HANTHANA PHILOSOPHY CIRCLE

E-JOURNAL
VOLUME II

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, FACULTY OF ARTS, UNIVERSITY OF PERADENIYA, SRI LANKA

Hanthana Philosophy Circle

E-Journal

Department of Philosophy

Faculty of Arts

University of Peradeniya

Sri Lanka

© Hanthana Philosophy Circle, Department of Philosophy, University of Peradeniya

All rights reserved

No part of the e-journal may be reproduced in any form without written permission of the respective authors and the publisher.

Published by:

Hanthana Philosophy Circle

Department of Philosophy

Faculty of Arts

University of Peradeniya

Sri Lanka

ISSN 2950- 6867

Barcode: 9 772950 686009

Disclaimer

The opinions expressed in this publication are those of the authors and they do not purport to reflect the opinions or views of the Editorial Board or its members.

The Message of the Dean, Faculty of Arts, University of Peradeniya

As the Dean of the Faculty of Arts at the University of Peradeniya, I take great pleasure in extending this message on the occasion of the launch of the Hanthana Philosophy Circle e-journal. Situated within one of the most esteemed academic institutions, the decision to embark on this foray into the global landscape through the utilization of contemporary technology is deserving of commendation. This innovative platform facilitates the seamless dissemination of scholarly insights and research findings among the global academic and student community. I extend my utmost wishes for your continued achievements in the days to come and wish the Department of Philosophy, which has consistently contributed significantly to the realm of academic writing and literature, continued success and good fortune in all its endeavours.

Dr. E.M.P.C.S. Ekanayake,

The Dean, Faculty of Arts, University of Peradeniya

The Message of the Head, Department of Philosophy, Department of Philosophy, University of Peradeniya

I am honored to convey this message in my capacity as the Head of the Department of Philosophy at the University of Peradeniya. Philosophy, as a discipline, holds the profound capacity to provide inspiration and meaning to human existence. The Department of Philosophy, an illustrious entity within the Faculty of Arts at the University of Peradeniya, bears the distinction of being one of the trailblazers in the academic landscape. Over the years, it has nurtured a multitude of scholars whose contributions have extended not only to the local domain but have also resonated on the global stage.

Through the dedicated endeavors of its esteemed faculty, the Department has expanded its purview to encompass a comprehensive spectrum of academic pursuits within its programmatic initiatives. Consequently, the advent of the Hanthana Philosophy Circle e-journal, conceived and launched by the Department of Philosophy, University of Peradeniya, marks a pioneering and innovative stride in the global dissemination of scholarly contributions to the academic community.

I extend my heartfelt congratulations to all those involved in this laudable undertaking, as you ascend the ladder of academic achievement. May you continue to demonstrate the mettle and courage required to sustain this noble endeavor. I extend my sincere appreciation to all contributors who, despite constraints in resources and time, have collectively contributed to the resounding success of this endeavor.

Prof. Namali Kumari Handegama

The Head, Department of Philosophy, University of Peradeniya

THE EDITORIAL BOARD

Senior Lecturer Mr. B.A.J. Bogoda – Chief Editor

MPhil, MA, BA (Peradeniya), Postgraduate Diploma in Counseling

Mr. H.A.T.P.C. Hettiarachchi- Co-editor

Lecturer (Probationary), MA, BA (Peradeniya)

Ms. S.S. Hewawasam- Co-editor

Lecturer (Probationary), MA, BA (Peradeniya)

Ms. E.M.S.P. Rathnayake

Temporary Lecturer, MPhil Reading, BA (Peradeniya)

Ms. K.G.L.M. Kaluarachchi
Temporary Lecturer, MA Reading, BA (Peradeniya)

Ms. A. Murugathas Shambavi
Temporary Lecturer, MA Reading, BA (Peradeniya)

Mr. A.M. Ekraam
Temporary Lecturer, MPhil Reading, BA (Peradeniya)

Mr. R.P.C.H. Perera
Temporary Lecturer, MA Reading, BA (Peradeniya)

The Message of the Editorial Board

It is a great pleasure to publish the second volume of '*The Hanthana Philosophy circle e-Journal*' as an electronic version with the expectation that our initiative would reach a greater number of audiences who are interested in engaging in discussions on a variety of philosophical themes. On the other hand, as the Editorial Board, we believe, this is also a great opportunity for those who have creative and innovative ideas, views, and different insights to get them published and also to make them more open through an academic platform like this. This present volume, therefore, is the third of its kind since its initiation in 2022 by Hanthana Philosophy Circle, Department of Philosophy, Faculty of Arts, and University of Peradeniya.

Like the previous volume, the present volume also consists of articles written in three mediums in different categories of topics, among them, there are 12 Sinhala medium articles, 06 Tamil medium articles, and 13 English medium articles on selected philosophical themes. In the meantime, these articles were blind reviewed by experts in the relevant disciplines and the respective authors were informed accordingly of further major and minor revisions before publishing them. Hence, the result on your hands is a careful commitment of authors, reviewers, and the editorial board finally.

Therefore, the editorial board wishes to extend their first and foremost appreciation for all the authors who have contributed and permitted their ideas to be presented here. We are grateful for the panel of reviewers Venerable Dr. Muthukeliyawe Indarathana thero and Dr. Kasun Dharmasiri, Department of Pali and Buddhist Studies, University of Peradeniya, Prof. P.M. Jamahir, Prof. M.S.M. Anes, Dr. Saman Pushpakumara, Senior lecturer Mr. Samantha Ilangakoon, Department of Philosophy, University of Peradeniya in contributing to make this a success.

Our thanks are also due for the precious time enthusiastically devoted by the all-academic experts who have contributed to reviewing the articles. All in all, our thanks must also go to all academic staff members and non-academic staff members of the Department of Philosophy who were behind this productive endeavour.

PUBLICATION ETHICS

Authors should submit their articles following the author guidelines as prescribed by the Hanthana Philosophy Circle. Articles to be submitted for publication should not be previously published nor considered to another publication elsewhere. The author should declare the originality of the work which had never been accepted for other journals. Copying of another's work without citing the original source and considering it as one's work is an unethical practice and in the field of research and professional practice, this is completely unacceptable. The corresponding author shall be responsible for communicating with the Editorial Board to accomplish the copyright form and inform the co-authors regarding the status of the article submitted and accepted to HPCJ to avoid multiple submissions of paper to other journals at the same time. If the paper is rejected for publication to HPCJ, which is the right time to submit the article to other journals. The corresponding author is also responsible for the accuracy of the content of the article particularly the complete list of the names of the co-authors, updated affiliations, and email addresses.

Corrections and Retraction Policy

Article retraction may be done in the case of stating unreliable findings in the conclusion, infringements of professional ethical codes such as plagiarism, multiple submissions to other journals or publications, fraudulent use of data or information, and the like.

POLICIES

Refereeing System

The refereeing system shall adopt a three-stage evaluation process: Initial Appraisal, Double-Blind Peer Review, and Editorial Board evaluation. Upon receipt, the submitted manuscript will be subjected to an appraisal by the Editorial Board. This initial appraisal will include a plagiarism check using the plagiarism detection software Grammarly. This process shall ensure that each manuscript fits the objectives, scope, and standards of the HPCJ. It will likewise establish the significance, technical soundness, and originality of the article. The result of the initial appraisal shall determine whether the manuscript will be endorsed for an external review or be returned to the author/s for revision. An author accepts the responsibility of preparing the article for evaluation by independent reviewers and revising it prior to submission.

Reviewers and editors are responsible for providing a constructive and prompt evaluation of the submitted article based on the significance of its contribution and the rigors of analysis and

presentation using a standard Peer Review Evaluation Form provided by the HPC. Accepted manuscripts will be sent to expert reviewers following the double-blind review process. The author/s will be informed of the reviewers' comments and acceptance or rejection of the manuscript. After the author/s revise the manuscript based on the reviewers' comments, suggestions, and recommendations the Editorial Board of HPCJ will do the final review. Articles accepted would be copy-edited for grammar, punctuation, print style, and format.

Peer Review System

HPC strictly observes the double-blind peer review process. It is the responsibility of the reviewer to provide substantial comments and suggestions. The reviewer shall take the evaluation of the general content in terms of the academic significance of the article, its contribution to the community, technical novelty, quality of information, and language usage. The article will be sent to expert reviewers and they will decide to publish the paper unaltered, accept after revision suggested in the review, review again after major changes or reject.

DUTIES OF EDITORIAL BOARD/PEER REVIEWERS

Duties of Reviewers

Standards of Objectivity

Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments.

Confidentiality

Any manuscript received for review must be treated as confidential documents. Since the double-blind peer review process is being observed by the HPC, the anonymity of both parties (author/s and reviewers) will remain confidential.

Promptness

Any selected reviewer who feels unqualified to review the article reported in a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

Acknowledgment of Sources

Reviewers should identify relevant published work that has not been cited by the authors. Any statement that an observation, derivation, or argument had been previously reported should be accompanied by the relevant citation.

Editorial Responsibilities

Submitted papers will be evaluated based on their scientific and systematic research method. The fair decision will be observed by the Editorial Board regardless of race, culture, origin, gender, or citizenship of the author/s.

Publication Fee

Publication in HPCJ is FREE. Thus, it does not require any payment of page or publication charges by authors. HPCJ is an open-access journal that all contents are freely available over the internet to any reader.

Licensing

Hanthana Philosophy Circle e-Journal (HPCJ) is an electronic that is freely available.

Open Access Statement

HPCJ provides immediate open access to its content on the principle that making articles freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Users are not allowed to copy, distribute, print, to full-text articles in this HPCJ without asking prior permission from the publisher or author.

Copyright

By submitting the manuscript, it is believed that the author/s will be responsible for any disputed content in the respective paper/article and the author/s provide formal consent to HPCJ/publisher and transfer of copyright. The Publisher, Editorial Board Members, and Peer-Reviewers of HPCJ cannot be held responsible for any errors, controversies, or any consequences from the use of the information contained in the HPCJ. It is also accepted by the manuscript submitted that he/she shall never challenge the Editorial Board/Publisher in any court of law for any issue. The concepts and views expressed in the research papers/articles in the HPCJ do not essentially correspond to the views of the publisher/Editorial Board. The Editorial Board/Publisher of the HPCJ is not liable for errors or any consequences arising from the exercise of information contained in it.

CONTENTS

1.ශ්‍රී ලංකාවේ විශ්වවිද්‍යාල මට්ටමේ උසස් අධ්‍යාපන කටයුතු ආරම්භ කිරීම සහ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශය **(Initiation and Establishment of Sri Lankan University, Higher Education and the Department of Philosophy, University of Peradeniya)** *Prof. Namali Kumari Handegama* *01-06*

2. මධ්‍යකාලීන දර්ශනයේ ආරම්භය හා විකාශනය පිළිබඳ දාර්ශනික අධ්‍යනයක් **(A Philosophical Study of the Origin and Evolution of Medieval thought)** *V. Erandi kawshalya Madushani* *07-22*

3. නිවන පිළිබඳ ථෙරවාද විවරණය සහ බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයෙහි සුවිශේෂිතා පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක් **(An Investigative Study of the Theravada Commentary on Nirvana and the Peculiarites of the Buddhist Concept of Liberation)**
S.U.Dissanayaka *23-32*

4. බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක් මගින් සමාජයට සිදුකෙරෙන කෘත්‍යයන් පිළිබඳව සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක් **(A Sociological Analysis of the Functions Performed by Buddhist Religious Institutions to the Society)**

P.K.G.I.L. Ranasinghe *33-48*

5. මහායාන බෞද්ධ දර්ශනයෙහි එන දශ භූමි පිළිබඳව අධ්‍යයනයක් **(A Study about Dasabhumi of Mahayana Buddhism)** *K.W.D. Nujitha* *49-54*

6. ප්‍රත්‍යක්ෂය, අනුමානය, සහ සංවාක්‍යය පිළිබඳ විමසුමක් **(An Analysis of Perception, Inference and Syllogism)** *Janaka Priyadarshana Dissanayaka* *55-62*

7. ශූන්‍යත්වයේ දාර්ශනිකත්වය පිළිබඳ මාධ්‍යමකයන්ගේ දෘෂ්ටිය පිළිබඳ විමසුමක් **(An Analysis of the View of Madyamika Tradition on Philosophy of Sunyatha)**

S.A.S.Chathurika *63-68*

8. කීර්ති ශ්‍රී නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ දේශපාලන දර්ශනය පිළිබද විමසුමක් **(An Inquiry into the Political Philosophy of King Keerthi Nishshankamalla)**

S.WS.G.Wijerathna and P.W.P.H.Samaranayaka *69-80*

9. ඉන්දියානු දර්ශනයේ එන උපනිෂද් දර්ශනය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් **(A Brief Analysis of Upanishad Philosophy in Indian Philosophy)** *81-90*

D.K.G.Harsha Nilan Nawarathna

10. ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන චරිතය සහ බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය (Ven.Dharmakirti's Life and his Contribution to Buddhist Logic)

H.A.C.N.Wijerathna 91-103

11 .ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණය සහ මහා වංශය (Gadamerian Hermeneutics and Mahawamsa)
Darshana Ashoka Kumara 104-122

12. බුදු සමයෙන් නිරූපිත දාර්ශනික පැතිකඩ පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් (A Brief Analysis of the Philosophical Aspects of the Buddha from time to time)

K.I.Hasara 123-134

13. *'Nibbāna'* and Ethical Formation in Buddhism

H.M.L.M. Munasinghe 135-143

14. How binding in the Brain could relate to Consciousness and the Mind-Body Problem?

S.C.Shanoli Deepashika 144-152

15. The Concept of Crisis: A Philosophical Dialogue

Mohomed Ibrahim Mohamed Thowfeek 153-158

16. Buddhist aspects of Wrong Livelihood and Right Livelihood mainly based on the *Mahācattārisakasutta*

Chanda Sara Sraman 159-168

17. Love Relatives and Love Self: A Comparative Study of Mencius And Buddha's Views on Love

Ven .Sandamadulle Sumanasara Thero 169-178

18. Social Philosophy Reflected in Buddhism: Buddhist Scholars' Perspectives toward Buddhist Social Work

Dr. Omalpe Somananda 179-195

19. Positive Psychology; How it can be used to change Minds, Emotions and Cnsciousness" According to the View of an Undergraduate in Sri Lanka

A.K.D.P.P. Amarasinghe 196-202

20. Is Buddhism a Philosophy?

Ven.Bulugahpitiye Nandabodhi 203-224

21. Interrogating the Philosophical Foundations: A Comprehensive Analysis of Western and Indian Philosophical Traditions

Rev. Bingiriye SunandaBodhi 225-241

22. Was Philosophy and Church independent in the Middle Ages?

B.O.K. Rathnabharathi 242-248

23. Milesian Philosophy

J.A.S.S. Jayasooriya 249-256

24. Indian Philosophy

K.M.T.P.Deepaloka 257-266

25. Relationship between Religion and Philosophy

B.V.J.K.Jayawardhana 267-276

26. சீன மெய்யியலில் தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசத்தின் வகிபங்கு

(The Role of the Confucianism and Taoism in Chinese Philosophy)

Pulenthiran Nesan 277-280

27. இ]லாமிய மெய்யியல் ஆய்வுப் பரப்பில் இமாம் கஸ்ஸாலியின் அணுகுமுiறகள்

(Imam Ghazali's Contribution to Islamic philosophy)

A.M. Ekraam 281-292

28. பிறர் மனதை ஆராய்வதில் ஏற்படும் பிரச்சினைகள்: ஒரு மனமெய்யியல் நோக்கு

(**Problems in exploring the Minds of others: a Psychological Perspective**)

Priska. F 293-302

29. **பிளேட்டோவின் 'குடியரசு' கூறும் அறிவுக் கோட்பாடு**

(Theory of Knowledge in Plato's Republic)

S. Nirosan *303-311*

30. முன்னைய மார்க்சின் சிந்தனைப்பாரம்பரியம் **(The Thought Tradition of Early Marx)**

Tharmika Sivalingam *312-315*

31. அறிவாராய்ச்சியல் பற்றிய அறிமுகம் **(Introduction to Epistemology)**

ML.Lathfan Rosin *316-323*

ශ්‍රී ලංකාවේ විශ්වවිද්‍යාල මට්ටමේ උසස් අධ්‍යාපන කටයුතු ආරම්භ කිරීම සහ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශය

Initiation and Establishment of Sri Lankan University Higher Education and the Department of Philosophy, University of Peradeniya

Prof. Namali Kumari Handegama

The Head, Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Peradeniya

විශ්වවිද්‍යාල මට්ටමින් උසස් අධ්‍යාපන කටයුතු ශ්‍රී ලංකාවෙහි ආරම්භ වන්නේ වර්ෂ 1921 පමණ සිට ය. එනම් වර්ෂ 1921 ජනවාරි මස 21 දින ආරම්භ කරන ලද ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලීජිය යටතේ ය. (Ceylon University College) නමුත් ක්‍රි.වර්ෂ 337 පමණ එනම් අනුරාධපුර යුගයේ සිටම පිරිවෙන් අධ්‍යාපනය ඇතුළුව නොයෙකුත් මට්ටමේ අධ්‍යාපන ආයතන ලංකාවේ පැවතුන බව සඳහන් කළ යුතුය. ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලීජියේ ආරම්භක විදුහල්පතිවරයා හෙවත් වර්තමානයේ නම් උපකුලපතිවරයා වශයෙන් සඳහන් වන්නේ මහාචාර්ය රොබට් මාස් ය. (Professor Robert Marrs – Principle of Sri Lanka University Collage) ඒ අනුව වර්ෂ 1921 සිටම මහාචාර්ය රොබට් මාස්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලීජියේ උසස් අධ්‍යාපන කටයුතු සිදු කෙරුණ අතර සියළුම අධ්‍යයන කටයුතු පවත්වාගෙන යාම සිදු වුයේ මහා බ්‍රිතාන්‍යයේ ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ නීතිරීතිවලට අනුකූලව ය. විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලීජියේ උපාධිය පිරිනැමුනේ ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ (University of London) බාහිර උපාධියක් ලෙස ය.

ඒ අනුව 1942 වර්ෂය වන තෙක්ම ලාංකේය සිසුන් ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ බාහිර උපාධි සිසුන් ලෙස ලියාපදිංචි වී බාහිර විභාග පරීක්ෂණ සඳහා පෙනී සිටිය යුතු වූ අතර එම පරීක්ෂණ සඳහා අවශ්‍ය අධ්‍යයන පාඨමාලා ලංකාවේදී සම්පූර්ණ කළ යුතු විය. ඒ සඳහා ස්වභාවික විද්‍යා, සමාජ විද්‍යා විෂයයන් යටතේ උපාධි පරීක්ෂණ පැවැත්වුණු අතර එම විෂය ධාරාවන් යටතේ අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකළ හැකි විය. සමාජ විද්‍යා විෂය ධාරාවෙන් උපාධියට පෙනී සිටි සිසුන් අධ්‍යයන කළ යුතු විෂයන් වූයේ මානව ශාස්ත්‍ර සහ සමාජ විද්‍යා විෂයන් සහ පෙරදිග අධ්‍යයන විෂයන් ය. ඒ අනුව සමාජ විද්‍යා විෂයයන් යටතේ ඉතිහාසය, භූගෝල විද්‍යාව සහ බටහිර දර්ශනයද, මානව ශාස්ත්‍ර විෂයන් යටතේ ඉංග්‍රීසි, බටහිර සම්භාව්‍ය සංස්කෘතිය සම්බන්ධ අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකෙරුන අතර, පෙරදිග අධ්‍යයනයන් යටතේ ඉන්දු ආර්ය විෂයන් සහ ඒ සමගාමීව සංස්කෘත, පාලි, සිංහල, දෙමළ භාෂාවන් පිළිබඳව අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකෙරිණි.

ස්වභාවික විද්‍යා විෂයයන් යටතේ ශුද්ධ ගණිතය, රසායන විද්‍යාව සහ භෞතික විද්‍යාව වැනි විෂයන් අධ්‍යයන කළයුතු වූ අතර එම විෂයන්ගේ ප්‍රායෝගික පරීක්ෂණ සඳහා මරදාන තාක්ෂණික විද්‍යාලයේ විද්‍යාගාර පහසුකම් සපයන ලදි. මෙම අධ්‍යයන පාඨමාලාවන්හි විශේෂත්වය වූයේ ලාංකේය සිසුන් අධ්‍යයන කළ සියලුම පාඨමාලාවන් සම්පාදනය කෙරුනේ ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් එම විශ්වවිද්‍යාලයට ආවේණික

පාඨමාලාවන් වීම ය. ඒ අනුව ලාංකේය සිසුන්ට භූගෝල විද්‍යාව යටතේ අධ්‍යයනය කරන්නට සිදුවූයේ එංගලන්තය සහ යුරෝපය සම්බන්ධ භූගෝල විද්‍යාව වූ අතර ඉතිහාසය විෂය යටතේ අධ්‍යයනය කළ යුතු වූයේ එංගලන්ත ඉතිහාසය වීම ය. අධ්‍යයන කටයුතු අවසානයේ මෙම පාඨමාලාවන් සඳහා ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ බාහිර විභාග අපේක්ෂයකයන් ලෙස පරීක්ෂණ සඳහා පෙනීසිටිය යුතු වූ අතර ඒ සඳහා විභාග පැවැත්වූයේ පිළිතුරු පත්‍ර ඇගයීම් සිදුකළේ සහ ප්‍රතිඵල නිකුත් කළේ ද ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලය යටතේ ම විය. ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජියේ බටහිර සහ සම්භාව්‍ය සංස්කෘතිය විෂයන් සඳහා වෙනමම මහාචාර්යවරු දෙදෙනෙක් සහ අධ්‍යයන දෙපාර්තමේන්තු දෙකක්ද පැවතුන බව සඳහන් වන අතර ඉන්දු ආර්ය විෂයන් සඳහා සිටියේ එක මහාචාර්යවරයෙක් පමණක් බව සඳහන් ව ඇත.

ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජියේ ආරම්භක විදුහල්පතිවරයාව සිටි මහාචාර්ය රොබට් මාස් වසර දහනමයක සේවා කාලයකින් පසුව වර්ෂ 1939 දී විශ්‍රාම ගැනීම සිදුවිය. මහාචාර්ය රොබට් මාස්ගේ විශ්‍රාම ගැනීමෙන් හිස්වන ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජියේ නව විදුහල්පතිවරයා ලෙස 1940 දී ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ ආචාර්යවරයෙකුව සිටි සර් විලියම් අයිවර් ජෙනින්ස් (Sir William Ivor Jennings) පත් වන අතර 1941 මාර්තු මස දී එතුමන් ශ්‍රී ලංකාවට පැමිණියේ ය. එතැන් සිට ශ්‍රී ලංකාවේ විශ්වවිද්‍යාල ඉතිහාසයේ සුවිශේෂම පෙරළිය සිදු වූ බව කිව හැකිය. ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජිය අංග සම්පූර්ණ විශ්වවිද්‍යාලයක් බවට පත්කිරීමේ වගකීම දරාගනිමින් වර්තමානයේ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය ලෙස නම් කර ඇති ශ්‍රී ලංකා විශ්ව විද්‍යාලයේ පළමු උපකුලපතිවයා වශයෙන් සර් විලියම් අයිවර් ජෙනිංග්ස් ශ්‍රීමතාණන් ඒ වෙනුවෙන් සිදුකළ අප්‍රමාණ කැප කිරීම වර්මාන පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය ඉමහත් ගෞරවයෙන් සහ කෘතවේදීත්වයෙන් යුතු ව සිහිපත් කරනු ඇත.

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය බිහිවීමේ ඉතිහාසය තුළ පළමු උපකුලපතිතුමාට අමතරව ගෞරවයෙන් සිහිපත් කළ යුතු පුද්ගලයන් කිහිප දෙනෙකි. ශ්‍රී ලංකාවේ ඉදිවන පළමු අංග සම්පූර්ණ විශ්ව විද්‍යාලය කෙසේ විය යුතුද යන්න පිළිබද සාකච්ඡා කළ අක්බාර් කමිටුව ඒ අතර විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතුය. එනම් වර්ෂ 1926 සිටම සුප්‍රකට අගවිනිසුරුවරයෙකු වූ එම්.ජේ. අක්බර්ගේ (M.J. Akbar) ප්‍රධානත්වයෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ අංග සම්පූර්ණ නේවාසික විශ්වවිද්‍යාලයක් ස්ථාපිත කළ යුතුය යනුවෙන් සාකච්ඡාවන් සිදුවන අතර එය කොළඹින් බැහැරව ස්ථාපිත කළ යුතුය යනුවෙන් එම කමිටුවෙන් තීරණය කරන ලදී. අවසානයේ දීර්ඝ සංවාදයන්ගෙන් හා ස්ථාන කීපයක් පිළිබද යෝජනා සලකා බැලීමෙන් පසුව එය පේරාදෙණිය මෙම මහවැලි නිම්නයේ ඉදිකළ යුතු බවට ස්ථිරවම තීරණය කළහ. නව විශ්වවිද්‍යාලය පේරාදෙණියේ මෙම අති සුන්දර මහවැලි නිම්නයේ ඉදිරිකළ යුතුය යන එම සුවිශේෂ තීරණය ලබාදෙන ලද්දේ ආචාර්ය පවුල් (S.C. Paul) සහ ඇන්ඩ්‍රියස් නෙල් (Andrew Nell) යන විද්වතුන් වන අතර එම අසහාය තීරණය ලබාදුන් ඔවුන් දෙපළ පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාල ඉතිහාසය පුරා කෘතවේදීව සිහිපත් කළ යුතුය. එමෙන්ම පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දැවැන්තම ශිෂ්‍ය නේවාසිකාගාරයන් වූ අක්බාර් නෙල් (Akbar & Nell) ශාලාවන් ඒ පිළිබඳව නිහඬවම සාක්ෂි දරනු ඇත.

එවකට පැවති රජය විසින් 1938 දී විශ්වවිද්‍යාලය ඉදිකිරීම සඳහා හෙක්ටයාර 820 ප්‍රමාණයක් මිලදී ගන්නා අතර ඉන් හෙක්ටයාර 150 නව විශ්වවිද්‍යාලයේ ගොඩනැගිලි ඉදිකිරීම් සඳහා වෙන්කරන ලද අතර ඉතිරි ඉඩම් උද්‍යාන අලංකරණය සහ අනෙකුත් පාරසරික අවශ්‍යතා සඳහා වෙන් කර ඇත. 1942 ජූලි මස පේරාදෙණිය මහවැලි නිම්නයේ ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය ආරම්භ කිරීම සිදුවුන අතර සර් විලියම් අයිවර්

ජෙනින්ස් එහි ප්‍රථම උපකුලපතිවරයා විය. එතුමන්ගේ මගපෙන්වීම, කැපවීම සහ අසහාය නායකත්වය යටතේ සර් පැට්‍රික් ඇබකොම් (Sir Patrick Abecombie) සහ ක්ලිෆඩ් හොලිඩේ (Clifford Holliday) යන අසහාය ගෘහ නිර්මාණ ශිල්පීන්ගේ දායකත්වයෙන් අංගසම්පූර්ණ නේවාසික විශ්වවිද්‍යාලයක් සැලසුම් කිරීමේ, ගොඩනැගීමේ භාරදූර කාර්යභාරය සිදු කෙරී ඇත. ඒ අනුව 1942 ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජිය සහ ශ්‍රී ලංකා වෛද්‍ය විද්‍යාලය ඇතුළුව අධ්‍යයන පීඨ පහකින් සමන්විත ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ අධ්‍යයන කටයුතු ආරම්භ කෙරුන අතර ඉදිකිරීම් කටයුතු සම්පූර්ණ නොවීම, දෙවන ලෝක යුද්ධය ඇතුළු රටේ පැවති අවුල්සහගත දේශපාලන හා සමාජ වාතාවරණය නිසා 1949 වන තෙක් පේරාදෙණියේදී අධ්‍යයන කටයුතු ආරම්භ නොවූ බව සඳහන් ය.

පළමුවරට 1949 නීති අධ්‍යයන අංශය සහ කෘෂිවිද්‍යා පීඨය පේරාදෙණියේදී අධ්‍යයන කටයුතු ආරම්භ කළ අතර එතෙක් කොළඹ සිට අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකළ පශු වෛද්‍ය පීඨයේ සිව්වන වසර කණ්ඩායමද ඒ සමඟ පේරාදණියට හුවමාරු වෙන ලදි. මේ අතර කාලයේ සිදු වූ සුවිශේෂම සිදුවීම වූයේ 1921 සිට කොළඹ ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජිය යටතේ පැවති ශාස්ත්‍ර සහ පෙරදිග අධ්‍යයන පීඨය, විශ්වවිද්‍යාලයේ ප්‍රධාන පුස්තකාලය සහ විශ්වවිද්‍යාලයේ පරිපාලන කටයුතු යන සියල්ලම 1952 ඔක්තෝම්බර් මස 06 වන දින පේරාදෙණියෙහි නව විශ්වවිද්‍යාල භූමියේ ස්ථාපිත කිරීම ය. ඒ අනුව අංග සම්පූර්ණ නේවාසික විශ්වවිද්‍යාලයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය වර්ෂ 1952 දී පේරාදෙණියේදී අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකිරීම ආරම්භ කළ අතර එය නිළ වශයෙන් විවෘත වන්නේ 1954 අප්‍රේල් 20 දින එංගලන්තයේ පොදු රාජ්‍ය මණ්ඩලීය රටවල නායිකාව වූ දෙවන එළිසෙබෙත් මහ රැජිණ සහ එඩිංබරෝ ආදිපාදවරයාගේ ප්‍රධානත්වයෙනි. මෙසේ 1942 ආරම්භ කෙරුන ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලයේ නාමය රාජ්‍ය පාලනයේ සිදු වූ වෙනස්කම් මත අවස්ථා කීපයකදීම වෙනස්වීම්වලට ලක් ව ඇත. ඒ අනුව, 1942-1952 දක්වා ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය, 1952-1972 ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය - පේරාදෙණිය, 1972-1978 ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාලය පේරාදෙණිය කැම්පස් ලෙසද අවසන් වශයෙන් 1979 සිට අද දක්වා පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය ශ්‍රී ලංකාව ලෙස භාවිතා වී ඇත.

පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය ආරම්භ වී වර්ෂ 81 සම්පූර්ණ වන 2023 වන වර්තමානය වන විට පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය, කෘෂිකර්ම විද්‍යා පීඨය, පශු-වෛද්‍ය විද්‍යා පීඨය, වෛද්‍ය පීඨය, දන්ත වෛද්‍ය පීඨය, ඉංජිනේරු පීඨය, ශාස්ත්‍ර පීඨය, විද්‍යා පීඨය, සම සෞඛ්‍ය විද්‍යා පීඨය සහ කළමණාකරණ පීඨය වශයෙන් පීඨ නමයකින් සමන්විත වී ඇත. විසි දහසකට ආසන්න පළමු හා පශ්චාත් උපාධි මට්ටමේ ශිෂ්‍ය ශිෂ්‍යාවන්ගේ අධ්‍යාන කටයුතු සඳහා ප්‍රධාන පුස්තකාලයට අමතරව අධ්‍යාන පීඨ නමයට අදාළව පීඨ පුස්තකාලයන්ගෙන්ද යුක්තය. එමෙන්ම අංග සම්පූර්ණ ක්‍රීඩාගාරයක්, පිහිනුම් තටාකයක්ද ඇතුළු ක්‍රීඩා පිටි සංකීර්ණයක් ද අති නවීන උපකරණයන්ගෙන් සමන්විත විද්‍යාගාර, පරිඝණක මධ්‍යස්ථානයන් මෙන්ම නේවාසිකාගාර විස්සකට වැඩි ප්‍රමාණයක් ද ඇත. විශ්වවිද්‍යාලයේ ශිෂ්‍ය ශිෂයාවන් මෙන්ම අධ්‍යාන-අනධ්‍යාන කාර්යමණ්ඩල හා සියලු සේවක මහත්ම මහත්මින්ගේ පහසුව සඳහා විශ්වවිද්‍යාල සෞඛ්‍ය මධ්‍යස්ථානයක් මෙන්ම පන්සල්, පල්ලි, කෝවිල් ඇතුළු ආගමික මධ්‍යස්ථාන ගනණාවක් පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය තුළ ම පිහිටුවා ඇත.

දර්ශන අධ්‍යයන අංශය, පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලය

ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජීය ආරම්භ කළ 1921 වර්ෂයේ සිටම දර්ශන විෂය අධ්‍යයන පාඨමාලාවක් ලෙස පැවතුන අතර ආරම්භක අවස්ථාවේදී සම්භාව්‍ය භාෂා සහ දර්ශනය එකම අධ්‍යයන දෙපාර්තමේන්තුවක් යටතේ පැවතිණි. විශේෂයෙන්ම ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල කොලිජියේ විදුහල්පතිවරයා වූ මහාචාර්ය රොබට් මාස් (Prof. Robert Marrs) යටතේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශය පවත්වාගෙන යන ලදි. ආරම්භයේදී ජේ.වි.ධර්මරාජා (J.V. Dharmaraja) මහතා ආරාධිත කථිකාචාර්ය වරයෙකු ලෙස දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ සේවය කරන ලද අතර ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ බාහිර උපාධි පාඨමාලාවක් සඳහා දර්ශන විෂය යටතේ තර්ක ශාස්ත්‍රය සහ ආචාරධර්ම විෂයන් ඉගැන්විණි. 1927 දී දර්ශනය විෂය වෙනම ම අධ්‍යයන දෙපාර්තමේන්තුවක් යටතට පත්කරන ලදි. කෙසේ වුවද ආරම්භයේ සිට 1942 දක්වා දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ සේවයට සිටියේ එක් ආචාර්යවරයෙකු පමණක් ම බව සදහන්ව ඇත.

අනතුරුව 1946-1947 කේ. මතියපරනම් මෙනවිය -(Ms. Mathiyaparanam) සහ ආචාර්ය ඒ.කේ. සර්කර් (Dr. A.K. Sarkar) යන අය දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ ආචාර්යවරුන් ලෙස සේවය කරන ලදි. 1951 වර්ෂයේ දී K.N. ජයතිලක මහතා දර්ශන දෙපාර්තමේන්තුවේ සහය කථිකාචාර්යවරයෙකු ලෙස පත්විය. ඒ අනුව 1953/1954 කාලයේ දර්ශන අධ්‍යන අංශයේ ආචාර්ය මණ්ඩලය ලෙස T.V.R. මූර්ති (MA: Dlih Banars) කේ. මතියපරනම් මෙනවිය (MA: Madras) ආචාර්ය ඒ.කේ. සර්කර් (MA: PhD Rotna), K.N. ජයතිලක (BA Cey, BA (London), MA (Contab) PhD Londn) ප්‍රනාන්දු (BA Oxa) බැසිල් මෙන්ඩිස් (BA (Cey:), BA (London), යන අය සේවය කර ඇත.

වර්ෂ 1950 දී - Dr. T.V.R. Murthi මූර්ති මහතා දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ මහාචාර්ය ධූරයට සහ අංශාධිපති ධූරයට පත්වන ලදි. 1954 මහාචාර්ය මූර්ති පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ඉල්ලා අස් වී බරණැස හින්දු විශ්වවිද්‍යාලයේ සේවය සදහා යන ලදි. මහාචාර්ය මූර්ති මහතා අංශාධිපති ධූරය දරන කාලයේ සම්පාදනය කරන ලද දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ විෂය මාලාවන් සංශෝධනයකින් තොරව 1960 දක්වාම භාවිතා කළ බව ද සඳහන්ව ඇත. 1960 දී ඒවා නැවත සංශෝධනය කර ඇත. දර්ශන විෂය මාලාවන් A සහ B යන කාණ්ඩ දෙකක් යටතේ පැවතුණ අතර A කාණ්ඩය යටතේ, දර්ශනයේ ඉතිහාසය, පැරණි සහ නූතන යන පාඨමාලාවන්ද ආචාරධර්ම, මනෝවිද්‍යාව, ඥාන විභාගය සහ තර්ක ශාස්ත්‍රය, ඉන්දියානු දර්ශනය යන අධ්‍යන පඨමාලාවන් ද, B කාණ්ඩය යටතේ තර්ක ශාස්ත්‍රය, අධිභෞතික විද්‍යාව, ආචාරධර්ම, දර්ශනයේ ඉතිහාසය (බටහිර සහ ඉන්දීය) සමාජ මනෝවිද්‍යාව යන විෂයන් පිළිබඳව අධ්‍යයන කටයුතු සිදුකෙරිණි.

1954 දි මහාචාර්ය මූර්තිගේ ඉල්ලා අස්වීමෙන් පසු පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශාධිපති වශයෙන් කේ. මතියපරනම් මෙනවිය පත්වෙයි. නමුත් ඇයට මහාචාර්ය ධූරයක් හිමිවන්නේ නැත. ඒ වන විට අධ්‍යයන අංශයේ ආචාර්ය වරයෙකු ලෙස සේවය කළ කේ. එන්. ජයතිලකයන් වර්ෂ 1963 දී දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ මහාචාර්ය ධූරයට හා අංශාධිපතිත්වයට පත්විය. පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ කීර්තිමත් ම අවදිය ලෙස සැලකෙන යුගය ආරම්භ වන්නේ ඉන් අනතුරුවයි. එතැන් සිට දර්ශන අධ්‍යයන අංශය ශාස්ත්‍රීය ලොව ඉමහත් කීර්තියක් ලැබ ඇති අතර දේශීයවත්, ජාත්‍යන්තරවත් ප්‍රසිද්ධියට පත්වන ලදි. මහාචාර්ය ජයතිලකයන් අංශාධිපතිධූරයට පත්වීම සමග භාෂා මාධ්‍ය තුනකින්

(සිංහල, දෙමළ, ඉංග්‍රීසි) අධ්‍යයන කටයුතු ආරම්භ කරන අතර ආචාර්ය මණ්ඩලයට නවක ආචාර්යවරුන් කීප දෙනෙකුම සම්බන්ධ වුහ. ඒ අය G.D.K. නානායක්කාර, A.D.P. කලන්සූරිය, S.V. කාසිනාදන්, ගුණපාල ධර්මසිරි, විජිත රාජපක්ෂ යන මහත්වරුන් ය. R.D. ගුණරත්න, රෙජින්ටන් රාජපක්ෂ යන අය 1967 ස්ථිර ආචාර්ය මණ්ඩල සාමාජිකයින් ලෙස සම්බන්ධ වී ඇත. එමෙන්ම 1967 දි කැළණිය විද්‍යාලංකාර විශ්ව විශ්වවිද්‍යාලයේ සේවය කරමින් සිට පශ්චාත් උපාධි සම්පූර්ණ කර පැමිණි ආචාර්ය පද්මසිරි ද සිල්වා මහතා ද අනතුරුව V. රාමක්‍රිෂ්ණන් (V. Ramakrishnan) මහතාද දර්ශන අධ්‍යයන අංශයයේ ආචාර්ය මණ්ඩලයට සම්බන්ධ වුහ.

අංශාධිපති මහාචාර්ය ජයතිලකයන්ගේ උපදෙස් සහ මඟපෙන්වීම මත 1970 පමණ වන විට ස්ථිර ආචාර්ය මණ්ඩලයේ සාමාජිකයින් බොහෝ පිරිසක් පශ්චාත් උපාධි සඳහා විදේශ ගතවීම සිදුව ඇත. 1970 ජූලි මස 23 දින දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ අංශාධිපතිවරයාව සිටි මහාචාර්ය කේ.එන්. ජයතිලක මහතා හෘදයාබාධයක් හේතුවෙන් හදිසියේ අභාවප්‍රාප්ත වන අතර එය දර්ශන අධ්‍යයන අංශයේ අසහාය ශක්තිය මෙන් ම දිදුලන පහන හා ආලෝකය නිවී ගියා සේ සඳහන්ව ඇත. (The beacon of light was gone, The Department in the Doll Drums again)

එතුමන් විසින් අධ්‍යන අංශයට පමණක් නොව දේශියවත්, ජාත්‍යන්තර වශයෙනුත් කළ අතිවිශාල ශාස්ත්‍රීය සේවය සලකා බැලීමෙන් එම අදහස සත්‍යක් බව කිව හැකිය. මහාචාර්ය ජයතිලකයන් බුදුදහම සහ බෞද්ධ ඥාණ විභාගය මෙන් ම තුලනාත්මක ආගම් පිළිබඳවත්, දර්ශන විෂය සම්බන්ධවත් හසල දැනුමකින් යුතු පෙර-අපර දෙදිගම විද්වතුන්ගේ ගෞරවාදරයට ලක් වූ අග්‍රගණ්‍යයේ පඬිරුවණකි. ඉතාමත් දක්ෂ ශිෂ්‍යයකු වශයෙන් වර්ෂ 1938 කේම්බ්‍රිජ් සීනියර් පරීක්ෂණයෙන් පළමු පෙළ සාමාර්ථයක් සහිතව සමත් වූ හෙතෙම 1940 දී ඉංග්‍රීසි, ගණිතය, සිංහල, පාළි විෂයන්ගෙන් ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ මධ්‍යම පරීක්ෂණයෙන් සමත් ව ඇත. 1943 ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් පළමු පෙළ ගෞරව සාමාර්ථයක් සහිතව අවසාන ගෞරව උපාධිය සමත් ව ඇත. වසරක පමණ කාලයක් මතුගම ආනන්ද ශාස්ත්‍රාලයේ ප්‍රධානාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් කටයුතු කළ ඒ මහතා, 1945 දී පශ්චාත් උපාධි අධ්‍යයන කටයුතු සඳහා එංගලන්තයට ගොස් ඇත. ඒ සඳහා ලංකා විශ්වවිද්‍යාල ශිෂ්‍යත්වයද, ලංකාණ්ඩුවේ ශිෂ්‍යත්වයද ලබා ඇත. 1948 දී ආචාර විද්‍යාව සම්බන්ධ විශිෂ්ඨ සාමාර්ථයක් ලැබූ ඒ මහතා ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයෙන් අපරදිග දර්ශනය පිළිබඳ උපාධි පරීක්ෂණයෙන් ඉහළ පෙළේ සාමාර්ථයක් ලබා ඇත.

1951 දී ශ්‍රී ලංකා විශ්වවිද්‍යාල සේවයට එක්වුණ ජයතිලක මහතා 1960 වර්ෂයේදී මානව ධර්ම පිළිබඳ නෆීල්ඩ් ශිෂ්‍යත්වයක් දිනා ඇති අතර මුල් බුදුසමයේ ඥාණ විභාගවාදය (Early Buddhist Theory of Knowledge) යන මාතෘකාව යටතේ ඉදිරිපත් කළ ආචාර්ය උපාධි නිබන්ධනය යටතේ වර්ෂ 1961 දී ලන්ඩන් විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන විශාරද (ආචාර්ය) උපාධිය දිනාගෙන ඇත. කථිකාචාර්යවරයෙකු වශයෙන් විශ්වවිද්‍යාල සේවයට බැඳීමෙන් අනතුරුව මහාචාර්ය ජයතිලකයන් 1956 දී රාමනාදන් ශාලාවේ උපශාලාධිපති ලෙසද, 1958 දී මාර්ස් ශාලාවේ ශාලාධිපති ලෙසද, 1964 සිට එතුමන් මියගිය 1970 වර්ෂයේ ජූලි මාසය තෙක් ම ජයතිලක ශාලාවේ ශාලාධිපතිවරයා ලෙසද කටයුතු කර ඇත. එතුමන් 1960 වර්ෂයේ සිට 1964 වර්ෂය තෙක් විශ්වවිද්‍යාල පාලක සභාවෙහි නියොජිතයකු ලෙසද කටයුතු කර ඇත.

විශේෂයෙන් ම 1963 වර්ෂයේ සිට 1970 වර්ෂය දක්වාම පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අංශයේ අංශාධිපතිවරයා සහ මහාචාර්යවරයා ලෙස කටයුතු කර ඇත. බුදුදහම සහ බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ ව පෘථුල දැනුමකින් යුතු වූ මහාචාර්ය ජයතිලකයන් එම දැනුම අවබෝධය සමාජය වෙත ලබා දීමට මහත් කැපවීමකින් කටයුතු කළේය. ඒ සඳහා සිංහල සහ ඉංග්‍රීසි මාධ්‍යයන් දෙකෙන් ම දේශන පැවැත්වීම ශාස්ත්‍රීය ලිපි ලේඛන සැකසීම සිදුකර ඇත.

1965 දී විට්නි-ෆුල්බ්‍රයිට් ශිෂ්‍යත්වයක් ලබා ඇමෙරිකා එක්සත් ජනපදයේ උතුරු කැරොලිනා විශ්වවිද්‍යාලයට ගොස් ඇත. එසේම එම වර්ෂයේදීම හාර්වඩ් විශ්වවිද්‍යාලයේ ආරාධනයකින් ''ක්‍රිස්තු ධර්මය බෞද්ධයෙකුට පෙණෙන හැටි'' යන මාතෘකාව යටතේ ලොව පුරා විද්වතුන්ගේ අවධානය දිනාගත් ලිපය ඉදිරිපත් කර ඇත. නැවත 1966 දී ඇමරිකා එක්සත් ජනපදයේ ප්‍රින්ස්ටන්හිදී ''බෞද්ධ සාපේක්ෂතා දර්ශනය සහ එක්සත් ලෝක සංකල්පය'' යන මාතෘකාව යටතේ දේශනයක් පවත්වා ඇත. අනතුරුව 1965 දී ඇමෙරිකාවේ හවායි විශ්වවිද්‍යාලයේදී ''පුද්ගල තදාත්මය හා පුනරුත්පත්තිය'' සහ ''මුල් බුදුසමය සහ නූතන විශ්ලේෂී දර්ශනය'' යන මාතෘකා යටතේ දේශන පවත්වා ඇත. දේශීයව මෙන් ම අන්තර්ජාතික වශයෙන් කීර්තියට ලක් වූ මහචාර්ය ජයතිලකයන්ගේ ශාස්ත්‍රීය ලේඛනයන් අතර "මුල් බුදුසමයේ ඥාන විභාගවාදය" කෘතිය මෙන් ම මහාචාර්ය ගුණපාල මලලසේකරයන් සමඟ එක් ව සම්පාදනය කළ යුනෙස්කෝවෙන් ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද බුදුදහම ජාති ප්‍රශ්න 'Buddhism and Race Question' යන කෘතිය ද විශේෂයෙන් සඳහන් කළ යුතුය.

විශ්ව කීර්තියට පත් දේශකයෙකු වූ මහාචාර්ය ජයතිලකයන්ගේ අවසන් සහ කීර්තිමත් ම දේශන වශයෙන් සැළකෙන්නේ නෙදර්ලන්තයේ හේග් විශ්වවිද්‍යාලයේ ලෝක නීති ආයතනයේදී පවත්වන ලද ''බුද්ධ ධර්මයෙහි දැක්වෙන අන්තර්ජාතික නීතියේ මූලධර්මය'' (The principles of International Law in Buddhist Doctrine) යන දේශන මාලාවයි. විශේෂයෙන් ම බුදුදහම සහ බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ මහාචාර්ය ජයතිලකයන් තුළ තිබූ අසහාය දැනුම් සම්භාරය නිසාම දේශීයවත් ජාත්‍යන්තරවත් විසිරී සිටි විවිධ විද්වතුන් ශාස්ත්‍රඥයින් පේරාදෙණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ දර්ශන අධ්‍යයන අංශයට දැඩි ලෙස ආකර්ෂනය වූ බව සඳහන්ව ඇත. මෙසේ පෙර-අපර දෙදිග විද්වතුන්ගේ ගෞරවාදරයට පත් වූ අග්‍රගණ්‍යයේ විද්වතෙකු ලෝක ප්‍රකට මහා ප්‍රාඥයෙකු වූ මහාචාර්ය කේ.එන්. ජයතිලකයන්ගේ මහා දැනුම් සම්භාරයත් කතිකත්වයත්, දේශන විලාශයත් එතුමන්ගේ සිදු වූ නිම කළ නොහැකි ශාස්ත්‍රීය හා සමාජීය සේවයත්, සදා අනුස්මරණීය වනු ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. Beyond Boundaries One Hundred Year of Humanities And Social Sciences In Sri Lankan Universities (Vol: I), Ed. Premakumara De Silava, KNO Dharmadasa, Asanga Tilakarathne and others, UGC- Sri Lanka, 2021,
2. My Peradeniya, Sarath Edirisinghe, S. Godage & Brothers (Pvt.) Ltd., 2020,

මධ්‍යකාලීන දර්ශනයේ ආරම්භය හා විකාශනය පිළිබඳ දාර්ශනික අධ්‍යනයක්

A Philosophical Study of the Origin and Evolution of Medieval Thought

V. Erandi kawshalya Madushani

Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Peradeniya

මධ්‍යතන යුගය යනු කුමක්ද?

මධ්‍යතන යුගය වශයෙන් සැලකෙන්නේ හතරවන සහ පස්වන සියවස්වල රෝම අධිරාජ්‍යය බිඳ වැටීමත්, පහළොස්වන සියවසේ ඇති වූ පුනරුදයත් අතර කාලසීමාවයි. බටහිර දර්ශනය යුග කිහිපයකින් සමන්විත වනු ලබයි. බටහිර දර්ශනයේ ආරම්භක යුගය වශයෙන් අපට ග්‍රීක යුගය හඳුන්වාදිය හැකි වේ. ඉන් අනතුරුව එළඹෙන දාර්ශනික යුගයක් වශයෙන් මධ්‍යතන යුගය හඳුන්වා දිය හැකි වේ. බටහිර දර්ශනයේ ආරම්භයක යුගය වන ග්‍රීක යුගය දාර්ශනික වශයෙන් නව අදහස් ඉදිරිපත් වූ එමෙන් ම දාර්ශනික වශයෙන් සමෘද්ධිමත් යුගයක් වශයෙන් හඳුන්වා දිය හැකි වේ. එහෙත් මධ්‍යතන යුගය; ග්‍රීක යුගයේ බිහි වූ මතවාද, අරමුණු, අදහස් වලට බෙහෙවින් වෙනස් දාර්ශනික යුගයක් වශයෙන් අපට හඳුන්වා දිය හැකි වේ.එනම් ප්‍රඥාව අරමුණු කොටගෙන ගෙන පැවති ග්‍රීක චින්තනය රෝම අධිරාජ්‍යයේ බිඳ වැටීමත් ක්‍රිස්තියානි ආගමික ව්‍යාප්තියත් සමග ආගමික අරමුණු ව්‍යාප්ත කරලීම සඳහා දාර්ශනය මෙවලමක් ලෙස භාවිතා කළ අතර ඒ තුළින් මධ්‍යතන දර්ශනය නිර්මාණය විය.මෙලෙස බිහිවූ මධ්‍යතන යුගය ප්‍රධාන යුග කිහිපයකට බෙදා වෙන්කළ හැකිය. එනම්:

1. මුල්කාලීන මධ්‍යතන යුගය ක්‍රි . ව. 476 සිට 1000
2. මධ්‍යකාලීන මධ්‍යතන යුගය ක්‍රි . ව. 1000 සිට 1300
3. පසුකාලීන මධ්‍යතන යුගය ක්‍රි . ව. 1300 සිට 1600

වශයෙනි.

"මධ්‍යතන යුරෝපීය දර්ශනය බොහෝ විට විස්තර කර ඇත්තේ කතෝලික දර්ශනය නමිනි. එයට ප්‍රධාන හේතුව නම්, එම දර්ශනය, කතෝලික පල්ලි සංස්ථාවේ දර්ශනය වන බැවිනි."[1] විශේෂයෙන් මෙම චින්තනය ශාන්ත ඔගස්ටීන් (ක්‍රි.ව. 354 - 430) නම් දේවධර්මාචාර්යාගේ පටන් පුනරුත්ථාන හා ප්‍රතිසංස්කරණ ව්‍යාපාර නැතහොත් පුනරුද අවධිය තෙක් ප්‍රමුඛස්ථානයෙහිලා පැවති ආගමික චින්තනය බව කිව හැකිය. ඔගස්ටීන්ගේ දර්ශනය තුළ වැදගත් කියමනක් අපට හමුවේ එනම් "තේරුම් ගැනීමට නම් විශ්වාස කරන්න" යන්නයි. මෙයින් ගම්‍ය වන්නේ නිදහස් මනුෂ්‍ය බුද්ධියට නොව ආධානග්‍රාහි භක්තිය හෙවත් විශ්වාසය එනම් ලබ්ධියට මධ්‍යතන යුගයේ ප්‍රමුඛස්ථානය හිමිවූ බවය.මධ්‍යතන දර්ශනය කතෝලික පල්ලි සංස්ථාවේ දර්ශන ලෙස සලකන අතර එය කතෝලික ධර්මයේ මූලිකාංගයන්ගෙන් සුසැදි දර්ශනයක් බව පැවසීම අසත්‍යයෙන්

[1] ඒ. ඩී. පී. කලන්සූරිය, **නූතන බටහිර දර්ශනය** (බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2007), 1.

තොරය. එසේම මධ්‍යතන යුරෝපීය දර්ශනය ආධානග්‍රාහී (dogmatic) ආගමික දර්ශනයකි. මධ්‍යතන යුගය තුළ නිදහස් මනුෂ්‍ය බුද්ධියට ඉඩක් හිමි නොවේ.

මේ යුගයේ දාර්ශනිකයාගේ මෙන්ම ආගමික පූජකවරයාගේ ද කාර්යභාරය එක හා සමාන වූ බවට ඉතිහාසය සාක්ෂි දරයි. එනම් කතෝලික නොවන පුද්ගලයන් හට සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳව අවබෝධ කරලීම මේ අවධියේදී පූජකවරුන්ගේ කාර්යභාරය වූ බව මනාව පැහැදිලි වේ. ඒ හා සමානව දාර්ශනිකයාගේ කාර්යභාරය වූයේ ද ශ්‍රද්ධාව හා භක්තිය ආරක්ෂා කරමින් ඒවායේ අවශ්‍යතාවය පිළිබඳ අවබෝධයක් නොමැති පුද්ගලයින් හට ඒ පිළිබඳ පැහැදිලි කර දීමයි. මෙයින් බලන කළ මෙම යුගයේ දාර්ශනිකයා මෙන්ම ආගමික පූජකවරයා ද එක හා සමාන කර්තව්‍යයක් සිදු කර ඇති බව මනාව පැහැදිලි වේ.

මධ්‍යතන දාර්ශනික යුගය වනාහි දාර්ශනික ප්‍රවාහයන් රාශියකින් සැදුම්ලත් දාර්ශනික යුගයක් ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. ඉන් ප්‍රධාන ස්ථානයක් උසුලන්නේ ප්ලේටෝ සහ ඇරිස්ටෝටල් ගේ දාර්ශනිකයන්ගෙන් විකසිත වූ පශ්චාත් ඇරිස්ටෝටලියානු දර්ශනයයි. නව ප්ලෝටෝනිකවාදය, ස්ටොයිකවාදය, එපිකියුරියානුවාදය සහ සංශයවාදය යන දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන්ගෙන් සැදුම් ලත් හෙලනිස්ටික දර්ශනය මධ්‍යතන දාර්ශනික යුගය නිර්මාණය වීමට පසුතලය නිර්මාණය කරන ලදි. මධ්‍යතන දර්ශනය සුවිශේෂී දර්ශනික ධාරාවක් ලෙස වර්ධනය නොවීමට මෙම කාරණාව බෙහෙවින් බලපා ඇත්තේ එමගින් මධ්‍යතන යුගය සුවිශේෂී අද්විතීය දාර්ශනික විධිවේදයකට උරුමකම් කියන කාල පරාසයක් ලෙස නොව ඇත් පෙරදිග දර්ශනයේ එක් ප්‍රකට වීමක් ලෙස හුවා දැක්වීමයි. වර්තමානයේ මධ්‍යතන යුගය දාර්ශනික වශයෙන් අඳුරු යුගයක් ලෙස සලකයි.

මධ්‍යතන යුගය අඳුරු යුගයක් ද?

ග්‍රීක යුගයේ මෙන් ප්‍රබුද්ධ දාර්ශනික මතවාදයන් බිහි කිරීම වෙනුවට මධ්‍යතන යුගයේ සිදුවූයේ ක්‍රිස්තියානි ආගමේ දැඩි බලපෑමෙන් දාර්ශනික දෘෂ්ටිකෝණයකින් ආගම ජනතාව තුලට ගෙන යාමට උත්සහ දැරීමකි. ග්‍රීක යුගයේ විශ්වයේ ආරම්භය, විශ්වයේ පැවැත්ම සහ මිනිසා වැනි සංකල්ප කෙරෙහි අවධානය යොමු ව පැවතිය ද මධ්‍යතන දාර්ශනික යුගය තුළ දර්ශනය ක්‍රිස්තියානි දහමේ මෙහෙකරුවා බවට පත්ව තිබිණි. මේ යුගයේ දාර්ශනික වශයෙන් බලාපොරොත්තු වන අරමුණ එවකට සිටි දාර්ශනිකයන් කෙරෙන් උද්දීපනය නොවූ අතර ඒ තුළින් ජනිත් වූයේ දැඩි ආගම් ආගම්වාදී අභිමතාර්ථයන් මුදුන් පමුණුවා ගැනීමකි. මෙම යුගයේ දැකිය හැකි මූලික ලක්ෂණය වූයේ ග්‍රීක යුගය පැවතියා වූ බුද්ධිමය හා තර්කානුකූල බව බැහැර වී මධ්‍යතන යුගයේ විශ්වාසය හා භක්තිය මුල් තැන පැමිණීමයි.

ඒ අනුව ග්‍රීක යුගයේ පැවති නිදහස් සහ චින්තනය යටපත් වෙමින් දේවධර්මයට මුල් තැනක් දුන් දර්ශනයක් මේ අවධිය තුළ ආරම්භ වන බව පැහැදිලි වේ. තත්කාලීන චින්තනය විශේෂයෙන් ආධානග්‍රාහීත්වයට මුල් තැනක් දුන් භක්තිය හා විශ්වාසය මත පදනම් වූ එකක් බව ශාන්ත ඔගස්ටීන්ගේ පහත කියමනෙන් තහවුරු වේ. එනම්, "තේරුම් ගැනීම සඳහා විශ්වාස කරන්න" යන්නයි. මෙසේ විශ්වාසය මත පදනම් වෙමින් ගොඩනැගුණු ආගමික චින්තනය නිදහස් චින්තනයකට වඩා ආධානග්‍රාහී ආගමික චින්තනයක් වූ බව මනාව පැහැදිලි වේ. මෙම චින්තනය දෙවියන් වහන්සේ විසින් දේශනා කරන ලද දේව වාක්‍යන්ගෙන් සමන්විත වූ උත්තරීතර චින්තනයක් ලෙසින් ඉදිරිපත්වීම නිසා කිසිවෙකුටත් ඒ පිළිබඳව ප්‍රශ්න

කිරීම් කළ නොහැකි බව දැඩිව විශ්වාස කළ බව පෙනේ. සර්වබලධාරී දෙවියන් වහන්සේ විසින් දේශනාකරන ලද සත්‍ය දේශනාවන් අවිශ්වාස කොට යම් පුද්ගලයෙකු විවිධ ප්‍රශ්න අසනු ලබයි නම් එවැනි අයට දැඩි ලෙස දඬුවම් දිය යුතු බව කතෝලික පල්ලිය විසින් තීරණය කර තිබේ.

"මධ්‍යතන යුගය දාර්ශනික වශයෙන් අඳුරු යුගයක් යන්න පහත නිදර්ශනයන්ගෙන් මනාව පැහැදිලි වේ. මධ්‍යතන යුගයේ ඉතිහාසය පිළිබඳව විමර්ශනශීලීව අධ්‍යනය කරන්නෙකුට ඒ පිළිබඳ නිදසුන් බොහෝමයක් හඳුනාගත් හැකිය. ඉන් කිහිපයක් මෙසේය.

- **බෲනෝ (ක්‍රි .ව.1548 - 1600) නම් දාර්ශනිකයා ඉදිරිපත් කළ අදහස් කතෝලික ධර්මයට විරුද්ධ මතවාදයන් වූ හෙයින් ඔහුව පුළුස්සා මරණයට පත් කළ බව සඳහන් වේ.**
- **කොපනිකස් (ක්‍රි .ව.1473 - 1543) විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සූර්ය කේන්ද්‍රවාදය පෘථිවිය සූර්යයා වටා භ්‍රමණය වේ (සූර්යකේන්ද්‍රවාදය) යන විප්ලවීය මතවාදය වර්ෂ 1616 දී කතෝලික පල්ලිය විසින් ඉගැන්වීම නුසුදුසු බව දක්වමින් තහනම් නියෝගයක් පනවා තිබේ.**
- **ගැලීලියෝ ගැලීලිට (ක්‍රි .ව.1564 - 1642) නිදහසේ සිය චින්තනය ඉදිරිපත් කරන්නට ඉඩ නොදුන් කතෝලික පල්ලි සංස්ථාව කොපර්නිකස් ගේ මතවාදය ඉගැන්වීම නොකළ යුතු බවට බලයෙන් දිවුරා පොරොන්දු ගත් බව ද සඳහන් වේ."[2]**

මීට අමතරව දෙවියන් වහන්සේට විරුද්ධව මත ඇතුළත් වූ ග්‍රන්ථ සියල්ලම කතෝලික බැතිමතුන් විසින් පරිශීලනය නොකළ යුතු යැයි වතිකානු රජය විසින් නියෝග කර තිබේ. ඒ තුළින් පුද්ගලයාට යමක් සත්‍ය ද අසත්‍ය ද කියා විමසා බැලීමේ මූලික අයිතිවාසිකම ද ගිලිහී ගොස් ඇති බව මනාව පැහැදිලි වේ. මෙසේ දාර්ශනික මතවාදයන් බිහිවීමට තිබූ ඉඩකඩ සීමා කිරීම හේතු කරගෙන මේ අවධිය දාර්ශනික වශයෙන් අඳුරු ලෙස හැඳින්වීමට විචාරකයන් උත්සුක වී ඇත.

මේ අනුව බලන කළ මධ්‍යකාලීන චින්තනයට වනාහී දේවධර්මවාදී චින්තනයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වේ. ඒ තුළ නිදහස් චින්තනයට මෙන්ම තර්කයට ඉඩකඩක් නොතිබුණු හෙයින් දාර්ශනික ආකල්ප ක්‍රමක් ක්‍රමයෙන් යටපත් වෙමින් පැවති අතර දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳ භක්ති හා විශ්වාසය ඉස්මතු වූ බව මනාව පැහැදිලි වේ. එබැවින් මධ්‍යකාලීන චින්තනය නිසරු චින්තනයක් ලෙසින් බොහෝ දෙනා හඳුන්වා ඇත. මෙවන් පසුබිමක් මත දාර්ශනිකයාගේ කාර්යභාරය වූයේ ක්‍රිස්තියානි දහම නොහඳුන මිනිසුන් සමග වාද විවාද පවත්වා ඔවුන්ට දෙවියන්, ආත්මය, ස්වර්ගය, පාපය වැනි සංකල්ප පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබා දීමයි.

"කරුණු මෙසේ වුව ද මේ අවධියේ දී යම් ආකාරයකට දාර්ශනික වැදගත්කමින් යුතු කරුණු කීපයක් හඳුනාගන්නට විචාරකයින් සමත්වී ඇත.

එම කරුණු පහත සඳහන් පරිදි නම් කළ හැකිය.

සමාන්‍යයන් පිළිබඳ ගැටලුව විමර්ශනය කිරීමට උත්සාහ ගැනීම.

[2] චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, **දාර්ශනික ලිපි** (නාරම්මල: චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009), 4 - 5.

දෙවියන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳ සාධක ගෙන හැර දැක්වීම.

භක්තිය හා බුද්ධිය එකිනෙකට සමීප කිරීමේ උත්සාහය මේ අතර ප්‍රධාන තැනක් ගනී.”[3]

සමාන්‍යයන් පිළිබඳ ගැටලුවේ දී බුද්ධියට බාහිර ලෝකයේ වස්තූන් සහ ඒවා පිළිබඳව ඇති සංකල්ප සම්බන්ධ කිරීම අවධානය යොමු කරනු ලබයි. මේ පිළිබඳව බොයෙතියෙස්, රොසලීනස්, පීටර් ඇබලාඩ් වැනි අය අදහස් දක්වා තිබේ. දෙවියන්ගේ පැවැත්ම පිළිබඳව ඇන්ස්ලම්, ඇක්වයිනාස් වැනි අය අදහස් දක්වා තිබේ. භක්තිය හා බුද්ධිය එකිනෙකට සමීප කිරීමේ උත්සාහය සාමාන්‍යයෙන් මධ්‍යතන චින්තනය පුරා ම දක්නට ලැබේ. මේ තුළින් අදහස් කරනු ලබන්නේ යම් ශිල්පීය ක්‍රමයක් භාවිත කිරීම හා ඉන් උපරිම ප්‍රතිඵල ලබා ගැනීම පිළිබඳවයි. මේ අනුව භක්තිය හා බුද්ධිය සමීප කිරීමට උත්සාහ ගැනිම මධ්‍යතන යුගයේ ශිල්පීය ක්‍රමයක් වූ බව ඇතැම් විචාරකයන්ගේ පිළිගැනීමයි.

මේ ආකාරයට ග්‍රීක දර්ශනය ක්‍රමයෙන් යටපත් වීමත් සමඟ ගොඩනැගුණු මධ්‍යතන දර්ශනය වනාහි ක්‍රිස්තියානි පල්ලියේ ආධානග්‍රාහී ආගමික දර්ශනයක් වූ බව මනාව පැහැදිලි වේ. මේ යුගයේ වැදගත් කොට සලකන ලද ආගමික පූජකවරු කිහිප දෙනෙක් හඳුනා ගත හැකිවේ. ඔවුන් පිළිබඳ අදහස් සැකෙවින් ඉදිරිපත් කිරීමට බලාපොරොත්තු වෙමි.

මධ්‍යතන දාර්ශනිකයින් වශයෙන් සැලකෙන ප්‍රධාන කතෝලික පූජකවරු

ශාන්ත ඔගස්ටීන් (ක්‍රි. ව. 354 - 430)

ශාන්ත ඔගස්ටීන් හිපෝහි ශාන්ත ඔගස්ටීන් ලෙස ද ප්‍රචලිතව පවතී. මොහු ක්‍රි . ව. 354 නොවැම්බර් 13 වන දින අප්‍රිකාවේ ටාගස්ට් නගරයේ ඇගුස්ටින් ඩී හිපෝනා හිදි උපත ලබන ලදි.මොහුගේ නම ලතින් සම්භවයක් ඇති අතර එහි අර්ථය වන්නේ "ගෞරවයට පාත්‍ර වූ තැනැත්තා" යන්නයි. හිපෝහි ශාන්ත ඔගස්ටීන් කිතුනු දාර්ශනිකයෙකු හා දේවධර්මාචාර්යවරයෙකි. ඔහු කතෝලික හා බටහිර යන දෙඅංශයේම වඩාත්ම බලගතු සාන්තුවරයෙකු ලෙස සැලකේ. ඔහු පොත් 234 අධික ප්‍රමාණයක් ලියා ඇති බවද සඳහන් වෙයි.රෝම අධි අධිරාජ්‍යයේ බිඳ වැට බිඳ වැටීමෙන් පසුව ක්‍රිස්තියානි ධර්මයේ ආධිපත්‍යයට ඔහුගේ අදහස් හා ලේඛන වැදගත් විය. ඔහු බොහෝ විට ඕතඩොක්ස් දේවධර්මයේ පියා ලෙසත් ලතින් පල්ලියේ පියවරුන් සිටි දෙදෙනාගේ ශ්‍රේෂ්ඨතමයා ලෙසත් සැලකේ. ශාන්ත ඔගස්ටින් ලතින් සහ ග්‍රීක දාර්ශනික සම්ප්‍රදායන්ට දැඩි ලෙස බලපෑම් කළ අතර ක්‍රිස්තියානි දේවධර්මය අවබෝධ කර ගැනීමට සහ පැහැදිලි කිරීමට ඒවා භාවිතා කළේය. ඔහුගේ ලේඛන තවමත් පල්ලියේ සාම්ප්‍රදායිකත්වයේ ප්‍රධාන කුළුණු ලෙස පවතී.

ශාන්ත ඔගස්ටීන් යනු මධ්‍යතන යුගයේ විසූ ශ්‍රේෂ්ඨ මනෝවිද්‍යාඥයෙක්, දේවධර්ම ශාස්ත්‍රඥයෙක් සහ දේශපාලනඥයෙක් ලෙසින් ගෞරවාදරයට පත්වූ දාර්ශනිකයෙකු ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. මුල්

[3] එම, 6.

කාලය මොවුහු දර්ශන කෙරෙහි එතරම් උනන්දුවක් නොදැක්වුව ද, ඔහු ලතින් සාහිත්‍යය කෙරෙහි දැඩි ඇල්මකින් කටයුතු කළ අයෙක් බව සඳහන් වේ. දැඩි ලෙස දේව භක්තිකයෙකු වූ මොහු පසුකාලීන ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය වෙත සිය චින්තනය මෙහෙයවා ඇත. කෙසේ වුවද ඔහු දෙවියන්ගේ ස්වර්ග රාජ්‍ය කෙරෙහි විශ්වාස කළ අයෙක් නොවේ. එසේම දෙවියන් පිළිබඳ ඥානය තුළින් පරම සත්‍යය කරා ලඟා වීමක් හෝ පුද්ගල ආත්මයට අමරණීයත්වය ලබාගත හැකි බවක් පිළිබඳව මොහු විශ්වාස කළේ නැත. ඔගස්ටියන් මුල් කාලයේ දෙවියන් වහන්සේ සම්බන්ධ යම් යම් සංකල්ප පිළිබඳව ව්‍යාකූලත්වයක සිටිය ද ,පසු කාලීනව ග්‍රීක දර්ශනික සංකල්පනාවන් කෙරෙහි සිය අවධානය යොමු වීමත් සමග එම ව්‍යාකූලත්වයෙන් මිදුණු බව සඳහන් වේ.එසේම මොහු ප්ලේටෝගේ දර්ශනය වෙත වැඩි අවධානයක් යොමු කර ඇත. ප්ලේටෝගේ දර්ශනයේ පැවති ආත්මයේ අද්‍රව්‍යාත්මක බව සහ යක්ෂයාගේ නොපැවැත්ම යන සංකල්ප ඔගස්ටීන්ව අවුල් සහගත බවින් මුදවා ගත් බව සඳහන් වේ.

"ප්ලේටෝගේ දර්ශනය දේවධර්මය සමග ගළපන්නට ගන්නා ලද දැඩි උත්සාහයක් ද ශාන්ත ඔගස්ටීන්ගේ චින්තනය තුළ දක්නට ඇත. විචාරකයින් පෙන්වා දෙන ආකාරයට ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය ක්‍රමානුකූල පිළිවෙළකට සකසන ලද්දේ ද ඔගස්ටීන් විසිනි. ඔහුගේ අදහස් කතෝලිකයින් මෙන්ම ප්‍රොතෙස්තන්ත්‍ර පණ්ඩිතවාදීන් ද මහත්සේ දායක කොටගෙන තිබෙන අතර ඔහුගේ සමාජ දර්ශනය ද පසුකාලීන බටහිර සමාජ සංස්කරණයන් කෙරෙහි බොහෝ සේ බලපෑම් කොට තිබෙන බවත් පිළිගැනේ." [4]ඔගස්ටීන් පසුකාලීනව ක්‍රිස්තියානි දහමට දැඩි ලෙස ඇලුම් කළේය. ඔගස්ටීන් විසින් පිළිගත් ශ්‍රේෂ්ඨතම දාර්ශනිකයා වූ ප්ලේටෝට පවා කිසිම අයුරින් ළඟාවිය නොහැකි උසස් පුද්ගලයකු ලෙස දෙවියන් වහන්සේව හඳුන්වා තිබේ.

" ඔගස්ටීන් විසින් අවබෝධ කර ගැනීමේ ප්‍රධාන මට්ටම් තුනක පැවැත්ම තීරණය කරන ලදී. මේවා සංවේදනයන් තාර්කික දැනුම සහ ප්‍රඥාව යන ඒවායි." [5] ඔගස්ටින් විසින් කෘති ගණනාවක් රචනා කොට ඇති අතර ;ඔන් ද ට්‍රිනිටි (On the trinity) ද සිටි ඔෆ් ගෝඩ් (The City Of Gold) යන කෘති ඉතා වැදගත් වේ. මෙහි පළමු කෘතියෙහි ත්‍රිත්වයක් පිළිබඳ අදහස් පළවේ. එනම් දෙවියන් ස්වර්ගය සහ ආත්මය යනුවෙනි. මෙම ත්‍රිත්ව සංකල්පය හැරුණු විට වෙනත් සත්‍යයක් තිබිය නොහැකි බව එදා ක්‍රිස්තියානි පල්ලියෙහි මතවාදය විය. දෙවන කෘතිය මගින් දෙවියන් වහන්සේගේ රාජ්‍යය පිළිබඳ අදහස් ගෙන හැර දක්වයි.මේ ආකාරයට මධ්‍යතන යුගයේ කතෝලික දර්ශනයට විශාල දායකත්වයක් ඔගස්ටියන් විසින් ලබා දී ඇති බව ඉහත විමසුමෙන් මනාව පැහැදිලි වේ.

ශාන්ත ඇන්ස්ලම් (ක්‍රි . ව.1033 - 1109)

ශාන්ත ඇන්ස්ලම් තරමක් ධනවත් පවුලක පුද්ගලයෙකි. මෙතුමා ඉතාලියේ බර්ගන්ඩි රාජයේ බෙක් හිදි උපත ලබා ඇත. එමෙන්ම ඉතා නිහතමානී පුද්ගලයකු ලෙසද ඇන්ස්ලම්ව හඳුන්වා දිය හැකි ය.ශාන්ත ඇන්ස්ලම් වනාහි එංගලන්තයේ විලියම් රජුගේ සමයේ කැන්ටබරියේ අග්‍ර බිෂොප්වරයා වූ ඉතාලි ජාතික පූජකවරයෙකි. ඇන්ස්ලම් ද ප්ලේටෝගේ අදහස් දැඩි ලෙස පිළිගෙන ඇත. දෙවියන්වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා වන සත්භාවි තර්කය ද ඉදිරිපත් කරන ලද්දේ ඇන්ස්ලම් විසිනි. එනම්; **"මෙය ප්‍රථම වරට පැහැදිලිව**

[4] චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, **දාර්ශනික ලිපි** (නාරම්මල: චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009), 9.
[5] https://si.warbletoncouncil.org/aportaciones-de-san-agustin-12153 (accessed 29.06.2023)

ඉදිරිපත් කළේ මධ්‍යකාලීන කතෝලික පියතුමකු වූ ශාන්ත ඔගස්තීනු පියතුමාය. පසුව මෙය ශාන්ත ඇන්ස්ලම් පියතුමා විසින් වඩා සකස් කොට ඉදිරිපත් කරන ලදී."[6]ඇන්ස්ලම්ට අනුව දෙවියන් වහන්සේ යනු සර්ව සම්පූර්ණ පුද්ගලයෙකි.

ක්‍රිස්තියානි දර්ශනයට එරෙහිව ඉස්ලාම් දර්ශනයෙන් හා යුදෙව් ආගමෙන් එල්ල වූ චෝදනා වලට පිළිතුරු සපයන ලද්දේ ද ඇන්ස්ලම් පියතුමා විසිනි. ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය නව පුනර්ජීවනයක් සඳහා කටයුතු කිරීම ද ඇන්ස්ලම් පියතුමා තුළින් දැක ගැනීමට හැකි වේ. එසේම ක්‍රිස්තියානි දර්ශනයට ශක්තිමත් පදනමක් ලබා දීමට ද මෙතුමා විසින් කටයුතු කරන ලදී. තවද ක්‍රිස්තියානි දාර්ශනික පුනර්ජීවනයේ ආරම්භක නියමුවා වශයෙන් ද මෙතුමාව හඳුන්වා දිය හැකි වේ. මෙතුමා යුරෝපයේ වඩාත් ජනප්‍රිය වූයේ ශාන්ත ස්ටීවන් තාපසාරාමය කටයුතු කරන සමයේ දී ය. ඒ කාලේ මෙතුමා විසින් ලියන ලද මොනරොජියම් හා ප්‍රොස්ලොජියම් යන ග්‍රන්ථ ඉතා ජනප්‍රිය විය.

මෙතුමා 1993 වර්ෂයේදී කැන්ටගනයේ අගරදගුරු බවට පත් වෙයිග මෙහි දී අගරදගුරු හැටියට කටයුතු කරන සමයේ මෙතුමාගේ කොට්ඨාශයේ තාපසාරාමවල මනා පාලනයක් ඇති කිරීමට මෙතුමා විසින් කටයුතු කරන ලදීග එසේම මූල්‍ය කටයුතුවලදී මනා පාරදෘශ්‍ය භාවයකින් කටයුතු කළ ලදීග කතෝලික තාපසයින් හට මනා මඟ පෙන්වීමක් ද සිදු කරන ලදී.

ශාන්ත තෝමස් ඇක්වයිනාස් (ක්‍රි . ව.1225 - 1274)

තෝමස් ඇක්වයිනාස් 1225 දී ඉතාලියට අයත් සිසිලි රාජයේ ඇක්විනෝ කියන නගරයේ උපත ලැබීය.මෙතුමා ශුද්ධවූ සභාවේ දේවධර්මාචාර්ය වරයෙකි (Doctor of the church).ශාන්ත ඇක්වයිනාස් තරම් දේවදූතයන් පිළිබඳව ලියන ලද තවත් දේවධර්මාචාරියෙක් ශුද්ධවූ සභාවේ නැත.තවද ශාන්ත ඇක්වයිනාස්ගේ ජීවිත පැවැත්ම දේවදූතයෙකු මෙන් පිවිතුරුය; භක්තිවන්තය.එලෙසම ශාන්ත ඇක්වයිනාස් දෙවියන් වහන්සේ පිළිබඳව ලියන ලද්දේ උන්වහන්සේ ඉදිරියෙහි සේවය කරන දේවදූතයෙකු මෙන් ප්‍රඥාවක් සහිතවය.එමනිසා (ඛඵෂ) වන බෙනඩික්ට් ශුද්ධෝත්තම පාප්වහන්සේ, ශාන්ත ඇක්වයිනාස්ව හැදින්වූයේ, "ස්වර්ගීය/දේවදූතික දේවධර්මාචාරියා" ලෙසිනි.තෝමස්වාදයේ පියා හා ස්වභාවික දේවධර්මයේ සම්භාව්‍ය පුරෝගාමියාද මොහුය.බටහිර චින්තනය කෙරෙහි විශේෂයෙන්ම එහි ආචාර ධර්ම, ස්වාභාවික නීතිය, පාරභෞතික විද්‍යාව සහ දේශපාලන න්‍යාය යන ක්ෂේත්‍රයන්හිදී මේ ඉතාලි දාර්ශනිකයාගේ බලපෑම අති විශාලය.එලෙසම සිසුන්ගේද කතෝලික ඇකඩමි වලද පාසල් හා විශ්ව විද්‍යාල වලද නාම සාන්තුවරයා වනුයේ ශාන්ත තෝමස් ඇක්වයිනාස්ය.ශාන්ත ඇක්වයිනාස්ගේ දෙමාපියන් ඉතා ධනවත් අය වූවද, බාල පුතු වශයෙන් තෝමස් ඇක්වයිනාස්ව තාපසාරාමයකට ඇතුළු කළහ.වයස අවුරුදු 05 දී පමණ මොන්ටේ කැසිනෝ ඇබේහිදි තම අධ්‍යාපනය ආරම්භ කළ ශාන්ත ඇක්වයිනාස්, IX වන ග්‍රෙගරි පාප්වහන්සේ හා II වැනි ෆෙඩ්රික් අධිරාජ්‍යයා අතර ඇතිවූ යුධ ගැටුම මොන්ටේ කැසිනෝ ඇබේ දක්වා පැමිණෙන තෙක් එහි අධ්‍යාපනය ලැබුවේය. මේ නිසා ශාන්ත ඇක්වයිනාස්ට නේපල්ස්හි විශ්ව විද්‍යාලය වෙත යාමට සිදුවිය.ඇරිස්ටෝටල්ගේ දාර්ශනික බලපෑම් ශාන්ත ඇක්වයිනාස්ට ලැබුනේ මෙහිදී බවට විශ්වාස කෙරේ.

---

[6] ගුණපාල ධර්මසිරි, **දාර්ශනික ප්‍රශ්න** (බත්තරමුල්ලඃ අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2007), 110.

තෝමස් ඇක්වයිනාස් කිසි විටෙකත් තමා දාර්ශනිකයෙකු ලෙස හැඳින්වූයේ නැත, මන්ද මෙය සත්‍යය වටහා ගැනීමට බාධාවක් වන බව ඔහු විශ්වාස කළේය. ඔහු දර්ශනය හැඳින්වූයේ "දේවධර්මයේ සේවිකාව" යනුවෙනි. කෙසේ වෙතත්, ඇරිස්ටෝටල්ගේ සහ නියෝප්ලාටෝනවාදීන්ගේ අදහස් ඔහුට බෙහෙවින් බලපෑවේය."**ඇරිස්ටෝටල්ගේ දර්ශනය තෝමස් ඇක්වයිනාස් නමැති කතෝලික චින්තකයා විසින් නව මඟකට හැරවියි. ඇක්වයිනාස්ට පෙර සිටි කතෝලික පූජක පූජකවරුන් සහ චින්තකයින් වෙත ඇරිස්ටෝටල් පිළිබඳ ව තිබියේ ඉතාමත් අසම්පූර්ණ ඥාණයකි. එහෙත් ඇවරෝස් නැමැති අරාබි දර්ශනවාදියාගේ විවරණයන් නිසා ඇරිස්ටෝටල් පිළිබඳව මධ්‍යතන කතෝලික චින්තකයන් වෙත තිබියේ ළිඳේ සිටින මැඩියා හා සමාන ඥානයක් බව ඔවුන්ටම අවබෝධ වූ බව පෙනේ. තෝමස් ඇක්වයිනාස් විසින් ඇරිස්ටෝටල්ගේ දර්ශනයේ ප්‍රධාන මූලධර්මයන් මාර්ග කොට ගෙන ක්‍රිස්තියානි දේවධර්මයට නව මුහුණුවරක් දීමෙන් පසු ග්‍රීක දර්ශනික ඇරිස්ටෝටල් ක්‍රිස්තියානි දේවධර්මයේ "ආඥාදායකයා" බවට පත් වූ බව පෙනේ."**[7]

විශේෂයෙන් විද්‍යාත්මක පරීක්ෂණ සහ නිගමන සම්බන්ධයෙන් දැඩි අවධානයක් යොමු නොවුණු මේ අවධියේ කිසියම් විද්‍යාත්මක අදහසක් ඉදිරිපත් වුවොත් එහි සාවද්‍ය බව පෙන්වීමට ද කතෝලික පල්ලිය විසින් ඇරිස්ටෝටලියානු අදහස් උපයෝගීකොට ගෙන තිබීම විශේෂයෙන් කැපී පෙනෙන ලක්ෂණයකි එයට කදිම නිදසුනක් මෙසේ දැක්විය හැකය. **"සූර්යයාගේ තිත් සමූහයක් තිබෙන බන බව සොයා ගත් තීක්ෂණ විද්‍යාඥයකුට මධ්‍යතන චින්තකයෙකු විසින් දුන්නා යයි පැවසෙන පහත පෙනෙන පිළිතුර, මේ ආධානග්‍රාහී ලක්ෂණය මොනවට පැහැදිලි කරයි. එනම්, "මිත්‍රය, මම ඇරිස්ටෝටල්ගේ කෘතීන් කිහිපවරක් කියවා ඇත්තෙමි. මට ඔබට සහතික ලෙස කියන්නට පුළුවනි, ඔහු මෙවැන්නක් සඳහන් කර නො කර ඇති බව. එමනිසා ඔබ දුටුවා යැයි පැවසෙන තිත්, සූර්යයාගේ තිත් නොව ඔබගේ ඇස්වල ඇති තිත්ය," යනුයි"**[8] එසේම දෙවියන්වහන්සේගේ පැවැත්ම තහවුරු කිරීම සඳහා තර්ක පහක් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඒවා මෙසේය; අචලචාලක තර්කය, මූලහේතුක තර්කය, සදාචාර තර්කය, සාධ්‍යතා තර්කය, සඵල අවශ්‍යතාවන්ට මූලක් ප්‍රභවයක් අරමුණක් දිය යුතුය යන තර්කය වශයෙනි.

ඇක්වයිනාස් සිය ජීවිත කාලය තුළ දාර්ශනික හා දේවධර්මීය කෘති රාශියක් ලිවීය. නමස්කාරය සඳහා කාව්‍ය කෘති ගණනාවක කතුවරයා වූ ඔහු, බයිබලානුකූල පොත් කිහිපයක විවරණ සහ ඇල්කෙමිය පිළිබඳ නිබන්ධනයන් විය. ඔහු ප්‍රධාන කෘති 2 ක් රචනා කර ඇත. "දේවධර්මයේ එකතුව" සහ "අන්‍යජාතීන්ට එරෙහි මුදල".

"සංජානනය මිනිසුන් සතුන් හා අනෙකුත් ජීවීන්ගෙන් වෙන් කරයි. දිව්‍ය මූලධර්මය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා මෙවලම් 3 ක් භාවිතා කළ යුතුය - හේතුව, හෙළිදරව් කිරීම සහ ප්‍රතිභානය. දේවධර්මයේ සාරාංශයේදී ඔහු දෙවියන්ගේ පැවැත්මට සාක්ෂි 5 ක් ඉදිරිපත් කළේය.

1. චලනය. විශ්වයේ ඇති සියලුම වස්තූන්ගේ චලනය වරක් ඇති වූයේ වෙනත් වස්තූන්ගේ චලනය හා අනෙක් අයගේ චලනයන් මගිනි. චලනය වීමට පළමු හේතුව දෙවියන් වහන්සේ ය.

---

7 ඒ. ඩී. පී. කලන්සූරිය, **නූතන බටහිර දර්ශනය** (බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමෙන්තුව, 2007), 9.

8 ඒ. ඩී. පී. කලන්සූරිය, **නූතන බටහිර දර්ශනය** (බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමෙන්තුව, 2007), 9.

2. උත්පාදක බලය. සාධනය පෙරට සමාන වන අතර එයින් ඇඟවෙන්නේ නිපදවන සෑම දෙයකටම මූලික හේතුව මැවුම්කරු බවයි.

3. අවශ්‍යයි. ඕනෑම වස්තුවක් විභව හා සැබෑ භාවිතය අදහස් කරන අතර සියලු වස්තූන් විභව විය නොහැක. දේවල් විභවයේ සිට සත්‍ය තත්වයට මාරුවීමට පහසුකම් සැලසීමට සාධකයක් අවශ්‍ය වේ. මෙම සාධකය දෙවියන් ය.

4. පැවැත්මේ උපාධිය. මිනිසුන් දේවල් හා සංසිද්ධීන් පරිපූර්ණ දෙයක් සමඟ සංසන්දනය කරයි. උත්තරීතර යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ මෙම පරිපූර්ණත්වයයි.

5. ඉලක්ක හේතුව. ජීවීන්ගේ ක්‍රියාකාරීත්වයට අර්ථයක් තිබිය යුතුය, එයින් අදහස් කරන්නේ ලෝකයේ සෑම දෙයකටම අර්ථයක් ලබා දෙන සාධකයක් අවශ්‍ය බවයි - දෙවියන්."[9]

යන්නයි.

මේ ආකාරයට මධ්‍යතන යුගය කැපී පෙනෙන චින්තකයෙකු වූ තෝමස් ඇක්වයිනාස් අවසාන වශයෙන් පෙන්වා දෙන්නේ ද ලොව පවත්නා අපරිමිත වූ සියල්ල පිළිබඳව දන්නා දෙවියන් වහන්සේ කිසිවිටෙකත් මිනිස් සමාජයෙන් බැහැර කරන්නට නොහැකි බවයි. තෝමස් ඇක්වයිනාස් 1274 මාර්තු 7 වන දින ලියොන්හි පල්ලියේ ආසන දෙව්මැදුරට යමින් සිටියදී ෆොසානෝවා ආරාමයේ දී මිය ගියේය. ආසන දෙව්මැදුරට යන අතරමගදී ඔහු බරපතල ලෙස රෝගාතුර විය. භික්ෂූන් වහන්සේලා දින කිහිපයක් ඔහු රැකබලා ගත් නමුත් ඔවුන්ට ඔහුව බේරා ගැනීමට නොහැකි විය. මිය යන විට ඔහුගේ වයස අවුරුදු 49 කි.

ඉස්ලාම් දර්ශනය පිළිබඳ හැඳින්වීමක්

මධ්‍යතන දර්ශනයේ දෙවැනි අවධිය නියෝජනය කරන්නේ ඉස්ලාම් දර්ශනය යි.ඉස්ලාම් ආගමික ඉගැන්වීම් ඇසුරින් නිර්මාණය වූ දර්ශනය ඉස්ලාම් දර්ශනයය නම් වේ. මෙය අරාබි දර්ශනය ලෙස ද හඳුන්වයි. එලෙස හඳුන්වන්නේ මෙහි එන දාර්ශනික සංකල්ප අරාබි භාෂාව රචනා වී ඇති බැවිනි. ඉස්ලාම් ආගම ඇදහූ අරාබින් පර්සියානුවන් හා තුර්කීන් විසින් සිය චින්තනය මෙහෙයවා ඉස්ලාම් හෙවත් අරාබි දර්ශනය ගොඩනගා ඇත. ඉස්ලාම් දාර්ශනික විමර්ශන ග්‍රීක දර්ශනයට ප්‍රබල බලපෑමක් එල්ල කර තිබේ. මුල්කාලීන ඉස්ලාම් ආගමික කෘති සඳහා නව ප්ලේටෝනිකවාදී පෛතගෝරියානු හා ස්ටොයික් යන දර්ශනවාදයන් හි ආභාෂය ලැබ් තිබුණ ද, වඩා ප්‍රබල ලෙසින් ආභාෂය ලැබුනේ ඇරිස්ටෝටලියානු දාර්ශනික මතවාදයන් මගින්ය. ඒ නිසා ඉස්ලාම් දර්ශනය බිහිවීම ඇරිස්ටෝටල්ගේ පුනරාගමනය ලෙස හඳුන්වයි.

ලොව ලාබාලතම ආගම ලෙස සැලකෙන ඉස්ලාම් දහම ක්‍රිස්තු වර්ෂ 6 වැනි සියවසේ අග භාගයේ දී අරාබිකරයේ පහළ විය. මෙහි ආගමික ශාස්තෘවරයා වන්නේ මොහොමඩ් නබිනායකතුමා ය .ලෝකයේ අන් කවර දහමක වත් වඩා විවිධත්වයේ ඒකත්වය සමර්ථනය කෙරෙන සහ ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාවට නැංවෙන දහමකි ඉස්ලාම් දහම. ඉස්ලාම් දහමේ එන කේන්ද්‍රීය හා මුඛ්‍යතම ඉගැන්වීම මෙන්ම සමස්ත ඉස්ලාමීය සමාජ,

[9] https://si.kuzminykh.org/1907-thomas-aquinas.html (accessed 28.06.2023)

ආගමික, දේශපාලන ,ආර්ථික, සෞන්දර්යාත්මක හා සදාචාරාත්මක සංකල්පනා සමුදාය සංකේන්ද්‍රණය වී ඇති පරම මූලධර්මය වන්නේ;

"අල්ලාහ් වනාහි ස්වර්ගය හා පෘථිවිය නිර්මාණය කළා වූ එක ම දෙවියන් වහන්සේ වෙයි .මුහම්මත් තුමා වනාහි එතුමාගේ වක්තෘවරයා වෙයි ." යන්නයි.

සම්භාව්‍ය ඉස්ලාම් දර්ශනය (Classical Islamic Philosophy) ලෙස සැලකෙන්නේ ක්‍රිස්තු වර්ෂ 8 වැන සියවසේ සිට ක්‍රිස්තු වර්ෂ 12 වැනි සියවස දක්වා කාලය තුළ දී ඉස්ලාම් ලෝකය තුළ සිදු වූ දර්ශනය විෂයෙහි වූ වර්ධනයයි. මෙම යුගය ඉස්ලාම් ස්වර්ණමය යුගය වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. බොහෝ දෙනෙකු අමතක කරන කරුණක් තිබේ. එනම් යුරෝපයේ පුනරුද යුගය ආරම්භ වීම සඳහා පාලම සකස් කළේ මෙම ඉස්ලාම් දර්ශන යුගය බවයි. නූතන දර්ශනය සහ විද්‍යාව ගොඩනැගීම කෙරෙහි ඉස්ලාම් දර්ශනයේ ,විද්‍යාවේ බලපෑම විශාල වශයෙන් ලැබී ඇත. ඉස්ලාම් යුගයේ සිට යුරෝපීය පුනරුද යුගය දක්වා තාක්ෂණය හුවමාරු වීම ලෝක ඉතිහාසයේ සිදු ප්‍රධානතම සංධිස්ථානයක් ලෙස ගෙගරි පාක් වැනි විද්වතුන් විද්වත්හු පවසති.

ඉස්ලාම් දර්ශනය ප්‍රධාන ගුරුකුල කිහිපයකින් සමන්විත වෙයි. එනම්; සූෆිවාදය, සුන්නිවාදය, පෙරදිග පෙරිපටේරිකවාදය, ශුද්ධ සහෝදරත්වයේ ධර්මය, මුස්ලිම් සාධාර්මික දර්ශනය යන ඒවායි.

සූෆිවාදය

මෙම දාර්ශනික ගුරුකුලය සඳහා පෙරදිග ඉන්දියානු දර්ශනයේ ආභාෂය ලැබී තිබේ. මෙය පැවතෙන්නේ එකොළොස්වන ශතවර්ෂයේ මුනිවරුන්ගේ ව්‍යාපාරයක් වශයෙනි. මහම්මත්තුමාගේ මරණයෙන් පසුව ඇතිවූ මෙම සම්ප්‍රදාය ශාන්තුවරුන්ගේ සම්ප්‍රදාය නමින් ද හඳුන්වනු ලබයි. දෙවියන් වහන්සේගේ ආදරය හා පෞද්ගලිකත්වය සාමූහිකත්ව යන ගුණාංග මත පදනම් වූ මොවුන්ගේ මාර්ගය වූයේ භක්තිය හා වන්දනයයි. පෘථිවියේ ඇති ඇතිවූ මුල්ම මිනිසා ආදම් විසින් ආරම්භ කළ පැරණි ආගමික ව්‍යාපාරය සූෆිවාදය බව මොවුන්ගේ අදහසයි. සෑම සූෆිවරයෙකුගේම අරමුණ දෙවියන් සමඟ එක්වීමයි. එයට අනුගමනය කළ පියවර තුනක් දක්වා තිබේ. මෙම පියවරයන් විශ්වාස තුළින් ඇරඹිය යුතු අතර ප්‍රේමය හා කැමත්ත තුළින් ඒ සඳහා පෙළඹීමක් ඇති කරයි. යහපත් ක්‍රියාකාරකම්වල නියැලීම. , දිව්‍යමය හා අධ්‍යාත්මික ඥානය ලබා ගැනිම තුළින් ගැලවීමේ නිපුණතාවය ලබා ගැනිම. අවසන් ජයග්‍රහණය කරා ලගා විම. යන කාරණා සම්පූර්ණ කල පසු ඕනෑම පුද්ගලයෙකුට මුනිවරයෙක් වි දෙවියන් හා එක්විය හැකි බවට මොවුන් පිළිගනි.

සුන්නිවාදය

සුන්නිවාදය වනාහි සූෆිවාදය තුළම පවත්නා වූ ඉස්ලාමීය ගුරුකුලයකි.මහම්මත්තුමාගේ මරණයෙන් පසුව ඉස්ලාමය ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදෙන අතර, ඔවුන් ෂියා මුස්ලිම් හා සුන්නි මුස්ලිම් නම් වේ. මේ සුන්නි යන්නෙහි අර්ථය ප්‍රකට මාර්ගය යන්නයි. කුරාණයේ හා නබිතුමාගේ ජීවන දර්ශනය මත පදනම් වූ සුන්නිහි නම් ග්‍රන්ථය මත පදනම් වී මොවුන්ගේ වත්පිළිවෙත් සකස් කරගෙන ඇත. මොවුන් ග්‍රන්ථාරූඪ දේ පමණක් පිළිගනු ලබයි. මේ අයට අනුව මිනිසුන් තම යුතුකම් සහ වගකීම් නිවැරදිව ඉටු කර ගැනීමට වගබලා ගත යුතුය.

පෙරදිග පෙරිපටේටික වාදය

මෙහි මුල් මූලාරම්භකයා වශයෙන් සලකනු ලබන්නේ අල් කින්දිය. මොහු දර්ශනය පිළිබඳ පමණක් නොව ගණිතය, නක්ෂත්‍ර විද්‍යාව, භූගෝල විද්‍යාව, භෞතික විද්‍යාව, වෛද්‍ය විද්‍යාව, සංගීතය, දේශපාලනය ආදී විවිධ විෂයන් පිළිබඳ දැනුමක් ඇත්තෙක් විය. මොහු ඇරිස්ටෝටල්ගේ මත හා ප්ලේටෝගේ මතවාදයන් අතර සමානාත්මතාව ඇති කිරීමට උත්සාහ දරා ඇත. මේ නිසා අල් කින්දිගේ දර්ශනය ඇරිස්ටෝටල්ගේ දාර්ශනික මතවාදයන්ටත් ප්ලේටෝගේ දාර්ශනික මතවාදයන්ටත් නැඹුරුතාවයක් දක්වයි. මෙම ගුරුකුලයට අයත් වෙනත් දාර්ශනිකයන් ලෙස ඇවරෝස්, අවිසෙනා, ඉබන් සිනා ආදින් පෙන්වාදිය හැකිය. මොවුන් සමස්තයක් ලෙසින් විමර්ශණය යන්න ප්‍රමුඛ හා කේන්ද්‍රීය ලෙස පිළිගනු ලැබූ අතර ශ්‍රැතිය යන්න සලකනු ලැබුවේ ද්විතිකයටය. තවද ආගමික සත්‍යයන් හා දාර්ශනික සත්‍යයන් අතර ප්‍රතිවිරුද්ධතාවයක් නොමැති බව පිළිගනු ලැබේ.

ශුද්ධ සහෝදරත්වයේ ධර්මය

මෙය ඉදිරිපත් කරනු ලැබුවේ රහසිගත ආගමික දාර්ශනික නිකායට අයත් පිරිසක් විසිනි. මොවුන්ගේ අදහස් හා ඇරිස්ටෝටල් පයිතගරස් ප්ලේටෝ වැනි අය බලපා තිබේ. එනම් මොවුන්ගේ තර්කය හා ස්වභාවික විද්‍යාව පිළිබඳ දැනුම ලබා ගන්නේ ඇරිස්ටෝටල්ගෙන් වන අතර වෛද්‍ය විද්‍යාව හා මනෝවිද්‍යාව පිළිබඳ දැනුම ලබාගෙන තිබෙන්නේ ගැලගෙන්ය.මොවුන්ගේ කාර්ය වුයේ වෙනත් ආගමික හා දර්ශනවාදයන් තුළ යම් සාවද්‍ය තත්වයක් ඇතිදැයි විටක බලා එම තත්ත්වයන් ඉවත් කිරීමය. යමෙකුගේ පරිපූර්ණ පරිපූර්ණත්වයට ග්‍රීක දර්ශනයත් ශුද්ධ වූ කුරාණයත් මත පදනම් වූ ආගමික වූත්, දෛනික වූත්, නීති පද්ධතියක් සැකසිය යුතු බව මොවුන් පෙන්වා දී තිබේ.

මුස්ලිම් සාධාර්මික දර්ශනය

මෙම ගුරුකුල ට අයත් වන්නේ අල් අෂාරි, අල් සසාලි යන දාර්ශනික ඉගැන්වීමය. මින් අල් අෂාරි ප්‍රකට වන්නේ බුද්ධිවාදී තර්ක මත පදනම් වෙමින් ආගමික මතවාද හුවා දැක්වුවෙකු වශයෙනි. මොහුට අනුව ලොව මෙතෙක් බිහිවූ දේ හා සිදුවෙමින් පවතින්නා වූ සියලු දේවලට හේතුව දෙවියන්ය. එම දෙවියන් වනාහී අල්ලා දෙවියන්ය. තවද කිසිඳු වස්තුවකට ඊටම අනන්‍ය වූ ස්ථාවර ගුණාංග නැත. ඒ සියල්ල නිර්මාණය කරන ලද්දේ දෙවියන් වහන්සේ විසිනි. අල් සසාලි ශ්‍රේෂ්ඨතම ඉස්ලාමීය දේවධර්ම ශාස්ත්‍රඥයා ලෙස හඳුන්වනු ලැබේ. මොහුගේ ප්‍රධානම කෘතිය වන්නේ "සමයානුබද්ධ විද්‍යාවන්ගේ පුනරුත්තානය" යන්නයි. මෙය දෙවැනි වන්නේ කුරාණයට පමණි. සම්පූර්ණ ඉස්ලාම් දේව ධර්මයත් පූජා ඇදහිලි ක්‍රමයන් මේ ග්‍රන්ථය තුළ අන්තර්ගත වන අතර ස්වර්ගය සඳහා ඉස්ලාමයේ දැක්වෙන්නා වූ සෑම කරුණක් ම අනුගමනය කළ යුතු බව දක්වා තිබේ.

ප්‍රධාන පෙළේ ඉස්ලාමීය චින්තකයින්

අවිසෙනා (Avicenna)

ඉස්ලාම් දර්ශනයය තුළ හමුවන ශ්‍රේෂ්ඨතම දාර්ශනිකයා ලෙස අවිසෙනා හඳුන්වා දිය හැකි වේ. මධ්‍යම ආසියාවේ බොකාර (Bokhara) නම් ප්‍රදේශයේ දී උපත ලද අවිසෙනා (ක්‍රි. ව. 980 - 1037) පර්සියන් ජාතිකයෙකි. එමෙන්ම මොහු සමස්ත ලෝකය පුරා සිය දර්ශනය හරහා ඉස්ලාමීය චින්තනය ප්‍රචාරය කළ අයෙකි. දර්ශනය, භෞතික විද්‍යාව, දේව ධර්ම ශාස්ත්‍රය, ගණිතය, වෛද්‍ය විද්‍යාව, විද්‍යාත්මක දැනුම, තර්ක ශාස්ත්‍රය ආදී වූ අංශ ගණනාවක් ලා මොහු සිය අදහස් ව්‍යාප්ත කර තිබේ. අවිසෙනා ලිපි රාශියක් රචනා

කර ඇති අතර ඒවා විවිධ මාතෘකා යටතේ අරාබි භාෂාවෙන් රචනා වී ඇත. ඔහුගේ දාර්ශනික අදහස් ඇතුලත් කෘතින් අතර Sufficientiae වශයෙන් ක්‍රිස්තියානි ලෝකයේ ප්‍රචලිත වූ අල් ෂිෆියා (AL Shifa) කෘතිය විශේෂ වැදගත්කමක් උසුලයි.

"ඔහුගේ සංකල්පනාවන් අතර ප්‍රධාන තැනක් ගන්නේ "යථාර්ථය සහ තර්කනය" යන අංශයන් ය. විශේෂයෙන් මොහු දැනුම සම්බන්ධයෙන් වැදගත් අංශ හතරක් ඉදිරිපත් කරයි. ඒ මෙසේය;

(i) සංවේදනය තුළින් ගන්නා සංඥානනය **(ii) සංජානන මතකය තබා ගැනීම**

(iii) පරිකල්පනය **(iv) තක්සේරු කිරීම**

මෙම විග්‍රහයෙහි දැක්වෙන ආකාරයට පරිකල්පනයට විශේෂ වැදගත්කමක් හිමිවී ඇති අතර සෙසු අංශ සම්බන්ධයෙන් සිදුවන සැසඳීම එමගින් සිදුවීම ඊට හේතුවයි. මේ චින්තකයාට අනුව දැනුමේ අවසන් ඉලක්කය දෙවියන්වහන්සේ ය."[10] අවිසෙනා පෙන්වා දෙන පරිදි සෑම දෙයක් ම ආරම්භ වන්නේ ත්, අවසන් වන්නේ ත් දෙවියන්වහන්සේගෙන් වන නමුත් දෙවියන් අපට ප්‍රත්‍යක්ෂ නොවේ. එම නිසා දෙවියන් වූ කලී අධිභෞතික සංකල්පයක් වන්නේ ය. ස්වභාව ධර්මයේ ඇති පිළිවෙළ පිළිබඳව විද්‍යාත්මකව අර්ථ දැක්විය හැකි වුවත්, දෙවියන් වහන්සේ වෙතින් එබඳු පිළිවලක් අර්ථවත් කළ නොහැකි බව අවිසෙනාගේ මතය වී ඇත. මොහු දැනීමේ ආරම්භක අවස්ථාව ලෙස හඳුනාගන්නේ සංවේදනය තුළින් ලබාගන්නා සංජානනයන්ය. ඊට අනුව අප දැනුම මූලිකවම ලබා ගන්නේ සංවේදනය හෙවත් ඉන්ද්‍රීය ප්‍රත්‍යක්ෂය මගිනි. මෙලෙස ලබාගන්නා දැනුම දෙවනුව අපගේ මනස විසින් ධාරණය කරගනු ලබයි. පරිකල්පනය නමැති අවස්ථාව තුළ දී යම්කිසි බුද්ධිමය ක්‍රියාවලියක් සිදුවේ. එනම් ඒ තුළ සිදුවන්නේ අප ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් ලබන දැනුම අවශ්‍ය ආකාරයට නිර්මාණය කර ගැනීමයි. එය බුද්ධිමය ක්‍රියාවලියකි. අවසානයේදී තක්සේරු කිරීම සිදුකරනු ලබයි. මේ තක්සේරු කිරීම සාමාන්‍ය දැනීම සමඟ සම්බන්ධ වේ.

තවද ඔහු විසින් ආත්මය පිළිබඳව ද අදහස් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. ඔහුගේ මෙම අදහස් මුල්කාලීන මනෝවිද්‍යාවේ වර්ධනයට බෙහෙවින් ඉවහල් වී ඇත. මනස සැබැවින් ම භෞතික ද්‍රව්‍යයක් නොවන බව ඔහුගේ අදහසයි. දැනුම මෙන්ම අධිභෞතිකවාදී සියල්ලම මිනිසා සමඟ සම්බන්ධ වන්නේත් විවිධාකාරයෙන් අප ලබන දැනුම් සම්භාරය එකට එක්කර ක්‍රමාණුකූලව පවත්වාගෙන යනු ලබන්නේත් අප තුළ ඇති ආත්මය මගින් බව ඔහු පෙන්වා දෙනු ලබයි. මීට අමතරව පින - පව හොඳ - නරක පිළිබඳ ඔහු අදහස් ඉදිරිපත් කරනු ලබයි. අවිසෙනාගේ වැදගත් කෘතියක් වූ අල් ෂිෆා කෘතිය තුළින් අධිභෞතික වාදය හා මරණයෙන් පසු පැවැත්ම පිළිබඳව වැදගත් කරුණු රාශියක් ද ඉදිරිපත් කරනු ලබයි. ඒ සඳහා ඔහු තර්කමය හා ගණිතමය ඥානය උපයෝගී කොටගෙන ඇති බවත් ඒ නිසා ම එම කෘතිය ඉස්ලාම් දහමේ පිළිගන්නා වූ ආගමික සත්‍යයන්ට එරෙහි වන්නේ යැයි පල්ලියේ අනුගාමිකයන් විසින් ඔහුට චෝදනා කළ බවත් බවත් සඳහන් වේ. එම හේතු සාධක මත ඔහු ව සිරභාරයට ද පත් ව තිබේ. කෙසේ හෝ රහසේම සිරගෙදරින් පලා ගොස් ඔහු තම හිතවතෙකු සමීපයේ හිඳිමින් ඇරිස්ටෝටල්ගේ දර්ශනයට හා තර්ක ශාස්ත්‍රය සම්බන්ධ පොත් ගණනාවක් රචනා කර බව සඳහන් වේ.

[10] චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, **දාර්ශනික ලිපි** (නාරම්මල: චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009), 21.

ඇවරෝස් (Averroes)

දොළොස්වන සියවසේදී ස්පාඤ්ඤ බිහිවූ ප්‍රබල චින්තකයෙක් ලෙස මොහු හඳුන්වා දිය හැකි වේ. එමෙන්ම මොහුගේ මතවාදයන් හැසිරවීමේදී ඇරිස්ටෝටල්ගේ දාර්ශනික සංකල්පනාවන් කෙරෙහි වැඩි නැඹුරුතාවයක් දක්වා තිබේ. ඇරිස්ටෝටලියානු හා ඉස්ලාමීය චින්තනය එකට සම්බන්ධ කිරීමට උත්සාහ දරන ලද මොහු ඒ ඔස්සේ ඉතා ප්‍රබල තර්කයක් ඉදිරිපත් කරන ලදී. විශේෂයෙන්ම එම තර්කය යුදෙව්වන්ට හෝ ක්‍රිස්තියානීන්ට බිඳ හෙළිම පවා අපහසු විය. ඇවරෝස් ඇන්ඩලූසියානු සම්භවයක් ඇති දාර්ශනිකයෙකු වූ අතර ඔහු ඉස්ලාමීය දර්ශනය හා නීතිය පිළිබඳ ඉතා වැදගත් ගුරුවරයෙකු ලෙස සැලකූ අතර වෛද්‍ය විද්‍යාව හා තාරකා විද්‍යාව පිළිබද විශාල දැනුමක් ඔහු සතු විය. ඔහුගේ චින්තනය බටහිර සමාජවලට මෙන්ම ඉස්ලාමීය දර්ශනයට ද බලපෑවේය. ආගම හා විද්‍යාව අතර සම්බන්ධතාවය ප්‍රශ්න කළ දාර්ශනිකයෙකු හා දේවධර්මාචාර්යවරයකු ලෙස පිළිගැනේ, ඇඳහිල්ල සහ හේතුව ඔහුගේ දර්ශනය සමග වලංගු කිරීමට උත්සාහ කළේය.

"ඇවරෝස් දක්වන පරිදි ලෝකය පිළිගත හැකි ප්‍රධාන සත්‍යයන් දෙකක් පවතී. එනම්;

(i) ආගමික ස්වරූපයෙන් ඇති සත්‍ය (ii) දාර්ශනික සත්‍ය වශයෙනි."[11]

ආගම වනාහි දැනුම් ලබා ගැනීමේ ක්‍රමයක් වුවද එයද දර්ශනයට වඩා බෙහෙවින් පහත් ස්ථානයක පවතිනු ලබයි. දෙවියන් සියල්ල දන්නවා යැයි යන්න ඇවරෝස් විසින් ප්‍රතික්ෂේප කරයි.දාර්ශනිකයාට ලෝකය පිළිබඳ පුළුල් අවබෝධයක් පවතින අතර සාමාන්‍ය මිනිසාට එවන් අවබෝධයක් ලෝකය පිළිබඳ නොපවතී. එමනිසා දාර්ශනිකයා යනු ලෝකයේ සිටින්නා වූ වැදගත් පුද්ගලයකු බව ඇවරෝස් විසින් පෙන්වා දෙනු ලබයි. ඇවරෝස් විසින් ඉදිරිපත් කළ තවත් ප්‍රධාන අදහසක් වන්නේ දැඩි ආගමික නීති රීති වලට දාර්ශනිකයාට එකඟ විය නොහැකි නමුත් දර්ශනය ගැඹුරින් හැදෑරීමේදී දර්ශනය හා ආගම අතර සම්බන්ධය පිළිබඳ අවබෝධයක් ලබාගත හැකි ය යන්නයි. ආගමික සත්‍යයන් හා දාර්ශනික සත්‍යයන් පිළිබඳ වූ ඇවරෝස්ගේ ඉගැන්වීම ද්විත්ව සත්‍ය නියාය තුළින් නිරූපණය වේ. ද්විත්ව සත්‍ය න්‍යායට අනුව ආගමික සත්‍යන් හා දරාර්ශනික සත්‍යය අතර වෙනසක් නොමැත. ඇවරෝස් විසින් මනස පිළිබඳව දාර්ශනික මතවාදයන් ගොඩනැගීමට උත්සාහ දරා තිබේ. එමෙන්ම ඉස්ලාම් දර්ශනයේ හා ඉස්ලාම් ආගමික මතවාදයන් හි පවතින විවිධ දුර්වලතා, ගැටලු සහගත තැන් පිළිබඳව මොහු විසින් සාකච්ඡා කොට තිබේ.

මොහු දේශපාලනය හා සදාචාරය සම්බන්ධයෙන් ද ප්‍රබල මත මතවාදයක් ඉදිරිපත්පත් කළ අයකු ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වේ. දේව කැමැත්ත අනුව හොඳ - නරක හරි - වැරදි තීරණය කළ නොහැකි බව බවත් සදාචාරාත්මක කරුණු හා දෙවියන්ගේ අදහස වූ කලි දෙකක් මිස එකක් නොවන බව මොහුගේ අදහස විය. මෙලෙස ආගමේ භාවිතා කරන ආකාරයට වඩා තරමක් වෙනස් ආකාරයෙන් සමාජ සම්මත කරුණු පැහැදිලි කිරීමට උත්සාහ ගත් මොහු සමාජ සම්මතයක් වුව ද පිළිගත යුත්තේ අපේ පැවැත්මට තර්ජනයක් නොවන්නේ නම් පමණක් බවත් පෙන්වාදී තිබේ. මේ ආකාරයට මධ්‍යතන යුගය තුළ මොහුගේ සංකල්පනාවන් ද ඉතා වැදගත් ස්ථානයක් ගෙන තිබෙන බව මනාව පැහැදිලි වේ.

අල් කින්දි

---

[11] චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, **දාර්ශනික ලිපි** (නාරම්මල: චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009), 23.

ඉස්ලාම් දර්ශනයය ආරම්භකයා අල් කින්දි ය. මොහු අරාබි ගවේෂණයන් තුළින් සොයා ගත් ග්‍රීක දර්ශනය මත පදනම් වෙමින් ඉස්ලාම් දර්ශනය නිර්මාණය කිරීමට උත්සහ ගෙන තිබේ. මොහු ග්‍රන්ථ 241 පමණ රචනා කර තිබේ. මොහු වෛද්‍ය විද්‍යාව, දර්ශනය, තර්ක ශාස්ත්‍රය, භෞතික විද්‍යාව, තාරකා ශාස්ත්‍රය වැනි ක්ෂේත්‍රයන්හි තම දැනුම ව්‍යාප්ත කොට ඇත. එමෙන්ම අංක ගණිතය, මනෝ විද්‍යාව, කලාව සහ සාහිත්‍ය ආදී වූ විෂයන්ට රසක මොහු ප්‍රවීණයෙකි. අල් කින්දිගේ ශාස්ත්‍රිය කෘති අතර On Frist Philosopy හෙවත් පළමු දර්ශනය නමැති කෘතිය ඉතා වැදගත් කෘතියක් වේ. On Frist Philosopy නමැති කෘතිය තුළ මොහු ඉදිරිපත් කරන ලද දර්ශනය පාරභෞතිකවාදය ට වඩාත් නැඹුරු වූවක් ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. මොහු ඉහළ භාෂා දැනුමකින් යුක්ත අයෙක් විය. ඒ අනුව ඔහු අනාගතයේ දර්ශනය හදාරන අයට නිවැරදි පදනමක් සකස් කර දීමේ අර්ථයෙන් සරලව අවබෝධ කරගත් හැකි වාක් මාලාවක් මොහු විසින් සකස් කර තිබේ.

අල් කින්දි විසින් සිය දර්ශනය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් සාකච්ඡා කරන ලද තේමාවන් අතර; දෙවියන්ගේ ඒකීයත්වය හා ධර්මිෂ්ඨභාවය , ජගදාත්මය හා මනුෂ්‍ය ආත්මය , අමරණීයත්වය හා විමුක්තිය යනාදිය කැපී පෙනේ. කින්දිට ට අනුව දර්ශනය යනු සත්‍යයේ විෂයයකි. ලොව බිහිවන සෑම දර්ශනයක්ම සත්‍ය ගවේෂණය කරන්නක් වන බව මොහු විසින් පෙන්වා දෙනු ලබයි. කින්දිට අනුව පළමු දර්ශනය වන්නේ දෙවියන් පිළිබඳ ඇති දර්ශනයයි. ඒ අනුව පළමු සත්‍ය දෙවියන් වන අතර සෑම සත්‍යයට ම සෑම පැවැත්මකට හේතුව එය බව ඔහු පෙන්වා දෙයි.

"කින්දිගේ දාර්ශනික දේවධර්මයෙන් අවධාරණය කරන ප්‍රධාන කරුණු දෙකකි.

- **සියලු දේවල්වල ඒකීයත්වය හේතුවන සත්‍ය වූ එක් දෙයක් පැවතිය යුතුය.**
- **එම සත්‍ය වූ පදාර්ථයේ ස්වභාවය.**

යන්නයි."[12]

මීට අමතරව අල් කින්දි ආචාර් ධර්ම ගැන ද ඔහුගේ ගේ දර්ශනය තුළ සාකච්ඡා කර තිබේ. මොහුගේ ආචාර ධර්ම හා ප්‍රායෝගික දර්ශනය පිළිබඳ අදහස් අන්තර්ගත වන්නේ "ශෝකයෙන් වැලකීමේ කලාව" කෘතිය තුළ ය. මොහුගේ ආචාර වාදී අදහස් කෙරෙහි ප්‍රබල ලෙස ස්ටොයික්වාදය බලපා තිබේ. කින්දි ට අනුව ආචාර වාදය යනු මානසික ඒකාග්‍රතාවය දරා සිටින මෙවලමකි. ඔහු සිය දර්ශනය තුළ සිය දිවි හානි කරගැනීමට යම් සදාචාරාත්මක අවකාශයක් ලබා දී ඇත. නමුත් ඒ අවකාශ ලබා දී ඇත්තේ ජීවත් වීමට වැඩි කාලයක් ඉතිරිව නැති වස්තූන් හා සමෘද්ධිය අතින් අතිශය දුර්මුක වූවන්ට පමණි. මනෝ විද්‍යාව පිළිබඳ විශේෂ අවධානයක් අල් කින්දි විසින් යොමු කරනු ලබයි. මනෝවිද්‍යාව තුළ පර්යේෂණ ක්‍රමවේදයන් යොදාගැනීම අවධාරණය කළ අතර රෝග නිවාරණය සඳහා සංගීතමය චිකිත්සනයන් ලබාදීම වැදගත්කම මොහු විසින් අවධාරණය කරනු ලබයි.

[12] https://si.kuzminykh.org/1907-thomas-aquinas.html (accessed 27.06.2023)

අල් ගසාලි (AL Ghazali)

ඉස්ලාම් දර්ශනයේ බිහි වූ ප්‍රබල දාර්ශනිකයෙකු අල් ගසාලි (ක්‍රි. ව. 1058 - 1111) හඳුන්වා දිය හැකි වේ. එමෙන්ම මොහු අතිවිශිෂ්ඨ කෘතහස්ත ඉස්ලාම් බැතිමතෙක් ද වනු ලබයි. අල් ගසාලි වනාහි කුරාණය දැඩි ලෙස විශ්වාස කළ පුද්ගලයෙකු ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි වේ. කුරාණයේ සඳහන් පරිදි දෙවියන් විසින් ලෝකය මවන ලද අතර දෙවියන් විසින්ම ලෝකය විනාශ කරන ලද බව ඔහු පිළිගනි.

“දාර්ශනික අදහස් ප්‍රතික්ෂේප කරමින් මොහු පෙන්වා දෙන්නේ ලොව සදාකාලික බව සනාථ කිරීමට මිනිස් චින්තනයට ප්‍රමාණවත් දැනුමක් නොමැති බවයි. විශ්වය තුළ ක්‍රියාත්මක වන්නේ යැයි පිළිගෙන තිබූ ඇරිස්ටෝටලීය අවශ්‍යක හේතුඵල සබඳතාවය ද මොහු බැහැර කරයි. විශේෂයෙන් ඇවරෝස් විසින් අල් ගසාලිගේ දේව ධර්ම සංකල්පය දැඩි ලෙස විවේචනය කරන දැකිය හැකිය. කුරාණයේ සඳහන් අදහස් හා දෙවියන්ගේ මැවීම පිළිබඳ අදහස් සම්බන්ධයෙන් ප්‍රශ්න කරන ආකාරයක් මෙහිදී හඳුනාගත හැකිය.”[13]

මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ අවිසෙනා, ඇවරෝස්, අල් කින්දි මෙන්ම අල් ගසාලි යන චින්තකයින් මධ්‍යතන යුගය මිනිස් චින්තනය පෝෂණය කිරීමෙහිලා කැපී පෙනෙන දායකත්වයක් දුන් දාර්ශනිකයන් වශයෙන් හඳුන්වා දිය හැකි වේ. ආගම හා දර්ශනය පිළිබඳ නවතම සංකල්පනා ඉදිරිපත් කරමින් සම්භාව්‍ය ග්‍රීක දර්ශනික යුගයේ පැවති විමර්ශනයන් නැවත වතාවක් යම් ආකාරයකට මිනිස් සමාජය වෙත සජීවීව සම්බන්ධ කරන්නට දැරූ උත්සාහය අමතක කළ යුතු නොවේ. මෙසේ ආධානග්‍රාහී මතයන්ගෙන් හෙබි මධ්‍යකාලීන චින්තනයේ අවසාන භාගය වන විට එම චින්තනයට විරුද්ධව නව මතවාදයන් බිහිවීමේ ව්‍යාපාරයක් ආරම්භ විය. එය පුනරුදය නම් වන අතර මෙම ක්‍රියාවලිය හේතු කොට ගෙන මධ්‍යතන යුගයේ දී අභාවයට ගිය නිදහස් චින්තනය හා ආනුභූතිවාදී අදහස් යළි හිස ඔසවන්නට විය.

යුදෙව් දර්ශනය

බටහිර දර්ශනය තුළ මධ්‍යතන යුගයේ බිහි වූ ප්‍රධාන දර්ශනවාදයන් අතරින් එකක් ලෙස යුදෙව් දර්ශනය හඳුන්වා දිය හැකි වේ. යුදෙව් දර්ශනය වනාහි මධ්‍යතන යුගයේ බිහිවූ සුවිශේෂී දර්ශනවාදයක් ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. ලෝකයේ බිහි වූ ප්‍රධාන ආගම් අතර ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය හා යුදෙව් දර්ශනය බොහෝ සෙයින් සමාන දර්ශනවාදයන් ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. යුදෙව් දර්ශනය සර්වබලධාරී සර්වඥ සදාකාලික අසීමිත එක් දෙවියෙකු පිළිබඳ විශ්වාස කරයි. ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය මෙන්ම යුදෙව් දර්ශනයට මූලික වශයෙන් අනන්‍ය වූ ආචාර ධර්ම පද්ධතියක් පවතිනු ලබයි. යුදෙව් ආගම බොහෝ විට ජේසුස්ව හොඳ ගුරුවරයෙකු ලෙසත් සමහර අවස්ථාවලදී දෙවියන්වහන්සේව අනාගත ශාස්තෘවරයෙකු ලෙසත් පිළිගනිති. ජේසුස්වහන්සේව මෙසියස් බව යුදෙව් ආගම විශ්වාස නොකරයි.

ක්‍රිස්තියානි දර්ශනය හා යුදෙව් දර්ශනය අතර ඇති වැදගත්ම වෙනස ජේසුස් ක්‍රිස්තුස් වහන්සේ ය. යුදෙව් දර්ශනය තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් වූයේ ද දෙවියන් වහන්සේගේ ස්වරූපය, ලෝක නිර්මාණය මෙන්ම ආචාරධර්ම වැනි තේමාවන්ය. පැරණි බැබිලෝනියානු චින්තනයේ ලක්ෂණ විශාල ප්‍රමාණයක් යුදෙව් චින්තනය තුළ දක්නට ලැබෙයි. යුදෙව් සම්ප්‍රදායට අනුව සියලුම යුදෙව්වෝ මෝසෙස්ගේ ඉගැන්වීම් හැදෑරිය යුතු අතර ඒ පිළිබඳව තම අර්ථකථන ඉදිරිපත් කළ යුතුය. එසේම යුදෙව්වන් විසින් පිළිගන්නේ දෙවියන්

[13] චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, **දාර්ශනික ලිපි** (නාරම්මලඃ චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009), 25.

වහන්සෙ වනාහී විශ්වයටම පොදු වූ සංකල්පයක් නොවන බවයි. එනම් යෙහෙව්වා දෙවියන් වහන්සේ වනාහි සමස්ත ජනතාව ගලවා ගන්නෙකු නොව යුදෙව්වන් පමණක් ගලවාගන්නා දෙවියකු යන්න ඔවුන්ගේ පිලිගැනීමයි.

යුදෙව් දර්ශනයට අනුව යෙහෝවා දෙවියන් යනු මුලදී ඊශ්‍රායල් ජාතිකයන්ට පමණක් අනුග්‍රහ කළ ගෝත්‍රික දෙවිකෙනෙක් විය. ඔවුන් වෙනත් දෙවියන් සිටි යන්න ප්‍රතික්ෂේප කරන ලදී. එසේම ඔවුන් වන්දනය සිරිතක් වශයෙන් කරන ලදී. මේ කාලයේ යුද්ධයෙන් ජය ගැනීමට යොහෝවා දෙවියන් යුදෙව්වන් විසින් දැඩි ලෙස අනුගමනය කරන ලදී. ආගම් සියල්ලම වැරදි යන අදහස මොවුන් විසින් දරන ලද්දේ ය. එසේම රූප වන්දනය කිරීම මිසර යුදෙව්වන් දැඩි ලෙස ප්‍රතික්ෂේප කර එකසේ හෙළා දකිනු ලැබුවේය.

"එස්රාගෙන් හා නෙහෙමියාගෙන් පසු කලකට යුදෙව්වෝ ඉතිහාසයෙන් ඈත් වෙති. යුදෙව් රාජ්‍යය ස්වෛාධිරාජයක් වශයෙන් අවශිෂ්ට විය. එහෙත් එයට අයත් වූ ප්‍රදේශය ඉතා කුඩා විය. (ජෙරුසලම වටා සතැතපුම් දහයක පහළොවක ප්‍රදේශය පමණකැයි ඊ බෙවන් කියයි) ඇලෙක්සැන්ඩර්ගෙන් පසු ව එය ටොලමිවරුන් හා සිලියුසිඩ්වරුන් අතර ආරවුලට භාජන ව පැවැති ප්‍රදේශයක් විය. එහෙත් මේ නිසා නියම යුදෙව් භූමියෙහි සටන් ඇති නොවීය. එබැවින් යුදෙව්වන්ට දිගු කලක් තම ආගම නිදහස් ලෙස ඇදහීමට ඉඩ ලැබුණි."[14]

යුදෙව්වන්ට දර්ශනයට අයත් සදාචාර ආප්තයන් එක්ලීසියැස්ටිකස් කෘතියේ ඇතුළත්ව ඇත. එම කෘතිය තුළින් යුදෙව්වන්ට උගන්වා තිබෙන සදාචාරය ඉතාම ලෞකික එකකි. යුදෙව් සදාචාර දර්ශනය තුළ කීර්තිය ඉතා උසස් කොට සලකන ලදී. එසේම ඔවුන්ට අනුව අවංකම උසස්තම ප්‍රතිපත්තියක් ලෙස දකිනු ලබයි. එසේම දන්දීම ඉතා උසස් කොට මොවුන් විසින් සලකන ලදී. අද වර්ථමානයේ විශාලතම යුදෙව් ආගමික ව්‍යාපාරය බවට පත්ව ඇත්තේ ඕතඩොක්ස් යුදෙව් ආගමය.

අමරණීයත්වය පිලිබඳ ඉගැන්වීම් යුදෙව්වන් අතර බහුලව ප්‍රචාරයට පත් විය. ඔවුන්ට අනුව සද්ගුණයේ ආනිශංස මෙලොවදීම ලැබේ. එහෙත් ඉතාමත් සද්ගුණ අය කෙරෙහි පතිත වුණ තාඩන පීඩන නිසා එය එසේ නොවන බව පෙනී ගියේය. මේ නිසා දිව්‍යමය යුක්තිය රැක ගැනීම් වස් මතු අනාගතයේ දී පුන්‍යානිශංස හා පාප විපාක ලැබේවියැයි විශ්වාස කළ යුතු විය. මෙලෙස යුදෙව් දර්ශනය තුළ ඉදිරිපත්ව ඇති මෙම සෑම ඉගැන්වීමක්ම යුදෙව්වන් විසින් එක්හෙළා පිළිගන්නේ නැත.

එසේම යුදෙව් දර්ශනය තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් වන ප්‍රධාන අංශයක් ලෙස මධ්‍යකාලීන යුදෙව් දාර්ශනිකයන් හඳුන්වා දිය හැකි වේ. මධ්‍යකාලීන යුදෙව් දාර්ශනිකයන් අතර ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියාවේ ෆිලෝ සා ආදියා, ගඔන්, ඉබන් ගැබිරෝල් අබ්බ්‍රහම්, ඉබන් දාවුත් යන අය ප්‍රධාන වේ. යුදෙව් දර්ශනවාදය තුළ ප්‍රධාන වශයෙන් අවධානය යොමු කරන ක්ෂේත්‍රයන් ද්විත්වයක් ලෙස ලෝකයේ නිර්මාණය වීම සහ ආචාරධර්ම හෙවත් සදාචාර තේමාවන් කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ප්‍රධාන වශයෙන් දැක ගැනීමට හැකි වේ. එහෙත් මධ්‍යකාලීන යුදෙව් දර්ශනයේ පළමු දාර්ශනිකයා ලෙස සැලකෙන්නේ යුදෙව් දාර්ශනික ෆිලෝ ය. මධ්‍යකාලීන යුදෙව් දර්ශනය අඛණ්ඩව ඉදිරියට ගලා ගියේ නැත. මීළඟ යුදෙව් දාර්ශනිකයා වන සා ආදියා ගඔොන් ෆිලෝගෙන් වසර 900 කට පසුව බිහිවූ දාර්ශනිකයෙකු ලෙස හඳුන්වාදිය හැකි වේ. එහෙත් යුදෙව්

[14] බට්රන්ඩ් රසල්, **බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය** (හෝමාගම: සී/ ස කරුණාරත්න සහ පුත්‍රයෝ, 2015), 344.

දර්ශන ඉතිහාසයේ සිටි වැදගත්ම දාර්ශනිකයා ලෙස සැලකෙන්නේ මයිමොනිඩ්ස් ය. යුදෙව් දර්ශනය වනාහි අඛණ්ඩව ඉදිරියට සංවර්ධනය වූ දර්ශනවාදයක් නොවේ. එය විවිධ බාධකයන් මැද ගොඩනැගුණු දර්ශනවාදයක් වේ. මධ්‍යකාලීන යුදෙව් දර්ශනයේ පළමු දාර්ශනිකයා ලෙස සැලකෙන්නේ ෆීලෝ නැමති දාර්ශනිකයා ය. ෆීලෝගෙන් පසුව අඛණ්ඩව දර්ශනය ඉදිරියට ගලා ගොස් නැත. මීළඟ යුදෙව් දාර්ශනිකයා වන සා ආදියා ගවොන් ෆීලෝගෙන් වසර 900කට පසුව හමුවන යුදෙව් දාර්ශනිකයෙකි. යුදෙව් දර්ශන ඉතිහාසයේ වැදගත්ම දාර්ශනිකයා ලෙස සැලකෙන්නේ මෛමොනිඩ්ස් ය. ඇලෙක්සැන්ඩ්‍රියාවේ යුඩායස් ෆීලෝ ද, සා ආදියා ගඕන් කැපී පෙනෙන යුදෙව් දාර්ශනිකයින් වේ.

මේ අනුව බලන කළ මෙම ලිපිය මගින් සමස්ත මධ්‍යතන දර්ශනය තුළ කතෝලික දර්ශනය, ඉස්ලාම් දර්ශනය හා යුදෙව් දර්ශනය පිළිබඳව පැහැදිලි එමෙන්ම නිරවුල් අවබෝධයක් ලබා ගැනීමට හැකි වේ. එමෙන්ම ආගම හා දර්ශනය පිළිබඳ නවතම සංකල්පනා ඉදිරිපත් කරමින් සම්භාව්‍ය ග්‍රීක දර්ශනික යුගයේ පැවති විමර්ශනයන් නැවත වතාවක් යම් ආකාරයකට මිනිස් සමාජය වෙත සජීවීව සම්බන්ධ කරන්නට දැරූ උත්සාහය අමතක කළ යුතු නොවේ. මෙසේ ආධානග්‍රාහී මතයන්ගෙන් හෙබි මධ්‍යකාලීන චින්තනයේ අවසාන භාගය වන විට එම චින්තනයට විරුද්ධව නව මතවාදයන් බිහිවීමේ ව්‍යාපාරයක් ආරම්භ විය. එය පුනරුදය නම් වන අතර මෙම ක්‍රියාවලිය හේතු කොට ගෙන මධ්‍යතන යුගයේ දී අභාවයට ගිය නිදහස් චින්තනය හා ආනුභූතිවාදී අදහස් යළි හිස ඔසවන්නට විය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

1. කලන්සූරිය, ඒ. ඩී. පී. **නූතන බටහිර දර්ශනය,** බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2007.
2. ධර්මසිරි, ගුණපාල. **දාර්ශනික ප්‍රශ්න,** බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2007.
3. මෙන්දිස්, බී. සංජීව මහේෂ්. **මධ්‍යකාලීන බටහිර දර්ශනය,** මහරගම: තරංජී ප්‍රින්ටර්ස්, 2017.
4. රසල්, බට්රන්ඩ්. **බටහිර දර්ශන ඉතිහාසය,** බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2015.
5. රාවෝ, බී. වී. **ලෝක ඉතිහාසය,** (පරි) මාලනී ඇඳගම. බත්තරමුල්ල: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 2003.
6. විදානගම, චාමලි රුවන්දිකා. **දාර්ශනික ලිපි,** නාරම්මල: චාමලි රුවන්දිකා විදානගම, 2009.
7. වීරවර්ධන, සුමේධ. (සංස්) **දැක්ම මංගල කලාපය,** පේරාදෙණිය: සංස්කාරකගේ ප්‍රකාශනයකි, 2007.
8. වීරවර්ධන, සුමේධ. (සංස්) **දැක්ම තෙවන කලාපය,** කොළඹ 10: ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, 2011.
9. වීරසූරිය, පූර්ණිමා. **සොෆි දාර්ශනික ලිපි එකතුව,** පේරාදෙණිය: කතෘ ප්‍රකාශනයකි, 2017.
10. https://si.warbletoncouncil.org/aportaciones-de-san-agustin-12153 (accessed 29.06.2023)
11. https://si.kuzminykh.org/1907-thomas-aquinas.html (accessed 27.06.2023)

නිවන පිළිබඳ ථෙරවාද විවරණය සහ බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයෙහි සුවිශේෂිතා පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

An Investigative Study of the Theravada Commentary on Nirvana and the Peculiarites of the Buddhist Concept of Liberation

S.U. Dissanayaka

Temporary Lecturer, Department of Pali & Buddhist, University of Kelaniya

හැඳින්වීම

නිවන හෙවත් නිර්වාණය යනු බුදුදහමේ පරම නිෂ්ඨාවයි. පූර්ණ වශයෙන් දුකින් මිදීම නිවන ලෙස අදහස් කරයි. සාංසාරික පැවැත්මක ඇති කරන ක්ලේෂයන් අතරින් තෘෂ්ණාව මූලික වෙයි. ඒ නිසා ම තෘෂ්ණාව දුරු කිරීම, නැති කිරීම යන අර්ථයෙන් නි+වාණ - නිර්වාණය යැයි කියනු ලැබේ. (ගමගේ, චමින්ද පී,2017,පිː31) නිවන, නිර්වාණ සහ නිබ්බාන යන වචන සියල්ලෙන් ම කියවෙන්නේ, එකම අර්ථයකි. පාලියෙන් නිබ්බාන වශයෙන් ද, සංස්කෘත භාෂාවෙන් නිර්වාණ (නානායක්කාර සනත්, 1998, පි.23-24) වශයෙන් ද, නිවන හඳුන්වයි. නිවන යන පදයෙන් නිවීම, නැවැත්වීම, නොපැවැත්ම ආදී අර්ථ කිහිපයක් ම අදහස් කෙරෙයි. විශේෂයෙන් ම, නිබ්බාන යන පාලි පදයෙහි දන්තජ "න" කාරයෙන් අවසන් වන හෙයින් එහි අරුත නිවීම යන්නයි. (සිල්වා ද, යූ.පී, 1991,පිː17)

නිර්වාණ යන්න ගත් විට තෘෂ්ණාවෙන් ඉවත් වූ යන අර්ථය දිය හැකි ය. පහනෙහි නිවීම ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සංකල්පයකි. තෙල් හා තිරය යන දෙකම අවසන් වීමෙන් පහන නිවී යයි. ඒ අනුව ක්ලේෂයන් නැති කිරීමෙන් සංසාර පැවැත්ම නිවීයයි. නිර්වාණය නම් කුමක් ද? යන්න පිළිබඳ විවිධ මත පවතී. එය අනිර්වචනීය වචන මඟින් විස්තර කළ නොහැකි යන්න සමහරුන් පිළිගන්නා අතර, සමහරුන් කියා සිටින්නේ වචන මඟින් ප්‍රකාශ කළ හැක්කේ නිර්වාණයේ යථා ස්වභාවය නොව එහි ගුණයන් පමණක් බවත් ය.

බුදුරාජාණන් වහන්සේ ද, තම ප්‍රථම ධර්ම දේශනයේ දී නිවීම මෙසේ විස්තර කොට ඇත. "**ඉදං ඛෝ පන භික්ඛවේ, දුක්ඛ නිරෝධං අරිය සච්චං යො තස්සා යෙව තණ්හාය අසෙස විරාග නිරොධො චාගෝ පටිනිස්සග්ගෝ මුත්ති අනාලයෝ** " මහණෙනි මේ දුක් නිරෝධ ආර්යය සත්‍යය නම් තෘෂ්ණාව මුලින් නැසීමක් වේ ද, අත්හැරීමක් වේ ද, මිදීමක් වේ ද, නොඇලීමක් වේ ද, ඒ නිරෝධ වෙයි. යනාදී වශයෙනි. (ධම්මචක්කපවත්න සූත්‍රය)

නිවන විස්තර කිරීම සඳහා යොදාගත් පද අතර,

තණ්හක්ඛය - තණ්හාව ක්ෂය කිරීම

රාගක්ඛය - රාගය ක්ෂය කිරීම

දෝසක්ඛය - ද්වේශය ක්ෂය කිරීම (ගමගේ, චමින්ද පී,2017,පිː31) යනාදිය දක්නට ලැබේ.

එහි අරුත වන්නේ, ආර්යය සත්‍ය විෂයේ දී මෙය නිරෝධ සත්‍ය ලෙසින් දැක්වීමයි. එනම්, දුකෙහි නැවැත්වීමයි. නිවන හැඳින්වීම සඳහා පාලි භාෂාවෙහි යෙදී ඇති පද මාලාව දීර්ඝ ය. ඒ සෑම පදයක ම දක්නට ලැබෙන පොදු ලක්ෂණය නම්, සංසාරික ස්වභාවය නිරූපණය කරන පදයක විරුද්ධාර්ථවත් පදයක් බවට පත් ව තිබීමයි.

- **සසර දුක නම් නිවන පරම සුඛයයි**
- **සසර සංඛත නම් නිවන අසංඛතයි**
- **සසර බන්ධනයක් නම් නිවන එහි විමුක්තියයි**
- **සසර මහභය, මහාකෝෂයක් වන අතර, නිවන බේම වූ දීපයකි.** යනුවෙනි.

(සිල්වා ද, යූ.ජී, 1991,පි:17)

මේ හැර නිවන හැඳින්වීම සඳහා අසංඛත ධර්මයක් ලෙස ද දක්වයි. අසංඛත යනු සංයෝගයක් නොමැතිවීම සහ ස්වභාවයක් නොමැතිවීම යන අරුත් දෙයි. එනම්, හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් හටගත් දෙයක් නොවෙයි.

මිලින්ද පඤ්ඤයේ දී දක්වන්නේ, උපමාවකන් හෝ සාධකවලින් හෝ න්‍යායවලින් හෝ වෙනත් තර්කානුකූල පදනමකින් නිවන විස්තර කළ නොහැකි බව දක්වා ඇත. මහා සමුද්‍රය ඇත. නමුදු එහි සිටිනා සතුන් ප්‍රමාණය ගණන් කළ නොහැකි ය. ඒ අනුව, නිවන ද අස්ථාර්ථයෙන් සැලකිය යුතු ධර්මතාවයකි. නිවන අස්ථාර්ථයෙන් පිළිගන්නා නමුදු එය පවතින ස්ථානයක් නොමැත. ගින්දරෙහි ස්වභාවය වැනි ය. ලී කැබලි දෙකක් එකට ඇතිල්ලීමෙන් ගින්න හටගිනියි. නමුත්, ගින්න පවතින ස්ථානයක් නොමැත. (ගමගේ, චමින්ද ජී,2017,පි:31) මෙසේ සසරෙහි දක්නට ලැබෙන යම් බඳු, අත්‍යප්තිකර, අහිතකර, අප්‍රිය, අසහනකාරී ස්වභාවයක් වේ නම් එහි කෙළවර නිවන වශයෙන් හඳුන්වා දී ඇත. සංයුක්ත නිකායේ අසංඛත සංයුක්තයේ එන නිර්වාණවාචි සියලු පද සියුම් විමසා බැලීමේ දී, නිෂේධාර්ථසූචක අව්‍යය පදයක් සහිතව හෝ රහිතව, සංසාරික ලක්ෂණවාචී නාමයක් හා සාපේක්ෂ ව ඒවා යෙදී ඇති ආකාරය පැහැදිලි ය.

නිවන යනු මරණයෙන් සත්ත්වයාගේ ඉපදීම අවසන් වීමකි. ඉන් ඔබ්බෙහි නැවත ඉපදීමක් නැත යනුවෙන් පැවසෙන උච්ඡේදවාදී සංකල්පයක් නොවේ. එය භාවාත්මක වූ අවිනාශ්වර පදාර්ථයක හෝ යම්කිසි ශක්තියක් විද්‍යාමාන කිරීමක් නොවේ. ඒ දෙපැත්තේ ම අන්තයෝ ය. එකී නාස්තික හා ආස්තික දෘෂ්ටිගතයන් වෙත නැඹුරු නොවී මධ්‍යම මාර්ගයකින් ලබන අවබෝධය බෞද්ධ නිර්වාණය හෙවත් විමුක්තියයි. (සිල්වා ද, යූ.ජී, 1991,පි:17)

නිවීම පිළිබඳ ලෞකික අර්ථයෙන් මෙන් ම ලෝකෝත්තර වශයෙන් ලබන අවබෝධය බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ විද්‍යාමාන වේ. කිසාගෝතමීය සිදුහත් කුමරුන් දෙස බලා එම හැඩරුව අනුව ඔහුගේ මවත්, පියත් නිවුණු අය විය යුතුයැයි ප්‍රකාශ කොට ඇත. ශෝකයෙන් හඬමින් වැළපෙමින් සිටින අයෙක් බුද්ධිමතෙකුගේ අනුශාසනයක් අසා මෙහි කිරීමෙන්, තමා සිහිල් වූ බව (සීතීභූත), නිවුණ බව (නිබ්බුත) ඒ මොහොතෙහි ප්‍රකාශ කරයි. ලෞකික වශයෙන් නාම කයෙහි තාවකාලිකව ඇතිවන සැනසිලි සහගත බව මෙයින් නිරූපණය කරයි. බෞද්ධ නිර්වාණය වනාහි ලෝකෝත්තර වශයෙන් ලබන අවබෝධය මුල් කොටගත් නිවීමයි. නිතර බෞද්ධයා හදාරණ රතන සූත්‍රයෙන් එන සරල

නිදසුනක් උපුටා ගත හැකි ය. නුවණැත්තා පියවරෙන් පියවර මගඵල ලබමින් නිවන කරා ළඟා වන ආකාරය සංසරත්නය ආදර්ශ කොටගෙන එහි විවරණය කෙරෙයි.

පර්යේෂණ ගැටලුව

පර්යේෂණ ගැටලුව වන්නේ නිවන පිළිබඳ ඇති ථෙරවාදී මතය සහ බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයෙහි සුවිශේෂිතා මොනවාද? යන්න පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමයි.

පර්යේෂණ අරමුණු

පර්යේෂණ අරමුණ වන්නේ නිවන පිළිබඳ ඇති විවිධ සාම්ප්‍රදායික, ථෙරවාද විවරණයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීමත් බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයෙහි සුවිශේෂිතා අධ්‍යයනය කිරීමත් ය.

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය ලෙස සංකල්පනාත්මක පර්යේෂණ (Conceptual Research) ක්‍රමය මත පදනම් වී සිදුකරන ලද මෙම අධ්‍යයනය සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය මත රඳා පවතී. එහිදී ප්‍රාථමික මූලාශ්‍රය ලෙස ත්‍රිපිටකය, මහවංශය, දීපවංශය යන මූලාශ්‍ර භාවිතා කළ අතර ද්විතීක මූලාශ්‍ර රැසක් භාවිතා කරන ලදි. සඟරා, කෝෂ ග්‍රන්ථ මෙන් ම අන්තර්ජාලය මඟින් ලබාගන්නා දත්ත ගවේෂණය හා විශ්ලේෂණය කිරීමෙන් අදාල ප්‍රස්තුතය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කිරීම සිදුකළ අතර, මෑත කාලීන වාර්තාවල දත්ත ලබාගැනීමෙන් ගුණාත්මක පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය භාවිත කරන ලදි.

ප්‍රතිඵල සහ සාකච්ඡාව

නිවන පිළිබඳ ථෙරවාද විවරණය

හීනයාන හෙවත් ථෙරවාද සම්ප්‍රදායට අනුව, සත්වයා තුන් ආකාරයක දුක්වලින් පීඩා විඳියි.

- **දුඃඛ දුඃඛතා** - භෞතික හා මානසික හේතු නිසා උපන් ක්ලේෂයන් වේ. (ප්‍රියයන්ගේ වෙන්වීම, අප්‍රියයන් හා එක්වීම, කැමති දේ නොලැබීම) එදිනදා ජීවිතයේ ලබන කටුක අත්දැකීම් මේ නමින් හැඳින්වේ.
- **සංසාර දුඃඛතා** - උපත සහ විනාශ ස්වභාවය ඇති ලෝකයේ වස්තූන් නිසා උපන් ක්ලේෂයන් වේ. (නැවත නැවත ඉපිදෙමින් මැරෙමින් යන සසර)
- **විපරිණාම දුඃඛතා** - සැපය දුකට පෙරළීම නිසා උපන් ක්ලේශයන් වේ. (මොහොතක් පාසා, ක්ෂණයක් පාසා සිදුවන වෙනස්වීම වයසට යෑම, මෙනයින් අදහස් වේ)

චතුරාර්ය සත්‍ය අනුගමනය කිරීමෙන් ද, ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය අනුගමනය කිරීමෙන් ද, හීනයාන සම්ප්‍රදායට අනුව, මෙම ක්ලේෂයන්ගෙන් මිදී සදාකාලික ව ම විමුක්තිය ලබාගත හැක. මෙය නිර්වාණය වන අතර, නිර්වාණය ක්ලේෂභාව ස්වරූපයක් හා සුඛ ස්වරූපයක් ලෙස හීනයානය

දක්වා තිබේ. බොහෝ හීනයාන නිකායන් නිර්වාණයේ අභාවාත්මක බව පිළිගනියි. මිළින්ද ප්‍රශ්නයේ දී නාගසේන හිමියන් පැහැදිලි ව ම ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ නිරෝධයට පත්වීම නිර්වාණය බවයි. ථෙරවාද දෘෂ්ටියට අනුව, බුදුන් වහන්සේ විසින් යමක් පිළිබඳ ධර්ම දේශනා කරන ලද නම්, පරම ඉලක්කය නිර්වාණයයි. යම් විටක අවිද්‍යාව සම්පූර්ණයෙන් නැතිකර දමන ලද ද, එවිට රහතුන් ලබන තත්වය නිර්වාණයයි. නිර්වාණය මේ ලෝකයේ දී ම ලබාගත යුත්තකි. නිර්වාණය වනාහි මානසික හා භෞතික ජීවිතයේ පරම නිරෝධය වන අතර, එය ලැබීමෙන් පසු පුද්ගලත්වය (මමත්වය) සියලු අයුරින් ම නැති වී යයි. නිර්වාණය නම් නීවි යාම යනුවෙන් නිවන පිළිබඳ ථෙරවාදී මතය වේ. ඒ අනුව ථෙරවාදය තුළ එන නිර්වාණයෙහි,

- **නිර්වාණය සත්‍ය, නිත්‍ය, දුඛ්‍යාභාව හා පිවිතුරුයි**
- **නිර්වාණය ලබාගැනීම වස්තුවකි (ප්‍රාප්තයි)**
- **නිර්වාණය භික්ෂූන්ගේ ධ්‍යාන සහ ඥානය අරමුණු වන්නකි.**
- **නිර්වාණය ලෝකෝත්තර තත්වයකි. සත්ත්වයන්ට සියල්ලට ම වඩා උසස් තත්වය මෙයයි.**
- **නිර්වාණයේ කොටස් දෙකකි. එනම්, සෝපාදිසේස හා නිරුපදිසේස ලෙසිනි.**
- **නිර්වාණය හා සංසාරයේ ධර්ම සමතාව පිළිනොගනි.**
- **ලෝකයේ පදාර්ථයන්ගේ සත්‍යතාව පිළිගනි, නිර්වාණයසේ ම ලෝකය ම සත්‍යයයි.**
- **දෙවැදෑරුම් ආවරණයන් පිළිනොගනී.** යනාදි වශයෙනි.

සත්ත්වයා සසර දිගින් දිගටම ගමන් කරන්නේ අවිද්‍යාව හෙවත් අනවබෝධය නිසාවෙනි. නිවැරදි අවබෝධයට පත් වූ කල්හි සියල්ල අනිත්‍ය බව වටහා ගනී. ඒ අවබෝධය ලැබීම නිවනට පැමිණීමයි. එබැවින්, ඉහත පරිදි නිවන පිළිබඳ ථෙරවාදී මතය නිදසුන් සහිත ව පැහැදිලි කරගත හැකි ය.

බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයේ සුවිශේෂිතා

බුදුදහමේ විමුක්ති සංකල්පය අන් සෑම දාර්ශනික ආගමික ඉගැන්වීමකට ම වඩා වෙනස් වන්නේ එහි ඇති ආනුභවික ස්වරූපය නිසාවෙනි. අන් සෑම ආගමක ම විමුක්තිය යනු මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳ ඉගැන්වීමකි. මෙලොව දී සාක්ෂාත් කරගන්නා දෙයක් නොවේ. නමුත් බුදුදහමේ විමුක්තිය ඊට හාත්පසින් වෙනස් වේ. බුදුදහමට අනුව, විමුක්තය යනු මේ ලෝකයේ දී ම, අවබෝධ කරගත යුතු යථා තත්වාවබෝධයකි. ඒ බව සංයුක්ත නිකායේ ලෝක සූත්‍රයේ පහත නිදසුනෙන් පැහැදිලි වේ.

"ඉමස්මිං බ්‍යාමත්තෙ කලේබරේ ලෝකඤ්ච පඤ්ඤාපෙමි, ලෝක සමුදයංච පඤ්ඤාපෙමි, ලෝක නිරෝධංච පඤ්ඤාපෙමි, ලෝක නිරෝධගාමිනි පටිපදංච පඤ්ඤාපෙමි. " මෙම බඹයක් පමණ වූ සත්ත්ව ශරීරය තුළ ලෝකය ද, ලෝකය හටගැනීමේ හේතුව ද, ලෝකය නැති කිරීම ද, ලෝකය නැති කිරිමේ ප්‍රතිපදා මාර්ගය ද පනවමි. යන්න, බුදුරාජාණන් වහන්සේ දේශනා කොට ඇත. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ නිවන අප ශරීරයේ ම පවතින බවයි. නිවන මෙලොව වශයෙන් ම අත්දැකිය යුත්තක් බව පවසයි. (ගමගේ චමින්ද ජී.2017, පි:32)

බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයට ම අනන්‍ය වූ අනිත් විශේෂ ලක්ෂණය වනනේ, නිවන පුද්ගලයා විසින් ම ස්වකීය උත්සහයෙන් අවබෝධ කර ගත යුත්තක් බවයි. බොහෝ දේවවාදී ආගමික ඉගැන්වීම්වලට අනුව, සර්ව බලධාරී දෙවියන් වහන්සේගේ කැමැත්තට අනුව, පුද්ගලයාගේ විමුක්තිය හෝ නිරාගත වීම තීරණය කරයි. දෙවියන් වහන්සේට අවනත ව ක්‍රියා කළ අය දෙවියන් සමීපයට කැඳවා ගැනීම සිදුවන්නේ, දෙවියන් වහන්සේගේ අභිමතය අනුව ය. කෙතරම් යහපත් දේ කළ ද දෙවියන් වහ්නසේට අවනත නොවිම නිසා අපාගත විය හැකි ය. නමුත්, බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගය කිසිවෙකු විසින් විවර කරන ලද්දක් නොව, පුද්ගලයා විසින් තමාම තම ශක්තියෙන් ගොඩනගා ගත යුත්තකි. ඒ බවට ධම්මපදයේ දී බුදුවරු මග පෙන්වන්නේ ය. එම මග ගමන් කිරීම ඔබ සතු යුතුකමකි. **"තුම්හේව කිච්චං ආතපප්ං අක්ඛාතාරෝ තථාගතා"** යනුවෙන් එය පැහැදිලි වේ. (ඛුද්දක නිඛාය, ධම්මපද මාර්ග වග්ගය, 4 ගාථාව , පිː 94)

බුදුදහමට අනුව, තමාගේ විමුක්තිය ළඟා කරගත යුත්තේ, තමා විසින් ම ය. එහි වගකීම පුද්ගලයාට ම පවරා දී ඇත්තේ, බුදුදහම මානව කේන්ද්‍රීය දහමක් වන බැවිනි. එම නිසා බුදුරාජාණන් වහන්සේ බොහෝ අවස්ථාවල දේශනා කලේ තමන්ට සරණ තම අත බවත් ය. **"අත්තාහී අත්තනෝ නාථෝ - කෝහී නාථෝ පරෝසියා "** (ඛුද්දක නිඛාය, ධම්මපද **"අත්තාහී අත්තනෝ නාථෝ - කෝහී නාථෝ පරෝසියා "** (ඛුද්දක නිඛාය, ධම්මපද මාර්ග වග්ගය, 4 ගාථාව, පිː 94) තමාට තමා පහනක් කොට ජීවත්වීමට උපදෙස් දී ඇත්තේ ස්වීයත්වය අගය කරමිනි. **"අත්ත දීපා භික්ඛවේ විහරථ අත්ත සරණා අනඤ්ඤ සරණා"** යහපත් ක්‍රියා කොට නිවන ලබා ගන්නේ ද, නැතහොත් අයහපත් ක්‍රියා කොට අපාගාත වන්නේ ද, යන්න තමා විසින් තීරණය කළ යුතු ය, යන්න බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි. තමා කළ පාපයෙන් තමා අපිරිසිදු වන බවත්, තමා කළ කුසලයෙන් තමා පිරිසිදු වන බවත්, පිරිසුදු හෝ අපිරිසිදු බව තමා විසින් ම තීරණය කළ යුතු බවත්, දේශනා කිරීමෙන් යථෝක්ත අදහස මනාව ප්‍රතීයමාන වේ. (දීඝ නිකාය, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, පිː158)

"අත්තනාව කතං පාපං - අත්තනාසං කිලිස්සති

අත්තනා අකතං පාපං - අත්තාව විසුජ්ඣති

සුද්ධි අසුද්ධි පච්චත්තං - නාඤ්ඤමඤ්ඤං විසෝදයේ "

මේ අනුව, පැහැදිලි වන්නේ, බුදුදහම විමුක්තිය පිළිබඳ වගකීම පුද්ගලයාට ම පවරා දී ඇති බවයි. එහිදී තමාට වඩා උසස් තමා පාලනය කරන ඊශ්වරයෙකු හෝ සර්ව බලධාරියෙකු නොමැති බව අවධාරණය කරයි. බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන විමුක්ති සංකල්පයේ ඇති සුවිශේෂීත්වය මෙයින් ප්‍රතීයමාන වේ.

බුදුදහමේ විමුක්තිය ලෙස දකින නිර්වාණය පරම සුවයකි. බුදුසමය ද සංසාරික තත්වය දුක් සහිත බව උගන්වන අතර, ඉන් මිදීම පරම සුවය ලෙස පෙන්වා දී ඇත. ධම්මපදයේ දී නිවන පරම සැපය ලෙස දක්වා ඇත්තේ, **"නිබ්බානං පරමං සුඛං "** යනුවෙනි. (ඛුද්දක නිඛාය, ධම්මපද පාළිය, සුඛ වග්ගය, 8 ගාථාව, පිː76) ධම්මපදයේ ම **"නත්මී සන්ති පරං සුඛං "** යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ, නිවන් සැපතට වඩා උසස් සැපතක් නැත යන්නයි. (ඛුද්දක නිකාය, ධම්මපද පාළිය, සුඛ වග්ගය, 8 ගාථාව, පිː76)

ථෙරී ගාථා පාළියේ නිවන පරම නිවන පරම සුවයක් ලෙස දක්වා ඇත්තේ, "**නිබ්බානං සුඛ පරං නත්ථි** " යනුවෙනි. ථෙරි ගාථා පාළියේ දී සම්බුදුවරයාණන් වහන්සේලා විසින් දේශනා කරන ලද නිර්වාණය අතිශයින් සුඛ සහගත බව දක්වෙයි. **සුඛවත නිබ්බානං, සම්මා සම්බුද්ධ දේශිතං** (ඛුද්දක නිකාය, ථේරගාථා පාළි) යන පිටකාගත පාඨයන්ගෙන් පැහැදිලි වන්නේ, ලොව ඇති උත්තරීතර සුවය නිර්වාණය බවයි. **අංගුත්තර නිකායේ නවක නිපාතයේ** සැරියුත් හිමියන් උදායි තෙරණුවන් සමග කරන ලද සංවාදයේ දී දක්වෙන්නේ, නිවන **අවේදයික** සැපයක් වන බව දැක්වේ. **"එතදේව කොත්ථ ආයුසො සුඛං යදෙතථ නත්ථි වේදයිතං සංයුක්ත නිකායේ සුඛ වේදනා, දුක්ඛ වේදනා. අදුක්ඛද සුඛ වේදනා "** යනුවෙන් දක්වා ඇත. (සංයුක්ත නිකාය, සළායතන සංයුක්තය, ලෝක සූත්‍රය, පිː 116)

අවේදික සැපයක් වන නිවන කිසිදා වෙනස් නොවන නිත්‍ය තත්වයක් සේ හඳුන්වයි. නිවනින් මෙහා ඇති දිව්‍ය, බ්‍රහ්ම, මනුෂ්‍ය ආදී සෑම සැපයක් ම අස්ථිර බැවින් ඒවා ප්‍රාර්ථනා නොකළ යුතු යන්න බෞද්ධ ඉගැන්වීමයි.

බෞද්ධ විමුක්ති මාර්ගයේ පිවිසීම් පියවර 04 කි.

- **සෝවාන්**
- **සකෘදාගාමී**
- **අනාගාමී**
- **අරහත්** යන්නයි. (යසස් හිමි, පනහඩුවේ, 2009, පිː10)

ථෙරවාදයට අනුව, සෝතාපත්ති ඵලය නිවනෙහි පළමුවන පියවරයි. එහිදි යෝගාවචරයා මමය, මාගේයැයි දැඩිව ගන්නා සක්කායදිට්ඨිය ද, සසර හා නිවන පිළිබඳ සැක ඇතිවීම නම්, විචිකිච්ඡාව ද, මිත්‍යාශීල හා ව්‍රත මඟින් නිවන අවබෝධ කළ හැකි ය. යන සීලබ්බතපරාසය ද යන බැමි (සංයෝජන) තුන සිඳීයයි. කාමරාග හා ව්‍යාපාද යන බැමි දෙක සෘදාගාමි මඟින් තුනී වන අතර, අනාගාමී වීමෙන් ඒවා ප්‍රහීන වේ. ඕරම්භාගිය සංයෝජන නමින් දක්වෙන ඒ බැඳීම් පස සිඳ දමන තැනැත්තා සම්බෝධිය ආසන්නේ ම සිටින්නෙකි. උද්ධම්භාගිය සංයෝජන නම් වූ රූපරාග, අරූපරාග, මාන, උද්දච්ඡ, අවිජ්ජා යන බැමි සිඳ දැමීමෙන් හෙතෙම සියලු ආශ්‍රව ධර්මයන් ක්ෂය කරනු ලද්දෙකු බවට පත්වේ. (සිල්වා ද, යූ.ජී,1991,පිː18)

ඒ සමඟ ම තමන් පෙර විසූ ආත්ම භවයන් පිළිබඳ දැනීම ද, දිවැස් ලැබීම ද, තමන් විසින් සියලු කෙලෙස් නැති කරන ලද බව දන්නා ආසවක්ඛය ඥාණය ද යන ත්‍රිවිද්‍යා පහළ විය යුතු වේ. එවැන් තැනැත්තා නිවන ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගත් රහතන් වහන්සේ නමින් හැඳින්වේ. නිවන යනු දහම් ඇසෙයි, විද්‍යාවයි, ප්‍රඥාවයි, ආලෝකයයි, සත්ත්වයා හා ලෝකය පිළිබඳ යථාභූත ඥාන දස්සනයයි. කුසල් හෝ අකුසල්වලට එහි ඉඩ නැත. ඒවා සත්ත්වයා සසරට බැඳ තබන උපකරණ හෙයිනි. නිවන අවබෝධ කළ පුද්ගලයා කුසල් නොකරයි. අකුසල් ගැන කිව යුත්තක් නැත. එහෙත් අතීත කුසලාකුසල කර්මයන්හි විපාක වළඳයි. සීවලී මහ රහතන් වහන්සේගේ හා මුගලන් මහරහතන් වහන්සේගේ චරිත කතා එයට නිදසුන් වශයෙන් සිහිපත් කළ හැකි ය. (සිල්වා ද, යූ.ජී,1991,පිː19)

ව්‍යවහාරික ලෝකයේ දී රූප, වේදනා, සඤ්ඤා, සංඛාර, විඤ්ඤාණ යන ස්කන්ධ 05 එක්වීම පුද්ගලයා නමින් හැඳින්වෙන අතර, නිවන අවබෝධ කරගනුයේ, ඒ පූර්ණ වශයෙන් නිවනට පැමිණි පුද්ගලයෝ ය. නිවන අවබෝධ කරගැනීම ස්කන්ධ පංචකය ඇති කල්හි ම, ජීවත්ව සිටියදී ම සිදු වන්නක් බව එයින් පැහැදිලි වේ. නිර්වාණ අවබෝධයත්, කලුරිය කිරීමත්, යන අවස්ථා දෙක වෙන් වශයෙන් දැක්වීමට අවශ්‍ය නිසා පරිනිර්වාණය කොටස් දෙකකින් හඳුන්වනු ලැබේ.

නිවන ලබා ගැනීමට මාර්ග 03 ක් ද ඇත. ඒවා තුන්තරා බෝධිය ලෙස හඳුන්වයි. බුදු, පසේබුදු, මහරහත් යන තුන්තරා බෝධියෙන් එක් තත්වයකට පැමිණීම නිවන් පසක් කරගත හැකිය යන්න ථෙරවාදී ඉගැන්වීමයි. විශේෂයෙන් ම ථෙරවාදී නිවන් සංකල්පයේ දී අවධාරණය කරන්නේ නිවන බුදුවීමෙන්, පමණක් නොව පසේබුදු වීමෙන් ද, රහත් වීමෙන් ද, නිවන් ලැබීමට පොළඹවන අර්ථයෙන් ථෙරවාද දහම හීනයානය ලෙස හඳුන්වන බවයි. (ප්‍රේමරත්න හිමි,රොටුඹ, ලංකාරතන හිමි, රොටුඹ, 2014,පි:185)

මීට අමතරව, ථෙරවාදයේ දැක්වෙන ආකාරයට නිර්වාණය පිණිස සීල විශුද්ධි ආදී සප්ත විසුද්ධි ධර්ම එකින්නෙකට උපකාරී වීම ද බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්යේ සුවිශේෂීත්වයකි. එනම්, විදර්ශනා භාවනා ක්‍රමය පුහුණු වන යෝගාචාර්යවරයෙකු විසින් අනිවාර්යෙන් ම දැනගෙන සිටිය යුතු ඉගැන්වීමක් නම් සප්ත විශුද්ධියයි. සප්ත යනු හතයි. විශුද්ධිය හෙවත් ආත්ම විමුක්තියට අනුබල දෙන කරුණු 07 ක් සප්ත විසුද්ධිය නමින් හඳුන්වනු ලබයි. එනම්,

- **සීල විසුද්ධිය**
- **චිත්ත විසුද්ධිය**
- **දිට්ඨි විසුද්ධිය**
- **කංඛාවිතාරණ විසුද්ධිය**
- **මග්ග මග්ගඥාණ විසුඩධිය**
- **පටිපදා ඤාන දස්සන විසුද්ධිය**
- **ඤාණ දස්සන විසුද්ධිය** ආදියයි.

විමුක්තිකාමීන් විසින් මෙම සප්ත විසුද්ධීන් සම්පූර්ණ කළ යුතුවෙයි. මෙහි පළමු වැන්න සීල විසුද්ධියයි. එනම් සිල්වන්තකමයි. දුස්සීලයෙකුට කිසිසේත් ම විමුක්තිය ලද නොහැකි ය. ගිහි පැවිදි කවරෙකුට වුව ද සිල්වත්කම අත්‍යවශ්‍ය වේ. ගිහියෙක් වශයෙන් පන්සිල් සුරැකිය යුතු ය. තවදුරටත්, අටසිල්, බ්‍රහ්ම චරියා ශිලය, ගිහි දස සීලය ආදිය වැඩිය හැක. පැවිද්දන් ද ප්‍රාතිමෝක්ෂ, ඉන්ද්‍රීය සංවර ආදී සීලයන්ගෙන් යුක්ත විය යුතු ය.

චිත්ත විසුද්ධිය යනු සිතේ පවිත්‍රතාවයයි. එය නැති වන්නේ කාමච්ඡන්ද නීවාරණයෙනි. සීල විසුද්ධියෙන් යුක්ත නම් චිත්ත විසුද්ධිය හෙවත් සමාධිය ලැබෙයි. උපචාර සමාධි, අපචාර සමාධි ලෙස එය කොටස් වේ. කංඛාවිතාරණ විසුද්ධියේ දී පංචස්කන්ධය පිළිබඳ සැකය දුරු කිරීම ඉගැන්වෙයි. (ප්‍රේමරත්න හිමි රොටුඹ, ලංකාරතන හිමි රොටුඹ, 2014,පි:37) මේ ආදී ඒ සියලු විසුද්ධිවලින් සම්පූර්ණ තැනැත්තා පමණක් ථෙරවාදයට අනුව, නිවන් අවබෝධ කරගනියි.

බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයේ සුවිශේෂිතාවයක් ලෙස පරිනිර්වාණ සිදුවන ආකාර ද්විත්වය හඳුන්වා දිය හැකි ය. ජීවත්ව සිටිය දී හෙවත්, පංච ස්කන්ධයෙන් නිරුපද්‍රිත ව පවතිද්දී ක්ලේෂ පරිනිර්වාණය සිදුවන අවස්ථාව සෝපාදීසේස පරිනිර්වාණය යැයි හඳුන්වනු ලැබේ. එනම්, රාග, ද්වේෂ, මෝහ අකුසල් මුල් ක්ෂය කිරීම නිවනයි. ජීවත් ව සිටිය දී නිර්වාණ අවබෝධය කිරීම මෙයින් අදහස් කෙරෙයි. ස්කන්ධයන් නැවත ඇති නොවන අයුරින් විනාශවීම හෙවත් කලුරිය කිරීම නිරුපදිසේස (අනුපාදිසේස) පරිනිබ්බාන වෙයි. මේ වනාහි කාලීන වශයෙන් පහළ වන්නා වූ, ගැටලු විසඳා ගැනීම සඳහා අවස්ථානුකූල ද යොදාගෙන ඇති විවරණයක් බව සඳහන් කළ හැකි ය. එනම්, නිරුපදිසේස නිර්වාණය යනු මේ භයවයේ දී නිවන් අවබෝධ කළ උතුමන් මේ ජීවිතයෙන් සමුගැනීම හෙවත් පිරිනිවන් පෑමයි. ඉහත පරිදි ගත්කල නිවන පිළිබඳ ථෙරවාදි මතය විවරණය කළ හැකි අතර බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයේ සුවිශේෂතාවයන් පර්යේෂණාත්මක ව හඳුනාගත හැකි ය.

නිගමනය

පරමාත්මය, කේවල ඥානය, බ්‍රහ්ම සහව්‍යතාවයය, මොක්ෂය ආදී වශයෙන් විවිධ ආගම් ඇසුරින් පරම වූ සුවයක් පිළිබඳ ඉගැන්වෙයි. ථෙරවාදී බුදුදහමේ එය නිවන හෙවත් නිර්වාණය ලෙස හඳුන්වයි. නිවන යනු බුදුදහමේ පරම නිෂ්ඨාවයි. මෙලොව උපත ලබන ඕනෑම සත්ත්වයෙකු මෙම සසර ගමන කෙළවර කිරීමට නම් නිවන අවබෝධ කරගත යුතු ය. තෘෂ්ණාව ක්ෂය කිරීමෙන් නිවන් අවබෝධ කළ හැකිය යන්න ථේරවාදි ඉගැන්වීම වෙයි.**"තණ්හක්ඛයෝ නිබ්බානං"** යන්න එය ඉගැන්වෙයි. ඒ අනුව, නිගමනය කළ හැකි වන්නේ නිවන යනු, ලෝකෝත්තර සුවයක් බවත්, ඒ නිසාම නිවනේ විශිෂ්ටත්වය ලෞකික වචන ඇසුරින් පැහැදිලි කිරීම කළ නොහැකි බවත් ය. එපමණක් ද, නොව, නිවන වනාහී නොවිඳිනා සුවයක් විඳීම (අවේදයිත) වීම, පුද්ගලයා විසින් ම ස්වකීය උත්සහයෙන් අවබෝධ කළ යුක්තක් වීම, නිවන අවබෝධ කරගැනීමට අවස්ථා දෙකක් තිබීම එනම්, සෝපාධිසේස නිර්වාණය (පඤ්චස්කන්ධය සහිත), නිරුපධිසේස නිර්වාණය (පඤ්චස්කන්ධය රහිත), විමුක්තිය පිළිබඳ වගකීම පුද්ගලයාට පවරාදීම සහ සෝවාන්, සකෘදාගාමී, අනාගාමී, අරහත් යන මාර්ගයේ ගමන් කිරීම, නිවන ලබා ගැනීමට (බුදු-පසේ බුදු-මහරහත්) තුන්තරා බෝධිය ඔස්සේ ගමන් කිරීම සිදුවීම ආදී බෞද්ධ විමුක්ති සංකල්පයේ සුවිශේෂිතා දැක්විය හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

<u>ඛුද්දක නිඛාය</u>, ධම්මපද පාළිය, සුඛ වග්ගය, (2006), කොළඹ, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

<u>ඛුද්දක නිඛාය</u>, ධම්මපද මාර්ග වග්ගය, (2006), කොළඹ, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

<u>ඛුද්දක නිකාය</u>, ථේරගාථා පාළිය, (2006), කොළඹ, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

<u>සංයුක්ත නිකාය</u>, සළායතන සංයුක්තය, ලෝක සූත්‍රය, (2006), කොළඹ, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

<u>දීඝ නිකාය</u>, මහා පරිනිබ්බාන සූත්‍රය, (2006), කොළඹ, බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

ද්විතීක මූලාශ්‍ර

ගමගේ, චමින්ද ජී, (2017), **අද්‍යතන ලෝක ආගම්,** නුගේගොඩ, නැණිල පබ්ලිකේෂන් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්.

ඤාණානන්ද හිමි, කටුකුන්දේ, (2000), **නිවනතේ නිවීම,** ධර්ම ග්‍රන්ථ මුද්‍රණ භාරය, මහාභාරකාර දෙපාර්තමේන්තුව.

ධම්මදස්සි හිමි බෝගහපිටියේ, (2015), **නිවන් සුවයට එකම මඟ,** කොළඹ, එම්. ඩී.ඩී. අයි. ගුණසේන සහ සමාගම

ධම්මජෝති හිමි, මැදවච්චියේ, (1999), **ස්වර්ගය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනය**, කොළඹ, එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

නානායක්කාර, සනත්, (1998), **බුදු දහම හා ශ්‍රී ලංකාවේ සෙසු ආගම්,** දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

රත්නායක ශාන්ත, (1984), **බුද්ධ ධර්මය,** කොළඹ, සීමාසහිත එම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

රාහුල හිමි, වල්පොළ, (2010), **බුදුන් වදාළ ධර්මය,** දෙහිවල, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

විමලරතන හිමි බෙල්ලන්විල, (2006), **විචාර ලිපි සරණිය**, දෙහිවල, සී දේව් ප්‍රින්ටස්.

සිල්වා ද, යූ.ජී, (1991), **බුද්ධ ධර්මය හා පාලි භාෂා පරිචය**, පාදුක්ක, රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

හේවාපතිරණ ආරිය රත්න, (2017), **නිවන මඟ,** කුරුණෑගල, නිව්ලක් ප්‍රින්ටස්.

BUDDHIST PUBLICATION SOCIETY, (2008)**, Foundations of Buddhism: The Four Noble Truths ,** Raththnapitiya, ajith printers

Eliade, Mircea (1977), **From primitives to zen. A Thematic Source book of the History of Religions,** Harper & Row publishers, New York, USA

Eliade, Mircea (1977), **patterns in Comparative Religion**, A Meridian Book, New American Library, New York, USA

Leauw, G. van Der, (1963) **Religion in Essence and Manitestation, Vol.Two**, translated, J.E Turner,Harper & Row, publishers,New York, USA.

Walpola Rahul, (1974),**WHAT THE BUDDHA TAUGHT**,New york, Grove press

ශබ්දකෝෂ.

බුද්ධදත්ත හිමි, පොල්වත්තේ, (1998), **පාලි-සිංහල අකාරාදිය**, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය, දෙහිවල.

ලියනගේ, සිරි,(2003), **නිරුක්ති සහිත ශබ්ද කෝෂය,** කොළඹ, එස්. ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ.

සෝරත හිමි, වැලිවිටියේ, (1998), **ශ්‍රී සුමංගල ශබ්ද කෝෂය**, පළමු භාගය, සහ ද්විතික භාගය, කොළඹ, ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම

හරිස්චන්ද්‍ර, විජයතුංග,(2008),**<u>ගුණසේන මහා ශබ්ද කෝෂය,</u>** කොළඹ 12: ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම

හේවගේ, බුද්ධදාස, (2014), **<u>සිංහල-ඉංග්‍රීසි ශබ්දකෝෂය</u>**, පිළියන්දල, පියුමි මුද්‍රණ ශිල්පියෝ.

James, Murry, (1948), **<u>Oxford Dictionary,</u>** Oxford university press.

Rhys Davids T.W, (1997), **<u>The pali -Dictionary,</u>** William stede.

සඟරා

හෝනර්, අයි. බී, (2020), ථෙරවාදි බුද්ධ ධර්මයේ ලක්ෂණ, **<u>දේශන සම්ප්‍රදාන</u>**, ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලය

යසස්සි හිමි, පනහඩුවේ, (2009), "සමයාන්තර දර්ශනාගත විමුක්ති සංකල්පය", **<u>සමය අධ්‍යයන,</u>** සංස්: මහමිතිලාව පඤ්ඤාරතන හිමි, දෙහිපාගොඩ විජිතනන්ද හිමි, මහරගම, රුවන්පහරුව

Dammadinna himi, galagama, Narada himi, (2018), "The Liberation Concept in Esatern Religions ", **<u>Journal of Religious Studies</u>**, Religious studies Research & publication society, Buddhist and pali university in sri Lanka

අන්තර්ජාලය

පුෂ්පකුමාර, ජී.ජී, 2021.පෙබරවාරි.13, නිවන , **<u>සිළුමිණ,</u>** www.silumina.lk accessed 2021.02.17 at.20:40

ප්‍රේමරත්න, ඒ.එම්, 2008 ජනවාරි.15, නිවන කුමක්ද?, එය ලබන්නේ කෙසේ ද?, **<u>බුදුසරණ අන්තර්ජාල කලාපය</u>**, www.budsarana.lk accessed 2021.02.17 at.20:50

නිවන පිහිටි තැන, **<u>බුදුසරණ අන්තර්ජාල කලාපය</u>**, www.budsarana.lk accessed 2021.02.17 at.20:54

අතුලඥාණ හිමි, කඩුවෙල, 2017, අගෝස්තු 17, නිවන් අවබෝධයට භාවනා කළ යුතුම ද? සිත නිවන භාවනා mahaviharaya.lk accessed 2021.02.17 at.20:58

ලිවර, ළහිරු, 2019 සැප්තැම්බර් 03, නිවන කෙබඳුදැයි කිව මැන, , www.linkedin.lk accessed 2021.02.17 at.21:03

බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක් මගින් සමාජයට සිදුකෙරෙන කෘත්‍යයන් පිළිබඳව සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක්

A Sociological Analysis of the Functions Performed by Buddhist Religious Institutions to the Society

P.K.G.I.L. Ranasinghe

හැඳින්වීම

ආගම යනු අනාදිමත් කාලයක සිට පැවතෙන සමාජ සංස්ථාවකි. වර්තමානයේ ද ආගමික කටයුතුවල පුද්ගලයන් නිරත වීම, නව ආගමික ප්‍රවණතා මෙන්ම අනාගාමිකත්වය වැනි සංකල්ප ද ආගම ඇසුරින් හඳුනාගත හැකි සමාජ විද්‍යාත්මක සංසිද්ධි වේ. සමාජයේ පැවැත්මට ආගම වැදගත් කාර්යභාරයක් ඉටු කරයි. ආගම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණය තුළින් ආගම පිළිබඳ මිනිස් පැතිකඩ, ආගම පුද්ගලයාට සහ සමූහයට බලපාන ආකාරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කරයි.

මෙම පර්යේෂණය තුළින් ආගම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාවට අදාළ සංකල්ප සහ න්‍යායන් භාවිතා කරමින් බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක් වන කෝට්ටේ රජමහා විහාරය පිළිබඳව සමාජ විද්‍යාත්මක විශ්ලේෂණයක් සිදුකොට ඇත. ඉහත ආගමික ස්ථානයෙහි ඉතිහාසය, සමාජ සංස්කෘතික පසුබිම, ආගමික මධ්‍යස්ථානයේ ආරම්භය, විකාශනය සහ ගෝලීයකරණය හේතුවෙන් ඇති වූ නව ප්‍රවණතා, ආගමික මධ්‍යස්ථානයේ දිනපතා, සතිපතා, මාස්පතා සහ වාර්ෂිකව සිදුකරන පූජාවිධි සහ යාතුකර්ම, බැතිමතුන්ගේ අරමුණු සහ ස්වාභාවය යනාදිය පිළිබඳව අවධානය යොමුකර ඇත.

'බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක් මගින් සමාජයට සිදුකරන කෘත්‍යයෙහි ස්වභාවය කුමක් ද?' යන පර්යේෂණ ගැටලුව පිළිබඳව මෙහිදී අවධානය යොමුකර ඇත. බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක් සමාජයට කොතෙක්දුරට කෘත්‍යාත්මක වන්නේ ද? යන්න හඳුනාගැනීම මෙහි මූලික අරමුණයි. බෞද්ධ ආගම සම්බන්ධයෙන් ගෝලීයකරණය හේතුවෙන් ඇති වූ නව ප්‍රවණතා, ආගමික මධ්‍යස්ථානයේ දිනපතා, සතිපතා, මාස්පතා සහ වාර්ෂිකව සිදුකරන පූජාවිධි සහ යාතුකර්ම සහ ආගමික ස්ථානයට පැමිණෙන බැතිමතුන්ගේ අරමුණ සහ ස්වාභාවය පිළිබඳව හඳුනාගැනීම මෙහි උප අරමුණු විය. ආගම සම්බන්ධයෙන් ගෝලීයකරණය හේතුවෙන් ඇති වූ නව ප්‍රවණතා මොනවා ද?, අදාළ ආගමික මධ්‍යස්ථානයේ දිනපතා, සතිපතා, මාස්පතා සහ වාර්ෂිකව සිදුකරන පූජාවිධි සහ යාතුකර්ම මොනවා ද? සහ මෙම ආගමික ස්ථානයට පැමිණෙන බැතිමතුන්ගේ අරමුණ සහ ස්වාභාවය කුමක් ද? යන පර්යේෂණ ප්‍රශ්න පිළිබඳව මෙහිදී අවධානය යොමුකරන ලදී.

බුද්ධ දර්ශනය සහ බුදු දහම පුළුල් සමාජය තුළ පවතින ආකාරය වෙනස් ලක්ෂණ දක්වයි. ථෙරවාදී බුදුදහම ආශ්‍රිතව ශ්‍රී ලාංකීය සිංහල ජනතාව ආගම පුහුණු කරන ආකාරය පිළිබඳව සහ එහි ස්වභාවය පිළිබඳව ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර (1988) පර්යේෂණයට ලක්කරන ලදී. එම පර්යේෂණයන්හි සොයාගැනීම් ආශ්‍රිතව දක්වන ආකාරයට ථෙරවාදී බුදුදහම පිළිබඳව මෙරට තුළ මූලික වෙනස්කම්

කිහිපයක් සිදුව ඇති අතර තවදුරටත් වෙනස්කම් සිදුවෙමින් ද පවතී. පුළුල් ආකාරයෙන් සලකා බලන කළ මෙම වෙනස්කම් වලට හේතූන් ලෙස එම පර්යේෂකයන් පහත කරුණු දක්වයි,

- බටහිර තාක්ෂණයේ බලපෑම.
- බටහිර සංස්කෘතික සහ දේශපාලන අධිකාරීත්වය.
- ප්‍රධාන සංධිස්ථාන 3ක් ඔස්සේ මෙරට සිදු වූ ජනගහන වර්ධනය (වර්ෂ 1931 සිට 1981 දක්වා 50 වසරක් ශ්‍රී ලංකාවේ ජනගහනය මිලියන 5 සිට 25 දක්වා වර්ධනය වීම).
- ආර්ථිකය බිඳ වැටීම.
- වර්ෂ 1971 සිට 1983 දක්වා කාලය තුළ ශ්‍රී ලංකා දේශපාලනයේ සංධිස්ථාන (1971 ශිෂ්‍ය කැරැල්ල, 1983 සමූහ මිනිස් ඝාතන සහ ඒ සමඟ ආරම්භ වූ ගැටුම් සිංහල සහ දමිළ තරුණයන් අතර වූ කැරලි දක්වා දුරදිග යාම).

ශ්‍රී ලාංකීය බුදුදහම සහ ආගමික සංස්කෘතිය ඉහත කරුණු වල ප්‍රකාශනයක් වන ආකාරය පිළිබඳව ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර තවදුරටත් කරුණු දක්වන ලදී. එහිදී ඔවුන් වඩාත් අවධානය යොමු කරන්නේ කතරගම දෙවියන් ඇදහීම, වෙනත් ඉෂ්ට දේවතා වන්දනය යනාදිය ජනප්‍රිය බුදුදහම තුළට ඇතුළු වීම සහ ඒ හා සබැඳි සමාජ ආකෘති, මතවාදයන් සහ ආර්ථික උනනදුන් මොනවා ද? යන්න පිළිබඳවයි. මෙරට තුළ පවතින්නේ කුමන ආකාරයේ බුදු දහමක් ද? යන්න පිළිබඳව ඔවුන් අවධානය යොමු කරයි (ගොම්බ්‍රිච් සහ ඔබේසේකර උපුටා ගැනීම සෙනෙවිරත්න, 1990: පි. 398 - 401). තවදුරටත් ඔවුන් දෙදෙනා දක්වන ආකාරයට බුදුදහම අංශ කිහිපයකට බෙදා දැක්විය හැකිය,. එනම්,

- චූල සම්ප්‍රදාය.
- මහා සම්ප්‍රදාය.
- ග්‍රාමීය බුදුදහම.

බුදු දහම සහ ජන සමාජය තුළ එය ක්‍රියාත්මක වන ආකාරය පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීමේදී ඉහත කරුණු පිළිබඳව විවේචනාත්මක දෘෂ්ටියක් අනුගමනය කිරීම ඉතා වැදගත් වේ.

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

රාජගිරිය ප්‍රාදේශීය ලේකම් කොට්ඨාසයට අයත් කෝට්ටේ රජමහා විහාරය පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රය වශයෙන් යොදාගන්නා ලදී. ප්‍රාථමික දත්ත ලබාගැනීම සඳහා මූලික දත්ත දායකයෙකු වශයෙන් විහාරස්ථානයේ විහාරාධිපති හිමියන් ද, අනෙකුත් දත්ත දායකයන් ලෙස අරමුණු සහගත නියැදිය යටතේ විහාරස්ථානයට පැමිණි බැතිමතුන් 20 දෙනෙකු සම්බන්ධ කරගන්නා ලදී. නියැදිය නැවත ප්‍රතිස්ථාපනය ද යොදා ගන්නා ලදී (Sampling with Replacement). ප්‍රාථමික දත්ත රැස් කිරීම සඳහා මූලික දත්ත දායකයා සමඟ ව්‍යුහගත සම්මුඛ සාකච්ඡාවක් පැවත් වූ අතර නියැදියේ අනෙකුත් දත්ත දායකයන් 20 දෙනා සමඟ අර්ධ ව්‍යුහගත සම්මුඛ සාකච්ඡා පවත්වන ලදී. සහභාගී නොවන නිරීක්ෂණ ද සිදුකරන ලදී. ආගම පිළිබඳ සමාජ විද්‍යාත්මක පර්යාලෝක, න්‍යායන් සහ සංකල්ප භාවිතයෙන්

දත්ත විශ්ලේෂණය සිදුකරන ලදී. තේමා අන්තර්ගත විශ්ලේෂණය දත්ත විශ්ලේෂණය සඳහා යොදාගන්නා ලදී.

සොයාගැනීම් සහ සාකච්ඡාව

කෝට්ටේ රජමහා විහාරයේ ඉතිහාසය සහ සමාජ, සංස්කෘතික පසුබිම.

වසර 600 කට පමණ පෙර සැළලිහිණි, ගිරා සංදේශ කාව්‍ය කෝට්ටේ පුරවරය පිළිබඳව දක්වන විට කෝට්ටේ රජමහා විහාරය පිළිබඳව ද දක්වා ඇත. ඓයිතිහාසික ග්‍රන්ථ රාශියක මෙම විහාරස්ථානය පිළිබඳව සඳහන් වේ. වර්තමානයේදී පුරාවිද්‍යා දෙපාර්තුමේන්තුව මඟින් මෙම සිද්ධස්ථාන ඓතිහාසික පුරාවිද්‍යාත්මක ස්ථානයක් ලෙස නම්කර සංරක්ෂණය කරනු ලබයි. විහාරස්ථානයෙහි ඉතිහාසය කෝට්ටේ යුගය දක්වා දිවයයි. ක්‍රි.ව. 1415 දී ත්‍රී සිංහලය එක්සේසත් කරමින් රජකමට පැමිණි කෝට්ටේ 6 වන පැරකුම්බා රජතුමා විසින් ඓතිහාසික කෝට්ටේ රජමහා විහාරය ඉදිකළ බවට සාක්ෂි ඇත. දළඳා වහන්සේ විෂයෙහි පවත්වනු ලබන පුද පූජා, එදා සිට අද දක්වාම මෙම විහාරස්ථානයෙහි වර්තමානයේදීත් සිදුකෙරේ. මහනුවර ඓතිහාසික රාජධානියේ දළඳා මාළිගයෙහි දළඳා වහන්සේ තැන්පත් කිරීමට පෙර සතුරු ආක්‍රමණිකයන්ගෙන් දළඳා වහන්සේ ආරක්ෂා කිරීම සඳහා කුරහන් ගලක සඟවා තැබීමට පෙර අවසාන වරට වැඩ හිඳින ලද්දේ කෝට්ටේ රජමහා විහාරයේය.

ආගමික මධ්‍යස්ථානයේ දිනපතා, සතිපතා, මාස්පතා සහ වාර්ෂිකව සිදුකරන පූජාවිධි සහ යාතුකර්ම

කෝට්ටේ ශ්‍රී දළඳා මහ පෙරහැර මෙම විහාරස්ථානයෙහි ප්‍රධාන වාර්ෂික යාතුකර්මයයි. දළඳා වහන්සේ මෙරටට වැඩම වූ දින සිට මෙරට සෑම රජ කෙනෙකු විසින්ම මෙම දන්ත ධාතුන් වහන්සේ තම දිවි දෙවැනි කොට ආරක්ෂා කළ අතර ඒ හේතුවෙන් සිරිලක රාජ්‍ය සංකේතය බවට ශ්‍රී දළඳා වහන්සේ පත්විය. මේ නිසාවෙන් පසු කාලයේ විසූ සියලුම රජවරු රාජ්‍ය පාලනය සඳහා මධ්‍යස්ථානයක් තෝරාගත් සෑම අවස්ථාවකම තම මාළිගාව අසලම දළඳා වහන්සේ තැන්පත්කොට ගරු බුහුමන් සහ පුද පූජා පැවැත්වූහ. දළඳාවේ අයිතිය, රාජ්‍යත්වයේ හිමකම සහ පාලකයාගේ දැහැමි බවෙහි අභිමානවත් සංකේතය විය. දළඳා වහන්සේ උදෙසා කිත්සිරි මෙවන් රජතුමන් දළඳා පෙරහැරක් අරඹා එය වාර්ෂිකව ඉදිරියට පවත්වන ලෙස දන්වා සිටියහ. මෙතැන් පටන් සියලුම රජවරුන් මෙම දළඳා පෙරහැර සිදු කරනු ලැබූහ. මෙලෙස මෙරට රාජ්‍යත්වයේ සංකේතය වූ දළඳා වහන්සේ පිළිවෙලින් බෙලිගලට, දඹදෙණියට, යාපහුවට, කුරුණෑගලට, ඉන් අනතුරුව ගම්පොළට ද වැඩම කරවනු ලැබූහ. කෝට්ටේ රාජධානියට දළඳා වහන්සේ වැඩම කරවනු ලැබූයේ 6 වන පරාක්‍රමබාහු රජු සමයේදී ය. ඔහු එය වර්තමාන කෝට්ටේ රජමහා විහාර භූමියෙහි මහල් තුනකින් යුත් දළඳා මාළිගාවක වඩා හිඳුවන ලදී. වටිනාකමින් ඉතා ඉහළ වූ විවිධ මාණික්‍ය වලින් අලංකාර කරන ලද කරඬුවක දළඳා සමිඳුන් වඩා හිඳුවා සියලු රාජ්‍ය ගෞරව ලබාදුන් බවත්, එයට පුද පූජා සත්කාර සිදුකරනු ලැබූ බවත් සඳහන්ය. ක්‍රිස්තු වර්ෂ 1415 දී පමණ වීදාගම හිමියන්ගේ අනුශාසනා පරිදි කෝට්ටේ දළඳා මහ පෙරහැර ප්‍රථම වරට වීථි සංචාරය කළ බවට තොරතුරු ඉතිහාසයෙහි දැක්වේ. 6 වන පරාක්‍රමබාහු රජුගේ දියණිය වූ ලෝක භාෂා හෙවත් උලකුඩය දේවිය විවාහ වී සිටියේ "නන්නූර්තුනයා" නම් වූ ඇමතිවරයා සමඟයි. මොවුන් දෙදෙනාහට පුතෙකු ලබාදෙන ලෙසට ඉල්ලමින් සැළලිහිණියකු සංදේශයක භාරකරුකොට කැලණියේ විභීෂණ දෙවිඳුන්ට ආයාචනයක් යොමු කරමින් තොටගමුවේ ශ්‍රී රාහුල හිමියන් සැළලිහිණි සංදේශය රචනා කරනුයේ සංදේශ සාහිත්‍යයේ ස්වර්ණමය යුගය කෝට්ටේ යුගය බවට ද පත් කරමින්.

මෙම ඉල්ලීම සඵල වෙමින් ඔවුන් දෙපළට පුත් රුවනක් ලැබුණි. මෙයින් මහත් සතුටට පත් වූ නන්නූර්තුනයා ඇමතිවරයා එවකට රාජ්‍ය උත්සවයක් ලෙසින් සිදු කරනු ලැබූ කෝට්ටේ දළඳා පෙරහැර තවදුරටත් වර්ණවත් කරමින් අලි ඇතුන් 500ක් පමණ යොදාගනිමින් මහත් හරසරින් යුතුව සිදුකළ බව සඳහන්ය. මෙම කෝට්ටේ රාජධානි සමය තුළ ඉතා අභිමානව පැවති ශ්‍රී දළඳා මහ පෙරහැරට අඳුරු යුගය උදාවනුයේ පරසතුරු ආක්‍රමණ හේතුවෙන් කෝට්ටේ රාජධානියත් ඊට සමගාමීව කෝට්ටේ රජමහා විහාරයත් පරිහාණිය කරා ගමන් කළ නිසාවෙන්, එනම් 1505 දී පෘතුගීසීන්ගේ ආක්‍රමණයත් සමඟ සිංහල ජාතියට මෙන්ම බුදු දහමට ද බලවත් පහරක් එල්ල වීමෙනි. අද දක්වා ඓතිහාසික පෙරහැර මංගල්‍ය වසර 117 ක් මුළුල්ලේ වීථි සංචාරය කරමින් වාර්ෂිකව අගෝස්තු මාසයේදී පවත්වනු ලබයි. එහි එන විවිධ යාතුකර්ම පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීම වැදගත් වේ.

පෘතග්ජන මිනිසුන්ට එකවරම නිවන් දකින්න බණක් දේශනා කලද අවබෝධ නොවන නිසා එම නිවන් දකින බණ ඇසීමට පෙර, මේ සංසාරයේ ස්වාභාවය යම් යම් රූප, ශබ්ද මාධ්‍ය යොදාගෙන පෙන්වයි. බණ ඇසීමට පෙර ඒ සඳහා හැඩගැසී පසුතලය සකස් කරගත යුතුය. ඒ සඳහා සිදු කරන වැඩපිළිවෙල, පෙරහැර ලෙස පෙන්වාදිය හැකිය. පෙරහරේ අංග පහත පරිදි වේ.

- සර්ව රාත්‍රික පිරිත් දේශනය - දස දහසක් සක්වල ජීවත් වන දිව්‍ය, බ්‍රහ්ම ආදීන්ට සිදු කිරීමට යන සත් කටයුත්ත ගැන මුල් සංඥාවක් ලබා දීමක් මෙයින් සිදුකෙරේ.
- කප් සිටුවීම - කිරි ගහක අත්තක් කපා එය පන්සල් භූමියේ දේවාලය අසල සිටවීමෙන් එය මාධ්‍යක් කරගෙන දේවතා ආකර්ෂණය සිදුවන බවට විශ්වාස කෙරේ.
- කුඹල් පෙරහැර - නොඉඳුල් වලං වලින් විහාර මැදුරේ බුදු ආසන, මල් ආසන, දේවාල ආසන සෝදා පවිත්‍ර කිරීම සහ එම වලං හදන කුඹල්කරුවන් විසින් ඒවා පෙරහැරකින් ගෙනවිත් පූජා කරන සිරිතක් අතීතයේ පැවතුණි. එය මෙලෙස වර්තමානයේදී හඳුන්වයි.
- මල් පෙරහැර - මල් ගෙන යන පොඩි ළමයින් දුටු විට සැඩ ගති නැතිවී මෘදු මානසිකත්වය ඇතිවී අවශ්‍ය කරන පසුතලය සකස් වන බවට විශ්වාස කරයි.
- පාවඩ පෙරහැර - බිම කුණු රොඩු යනාදී අපද්‍රව්‍ය තිබිය හැකිය. ඒ උඩින් පාවඩයක් එළීම මඟින් එම අපද්‍රව්‍යය වලින් ආරක්ෂා වීම අදහස් කරයි. සීලයට උපමා කර තිබෙන්නේ පොළොවයි. සීලය පිරිසිදු කරගන්නවාට පවසන සංකේතය මෙහිදී පෙන්වයි. එවිට පොළවේ කටු, කුණු අපද්‍රව්‍ය තිබේ නම් ඒවා ඉරිසියාව, ක්‍රෝධ, මාන ආදිය ලෙස දක්වයි.
- වීථි පෙරහැර - විහාරස්ථානය අවට තියෙන ප්‍රධාන මංමාවත් වල පෙරහැර පළමුවෙන්ම ගමන් කිරීමක් සිදු වන්නේ වීථි පෙරහැර සමඟයි.
- රන්දෝලි පෙරහැර - මෙම පෙරහැර ගමන්කරන විට අතීතයේදී සිටි නරඹන්නන් එයට පුණ්‍යාධාර ලෙස තමන් සතු රත්‍රන්, කාසි ආදිය පෙරහැර දෙසට විසි කිරීමේ සිරිතක් පැවත ඇත.
- දිය කැපීම සහ ගෙවදින පෙරහැර - මෙය පෙරහැරේ අවසාන අංගයයි. කඩුවෙන් දිය කපා, දිය දෙබෑ වන ජලය අතරින් නොඉඳුල් ජලය කාලයක් ගෙන එය මීළඟ වර්ෂය වනතෙක්

තබාගනී. එයින් සිසිල සංකේතවත් කරයි. අයහපත් දේ සිදුකර තිබුණහොත් ඉහත කාලයේ ජලය වර්ෂයක් ගතවන විට අඩු වන බවට විශ්වාසයක් පවතී. ජලය එසේ අඩුනොවන්නේ නම් එය සුභ ලක්ෂණයකි. මීළග වර්ෂයේ දිය කපන විට අලුත් බඳුනකට මාරු කරන්නේ මෙම කළයයි.

- සංඛ නාදය පැවැත්වීම - පන්සලේ පෙරහැරට සමගාමීව පංච තූර්ය නාදය ඇසේ. ප්‍රථමයෙන් හක්ගෙඩියක් පිඹිනු ලබයි. සංඛ නාදයෙන් දහම් හඬ සංකේතවත් කරයි. අෂ්ඨ බ්‍රහ්ම ස්වර නාදය පෙන්වන්නේ සංඛ නාදය මඟිනි. එය බුදුන් වහන්සේට තිබූ හඬ බවටත්, මහබ්‍රහ්මයාට ද එම හඬ ඇති බවටත් විශ්වාසයක් පවතී.
- හොරණෑ නාදය - සවනට මිහිරි දහම් හඬ ශාන්තය, ප්‍රණීතය. හොර නැති හඬ හොරණෑව පිඹීමෙන් පෙන්නුම් කරයි. හොර නැති හඬ ඇසීමට පැමිණෙන්න කියා මෙම ආරාධනය සිදුකරයි.
- හේවිසි නාදය - බෙරය දෙපැත්තෙහි බෙර ඇස් ද්විත්වයට කෝටු දෙකකින් අධි වේගයෙන් කරකවා ගසයි. මේ ආකාරයට අප දෑස් කරාත් වේගයෙන් අරමුණු පැමිණෙයි. ඒවා පාලනය කර විසි කරන්න යනුවෙන් දක්වයි.
- ගැටබෙර වාදනය - මීළඟට ඊට වඩා අඩු වේගයෙන් ගැටබෙර ගසනු ලබයි. බෙරි හඬ යනු බෙරිහන් දෙන්න එපා යන්නයි. සෝසා නොකරන්න යන පණිවිඩය මෙමගින් ලබා දෙයි. මන්දයත්, දහම් ශ්‍රවණයට එය බාධාවකි.
- දවුල් බෙර වාදනය - මීළඟට දවුල් බෙර ගසයි. මිනිසුන් හැම වෙලාවකම දාහය නිසා ගැටුම් ඇතිකර ගනී. මෙම දාහය ඉතා කටුකයි, හැම අවස්ථාවකම සිත කම්පා කරයි. මෙවැනි පංච කාම රසයට ගිජු නොවන්න යන්න මෙමගින් සංකේතවත් කෙරේ.
- තම්මැට්ටම් වාදනය - "තම්" යනු කිසියම් ස්ථානයකි. එම ස්ථානයේ තිබෙන බාධක මට්ටම් කර මැඩ පවත්වයි. සම්පත්තිය, සුගතිය එයින් සංකේතවත් කරයි.

පෙරහැරෙහි ඒ ඒ අංගයන්ගෙන් සංකේතාත්මකව අදහස් කරන දේ, සැඟවුණ දහම් අරුත පහත පරිදි සංක්ෂිප්තව දැක්විය හැකිය.

- කස පුපුරුවන්නන් –පෙරහැරේ පළමු අංගයයි. සමාජයේ ජීවත් වන විට සුළු කරුණු වලට අඬදබර ඇතිකර ගතහොත් අවසානයේ මෙම කසය මෙන් මහා කම්පනයක් ඇති වී ක්‍ෂය බවට පත්වීමට සිදුවන බව දක්වයි.
- ගිණි බෝල කරුවන් - රාග, ද්වේශ, මෝහ ගිනි හටගෙන එයට බැඳුණු විට සෑම අවස්ථාවකම ගිනිගත් ගමනක් නිර්මාණය වීම ගිනිබෝල මගින් සංකේතවත් කරයි. අවිද්‍යාවෙන්, තණ්හාවෙන් තැවෙමින් සහ දැවෙමින් ලෝක සත්වයා සසරෙහි ගමන් කරන ආකාරය මෙම ගිනිබෝල කරකැවීමෙන් පෙන්වයි. රාග සහ ද්වේශ නිසා මෝහයත්, මෝහය නිසා රාග සහ ද්වේෂත් හටගනී. මෙය පෙන්වීම සඳහා ගිනිබෝල දෙපැත්තට කරකවමින් ගමන්කරයි. රෝදයක් මෙන් රවුමට ගින්දර කරකැවීමෙන් මෙවැනි ගිනි චක්‍ර වල ලෝකයා ගමන් කරන බව දක්වයි.

- මුරායුධ - සමාජය තුළ සම්පත් තමන්ගේ කොට ගනිමින් ඒවාට ඇලී, ගැටී, ඒවායින් මත්වී, ඉන්පසු එම සම්පත් රැකගැනීමට මුරකාවල් දමාගෙන යන ආකාරය මෙමගින් පෙන්වයි.
- බොරු කකුල් - සසර ගමන ගමන් කරන විට සමාජයේ ස්වරූපය ආකාරය මෙමගින් පෙන්වයි. සමහර මිනිසුන් බොරුවට උඩගුකමින් අනිත් අයට වඩා ඉහළින් ගමන් කිරීම පෙන්වයි.
- මොණර, හංස, අශ්ව නැටුම් - පංච කාමයට ලොල් වූ විට මිනිසුන් පහත් දේ සිදු කරයි. එසේ ගමන් කරන විට තිරිසන් ලෝකයේ සතුන් වී ඊළඟ භවය සකස්වන ආකාරය පෙන්වයි. එය පෙන්වීමට විවිධ සතුන් අනුකරණය කරමින් නටමින් ගමන්කරයි.
- ලී කෙළි සහ පතුරු නැට්ටුවෝ - සමාජයේ ගැටෙන ආකාරය මෙමගින් පෙන්වයි. සසර ගමන ගැටී ගැටී යන ගමනක් බව පෙන්වයි.
- කයිතාලම්, චාමර, නෛයිඅඩ්, රබන් නැට්ටුවෝ - විවිධාකාරයෙන් නටමින් යන නැට්ටුවෝ ඇත. මෙම හරයක් නොමැති, ලෝකයා මුලා කරවන නැට්ටුක්කාර වැඩපිළිවෙල හඳුනාගෙන, සංසාර විමුක්තිය සඳහා ගමන්කරන වැඩ පිළිවෙලකට එකතු වෙන්න යන පණිවිඩය ලබාදීම මෙහි අර්ථයයි.
- කාවාඩි නැටුම් - "ක" යනු කිළුටු හෙවත් කහට ද, "වාඩි" යනු වැඩියක් හෙවත් කොටසක් යන්නයි. අවිද්‍යාවෙන් සහ තණ්හාවෙන් සිටීම මෙමෙගින් දක්වයි. තමන්ගේ කුඩා හෝ වරදක් වූවා නම් එය මේ ආකාරයට සිහිකරගෙන එයින් බැහැර කිරීම යන්න කරින් කරට කාවඩිය මාරු කර කර විසි කිරීමෙන් පෙන්වයි. එකකින් අනෙත් අතට විසි කරනවා මිස අතින් අල්ලන්නේ නැත. තම තමන් අතින් සිදුවන වැරදි ඇත්නම් ඒවා වරද වරද ආකාරයට දැක ඒවායින් බැහැර වීම මෙමගින් නිරූපණය කරයි.
- උඩරට, පහතරට, සබරගමු නැටුම් - සියලු දේශීය නැටුම් කලාවන්හි අත්, පා හසුරුවන ආකාරයෙහි ශරීරයන්හි තිබෙන විෂ කිරණ ඇද ගනිමින් අවසානයේ පොළවට බහා තබන ස්වභාවයේ රටාවක් ඇත. මෙම නැටුම් ක්‍රමය කිරණ ශක්තිය තුළින් බාහිර ලෝකයේ තිබෙන විස කිරණ පොළවට බස්වන විද්‍යාවක් වේ. මෙහිදී ගාන්ධර්ව නම් දේවතා කොටස සම්බන්ධ වේ. එම දේවතා කොටස දිව්‍යමය නැටුම් ශිල්පීන් වේ. එම දේවතාවන් නැට්ටුක්කාරයන්ගේ ශරිරයන්ට සම්බන්ධ වූ විට එම දේවතාවන්ගේ නැටුම් නටන බවට විශ්වාසයක් පවතී. මෙම විද්‍යානුකූළ නැටුම දෙස බලා සිටින විට සිත යම්කිසි මානසික සුවයකට පත් වේ.

(මෙම කරුණු පිළිබඳව මීට වෙනස් ආකාරයේ අදහස් තිබිය හැකි බවද සලකන්න. පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රහිදී දැක්වූ අදහස් මෙහිදී අන්තර්ගත කර ඇත).

ආගම යනු අභියෝගාත්මක සංකල්පයකි. ආගම පිළිබඳව විශ්වීය වශයෙන් එකඟවන එක් නිර්වචනයක් නොමැති අතර, අනාගතයේ එවැන්නක් තිබිය හැකි බව ද සිතිය නොහැක (ඇල්ඩ්‍රිජ්, 2007, පි. 30 උපුටා ගැනීම ගිඩ්න්ස් සහ සටින්, 2013, පි.720). ආගම පිළිබඳ ප්‍රධාන සමාජ විද්‍යාත්මක නිර්වචනයන් ත්‍රිත්වයකි. එනම්, ද්‍රව්‍යාත්මක, කෘත්‍යාත්මක සහ සමාජ නිර්මාණවාදී නිර්වචනයයි. ආගම මානව ජීවිතය සඳහා අවශ්‍ය අංගයක් බවත්, සමාජයට කෘත්‍යාත්මකව වැදගත් බවත් කෘත්‍යාත්මක නිර්වචනය තුළින් දක්වයි. ද්‍රව්‍යාත්මක නිර්වචනය එම මතයට විරුද්ධ වන අතර එම නිර්වචනය දක්වන්නේ සෑම ආගමක් මගින්ම ආනුභාවික ලෞකික ලෝකය සහ ලෝකෝත්තර යථාර්ථය අතර ප්‍රභේදනයක් ඇති කරන

බවයි (රොබට්සන්, 1970 උපුටා ගැනීම ගිඩ්න්ස් සහ සට්න්, 2013, පි. 721). ආගම යනුවෙන් තත්‍ය ප්‍රපංචයක් පවතින බව අභ්‍යුපගමනය කිරීම සහ ඒ අනුව සමාජයක් තුළ ආගම ප්‍රකට වන විවිධ ආකාරයන් ගවේෂණය කිරීම වෙනුවට, ආගම මිනිසුන් විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් ලෙස හෝ ආගමෙහි අර්ථයන් සහ ස්වයංව නිර්වචනය කරනු ලබන ආගමික පුරුදු පිළිබඳව අවධානය යොමු කිරීම වඩාත් ඵලදායක බව ආගම පිළිබඳ සමාජ නිර්මාණවාදය තුළින් දක්වයි. (ගිඩ්න්ස් සහ සට්න්, 2013, පි. 722). යතාර්ථය තුළ මුසාවක් යැයි පැවසිය හැකි කිසිදු ආගමක් නැත. එම ආගම අදහන පුද්ගලයන්ටම අනන්‍ය රටාවකට අනුව ඒ සියල්ල සත්‍ය වේ, විවිධාකාර පිළිතුරු ලැබුණ ද, ඒ සියල්ලම මිනිසාගේ පැවැත්ම සමඟ සම්බන්ධ වේ. (ඩර්කයිම් උපුටා ගැනීම ස්වෙයින්, 1915: 04).

ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ ආගම තේරුම් ගැනීමට ආගමට අදාළ ඇදහිලි ආකෘතිය වැදගත් වේ. එහි ප්‍රධාන ලක්ෂණ 4 ක් පවතී. එනම්, සියලුම ජන කණ්ඩායම් විසින් එක් වස්තුවක් ශුද්ධ ලෙස සැලකීම, එම සමූහයේ සියලුම දෙනා එම ආචාරධර්ම පිළිපැදීම, එම සමූහයේ සියලුම දෙනා එක සමාන යාතුකර්මවල යෙදීම සහ එක් සමූහයක් ලෙස පෙනී සිටීමයි. අදාළ පර්යේෂණ ක්ෂේත්‍රයෙහි මෙම සාධක මැනවින් ප්‍රකට විය. ඒ අනුව එහි පවත්වන පූජා විධි රටාවන් කිහිපයක්ම හඳුනාගත හැකිවිය. ඉහත දැක්වූ දෛනික පූජා විධි රටාවන්ට අමතරව සතිපතා, මාසිකව සහ වාර්ෂිකව පවත්වන පූජා රටාවන් පවතී.

ආගමක් තුළ පවතින වැදගත් දෙයක් වන්නේ ආගමික විශ්වාස පද්ධතියක් පැවතීමයි. එනම්, ආගම සංස්කෘතික වන අතර ආගම යන්න විශ්වාසය මත පදනම් වූවකි, එම විශ්වාස මත පදනම් වූ යාතුකර්ම වල භාවිතාවන්ගෙන් සැදුම් ලද්දකි. ආගම මිනිසුන්ව යම්කිසි අරමුණක් කෙරෙහි යොමු කරයි.

සියලුම විශ්වාස පද්ධතීන් සහ සියලුම ඇදහීම්හි පදනම තුළ අත්‍යාවශයෙන්ම නිශ්චිත සංඛ්‍යාවක් මූලික නියෝජනය කිරීම් හෝ සංකල්ප පවතී. ඒවා විවිධත්වයකින් යුක්ත වුව ද සෑම ස්ථානයකම ඒ හා බැඳුණු සමාන, වැදගත් අරමුණු සහ ඇතැම් කෘත්‍යන් සමාන වේ.

මෙවා ආගමක් තුළ ස්ථාවර මූලිකාංග වේ (ඩර්කයිම් උපුටා ගැනීම ස්වෙයින්, 1915: 05). ඩර්කයිම්ගේ මතයට අනුව ආගමේ අවසාන කාර්යය විශ්වාස, ධර්මතා, සංකේත සහ යාතුකර්ම සමඟ සම්බන්ධ වේ (ඩර්කයිම් උපුටා ගැනීම - රත්නපාල, 2000: 54). ශුද්ධ වූ වස්තුවක් මත ඉහත සාධක පදනම් වේ. එමෙන්ම ටයිලර් ගේ අදහසට අනුව ද ආගමේ ප්‍රධාන අංග යටතට ශුද්ධ වූත්, අධිස්වභාවික වූත් වස්තූන් සහ පුද්ගලයන් පැවතීම, විශ්වාස සහ ඇදහිලි, ඇදහිලි වාද සහ යාතුකර්ම අයත් වන අතර, ඒ හරහා ධර්මතා ස්ථිරසාර කිරීම, මනුෂ්‍යා තුළ ඇතිවන දොම්නස සහ අසහනය පාලනය කිරීම අපේක්ෂිතය (ටයිලර් උපුටා ගැනීම - කුමාර, 2002: 117). මෙම ආගමික මධ්‍යස්ථානය ද ප්‍රදේශයේ සියලුම බෞද්ධයන්ගේ ගෞරවයට පාත්‍ර වූ ශුද්ධ වස්තුවකි. දෛනිකව මෙම ස්ථානයට පැමිණෙන බැතිමතුන් මල්, පහන් පූජා කරමින් අදාළ යාතුකර්මයන්හි නිරතවීම දක්නට ලැබේ. එමෙන්ම බුද්ධ ප්‍රතිමා වහන්සේ වෙත උදෑසන සහ දිවා දානය පූජා කිරීම සිදුකරයි. හේවිසි වාදනයන් මධ්‍යයේ ඒ සඳහා පේවී සිටින පිරිස් ලවා එය සිදුකෙරේ. පෙරහැර, සිල්, පිරිත් වැනි ආගමික වැඩසටහන් සහ වෙනත් ආගමික උත්සව ද පැවැත්වේ. පුද්ගලයා මත ගොඩනැගුණ විශ්වාස පද්ධතීන් මත මෙම යාතුකර්ම සිදුකරන බව සහ විවිධ සංකේත වන්දනාවට ලක්කරන බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ.

බෝධීන් වහන්සේ වන්දනා කිරීම යන්නට විශාල සමාජ අර්ථයක් ඇති වී තිබෙන අතර, බෞද්ධයා ඊට ආරෝපණය කර ඇති ශුද්ධත්වය මත විවිධ ක්‍රම ඔස්සේ වන්දනාමාන කෙරේ (චන්ද්‍රසිරි, 1999: 100). මිනිසුන් ඒකරාශී කිරීමේ ශක්‍යතාව, ශුද්ධ වස්තුවක් වටා ගොඩනැගී තිබෙන විශ්වාස පද්ධතියක් සතුව පවතින ආකාරය එමඟින් ප්‍රකට වේ. නමුත් මෙම විහාරස්ථානයේ වර්තමානයේ බුදුන් වහන්සේට වඩා බෝධිය කෙරෙහි අවධානය යොමුවෙයි. එයට හේතු වී ඇත්තේ ඔවුන්ට ලෞකික ජීවිතයේ පවතින ගැටලුන් ය.

උදාහරණ - විභාග සමත් වීම, ග්‍රහ අපල දුරුවේවා යනුවෙන් සඳහන් කොඩි බෝධියේ එල්ලීම.

මෙලෙස සිදු කිරීම මගින් තම ආවේග සමාජයට හානිදායක නොවන අයුරින් මුදා හැරීම සමාජ පර්යාය පවත්වා ගැනීමේ දී වැදගත් වේ. සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ් දක්වන ආකාරයට ආගම මිනිසුන්ගේ මනස තේරුම් කිරීමට හැකි දෙයකි. එම තත්වය මත ඇතිවන රික්තකය පුරවන අවකාශය ආගම බව ඔහු දක්වන ලදී. අවිඥානික මනස තුළ අප කැමති දේවල් බහුතරයක් ඇත. නමුත් ඒවා සියල්ල අපට සම්පූර්ණ කරගත නොහැක, තෘප්ත කරගැනීමට නොහැකි වූ ආශයන් ආගම හරහා තෘප්ත කරගැනීමට උත්සහ කරයි.

මෙම පුදබිම තුළ එකිනෙකා පෞද්ගලිකව නොහඳුනන නමුත් සාමූහික බවක් වන්දනා කටයුතු හේතුවෙන් ගොඩනැගේ. මේ අනුව ආගම සාමූහික විඥාණය ගොඩනගයි. විවිධ පූජා විධි රටාවන් පවත්වයි. ජනතාවගේ විශ්වාස පද්ධතීන් මත මෙකී විධි නිර්මාණය වී ඇති අතර, ඒ හරහා ජනතාව ඒකරාශී කිරීම සිදු කෙරේ. මේ අනුව ඩර්කයිම් විසින් ඉදිරිපත් කළ, ආගම යනු ශුද්ධ විශ්වාස, ශුද්ධ පූජා විධි සහිත ඒවා සම්බන්ධ වූ ඒකීය ක්‍රමයක් වේය යන මතය තහවුරු වේ. ඩර්කයිම් ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට කිසියම් සමාජයක ඒකාග්‍රතාවය, සාමූහික විඥාණය වර්ධනය කිරීම ආගමේ ප්‍රධානතම සමාජ කෘත්‍යන්ය (ඩර්කයිම් උපුටා ගැනීම - ජයසිංහ, 2013: 160). ඒ අනුව පොදු විශ්වාස මත සිදුකරනු ලබන පුද පූජා විධි වලදී පොදු අනන්‍යතාවය සහ තමා සමූහයක කොටස්කරුවන්ය යන හැඟීම වර්ධනය වේ.

ආගම හා බැඳුණු දේව සංකල්පය කෙරෙහි අවධානය යොමු කිරීම ද වැදගත් වේ. එක් එක් දෙවිවරුන්ට එක් එක් කාර්යය කිරීම සඳහා විශේෂඥතාවක් සමාජය විසින් නිර්මාණය කොට ඇත. බුදුන් වහන්සේ සමග සබඳතාව අධ්‍යාත්මික කරුණක් වේ. නමුත් මිනිසුන්ට අවශ්‍ය ලෞකික අරමුණු ද පවතින නිසා දෙවිවරුන් වන්දනාමාන කිරීමට මිනිසුන් යොමු වේ. ආගම මිනිසුන් අතර ඒකාබද්ධතාවය මෙන්ම ගැටුම් ද ඇති කළ හැකිය. ග්‍රන්ථාරූඪ බුදුදහම තුළ දේව විශ්වාස නොමැති අතර නමුත් ප්‍රායෝගික භාවිතය තුළ බෞද්ධයන් දේව විශ්වාස කෙරෙහි යොමුව ඇති බව දැකගත හැකිය. වර්තමානයේ මිනිසුන්ට ප්‍රශ්න වර්ධනය වී තිබීමෙන් දේව වන්දනය ආශ්‍රිත අභිචාර විධි තුළින් මිනිසුන්ගේ මානසික ආතතිය මුදාහැරීම සිදු කරයි.

උදාහරණ - බෞද්ධ දේව ධුරාවලියට නව දෙවිවරුන් එකතු වී ඇත. ලක්ෂ්මී දෙවියන් - නව ලිබරල් ආර්ථිකය සමඟ මෙය සම්බන්ධ වේ.

ආගම තුළ පවත්නා ශුද්ධ වස්තු හරහා පූජනීයත්වය ගොඩනැගේ. එදිනෙදා ජීවිතයේ අප භාවිතා කරන දේ ද සන්දර්භය අනුව ශුද්ධ වස්තු බවට පරිවර්තනය කළ හැකිය.
උදාහරණ - දළදා කරඬුව, පිරිත් පැන්, පිරිත් නූල්, බුද්ධ පූජාව.

ශුද්ධ වස්තු මත ආගම ගොඩනැගේ. ඩර්කයිම් දක්වන්නේ තෝටමයකට වන්දනා කිරීම තුළින් මිනිසුන් එම තෝටමය ශුද්ධත්වයට පත්කළ තමන්ටම වන්දනා කරගනු ලබන බවයි. එකම ශුද්ධ වස්තුවකට වන්දනා කිරීම මගින් ඇතිවන සාමූහික විඥාණය සමාජය නිර්මාණය කරයි. මේ අනුව ආගම තුළින් ප්‍රධාන කෘත්‍යයන් 3ක් ඉටුකරන බව ඔහු දක්වන ලදී. එනම්, සමාජ සංසක්තිකභාවය, සමාජ පාලනය සහ ආගමට දේශපාලන පද්ධතිය සාධාරණීකරණය සහ සමාජයේ සදාචාර පද්ධතිය ඉගැන්වීම යනාදියයි.

උදාහරණ - කුසල - අකුසල, පින් - පව් යනාදී සංකල්ප.

මිනිසුන්ට ජීවිතය තේරුම් ගැනීමට තිබෙන ප්‍රධාන ප්‍රශ්න වලට ආගම මගින් පිළිතුරු ලබා දෙයි. මිනිසුන්ගේ විශ්වාස පද්ධතිය මත ගොඩනැගුනු භාවිතයන් ප්‍රකාශ වන එක් ස්ථානයක් වන්නේ ආගමික සිද්ධස්ථානයන්ය. මිනිසුන්ට ඇති විශ්වාස මත එම ස්ථානයන් ආගමික සංස්ථාවන් බවට එළිදැක්වී ඇත. එම විශ්වාසයේ භෞතික ප්‍රකාශනය ලෙස යාතුකර්ම සිදු කරයි. යාඥා කිරීම, බුදුන්ට පූජා කිරීම, ගාථා කීම ආදිය මගින් එම විශ්වාසයන් ප්‍රකාශ වීම සිදුකරයි. ආගම සමග බැඳුණු වටිනාකම් පද්ධතියක් ඇත (උදාහරණය - සුදු ඇඳගෙන පන්සල් යාම).

ආගම පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමේ දී අධි මානුෂික බලවේග පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීම ද වැදගත් ය. මිනිසුන්ට වඩා බලයක් එයට ඇති බවට විශ්වාසයක් පවතී. මිනිසුන්ට හොඳ සහ නරක යන ද්විත්වයම කළ හැකි, මිනිසුන්ට වඩා බලවත් යමක් ලෙස මිනිසුන් ඒ පිළිබඳව සිතයි. එම අධිස්වාභාවික බලවේග කෙරෙහි යොමු වූ සදාචාරමය කාර්යභාරයක් ඇත. මිනිසුන්ගේ විශ්වාස අපට පැහැදිලි වන්නේ චර්යාව හරහාය, ඒවා ආගමේ භක්තිය පිළිබඳ ප්‍රකාශනය වන මාධ්‍ය වේ. විශ්වාස පද්ධතියක් නොමැතිව ආගමක් නොපවතී.

ආගම යනු සංස්කෘතික පද්ධතියක් වේ. එය තුළ සංකේතාත්මක පද්ධතියක් ඇත. එය තුළින් මිනිසා තුළ යම් බලයක් ඇති කරයි. ඒ බලය කෙරෙහි මිනිසුන් යොමු කිරීම, එම බලයෙන් විවිධ උදව් උපකාර ගැනීමට මිනිසුන් දරන උත්සාහය ලෙස ද ආගම දැක්විය හැකිය. මිනිසුන්ව අභිප්‍රේරණයට ලක්කරන්නේ එම ප්‍රධාන බලයෙන් තමන්ගේ ප්‍රශ්න වලට දේවල් ලබා ගැනීමටයි. එම බලය සංකේත හරහා ප්‍රකාශ වේ.

උදාහරණ - බුදුන් වහන්සේගේ බලය වර්තමානයේ ප්‍රකාශ වන්නේ දන්ත ධාතුව හරහාය. ඒ සඳහා පුදපූජා පැවැත්වීමට වාර්ෂික දළදා පෙරහැර මෙම විහාරස්ථානයේ ද පවත්වයි.

මිනිසුන්ගේ ආගමික ලෝක දැක්ම බුද්ධ, ධම්ම, සංඝ ලෙස ධුරාවලියක් සකස්ව ඇත. ලෝක දැක්ම හරහා ආගම සංවිධානය වී ඇත.

උදාහරණ - විහාර ගෙවල් වල අපාය ඇද තිබීම. විහාර ගෙවල් සාදා තිබෙන්නේ ද මෙම ලෝක දැක්ම/ ධූරාවලියේ ආකාරයටයි.

ලෞකික සහ ලෝකෝත්තර ජීවිතයේ යහපැවැත්ම සඳහා වැදගත් වන පණිවිඩ රැසක් විවිධ සංකේත යොදාගනිමින් ආගම මඟින් සන්නිවේදනය කරයි. ආගමක් හඳුනාගැනීමේ දී සුවිශේෂ ලක්ෂණයක් වන්නේ මිනිසුන් තුළ ඇතිවන ආගමික හැඟීමය (උදාහරණ - සාධු කීම, ධාතු වැඩමවීම, දේවරූප වැඩමවීම ආදියෙහිදී සිදුකරන හැඟීම් ප්‍රකාශනය). අධි ස්වාභාවික වස්තූන් සමඟ මිනිසුන් සන්නිවේදනය කරයි. එම සන්නිවේදනය විවිධ ආකාරයට සිදුවිය හැකිය.

උදාහරණ -

- බෝධි පූජාවක් සිදුකරන විට බෝධියත් සමඟ සිදුකරන සන්නිවේදනය.
- බැතිමතා සහ දෙවියන් අතර සන්නිවේදනය ඍජුව මෙන්ම කපු මහතා, ස්වාමීන්වහන්සේ ආදී ලෙස යම් පුද්ගලයෙක් මැදිහත්ව ද සිදුකරයි.
- නාථ දේවාලයට ගොස් පඬුරු ගැටගැසීම.

ගෝලීයකරණය සහ බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක කාර්යභාරය

ආගම විවිධ සමාජ සන්දර්භයන්ට ඇතුලු වනවිට වෙනස් වීම මත ග්‍රන්ථාරූඪ ආගමික කරුණු සහ ප්‍රායෝගිකව සමාජයේ ක්‍රියාත්මක වන ආගම අතර වෙනසක් දක්නට හැකිය. ගෝලීයකරණය වැනි සාධක සමඟ නව ආගමික ප්‍රවණතා නිර්මාණය වේ. කැසනෝවා දක්වන ආකාරයට ආගම සමාජය තුළ පුළුල් කාර්ය භාරයක් ඉටු කරයි. ඔහු දක්වන ආකාරයට පශ්චාත් නූතන සමාජය තුළ ආගම පොදු අවකාශයට පැමිණ ඇත. ගෝලීයකරණය වූ ලෝකය තුළ ගෝලීය ආගමක් දක්නට ඇත. විද්‍යාව, තාක්ෂණය, සාක්ෂරතාව අධ්‍යාපනය මත නූතන ජන ජීවිතයකට මිනිසුන් සකස් වන විට ආගමෙන් බැහැර වනවා සිතුවත් ලෝකයේ ආගම වේගයෙන් නැවත පැමිණෙමින් ඇත.

ගෝලීයකරණය තුළ වර්තමානයේ ආගමට වෙමින් පවතින තත්වය පිළිබඳව **බර්ජර්** සාකච්ඡා කරයි. එහිදී ඔහු දක්වන ප්‍රධාන න්‍යායික අදහස් ද්විත්වයක් වැදගත් වේ. එනම්,

- **සුවිශේෂතාවාදය**
- **විශ්වාන්තරවාදය**

සුවිශේෂතාවාදීන් දක්වන ආකාරයට පොදු විවේචනාත්මක චින්තනයක් හෝ ප්‍රමිතීන් නොමැත (ගෝල්ඩ්බර්ග්, 2011).

ආගම පිළිබඳ විශ්වාන්තරවාදය යනුවෙන් අර්ථ ගැන්වෙන්නේ විශ්වීය පැතිකඩයන් සඳහා උනන්දු කරවන, මානව ප්‍රමිතියක් ලෙස ආගම දැකීමයි. සියලුම නිර්මාණයන් ආරක්ෂා කළ යුතු බව සහ ඒවා පිළිබඳව සැලකිලිමත් විය යුතු බව විශ්වාන්තරවාදය තුළින් දක්වයි. එයට අනුව ආගම අන්තර්කරණ මාර්ගයක් ද වේ. මූලික කරුණු පිළිබඳව ආරක්ෂාව සපයමින්, මනුෂ්‍ය අත්දැකීම්හි විශ්වීයභාවය විශ්වාන්තරවාදය විශ්වාස කරයි, මානව සංහතියේ එකමුතුභාවය, සංහිදියාව සහ තිරසාර බව ඇතුළත්

සමාජීය වශයෙන් සවිඥානික ලෝක පර්යායක් පිළිබඳව විශ්වාන්තරවාදීන් අවධාරණය කරයි (ශ්වොර්ට්ස්, 2007).

ඔහු දක්වන්නේ දක්වන්නේ වර්තමානයේ අප ගෝලීය තත්වයක ජීවත් වන බවයි. මිනිසුන්, සංස්කෘතිය, ශිෂ්ටාචාර සහ ලෝකය යන සියල්ලම පෙරනොවූ විරූ ලෙස, නමුත් මඟහැරිය නොහැකි ලෙස එකිනෙකට සම්බන්ධ වීමේ වේගය වැඩිවෙමින් පවතී. මිනිසුන් සංක්‍රමණය වීමේ වේගය වැඩි වී ඇත. එමනිසා ලොව ප්‍රධාන සංසිද්ධි ද්විත්වයක් ලොව ඇතිවිය හැකිය. විවිධ සංස්කෘතීන් සහ ආගම් වේගයෙන් එකිනෙකට හමුවීමෙන් ගැටුම් ඇතිවීමේ විභවතාවන් වැඩිවිය හැකිය. මෙම එකිනෙකට වේගයෙන් හමුවීම තුළ ඒවා අතර ගැටුම් අඩුවීමේ හැකියාවක් ද ඇත. සුවිශේෂතාවාදය යනු කිසියම් සංස්ථාවක, සමාජයක කණ්ඩායමක තිබෙන සුවිශේෂී ගුණාංග වඩාත් අවධාරණයයයි. එය තුළ විශේෂයෙන්ම ජාතික, ප්‍රාදේශීය, සංස්කෘතීන් සහ ආගම යනාදී ඒවා අතර වෙනස පිළිබඳව අවධානය යොමුකරයි. එනම්, සියලු සමාජ සහ මිනිසුන් අතර තිබෙන සමානකම් මූලිකව අවධාරණය කරයි. වර්තමානයේ ලෝකය තුළ ප්‍රධාන උප පද්ධති ත්‍රිත්වය ලෙස වැදගත්ව ඇත්තේ දේශපාලන, විද්‍යාත්මක සහ ආර්ථික පද්ධතියයි. ගෝලීය කාර්යභාරයක් ආගම තුළ නොමැති නම් ආගම වර්තමානයේ වඩාත් වැදගත් වන්නේ මිනිසුන්ගේ පෞද්ගලික ප්‍රශ්නවලට විසඳුම් සොයන ක්‍රමයක් ලෙසයි. ආගම තමාට තිබූ පොදු විශ්වීය අවකාශය කිසියම් දුරකට පෞද්ගලික අවකාශය දක්වා පසුබැස ඇත. එනිසා සත්‍ය වශයෙන්ම ගෝලීය තත්වය තුළ වී ඇත්තේ ආගම කුඩා කුඩා නිකායන්, ඇදහිලි කණ්ඩායම් සහ කුඩා සමූහයන් ලෙස පසුබැස ඇත.

උදාහරණ - ඉෂ්ට දේවතා යන සංකල්පය මතුව ඇත. මෙම සංකල්පය මඟින් අතීතයේදී පොදු වූ දෙවියන් තමන්ගේ දෙවියන් ලෙස පෞද්ගලික බවට පත්කොටගෙන ඇත. ඉහත දී දැක්වූ වර්තමානයේ වැදගත් පද්ධතීන් වන දේශපාලන, විද්‍යාත්මක සහ ආර්ථික උප පද්ධතීන් වර්තමානයේ අර්බුදයකට පත්ව ඇත. මෙම අර්බුදය හේතුවෙන් ගෝලීයකරණය සහ නූතනත්වය මත ඇති වී තිබෙන මෙම උප පද්ධති මගින් මිනිසාට ඇතැම් ප්‍රශ්න නිර්මාණය කර දී ඇත.

උදාහරණ - රැකියා විරහිත බව, දරිද්‍රතාව

මෙම තත්වය මත තම අනන්‍යතාවය ප්‍රකාශ කරන මාධ්‍යක් ලෙස ආගම නැවත පුනර් උදාවකට ලක්කර ඇත. ගෝලීයකරණය තුළ මිනිසුන්ගේ අනන්‍යතාව අර්බුදයකට පත්ව ඇත. සංක්‍රමණය පෙර නොවිරූ ලෙස වේගයෙන් වර්ධනය වීමත් සමඟ පිටමං සමාජ (Diaspora) ලෝකයේ සෑම රටකම පාහේ නිර්මාණය වී ඇත. එම පිටමං සමාජ සාමාජිකයන්ගේ අනන්‍යතාවය තම රටින් පිටත දී ප්‍රකාශ කිරීමේ මාධ්‍යක් බවට ආගම පත්ව ඇත. මිනිසුන් හුදකලාවට පත්වීම වර්ධනය වනවිට ආගමට නැඹුරු වීම ද වර්ධනය වේ. නූතනත්වය පිළිබඳව අදහස් දැක්වූ චින්තකයෙක් වන ඩෙරිදා ද දැක්වූයේ ගෝලීයකරණයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආගම නැවත පැමිණෙන බවයි. ගෝලීයකරණ තුළ අනන්‍යතාව වියැකී යාම තුළ තම තමන්ගේ ආගම පදනම් කරගත් ජාතිකවාදය නිර්මාණය වීමේ අවදානමක් ද පවතී. ගෝලීය ප්‍රවණතාවන්ට ප්‍රතිපක්ෂව විශේෂයෙන් ගෝලීය ප්‍රවණතාවයන් හේතුවෙන් බහිෂ්කරණයට සහ තර්ජනයට ලක්වන තත්වයන් තුළ යම් ආකාරයක අස්වැසිල්ලක් ලබාදීමට ආගම වැදගත්ව ඇත. සාමූහික සහ පොදු අනන්‍යතාව යන ද්විත්වයටම ආගම වැදගත් වේ. පිටමං

සමාජයන්හි අවශ්‍යතා ඉටු කිරීමේදී ආගම වැදගත් වේ. (එම පුද්ගලයන්ට අධ්‍යාත්මික සුවය ලබා දීමට විදේශයන්හිදී සිදුකරන වැඩසටහන්, පෙරහැර සජීවීව ලෝකය පුරා විකාශය).

ස්ත්‍රීවාදී දෘෂ්ටිකෝණය සහ බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයක කාර්යභාරය

ක්ෂේත්‍ර දත්ත තුළින් පැහැදිලි වූ ආකාරයට මෙම විහාරස්ථානයෙහි පුරුෂයන්ට සාපේක්ෂව ස්ත්‍රීන් වැඩි වශයෙන් ආගමික කටයුතු වල නිරත වේ, පුරුෂයන්ට පවතින ආර්ථික පීඩනය හේතුවෙන් ඔවුන් ආගමික කටයුතු වල නිරත වීම ස්ත්‍රීන්ට සාපේක්ෂව අඩු මට්ටමක පවතී. පන්ති, ආගම්, අධ්‍යාපන මට්ටම් සහ වයස අනුව විභේදනයක් නොමැතිව පුද්ගලයන් ආගමික කටයුතු සඳහා විහාරස්ථානය වෙත පැමිණෙති. ස්ත්‍රිය ආගම තුළ ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට ලක්වන බව ස්ත්‍රීවාදී මතයයි (උපුටා ගැනීම - ලියනගේ සහ වලාකුළුගේ, 2004, පි. 46). නමුත් බෞද්ධ ආගමික සිද්ධස්ථාන වන පන්සල්, බෝධීන් වහන්සේලා පදනම් කරගත් ආගමික සිද්ධස්ථාන වෙත ළඟාවීමට ස්ත්‍රියට තහනමක් නැත.

සමාජය පුරුෂාධිපත්‍යය සහිත සමාජයක් වීම තුළ ආගම ද පුරුෂාධිපත්‍ය සහිත සමාජ සංස්ථාවක් වීම දක්නට හැකිය. ඒ අනුව ආගම තුළ ද ස්ත්‍රී - පුරුෂ සමාජභාවී අසමානතා නිරීක්ෂණය කළ හැකිය. ආගම තුළ ආගමික විශ්වාස පද්ධතිය වැදගත් වන අතර ස්ත්‍රිය යම් ආකාරයකට ආගමික මතවාදය තුළ පුරුෂාධිපත්‍යයට යටත්කොට ඇත. ස්ත්‍රීවාදීන් එයට සාක්ෂි කිහිපයක් ඉදිරිපත් කරයි. එනම්, ආගමික සංවිධානය, ඇතැම් වන්දනාමාන කරන ස්ථාන පුරුෂ කේන්ද්‍රීයව නිර්මාණය වී ඇත (උදාහරණ - මෙම විහාරස්ථානයේ පෙරහැරෙහි කටයුතු සඳහා සහභාගි විය හැක්කේ පුරුෂයන්ට පමණයි. විහාරස්ථානයේ මූලික කටයුතු, තීරණ ගැනීමේ සහ නායකත්ව මට්ටමෙහි පුරුෂයන් විසින් සිදුකරයි). ප්‍රධාන ආගමික ග්‍රන්ථයන්හිද කාන්තාවන් සම්බන්ධ කොට ගනිමින් තිබෙන කතා ඉතාමත් අඩු අතර සමහර කතා පැවතිය ද ඒවා තුළ කාන්තාවට අඩු වැදගත්කමක් ආරෝපණය කර ඇත. ස්ත්‍රී ආගමක් නොමැති බවත්, තිබෙන්නේ පුරුෂ ආගමක් බවත් ස්ත්‍රීවාදීන් තර්ක කරයි. ඔවුන්ට අනුව ආගමික නීතිරීති සහ චාරිත්‍ර වාරිත්‍ර තුළත් ස්ත්‍රියට ලබා දී ඇත්තේ අඩු වටිනාකමකි, ආගම තුළින් ද කාන්තාව සම්ප්‍රදායික සහ ප්‍රජනන භූමිකාවට සීමා කර ඇත.

එසේ වුව ද ආම්ස්ට්‍රෝන් (1993) දක්වන්නේ නිරන්තරයෙන්ම ආගම කාන්තාවන් යටපත් කරන බව කිව නොහැකි බවයි. ඇතැම් ආගම් වල දෙවඟනන් සිටින බව ද ඇය දක්වයි. මෙරට භික්ෂුණී ශාසනය පැවතීම, බෞද්ධ භික්ෂුණීන් සිටීම, පත්තිනි, කාලි සහ ලක්ෂ්මී වැනි දෙවඟනන් සිටීම එයට උදාහරණ ලෙස දැක්විය හැකිය. නමුත් ඒක දේවවාදයට නැඹුරු වීම තුළ මෙය එතරම් දක්නට නොමැත. බහු දේවවාදය තුළ ද මෙය තවමත් දැකිය හැක්කේ අවම වශයෙනි. නමුත් ආගම තුළ පුරුෂ මූලික බවක් නොමැති බව ඇය දක්වන අදහසෙන් ඉදිරිපත් නොවේ. මේ සියල්ල සංස්කෘතික ගොඩනැගීම් බව ස්ත්‍රිවාදීහු දක්වති. ජීව විද්‍යාත්මක වෙනස භාවිතා කර සංස්කෘතික නිර්මිතයන් සිදුකිරීම මේවා මඟින් සාමාන්‍යකරණයට/ ස්වාභාවික තත්වයක් බවට පත්කර ඇත. මෙම විහාරස්ථානයේ ද දෙවඟනන් වන්දනය දක්නට හැකිය.

විහාරස්ථානයෙහි පරිපාලන ව්‍යුහය සහ කාර්යභාරය

ඕනෑම ආගමික ස්ථානයක පැවැත්ම සහ සංවර්ධනය උදෙසා එහි පරිපාලන ව්‍යුහය වැදගත් වේ. වෙබර් දක්වන ආකාරයට විවිධ සංවිධාන කාර්යයන්හි නියැලී සිටින සාමාජිකයන් සමූහයක් හසුරුවන සහ සම්බන්ධීකරණය කරනු ලබන විධිමත් සංවිධානාත්මක ව්‍යුහයක් නිලබල ක්‍රමයකි (වෙබර් උපුටා ගැනීම ජයසිංහ, 2013: 219). ඒ අනුව මෙම විහාරස්ථානයේ පරිපාලන ව්‍යුහය ගත්කළ ඒ තුළ ද ඉහළ සිට පහළට විහිදී යන බල ධුරාවලියක් පවතින බව කිව හැකිය. මෙහිදී බලය සහ වගකීම් ක්‍රමක්‍රමයෙන් පහළට ගලා එයි. වෙබර් ප්‍රධාන ආධිපත්‍ය ප්‍රවර්ග 3ක් පිළිබඳව අදහසක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. ඒ අනුව ඒවා නම්, සාම්ප්‍රදායික ආධිපත්‍යය, කැරිස්මා ආධිපත්‍ය සහ නෛතික/ තාර්කික ආධිපත්‍ය වේ (වෙබර් උපුටා ගැනීම ජයසිංහ, 2013: 241). සාම්ප්‍රදායික ආධිපත්‍යය දී සම්ප්‍රදායන් සහ සිරිත් විරිත් මත ක්‍රියාත්මක වන අතර කැරිස්මා ආධිපත්‍ය පුද්ගලයෙකුගේ පෞද්ගලික ගති ස්වාභාවය මත ඇතිවේ. නෛතික නොහොත් තාර්කික ආධිපත්‍ය නීතිමය පද්ධතියක් මත ගොඩනැගුණු ආධිපත්‍යකි (වෙබර් උපුටා ගැනීම ජයසිංහ, 2013: 241). මෙම විහාරස්ථානයේ නායක ස්වාමීන්වහන්සේ ප්‍රදේශය තුළ කැරිස්මා සහ සම්ප්‍රදායික ආධිපත්‍යක් දරයි.

ආගමේ කාර්යභාරය පිළිබඳව අධ්‍යයනය කරනු ලබන සමාජ විද්‍යාඥයන්ට අනුව ආගමේ ප්‍රධාන කාර්ය භාරයක් වන්නේ මිනිසුන්ව ආගමට බැඳ තබා ගැනීමයි. මෙම ආගමික සිද්ධස්ථානය තුළ මෙම කරුණ මැනවින් ඉටුවනු දක්නට ලැබේ. පවතින පරිපාලන ව්‍යුහය විසින් සංවිධානාත්මකව සැලසුම් කර පවතින සමාජ, ආගමික සහ සංස්කෘතික වැඩසටහන් හේතුවෙන් ඒ වටා සුවිශාල ප්‍රජාවක් ඒකරාශි වී සිටී. ඒ හරහා මිනිසුන් ආගමට බැඳ තබා ගැනීමක් සිදු වී තිබේ. විශේෂයෙන්ම මෙහිදී වෙබර්ගේ මෙලොවට බර සහ පරලොවට බර ආගම් පිළිබඳ විග්‍රහය වැදගත් වේ. බුදුදහම යනු පරලොවට බර ආගමක් බව වෙබර් දක්වා තිබේ (වෙබර් උපුටා ගැනීම පෙරේරා, 2014: 179). එනම්, එය මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳව පුද්ගලයාව උනන්දු කරවයි. මෙලොව වශයෙන් පුණ්‍ය ක්‍රියාවන්හි නිරතවීම පරලොව යහපත පිණිස හේතුවන බව බෞද්ධ විශ්වාසයයි. එබැවින් බෞද්ධයන් මෙවැනි ආගමික මධ්‍යස්ථාන වෙත ඒකරාශී වී මුල්‍යමය, ද්‍රව්‍යමය ආධාර සිදුකරන අතර එහි ප්‍රතිලාභ ලබන සමාජයේ විවිධ සමාජ මට්ටම් වල ජනතාව ද එය හේතු කරගනිමින් මෙවන් ආගමික මධ්‍යස්ථාන වෙත ආකර්ෂණය වේ. වෙබර්ට අනුව, බුදු දහම යනු විමුක්තිකාමීත්වය අරමුණු කරගත් භික්ෂුන්ගේ ආගමකි, එහිදී ගිහියාට යමක් කිරීමට නොමැති බව ඔහු ඉන් අදහස් කර තිබේ (වෙබර් උපුටා ගැනීම ජයසිංහ, 2013: 157). නමුත් මෙම විහාරස්ථානය සම්බන්ධව ගත්කළ වෙබර් ගේ මෙම මතය අභියෝගයට ලක්වේ. විහාරස්ථානයෙහි පරිපාලන සහ කාර්යභාරය සම්බන්ධයෙන් ගිහියන්ද සහභාගී වන අතර මෙම ආගමික මධ්‍යස්ථානය ගිහි ජනතාවගේ අභිවෘද්ධිය උදෙසා සුවිශාල කාර්යභාරයක් සිදුකර ඇතිබව විද්‍යාමාන වේ. එබැවින් මෙම ආගමික මධ්‍යස්ථානය බෞද්ධ ජනයාගේ ලෞකික සහ ලෝකෝත්තර යන දෙඅංශය සඳහාම උපකාරී වේ.

ඩර්කයිම්ගේ විග්‍රහයට අනුව ආගමික වත්පිළිවෙත් ක්‍රියාත්මක කිරීමට ගොඩනගාගත් ආගමික සංවිධාන පැවතීම ආගමක දැකිය හැකි මූලික ලක්ෂණයකි (ඩර්කයිම් උපුටා ගැනීම - ජයසිංහ, 1996: 96). බුදුදහමට අදාළව ගොඩනැගී ඇති ආගමික සංවිධානයක් ලෙස ඉහත විහාරස්ථානය හැඳින්විය හැකිය. එමෙන්ම බුදුදහම හා බද්ධ වූ වත්පිළිවෙත් ක්‍රියාත්මක කිරීමට මහජනයා මෙම මධ්‍යස්ථානය වෙත ඒකරාශී වන අතර ඒ අනුව ආගම සාමූහික ක්‍රියාවක් බවට පත්වේ.

සමාජය සහ ආගම අතර ද්වන්ධාත්මක සම්බන්ධතාවක් පවතී (කුමාර, 2001: 115). මේ හේතුවෙන්ම ශුද්ධ වස්තූන් ලෙස සැළකෙන ආගමික මධ්‍යස්ථානයන්හිද ශුද්ධ නොවන දේද පවතින අතර, ශුද්ධ නොවන ක්‍රියාවන් සඳහා සහභාගී වීම දක්නට ලැබේ. මෙම විහාරස්ථානය තුළ ද ලෝකෝත්තර සහ ලෞකික වැඩසටහන් ක්‍රියාත්මක වේ.

මාක්ස් ගේ අදහස් අනුව, සමාජයේ පවතින ධනපති පන්තියේ සහ නිර්ධන පන්තියේ පැවැත්ම සම්බන්ධයෙන් ආගම බලපෑම් කරයි (මාක්ස් උපුටාගැනීම - ජයසිංහ, 2013: 167). ධනවාදය පවත්වාගෙන යාමට සහ පරලොව පිළිබඳ සංකල්පය හඳුන්වා දෙමින් මිනිසා පීඩනයට ලක්කිරීමට ආගම සහය දක්වන බවට තවදුරටත් මාක්ස් දක්වා තිබේ. පරලොව යහපත උදෙසා ධනය උපයා දන්දිය යුතුය යන මතයට මාක්ස් එරෙහි වේ. නමුත් මෙම ආගමික මධ්‍යස්ථානය තුළ ක්‍රියාකාරිත්වය ගත්විට ධනපති පන්තිය විසින් සිදු කරන ආධාරයන්, නිර්ධනයන්ගේ සුභසාධනය උදෙසා භාවිතා වන අවස්ථා රැසක් පවතින බැවින් මාක්ස්ගේ මතය අභියෝගයට ලක්වේ.

සමාජයේ විවිධ ස්තර නියෝජනය කරන පිරිස් කිසිදු බාධාවකින් තොරව මෙම ස්ථානයට පැමිණෙයි. එමඟින් පැහැදිලි වන කරුණක් නම් කිසිදු අධ්‍යාපනික, වෘත්තීය භේදයකින් තොරව නිර්ධන, ධනපති පන්ති නියෝජනය කරන්නන් මෙම ස්ථානය සම්බන්ධ විශ්වාස පද්ධති, යාතුකර්ම අනුගමනය කරන බවයි.

නිගමන

ලෞකික සහ ලෝකෝත්තර අරමුණු සාධනයෙහිලා බෞද්ධ ආගමික ස්ථානයන් තුළින් වැදගත් කාර්යභාරයක් සිදුකරයි. මිනිසුන් ආගම වෙත යොමුවන අරමුණු සහ ඒවා සඳහා යොමුවන පුද්ගලයන්ගේ ස්වභාවය විවිධ සමාජ, ආර්ථික සහ සංස්කෘතික සාධක මත වෙනස් වේ. ආගමික විශ්වාස පද්ධතිය, යාතුකර්ම සහ සමාජය අතර සම්බන්ධතාවයේ ස්වරූපය පිළිබඳව නිශ්චිත එක් නිර්වචනයක් ලබාදිය නොහැකි වුව ද ආගම මිනිස් ජීවිතයේ වැදගත් පැතිකඩකි. ආගම මානව සමාජයේ ආරම්භයේ සිටම විවිධාකාරයෙන් පරිනාමණයට සහ විකාශයට පත්වෙමින් පැවත එන්නකි. ඒ තුළ කෘත්‍යයන් මෙන්ම දුෂ්කෘත්‍යයන් ද දක්නට ලැබේ. ආගම සහ සමාජය අතර පවතින සබඳතාවය විවිධාකාර සමාජ විද්‍යාත්මක දෘෂ්ටිකෝණයන් සහ පර්යාවලෝක ඇසුරින් විග්‍රහ කළ හැකිය. බොහෝ අවස්ථාවන්හිදී ආගමෙහි කාර්යභාරයක් වන්නේ මිනිසුන්ට පිළිතුරු සපයාගත නොහැකි ප්‍රශ්න සඳහා පිළිතුරු සැපයීමයි, එය යථාර්ථවාදී වීමට වඩා මිනිසුන් එයින් අපේක්ෂා කරන්නේ මානසික සහනයක් බවද දැක්විය හැකිය. ආගම තුළ ස්ත්‍රී-පුරුෂ සමාජභාවය හා බැඳුණු සහ බලය, ධුරාවලිය සම්න්බන්ධව පවතින මතවාද සහ අගතීන් පවතී. ආගමික අභිචාර, යාතුකර්ම සහ විශ්වාසයන් බොහෝවිට මානව ජීවිතයේ සංසිද්ධි සහ අර්ථ සමඟ බැඳී පවතී. ඓතිහාසික වශයෙන් පරම්පරා ගණනාවක් තිස්සේ සිදුකරන ඇතැම් පුජාවිධි සහ යාතුකර්ම තවමත් මෙම විහාරස්ථානය තුළ සිදු කෙරේ. ඇතැම් ඒවා විදේශ ආක්‍රමණ සහ ජන සම්මිශ්‍රණ යනාදී විවිධ හේතු මත වෙනස් ස්වරූපයක් ගෙන ඇති වුවත් තවමත් අඛණ්ඩව සිදුකෙරේ. ඒවා සමඟ සියවස් ගණනාවක් තිස්සේ මිනිසුන්ගේ ලෞකික සහ ලෝකොත්තර ජීවිත සමඟ බැඳි අර්ථ සහ වටිනාකම් සම්බන්ධව ඇත.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ද සිල්වා, ප්‍රේමකුමාර සහ අත්තනායක, අබේරත්න (දෝෂි, එස්., එල් සංස්කරණය)., 2016, **නූතනත්වය, පශ්චාත් නූතනත්වය සහ නව සමාජ විද්‍යාත්මක න්‍යායයන්,** කොළඹ 10: ෆාස්ට් පබ්ලිකේෂන් (ප්‍රයිවට්) ලිමිටඩ්.

චන්ද්‍රසිරි, ලියනමගේ., 1999. **වෘක්ෂ වන්දනාවේ ඓතිහාසිකත්වය හා ජන විඥානය තුළ ඇගයෙන බෝධි පූජාව**, කොළඹ 10 : එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ජයසිංහ, ඒ.කේ.ජී., 2013. **සමාජ විද්‍යාව: මූලික සංකල්ප - 2,** කඩවත: කඩුල්ල ප්‍රකාශකයෝ.

පෙරේරා, ටෙනිසන්., 2014. **සමාජ විද්‍යාව: සමාජය හා සංස්කෘතිය,** කඩවත : නුවණි ප්‍රකාශන.

රජමහා විහාරය පිටකෝට්ටේ., 2017. ***සිරි දළදා මහා පෙරහැර,*** කතෘ ප්‍රකාශනයකි.

රත්නපාල, නන්දසේන., 2000. **සමාජ විද්‍යාවේ මූලධර්ම**, මල්වාන: ආර්.එස්. ප්‍රින්ටෙක් ප්‍රයිවට් ලිමිටඩ්.

ලියනගේ, කමලා සහ වළාකුළුගේ, සුමුදු., 2006. **ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාජභාවය හා ස්ත්‍රීවාදය**, කොළඹ 04: ෆෙඩ්රික් ඊබට් පදනමේ ප්‍රකාශන.

හේමන්ත, කුමාර., 2001. **සමාජ විද්‍යාවේ මූලික සංකල්ප, න්‍යාය හා ක්‍රමවේද**, මුල්ලේරියාව: විජේසූරිය ග්‍රන්ථ කේන්ද්‍රය.

Haralambos, M & Heald, R., 1980. **Sociology: Themes and Perspectives**, New Delhi: Oxford University Press.

Giddons, Anthony & Sutton, Philip., 2013. **Sociology** *(*7th ed.), Hoboken: John Wilsey & Sons.

Goldberg, Ilan Y., 2011. **Reasoning and Religion: The Relevance of the Academic Study of Religion to Critical Thinking Pedagogy.** Author Publication, accessed on 11th September 2023, https://researchcommons.waikato.ac.nz/bitstream/handle/10289/5325/thesis.pdf?sequence=3

Schwartz, Shalom H., 2007. Universalism Values and the Inclusiveness of our Moral Universe **In Journal of Cross-Cultural Psychology, *38,* 711-728** The Hebrew University of Jerusalem, accessed on 8th September 2023, https://www.researchgate.net/publication/242128996_Universalism_Values_and_the_Inclusiveness_of_Our_Moral_Universe

Seneviratne, H.L., 1990. Reviewed Work: Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka by Richard Gombrich, Gananath Obeyesekere In **Ritual and Power, Vol. 4, No. 2,** Published by Stewart Pamela J. and. Strathern Andrew J, accessed 8th September 2023, https://www.jstor.org/stable/44368496

Swain, Joseph., Ward., 1915. **The Elementary Forms of Religious Life** (English Translation), London: George Allen & Unwin Ltd, accessed on 12th February 2020, https://archive.org/details/elementaryformso00durk

මහායාන බෞද්ධ දර්ශනයෙහි එන දශ භූමි පිළිබඳව අධ්‍යයනයක්

A Study about Dasabhumi of Mahayana Buddhism

K.W.D Nujitha

Department of Pali & Buddhist, university of Ruhuna

ප්‍රවේශය

බෞද්ධ දර්ශන විෂය ක්ෂේත්‍රය තුළ ප්‍රධාන තැනක් උසුලන අංශයක් ලෙස මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය දැක්විය හැකිය. මහායාන බෞද්ධ දර්ශනයෙහි එන දශ භූමීන්ගේ විශේෂතා පිළිබඳව විමර්ශනය කිරීමට පෙර, මහායාන සම්ප්‍රදායේ ප්‍රභවය පිළිබඳව කෙටියෙන් මෙසේ දැක්විය හැක. එනම්, මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායෙහි ප්‍රභවය සිදු වී ඇත්තේ ක්‍රි.ව. 1 වන සිය වසයේ දී ය. එනම්, ඉන්දියාවේ කණිෂ්ක රාජ්‍ය යුගයේ දීය. මෙම රාජ්‍ය කාලය තුළ කාෂ්මීරයේ ජාලන්දර නම් ස්ථානයේ දී මෙම රජතුමාගේ අනුග්‍රහයත් සමග පාර්ශව හා අශ්වඝෝෂ තෙරවරුන්ගේ ප්‍රධානත්වයෙන් පවත්වන ලද සිව්වන ධර්ම සංගීතියේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය බිහි විය. කෙසේ නමුත් පෙළ දහම තුළ කරුණු අනාවරණය වන්නේ මෙහි මූලාරම්භය දෙවැනි සංගීතියෙන් පසුව වජ්ජිපුත්තක හිමිගෙන් ආරම්භ වූ මහාසංඝික නිකායෙන් බවය. කෙසේ වෙතත් කණිෂ්ක රාජ්‍ය සමය වන විට මෙය තරමක් දුරට විකාශය වූ බව මත ඉදිරිපත් වී ඇත. මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායට අයත් සුවිශේෂ දර්ශනයක් ඇත. එනම්, "මහායාගයේ පොදු දර්ශනයයි. විමුක්තිය සඳහා බුද්ධ යානය එම දර්ශනයයි". යනුවෙන් එම ප්‍රකාශය මඟින් අර්ථකථනය කරනු ලබන්නේ නිවන අවබෝධ කරගැනීමට නම් බුද්ධත්වය අවබෝධ කරගත යුතු බවයි. මේ අනුව මහායානිකයන් විශ්වාස කරනු ලබන්නේ විමුක්තිය අවබෝධ කර ගැනීම සඳහා ඇති එකම යානය "බුද්ධයානය" බවයි. මෙහි දී බුද්ධයානය යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ බුද්ධත්වයට පත්වීමයි. මේ අනුව මහායානිකයන් හීනයානය ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. ඊට හේතුව වන්නේ මහායානිකයන් බුද්ධත්වයට පත්වීමෙන් පමණක් නිවන් අවබෝධ කළ හැකි බව පැවසා ඇති බවයි. හීනයානිකයන් බුද්ධ, පච්චචේක බුද්ධ හා අරහත් යන මඟ ඵල පසක් කිරීම මගින් නිවන් අවබෝධය වන බව පැවසීම යන මෙම කාරණය නිසා මහායානිකයන් විසින් හීනයානය ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත. එමෙන් ම මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායේ මූලික සංකල්පය වන්නේ බුද්ධ සංකල්පයයි. එය මනඃකල්පිත වූ බුදුවරයෙකු පිළිබඳව ඉගැන්වීමකි. තවද මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය සංවර්ධනය වූයේ ජනප්‍රිය බුද්ධාගම මුල් කරගෙන ය. තවද මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ වටිනා වූ ප්‍රායෝගික වූ දර්ශනයක් ඇත. මෙම සම්ප්‍රදායේ ප්‍රධාන කොටස් දෙකක් ඇත. එනම්, මාධ්‍යමික හා යෝගාචාර දර්ශනය යනුවෙනි.

මේ අනුව මහායාන සම්ප්‍රදායේ මූලික සංකල්ප කිහිපයක් ඇත. එනම්, දශ භූමි, ෂට් පාරමිතා, ත්‍රිකාය හා බෝධි චිත්ත සංකල්පය යනුවෙනි. මෙහිදි මහායාන සම්ප්‍රදායේ එන දශ භූමි සුවිශේෂී තැනක් ගනු ලබයි. මෙම දශ භූමි මහායාන සම්ප්‍රදාය තුළ සුවිශේෂී වන්නේ කුමන කාරණාවක් නිසා ද මෙම දශ භූමි යනු කුමක් ද යන්න අධ්‍යයනයක් මතු දැක්වෙන කරුණු තුළින් මෙසේ පිළිබිඹු කරගත හැකිය.මහායාන සම්ප්‍රදාය යනු බෞද්ධ දර්ශනයෙහි එන විශේෂ අංගයකි. ඊට හේතුව වන්නේ මෙම සම්ප්‍රදාය තුළ වෙනස් වූ ඉගැන්වීම් හා ප්‍රතිපදා රැසක් පෙන්වා දෙන ලදී. ඒ අතරින් සුවිශේෂීතාවයක්

ලබන අංශයක් ලෙස මහායාන දශ භූමි පෙන්වා දිය හැකිය. මහායාන දශ භූමි පිළිබඳව තොරතුරු හමු වන්නේ මෙම සම්ප්‍රදායෙහි එන දශ භූමික සූත්‍රය තුළිනි. මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායෙහි එන දශ භූමි යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ බුද්ධත්වය ලබා ගැනීමට සම්පූර්ණය කළ යුතු ප්‍රතිපදාවන් ය. නමුත් හීනයානය තුළ ද බුද්ධත්වය අවබෝධ කිරීම පිණිස පිරිය යුතු පාරමිතා දහයක් ඇත. නමුත් එම පාරමිතා දහය මහායාන දශ භූමි හා සමානතාවයක් නොගනී. එමෙන් ම තවත් ආකාරයකින් මෙම දශ භූමි සංකල්පය මෙසේ හැඳින්විය හැක. එනම්, සත්‍යාවබෝධය ලැබීම තෙක් බෝධිසත්ත්වයකුගේ ආධ්‍යාත්මික අවස්ථා දහය ලෙස මෙම දශ භූමි සංකල්පය හැඳින්විය හැක. එමෙන්ම මෙම දශ භූමිවල විශේෂත්වය වන්නේ මහායාන බෝධිසත්ත්වයන් විසින් පිරිය යුතු පාරමිතා හයක් ඇති නමුත්, එම පාරමිතා හය පිරිය යුත්තේ දශ භූමියෙහි එන දූරංගමා නම් සත් වැනි භූමිය තුළය. තවද මහායාන බෝසත්ත්වයන් මෙම දශ භූමි පිළිවෙලින් පිරීම මඟින් බුද්ධත්වයට පත් වේ. ඉන් පසුව එම බුදුවරු ධර්මකාය සමඟ එකතු වෙති. ධර්මකාය යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ වස්තූන්ගේ ධර්මතාවය සාරය වශයෙන් පවත්නා හෙයින් ධර්මකාය යනුවෙන් හැඳින්වේ. මෙය බුදුවරුන්ගේ පාරමාර්ථික ශරීරයයි. ධර්මකාය සියලුම බුදුවරුන්ට එක සමානය. කිසිදු වෙනසක් නොමැත. යනුවෙනි. එමෙන් මහායාන දශභූමි තුළ ක්ලේශයන් ක්ෂය වීමට වඩා යම් යම් ගුණාංගයන් බෝධිසත්ත්ව සන්තානයට යොමු වන ආකාරය අවධාරණය කර ඇත. දශ භූමි යනු අර්හත්වය පිළිබඳ අවස්ථාව නොව බුද්ධත්වය පිළිබඳ යොමු කරන අවස්ථාවකි. මෙහි විශේෂත්වයක් වන්නේ පාරමිතා සමඟ සම්බන්ධව පැවතීම දැක්විය හැක. ඊට හේතුව වන්නේ පාරමිතා පිරීම සිදු වන්නේ මෙම දශ භූමි තුළට පැමිණි ම ඒවා පූර්ණ කිරීම මඟිනි. මේ අනුව මහායාන බෞද්ධ දර්ශනය තුළ එන දශභූමි පිළිබඳව දශභූමි සූත්‍රය මඟින් තොරතුරු මෙසේ දැක්විය හැක. එනම්,

1. ප්‍රමුදිතා
2. විමලා
3. ප්‍රභාකරී
4. අර්චිස්මතී
5. සුදූර්ජයා
6. අභිමුඛී
7. දූරංගමා
8. අචලා
9. සාධුමති
10. ධර්ම මේඝා

යනුවෙනි. මෙම දශ භූමි එකිනෙක තුළ එන සුවිශේෂිත්වය පිළිබඳව මතු කරුණු තුළින් මෙසේ අනාවරණය කරගත හැකිය. එනම්,

1. ප්‍රමුදිතා

මහායාන බෝසත්වරයෙකු මුලින් ම පිරිය යුතු භූමිය ලෙස ප්‍රමුදිතා භූමිය පෙන්වා දිය හැකිය. මෙම භූමිය තුළ විශේෂත්වය වන්නේ බුද්ධත්වය පිළිබඳව මනා අධිෂ්ඨානයකින් යුතුව සිට සිත තුළ බෝධි චිත්තය උපදවාගෙන සිත ප්‍රමුදිතව තබාගෙන විසීමයි. එමෙන්ම ආධ්‍යාත්මික සුවයෙන් යුතුව ධර්මකාය සොයන බෝසතුන්ට ඇති වෙන ප්‍රීතිය ප්‍රමුදිතාවයි. ඒ සමගම ඔහු බෝසත් ගුණ සම්පන්නයෙකු බවට පත්වේ. ගිහි සැප හැර දමා තවුස් දමින් යුතුව සමාධිය වඩමින් බෝධි චිත්තය උපදවමින් සියලු සත්ත්වයා දුකින් මුද වීමට කල්පනා කරයි. මෙහි තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ, මෙම භූමියෙහි සිටින බෝසත්වරයා කරුණාවෙන් යුත්තව තවත් කරුණු දහයක් පූර්ණය කරයි. ඒවා හඳුන්වනු ලබන්නේ දශ ප්‍රණිධාන ව්‍රත ලෙසය. එම ප්‍රණිධාන මෙසේ දැක්විය හැක. එනම්,

01.සියලු දිසාවල සිටින බුදුවරුන්ට නමස්කාරය කිරිම.

02. සියලු බුදුවරුන්ගේ ශික්ෂා පද ආරක්ෂා කිරිම.

03. තුසිත දෙව්ලොව අත්හැර මිනිස් ලොව පැමිණ නිවන් අවබෝධ කරන තුරු සියලු බුදුවරුන් දැකීම.

04.සියලු භූමීන් හා පාරමිතාවන් සම්පූර්ණය කිරිම පිණිස ඥානය ලබා ගැනීම.

05.ලෝකයේ සියලු සත්ත්වයන් බුද්ධත්වයට පමුණුවාලීම.

06.ලෝකයේ විද්‍යාමාන සමස්ත වස්තූන්ගේ විශේෂතා ඥානය ලබා ගැනීම.

07.සියලු සතුන් ඔවුන්ගේ සිතැති අනුව සතුටු කිරිම.

08.එක ම එක භාවනාවක් පුහුණු කිරීම.

09.බෝධි සත්ත්ව චර්යා වැඩීම.

10.බුද්ධත්වයට පැමිණිම පිණිස ශ්‍රද්ධාව, දයාව, මෛත්‍රිය, දාන, ශාස්ත්‍ර ඥානය, ලෝක ඥානය, විනය, නම්‍රත්වය, අධික වීර්ය හා ක්ෂාන්තිය වැඩීම.

යනුවෙනි. මෙම දශ ප්‍රණිධාන වැඩීම මගින් ප්‍රමුදිතා භූමිය වෙත පැමිණ එය පූර්ණය වේ. එමෙන්ම උක්ත කරුණු තුළින් ප්‍රමුදිතා භූමියෙහි එන විශේෂත්වය ප්‍රකට වේ .

2. විමලා

විමලා යනු නිර්මලත්වයට පත්වීමයි. මුල් භූමිය පූර්ණ කරන බෝධිසත්ත්වයන්ගේ සිත, කය හා වචනය යන තිදොර දස අකුශල කර්මයන්ගේන් සම්පූර්ණයෙන් ම මිදීමයි. මෙහි ඇති විශේෂත්වය වන්නේ මුල් භූමිය(ප්‍රමුදිතා) පූර්ණය කළ නිසා චිත්ත පාරිශුද්ධියත්, මනෝ පාරිශුද්ධියත් ලැබ බෝධිසත්ත්වයන් කරුණාවෙන් යුක්තව අකුසල් කර්මයන්ගෙන් තොරව පිරිසිදු සිතක් ඇති වීමයි. මෙහි තවත් විශේෂත්වයක් ලෙස දස අකුසල දුරු කොට දස කුසල කර්ම පථයෙහි යෙදෙමින් ශීල පාරමිතාවේ මස්තක ප්‍රාප්තිය සඳහා කැපවෙන භූමියයි.

3.ප්‍රභාකාරී

ප්‍රභාකාරී යනු බැබලීමයි. ප්‍රභාෂ්වර භාවයයි. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් අෂ්ට සමාපත්තිවලට හා සතර බ්‍රහ්ම විහාර ධර්මවලට පැමිණ කාම වාසනා හා ශරීර තෘෂ්ණා ක්‍රමයෙන් දුරු කරනු ලබයි. එමෙන්ම තවත් සුවිශේෂත්වයක් ලෙස ක්ෂාන්ති පාරමිතාවේ වර්ධනය ඇති වන්නේ ද මෙම භූමිය තුළ බව දැක්විය හැක.

4.අර්චිස්මතී

අර්චිස්මතී යන්නෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ දිලිසීමයි. මෙම භූමියට පැමිණි බෝධිසත්ත්වයන් බෝධි පාක්ෂික ධර්ම හා බෝධිසත්ත්වයන් බෝධි පාක්ෂික ධර්ම හා ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය පූර්ණය කරති. එමෙන් ම මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ වීර්ය පාරමිතාව ක්‍රියා කිරීම ඇති වන්නේ මෙම භූමිය තුළදීය. තවද සැකය සම්පූර්ණයෙන්ම නැති වේ. එහෙත් විරාගය ඇති වේ. එමෙන්ම මෙහි එන බෝධි පාක්ෂික ධර්ම හීනයානයේ එන එම ධර්ම හා සමාන බවත් එහි කිසිදු වෙනසක් නොමැත. මෙයත් මෙහි එන එක් සුවිශේෂිත්වයකි.

5.සුදූර්ජයා

සුදූර්ජයා යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ ජය ගැනීමට දුෂ්කර වූ කටයුත්ත යනුවෙනි. අර්චිස්මතී භූමියෙහි පූර්ණ කළ ධර්මයන්ගෙන් යුක්ත වූ බෝධිසත්ත්වයන් මෙම භූමිය මගින් බෝධිසත්ත්ව ආලෝකයෙන් පාප අන්ධකාරය දුරු කොට කරුණාව හා ඥානයෙන් යුක්තව සියලු බුදුවරුන්ගේ ආරක්ෂාව ලැබ භව මුක්තිය ලැබීමට නුවණ වඩති. එමෙන්ම මෙම භූමියෙහි විශේෂත්වයක් ඇත. එනම්, බෝධිසත්ත්වයන් ධර්මාවබෝධ කොට අනෙක් සියලුම සත්ත්වයන් ධර්මාවබෝධය කරනු පිණිස නොයෙක් විද්‍යාවන් පුහුණු කරති. එමෙන්ම මෙමගින් සම්මුති වශයෙන් ගනු ලබන පරමාර්ථ සත්‍ය අවබෝධ කර ගනු ලබයි.

6.අභිමුඛී

අභිමුඛී යන්නනේහි අර්ථය වන්නේ ඉදිරියෙහි සිටින්නේ යන්නයි. මෙම භූමිය මගින් සියලු ධර්මයන්ගේ පරමාර්ථය මෙනෙහි කිරීමෙන් බෝධිසත්ත්වයන් මෙම භූමිය පූර්ණ කරති. එමෙන්ම මෙම භූමියෙහි සුවිශේෂිතාවය වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් සියලු සත්ත්වයින්ගේ ශූන්‍යතාවය අවබෝධ කර ගනිති. තවද සත්‍යාවබෝධ කළ බෝධිසත්ත්වයන් මුළාවෙන් සංසාර චක්‍රයෙහි දුක් විඳින සත්ත්වයන් කෙරෙහි කරුණාව දක්වති. එමෙන්ම මෙම භූමියෙහි තවත් විශේෂතාවයක් ඇත. එනම්, මෙම භූමිය තුළට පැමිණෙන බෝධිසත්ත්වයන් ප්‍රඥා පාරමිතාව සම්පූර්ණය කරති.

7. දූරංගමා

බොහෝ දුර ගියා වූ යන අර්ථය දූරංගමා භූමිය මගින් ප්‍රකට වේ. මෙම භූමිය මගින් බෝධිසත්ත්වයන් සවර්ඥතා ඥානය වෙත පිවිසේ. තවද සර්වඥතා බවට ද පත්වෙති. නමුත් නිවන තව බොහෝ දුරය. ඊට හේතුව වන්නේ නිවන් අවබෝධ කිරීම පිණිස මෙම භූමි දහය ම සම්පූර්ණයෙන් පිරිය යුතු බැවිනි. එමෙන්ම මෙම භූමියේ දී ශූන්‍යතාවය ලැබ අනිමිත්ත හා අප්‍රණිහිත තත්ත්වයෙන්

යුක්ත වෙති. තවද මෙම භූමියේ දී බෝධිසත්ත්වරු ධර්ම කාය මෙනෙහි කරමින් කුසල් කරති. තවද මෙහි විශේෂත්වයක් වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් ලෝකෝත්තර චිත්තයෙන් යුක්ත වූව ද ගෘහවාසයෙහි වාසය කරති. තවද අකුසල මූල නසති. එමෙන්ම මෙහි තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ ලෞකික තත්ත්වයට පැමිණ දුක් විඳිමින් තමාගේ පුණ්‍ය සම්පත්තිය ලෝකයාගේ හිත සැප පිණිස යොදා ගැනීම උදෙසා දස පාරමිතා පිරීම සඳහා බෝධිසත්ත්වයන් සෑම මොහොතකම උත්සහා කරති. එමෙන් ම මෙම භූමියෙහි තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් සිවු වැදෑරුම් වීර්ය වඩා, එයින් උපාය කෞශල්‍ය පාරමිතාව පූර්ණය කරති. එමෙන්ම මෙම භූමියෙහි තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ මහායාන බෝධිසත්ත්වයන් පිරිය යුතු ප්‍රධාන පාරමිතා සය පිරීම යුතු වන්නේ මෙම භූමියයි දී ය.

8. අචලා

අචලා යනු නොසෙල්වීමයි. එමෙන්ම මෙම භූමියෙහි විශේෂතාවය වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් මේ භූමියේ දී සියලු ලෞකික තත්ත්වයන්ගේ යථාර්ථය අවබෝධ කර, අනුත්පත්තික ධර්ම ක්ෂාන්තිය වූ ලෝකෝත්තර තත්ත්වයට පත් වීමයි. අනුත්පත්තික ධර්ම ක්ෂාන්තිය යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ විශ්වයේ කිසිවක් කිසිවකු විසින් නිර්මාණය කරන ලද්දක් නොවන බවත්, සියල්ල පරමාණු සංකලනයේ ස්වභාවය නිසා නිෂ්පාදනය වූ බවය. තවද මෙම භූමිය පූර්ණ කරන බෝධිසත්ත්වයන් මේ විශ්වය ශූන්‍ය බව දැන ගනිති. තවද නිවන සඳහා දුරු කළ යුතු ක්ලේශ ධර්මයන් තවත් නොමැති බව දැන ගනිති. තවද මෙහි තවත් විශේෂත්වයක් ලෙස බෝධිසත්ත්වරු ධර්ම කාය හා එක්වී දස වැදෑරුම් වූ තථාගත බලය උත්පාදනය කරනු ලැබීම දැක්විය හැක.

9. සාධුමතී

සාධුමතී යනු යහපත් නුවණ ඇති යන්නයි. මෙහි ඇති විශේෂත්වය වන්නේ සාමාන්‍ය මනුෂ්‍ය ඥානයෙන් අවබෝධ කළ නොහැකි සම්‍යක් සම්බෝධිය අවබෝධ කළ බෝධිසත්ත්වයෝ එය සම්පූර්ණයෙන් ප්‍රතිඵල ලැබුවෝ වෙති. මෙම භූමිය මගින් නිවන සාක්ෂා කිරීමට ළඟා වෙනවා සේම සත්ත්වයින්ට ධර්ම දේශනා කිරීම පිණිස අර්ථ, ධර්ම, නිරුක්ති හා පටිභාන යන ප්‍රතිසම්භදා පිළිබඳව ඥානය අවබෝධ වෙති. මෙයත් මෙම භූමිය තුළින් ප්‍රකට වෙන සුවිශේෂිතාවයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය.

10.ධර්ම මේඝා

මෙහි අර්ථය වන්නේ දහම් වළාකුළු යනුවෙනි. බෝධිසත්ත්වයෙකු වීමට සම්පූර්ණ කළ යුතු අවසාන ම භූමිය ලෙස මෙය හැඳින්විය හැකිය. මෙම භූමිය සම්පූර්ණ කිරීම මගින් සියලු පාරමිතා ධර්මයන් සම්පූර්ණ කොට සියලු බෝධ්‍යංගයෙන් ද පරිපූර්ණ වෙති. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ තථාගත තත්ත්වයට පැමිණ අවසාන වීමයි. එමෙන්ම සකල විධි චේතනාවන් දැන් පවතින්නේ බුද්ධ භූමියේ ය. සකල ක්ලේශයන් දුරු කොට, බුද්ධ භූමියට පත් බෝධිසත්ත්වයන් චතුර් වෛශාරද්‍ය ඥානයෙන් යුක්ත වෙයි. මෙහි විශේෂත්වය වන්නේ මෙම භූමිය සම්පූර්ණය කිරීම මගින් ධර්ම කාය හා එක්වීමයි.

එමෙන්ම මෙහිදි දැක්විය යුතු කරුණක් ලෙස දශ භූමි යන්නෙහි දාර්ශනික අර්ථයක් ඇත. එනම්, තත්ත්වය යන්නයි. ඉහත දශ භූමි මගින් ප්‍රකාශිත වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් විසින් බුදු වීමට පෙර ක්‍රමානුකූලව පැමිණිය යුතු තත්ත්වයන් දහයක් ලෙසය . තවද යෝගාවචාර සම්ප්‍රදායට අයත් ග්‍රන්ථවල

මෙම භූමි යෝග ක්‍රමයක් බව මත දක්වා ඇත. තවද මෙහි තවත් විශේෂත්වයක් වන්නේ ථෙරවාදී සම්ප්‍රදාය තුළ එන සෝවාන් ආදී මාර්ග ඵල මේ දශභූමි හා යම් සමානකමක් පවතින බවයි. ඊට හේතුව වන්නේ එම මාර්ග හා ඵල ක්ෂීණාශ්‍රව පුද්ගලයාගේ තත්ත්වයන් ප්‍රකාශ වන බැවිනි. මෙම සම්ප්‍රදායෙහි එන දශ භූමි හාත්පසින් ම වෙනස් වූ සංකල්පයක් බව පැවසිය යුතුය. ඊට හේතුව වන්නේ බෝධිසත්ත්වයන් විසින් බෝධියානය අවබෝධ කිරීම සඳහා මෙම භූමි ක්‍රමානුකූලව පූර්ණය කළ යුතු බැවිනි.

සමාලෝචනය

ඉහත කරුණු තුළින් මහායාන සම්ප්‍රදායෙහි එන දශ භූමි පිළිබඳවත්, ඒවායේ ඇති විශේෂත්වය පිළිබඳවත් යන කරුණු කාරණා මනාකොට ප්‍රකට වේ. තවද මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය යනු ජනප්‍රිය බුද්ධාගම සමගින් ව්‍යාප්ත වූ සම්ප්‍රදායකි. කෙසේ වෙතත් මෙම සම්ප්‍රදාය වෙනස් ආකාරයකින් තම ඉගැන්වීම් හා ප්‍රතිපදාවන් පෙන්වා දී ඇත. එමෙන්ම මහායාන බෝධිසත්ත්වයකු විසින් බුද්ධත්වය අවබෝධ කිරීම පිණිස අනිවාර්යයෙන් ම සම්පූර්ණය කළ යුතු ප්‍රතිපදාවක් ලෙස මෙම දශ භූමීහු පෙන්වා දිය හැකි බවයි.

ආන්තික සටහන්

දශ භූමික සූත්‍රය, 155 පිට

මහායාන ථෙරවාදී බෞද්ධ දර්ශනය, 383 පිට

ලක්දිව මහායාන අදහස් , 181 පිට

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ප්‍රාථමික මූලාශ්‍ර

දශ භූමික සූත්‍රය

ධර්මසිරි,ගුණපාල.(2002), ලංකාවතාර සූත්‍රය,(පරි), කොළඹ: වයි.එන්.ප්‍රින්ටස්.

ද්විතීයක මූලාශ්‍ර

සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ.(1962), ලක්දිව මහායාන අදහස්, බොරලැස්ගමුව: සී/ස (පෞද්) විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ.

ගමගේ, එස්.අයි. (2014), මහායාන ථෙරවාදි බෞද්ධ දර්ශනය, කතෘ ප්‍රකාශනයකි.

මහාචාර්ය අභයවංශ, කපිල.(1999), බෞද්ධ අධ්‍යයනය, කොළඹ: ඇස්.ගොඩගේ ප්‍රකාශකයෝ

ප්‍රත්‍යක්ෂය, අනුමානය, සහ සංවාක්‍යය පිළිබඳ විමසුමක්

An Analysis of Perception, Inference and Syllogism

Y.M. Janaka Priyadarshana Dissanayake

Buddhist & Pali University of Sri Lanka

දැනුම හටගන්නේ කෙසේද? යන ගැටළුවත්, හටගන්නා දැනුමෙහි ස්වභාවයන්, සහ දැනුමේ වපසරියේ ප්‍රාමාණිකත්වය පිළිබඳව විමර්ශනශීලී වීම උදෙසාත්, සකස්කර ඇති දාර්ශනික විධික්‍රම පද්ධතීන් දෙකක් හමුවෙයි[1]. ඉන් එකක් බටහිර දාර්ශනික චින්තන ප්‍රවාහයට අයත් වන අතර, අප අවධානයට නතුවන අනෙක් පද්ධතිය භාරතීය දාර්ශනික චින්තන ධාරාවට අයත් වෙයි. ''ඥාන මීමංසා'' යනු භාරතීය චින්තන ධාරාවට අයත් දැනුම් පද්ධති ගවේෂණය සඳහා විවිධ දාර්ශනික ගුරුකුලයන් වෙතින් දායාද වූ ක්‍රමවේදයන්ගේ එකතුව හඳුන්වන පොදු නාමයයි. මෙකී භාරතීය ඥාන මීමංසාවට අයත් උප කුලකයන් වන ප්‍රත්‍යක්ෂය (Pereepion) අනුමානය (Inference) සහ සංවාක්‍ය (Syllogism) පිළිබඳව සරල හැඳින්වීමක් සිදුකිරීම මෙම ලිපියෙහි අරමුණ වෙයි.

ඉන්ද්‍රිය පංචකය මගින් ලබාගන්නා වූ ඥානය[2] ප්‍රත්‍යක්ෂය නමින් හැඳින්වෙයි. දැනුම ලබාගැනීම සඳහා අවශ්‍ය හේතුවක් හෙවත් ප්‍රමාණයක් වශයෙන් ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳව පුළුල් මෙන්ම සකාරණිකව සාකච්ඡාවට බඳුන් ව ඇත්තේ පෙරදිග දාර්ශනික චින්තන ධාරාවට අයත් අද්විතීය දාර්ශනික සම්ප්‍රදායය වන භාරතීය චින්තනය තුළය යනු අවිවාදාත්මක කාරණාවකි. බටහිර චින්තකයින්ද මේ පිළිබඳ යම් අධ්‍යයනයක නිර වුවත් එය සාකල්‍යයෙන් පරිපූර්ණ වුවක් නොවේ යැයි විවිධ විවේචන එල්ල වේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය තුළ මෙකී සාකච්ඡා සිදුවූ ප්‍රධානතම පාර්ශව දෙකක් වශයෙන් දාර්ශනිකයින් සහ නෛයායිකයන් ඉස්මතුකර පෙන්වාදිය හැකිය. ප්‍රත්‍යක්ෂය හෙවත් දැනුම ලබාගන්නා මාර්ගයක් වශයෙන් එහි ඇතුළත් සංකල්ප පිළිබඳව විවිධ සාකච්ඡා සිදුවී තිබේ. ප්‍රත්‍යක්ෂ සංකල්ප (The concepts of perception) හටගැනීම සඳහා බලපාන ලද ප්‍රබලතම මෙන්ම පාදකමය මූල හේතුව වශයෙන් ඉන්ද්‍රිය හා විෂය වස්තු සන්නිකර්ෂය හෙවත් ඉන්ද්‍රිය - විෂය වස්තු ඝටණාව යන තත්ත්වය හඳුනාගත හැකි වේ. නෛයායිකයින් වෛශේෂිකයින් මෙන්ම ඥාන මීමංසාත්මක ගුරුකුලයට අයත් සියළු දාර්ශනිකයින්ගේ ඒකමතික පිළිගැනීම වන්නේ ද එකී ඉන්ද්‍රිය හා විෂය වස්තු සන්නිකර්ෂණ සංකල්පයයි. ප්‍රත්‍යක්ෂ සංකල්පය හටගැනීමට පාදක වූයේ ඝටනාව පිළිබඳ පැහැදිලි කිරීම් බව නිසැකය[3].

ඒ පිළිබඳව උක්ත සඳහන් කළ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායයන්ට අයත් මූල සූත්‍රයන්හි පුළුල් අයුරින් සංවාදයට ලක්වී තිබේ. "විෂය වස්තුව" පිළිබඳව විවිධ හැලහැප්පීම් ද සිදුව ඇති බව පෙනීයයි. ඊට බලපෑ ප්‍රමුඛතම හේතුව වූයේ "ඔවුනොවුන් විසින් දැනටමත් පිළිගන්නා ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයේ නිවැරදි බව හෙවත් සත්‍යතාවය[4]" සුරැකීමේ අවශ්‍යතාවයයි. ඒ ආකාරයෙන් "ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයේ සත්‍යතාවය සුරැකීමේ අවශ්‍යතාවය" වෙනුවෙන් පෙනී සිටීමේදී විඥ්ඥාන වාදය හෙවත් ආත්ම ඛ්‍යාතිය[5] පළුදුවේය යන තර්කය ඉදිරිපත් වූ අතර, සත්‍ය වශයෙන්ම උක්ත කාරණාවේදී විඥ්ඥාන වාදය ඛණ්ඩනය විය.

"ආත්ම ඛ්‍යාතිය" යනු බෞද්ධ යෝගාචාර විඥානවාදයෙන් පැන නැගි අදහසකි. පුද්ගල සන්තානගත අදහස් මාත්‍රයක් ඔහුගෙන් අන්‍ය වූ (පරිබාහිර) විෂය වස්තුවක ස්වරූපයෙන් ප්‍රක්ෂේපණය වී පැමිණීම යනු විපර්යයකි. එකී විපර්යය අදාල පුද්ගලයා මුල් කොටගනිමින් හටගන්නා වූ තත්ත්වයක් හෙයින් (පුද්ගලානුබද්ධ) ඊට ආත්ම ඛ්‍යාති යැයි ව්‍යවහාර කෙරේ.

න්‍යාය සූත්‍රාගත නිර්වචනයේ දී ප්‍රත්‍යක්ෂය යන්න කාරණා තුනකට යටත්ව ඉදිරිපත් කර තිබෙයි. ඒ කාරණා ත්‍රිත්වය අරභයා "ව්‍යවසායාත්මක" "අව්‍යපදේශ්‍ය" සහ "ව්‍යාභිචාරී" යන වචන ත්‍රිත්වය භාවිත කොට තිබෙයි. කිසියම් විෂය වස්තුවක් යම් ආකාර ඉන්ද්‍රියක් සමග ගැටීම හේතුවෙන් හටගන්නා නිශ්චිත භාවයෙන් යුක්ත වූ හෙවත් -ව්‍යවසායාත්මක; නම් කිරීමකින් දැක්වීමට නොහැකි වූ හෙවත් අව්‍යපදේශ්‍ය, එමෙන්ම නිර්වද්‍ය වූ හෙවත් ව්‍යාභිචාරී ඥානය ප්‍රත්‍යක්‍ෂය නමින් හැඳින්වෙයි යන එකී න්‍යාය සූත්‍රාගත නිර්වචනයේ සංක්ෂිප්තයයි. යට සඳහන් කරන ලද නිශ්චිත හෙවත් ව්‍යවසායාත්මක යන සංකල්පය පැහැදිලි කිරීම සඳහා උදාහරණයක් යොදාගනු වටී. යම් විවෘත පැහැදිලි ස්ථානයක සිට අනන්ත දුර බලන අයෙකුට කිසියම් දර්ශනයක් පෙනී යයි. එක්කෝ වලාකුළු සමූහයක් විය හැකිය. නැත්නම් කඳුපංතියක් විය හැකිය. නමුත් නියත වශයෙන්ම දර්ශනය වන්නේ කුමක්දැයි ඔහුට පැහැදිලි නැත. එම අවස්ථාවේදී ඔහුට ඇති වන්නේ නිශ්චිත නොවූ හෙවත් ව්‍යවසායාත්මක නොවූ ඥානයකි. අව්‍යපදේශ යනු යම් ආකාර (අදාළ) විෂය වස්තුව පිළිබඳව ප්‍රත්‍යක්‍ෂයෙන් ලබාගන්නා වූ ඥානය, ඊට ආරෝපණය කරන ලද්දා වූ සම්මුති නාමය හා අසම්බාසිත බව යන අර්ථය ඉස්මතු කරන්නකි. යම්සේ අර්ථයෙන් ඉවතට ගමන් කරන යන අදහා සම්පාදනය කරන්නේ ද, ඒ වනාහි ව්‍යාභිචාරී නම් වෙයි. ව්‍යාභිචාරී යන්නෙහි ප්‍රතිවිරුද්ධාර්ථමය යෙදුම වන්නේ "අව්‍යාභිචාරී" යන්නයි. එනම් යම්සේ යථාර්ථයේම රැඳී සිටින්නේ ද, යතාර්ථයෙන් ඉවත නොයන්නේ ද, එවිට එය අව්‍යාභිචාරී යන අර්ථය සම්පාදනය කරයි. උදාහරණ වශයෙන් දක්වන්නේ නම් "මිරිඟුව" ජලය මෙන් පෙනෙන අවස්ථාවක් සළකමු.

මිරිඟුව දුටු අවස්ථාවේදී ජලය පිළිබඳ සංඥාවක් හටගනී. එනම් ජලය පිළිබඳ දැනීමක් හෙවත් ඥානයක් හට ගනී. නමුත් ඒ දැනුම ප්‍රත්‍යක්ෂ වුවක් නොවේ. මක්නිසාදයත් සත්‍ය වශයෙන්ම ඒ ජලය නොවන බැවිනි.

ඥානය, ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳව බුදුසමය පුළුල් සංවාදයක යෙදෙයි. ඥානය හෙවත් දැනුම් මට්ටම් පිළිබඳව සාකච්ඡා කිරීමේදී සඤ්ඤා[6], විඤ්ඤාණ[7], පඤ්ඤා[8], පරිඤ්ඤා[9], අභිඤ්ඤා[10], අඤ්ඤා යනාදී පර්යායයන් සමුදායයක් ඉදිරිපත් කොට තිබේ. මහාවේදල්හ සූත්‍රයේ දී සඤ්ඤා යන්නෙහි අර්ථය මහා කොට්ඨිත හිමියන් විසින් සාරිපුත්ත හිමියන්ගෙන් විමසූ අවස්ථාවේදී එවිට සාරිපුත්ත මහරහතන් වහන්සේ විසින් ලබා දෙන පිළිතුර වන්නේ "හැඳින ගනී යන යම් හේතුවක් වේද එයම සඤ්ඤා නම් වේ[11]" යන්නයි.

හින්දු න්‍යායවාදීන් ද ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳව විසල් පරාසයකින් සාකච්ඡා කොට තිබේ. එය මූලික වශයෙන් කොටස් දෙකකට බෙදා දැක්විය හැකිය. පළමු ක්‍රමය යටතේ මෙකී ප්‍රත්‍යක්ෂ සංකල්පය කොටස් දෙකකට බෙදා දක්වා තිබේ. එනම් ලෞකික ප්‍රත්‍යක්ෂය සහ අලෞකික ප්‍රත්‍යක්ෂය යනුවෙනි. ලෞකික ප්‍රත්‍යක්ෂයේද බෙදීම් දෙකක් දක්වති. බාහ්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂය සහ මානස ප්‍රත්‍යක්ෂය යනුවෙනි. අලෞකික ප්‍රත්‍යක්ෂයද කොටස් තුනකට බෙදා සාකච්ඡා කරන ආකාරයක් දැක්විය හැකිය. සාමාන්‍ය ලක්ෂණ ප්‍රත්‍යක්ෂය, ඥාන ලක්ෂණ ප්‍රත්‍යක්ෂය සහ යෝගජ ප්‍රත්‍යක්ෂය යනුවෙනි. ඉහත බාහ්‍ය ප්‍රත්‍යක්‍ෂය යනු ඉංද්‍රිය පංචකය හෙවත් ඇස, කන, නාසය, දිව ශරීරය කේන්ද්‍රකොට ගනිමින් හටගන්නා වූ දැනුමයි.

මනස සහ ආත්මය අතර ගැටීම හේතුවෙන් හට ගන්නේ මානස ප්‍රත්‍යක්‍ෂයයි. සාමාන්‍ය ලක්‍ෂණ ප්‍රත්‍යක්‍ෂය යනු කිසියම් තත්ත්වයකට සහජයෙන්ම උරුම වූ සාමාන්‍යකරණික අවස්ථාවකි. නිදර්ශනයක් වශයෙන් "මිනිස් වර්ගයාට" උරුම වූ "මනුෂ්‍යත්වය" යන්න හඳුන්වාදිය හැකිය. කිසියම් දෘඩ වස්තුවක භෞතිකමය සැකැස්ම හෙවත් සකස්වීමේ ස්වරූපය අනුව එහි බාහිර ස්වරූපයෙන් දර්ශනය වීමේදී අදාළ වස්තුවේ වර්ණය, ගන්ධය, රස, ඕජා යන තත්ත්වයන් ප්‍රත්‍යක්‍ෂ වේ[12]. තවත් පැහැදිලි කිරීමක යෙදෙන්නේ නම් යම් වස්තුවක් ඇසට දකින ක්ෂණයෙහිම අපට එහි සුවඳ ප්‍රත්‍යක්‍ෂ වේ යැයි සිතන්න. ඉන්පසු කාලයකදී එක් වස්තුව නැවත දර්ශනය වීමත් සමග චක්ෂුස ප්‍රත්‍යක්‍ෂය හටගන්නා බව නෛයායිකයින්ගේ අර්ථ දැක්වීමයි. එහි අර්ථය නම් අතීත අත්දැකීමක් මගින් ඇතිවන ඥානය මුල්කොටගෙන වර්තමානයේ අදාල අත්දැකීම හා සම්බන්ධ ඥානයක් හටගන්නා බවයි .එය නෛයායිකයින්ගේ ඥාන ලක්‍ෂණ ප්‍රත්‍යක්‍ෂයයි.

යෝගජ ප්‍රත්‍යක්‍ෂය යනුවෙන් දැක්වෙන්නේ උසස් ඥානය හා සම්බන්ධිත ප්‍රත්‍යක්ෂයකි. යෝගීන් සතු බලයෙන් ඔවුන්ට ත්‍රෛකාලවර්තීව යම් යම් දේ හැඟේ, පෙනේ, එය යෝගජ ප්‍රත්‍යක්‍ෂයයි. හින්දු න්‍යායවාදීන්ගේ ප්‍රත්‍යක්‍ෂය දෙවදෑරුම් බව ප්‍රකාශ කළෙමු. පළමු ආකාරය පිළිබඳව පැහැදිලි කරන ලදී. දෙවන බෙදීමට අයත් වන්නේ නිර්විකල්ප, සවිකල්ප සහ ප්‍රත්‍යාභිඥා යන අවස්ථා ත්‍රිත්වයයි. නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය සහ සවිකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් සම්බන්ධ වේ. මක්නිසාද යත් නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂයක් ඇති නොවී සවිකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂයක් හට නොගන්නා බැවිනි. එහෙයින් එම ප්‍රත්‍යක්‍ෂ ප්‍රභේද දෙක අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බද්ධවූවාහු මෙන් යම් වස්තුවක සරළ භෞතිකමය තත්ත්වයන් රහිතව මූලික වශයෙන්ම ඉන්ද්‍රියයන්ට ගෝචරවීමේ මාත්‍රය නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය නමින් හැඳින්වේ. මෙහිදී භෞතිකමය ස්වරූපය යනු දිග, පළල, උස, ගැඹුර ආදියයි. නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය හටගත් පසු සවිකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය හටගනී. නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය යම්සේ හටනොගන්නේද, එසේම නියත වශයෙන්ම සවිකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂයද හටනොගන්නේමය. ප්‍රති+අභි මූලයන්ගෙන් සුසැදුණා වූ ප්‍රත්‍යාභිඥා ප්‍රත්‍යක්‍ෂය භාෂා යෙදුම පරිදිම නිර්වචනය කළ හැකිය. පූර්ව අවස්ථාවක ඉන්ද්‍රිය ගෝචර වූ යමක් හෝ යමෙක්, නැවත වරක් හමුවූවිට මේ වනාහී අසවල් අවස්ථාවේ දී හමුවූ, දුටු පුද්ගලයා හෝ වස්තුවය යනුවෙන් හඳුනා ගැනීමයි.

බෞද්ධ න්‍යාය ශාස්ත්‍රයේ එන ප්‍රත්‍යක්‍ෂයේ ප්‍රභේදකරණය සිව්වැදෑරුම් වෙයි.

01. ඉන්ද්‍රිය ඥානය

02. මනෝ විඤ්ඤාණය

03. ආත්මසංවේදන ඥානය

04. යෝගී ඥානය යනුවෙනි.

ඉන්ද්‍රිය ඥානය යනු පංචේන්ද්‍රියන් වන චක්ඛු, සෝත, ඝාන, ජිව්හා" කාය, මන යන ඉන්ද්‍රියයන් මගින් ලබාගන්නා දැනුමයි. මජ්ඣිම නිකායේ මහා හත්ථිපදෝපම සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන පරිදි ඉන්ද්‍රිය ඥානය ඇති වීම සඳහා කරුණු තුනක් සම්පූර්ණ විය යුතුයි.

01. අපරිභින්නව පවතින අභ්‍යන්තර ඉන්ද්‍රිය.

02. රූප ශබ්ද, ගන්ධ, රස ස්පර්ශ යන අරමුණු (බාහිර ආයතන)

03. මානසික අවධානය

"මහණෙනි ඇසද රූපය ද ප්‍රත්‍ය කොට ගෙන ඇස සම්බන්ධ විඥාණය උපදී. මේ ත්‍රිත්වයේ එක්වීම ස්පර්ශය වෙයි. ස්පර්ශය ප්‍රත්‍ය කොට ගෙන වේදනාව වෙයි. යමක් වින්දනය කරන්නේ ද එය දැගන්නේය. යමක් දැනගන්නේ ද එය ගැන විතර්ක කරන්නේය, යමක් ගැන විතර්ක කරන්නේද ඒ ගැන පච්චුප්පන්න වෙයි. යමක් ගැන පච්චුප්පන්න ඇති කරගන්නේ ද, අතීත අනාගත හා පච්චුප්පන්න ඇසට ගොදුරුවන්නා වූ විෂයයන් සම්බන්ධ සංකල්පයක් ඔහු යටපත් කොටගෙන නැගී සිටී"

න්‍යාය බිංදුවේ පළමුවන පරිච්ඡේදයෙහි සඳහන් වන ප්‍රත්‍යක්‍ෂයේ ප්‍රභේද සතර බෞද්ධ නෛයායිකයින්ගේ ඉහත කී ප්‍රත්‍යක්‍ෂ සතරම මිස වෙනකක් නොවේ.

ඉහත සඳහන් කරන ලද සියළුම ප්‍රත්‍යක්‍ෂය සම්බන්ධ සෛද්ධාන්තිකමය ප්‍රභේදයන් භෞතික සහ පාරභෞතික වශයෙන් කොටස් දෙකක් යටතේ සංග්‍රහ කළ හැකිය. එතැනදී බාහ්‍ය ප්‍රත්‍යක්‍ෂය, නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය, සවිකල්ප ප්‍රත්‍යක්ෂය, ප්‍රත්‍යභිඥ ප්‍රත්‍යක්‍ෂය සහ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්‍ෂය යන ප්‍රත්‍යක්‍ෂයන් "භෞතිකමය" වශයෙන් සැළකිය හැකි අතර, අනෙකුත් ප්‍රත්‍යක්‍ෂයන් පාරභෞතික ප්‍රත්‍යක්‍ෂයන් වශයෙන් සැලකිය හැකිය. මෙහිලා පාරභෞතික ප්‍රත්‍යක්ෂයට අදාල සුවිශේෂී කාරණාව වන්නේ එමගින් වෙසෙසින්ම ආගමික අනුභූතියක්[13] ඉදිරිපත් වීමයි. කොයි හැටි වෙතත් ගෞතම බුදුරජාණන් වහන්සේ සහ නූතන මනෝ විශ්ලේෂණවාදී විද්‍යාඥයින්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂය පිළිබඳ න්‍යායාත්මක කාරණා සැලකිල්ලට ගැනීමේදී ඒවා "ආනුභවික ප්‍රත්‍යක්ෂමය විග්‍රහයක්" කෙරෙහි යොමුව ඇති ආකාරයක් පෙනෙන්නට තිබේ. විශේෂයෙන්ම බෞද්ධ දර්ශනයට අයත් ඥාන විභාගය පුද්ගල කේන්ද්‍රීයව සංවරණය වන ප්‍රත්‍යක්ෂමය තත්ත්වයකි. බුදුරදුන් අතින් ප්‍රතික්ෂේප වූ ඇතැම් මතවාද වර්තමාන යුගයටද අදාලය. විශ්වාසය හා භක්තිවාදයෙන් විනිර්මුක්ත වූ තත්ත්වයක් ලෙස බෞද්ධාගමේ ඥාන විභාගය පෙන්වාදිය හැකිය.

අනුමාන (ඥානය) යනු දැනුම ලබා ගැනීමේ තවත් ක්‍රමයකි. අනුමාන ඥානය පවතින්නේ එක්තරා සාපේක්ෂකමය තත්ත්වයක් මතය. එනම් සාධ්‍යය සහ හේතුව යන කාරණා දෙකෙහි අන්‍යෝන්‍ය සබඳතාවය මතය. සාධ්‍යය යනු තහවුරුකළ යුතු කාරණාව හෝ සිද්ධියයි. අදාල කාරණාව සහ හේතුව අතර සම්බන්ධතාවය අවිච්ජින්නව පැවතිය යුතුය. එම අවිච්ජින්නව සම්බන්ධතාවය අරහයා දර්ශනයේදී "ව්‍යාප්ති" යන නාමය භාවිත වෙයි. උදාහරණ වශයෙන් "යම් ප්‍රමාණයක හෝ තෙතමනයක් පවතින සියලු ස්ථානයන්හි කවර හෝ ශාක ගහණයක් පවතී" මෙහිලා තෙතමනයත් ශාකයන්ගේ පැවැත්මත් අතර අවිච්ජින්න සබඳතාවයට ඉහත කී "ව්‍යාප්ති" යන නාමය භාවිත වේ. වෛශේෂික සූත්‍ර නම් ග්‍රන්ථයේ දී අනුමානයේ ප්‍රභේද දෙකක් පෙන්වා දී තිබේ.

එනම් ,

01. **දෘෂ්ට ලිංග අනුමානය**

02. **අදෘෂ්ට ලිංග අනුමානය** යනුවෙනි.

මහාචාර්ය එස්. එම්. ජී. වීරසිංහයන්ට අනුව මෙහි ලිංග යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ හේතුව පිළිබඳව වූ ඥානයයි. ඒ අනුව හේතුවේ දෘශ්‍ය, අදෘශ්‍ය භාවය මුල්කරගෙන පදනම් කරගෙන අනුමානයේ දෘෂ්ට-අදෘෂ්ට භාවයේ ප්‍රභේදකරණය හටගන්නට ඇතැයි පෙන්වා දිය හැකිය.

ශබර නම් ආචාර්යවරයාගේ "විමංසා භාෂ්‍යය" නම් ග්‍රන්ථයේදී අනුමානයේ ප්‍රභේද දෙකක් පෙන්වා දී තිබෙයි. එනම්

01.ප්‍රත්‍යක්ෂතෝ දෘෂ්ට සම්බන්ධ

02.සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට සම්බන්ධ යනුවෙනි.

ප්‍රත්‍යක්ෂතෝ දෘෂ්ට අනුමානය යන්නට උදාහරණ වශයෙන් "යම් තැනක දුමක් දර්ශනය වේද, එතැන නිසැකවම ගින්නක් පවතී" යනාදී නිගමනයට පැමිණීම පෙන්වාදිය හැකිය. ශබරාචාර්ය වරයාට අනුව සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට අනුමානය චන්ද්‍රයාගේ චලනය ආශ්‍රිතව පැහැදිලි කළ හැකිය. එනම් චන්ද්‍රයා විවිධ අවස්ථාවල විවිධ ස්ථානගතවීම් පෙන්නුම් කරයි. යම් වස්තුවක් ස්ථානීය වශයෙන් වෙනස් වන්නේ නම් එහි අර්ථය වන්නේ එකී වස්තුව චලනය වන්නේය යන්නයි. ඒ අනුව චන්ද්‍රයා චලනයවේ යන්න අනුමාන කරන්නේනම් එය සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට නම් වේ.

ගෞතම අක්ෂපාදයන්ගේ අනුමානය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කිරීම ඉහත තත්ත්වයන්ට වඩා තරමක් වෙනස් වේ. ඔහුගේ න්‍යාය සූත්‍රයේදී ත්‍රිවිධ අනුමානයක් පිළිබඳ අදහසක් ඉස්මතු වේ.

එනම්,

01.පූර්වවත් අනුමානය

02.ශේෂවත් අනුමානය

03.සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට අනුමානය යනුවෙනි.

යම් සේ හේතුවක් පිළිබඳ දැනගෙන එහි ඵලය පිළිබඳ අනුමාන කරන්නේ ද, එසේ ලබන අනුමානය පූර්වවත් අනුමානය නම් වේ. උදාහරණ වශයෙන් ආකාශයේ කළු වලාකුළු දැක ස්වල්ප මොහොතකට පසු වැසි පතිතවන්නේය යන අනුමානය පෙන්වාදිය හැකියි. අවශේෂමය ද්‍රව්‍යයන් හෝ කාරණාවන් පිළිබඳව අනුමාන කර එහි මුල සිද්ධීන් පිළිබඳව ඇති කරගන්නා වූ අනුමානය ශේෂවත් අනුමානයයි. යම් සේ ජලය බොරවී සැඩපහර සහිතව වේගයෙන් ගලා බසින ගංගාවක් දැක ඉහළ ප්‍රදේශ වලට වැසි පතිතවී ඇතැයි අනුමාන කරන්නාක් මෙනි. ගෞතම අක්ෂපාදයන්ගේ අනුමානය පිළිබඳ තෙවන වර්ගීකරණය හෙවත් සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට යන්න ශබරාචාර්ය වරයාගේ ඥාන මීමංසා භාෂ්‍යයේ එන සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට අනුමානයට සාකල්‍යයෙන්ම සමාන වේ.

ආචාර්ය ප්‍රශස්තපාදයන් භාරතීය අනුමාන තර්කයන් පිළිබඳ විග්‍රහ කිරීමේදී නැවුම් අදහසක් ඉදිරිපත් කරයි. අනුමානයකට එළඹීමට හෝ අනුමානයක් පැලපදියම් වීමට බලපාන හේතු හෙවත් ලිංග දෙකක් ඔහු ඉදිරිපත් කරයි. එනම්

01. දෘෂ්ට
02. සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට වශයෙනි.

යම් නිදර්ශකයක් මගින් ඥාන පථයට හසුවූ දෙයත්, සාධ්‍යමය හෙවත් තහවුරු කළ යුතු කාරණාවත් යන දෙකෙහි ස්වභාවයන් ගේ සමානත්වයන් ඉන්ද්‍රිය ගෝචරවන අවස්ථාවේදී හටගන්නා වූ අනුමානය දෘෂ්ට අනුමානය වේ යැයි ප්‍රශස්තපාදයන් කියා සිටි උදාහරණ වශයෙන් "රශ්මිය ඇත්තේ ගින්නටමය" යන දැනීමට අනුරූපව රශ්මියක් සහිත යම් වස්තුවක් දුටු කෙනෙහිම ගින්න හා සබැඳි අනුමානයක් හටගනී. ආචාර්ය ප්‍රශස්තපාදයන් දෙවනුව ඉදිරිපත් කරන්නේ සාමාන්‍යතෝ දෘෂ්ට

යන්නයි. උදාහරණ වශයෙන් "දැනටමත් අප තුළ අනුභූතිමත්ව පවතින යම් යම් කාරණාවන්ගේ ආධාරයෙන් අපගේ අනුභූතියට මේ දක්වා කවරාකාරව හෝ හමු නොවූ දේ පිළිබඳව අනුමානාත්මක ඥානය ලබා ගත හැකිය" යන අදහස පෙන්වාදිය හැකිය. යම්සේ පෘථිවියට සෑම අතින්ම සමාන තත්ත්වයන් පවතින ග්‍රහලෝකවල නියත වශයෙන්ම ජීවය පවතින්නේ යැයි අනුමාන කිරීමට සමානය. මහාචාර්ය එස්. එම්. ජී. වීරසිංහයන්ට අනුව විවිධ භෞතිකමය ක්‍රියාකාරිත්වයන් හා සමගාමීව, ඊට අනුරූපමය ප්‍රතිඵල (ඵල) ලබන්නේයැයි ස්වකීය අත්දැකීම් මාර්ගයෙන් අවබෝධ කරගත් පුද්ගලයා, තපස් රැකීම මගින්ද තපසට අනුරූපය ඵල ලැබෙන බව අනුමාන කිරීමට පෙළඹීම සාමාන්‍යය.

ආචාර්ය වසුබන්ධු නම් ශ්‍රේෂ්ඨ මහායානික පඬිවරයා අනුමානය සම්බන්ධයෙන් ස්ව-පර ප්‍රභේදයක් ඉදිරිපත් කර තිබේ. පසුව ආචාර්ය දින්නාගයන්ද එම අවස් අවධානයක් යොමු කර ඇත. එකී අනුමානයේ ස්ව-පර ප්‍රභේද නම්,ථාවන් දෙක පිළිබඳව දැඩි

01. ස්වාර්ථානුමානය

02. පරාර්ථානුමානය

යන ප්‍රභේදයන් දෙකයි. මෙයින් ස්වාර්ථානුමාන යනු ස්වකීය චිත්ත සන්තානයෙන් හටගන්නා වූ එකඟතාවයකි. යම් ආකාරයකින් තමා තමාටම සපථ කර ගැනීමකි. මෙය සාකල්‍යයෙන්ම බාහිරව නොපෙනෙන පුද්ගලානුබද්ධ වූ තත්ත්වයකි. යමෙක් යම්සේ බාහිර පුද්ගලයින් හෙවත් අන්‍යයින් සඳහා කවරාකාර හෝ අනුමානයක් ඉදිරිපත් කරන්නේද, එය වනාහී පරමාර්ථානුමානයයි.

සංවාක්‍යය යන සංකල්පය පිළිබඳව සාකච්ඡාවට බඳුන් කිරීමේදී එය "සත්‍යය" සමඟ සම්බන්ධ වන බව පෙනේ. මක්නිසාදයත්, නෛයායිකයින් විසින් සත්‍යය ඉස්මතු කරගැනීම සඳහා භාවිත කරන ලද එකම ක්‍රමය වූයේ සංවාක්‍යය ක්‍රමයයි. යමක් සංවාක්‍යය ක්‍රමවත්ව ඉදිරිපත් කිරීමත් සමගම එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන්
"න්‍යායය" යන සම්ප්‍රදායය ඇතිවිය. "න්‍යාය" ශබ්දාර්ථය වන්නේ හේතුවාදයේ හැඳින්වීමයි. යඥවල්ක්‍යය ට අනුව න්‍යාය යනු ප්‍රධාන විද්‍යා දාහතරෙන් එකකි[14]. පසුකාලීනව "න්‍යායය" විද්‍යාවක් වශයෙන් ජනප්‍රිය වූ ආකාරය මහාභාරතය, පද්මපුරාණය, මත්ස්‍ය පුරාණය වැනි ග්‍රන්ථ පරිශීලනයේදී මනාව ප්‍රකට වෙයි. පෙර දැක්වූ ආකාරයෙන් "අවයව පහකින්" යුතු සංවාක්‍යයේ ආධාරයෙන් සත්‍යය පිරික්සීමේ ක්‍රමය ප්‍රභවය වූයේ න්‍යාය ශාස්ත්‍රය ආරම්භ වීමත් සමගමය. සතිශ්චන්ද්‍ර විද්‍යාභූෂණයන්ට අනුව න්‍යාය සූත්‍රයෙහි පෞරාණික පාඨයන් රචනා වූයේ ක්‍රිස්තු වර්ෂ 100-150 ත් අතර විය යුතුය. පසු කාලීනව විවිධ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායයන් පැන නගිත්ම හින්දු න්‍යාය ශාස්ත්‍රය, ජෛන න්‍යාය ශාස්ත්‍රය සහ බෞද්ධ න්‍යාය ශාස්ත්‍රය යනුවෙන් කොටස් තුනක් වශයෙන් සංවර්ධනය වූ අතර එකී න්‍යායන් කාලාවරෝධයට අනුරූපව ප්‍රාචීන හෙවත් පැරණි න්‍යායන් සහ නව්‍ය හෙවත් අලුත් න්‍යායයන් යනුවෙන් කොටස් දෙකක් යටතේ සංග්‍රහ විය.

සංවාක්‍ය යන්නට පර්යාය කිහිපයකි. සංවාක්‍යය යනු වාක්‍යයයි. කෙසේ වාක්‍යයක්ද පඤ්ච-අවයව-උප්පන්න වාක්‍යයයි. මෙය න්‍යාය නමින්ද පරාර්ථානුමාන නමින්ද හැඳින්වෙයි. සංවාක්‍යයෙහි කොටස් හෙවත් අවයව පහක් ඇතිබව ඉහත කී පර්යාස විග්‍රහ වැකියේ දී පෙනී යන්නට ඇත. ඒවා එකිනෙක දක්වන්නේනම්,

i. ප්‍රතිඥා

ii. අපදේශ (හේතු)

iii. දෘෂ්ටාන්ත හෙවත් නිදර්ශන

iv. අනුසම්බන්ධ හෙවත් උපනය

v. ප්‍රත්‍යාම්නාය හෙවත් නිගමනය

සංවාක්‍යයේ පළමු අංගය වන ප්‍රතිඥාව මගින් අදහස් කරන්නේ අන්‍යයන්ට දැනුම ලබාදීමයි. දැනුම ලබා ගැනීමට උපකාර වන අංගයක් බැවින් එහි පරම විශ්වාසයක් හෙවත් බිඳ නොවැටෙන සුළු තාර්කික ගම්‍යතාවයකින් යුක්ත විය යුතුමය. අපදේශ හෙවත් හේතු යනු සංවාක්‍යයේ දෙවන අංගයයි. අනුමානයෙහි පැනෙන විශේෂිත ලක්ෂණ උලුප්පා දැක්වීම හේතු නම් වේ. අනුමානය මගින් යමක් තහවුරු කරන්නට උත්සහ ගන්නේ නම් හේතු හෙවත් අපදේශය පුරාවටම විසිර පැතිර තිබිය යුත්තේ ඊට පාක්ෂික වූ (සපක්ෂික) කරුණු පමණි. ප්‍රතිවිරුද්ධ තත්ත්වයන්ට පක්ෂපාති කිසිවක් එහි නො පැවතිය යුතුමය. තෙවන අංගය වන දෘෂ්ටාන්තය හෙවත් නිදර්ශන යන්න කොටස් දෙකකට බෙදෙයි. එනම් අන්වය හෙවත් සාරධර්ම්‍ය උදාහරණ සහ වෛධර්ම්‍ය හෙවත් ව්‍යතිරේකමය උදාහරණ යනුවෙනි. වෛධර්ම්‍ය උදාහරණය මඟින් අනුමානයට නිරන්තර සබඳතාවයක් නැති තත්වයන් පිළිබඳව අවධානය යොමුකරවයි. සාරධර්ම්‍ය උදාහරණය එවැන්නක් නොවෙයි. එමගින් අනුමේයය සමඟ නිරන්තරයෙන්ම සම්බන්ධ වන තත්වයන් පිළිබඳ තහවුරු වන ආකාරයේ උදාහරණ දක්වයි. උපනය හෙවත් අනුසම්බන්ධ යනු අනුමේයයෙහි සෑම විටම සංවාක්‍ය මගින් අනුමානාත්මක නිගමනයක් ඇතිකර ගැනීමේ ආධාරකය වන ලිංගය පවතින බව ඉදිරිපත් කිරීමයි. නිගමනය මගින් ප්‍රතිඥාව ස්ථිර විශ්වාසයක් සමඟ නැවත ප්‍රකාශ කෙරේ. නිගමනය යන්න පරිසමාප්ත වාක්‍ය යනුවෙන් හැඳින්වෙන්නේද එහෙයිනි.

සංවාක්‍යයේ අවයව පහ භාවිත කරමින් ප්‍රතිජානනාත්මකව මෙන්ම ප්‍රති ශේධනාත්මකව ද අදහස් තහවුරු කළ හැකිය. වාත්ස්‍යායනයන්ගේ සංවාක්‍යයේ ප්‍රතිජානක සහ ප්‍රතිශේධන ස්වරූප දෙක විමසා බලමු. "ශබ්දයෙහි අනිත්‍යතාවය" පිළිබඳව තහවුරු කරන්නේ නම්:

01) **ප්‍රතිජානනාත්මකව**

I. ශබ්දය අනිත්‍යයි.

II. ශබ්දය හට ගැනීම ලක්ෂණ කොට ඇත.

III. ශබ්දයෙහිවූ සියල්ල අනිත්‍යය

IV. ශබ්දයේ ධර්මතාවයක් වන්නේ හටගැනීමයි

V. එහෙයින්ම ශබ්දය අනිත්‍යයි.

02) **ප්‍රතිශේධනාත්මකව**

I. ශබ්දය අනිත්‍යයි

II. ශබ්දය හට ගැනීම ලක්ෂණ කොට ඇත

III. ආත්මන් වැනි හටගැනීම ලක්ෂණ කොට නොගන්නා දේ නිත්‍යයි

IV. හට නොගැනීම ශබ්දයේ ධර්මතාවයක් නොවේ

V. ශබ්දය හටගැනීම ලක්ෂණයක් කොට පවතින නිසා නිසා අනිත්‍යයි

VI. භාරතීය ඥාන මීමංසාව පිළිබඳව පුළුල් විග්‍රහයක් කිරීම පරමායුෂ්ක යමෙකුගේ ජීවිත කාලය පුරාවට වුවත් සිදු කළ හැක්කක් නොවේ. එය එතරම් භාරදූර කර්තව්‍යකි. කෙසේ

වෙතත් ප්‍රත්‍යක්ෂය, අනුමානය සහ සංවාක්‍ය පිළිබඳව කෙටි නමුත් ප්‍රමාණාත්මක හැඳින්වීමක් සිදුකිරීම මෙහි අරමුණ විය.

ආන්තික සටහන් සහ පරිශීලිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

"ඥානය පිළිබඳ බෞද්ධ විග්‍රහය තුළින් සාපේක්ෂතාවාදී ප්‍රවණතාවක් ප්‍රකට වේද?"

ධම්මතිස්ස හිමි, මලබැද්දේ, දර්ශන හා මනෝවිද්‍යා අධ්‍යයන අංශය, පේරාදෙණිය විශ්ව විද්‍යාලය, සම්භාෂා 2005 13 කලාපය 345 පිටුව.

භාරතීය තර්ක ප්‍රවේශය ආචාරය වීරසිංහ එස්.එම්.ජී, ප්‍රකාශන මණ්ඩලය කැළණිය 1973,9 පිටුව.

THE NYĀYA - SUTRAS OF GAUTHAMA re-print Motilal Banarsidass, The University of Michigan 1984 1.1.4.

කළුපහන, ජිනදාස, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය (වෛදික , උපනිෂද් යුගය) අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන 2014 ,92 පිටුව.

ආචාර්ය වීරසිංහ එස්.එම්.ජී, භාරතීය තර්ක ප්‍රවේශය, ප්‍රකාශන මණ්ඩලය, ශ්‍රී ලංකා විශ්ව විද්‍යාලය, විද්‍යාලංකාර මණ්ඩපය කැළණිය 1973 , 8 පිටුව.

මජ්ඣිම නිකාය මූල පණ්ණාසක චූල යමක වග්ග, මහා වෙදල්ල සූත්‍රය බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව 2005, 5; 3, 688 පිටුව.

මජ්ඣිම නිකාය ප්‍රථම භාගය, සීහනාද වග්ග, මධුපිණ්ඩික සූත්‍රය බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලාව 2005, 1.2.8.

සරණ හිමි, තන්තිරිමුල්ලේ "බුද්ධ ඥානය කර්තෘ ප්‍රකාශන 1997, 80 පිටුව.

මජ්ඣිම නිකාය ප්‍රථම භාගය මූල පණ්ණාසක මූල පරියාය වග්ග, මූල පරියාය සූත්‍රය බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා, බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය දෙහිවල 2005; 1; 1.

මජ්ඣිම නිකාය තෘතිය භාගය උපරි පණ්ණාසකය දෙවදහ වග්ග ගෝපක මොග්ගල්ලාන සූත්‍රය 3ඃ 1ඃ 8.

මජ්ඣිම නිකාය ප්‍රථම භාගය මූල පණ්ණාසක චූල යමක වග්ග, මහා වේදල්ල සූත්‍රය බුද්ධ ජයන්ති ත්‍රිපිටක ග්‍රන්ථ මාලා 2005; 5; 3, 688 පිටුව.

ආචාර්ය වීරසිංහ, එස්.එම්.ජී. භාරතීය තර්ක ප්‍රවේශය ප්‍රකාශන මණ්ඩපය ශ්‍රී ලංකා විශ්ව විද්‍යාලය, විද්‍යාලංකාර මණ්ඩපය, කැළණියඃ1973, 12 පිටුව.

දිසානායක ප්‍රියදර්ශන ජනක, බෞද්ධ චින්තන ක්‍රමයේ විශිෂ්ටත්වය, සී/ස එස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ කොළඹඃ 2014, 78 පිටුව.

ආචාර්ය වීරසිංහ, එස්.එම්.ජී. භාරතීය තර්ක ප්‍රවේශය, ප්‍රකාශන මණ්ඩපයඃ ශ්‍රී ලංකා විශ්ව විද්‍යාලය, විද්‍යාලංකාර මණ්ඩපය, කැළණියඃ 1973, 2 පිටුව.

ශූන්‍යත්වයේ දාර්ශනිකත්වය පිළිබඳ මාධ්‍යමකයන්ගේ දෘෂ්ටිය පිළිබඳ විමසුමක්

An Analysis of the View of Madyamika Tradition on Philosophy of Sunyatha

S.A.S.Chathurika

Faculty of Buddhist Studies, Nagananda International Buddhist University

''ඔබ මා වෙත වතුර පිපාසාවෙන් පැමිණ පිරිසිදු වතුර කෝප්පයක් ඉල්ලන විටක මම ඒ වතුර කෝප්පයට වතුර දැමීමට සූදානම් වන විට එය කළු තෙල් සහිත කෝප්පයක් බව දුටුවහොත් මම එයට ඔබට වතුර නොදෙමි. මන්ද කළුතෙල් සහිත කෝප්පයට මම ඔබට පිරිසිදු ජලය දුන්නොත් ඔබට සිදුවන්නේ පිපාසාව තුරන් වෙනවා වෙනුවට පාචනය නම් රෝගය වැළඳීමයි.''

දහම් දැනුමෙන් ඔබ්බට ධර්මාවබෝධයේ නිම් වළලු පුළුල් කරගනු වස් උත්තරානුභූතික සත්තාවක් ජනනය කරන ශූන්‍යතා සංකල්පය මධ්‍යමක දර්ශනයේ කැඳවුම්කරුවාණන් වන නාගාර්ජුන පාදයන්ගේ දාර්ශනික සන්තාවේ ප්‍රාදූර්භූතිය කැයි සැලකේ. දෙසැටක් මිත්‍යා දෘෂ්ටීන්ගෙන් ගහන භාරතය තුළ බුද්ධෝත්පත්තියෙන් පසු පෙන්වා දෙන ලද අනාත්ම දර්ශනයට එල්ල වූ විවිධ අභියෝගයන් මර්දනය කරනු වස්, එනම් ආත්මවාදී මත ඛණ්ඩනය කිරීමට පරියාය මාර්ගයක් ලෙස ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාදය පදනම් කර ගන්නා ලදී. නාගාර්ජුන[1] පාදයන්ගේ මාධ්‍යමක දර්ශනය පටිච්චසමුත්පාදය තුළින් ජන්ම ලාභය ලැබුවක් ලෙස සැලකෙන අතර සත්ත්වයන් හා ලෝකය අතර ස්වාභාවය පැහැදිලි කරන විට ස්ථවිරවාදීන්ගේ සහ ආභිධම්මිකයන්ගේ විවරණයන්ට අනුව මුල් බුදු සමය පුද්ගල නෛරාත්ම්‍ය වාදයක් හා ධර්ම අනිත්‍යත්ව වාදයක් ලෙස ද පෙන්වා දිය හැකිය. නමුත් මෙකී කිසිවක් තුළින් බුද්ධ මතය ඉස්මතු වන බවක් නොපෙනෙන බව පෙන්වාදෙමින් මාධ්‍යමකයන් ''ශූන්‍ය'' යන වදනට අවදානය යොමු කරන ලදී.

බුදුහූ දෙසැටත් මිත්‍යා දෘෂ්ටීන්ගෙන් ගහන ලෝකයට ප්‍රාදුර්භූතව ප්‍රයත්න දරන ලද්දේ හැටතුන් වන මිත්‍යාදෘෂ්ටියක් ගොඩ නැගීම උදෙසා නොව **''සර්ව දෘෂ්ටි ප්‍රහාණාය යඃ සද්ධර්ම දේශයත්...''**

.- මූල මාධ්‍යමික කාරිකාව .

සියලු දෘෂ්ටි ප්‍රහාණය කොට මැද මාවතක යථාර්ථය අවබෝධ ක්‍ර ගැනීමයි.

''න ස්වතො තාපි පරපො
න ද්වාභ්‍යං නප්‍ය හේතුතං
උප්පන්නාහඃ ජාතු විද්‍යතෙ
භවඃ ක්වචන කේචන.''[5]

. මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව .

ස්වත, පරත, ස්වත . පරත, අහේතුක ආදි සියලුම වාද අර්ථ ශුන්‍ය බවත් අහේතුකව අප්‍රත්‍ය වූ කිසිවක් ලොව කිසිම තැනක විද්‍යාමාන නොවන බවත් නාගාර්ජුන දර්ශනය විවරණය කරනු ලබන මූල මාධ්‍යමික කාරිකාවේ තවදුරටත් පෙන්වා දෙයි.

අප්‍රතිත්‍ය සමුප්පන්නෝ
ධර්ම කශ්චින්න විද්‍යතේ
යස්මාද් තස්මාද් ශූන්‍යෝහි
ධර්ම කශ්චින්න විද්‍යතේ[4]

මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව

මාධ්‍යමක දර්ශනයට ප්‍රකාරව ශුන්‍යතාව වානාහි ලෝකෝත්තර සත්තාවක් නොවන අතර ශුන්‍යතා සංකල්පයම ගත හැක්කේ ශුන්‍යතා අර්ථයෙනි. එනම් ශුන්‍යතාවයම ශුන්‍යයි යන්නෙන් ධර්ම නෛර්යත්මතාව, නිශ්ස්වාභාවය, පරස්පරාපේක්ෂිත බව ප්‍රකට කෙරේ. මධ්‍යමක දර්ශනයේ කේන්ද්‍රීය සංකල්පාගත අර්ථයෙන් ම ශුන්‍යතාවාදය ඉස්මතු වන අතර මෙහිදී දාර්ශනික හා ආචාර විද්‍යාත්මක පදනමක් ද ප්‍රකට වේ. ශුන්‍යතාව හුදු සාරධර්ම විද්‍යාව අර්ථවත් කරන පදයක් ම නොවන අතර ආනුභූතික සියලු දේ සාරවූ යථාර්ථයෙන් බැහැර වන හෙයින් වටිනාකමින් තොරය. නමුදු සත්ත්වයා ලෞකික දේ සමඟ බැඳීම් ඇති කර ගැනීම නිසා හුදෙක්ම ශුන්‍යතා අර්ථය වරදවා වටහා ගනු ලබයි.

නාගර්ජුන පාදයන් ස්මතු කළ ශුන්‍යතාව සාතිශය වශයෙන් විචාරයට පාත්‍ර වූ දර්ශන මතවාදයක් ලෙස හේන්පිටගෙදර ඥානසිංහ හිමි, ජේ කළුපහන, අසංග තිලකරත්න සහ ඒ. කේ. වෝඩර් යන විචාරකයන් පෙන්වා දෙන අතර මුල් බුදු සමය දාර්ශනිකව අර්ථ විවරණය කරන ලද දාර්ශනිකයකු සේ ද අර්ථ දක්වති. එතෙක් බෞද්ධ සම්ප්‍රදාය තුළ ප්‍රචලිතව නොපැවති පරීක්ෂණ ක්‍රමවේදය යොදා ගනිමින් වෙනත් ගුරුකුලවල ඉගැන්වීම් ඇසුරෙන් තාර්කිකව සුපෝෂණය කරන ලද දැක්මක් යටතේ ගෙන හැර දක්වන ලද දාර්ශනික ඉදිරිපත් කිරීමකි. ශාස්වත හෝ උච්චේද දෘෂ්ටිවලට නොවැටී මධ්‍යස්ථ දර්ශනයක් ලෙස ශුන්‍යතා දර්ශනය ඉස්මතු කොට ඇත.

බහු දෘෂ්ටිවාදයකට හෝ විකල්ප දෘෂ්ටි වලින් විනිර්මුක්තව සමයක් දෘෂ්ටිය තුළින් යථාර්ථය පෙන්වා දෙනු ලබන මාර්ගෝපදේශනයකි. මූල මාධ්‍යමික කාරිකාව නම් මාර්ගෝපදේශිත ග්‍රන්ථය ඊට උපාය මාර්ගයක් ලෙස මඟපෙන්වීම ලබා දෙමින් ඇති දේ ඇති සැටියෙන් අවබෝධයට අවස්ථාව සලසනු ලබයි. බුදුන් දේශිත ප්‍රතිත්‍ය සමුත්පාද ධර්මයට ප්‍රකාරව සියලු දේ ශුන්‍යත්වයහි ලා සැලකෙන බව මෙකී දර්ශනයෙන් පිළිබිඹු වේ. සත්‍ය ලෝකයේ පවතින යථාර්ථය මධ්‍යමිකයන් මින් තහවුරු කරනු ලබයි.

''මධ්‍යමක දර්ශනය ඉන්දියානු දර්ශනය තුළ කොපර්නිකානු විප්ලවයක් සිදු කළේ ය'' යන ටී. ආර්. වී. මූර්තිගේ ප්‍රකාශයත් සමඟම මධ්‍යමකයන්ගේ දෘෂ්ටිය වෙත වර්තමාන වියතුන්ගේ අවධානය යොමුව ඇත. බුදු දහමට ආගන්තුක්කාරයෙකැයි සැලකෙන ශුන්‍යතා සංකල්පය එහි මූලික ඉගැන්වීම් උඩු යටිකුරු කරන දැක්මක් ලෙස විවරණය කෙරුණද යථාවබෝධ ඥානයෙන් බලන කල මාධ්‍යමක දෘෂ්ටිය තුළින් හෙළිදරව් කරන ශුන්‍යතා දර්ශනය මුල් බුදු සමයෙන් කිසිසේත් පරිබාහිර නොවූ දර්ශනයක් ලෙස හඳුනාගත හැකිය.

5

"මෝඝරාජයිනි, ආත්ම දෘෂ්ටිය සිඳ ලෝකය ශුන්‍ය ලෙස සලකන්න"

යනුවෙන් සංයුක්ත නිකාය සලායතන සංයුක්තනයේ සුඤ්ඤ සූත්‍ර ප්‍රකාරව ශුන්‍යතා සංකල්පය බුදු දහමට ආගන්තුක නොවූවක් බව පෙන්වා දිය හැකිය.

එන් අයිය සාමි ශාස්ත්‍රිගේ මතය අනුව මෙම ශුන්‍යතා ධර්මය බෞද්ධයන්ට අවිෂය වූවක් නොවේ. නමුත් ශුන්‍යතාවය පටිච්චසමුප්පාදය සඳහා පරියාය නාමයක් වශයෙන් නාගාර්ජුන පාදයෝ ප්‍රථමයෙන් ම යොදා ගනු ලැබිණි.[6]

ආචාර්ය ෂර්බැට්ස්කි ශුන්‍යතාව පිළිබඳ අදහස් මහායාන ධර්මයෙන් ආරම්භ වූවක් ලෙස සලකයි. දාර්ශනික චින්තාවන්ගේ ප්‍රගතිය නිසා එසේ ඇරඹුන ශුන්‍යතා සංකල්පයේ මූල බීජ හීන යාන බුදු සමයේ ද ගැබ්ව පවතින නමුත් ඊට නව්‍යාර්ථ කවන ලද්දේ මහායානයයි.[7] මහායාන දර්ශනයෙන් ඔප් නැංවෙන ශුන්‍යතා දර්ශනය බුදුන් වහන්සේගේ ප්‍රතීත්‍යසමුත්පාද දේශනය මූලික පදනම කොට ගෙන ගොඩ නැගී ඇත. ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පන්න සියල්ල සංඛත බවත්, සංඛත සියල්ල අනිත්‍ය බවත්, දුක් සහිත සියල්ල අනාත්ම බවත් බුද්ධ දේශනාව වන අතර නාගාර්ජුන දර්ශනය මඟින්ද පුද්ගලයා පිටුපස ආත්මයක් නැති බව ප්‍රකට කරන්නා සේම පුද්ගලයා හා ලෝකය සමන්විත වන ධර්මයන් කිසිවක් තුළ ආත්මයක් හෝ ආත්මීය වූ කිසිවක් නොමැති බවත් ලෝකයම ආත්මයකින් හෝ ආත්මීය ස්වරූපයකින් යුතු කිසිවකින් තොර බවත් ඊට ප්‍රකාරව ශුන්‍ය වන බවත් දක්වන ලදී.

යං ප්‍රතීත්‍ය සමුප්පාදඃ . ශූන්‍යතඃ ප්‍රචක්ෂ්මහෙ
සා ප්‍රඥප්ති රූපාදාය . ප්‍රතිපත්ති සෛව මධ්‍යමා[8]

යමක් පටිච්ච සමුප්පන්න වේ නම් එය ශුන්‍යතාව බවත්, ශුන්‍යතා ප්‍රඥප්තිය නිසාම මාධ්‍යමක වන බවත් දක්වන අතර උක්ත සඳහන් කළ පරිදි අහේතු අප්‍රත්‍ය කිසිවක් කිසිම තැනක විද්‍යාමාන නොවන බවත් පෙන්වා දෙයි.

ලොව සියල්ල ශුන්‍ය ලෙස මාධ්‍යමික දෘෂ්ටිය වන අතර ලොව සියල්ල ශුන්‍ය වන්නේ නම් ඇතිවීමක් නැතිවීමක් පැවතිය නොහැකි බවට ප්‍රතිවාදීන්ට ප්‍රශ්න කළ හැකිය.

යදී ශූන්‍යම්දං සර්ව මුදයො . නාස්ති නව්‍යයඃ
චතුර්ණාමාර්යසත්‍යානා . මහාවස්තේ ප්‍රසජ්‍යතෙ[9]

නාගාර්ජුන දර්ශනයට අනුව මෙකී ප්‍රතිවාදී ප්‍රශ්න කිරීම් ඔවුන්ගේ අනවබෝධය මත ගොඩ නැගෙන බව පෙන්වා දෙයි. ශූන්‍යත්වය හුදු නාස්තිකවාදයක් ලෙස අර්ථකථනය කරමින් සංවෘති හා පරමාර්ථ සත්‍ය පටලවා ගනිමින් කරනු ලබන ප්‍රශ්න කිරීම් ලෙස බැහැර ලීමට මාධ්‍යමක දෘෂ්ටිය හරහා ගොඩ නගන සම්‍යක් දෘෂ්ටියට සක්‍යතාව පවතී. නිසැකවම අනාත්ම හා ශුන්‍යතා යන්නෙහි වෙනස බොහෝ දුරට අවධාරණයේ වෙනසක් පමණක් වන අතර හරයේ කිසිදු නොමැති බව පෙන්වා දෙයි.

ශුන්‍යතාව වනාහි උච්ඡේදයක් ද නොවන ශාස්වතයක් ද නොවන අදානග්‍රාහී දෘෂ්ටියක් ද නොවන ප්‍රතීත්‍යසමුප්පනතාවය පදනම් කොට සාපේක්ෂතාව විවරණයෙහිලා කරන ලද පාරදෘශ්‍ය පෙන්වාදීමක් බව නොරහසකි. එහි හරය නොඑසේනම් දාර්ශනික සිද්ධාන්තමය ශුන්‍යතාවය වනවා විනා, එය සංවෘති සත්‍ය මගින් නොව පරාමර්ථ සත්‍ය මගින් විවරණය කළ හැකි ගැඹුරු විවරණයක්

ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. හුදු වචනයෙන් අප්‍රකාශිත අවබෝධයෙන් ප්‍රකාශිත ප්‍රත්‍යක්ෂයක් ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය.

යථාර්ථය තුළ අනාත්ම ධර්මතාවය තහවුරු කිරීම සඳහා උපයෝගී කරගනු ලබන උපකරණයක් හෝ මාධ්‍යයක් ලෙස ශූන්‍යතාව භූමිකාගත වෙයි. එනයින් බලන කල අන් දෘෂ්ටිවලට වඩා සුපිරි ගණයේ දෘෂ්ටියක් ලෙස ශූන්‍යතාව පෙන්වා දීම මුග්ධත්වය විශද කිරීමක් වන අතර එය දෘෂ්ටියක් ලෙස ගැනීම ම සුව කළ නොහැකි රෝගයක් බව මධ්‍යමකයන්ගේ දෘෂ්ටියයි.[10]

''කුල්ලුපමං වො භික්ඛවේ ධම්මං දෙසිස්සාමි
නිත්සරණත්ථාය නො ගහණත්ථාය''

යනුවෙන් අලගද්දූපම සූත්‍රයේ දී බුදුන් වහන්සේ පෙන්වා දෙමින් තහවුරු කරනු ලබන්නේ ද, ශූන්‍යතාව වනාහි අවබෝධයට විනා දෘෂ්ටි ග්‍රහණයට නොවන බවයි. ඇරිස්ටෝටල් සහ සොක්‍රටීස් විසින් ඉදිරිපත් කරන දයලෙක්තිකය හෙවත් අපෝහකය නාගර්ජුන පාදයන් බෞද්ධ අපෝහකය වෙත ආදේශ කරමින් අන්තර්පරායත්තතාවය ඉස්මතු කරනු ලබයි. එනම් හේතුව හා ඵලය අතර පවත්නා සාපේක්ෂ හෙවත් අන්තර්පරායත්ත සම්බන්ධතාවය විශද කරයි. උක්ත සංකල්පය සනාතනීකරණය උදෙසා නාගාර්ජුනයෝ යොදා ගනු ලබන අග්නි – ඉන්ධන උපමාව තුලින් ඉන්ධනය ගින්න මත පරාධීන වන බව ඉස්මතු කොට දක්වයි. නල කලාප සූත්‍රය මඟින් ද විඥානය හා නාමරූපය අතර සාපේක්ෂ සබඳතාවයක් ගොඩ නගනු ලබන අතර විඥානයෙන් තොර නාමරූපයක් නොමැති බවත් නාම රූපයෙන් තොර විඥානයක් නොමැති බවත් අවධාරණය කරයි.

පිං.පව්, සසර .නිවන, හොඳ . නරක, සුන්දර .අසුන්දර, ඇත .නැත හා ගැහැණු . පිරිමි යන ද්විත්වමය ප්‍රතිපක්ෂ සංකල්පයන්හි අන්තර් පරායත්තතාවය පෙන්වා දෙමින් ශූන්‍යතා දර්ශනයේ ප්‍රතීත්‍යසමුත්පන්න ඉස්මතු වීම පෙන්වා දෙනු ලබයි. ''පුණ්‍ය පාපී පහීනස්ස'' යනුවෙන් පින- පව යන දෙඅන්තයන්ම අත්හල යුතු බව පෙන්වා දෙන අතර ම සසර හා නිවන සමානකරමින් සසර හා නිවන අතර වෙනසක් නැතැයි යන ආන්දෝලනාත්මක හෙළිදරව්ව ද සිදු කරයි.

- **න සංසාරස්‍ය නිර්වාණාත්**
කිඤ්චිදස්ති විශේෂණම්
න නිර්වාණස්‍ය සංසාරාත්
කිඤ්චිදස්සි විශේෂණම්[11]

සසර සසර වීම නිවන මතත්, නිවන නිවන වීම සසර මතත්, පරාධීන වනවා සේම ධර්මය ධර්මය වීම අධර්මය මතත්, අධර්මය අධර්මය වීම ධර්මය මතත්, පරාධීන වන බවත් එමනිසාවෙන් සසර . නිවන හා ධර්මය . අධර්මය යන සියල්ලත් අත්හල යුතු බව පෙන්වා දෙයි. පටු දෘෂ්ටියකින් යුතුව ශූන්‍යතාව අදානග්‍රාහීව ග්‍රහණය කර ගැනීමට නොව එය ද අත්හළ යුතු ධර්මතාවයක් ලෙස පෙන්වා දෙනු ලබයි.

''කුල්ලුපමං භික්ඛවේ ධම්මං දෙසිස්සාමි
නිත්තරණායිනො ගහණත්ථාය''

යනුවෙන් අලගද්දූපම සූත්‍රයේ පේනවා දෙනු ලබන්නේ ද ධර්මය කරතබාගෙන යාමට නොව නිර්වාණය සාධනය සඳහා පමණක් බවත්, ඉනික්බිත් ධර්මය ද අත්හල යුතුබවත් පෙන්වා දෙනු ලබයි.''

''සබ්බේ ධම්මා පහාතබ්බා පගේවා අධම්මා''

යනුවෙන් සියලු ධර්ම අධර්ම පමණක් නොව ශුන්‍යතාවය ද අත්හල යුතු බව පෙන්වා දෙයි. නිවන නිවන යැයි මඤ්ඤනය නොකිරීමත්, දෘඪිව අල්ලා නොගැනීමත්, නිවන නිවන යැයි භක්ති වන්දනයේ නොයෙදීමත් සිදු කරමින් සියලු සංකල්ප අත්හලයුතු බව පෙන්වා දෙනු ලබයි.

ශුන්‍යත්වයේ දාර්ශනිකත්වය වෙත යොමු වන මාධ්‍යමකයන්ගේ දෘෂ්ටිය, ශුන්‍ය නොවූ කිසිවක් ලොව විද්‍යාමාන නොවන බව විවරණයටත්, පංචස්කන්ධයෙන් වෙන් වූ ආත්මයක් නොමැති බව විවරණයටත්, ශුන්‍යතාව වරදවාගත් තැනැත්තා ධර්මය විනාශකරණයට යොමු කරවන ආකාරය හඳුනා ගැනීමටත්, නිර්වාණය භාව ධර්මයක් නොවන බව විශද කිරීමටත්, ක්ලේෂ නිර්වෘතිය නිර්වාණය බව දක්වීමටත්, තථාගත තෙමේ ද ශුන්‍ය ස්වභාවය කොට ඇතිබව දක්වීමටත්, පරමාර්ථයෙන් තොර නිර්වාණයක් අවබෝධ කළ නොහැකි බව පෙන්වීම කෙරෙහිත්, ඵලය හැම අතින් ම ශුන්‍ය වේ, යන්න අවධාරණය පිණිසත්[12] පුළුල්ව එකී දෘෂ්ටිය හෙලනු ලබයි.

''සර්ව දෘෂ්ටි ප්‍රහාණාය . යං සද්ධර්මදෙශයත්
අනුකම්පාමුපාදය . තං නමෂ්‍යාමි ගෞතමම්[13]

දෘෂ්ටි සාහසිකත්වයෙන් තොරව ධර්මවාදයෙන් ආත්ම සංකල්පය බැහැර කොට සම්‍යක් දෘෂ්ටියෙහිලා ඉවහල් වන ශුන්‍යතා සිද්ධාන්තය ඉස්මතු කිරීම මාධ්‍යමකයනගේ දර්ශනය විය. මිත්‍යා දෘෂ්ටි නැසීම පිණිස ඒහිපස්සික වූ ධර්මය දෙසූ බුදුන් වහන්සේට නාමස්කාර කොට මූලමධ්‍යමිකකාරිකාව අවසන් කිරිම තුළන් නාගාර්ජුන පාදයෝ ධර්මයේ විකෘතියක් හෝ උඩුයටිකුරු කිරීමක් සිදු කලා නොව ශුන්‍යතා දර්ශනය මඟින් මමායනයෙන් මිදී සියලු දේ අනාත්ම දෘෂ්ටි කෝණයකින් බලා අවබෝධ කොටගත යුතු ආකාරය පෙන්වා දීම සිදු කොට ඇත.

සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මාධ්‍යමික දර්ශනය, විදුලකර ප්‍රඥාසාර ප්‍රශස්ති, සංස්:, බඹරැන්දේ සිරි සීවලී හිමි, 1996, පි. 301

සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව, 15 ගාථාව, 1963

නාගාර්ජුනපාදයන්ගේ මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව සංස්. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, අනුල මුද්‍රනාලය, 98, කොළඹ 10

නාගාර්ජුනපාදයන්ගේ මූලමාධ්‍යමික කාරිකාව සංස්. සාසනරතන හිමි, මොරටුවේ, අනුල මුද්‍රනාලය, 98, කොළඹ 10

සංයුක්ත නිකාය, මෝසරාජ සූත්‍රය, 1123 . 1124 ගාථා, පිට 250, 344, බුද්ධ ජයන්තිය ත්‍රිපිටක මුද්‍රණය

කරුණාසේන, එම්. ඇස්. ථෙරවාදී බෞද්ධ දර්ශනයේ ශූන්‍යතාවාදය පටිපදා 18 කාණ්ඩය, සංස්, සෝමසිරි කලුගෙදර, 1968, පි. 15

කරුණාසේන, එම්. ඇස්. ථෙරවාදී බෞද්ධ දර්ශනයේ ශූන්‍යතාවාදය පටිපදා 18 කාණ්ඩය, සංස්, සෝමසිරි කලුගෙදර, 1968, පි. 15

ශාසනරථන හිමි මොරටුවේ මුල්‍යධ්‍යමික කාරිකාව 24 -. 18 ගාථා පිටුව 160, පී, ජේ, රුදිගෝ ප්‍රකාශන, 1963

Kalupahana D. J. , A History of Buddhist philosophy. Motilal Banarsidas Publishers, Delhi, 1994.

තිලකරත්න අසංග, ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය නාගාර්ජුනපාදයන්ගේ මූලමාධ්‍යමක කාරිකාවෙහි පෙළ හා සිංහල පරිවර්තනය, තිමිර ප්‍රකාශන, 2001, දෙල්කද, නුගේගොඩ

තිලකරත්න අසංග, ශූන්‍යතාවාදයෙහි දර්ශනය හා චරණය නාගාර්ජුනපාදයන්ගේ මූලමාධ්‍යමක කාරිකාවෙහි පෙළ හා සිංහල පරිවර්තනය, තිමිර ප්‍රකාශන, 2001, දෙල්කද, නුගේගොඩ

වනරතන හිමි, ඉත්තෑදෙමලියේ, බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් අතර මාධ්‍යමිකයන්ට හිමි තැන, බෞද්ධ සංස්කෘතිය. පිටු 217 -. 218

වනරතන හිමි, ඉත්තෑදෙමලියේ, බෞද්ධ සම්ප්‍රදායන් අතර මාධ්‍යමිකයන්ට හිමි තැන, බෞද්ධ සංස්කෘතිය. පිටු 217- . 218

කීර්ති ශ්‍රී නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ දේශපාලන දර්ශනය පිළිබඳ විමසුමක්

An Inquiry into the Political Philosophy of King Keerthi Nishshankamalla

S.W.S.G. Wijerathna and P.W.P.H.Samaranayaka

Faculty of Arts, University of Peradeniya.

පුරාතන ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන දර්ශනය පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන විට පෙරදිග දේශපාලන චින්තනයට අනුගතව විශේෂයෙන්ම ඉන්දීය දේශපාලන න්‍යායන් හා සංස්ථා ගුරුකොට ගනිමින් මෙරට පාලන ක්‍රමයන් සකස් වී පැවති ආකාරය දේවානම්පියතිස්ස රජ සමයේදී ඉන්දියාවේ අශෝක රජු හා පැවති සබඳතාවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මෞර්ය පාලනය හා සමගාමී අයුරින් රාජාභිෂේකය සිදු වීමත්, පුරෝහිත, භාණ්ඩාගාරික, සේනාපති වැනි නිලධාරීන් පත් කිරීමත් ඉන් පසුව පාලන තන්ත්‍රයට අදාළ බොහෝ කටයුතු ඒ අනුව සිදු වීමත් විමසන විට ද, පසුකාලීනව පොළොන්නරු රාජධානි සමයේ 1 වන පරාක්‍රමබාහු රජු කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රය හැදෑරූ බව ද 2 වන විජයබාහු රජු මනු නීතිය උල්ලංඝණය නොකොට රාජ්‍ය කළ බව මහාවංසයේ සඳහන් වන නිසා මනුධර්ම ශාස්ත්‍රය වැනි දේශපාලන න්‍යායන් අන්තර්ගත ඉන්දීය කෘතීන් හැදෑරූ බව ද පැහැදිලි වේ. ඉන්දීය දේශපාලන චින්තනය වර්ධනය වී ඇත්තේ එහි ආගමික චින්තනයට සමගාමීවය. ගුරුකුලයන් ගණනාවක පෝෂණය සහිතව මෙකී ඉන්දීය දේශපාලන චින්තනය වර්ධනය වන අතර රාජ්‍ය පාලන කටයුතු කෙරෙහි ඍජු හා වක්‍ර යන දෙයාකාරයෙන්ම බලපා තිබේ. මුල් කාලීනව සිටම ශ්‍රී ලංකාවේ ඇතැම් පාලකයන් ඉන්දීය දේශපාලන දර්ශනයන් හදාරා ඒවායේ ඇතැම් අවස්ථා ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක කරමින් රාජ්‍ය පාලන කටයුතු වඩාත් හොඳින් හා කාර්යක්ෂම ලෙස සිදු කරන්නට උත්සාහ දරා තිබේ. මෙවැනි පාලකයන් අතර පොළොන්නරු රාජධානි සමයේ රජකළ නිශ්ශංකමල්ල රජු ඉන්දීය දේශපාලන දර්ශනයන් ද ආදර්ශයට ගනිමින් තම දේශපාලන දර්ශනය සකස් කරගෙන ඇති බවට සාහිත්‍යමය හා පුරාවිද්‍යාත්මක මූලාශ්‍ර මගින් තොරතුරු ඉදිරිපත් වන අතර ඒ පිළිබඳ මෙහිදී සාකච්ඡා කිරීමට බලාපොරොත්තු වේ.

කීර්ති ශ්‍රී නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ පාලනය

පොළොන්නරු රාජධානි සමය පිළිබඳ අවධානය යොමු කරන විට විවිධ අංශවලින් වැදගත් තත්ත්වයක් අත්පත් කරගෙන සිටි පාලකයන් අතර 1 වන විජයබාහු, 1 වන පරාක්‍රමබාහු හා නිශ්ශංකමල්ල යන පාලකයන් ඉතා වැදගත් වේ. කාලිංග පෙළපතට අයත් විදේශික ජන්මයක් සහිත තැනැත්තෙකු ලෙස හඳුනාගත හැකි නිශ්ශංකමල්ල රජු ක්‍රි.ව. 1186 - ක්‍රි.ව. 1197 අතර කාලයේදී පොළොන්නරුව අගනුවර වශයෙන් තබාගෙන පාලන කටයුතු මෙහෙයවා තිබේ. මෙරට දීර්ඝතම පුවරු ලිපිය ලෙස සළකනු ලබන ගල්පොත සෙල්ලිපිය ද ඇතුළත්ව වැඩි ම සෙල්ලිපි සංඛ්‍යාවක් පිහිට වූ පාලකයා ලෙස මොහු හඳුනාගත හැකි අතර තමාගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය විදහා දැක්වීමේ අරමුණ මූලික කරගෙන ජනතාව වෙනුවෙන් කටයුතු රාශියක් සිදු කළ අයෙකු බව පැහැදිලිය. ආර්ථික කටයුතු දියුණු කිරීමට වාරි කටයුතු නගා

සිටුවීම මෙන්ම ජනතාව වෙනුවෙන් බදු අඩු කිරීම්, තුලාභාර දානයන් දීම් ආදිය මගින් සහන ලබාදීමට කටයුතු කළ පාලකයෙකු ලෙස ද මොහු හඳුනාගත හැකිය. දේශපාලනමය වශයෙන් පැවති විදේශීය ජන්මය නිසා රාජ්‍ය උරුමය පිළිබඳ ගැටලු, පාණ්ඩ්‍ය වංශිකයන්ගේ අභියෝග, ප්‍රබල සෙන්පතීන්ගේ අභියෝග, රුහුණු ජනතාවගේ විරුද්ධත්වය වැනි අභියෝග ගණනාවකට සාර්ථකව මුහුණ දෙමින් ක්‍රියාකළ බව හඳුනාගත හැකි අතර පාලන තන්ත්‍රය විධිමත් කරමින් කටයුතු කළ අයෙකු බව ද පැහැදිලි වේ.

ආර්ථික කටයුතු

නිශ්ශංකමල්ල රජු රට වැසියාගේ ආර්ථික ශුභසිද්ධිය සඳහා වැව් තැනීම හා වාරි මාර්ග ප්‍රතිසංස්කරණ කටයුතු සිදු කරන ලදී. පාණ්ඩිවිජයකුළම වැව මොහු විසින් ඉදිකරන ලද බව **ගල්මැටියාන වැව් සෙල්ලිපිය** මගින් පැහැදිලි වේ. නිශ්ශංකමල්ල රජු අයබදු අංශයේ ද ඇතැම් ප්‍රතිසංස්කරණ සිදු කළේය. පෙර රජුන් විසින් ගන්නා ලද අසාධාරණ අයබදු නිසා පීඩාවට පත් වූ රට වැසියන්ට සහනයක් ලබා දීම් වස් පස් අවුරුද්දක අයබදු නොගෙන අත්හළ බව **අනුරාධපුර රුවන්වැලි දාගැබ අසල ලිපිය, හැටදාගේ ප්‍රවේශශාලා ලිපිය** ආදියේ සඳහන් කරයි. මතුවට එන රජවරුන් විසින් අධික අයබදු ගැනීම වළක්වාලීම සඳහා අයබදු තක්සේරු කරන පිළිවෙළ ද නියම කළේය. "සෙහෙත් කටුසර අය", "සෙහෙත් කොටාගත් තැන අය", "කැති අඩ" සහ "කොටු කනබ අය" නම් බද්දක් නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් නැති කර දැමූ බව **අනුරාධපුර රුවන්වැලි දාගැබ අසල ලිපිය, දඹුල්ල ලිපිය** ආදියේ සඳහන් වේ. තවද ජනතාව වෙනුවෙන් තුලාභාර දානයන් දීම් සිදුකළ බව **අනුරාධපුර රුවන්වැලි සෑ පුවරු ලිපියේ, හැටදාගෙයි ප්‍රවේශශාලා බිත්ති ලිපිය** හා **ගල්පොත** සෙල්ලිපිවල තොරතුරු අනුව පැහැදිලි වේ.

පරිපාලන කටයුතු

නිශ්ශංකමල්ල රජු බලයට පත්වන විට මෙරට පැවතියේ 1 වන විජයබාහු රජු විසින් ආරම්භ කර 1 වන පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් ප්‍රතිසංවිධානය කරන ලද පාලන ප්‍රතිපත්තිය බව පැහැදිලි වේ. පොළොන්නරුව සිය දේශපාලන කේන්ද්‍රස්ථානය බවට පත්කර ගත් ඔහු පෙර රජුන් දවස ගෙනගිය දේශපාලන ක්‍රියාකලාපයන් දෙස අවදියෙන් සිටිමින් මුළු දිවයිනම සිය කේන්ද්‍රස්ථානය මගින් පාලන කටයුතු ගෙනයාමට උනන්දු වී ඇති බව පෙනේ. නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ ලිපිවල ඉතාම පැහැදිලි ලෙස ඈපා, මාපා තනතුරු දැරූවන් සම්බන්ධව තොරතුරු පෙන්වා දී ඇති තිබේ. රජු සමඟ රාජ සභාවේ "උරෙහිදා වීරබාහු මාපාණන් වහන්සේ" ද වූ බව **දොරටියාව සන්නස** අනුව පෙනියයි. රජු තුලාභාර නඟින අවස්ථාවලදී නිරතුරුවම ඔහු සමඟම ඈපා, මාපාවරුන් විසූ බව **හැටදාගෙයි ප්‍රවේශශාලා බිත්ති ලිපිය** හා **ගල්පොත** සෙල්ලිපිවල සඳහන් වේ. ඒ අනුව පෙනී යන්නේ නිශ්ශංකමල්ල රජු මෙම ඈපා, මාපා තනතුරු දැරූවන් රුහුණ සහ මායා රට පාලනය සඳහා යොදා නොගත් බවයි. පරාක්‍රමබාහු රජු යුද්ධාධිකාරීන් යොදවා ගනිමින් රුහුණ වැනි ඈත පෙදෙස් පාලනය කළ ද නිශ්ශංකමල්ලට එවැනි සහායක පිරිසක් නොසිටි බව පෙනේ.

නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් සූක්ෂම උපක්‍රම රාශියක් ක්‍රියාත්මක කරමින් වසර නවයක පමණ සාර්ථක පාලනයක් ගෙනගිය අතර එම සාර්ථකත්වය සඳහා විරාගතව පැවත ආ චරපුරුෂ සේවාව බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනයට ගැනීමට සමත් වූ බව දක්නට ලැබේ. සිය රාජ්‍යයේ දුර බැහැර පළාත්වල විසූ ජනයා සමඟ පෞද්ගලික සබඳතා ඇතිකර ගැනීමට නිශ්ශංකමල්ල රජු දැරූ ප්‍රයත්නය තවත් ලක්ෂණයකි. රාජ්‍යයේ නිත්‍ය චාරිකාවල යෙදුණු බව නිරතුරුව සෙල්ලිපිවල සඳහන් කිරීම නිසා මෙම තත්ත්වය හඳුනාගත හැකි ය. **හැටදාගේ ප්‍රවේශශාලා බිත්ති ලිපිය** හා **වාදුරුප්ප ලිපිය** අනුව රජු ශ්‍රී ලංකාවේ සතර දිග ප්‍රදක්ෂිණා කර ඇත්තේ රජ වී දෙවසරක් ගිය තැනය. ඓතිහාසික වශයෙන් ගත්කල නිශ්ශංකමල්ල රජු මේ ආකාරයට චතුරංගනී සේනාව කැටුව චාරිකාවල නිමග්නව ඇත්තේ එක් අතකින් ඔහුගේ ආත්මාරක්ෂාව සඳහා වේ. පුරතන ඉන්දියාවේ දේශපාලන න්‍යායන් දෙස බලන විට චක්‍රවර්තී රාජ්‍ය සංකල්පය තුළ ද මේ ආකාරයට චක්‍රවර්තී රජු සිය සිව්රඟ සෙනඟ සමඟ සිය රාජ්‍යයේ උතුරු, දකුණු, නැගෙනහිර, බටහිර ආදී වූ සෑම ප්‍රදේශයකටම ගමන් කරමින් තම දේශපාලන ආධිපත්‍ය වර්ධනය කරගැනීමට කටයුතු කළ බව හඳුනාගත හැකිය.

රාජ්‍ය පාලන කටයුතු කෙරෙහි ඔහු තුළ පැවති ඉමහත් වූ පෞද්ගලික උනන්දුව, දූෂණ ක්‍රියාවන්හි නොයෙදෙන ලෙස භාණ්ඩාගාරයේ නිලධාරීන්ට අවවාද අනුශාසනා දීම සඳහා පිහිටුවා ඇති **ගල්පොත ලිපිය** ආදිය අධ්‍යයනයෙන් අවබෝධ වේ. මෙම තත්වයට සමාන උපදේශයන් **කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රයෙහි** ද ලබාදී ඇති බව පෙනේ. නිශ්ශංකමල්ල මනා පෞරුෂත්වයකින් හෙබි පාලකයෙකු බව ජනයාට ඒත්තු ගැන්වීමට තමාට පෙර සිටි රජවරුන් කිසිවෙකු හෝ භාවිත නොකළ විරුදනාම භාවිතයට ගෙන ඇති බව පෙනේ. "පරාක්‍රමබාහු", "කාලිංග ලංකේශ්වර", "චක්‍රවර්තී ස්වාමීන් වහන්සේ", "අප්‍රතිමල්ල" ආදී විරුදනාම යොදා ගැනීමෙන් ඔහු බලාපොරොත්තු වන්නට ඇත්තේ තම තේජස පිළිබඳ මෙරට ජනයා තුළ ගෞරව භක්තිය ඇති කිරීමය. නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් සිය රාජ්‍ය පුරාවටම අණසක පතුරුවා තබා ගැනීමට ගත් තවත් උත්සාහයක් ලෙසට රාජ්‍ය උරුමය හිමිවීම පිළිබඳ දක්වන ආකල්පය වැදගත් වේ. එතුමා රජකම උරුම විය යුතු ආකාරය සම්බන්ධයෙන් ද යම් සම්ප්‍රදායක් අනුගමනය කොට තිබේ. පොළොන්නරුව **උතුරු දොරටු ලිපියේ** රාජ්‍ය උරුම නීතිය ප්‍රකාශයට පත් කිරීමේ දී ඔහු ගල්පොත ලිපියේදීට වඩා ප්‍රවේශමෙන් වචන යොදා තිබෙන්නේ ද වීරබාහුගේ නාම යෝජනය පිළිබඳ මත භේදයක් තිබූ නිසාය. අනෙක් අතට යුවරාජයන් නැති කල බිසෝවරුන්ට පළමු අනෙක් රජ කුමාරයන්ට අවස්ථාව ලැබිය හැකි බව දක්වයි. තවද නිශ්ශංකමල්ල රාජ්‍ය සමයේ පැවති ඇතැම් ඉදිකිරීම් දෙස බලන විට එකල දේශපාලනයේ ඇතැම් අංශයන් පිළිබඳ තොරතුරු හමු වේ. විශේෂයෙන් ම පරිපාලන තන්ත්‍රයේ ක්‍රියාකාරීත්වයන් සිදු වූ ආකාරය පිළිබඳ මනා චිත්‍රයක් මේවා තුළින් දැකිය හැකි ය. මෙහිදී රාජසභාව හා මන්ත්‍රණ සභාව යන නිර්මාණයන් දෙක සුවිශේෂී බව පෙනේ.

රාජසභාව

මේ යුගයේ පාලන තන්ත්‍රය මෙහෙය වූ ප්‍රධාන නියමුවා රජ වුවද, ඔහුට සහාය වීම සඳහා කිසියම් උපදේශක මණ්ඩලයක් සිටි බව පැහැදිලි ය. නිශ්ශංකමල්ල විසින් ලෝකේනාවන්ට දොරටියාව පමුණුව ලබා දීමේදී ඇමති ගණා පිරිවරා සිටි බව **දොරටියාව සන්නසෙහි** සඳහන් වන අතර මෙහි ඇමති ගණාට ඇතුළු වූ අය නම් අගබිසව, දෙවන බිසව, යුවරජු සෙනෙවිරත් අධිකාරිවරුන් තිදෙනෙක් හා සභාපතිනා යන අය වෙයි. මේ දෙපළෙහිම දැක්වෙන ඇමති ගණා යන්න පනාකඩුව ලිපියේ යෙදුණු රාජගණා යන්න වෙනුවටම යෙදූ වචනයකැයි ද, ඉන් සාමාන්‍යයෙන් රජුගේ සභාව යන අදහස හැඟෙන බව පරණවිතාන පෙන්වා දී ඇත. මේ සභාවේ සිටියවුන් වැඩි වශයෙන් ඇමතිවරුන් හෙයින් ඇමති ගණා ව්‍යවහාර වන්නට ඇතැයි ද ඔහු තවදුරටත් පෙන්වා දෙයි.

මන්ත්‍රණ සභාව

නිශ්ශංකමල්ලගේ මන්ත්‍රණ සභා ගොඩනැගිල්ලේ නටබුන් හඳුනාගෙන ඇත. මෙහි තිබී ඔහුගේ ශෛලමය සිංහාසනය හමුවී තිබේ. එහි "ශ්‍රී විරිඳු රාජ වීර වේශ්‍යා භුජංග නිශ්ශංක ලංකේශ්වර කාලිංග චක්‍රවර්ති ස්වාමීන් වහන්සේ වැඩ හුන් වීර සිංහාසනයයි" යන වාක්‍ය සඳහන් ව ඇත. **හැටදාගෙයි ප්‍රවේශශාලා බිත්ති ලිපියෙහි** "ශෛලමය කොට වීර සිංහාසනය ද කරවා" වශයෙන් මේ සිංහාසනය පිළිබඳ සඳහන් කර තිබේ. රජු සිංහාසනයේ හිඳගත් විට ඒ ඒ නිලධරයන් අසුන් ගත් ආකාරය කුළුණුවල කොටා ඇති නිසාවෙන් මෙම මන්ත්‍රණ සභාව පිළිබඳව තරමක පැහැදිලි අවබෝධයක් ලබාගත හැකිය. එහි සැලැස්මට අනුව රජුගේ දකුණු පසින් පිළිවෙළින් යුවරාජයන්, ඈපාවරුන්, සෙනෙවිරදුන්, ප්‍රධානයන්, පොත්වරුන් ඇතුළු කායස්ථයක් ද, වම්පසින් තුන්වන පේළියේ සිට මාණ්ඩලිකවරුන්, චෞරායිවරුන් හා කඩසෝෂ්ඨියේ ඇත්තවුන්ද හිඳගෙන සිට බව පැහැදිලි වේ.

නිශ්ශංකමල්ල සමය පිළිබඳ විමසන විට විදේශ සබඳතා කීපයක් පිළිබඳ තොරතුරු හමුවේ. චෝළ හා පාණ්ඩ්‍ය රාජ්‍ය දෙවරක් ආක්‍රමණය කොට කප්පම් ලබා ගත් බව **දඹුල්ල ගිරි ලිපිය** හා **කිරිවෙහෙර පුවරු ලිපියේ** සඳහන් වේ. ජයග්‍රාහී පාණ්ඩ්‍ය ආක්‍රමණය අනුස්මරණය කිරීම සඳහා පාණ්ඩිවිජයකුළම වැව තැනූ බව **ගල්මැටියාන වැව සෙල්ලිපියේ** සඳහන් වේ. පරාජිත රජවරුන්ගෙන් කප්පම් ලබාගෙන දිළිඳු ජනයාට තුලාභාර දාන දී, එම ප්‍රදේශවල දානශාලා පිහිටුවා, නිශ්ශංකේශ්වර නම් දේවාලයක් ද ඉදි කළ බව **රංකොත්වෙහෙර ටැම් ලිපියේ** සඳහන් වේ. කලිංග, වෙගි, කර්ණාට, නෙල්ලූරු, ගුර්ජර යනාදී රාජ්‍ය සමඟ නිශ්ශංකමල්ල විවාහ සම්බන්ධතා ඇතිකරගත් බව **හැටදාගේ ප්‍රවේශශාලා බිත්ති ලිපියේ** සඳහන් වෙයි.

සමාජමය තත්ත්වය

නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ සෙල්ලිපි අධ්‍යයනයේ දී දක්නට ලැබෙන සුවිශේෂී ලක්ෂණයක් වන්නේ සමාජයේ විවිධ ස්ථර නියෝජනය කරන බව පෙනීයාමයි. මෙම ස්ථර වනාහි පූජක

පංතියේ සිට රජු, රාජ සභාව, ගොවි, වෙළඳ, කම්කරු, සාමාන්‍ය ජනතාව ආදී ලෙසට සමාජය තුළ බෙදී ගිය රටාවක් පෙන්නුම් කරයි. දොළොස්වන සියවස අග භාගයේදී නිශ්ශංකමල්ල රජු ක්ෂත්‍රියන් රජකමට තෝරා ගත යුතු බවත් ගොවි කුලයෙහි අය රාජ ලීලාවට නොපැතුව යුතු බවත් පවසා තිබේ. නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ පාලන සමය තුළදී සමාජයේ ස්ථරගත වීම පිළිබඳ විමසන විට ආගමික නායකයා ලෙස පිළිගත් භික්ෂුවට සමාජයේ මෙන්ම රාජ්‍යයේ ද ප්‍රමුඛත්වය ලැබී ඇති බව දැකිය හැකිය. මෙම ස්තරයේ ප්‍රභූත්වය දරන රජු වනාහි ඉහළම ස්ථරය නියෝජනය කරයි. භික්ෂූන් හා සමතැන් නොගත්ත ද සමාජය තුළ සෙසු පිරිස් නියෝජනය කරන ස්ථරයන්ට වඩා ඉහළම ස්තරයේ රජු වැජඹෙන බව පැහැදිලි ය. නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ රාජ සභාවේ සිටි "පොත්වරුන්" හා "කායස්ථවරුන්" යන තනතුරු දැරූ නිලධාරීන් ඔහුගේ දකුණු පස අසුන්ගෙන සිටි නිලධරයන් වේ. එසේම ඔවුහු කිසියම් ධුරාවලියකට අනුව සමාජගත වී ඇති අතර රජුගේ රාජ සභාවේ වම්පස සිටි පිරිස් ද මේ ආකාරයටම සමාන ස්ථරයන් නියෝජනය කළවුන් වේ.

ආගමික හා සංස්කෘතික කටයුතු

නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් ගෙනගිය උපක්‍රමශීලී ප්‍රතිපත්තියේ එක් කඩයිමක් ලෙසට එතුමාගේ ශාසන අනුග්‍රහය සහ එතුමන් විසින් ඇති කළ සංස්කෘතික අභිවර්ධනය හේතු සාධක වන්නට ඇත. ඔහුගේ ආගමික ශ්‍රද්ධා සම්පන්නභාවය ඉස්මතු කරන තවත් වැකියක් එතුමාගේ **රුවන්වැලි සෑ පුවරු ලිපියෙන්** හඳුනාගත හැකි ය. රජු රුවන්වැලි සෑය පෙනෙන මායිමේදී රථයෙන් බැස ශ්‍රී පාදයෙන් රුවන් මළුවට පැමිණ තිබේ. අනතුරුව විවිධ පූජා පවත්වා තිබෙන බව පෙනේ. **වාදුරුප්ප ලිපියේ** සඳහන් වන "තුන් නිකා සමගි කොට" යන කියමන ද **දඹුලු ලිපියේ** එන "බෝ කල් බින්නව තිබූ තුන් නිකාහි සඟරුවන් සමඟ කරවා තෙවලා බුදුන් වදන් ද" යන පාඨය ඔහු තුන් නිකාය සමඟි කරවූ බවට හඳුනාගත හැකි තොරතුරු ඉදිරිපත් වන බව පෙනේ. දුශ්ශීල භික්ෂූන් වහන්සේලා ශාසනයට මහත් හානියක් සිදු කරන්නේය යන හැඟීම ඇතිව ඔහු විසින් සිය අභිලේඛනවල සඳහන් කරන "ගුණ නැතිව ගත් මහණ වෙස්ගෙන" යනුවෙන් දක්වන සඳහන් අතිශය වැදගත් ය. භික්ෂූන් වහන්සේලාට සිවුපසයෙන් උවටැන් කරමින් ඔවුන් වහන්සේලාගේ නෑයන්ට ද නොයෙක් ආකාර වස්තූන්ගෙන්ගෙන් සංග්‍රහ කර තිබේ. ධර්මධර, ශාස්ත්‍රධර, පඬිවරුන්ට අනුරූප වෘත්ති ලබා දී කඨිනදාන, දේවදාන දරු කුසලාන්, පෙර පරිද්දෙන් තමා ලබා දුන් අතර අවුරුදු පතා මහණුවම් ද කරවිය.

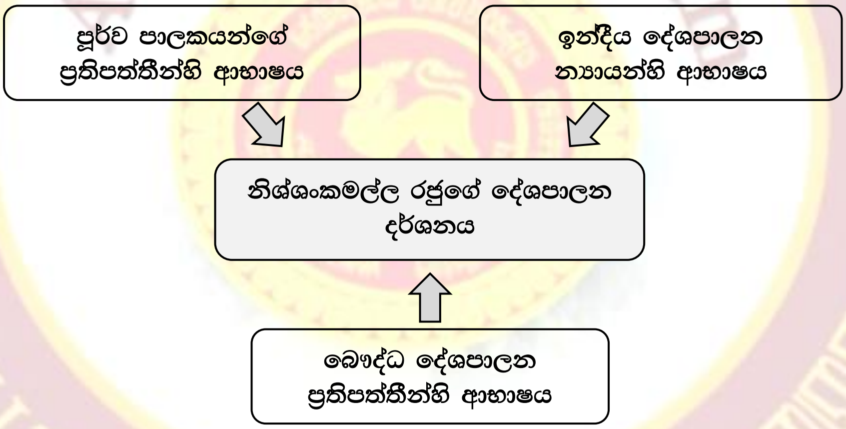
වාස්තු විද්‍යාව

නිශ්ශංකමල්ල රජු සිංහල පෑ හැටකදී හෙවත් එක් දවසකදී ගොඩ නංවන ලදැයි ජනප්‍රවාදයේ සඳහන් හැටදාගෙය නම් දළදාමැඳුර කරවන ලද බව ද පෙනේ. තවද රංකොත් වෙහෙර ඉදිකර ඇති බවද නිශ්ශංකමල්ල රජු මෙයට දී ඇත්තේ රුවන්වැලි දාගැබ යන නාමය බවද පෙනේ. නිශ්ශංකමල්ල විසින් අලුත්වැඩියා කරන ලදැයි සැලකෙන වටදාගෙය ඊට පෙර කාලයන්ට අයත් චෛතියඝරයක් ලෙසද සළකනු ලබයි. රජු දළදා වහන්සේ වැඩ පුදාගෙන

ඇත්තේ නිශ්ශංකලතා මණ්ඩපයේ සිට බව පෙනේ. එහි වේදිකාවේ ද කණුවල ද ඇති ලිපිවලට අනුව එය නිශ්ශංකමල්ල කර වූ බවට සනාථ වේ. සත්මහල් ප්‍රාසාදය මොහු ඉදිකළ තවත් නිර්මාණයක් ලෙස සැළකේ. තවද රජ මාළිගය, රාජ මන්ත්‍රණ සභාව සහ විවිධ පොකුණු ඉදිකර ඇති බවද හඳුනාගත හැකිය.

නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ දේශපාලන දර්ශනය

නිශ්ශංකමල්ල රජුට රාජ්‍ය බලය ලබා ගැනීමේදී හා පවත්වාගෙන යාමේදී අභියෝග රාශියකට මුහුණ දීමට සිදු වූ බව දක්නට ලැබේ. විශේෂයෙන්ම ඔහුට එරෙහි බලවේග ගණනාවක් ක්‍රියාත්මක වී තිබේ. මේ නිසා වඩා ප්‍රශස්ත වූත් ජනහිතකාමී වූත් පාලනයක් ගෙන යමින් තමා මෙරට රාජ්‍ය පාලනයට වඩාත් සුදුස්සෙකු වන බව පෙන්වීමට ද තම විරුද්ධවාදීන්ට පිළිතුරු සැපයීමට ද අවශ්‍ය විය. මෙකී අවශ්‍යතාවන්ට සරිලන ආකාරයෙන් තම දේශපාලන දර්ශනය සකස් කර ගැනීම සඳහා තමන්ට පෙර සිටි පාලකයන් අනුගමනය කරනු ලැබූ වැදගත් ප්‍රතිපත්තීන් ද, ඉන්දීය දේශපාලන දර්ශනයන්හි අන්තර්ගත වැදගත් අවස්ථාවන් ද, බෞද්ධ දේශපාලන දර්ශනය ද ආදර්ශ කොට ගනිමින් නව මුහුණුවරකින් යුතු දේශපාලන දර්ශනයක් ක්‍රියාත්මක කිරීමට උත්සාහ කළ බව හඳුනාගත හැකිය.



පූර්ව පාලකයන්ගේ ප්‍රතිපත්තීන්හි ආභාෂය

නිශ්ශංකමල්ල රජු තමාට පෙර සිටි වැදගත් පාලකයෙකු වන 1 වන පරාක්‍රමබාහු රජුව ආදර්ශයට ගෙන තිබේ. **ගල්පොත ලිපියේ** අන්තර්ගත තොරතුරු විමසන විට පරාක්‍රමබාහු රජුගේ චරිතයට විවිධ අයුරින් සම්බන්ධ වීමට උත්සාහ කර ඇති ආකාරය තමා පරාක්‍රමබාහු රජුගේ බෑණා බව ප්‍රකාශ කිරීමෙන් ද, තමාව මෙරටට ගෙන්වා ශිල්ප ශාස්ත්‍රයෙහි නිපුණ කරවන ලද්දේ පරාක්‍රමබාහු රජු බව දැක්වීමෙන් ද, පරාක්‍රමබාහු මෙන් තමන් ද පාණ්ඩ්‍ය දේශය ආක්‍රමණය කළ බව දැක්වීමෙන් ද පැහැදිලි වේ. එමෙන්ම පෙර පාලකයන් ජනතාවගෙන් අධික ලෙස බදු අයකළ බවත් එනිසා තමන් බදු අඩුකළ බවත් දැක්වෙන තොරතුරු අනුව පෙර පාලකයන්ගේ අඩුපාඩු හඳුනාගනිමින් තමන් එම අඩුපාඩු මගහරවා ගැනීමට කටයුතු කළ බව දැකිය හැකිය.

ඉන්දියාවේ අශෝක රජුගේ පරිපාලන කටයුතු හා පාලන තන්ත්‍රයෙහි සැකැස්ම විමසන විට ඔහු වැදගත් දේශපාලන දර්ශනයක් අනුගමනය කළ බව පැහැදිලිය. විවිධාකාරයෙන් උපදේශයන් හා අවවාදයන් සපයන ලිපි පද්ධතියක් අශෝක රජු පිහිටුවා තිබෙන අතර ඒවා මගින් දේශපාලන දර්ශනය පිළිබඳව ද තොරතුරු ඉස්මතු වේ. නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් අශෝක රජුගේ චරිතය ආදර්ශයට ගත් බව ඇතැම් කරුණු ඇසුරින් පැහැදිලි වේ. නිශ්ශංකමල්ල රජු ද අශෝක රජු මෙන් මෙරට සෙල්ලිපි විශාල සංඛ්‍යාවක් පිහිට වූ අතර තම ලිපි පවා අශෝක ලිපි ස්වරූපයෙන් ලියවන්නට ද උත්සාහ කළ බවක් ඉස්මතු වේ. (ප්‍රනාන්දු, 1976 : 168) අශෝක රජු පිහිට වූ බොහෝ සෙල්ලිපිවල අන්තර්ගත වන්නේ රට වැසියාගේ සදාචාරය වර්ධනය කිරීම සඳහා දුන් උපදේශයන්ය. නිශ්ශංකමල්ල රජු ද සාමාන්‍ය රට වැසියාට විවිධ අවවාදයන් සිදු කර තිබේ.

අශෝක රජු මෙන් නිශ්ශංකමල්ල රජු මනුෂ්‍යයන්ට මෙන්ම සත්ත්වයන්ට ද අභයදානය දුන් බව සෙල්ලිපි කීපයකම දක්වා ඇත. අනුරාධපුරයේ **රුවන්වැලි සෑ පුවරු ලිපියෙහි** "නුවරට හාත්පසින් සත් ගව්වක් පමණ තැනැ හැමැ සතුන් නොමැරිය හැක්කැයි අභය දී බෙර ලබා දොළොස් මහ වැ තැනැ මසුන්ට අභය දී කාබොදින්ට රත්පිළි ආදි වූ කැමැති වස්තු දී පක්ෂීන් නොබදන නියායෙන් සම්මත කොට පක්ෂීන්ට අභය දී" වශයෙන් එහි සඳහන් වන අතර **රංකොත්වෙහෙර ටැම් ලිපියේ** "තුන් රජයෙහි නොඑක් මහ වැ තැනැ අවශේෂ ප්‍රාණීන්ට අභය දී" ලෙස සඳහන් වේ. මෙරට පාලනය කළ අමණ්ඩගාමිණී අභය වැනි පාලකයන් මාඝාත වැනි ආඥාවන් පනවමින් සත්ව ඝාතනය තහනම් කර තිබේ.

රට යථා තත්ත්වයට පැමිණවීමේ පියවරක් වශයෙන් නිශ්ශංකමල්ල රජු මුළු දිවයින පුරා සිවුරඟ සේනාව පිරිවරා සංචාරය කොට "පෙර රජුන් නොමඳ අයගෙන දුඃප්‍ර කළ ලංකාවාසීන්ට පස් හවුරුද්දක අය හැරි බවත්, දුකින් කරන සෙනෙහන් කටුසර අය හැම කලටම නොගන්නා නියායෙන් නියෝග පැණ වූ බවත් බදු අඩුකිරීම් හා කපා හැරීම් සිදුකළ බවත්" ඉහත දැක්වූ ලෙස ඔහු විසින් පිහිටුවනු ලැබූ නොයෙක් සෙල්ලිපිවල සඳහන් වේ. අශෝක රජු ද ඉන්දියාවේ නොයෙක් තැන්වල ඇවිද බවත් මෙසේ ඇවිද අවශ්‍ය කටයුතු සඳහා ජනපද ජනයාත් ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයනුත් වයෝවෘද්ධයනුත් හමු වූ බව අශෝක රජුගේ ලිපිවල සඳහන් වී ඇත. මෙසේ රටේ සංචාරය කළ අවස්ථාවල සමහර තැනක දී ඔහු එතැන්හි වාසය කළ මිනිසුන් විසින් ගෙවිය යුතුව තිබූ අයබදු අඩුකළ පුවත් හමුවේ. **රුම්න්දෙයි ලිපිය** අනුව බුදු රජුණ් උපත ලද ස්ථානය වන්දනාමාන කළ අශෝක රජු එහි වැසියන්ගේ බදු අඩුකර තිබේ. අශෝක රජු මෙලෙස සිය රට පුරා සංචාරය කළේ රට සමෘද්ධිමත් කිරීමට වඩා රටේ සම්භාවනීය තැනැත්තන් හමු වී අදහස් හුවමාරු කිරීමටත් සිද්ධස්ථාන වැඳපුදා ගැනීමටත් බව දක්නට හැකි ය. එහෙත් නිශ්ශංකමල්ල රජු රට පුරා සංචාරය කළේ හුදෙක් දේශපාලන අරමුණක් ඉටු කර ගැනීමට බව පැහැදිලි ය.

ඉන්දීය දේශපාලන න්‍යායන්හි ආභාෂය

ඉන්දීය දේශපාලන න්‍යායන්හි ආභාෂය නිශ්ශංකමල්ල රජුට ලැබුණු බවට සනාථ වන සාධක හමු වේ. ඉන්දීය දේශපාලන න්‍යායන් පොළොන්නරු යුගයෙහිදී පරිශීලනය කළ බව මහාවංසයේ පරාක්‍රමබහු රජු පිළිබඳ තොරතුරු විමසන විට පැහැදිලි වේ. පරාක්‍රමබාහු කුඩා කල කෞටිල්‍ය ආදීන්ගේ නීති ශාස්ත්‍රයන් හදාළ බව මහාවංසකතාකරු සඳහන් කරයි. (ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 61 පරි, 39 ගාථාව) තවද 2 වන විජයබාහු රජු මනු නීතිය කිසිසේත් උල්ලංඝණය නොකොට රාජ්‍ය කළ බව ද **මහාවංසයේ** සඳහන් වන නිසා (ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 78 පරි, 09 ගාථාව) මනුධර්ම ශාස්ත්‍රය හැදෑරූ බව ද පැහැදිලි වේ. පරාක්‍රමබාහු විසින් නිශ්ශංකමල්ල ශාස්ත්‍ර ශාස්ත්‍රාගමයෙහි නිපුණ කරවන ලද නිශ්ශංකමල්ල රජු තම ලිපිවල දක්වන නිසාවෙන් කෞටිල්‍ය ආදීන්ගේ නීති ග්‍රන්ථ නිශ්ශංකමල්ල හදාළ බවට සැකයක් නැති බව මැන්දිස් රෝහණදීර මහතා ද සඳහන් කරයි. (රෝහණදීර, 1998 : 77)

කෞටිල්‍ය අර්ථශාස්ත්‍රයට අනුව වල් වැස්සන් මෙන්ම සොරුන් ද යහමඟට හරවා ඔවුන් ද නිර්භීත භේවාභටයන් වශයෙන් යුද්ධ හමුදාවට බඳවා ගැනීම වැදගත්ය. (චාල්ස්, 1999 : 72-73) මෙම අදහස **ගල්පොත ලිපියෙහි** එන "නොඑක් ජනපදයෙහි ධර්මාධිකරණ ලවා අන්‍යාය නිවාරණ කොටැ" "සොරුනුදු සොරකම් කරන්නේ ධනාශායෙන් වෙදයි උන් උන් කැමැති වස්තු දී" සහ "කණ්ටක ශොධනය කොටැ" යන පාඨවලින් (Wickremasinghe, "Polonnaruwa ; Galpota slab inscription", 1928 : 105) ඉස්මතු වී පෙනේ. "කණ්ටක ශොධනය" යන්නෙන් අවුල් විසඳා යන සාමාන්‍ය අර්ථය ද මෙහි ගැනෙන නමුත් කණ්ටක ශෝධනය යනු සාපරාධි නඩු විසඳන අධිකරණයක් වශයෙන් මෞර්ය රාජ්‍ය සමයෙහි පැවතී තිබේ. එනිසා මෙහි අර්ථය වන්නේ "සාපරාධී නඩු විසඳා" යන්නයි. ගල්පොත ලිපියෙහි ධර්මාධිකරණය දක්වා ඇත්තේ සුළු නඩු හෙවත් සිවිල් නඩු විසඳු අධිකරණයක් වශයෙනි. මෙය "අධිකරණය ධර්මස්ථිය" යනුවෙන් අර්ථ ශාස්ත්‍රයෙහි හඳුන්වා ඇත. (චාල්ස්, 1999 : 61)

ප්‍රීතිදානක මණ්ඩප ලිපියේදී "අනෙක වධ බන්ධන තාඩනයෙන් හා ඉතා දුස්ථව ගියා වූ ලොකවාසීන්ට දඩනාදි නොයෙක් දෙය හැර" වශයෙන් ද **රංකොත්වෙහෙර ටැම් ලිපියේ** "මහාපරාධ කළ වුනුදු මෙය වන් කල අභය යැයි අභය දී" "මහණ බමුණු කණපි කුරුකුදු ආදී වූ දිනානාථ ජනයන් සනාථ කොටැ" ආදී වශයෙන් ද නිශ්ශංකමල්ල රජු පීඩිතයන්ට හා දුර්වලයන්ට සංග්‍රහ කළ අයුරු පැහැදිලි වේ. මෙහි වධ බන්ධන යන්නෙන් දක්වා දක්වා ඇත්තේ මරණීය දණ්ඩනය හා සිර දඬුවම්ය. අශෝක රජු ද මේ ආකාරයෙන් දඬුවම් ලැබූවන්ට සමාව දීමට ක්‍රියාකළ ආකාරය දක්නට ලැබේ. ඔහුගේ **දිල්ලි තෝප්‍රා ලිපිය** අනුව සෑම වසරකම සිරකරුවන්ට අභය දානය දී තිබේ. කෞටිල්‍ය විසින් ද රටක් දිනාගනු කැමති තැනැත්තෙකු විසින් වධ බන්ධනයෙන් මිනිසුන් නිදහස් කළ යුතු බව දක්වා තිබේ. (චාල්ස්, 1999 : 62) නිශ්ශංකමල්ල රජු තමා හමුවේ තිබූ නොයෙක් විරුද්ධ බලවේගයන්ට හැකි සෑම විටම සාමකාමීව, මුහුණ දීමට උත්සාහ කළ බවක් ඔහුගේ අවවාද පාඨයන් තුළින් පැහැදිලි වේ.

නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ ලිපිවල දැක්වෙන ආකාරයට ප්‍රජාපාලකයෙකු ත්‍යාග සත්‍යයාදී ගුණ සමූහයකින් යුක්ත විය යුතුය. සෞම්‍ය ගුණය, ධීරතාව, ගැඹුරු බව හා ක්ෂාන්තිය ද ඔහුගේ ගුණාංග අතර විය යුතුය. රජු ශාස්ත්‍ර ශාස්ත්‍රාගම සකල කලා විද්‍යායෙහි නිපුණ විය යුතුය. "ජනතාවත් ශාසනය රැකීම රජුගේ අද්විතීය කාර්යය වන්නේය." "කුලාචාර ද රැක්ක යුතුය" යන ප්‍රකාශ රජුගේ ලිපිවල නිතර දක්වා ඇත. මෙසේ නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ ලිපිවලින් අනාවරණය වන රාජ චරිත ලක්ෂණ අර්ථ ශාස්ත්‍රයෙහි දැක්වෙන රාජ චරිත ලක්ෂණයන්ට අනුකූල වන බව මෙහිදී හඳුනාගත හැකිය. **කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රයෙහි** දැක්වෙන ආකාරයට රට අල්වාගත් රජු රජුගේ විස්මයජනක ක්‍රියාවන් දුටු ජ්‍යොතිශාස්ත්‍රඥයන්, ශාස්ත්‍ර කියන්නන්, නිමිති කියන්නන් හා කථාන්තර කියන්නන් ආදී තැනැත්තන් දෙවතාවන් සමඟ කථාබහ කොට ඔවුන් ආශ්‍රය කිරීමට රජු කෙරෙහි ඇති කුසලතාව රට තුළ පතළ කර හැරිය යුතුය. එමෙන්ම රජු ඉදිරිපිට දේවතාවන් පෙනී සිටිය බවත් දිව්‍යමය අවි ආයුධ සහ අගනා වස්තුව රජුට ලැබෙන බවත් පිටරටවල පතළ කළ හැරිය යුතුය. (ප්‍රනාන්දු, 1976 : 174) මේ ආකාරයෙන් නිශ්ශංකමල්ල රජු ද තමා පිළිබඳ නොයොක් අතිශයෝක්තිගත තොරතුරු දක්වා තිබේ. **ගල්පොත සෙල්ලිපිය** අනුව මොහුට කුරිරු වැළහින්නක මුණ ගැසී තිබෙන අතර ඔහුගේ මහා නද තෙද නිසා වැළහින්නගේ දිව කැඩී සිය පිළුන් සමඟ ඔහු පා පිට වැටී තිබේ. තවද ඔටුනු මඟුලෙහිදී අහස් කුස පුරවමින් මහා මේඝ කුළක් පැමිණෙන්නට වූ අතර ඔහු කිපී බැලීමෙන් පමණක් මහ මේ කුළු බියවී විසිරී ගිය බව දක්වයි.

නිශ්ශංකමල්ල රජු **මනුස්මෘතිය** හෙවත් **මානව ධර්ම ශාස්ත්‍රය** ආදර්ශ කොටගත් බවට ද තොරතුරු හමුවේ. මානව ධර්ම ශාස්ත්‍රය පොළොන්නරු සමයේ ලක්දිව ප්‍රචලිත වූ බව 2 වන විජයබාහු රජු මනු නීතිය කිසිසේත් උල්ලංඝණය නොකොට රාජ්‍ය කළ බව **මහාවංසයේ** සඳහන්ව තිබීමෙන් පැහැදිලි වේ. (ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, 78 පරි, 09 ගාථාව) නිශ්ශංකමල්ල රජු ද ධර්ම නීති දත් කෙනෙකු බව **උතුරු දොරටුවේ පුවරු ලිපියෙහි** සඳහන් වී ඇත. එම ලිපියෙහිම ඔහු නීතියෙහි නිපුණ කෙනෙකු හෙවත් "නීති කුශල" වශයෙන් හඳුන්වා තිබේ. "ධර්මනීති" යන්නෙහිදී ධර්ම යන්නෙන් හැඟවෙන්නේ රාජධර්ම බව නිගමනය කළ හැකිය. නීති කුශල යන්නෙන් හැඟවෙන්නේ නීති ශාස්ත්‍ර යන ග්‍රන්ථ විශේෂයෙන් ප්‍රගුණ කළ බව පෙනේ. අර්ථ ශාස්ත්‍රයෙහි කර්තෘ වශයෙන් සලකනු ලබන චාණක්‍ය පිළිබඳ මහාවංසටීකාවෙහි වර්ණනා කර ඇත්තේ ද "නීති පුරිස" යනුවෙනි. (ප්‍රනාන්දු, 1976 : 183)

රජ දරුවන්ගේ ගුණ මහිමය රට වැසියාට වටහා දීමට **ගල්පොත ලිපියේදී** නිශ්ශංකමල්ල උත්සාහ ගන්නේ මෙසේ ය. "රජ දරුවන් මනුෂ්‍ය රූපයෙන් සිටිය ද නරදේවතා හෙයින් දෙවියන් වහන්සේ සේ දැක්ක යුතුයි. රාජයන්ගේ දරු ඇපා මහපාවන් බාල වුවද ලෝක ස්වාමි හෙයින් රාජ්‍යයට බලා ගෙනැ" යනුවෙනි. **මනුස්මෘතියේ** සත්වන අධ්‍යායේ දැක්වෙන ලෙසට "බාලොපි නා වමන්තෞව්‍යො - මනුෂ්‍ය ඉති භූමිපඃ - මහතී දෙවතාහ්‍යෙ ෂ - නර රූපෙණ තිෂ්ඨති" එනම් බාල වූ භූපතියෙකු වුවද මනුෂ්‍යයෙකැයි අවමන් නොකොට යුත්තේය. ඔහු වනාහි නර රූපයෙන් සිටින මහා දේවතාවෙකි. මේ අනුව නිශ්ශංකමල්ලගේ ඉහත දැක් වූ අවවාද පාඨය මේ ශ්ලෝකය අනුවම ඉදිරිපත් කරන ලද්දක් බව නිගමනය කළ

හැකිය. තවද **මනුස්මෘතිය**, **අග්නි පුරාණය** වැනි ග්‍රන්ථවලට අනුව ඉන්ද්‍ර හෙවත් වස්තු දෙන්නා ද, යම හෙවත් දඬුවම් දෙන්නා ද රජුගේ ශරීරය තුළ වාසය කරයි. එනිසා රජු වනාහි දාන, දණ්ඩ දෙකම පමුණුවන අදෘශ්‍යමාන දෙවියෙකි. **උතුරු දොරටු ලිපියෙහි** දක්වා ඇති ඉහත අවස්ථාවම අනුව "නර දේවතා වැ සිටි රජ දරුවන්ගේ ගුණ මහිම නොදැන උන්ට අපරාධ කළවුන්ට දඬුවම් ලැබේ. රජුන් හිඟි රක්ක මිනිස් ලෝ නිරා සේ වෙයි. හිඟි රක්ක දෙව්ලෝ සෙ වෙයි. රජ දරුවන්ට ගන්නා දුක් සුවයට වපුරන බිජුවට ය. රජුන්ගේ රහස් දෙඩීම මරහු එන්නට මතුරන නියායැ. වෙළෙඳාම ගොවිතැන ආදී දෑ රජුන් නිසා වන්නේය. එහෙයින් රාජ රක්ෂායෙහි නොපමා විය යුතුය." ආදී වශයෙනි.

බෞද්ධ දේශපාලන ප්‍රතිපත්තීන්හි ආභාෂය

නිශ්ශංකමල්ල රජු පොදු රටවැසියාට හඳුන්වා දීමට උත්සාහ කළ දේශපාලන දර්ශනය බෞද්ධ මුහුණුවරකින් ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සාහ කළ අයුරු හඳුනාගත හැකිය. රජ දරුවන් වරදට සුදුසු නිග්‍රහ කරන්නේ වෙදෙකු කරන පිළියමක් සේ හිත සිතිනි. "රජහු වැසියා අකටයුත්තෙන් වළකා අපායෙහි නොහිය දෙන්නාහ" යනාදී කියමන්වලින් පැහැදිලිව බෞද්ධ මුහුණුවරක් ගත් බව දැකගත හැකිය. රජුගේ කෝපයට ලක් වන්නවුනට අත්විය හැකි ඉරණම දක්වන **මනුස්මෘතිය** ගින්න තමාට ළංවූවෙකු පමණක් දවන බවද එහෙත් රජුගේ කෝපය නැමැති ගින්න ගව, ධන සම්පත් සහිත මුළු පවුලම නසන බවද කියයි. නිශ්ශංකමල්ල ද රාජ ද්‍රෝහ නම් පඤ්චානන්තරි කර්මය නොකට යුතු යැයි කියයි. බුදු දහමට අනුකූලව රාජ ද්‍රෝහය, පඤ්චානන්තරී කර්මයට සමාන කරයි. එසේ රාජ නීති දක්වන්නේ බෞද්ධ මුහුණුවරේ නිදසුන් ද ඉදිරිපත් කරමිනි. **උතුරු දොරටු ලිපියෙහි** "පාණාති පාතාදී දුශ්චරිත කළාහු ද විෂ කැවෝ ද තුමූ මතු නසිති. රාජද්‍රෝහ නම් කළවුන් ද, උන්ගේ වර්ග ද, උන් හා එක් වුවන් ද නසයි. එහෙයින් රාජද්‍රෝහ නම් සිතිනුත් නොසිතිය යුත්තාහයි" ඔහු පවසයි.තවද බෞද්ධ දේශපාලන දර්ශනයෙහි අන්තර්ගත ප්‍රතිපත්ති තමන් අනුගමනය කරන බව දක්වා තිබේ. තමන් දසරාජ ධර්මයෙන් රාජ්‍ය කරන බවත්, සතර සංග්‍රහ වස්තුවෙන් ලෝක-ශාසන සනසන බවත්, දස පින්කිරියවත් පුරන බවත් **ගල්ආසන ලිපියේ** සඳහන් කොට ඇත.

ඉතා දැඩි එහෙත් සහනශීලී ප්‍රතිපත්ති අනුගමනය කරමින් නිශ්ශංකමල්ල ක්‍රියාත්මක වී ඇත්තේ මෙරට ජනයා කාලිංග ආධිපත්‍යයට අවනත කර ගැනීමටය. තමා විදේශීය ජාතිකයෙකු ලෙස ශ්‍රී ලංකාවේ දේශපාලන යාන්ත්‍රණයට සම්බන්ධ වී ක්‍රියාත්මක වීමේ දී දේශීය වශයෙන් එල්ල විය හැකි බාධකයන් අවම කරවාලීමට උත්සාහ ගෙන ඇත. නිශ්ශංකමල්ල රට වැසියාගේ අර්ථ සිද්ධිය කෙරෙහි ඉතාමත් සැලකිල්ලක් දැක්වීය. උදාර පරිපාලන ප්‍රතිපත්තීන් අනුගමනය කිරීමට ද සිය රාජ්‍යයේ ආරක්ෂාව ද, දේශපාලන අවශ්‍යතා අනුව සකසා ගැනීමෙන් ඔහුගේ කීර්තිය විජාතිකයෙකු සේ දේශීය වශයෙන් ගොඩනංවා ගෙන තිබේ. වසර නවයකට සීමා වූ නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ පාලන කාලය තුළ ආගමික හා ලෞකික කාර්ය සන්සිද්ධීන් රැසක් ඉතා කෙටි කාලයක් තුළදී සපුරා ගනිමින් තම අභිප්‍රාය සාර්ථක කර ගැනීමට උත්සාහ කර තිබේ.

සමාලෝචනය

දේශපාලන දර්ශනයන්හි වැදගත්කම කෙබඳු වී ද යත් එය රාජ්‍යක පැවැත්ම තීරණය කළ හැකි ප්‍රබල සාධකයක් බව ඉතිහාසය අධ්‍යයනය කිරීමේදී පැහැදිලි වේ. නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ සියලු කටයුතු සමාලෝචනය කොට බලන විට පළමුවැනි පරාක්‍රමබාහු රජුගෙන් පසුව පොළොන්නරුවේ රජ වූ පාලකයින් අතුරින් දීර්ඝතම කාලයක් හා බලවත් පාලනයක් ගෙන යා හැකි වූයේ නිශ්ශංකමල්ල රජුට පමණක් බව පෙනේ. ඔහු වසර නවයක් වැනි කෙටි කලක් පාලනය ගෙනයනු ලැබුව ද එය සෑම අංශයකම පාහේ ඉතා වැදගත් සමයක් වූ බව පැහැදිලිය. මෙය නිශ්ශංකමල්ල රජු විසින් අනුගමනය කරන ලද ප්‍රතිපත්තිවල ප්‍රතිඵලයක් බව පහසුවෙන් හඳුනාගත හැකි අතර මෙහිදී ඔහු උපයෝගී කරගත් දේශපාලන දර්ශනය ඔහුට මහගු පිටුබලයක් වූ බව පැහැදිලි වේ. ඒ අනුව පාලන උපක්‍රමයක් ලෙස නිශ්ශංකමල්ල රජු අනුගමනය කළ දේශපාලන දර්ශනය සාර්ථක වී ඇති බවක් පිළිබිඹු වේ. මෙරට පාලකයන් බොහෝ විට ඉන්දීය දේශපාලන දර්ශනයන් මැනවින් ප්‍රගුණ කර ප්‍රායෝගිකව ක්‍රියාත්මක කළ බවට සාධක හමුවන අතර නිශ්ශංකමල්ල රජු ද ඒ ආකාරයෙන් ඉන්දීය දේශපාලන දර්ශනයන් මැනවින් භාවිතයට ගත් බවද පූර්ව පාලකයන් ද ආදර්ශයට ගනිමින් බෞද්ධ ප්‍රතිපත්ති ද යොදා ගනිමින් නව ආකාරයකින් දේශපාලන දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කර ක්‍රියාත්මක කළ බව පැහැදිලිව නිරීක්ෂණය වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

ඌනපූරණසහිතො මහාවංසො, (1959). සංස්. ඒ. පී. බුද්ධදත්ත හිමි, කොළඹ : ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

ගුණවර්ධන, වී. ඩී. එන්. එස්. **අශෝක අධිරාජයාගේ ප්‍රජා පාලනය**, කොළඹ : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

නිශ්ශංක, පියදාස. (1991). **මනුස්මෘති හෙවත් මානව ධර්ම ශාස්ත්‍රය**, කොළඹ : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

චාල්ස්, එච්. පී. (1999). **කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍ර සාරය**, කොළඹ : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

ප්‍රනාන්දු, පී. ඊ. ඊ. (1976). “නිශ්ශංකමල්ල අශෝක හා කෞටිල්‍ය අර්ථ ශාස්ත්‍රය”, **හේන්පිටගෙදර අභිස්තව සංග්‍රහය**, සංස්. හේන්පිටගෙදර ඥාණාවාස ස්ථවිර හා කොන්ගස්වැවේ ආනන්ද හිමි, කොළඹ : ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

රණසිංහ, ශ්‍යාමා කුමාරි. (2018). **නිශ්ශංකමල්ල රජුගේ දේශපාලන භූමිකාව**, කොළඹ : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

රෝහණධීර, මැන්දිස්. (1998). **නිශ්ශංකමල්ල පොළොන්නරු යුගය**, මහරගම : තරංජී ප්‍රින්ට්ස්.

වික්‍රමසිංහ, සිරිමා. (1972). "පළමුවැනි පරාක්‍රමබාහු රජුගේ අන්තරාගාමිකයෝ : පොළොන්නරු රාජධානිය බිඳ වැටීම". **ලංකා විශ්වවිද්‍යාලීය ලංකා ඉතිහාසය I කාණ්ඩය, II භාගය**, සංස්. හේමචන්ද්‍ර රාය, කැළණිය : විද්‍යාලංකාර විශ්වවිද්‍යාලය.

සෝමතිලක, මහින්ද. (2009). **නිශ්ශංකමල්ල අනුශාසනා හෙවත් පොළොන්නරුවේ ශිලා ලේඛන**, කොළඹ 10 : ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

Sharma, Ram sharan, (1966). **Aspects of political ideas and institutions in Ancient India**, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; slab inscription at the north gate of the citadel", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; Galpota slab inscription", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; Nishshankamalla slab inscription", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; Rankot dageba Pillar inscription", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; Priti danaka mandapa rock inscription", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

Wickremasinghe, D. M. de. Z. (1928). "Polonnaruwa ; Kalinga Park Galasana inscription", **Epigraphia Zeylanica Vol. II**, New Delhi : Asian Educational Services.

ඉන්දියානු දර්ශනයේ එන උපනිෂද් දර්ශනය පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක්

A Brief Analysis of Upanishad Philosophy in Indian Philosophy

D.K.G.Harsha Nilan Nawarathna

Department of Classical Language, Faculty of Arts, University of Peradeniya

ලෝක ඉතිහාසය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේදී භාරතීය ඉතිහාසයට හිමි වන්නේ ද අතිශය අනර්ඝ වූ ගෞරවයකි. පෙර අපර දෙදිග බොහෝ විද්වතුන්ගේ විචාරයට පාත්‍ර වූ ඓතිහාසික පසුබිමක් භාරතයට හිමි වී ඇති බව අතීත තතු අනාවරණය කිරීමේ දී අපට අවබෝධ කරගත හැකිය. එකල විසූ මිනිසුන් ඇදහිලි විශ්වාස මත මෙන්ම දාර්ශනික පසුබිමක් මත ද හිඳිමන් කටයුතු කළ බවට සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රයන් දෙස් දෙයි. තවද එකී ජන කොට්ඨාසයන්ගේ ආගමික, සමාජීය, සංස්කෘතික හා දේශපාලන තත්වයන් පිළිබඳ ද නිගමනයකට පැමිණිය හැකිය. භාරතීය දර්ශනය වෛදික යුගය තරම්ම ඈතකට විහිදී යන්නකි. කාල නිර්ණය අනුව වර්ෂ සහස්‍ර ගණනාවක් එහාට අතීතයක් ඇති බවට එහි ඇති භාෂා ලක්ෂණ හා වාග්විද්‍යාත්මක ලක්ෂණ අධ්‍යයනය කිරීමෙන් අවබෝධ කරගත හැකිය. භාරතීය ඉතිහාසය තුළ මුලින්ම බිහි වී ඇත්තේ වේද ග්‍රන්ථයන් ය. වෛදික යුගය තුල අපට හමුවන ආදිම කෘතිය ලෙස ඍග් වේදය හැඳින්විය හැකිය. එනම් මෙය භාරතීය සාහිත්‍යයේද ආරම්භක අවස්ථාව යි. මුලින් ත්‍රිවේදයක් ලෙස වර්ධනය වී පසු කාලීනව මෙය චතුර්වේදයක් දක්වා වර්ධනය විය. එනම්,

1. ඍග් වේදය
2. යජුර් වේදය
3. සාම වේදය
4. අථර්ව වේදය (තිලකසිරි, 1958: 5)

යථෝක්ත සඳහන් වේද යුගය වන විට ජන සමාජය විවිධ වූ ඇදහිලි, විශ්වාස, ආගමික හා නිර්මාපක ආදි මතයන්හි එල්බ ගෙන විශ්වය හා පරිසරය කෙරෙහි අදෘශ්‍යමාන ස්වරූපක් ඉදිරිපත් කිරීමට උත්සහ ගෙන ඇත. ඒ අනුව ඔවුන් දේව විශ්වාසයන් හා දාර්ශනික චින්තාවන් ඔස්සේ ගමන් කර ඇත. එහි ප්‍රතිඵල ලෙස ස්වභාවික වස්තු වන්දනා කිරීම, බහුදේවවාදය, ඒකදේවවාදය, විශ්වාරම්භය හා යාගහෝම ආදි සංකල්ප කරලියට පැමිණ ඇත. ඉන් පසුව බිහි වන්නේ බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ යුගයයි. මෙහිදී වේද ග්‍රන්ථයන්හී අන්තර්ගත කොටස් ම වඩාත් විස්තරාත්මක ව අටුවාකරණයෙන් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ රචනා කර තිබේ. කෙසේ වෙතත් ආගම හා දර්ශනය පිළිබඳ අධ්‍යයනය කරන්නෙකුට මෙයින් මහඟු පිටුවහලක් ලැබෙයි.

තදනන්තරව පහළ වී ඇත්තේ ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ යුගයයි. මෙය බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ සමඟ සසඳා බැලූ කල මේ යුගය වන විට මිනිසාගේ දාර්ශනික චිත්ත සන්තානයන් තුල යම් උච්චාවසයනයක් දැකිය හැකිය. බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ සියල්ලටම පාහේ ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථ රචනා වී ඇත. නමුත් බ්‍රාහ්මණික අදහස් පිළිබඳ විවේචනාත්මක ව කල්පනා කළ බුද්ධිමතුන්ගේ

දාර්ශනික සංකල්පනාවන් ආරණ්‍යක ග්‍රන්ථවල අඩංගු වී ඇත. මෙහි දී විශේෂත්වය වන්නේ ආරණ්‍ය වාසීන් විසින් මෙම ග්‍රන්ථ රචනා කිරීමත් ඔවුන් පමණක්ම මේවා පරිශීලනය කිරීමත් ය. මන්ද ග්‍රාමවාසීන් කෙරෙහි ඒවායේ අඩංගු කරුණු අවබෝධ කරගැනීමට තරම් බුද්ධියක් නොතිබුණු හෙයිනුත්, සාමාන්‍ය ජනයා අතර ට එවැනි ඉගැන්වීමක් ගියහොත් මිත්‍යා කල්පනාවට ලක්වේ යැයි සිතා මේවා ආරණ්‍යවාසීන් ට පමණක් සීමා කරගෙන තිබුණි. මේ යුගය වන විට මිනිසා අද්භූත දෙවල් කෙරෙහි පුදුම වීමට හෝ ඒ කෙරෙහි දේවත්වයක් ආරෝපණය කිරීමට උනන්දු වූයේ නැත. ඒ වෙනුවට විචාරත්මක බුද්ධිය මෙහෙයවා ඒවා පිළිබඳ පර්යේෂණ කිරීමට ප්‍රවිශ්ට විය.

ආරණ්‍යක යුගයෙන් පසුව එළඹියේ උපනිෂද් ග්‍රන්ථ යුගයයි. වෛදික දාර්ශනික යුගයේ ස්වර්ණතම යුගය ලෙස මෙම යුගය හැඳින්විය හැකිය. එමෙන්ම භාරතීය දර්ශනයේ හැරවුම් ලක්‍ෂය ලෙස උපනිෂද් යුගය හැඳින්වුවහොත් වඩාත් යෝග්‍යය යැයි උදක්ම හැඟිමි. මේ කාලය වන විට මිනිසා ඉතා සියුම් දේ පිළිබඳ පවා බොහෝ දුරට විද්‍යාත්මකව කල්පනා කර තීරණාත්මක විනිශ්චයකට පැමිණීමට තරම් ඥාන ශක්තියෙන් යුකත් විය. ඒ අනුව මුල් කාලයේ ස්වභාවික අපදාවන් හා කාලගුණ විපර්යාසයන්ට පවා ආශ්චර්යයී - අද්භූත ස්වරූපයක් ආරෝපණය කරමින් අන්ධ භක්තිය නිසා ඇති කරගන්නා ලද පදාර්ථ තාත්වික වශයෙන් කල්පනා කරමින් ඒ පිළිබඳ යථාර්ථාවබෝධයකට පත් වීමට මිනිසා සමත් විය. පසු කාලීන බොහෝ පඬිවරුන්ට ස්වකීය දාර්ශනික අධ්‍යයනයන් කෙරෙහි මූල බීජය සැපයී ඇත්තේ මෙම උපනිෂද් යුගයෙන් ය.

උපනිෂද් යන පදයට පෙර අපර දෙදිග බොහෝ විචාරකයන් විවිධ අර්ථ දක්වා ඇත. උප-නි පූර්ව වූ 'හිඳීම' යන අරුත දෙන √සද් ධාතුවෙන් මෙම පදය නිෂ්පන්න වී ඇත. මේ අයුරින් පදානුගතව යමින් බොහෝ විචාරකයෝ පොදුවේ අදහස් කිහිපයක් දක්වා ඇත. (වීරසිංහ, 1992 පි.3)

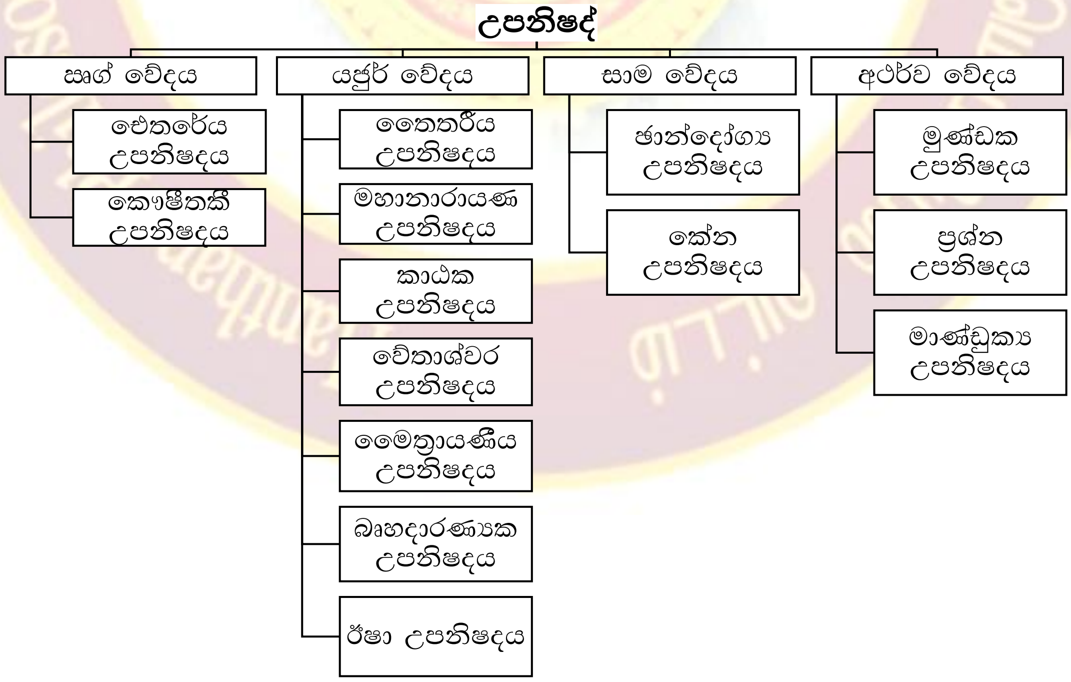
- ළඟ හිඳගැනීම.
- ළඟ හිඳගෙන ලබන දැනුම.
- යාග ගින්න ළඟ හිඳගෙන සිටීම. යනාදියයි.

තවද විවිධ විචාරකයන් ''උපනිෂද්'' යන්නට පර්යාය පදයක් වශයෙන් ''රහස්‍යම්'' යන වචනය දක්වා ඇත. එනම් රහස්‍ය ඉගැන්වීම යන්නයි. සමස්තයක් ලෙස ගත් කල උපනිෂද් වනාහි ''ගුරුවරයාගේ ළඟ හිඳගෙන රහසේ අධ්‍යයනය කරන ලද කරුණු අඩංගු ග්‍රන්ථ කොට්ඨාසය'' (කැකුළාවල, 1961 ඒ 18) උපනිෂද් යන්න සරලව අවබෝධ කරගත හැකිය. මෙහි අන්තර්ගත ග්‍රන්ථයන් ප්‍රාමාණිකව දැක්වීමේදී ද විවිධ අදහස් හමුවෙයි. උපනිෂද් ග්‍රන්ථ 200 ක් බව රාධා ක්‍රිෂ්ණා පෙන්වා දෙයි. එමෙන්ම උපනිෂද් ග්‍රන්ථ 11 සඳහා ශංකරාචාර්ය භාෂ්‍ය සපයා ඇත. බටහිර විචාරකයෙකු වූ ඩොයිසන් උපනිෂද් ග්‍රන්ථ සංඛ්‍යාව 13 ක් බව පෙන්වා දෙයි. නූතන විචාරකයන්ගේ පොදු පිළිගැනීම බවට පත්ව ඇත්තේ ද උපනිෂද් ගණනින් 13 ක් යන්නයි.

මෙවැනි උපනිෂද් දාර්ශනික සංකල්පයක් බිහි වීමට කරුණු කිහිපයක් ඉවහල් වී ඇති බව ඉතිහාස අධ්‍යයනයේ දී අනාවරණය කරගත හැකිය. (තිලකසිරි, 1958, 101-106)

1. **විශ්ව නිර්මාපක මහා බ්‍රහ්මන් විචාරයට ලක් කිරීම හා බ්‍රහ්මන් පිළිබඳ නව අර්ථකථන සැපයීම.**
2. **බ්‍රාහ්මණයන්ගෙන් එල්ල වූ සමාජ පීඩනයට එරෙහි වී ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරු වනගත වීම.**
3. **යාගයේ ශාන්තිය විචාරයට ලක් කිරීම හා යාගයේ භෞතිකත්වය ප්‍රතික්ෂේප කොට නව අර්ථ කථන සැපයීම.**
4. **භාවනායෝගීව ආභ්‍යන්තරික ඥානයෙන් ආත්ම තත්ත්වය ප්‍රත්‍යක්ෂ කරගැනීමට උත්සුක වීම.**

වෛදික යුගය වන විට භාරතීය සමාජය අන්තගාමී කුල බේදීමකට ලක් ව තිබුණි. එහිදී වැඩි බලයක් හිමි වූයේ බ්‍රාහ්මණික වංශිකයන්ට ය. ඔවුන්ගේ යාගහෝම ආදී අන්තගාමී ක්‍රියාවන් නිසා ක්ෂත්‍රියන් හා අනෙකුත් වර්ණ වැසියන්ද බොහෝ පීඩාවට පත් ව සිටියහ. මෙම පීඩාවන් නොඉවසූ ක්ෂත්‍රියෝ ඒවා පෙරලා විවේචනය කරන්න පටන් ගත්හ. අශ්වමේධ යාගය එහිලා කදිම නිදසුනකි. මුල්කාලයේ අශ්වයෙකු බිල්ලක් වශයෙන් ගෙන යාග කර්තව්‍ය සිදුකර ඇත. නමුත් උපනිෂද් යුගය වන විට එම චාරිත්‍ර වෙනස් කරමින් ඒ සඳහා අශ්වයාගේ හිස සහ ඇස් වශයෙන් සූර්යයා මෙනෙහි කර භාවනාවක යෙදීමට නියමකර ඇත. එකල බ්‍රාහ්මණ නියමයට අනුව මහා බ්‍රහ්මයාගේ අණට පිටු පෑ යාම දඬුවම් ලැබිය හැකි වරදකි. නමුත් වනගත ව සිටින ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරු සම්ප්‍රදාය අතික්‍රමණය කොට විවිධත්වයෙහි අන්තර්ගත ඒකත්වය සෙවූහ. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් උපනිෂද් දාර්ශනික ප්‍රවණතා බිහි වී ඇත. මේ අනුව චතුර්වේදය සඳහාම උපනිෂද් ග්‍රන්ථ රචනා කොට ඇත. එනම්, (තිලකසිරි, 1958: 110-112)



යථොක්ත උපනිෂද් ග්‍රන්ථයන්හි දාර්ශනික මතවාද ගොඩනැගීමට මූලික වශයෙන් සැකය හා විචාරය හේතු වී ඇත. මේ සියල්ලක්ම කැටි කොට ගත්විට ප්‍රවණතා කිහිපයක් ඔස්සෙ විග්‍රහ කර දැක්විය හැකිය.

1. ආත්මන් සංකල්පය
2. බ්‍රහ්මන් සංකල්පය
3. විශ්ව නිර්මාණ වාදය
4. අද්වෛත වාදය
5. කර්මය
6. පුනරුත්පත්තිය
7. යෝගය
8. මෝක්ෂය

උපනිෂද් ඉගැන්වීම් අධ්‍යයනයේදී අපට හමුවන ඉතාම වැදගත් දාර්ශනික සංකල්පනාවන් දෙකක් ලෙස ආත්මන් හා බ්‍රහ්මන් යන සංකල්පයන් හැඳින්විය හැකිය. සමස්ත උපනිෂද් සාහිත්‍ය පුරාවටම මෙම සංකල්ප දෙක සාකච්ඡා වි ඇත. මෙලොව විද්‍යමානව පවතින මිනිස් තිරිසන් ආදී සත්ත්ව වර්ගයාටත්, ගස් වැල් ආදී සැම ජීවීන්ටමත් සාධාරණ වූ එක් පදාර්ථයක් නම් ආත්මයයි. මේ සියල්ල නිර්මාණය කිරීමේ එකම ශක්තිය ඇත්තේ බ්‍රහ්මන් පදාර්ථයටයි. කෙසේ වෙතත් එකිනෙකා කෙරෙහි හේතු වී ඇති ආත්මයත්, විශ්වව්‍යාපී බ්‍රහ්මන් පදාර්ථය ත් එකක්ම බව පෙන්වා දීමට උපනිෂද් දාර්ශනිකයෝ උත්සහ ගෙන ඇත. ආත්මන් සංකල්පය සමඟ බැඳී පවතින විශේෂ ගැටලුවක් බවට පත් වූයේ මරණින් පසු මිනිසාගේ ජීවිතය තීරණය වන්නේ කුමන අයුරින් ද යනුවෙන් දැන ගැනීමයි. මැරුණායින් පසුවත් මිනිසා ජීවත් වන්නේ යැයි සමහරෙක් පවසති. එසේම ඇතමෙක් මෙයට විරුද්ධව මත ඉදිරිපත් කරති. මේ සම්බන්ධයෙන් කඨෝපනිෂදයෙහි යම විසින් මෙසේ ප්‍රකාශයක් කර ඇත.(වීරසිංහ, 1992: 10)

න ජායතේ න මීයතේ වා විපශ්චින්
නායං කුතශ්චින්න බභූව කශ්චිත්
අජෝ නිත්‍යඃ ශාස්වතෝ'යං පුරාණෝ
න හන්‍යතෙ හන්‍යමානෙ ශරීරේ

(ආත්මය නූපදී. නො මැරේ. එය කිසිවකිනුදු හට නො ගත්තේ ය. ඉදිරියට කිසිවක් හටගන්නේ ද නැත. සාර්වකාලිකයි. සිරුර වැනසුන ද ආත්මය නොවැනසේ.)

ආත්මන් සංකල්පය පිළිබඳ කරුණු අනාවරණය කිරීමේදී ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදය විශේෂ වූවකි. මන්ද එය පසුකාලීන බොහෝ විචාරකයින්ගේ නිතර පරිශීලනයට ලක්වූ කෘතියකි. එහි ප්‍රජාපති හා ශිෂ්‍යයා වන ඉන්ද්‍ර අතර වූ සංවාදයෙහි දී ආත්මය පිළිබඳ අර්ථ 4ක් දක්වා ඇත. (Chandogya, VIII : 3,12)

1. ශාරීරික ආත්මය
2. ආනුභවික ආත්මය

3. අනුභූතිකාරක ආත්මය
4. පරමාත්මය

තවද පාප මුක්ත වූ, අජර වූ, අමර වූ, නිශ්ශෝකී වූ, සාපිපාසා දෙකින් තොර වූ ඇලුම් කළ යුතු දේට හැර අනික් කිසිවකට ඇලුම් නොකරන, සිතිය දේ හැර අන් කිසිවක් නොසිතන, තත්ත්වය ආත්මන් වශයෙන් ප්‍රජාපතී පවසයි. මුල් කාලීන දාර්ශනිකයෝ මිනිසාගේ භෞතික ශරීරය ආත්මය ලෙස සලකා ඇත. කැඩපතක් ඉදිරියේ හෝ දිය පිරුණු තැනක් තුළින් තමන්ට දෘෂ්‍යමාන වන ප්‍රතිබිම්බය ආත්මය ලෙස සළකා ඇත. මේ පිළිබඳ දිගින් දිගටම අවධානය යොමු කළ දාර්ශනිකයන් ආත්මාධිගමයේ දී පැමිණෙන අවස්ථා හතරක් පෙන්වා දී ඇත.

1. **ජාගර**
2. **ස්වප්න**
3. **සුෂුප්ති**
4. **තුරීය** (තිලකසිරි, 1958: 122)

භෞතික ශරීරය මියගිය ද ආත්මය මිය යා නොහැක යනුවෙන් සැලකූ නිසා ශරීර ප්‍රතිබිම්බය ආත්මය ලෙස සැලකීම විචාරයට ලක් වී ඇත. ඒ අනුව ජාගර අවස්ථාවේ පවත්නා භෞතික ශරීරය ආත්මන් සේ සැලකීම උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් ප්‍රතික්ෂේප කොට ඇත. ස්වප්න අවස්ථාවේ දී පවත්නා විඥානය සැබෑ ආත්මය ලෙස උපනිෂද් මුනිවරුන් අතර මතයක් ඇති විය. නමුත් ස්වප්න වනාහි සුභ හෝ අසුභ මෙන්ම හොඳ හෝ නරක විය හැකිය. මේ නිසා ස්වප්නගත ආත්මය ආත්මයක් ලෙසින් ගැනීම වැරදි යැයි ඔවුහු සිතූහ. මෙම ස්වප්න අවස්ථාවෙන් සුෂුප්ති අවස්ථාවට පැමිණි මිනිසා විවිධ අරමුණු කෙරෙහි නො පිහිටුවා එක අභිමාර්ථය වූ විශ්වාත්මය හා එක්වීම ගැන අවධානය යොමු කරයි. මෙම අවස්ථාවේ ඇතිවන පරම සුඛය, ශාන්තිය, නිර්භය, නිර්දෝශී භාවය බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයේ මැනවින් පෙන්වා දී ඇත. සුෂුප්ති අවස්ථාවෙන් පසුව යෝගභ්‍යාසවල ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් තුරීය අවස්ථාව පහළ වී ඇත. මෙම අවස්ථාවේ පවතින ආත්මයේ ස්වරූපය සත් භාවය යි. පරම යථාර්ථය යි. යෝග දර්ශනය තුළ මේ අවස්ථාව සඳහා වැදගත් තැනක් ලබා දී ඇත. ආත්ම සංකල්පය පිළිබඳ නොනවත්වා ගවේෂණය කළ දාර්ශනිකයෝ පසුව ''පඤ්චකෝෂ'' වාදය හෙවත් ආත්මයාගේ පඤ්චවිධ 'කෝෂ' (කොපු) පිළිබඳ මතය ඉදිරිපත් කළහ.

1. **අන්නමය කෝෂය**
2. **ප්‍රාණමය කෝෂය**
3. **මනෝමය කෝෂය**
4. **විඥානමය කෝෂය**
5. **ආනන්දමය කෝෂය** (තිලකසිරි, 1958: 124)

මෙම කෝෂයන් එකින් එකට පටිච්චසමුප්පන්නව පවතියි. ආත්මයාගේ ඉතාමත්ම බාහිරෙන් පිහිටා ඇති කෝෂය අන්නමය හෙවත් ආහාර රසයෙන් සැදි කෝෂය යි. එම කෝෂය ඇතුළත ප්‍රාණමය කෝෂය පිහිටා ඇත. ප්‍රාණමය කෝෂය ඇතුළත මනෝමය ද එයිනුදු අභ්‍යන්තරයෙහි විඥානමය කෝෂය පිහිටා ඇත. විඥානමය කෝෂය අභ්‍යන්තරයෙහි

ආනන්දමය කෝෂය පිහිටා ඇති බවත් ආදි වශයෙන් උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් පුද්ගලයා පිළිබඳ පෙන්වා දී ඇත.

ආත්මන් සංකල්පය සේම උපනිෂද් දර්ශනය තුළ මුල් බැසගත් වැදගත් සංකල්පයක් බවට පත් වන්නේ බ්‍රහ්මන් සංකල්පයයි. උපනිෂදයන්හි උගන්වන පරම සත්‍යය හැඳින්වීම සඳහා බ්‍රහ්මන් පදය භාවිතා කර ඇත. පූර්ව කාලීන ව බ්‍රහ්මන් පදයෙන් යාඥාව, ගීය හා යාගයේ බලය අර්ථවත් විය. පසුව එම පදය පරම සත්ත්තාව සඳහා භාවිතා විය. ඕනෑම වස්තුවක ස්වභාවය වන්නේ හටගැන්ම, සුළු වේලාවක් හෝ පැවතීම හා විනාශයට පත් වීමයි. බ්‍රහ්මන්ගේ සූක්ෂම තත්ත්වය හා සර්වව්‍යාපී ගුණය පැහැදිලි කිරීම සඳහා නුග ඵලය, කළය හා ලුණු ආදිය උපමා භාවිත කර පැහැදිලි කර ඇත.

බෙහෙවින්ම මහත් ව වැඩෙන නුග ගස, නුග ඵලයෙහි පවතියි. එම ගස වැඩීමට අවශ්‍ය සූක්ෂම ශක්තිය එහි ඇත. එමෙන්ම බ්‍රහ්මන්ගේ සූක්ෂම ශක්තිය විශ්වාන්තර්ගත සියල්ලෙහි පවතින බව උපනිෂද් චින්තකයෝ අවබෝධ කරගත්හ. පොළොවෙන් නිර්මාණය කරගන්නා කළය නැවතත් පොළොව සමඟ ම එක්වෙයි. එපරිද්දෙන් විශ්වයේ ඇතිවන සියල්ල අවසන විශ්වාන්තර්ගත වෙයි. ලුණු දිය කළ කල්හි කුමන තැනකින් රස බැලුව ද එක ම ලුණු රසය දැනෙයි. එපරිද්දෙන් විශ්වයේ විවිධත්වයක් පැවතිය ද විශ්වාත්මය හා ඒකාත්මික වූ කල්හි එක ම අමෘත රසය බවට පත්වෙයි. මෙම බ්‍රහ්ම තත්ත්වය අන්නමය, ප්‍රාණමය, මනෝමය, විඥානමය හා අභ්‍යන්තරයෙහි වූ ආනන්දමය ආදි තත්ත්වයන් ලෙසද තෛත්තරීය උපනිෂදය පෙන්වා දෙයි. අජර වූ අමර වූ නිර්භය වූ තත්ත්වය බ්‍රහ්මන් ය. ඒ හා ඒකාත්මික වූ කල්හි ආත්මන් බ්‍රහ්මන් බවට පත් වෙයි. බ්‍රහ්මන් වනාහි විශ්වය පිළිබඳ යථාර්ථය හා උපනිෂද් චින්තකයන්ගේ අපේක්ෂිත පරම නිෂ්ඨාව බව උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් සලකා ඇත.

විශ්වාරම්භය පිළිබඳ දක්වන උපනිෂද් ඉගැන්වීම් කොට්ඨාසයක් ද පවතී. ලෝකඋත්පත්තිය සොයාගැනීමට දැරූ ප්‍රයත්නයේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස සත් - අසත් සංකල්පය බිහි වී ඇත. ඒ හා බැඳි මතවාද තුනක් ගොඩනැගී ඇත. (Chandogya, VI : 2)

- **ලෝක මූලය අසත් තත්ත්වයකි. ඒ තුළ මතු ඇතිවන සත් තත්ත්වයේ බීජය විය.**
- **මේ බීජය ඇතැම් තැනක දෙයක් අජීවී ලෙසත් ඇතැම් තැනක කෙනෙකු ජීවී ලෙසත් නිරූපිතය.**
- **ඇතැම් තැනක ලෝක මූලය මහා පුරුෂයෙකු හෝ පියෙකු ලෙස නිරූපිතය. මොහුගේ යාගාත්මක ක්‍රියාවකින් නොහොත් මොහු රැගෙන දෙවියන් කරන යාගයකින් සියලු භූත තත්ත්ව හා තැනැත්තෝ හටගනිති.**

මෙලොව ඇති සියල්ල ඇතිවීම පිළිබඳ අදහස් දක්වන ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදය, සර්වව්‍යාපී වූ බ්‍රහ්ම තත්ත්වයෙන් මේ සියල්ල ම තැනී ඇති බවද, බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයෙහි පූර්වයෙහි ලොව ජලය පමණක් වූ බවද දක්වා ඇත. මෙයින් පෙනී යන්නේ විශ්වාරම්භය පිළිබඳ උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් තුළ පෘථුල අවබෝධයක් තිබූ බවයි.

යථෝක්ත සාකච්ඡා කරන ලද ආත්මන් හා බ්‍රහ්මන් අන්‍යොන්‍ය වශයෙන් ප්‍රතිබද්ධ ව ඇතැයි යන සංකල්පය අද්වෛත වාදය ලෙස හඳුන්වයි. උපනිෂදයන්හි බොහෝ තැන්වල උක්ත අදහස තහවුරු කෙරෙන සාධක හමුවෙයි. ඇතැම් තැනක මේ දෙක එකට වර්ණනා කර ඇත. උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් විශ්වයට ජීවත්වාරෝපණයක් සිදු කර ඇත. ඔවුන් විශ්වය

මහාපුරුෂයෙකුගේ ශරීරාංග ප්‍රත්‍යගාත්මයන් හෙවත් පුද්ගල ජීවිතයට සම්බන්ධ කිරීමට උත්සහ ගෙන ඇත. ඒ පිළිබඳ ඓතරේය උපනිෂදයෙහි බන්ධුතා ධර්ම සංකල්පයෙන් මෙසේ විවරණය කර ඇත. (වීරසිංහ, 1992: 22)

විශ්වාත්මය	**ප්‍රත්‍යගාත්මයන්**
ගින්න	කථනය වී මුඛයට
වාතය	හුස්ම වී නාසයට
සූර්යා	දෘෂ්ටිය වී ඇසට
දිශා	ඇසීම වී කණට
ඕෂධීහු	රෝම වී හමට
චන්ද්‍රයා	මනස බවට පත් වී හදවතට
මෘත්‍යු	අපානය වී නාභියට
ජලය	රේතස වී ලිංගයට

උපනිෂද් මුනිවරු මෙයින් අදහස් කරනුයේ විශ්වාත්මය ප්‍රභවය වූ ප්‍රත්‍යගාත්මය අවසන මූල පදාර්ථය වූ විශ්වාත්මය සමඟ එකතු වන බව යි. පරම යාථාර්තය ලෙස ඔවුන් හඳුන්වන්නේ ද මේ ඒකීයත්වය යි.

උපනිෂදයන් වලින් පිළිඹිබු වන කර්මය හා පුනරුත්පත්තිය යන දාර්ශනික ප්‍රවණතාවන්හි එන අදහස් බෞද්ධ දර්ශනය හා සම්බන්ධ වෙයි. කර්මය සාපේක්ෂවාදී දර්ශනයක් ලෙස උපනිෂද් කරුවෝ සැලකූහ. මරණින් මතු භවයන් තීරණය කිරීමට කර්මය බලපාන බව ඔවුහු විශ්වාස කළහ. ඒ අනුව හොඳ යහපත් කර්ම කරන්නා වූ පිරිස් මතු භවයකදී සුගතිගාමී ජීවිතයක් ලබන බවත්, නරක අයහපත් කර්ම කරන්නන් දුගතිගාමී භවයක පිහිටන බවත් ඔවුන් පිළිගෙන ඇත. යම් සේ ක්‍රියාවක් කරයි ද යම් සේ හැසිරෙයි ද එය සාපේක්ෂ වෙයි යන විශිෂ්ට දර්ශනයක හිඳ ඔවුන් කටයුතු කර ඇත.

උක්ත ආත්මන් පිළිබඳ කරුණු දැක්වීමේදී සඳහන් කළ අවස්ථා චතුෂ්කයෙන් තුරීය අවස්ථාව තුළ යෝගය නම් දාර්ශනික ප්‍රවණතාව විග්‍රහ කොට ඇත. උපනිෂද් ඉගැන්වීම තුළ යෝග ක්‍රමය දියුණුවත් සමඟ සුෂුප්ති අවස්ථාව ඉක්මවා ගොස් ආත්මය පිළිබඳ පරම තත්ත්වය හා පරම විමුක්තිය අවබෝධ කරගෙන ඇත. පුද්ගලයෙකුට පැමිණිය හැකි උසස්ම තත්ත්වය ''බ්‍රහ්ම'' තත්ත්වය යැයි උපනිෂද් දාර්ශනිකයෝ විශ්වාස කළහ. එමනිසා මෝක්ෂය පිළිබඳ උපනිෂද්හි එන ප්‍රධාන ඉගැන්වීම බවට පත්වන්නේ බ්‍රහ්ම සහභාව්‍යතාවය යි. උපනිෂද්වලට අනුව සියල්ලන්ගේ පරම අභිප්‍රාය විය යුත්තේ ''බ්‍රහ්මානන්දයට'' පත්වීම ය. ආත්මාර්ථකාමී හුදකලාවෙන් ඉවත් වී පෞද්ගලිකත්වය අතහැර සිය නාමරූපයන්ගෙන් ඉවත් වී පරමාත්මයෙහි නිමග්න වීම මෝක්ෂය යි. මෝක්ෂ ලාභියා නො නැසෙන උතුම් වූ ආත්මය සමඟ මිශ්‍ර වෙයි. හෙතෙම සර්වඥ වී සියල්ල බවට පත් වෙයි. බ්‍රහ්මන් කරා පැමිණි තැනැත්තා සදහට ම නිදහස් වෙයි. ඒ අනුව උපනිෂද්හි විද්‍යමාන මෝක්ෂය නම් බ්‍රහ්මන් සමඟ ඒකාත්මික වීමයි.

වේද ග්‍රන්ථයන්ගෙන් ආරම්භ වන වෛදික යුගයේ වෛදික දර්ශනය පිළිබඳ විචාරාත්මක අදහස් ඇති අවසාන යුගය උපනිෂද් යුගය යි. එම නිසා මෙකී උපනිෂද් වේදාන්ත ලෙස හඳුන්වයි. විශ්වය හා පුද්ගලයා පිළිබඳ තොරතුරු රැසක් හෙළි කරන හෙයින් පසු කාලීනව බිහි වූ ආගමික හා දාර්ශනික පදනම මෙයින් සපයා ඇති බව මොනවට අවබෝධ කරගත හැකිය.

සමාලෝචනය

මෙලොව වෙසෙන කවරෙකුටම පාහේ දර්ශනයක් තිබිය යුතුය. දර්ශනයෙන් තොර මිනිසාට යමක් කරගැනීමට හැකියාව නොලැබෙයි. භාරතීය දර්ශනය පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීමේදී ආදිතම තතු හමුවන්නේ ඍග් වේද යුගයේ පටන්ය. කෙසේ වෙතත් උපනිෂද් යුගය වනාහි භාරතීය දර්ශනයේ නිලීන අවස්ථාව ලෙස හැඳින්විය හැකිය. මන්ද ආගමික තත්ත්වයෙන් එහා ගිය තාර්කික චින්තනය මත පදනම්ව පදාර්ථයන් පිළිබඳ ප්‍රවණතාවන් ගොඩනැගීමට උපනිෂද් දාර්ශනිකයන් වෙහෙසී ඇත. මේ ආකාරයට විමසා බැලීමේදී උපනිෂද් දර්ශනයේ ආධ්‍යාත්මික පසුබිම අතිශයින් ජනහිතකාමී වූවක් බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. ස්වභාව ධර්මයට අනුගත වෙමින් බාහිර අභියෝගයන් ජයගෙන පරම සත්‍ය හෙවත් මෝක්ෂය කරා ගමන්

කිරීම එහි මූලික අභිප්‍රායයි. උපනිෂද් දර්ශනය තුළ විවිධ සාධක මත පිහිටා ආධ්‍යාත්මික පැතිකඩවල් නිර්මාණය වී ඇත. බැලූ බැල්මට සමහර ආගමික මතයන් චින්තකයින්ගේ අඥානකම මත ගොඩනැගුනු ඒවා ලෙස පෙනෙයි. නමුත් ඒවා සියුම් බුද්ධි පරීක්‍ෂණයකට යොමු කළහොත් එහි ඇති වටිනාකම මනාව පිළිබිඹු වෙයි. ඒවා ගැඹුරු බුද්ධියකින් ඉදිරිපත් කර ඇති අදහස් බවද පැහැදිලි වෙයි. බටහිර දේවවාදී ආගමික දර්ශනයන්ට වඩා ඉන්දියානු උපනිෂද් දර්ශනයේ ආගමිකත්වය ඉතා උසස්ය. එය ඉතා විමර්ශනශීලි බුද්ධිමය සංකල්පනාවන්ගෙන් පෝෂණය වූවකි. ස්වභාවධර්මය දේව සංකල්ප යාගය සාපේක්‍ෂකතාවය ආත්මය ශුන්‍යත්වය විඥානය මෝක්‍ෂය ආදී ගැඹුරු කරුණු මෙහිදී විමසුමට භාජනය වී ඇත. සමහර කරුණු සාමාන්‍ය බුද්ධියකින් අවබෝධ කරගත හැකි ඒවා නොවේ. තියුණු නුවණකින් යුක්තව විමර්ශනය කළ යුතු ඒවාය.

චින්තනයේ මස්තකය හෙවත් පරම නිෂ්ඨාව සෙවීම ඉතා සුවිශේෂී කර්තව්‍යකි. එය ඉතා බැරෑරුම් වූවකි. නමුත් උපනිෂද් චින්තකයින් බොහෝමයක් තම ඥානයට අනුව එය විග්‍රහ කිරීමට දැරූ උත්සාහයක් දැකිය හැක. සමහර අවස්ථාවලදී එක් කරුණක් පිළිබඳව නොයෙක් මත ඉදිරිපත් වී ඇත. එසේ වුවද අවසානයේ එක් මතයකට එළඹීමටද ඔවුන් සමත් වී ඇත. එම මත ඉදිරිපත් කිරීමේදී තත්කාලීන සමාජයෙන් පැන නැගුණු අභියෝග රාශියකට මුහුණ දීමටද ඔවුන්ට සිදු විය. ජනතාව අතර මුල් බැසගත් ආගමික මත ඛණ්ඩනය කොට නවමු අදහස්වලට ඔවුන් යොමු කරලීම තරමක් අසීරු කරුණක් විය. නමුත් එය ඉතා සාර්ථක ලෙස ජයගෙන ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් සුවිශේෂී වූ ආගමික දර්ශනයක් බිහි කිරීමට උපනිෂද් දාර්ශනිකයින් සමත් වී ඇති බව මේ අනුව පැහැදිලි වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය

කළුපහන, ඩී.ජේ. (1963). **භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය.** කොළඹ ඃ රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව.

කැකුළාවල, සුමන ලාල් (පරි). (1961). **කඨෝපනිෂදය.** කොළඹ ඃ ගුණසේන සහ සමාගම.

තිලකසිරි, ජේ. (1958). **වෛදික සාහිත්‍ය.** කොළඹ 10 ඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ. (1999). **භාරතීය දර්ශනය .** කොළඹ 10 ඃ ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පඤ්ඤාලෝක හිමි, වැයිහේනේ. (1959). **වෛදික යුගයෙන් බෞද්ධ යුගයට.** දෙහිවල ඃ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

රණසිංහ, සමන් චන්ද්‍ර. (1998). **ක්‍රිෂ්ණමූර්ති සහ භාරතීය දර්ශනය.** කර්තෘ ප්‍රකාශන.

රේවත හිමි, නවගමුවේ (සංස් හා පරි). (2009). **ප්‍රශ්නෝපනිෂද්.** කර්තෘ ප්‍රකාශන.

වීරසිංහ, එස්. ජී. එම්. වීරසිංහ. (1992). **උපනිෂද් දර්ශනය.** වැල්ම්පිටිය ඃ චතුර මුද්‍රණාලය.

සේනානායක, ජී. එස්. බි. (1955). **සංස්කෘත සාහිත්‍ය.** කොළඹ 10 ඃ ඇස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

https:/archieve.org/download/Shankara.Bhashya-Chandogya.Upanishad-Ganganath.Jha.1942.English/Shankara.Bhashya-Chandogya.Upanishad-Ganganath.Jha.1942.English.pdf

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන චරිතය සහ බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය

Ven.Dharmakirti's Life and his Contribution to Buddhist Logic

H.A.C.N. Wijerathna

Former Temporary Lecturer, Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Kelaniya

හැඳින්වීම

ක්‍රිෘව 1575 - 1634 අතර කාලයේ ජීවත් වූ ටිබෙට් ජාතික ''තාරානාථ'' නම් ඉතිහාසඥයාගේ විවරණයට අනුව බෞද්ධ දර්ශනය ප්‍රභාමත් කළ මහනීය රත්න හයෙන් එක් අයෙක් ලෙස ධර්මකීර්තිපාදයන් හඳුන්වා දී ඇත. නාගාර්ජුන, අසංග සහ දිග්නාග යන තිදෙනා සහ ආර්යදේව, වසුබන්ධු සහ ධර්මකීර්ති යන අටුවාචාරීන් තිදෙනා එම ෂට් මාණික්‍ය ලෙස ඔහු පෙන්වා දෙයි. (Silk, 2019, p. 156) ධර්මකීර්තිපාදයන් අටුවාචාරීන්ගේ වර්ගීකරණයට අන්තර්ගත කළ ද මෙම විවරණය මගින් ධර්මකීර්තිපාදයන් බෞද්ධ තර්ක ශාස්ත්‍රීය සාහිත්‍ය තුළ සුවිශේෂී ආස්ථානයක් හිමිකරගෙන ඇත. Dr. Stcherbatskyට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන් යනු ඉන්දියානු කාන්ට්ය. බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රයඥයන්ගේ ධූරාවලියේ අත්‍යුත්කර්ෂයෙන් සාකච්ඡාවට භාජනය වන බෞද්ධ දාර්ශනිකයා ලෙස ධර්මකීර්තිපාදයන් හඳුන්වා දිය හැකිය. (Stcherbatsky, 1962, p. 35) ජීවන තොරතුරු පිළිබඳ සප්‍රමාණික වූ සාක්ෂි සාධක අවම වීම හේතුවෙන් උන්වහන්සේගේ චරිතාපදානය විවිධ මිථ්‍යා තොරතුරුවලින් ආවෘතව ඇත. ටිබෙටීය සහ චීන මූලාශ්‍රයන්ට අනුව උන්වහන්සේ දකුණු ඉන්දියාවේ උපත ලබා අනතුරුව භාරතයේ අතිදීප්තිමත් විද්‍යාස්ථානයක් ලෙස සුප්‍රකටව පැවති නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලයට සම්බන්ධ වී එහි මහාචාර්යවරයකු ලෙස ද කටයුතු කර ඇත. දිග්නාගපාදයන්ගේ ශිෂ්‍යයකු ලෙස හඳුනා ගැනෙන ධර්මකීර්තිපාදයෝ යෝගාචාරික විඥානවාදී දාර්ශනික සම්ප්‍රදාය සහ සෞත්‍රාන්තික සම්ප්‍රදාය පදනම් කරගත් දාර්ශනික චින්තන ධාරාවක් ඉදිරිපත් කළහ. (Nakamura, 1980, p. 301) එමෙන්ම දිග්නාගපාදයන් විසින් හඳුන්වාදෙන ලද බෞද්ධ තාර්කශාස්ත්‍රය ඉතාමත් දියුණු අග්‍රස්ථානයකට පත් කිරීමට ද උන්වහන්සේට අවකාශ සැළසුණි.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන සමය

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන සමය පිළිබඳ උගතුන් අතර විවිධ මතවාද පවතී. ආචාර්ය සතිෂ්චන්ද්‍ර විද්‍යාභූෂණ පඬිවරයාට අනුව ක්‍රිෘව 627-697 දක්වා ජීවත් වූ ටිබෙට් ජාතික රජෙකු වන *'Sron-tsan-gam-po'* නම් රජු ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ සමකාලීනයෙකි. ඒ අනුව ඔහු ධර්මකීර්තිපාදයන් ක්‍රිෘව 635-650 අතර කාලයේ ජීවත් වන්නට ඇතැයි පිළිගනී. (Vidyabhusana, 1988, p. 305) එමෙන්ම ධර්මපාල නම් භික්ෂුව උන්වහන්සේගේ ගුරුවරයා බවත් ඔහු වැඩිදුරටත් දක්වා ඇත. *'Sron-tsan-gam-po'* රජු ටිබෙටයේ උගතුන් අතර මතභේදයට තුඩුදුන් පුද්ගලයෙකි. ඇතැම් කෙනෙක් ඔහු හත් වන සියවසට අයත් යැයි කරුණු දක්වන අතර තවත් අයෙක් ප්‍රකාශ කරන්නේ ඔහු අයත් වන්නේ හය වන සියවසට බවයි. භාරතීය

තර්කශාස්ත්‍රය බටහිර උගතුන්ගේ අවධානයට ලක්වීමට ප්‍රථමව සිට ධර්මකීර්තිපදයන් හත්වන සියවසේ පමණ ජීවත් වූ බව පිළිගැනී ඇත. රුසියානු ජාතික Wassiljew 1860 ප්‍රකාශ කරනු ලබන්නේ ධර්මකීර්තිපාදයන් අයත් වන්නේ හත් වන සියවසට බවයි. (Franco, 2015, p. 117) නමුත් විද්‍යාභූෂණ පඬිවරයාගේ වර්ෂ දැක්වීම දෝෂ සහගත බවත් එය කරුණු විමසා බලා පිළිගත යුතු බවත් Frauwallner පෙන්වා දෙයි. ඔහුට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන සමය වන්නේ ක්‍රිඃව 600- 660 පමණ වන කාලපරාසයයි. (Frauwallner, 1961, p. 125) විද්‍යාභූෂණ පඬිතුමා සහ Frauwallner යන දෙදෙනාම පාදක වන්නේ හියුංසියැං (Xuanzang) සහ ඉත්සිං (IChing) යන චීන ජාතික දේශාටන වාර්තාකරුවන්ගේ තොරතුරු මතය. ක්‍රිඃව 644 දී පමණ ඉන්දියාවෙන් නික්මී යන හියුංසියැංගේ දේශාටන වාර්තාවන්හි ධර්මපාල තෙරුන් පිළිබඳව සඳහන්ව ඇති නමුත් ධර්මකීර්ති පිළිබඳව සඳහන් නොවන අතර 671-695 අතර කාලයේ ඉන්දියාවේ සංචාරය කළ ඉත්සිංගේ වාර්තාවන්හි ධර්මකීර්ති යනු ශ්‍රේෂ්ඨ ආචාරයවරයකු බව දක්වා ඇත. හියුං සියැ ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳ සඳහනක් නොකරන්නට ඇත්තේ ඔහු නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලයේ සංචාරය කරන අවධියේ දී ධර්මකීතර්තිපාදයන් කුඩා අවධියේ සිටි හෙයින් යැයි ඇතැම් වියතුන් උපකල්පනය කර ඇත.

ශාන්තරක්ෂිතපාදයන් විසින් කරන ලද අටුවාවක් සහිත වාදන්‍යාය කෘතිය සංස්කරණය කරමින් ඉදිරිපත් කළ රාහුල් සංකෘත්‍යායන පඬිතුමා උක්ත කරුණ සම්බන්ධව අදහස් ඉදිරිපත් කරයි. ඔහුට අනුව හියුං සියැං විසින් ස්වකීය වාර්තාවන්හි ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳව සඳහන් නොකිරීමට පාදක වන්නට ඇතැයි උපකල්පනය කෙරෙන හේතු තුනක් පහත පරිදි සංක්ෂේපගත කර ඇත.

1. හියුං සියැං නාලන්දාවෙහි වාසය කරන සමය වන විට ධර්මකීර්තිපාදයන් අභාවප්‍රාප්තව සිටීම

2. හියුං සියැංට තර්කශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ගැඹුරු අවබෝධයක් නොපැවතීම හේතුවෙන් ඒ පිළිබඳ එතරම් උනන්දුවක් නොදැක්වීම.

3. හියුං සියැංගේ ජීවන චරිතය සංග්‍රහ කළ පුද්ගලයින් විසින් හිතාමතාම ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳ සඳහන් කිරීම මගහරින්නට ඇත. එයට හේතුව ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳව උත්කර්ෂයෙන් වර්ණනා කිරීම හියුං සියැංගේ කීර්තියෙහි අඩුබව ඇති වීමට හේතු වේ යැයි සිතීම. (Sailkrtyayana, p. VI) යනුවෙනි.

එහෙත් මෙම උපකල්පනයන් සඳහා ප්‍රතිචාර දක්වන Frauwallner පහත පරිදි ඒවාට පිළිතුරු ලබා දී ඇත. (Frauwallner E. , 1961, pp. 138-139)

1. හියුං සියැං අභාවප්‍රාප්ත වෙනත් බොහෝ උගතුන් පිළිබඳව තොරතුරු වාර්තා කොට ඇති හෙයින් එකී පදනම මත ඔහු ධර්මකීර්තිපාදන්ගේ නම ඉවත් කළේ යැයි උපකල්පනය කළ නොහැක.

2. හියුං සියැං බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික අවබෝධයකින් පසු වූ බව ඔහු විසින් ඉතා අපහසු මෙන්ම කුඩා නොවූ ග්‍රන්ථයක් වූ න්‍යායමුඛ නම් ග්‍රන්ථය පරිවර්තනය කිරීමෙන් පෙනී යයි. බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය පිළිබඳ දැනුම ලබා ගැනීමේ අපේක්ෂාවෙන් පසු වූ ඔහු මහාකෝසලයෙහි දී ප්‍රමාණසමුච්චය පිළිබඳ මනා අවබෝධයකින් යුක්ත වූ එක්තරා බ්‍රාහ්මණ පඬිවරයෙකුගෙන් ඒ පිළිබඳ ඉගෙනීමට ද ගිය බව සඳහන් වේ. එමෙන්ම හියුං සියැං දිග්නාග වැනි තර්කශාස්ත්‍රඥයන් පිළිබඳව පමණක් නොව එකල ප්‍රසිද්ධව සිටි භද්‍රරුචි වැනි තාර්කිකයන් පිළිබඳව පවා තොරතුරු ඉදිරිපත් කොට ඇත. එමෙන්ම ඔහු

නැවත චීනයට යන විට තර්කශාස්ත්‍රය හා සම්බන්ධ කෘතීන් 36 ක් පමණ රැගෙන ගිය බව ද වාර්තාවේ. මේ අනුව පෙනී යන්නේ ඔහු තර්කශාස්ත්‍රය පිළිබඳ ඇල්මක් නොමැත්තෙකු නොවන බවයි.

3. හියුං සියැංගේ කීර්තිය අඳුරු වේය යන බියෙන් ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳ සටහන් හියුං සියැංගේ වාර්තාවලින් ඉවත් කිරීමට එම වාර්තාවන් රචනා කළ කතුවරුන් යොමු වූයේ යැයි උපකල්පනය කිරීම විහිලු සහගත ය. අතීත සහ වර්තමාන බොහෝ උගතුන්ගේ තොරතුරු උත්කර්ෂයෙන් සහ ප්‍රසංසාත්මකව එම වාර්තාවන්හි අන්තර්ගතව තිබිය දී කීර්තිය නැතිවේය යන බියෙන් ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ නම පමණක් ඉවත් කිරීමට කිසිදු හේතුවක් හඳුනාගත නොහැක. යනුවෙන් ඔහු පෙන්වා දී ඇත. මේ අනුව මෙම උපකල්පනයන් ප්‍රාමාණික නොවන බවට Frauwallner තර්ක කරයි.

Frauwallner විසින් ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳව ඉදිරිපත් කරන ලද දිනවකවානු නැවත Lindtner, Kimura වැනි වියතුන් විසින් විවේචනය කරනු ලබයි. Lindtner ට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන් ක්‍රි.ව 530-600 අතර කාලයේ ජීවත් වී ඇත. (Lindtner, 1980, pp. 32-33) කිමුරා ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ධර්මකීර්තිපාදයෝ 550- 620 කාලයට අයත්ය. ඔහු මෙම මතය සනාථ කිරීම සඳහා තර්ක තුනක් ඉදිරිපත් කරයි. 1. Huizhao ට අනුව Xuan zang ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ හේතුඵලවාදය වාචිකව උගන්වා තිබීම. 2. ධර්මපාල හිමි ස්වකීය ආලම්භනපරීක්ෂා වෘත්ති නම් කෘතියේ දී ධර්මකීර්ති හිමියන්ගේ නාමය දක්වා තිබීම. 3. ශිවරාම නම් ධර්මකීර්ති හිමියන්ගේ අටුවාකරුට අනුව සුබන්ධු නම් කවියා 612-615 අතර කාලයේ ලියවුණු යැයි සැළකෙන තම වාසවදත්තා නම් පද්‍ය කෘතියේ අලංකාරයන් කරන ලෙස ව්‍යංගයෙන් පවසා තිබීම. (Kimura, 1997, November, p. 213) යනුවෙනි. කෙසේ වෙතත් Ernst Steinkellner (1991) විසින් මෙම දෙදෙනාගේ ම මතයන් බැහැර කර ඇත.

කිමුරා විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද උක්ත තර්ක තුනෙන් මුල් තර්කය පිළිබඳ එතරම් විරුද්ධත්වයක් නැතත් දෙවන සහ තෙවන තර්කයන් උගතුන්ගේ විවේචනයට භාජනය විය. ඒ අතර Funayama විසින් දෙවන තර්කය විවාදයට ලක් කරන අතර Tillemans විසින් තෙවන තර්කයෙහි පවත්නා ගැටලුකාරීත්වයන් පෙන්වා දී ඇත. (Silk, 2019, p. 157) තවද කිමුරා විසින් ධර්මකීර්තිපාදයන්ට සමකාලීන එහෙත් උන්වහන්සේට වඩා වැඩිමල් ධර්මපාල හිමියන් ආශ්‍රයෙන් ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ උක්ත දින වකවානු තහවුරු කිරීමට උත්සාහ දරා ඇත. ආලම්භනපරීක්ෂා නම් කෘතියෙහි දැක්වෙන *'fa-cheng'* යන පද දෙක ආශ්‍රයෙන් ස්වකීය තර්කණයන් ඉදිරිපත් කරන අතර ෆුනයාමා පෙන්වා දෙන පරිදි ඔහුට අමතරව KANAKURA Ensho විසින් ද මෙම අදහස දරා ඇත. නමුත් මෙම තර්කයන් ද ෆුනයාමා විසින් බැහැර කරනු ලබයි. (Funayama, 2001, p. 2) ඔහු ස්වකීය ලිපිය ආරම්භ කරනු ලබන්නේ Buddhist studies in Germany and Austria නම් කෘතිය රචනා කළ Eli FRANC විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන ප්‍රකාශයකිනි. එනම් යම් හෙයකින් ධර්මකීර්තිපාදයන් පිළිබඳව මේ වන විට ඉදිරිපත් වී ඇති දින වකවානු වෙනස් වන්නේ නම් ඒ හා බැඳුනු තවත් බොහෝ දිනයන් ද සංශෝධනය විය යුතු බව දක්වමිනි. කෙසේ වෙතත් මොහුගේ අදහස වන්නේ ධර්මපාල හිමියන්ගේ කෘතීන්හි ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ නම ඇතුලත් වන්නේ නම් ඒ භදන්ත ධර්මකීර්ති හෝ ආචාර්ය ධර්මකීර්ති යනුවෙන් ඇතුළත් විය යුතු බවයි. එමෙන්ම මෙම දෙදෙනාගේ යම් යම් අදහස් සහ තර්කයන්හි සාම්‍යතා විද්‍යමාන වුවද ඒ මත පදනම්ව

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ කාල නිර්ණය නොකළ යුතු අතර ඒ වෙනුවට වෙනත් ප්‍රාමාණික සාදක සපයා ගත යුතු බවයි. (Funayama, 2001, p. 6)

මීට අමතරව Krasser විසින් ද ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ දින වකවානු පිළිබඳ අදහසක් ඉදිරිපත් කර ඇත. ඔහු හයවන සියවසට (500-570) අයත් යැයි සැලකෙන භාවවිවේක සහ ස්ථිරමති යන දෙදෙනාගේ කෘතීන්හි ධර්මකීර්ති හා කුමාරිලගේ අදහස්වලට පැහැදිලි සමානකම් ඇති බව පෙන්වා දෙයි. භාවවිවේක සහ ස්ථිරමති යන දෙදෙනා නිසැකයෙන්ම ධර්මකීර්පාදයන් දැන සිටි බව මොහුගේ අදහසයි. ඔහු ස්වකීය අදහස් දැක්වීම ආරම්භ කරනුයේ භාවවිවේකගේ මාධ්‍යමිකකහෘදයකාරිකා නම් කෘතිය සහ තර්කජ්වල යන කෘතින්හි සහ ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ප්‍රමාණවාර්තික සහ ප්‍රමාණවිනිශ්චය යන කෘතීන්හි ඉදිරිපත් වන සත්ත්වානුමානය පිළිබඳව සහ සර්වඥතාඥානය, ආගම ග්‍රන්ථ හා වේදයන්හි අවිශ්වසනීයත්වය පිළිබඳ ඉදිරිපත් කෙරෙන අපෝහාත්මක ප්‍රකාශ පිළිබඳ දැක්වීමකිනි. (Krasser, 2012) විවිධ නිදර්ශන ආශ්‍රයෙන් තත් කාරණය තහවුරු කිරීමට ඔහු උත්සාහ දරන නමුත් ඔහුගේ එම අදහස් ද විවේචනයට භාජනය වී ඇත. ඒ අතර ප්‍රධාන ප්‍රතිතර්කයක් නම් එම දෙපාර්ශ්වයේ කෘතීන්ට පාදක වූ මූලාශ්‍රය හේතුවෙන් එම සාම්‍යතා දෙපාර්ශ්වයේම විද්‍යමාන විය නොහැකි ද යන්නයි. මොහුගේ අදහස් පිළිබඳව ද යම් යම් විවේචන ඉදිරිපත් වේ. එමෙන්ම ධර්මකීර්තිපාදයන් නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලයට ප්‍රවේශවීමත් සමග විඥානවාදී දාර්ශනිකයකු වූ ධර්මපාල හිමි හමුවේ. තත් කාරණය මත පදනම්ව Krasser සහ T. Tillemans යන දෙදෙනාම එකතුව නව කාල නිර්ණයක් ඉදිරිපත් කරයි.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන චරිතය

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ජීවන තොරතුරු බොහෝමයක් විවිධ මිථ්‍යාවන්ගෙන් සහ ජනකථාවන්නේ ආවෘතව ඇති හෙයින් එම තොරතුරුවල නිරවද්‍යතාව පිළිබඳ විවිධ ගැටලු මතුව තිබේ. කෙසේ වෙතත් විවිධ ජනකථා සහ සාහිත්‍යාගත තොරතුරු උන්වහන්සේගේ ජීවන ස්වභාවය පිළිබඳ අවබෝධ කරගැනීමට යම් පිටුබලයක් සපයන බව පෙනී යයි. පවතින සාක්ෂිවලට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන් උපත ලබා ඇත්තේ දකුණු ඉනදියාවේ ත්‍රිමාලය (Trimalaya) නැතහොත් තිරුමුල්ල (Tirumalla) යනුවෙන් හඳුන්වනු ලබන ප්‍රදේශකයකය. එය චූඩාමණි (Cudamani) නම් වර්තමානයේ නාමමාත්‍රික රාජධානියක පිහිටා තිබුණි. (Chattopadhyaya, 1990, p. 228) පංචමසිහ සහ ප්‍රසන්න යන රජවරු ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ උපත සිදු වන සමයේ පාලකයන් බව තාරානාථ පෙන්වා දෙයි. බ්‍රාහ්මණ පවුලක ජන්මය ලද ඔහු කුඩා කල සිටම බ්‍රාහ්මණ ආගමික ඉගැන්වීම් කෙරෙහි නැඹුරුතාවයකින් යුතුව ඉගෙනීමෙහි නියුක්ත විය. වාර්තාගත තොරතුරු අනුව මෙතුමන්ගේ පියා උගත් බ්‍රාහ්මණික දාර්ශනිකයකු හෙවත් තීර්ථකයකු ලෙස හඳුනාගැනේ. ඔහුගේ නම පරිබ්‍රාජක රෝරුනන්ද (Ro-ru-nanda) ලෙස සඳහන්වේ. (Chattopadhyaya, 1990, p. 229) ඔහුගේ පවුල දකුණු ඉන්දීය ශෛවාගමට නැඹුරුව සිටි හෙයින් මොහු කුඩා කල සිටම හින්දු ශාස්ත්‍රෝද්ග්‍රහණයේ නිරත විය. වේද වේදාංග, කලා, ව්‍යාකරණ ආදී සකල ශාස්ත්‍රයන්හි පරිණතභාවයට පත්විය. (Vidyabhusana, 1988, p. 304)

වයස අවුරුදු දහ අට පමණ වන විට සියලු තීර්ථ ඉගැන්වීම්හි දක්ෂභාවයට පත් ඔහු සමකාලීනයන් අතර ප්‍රාමාණික උගතකු ලෙස ප්‍රකටව සිටියේය. මෙසේ සිටින අතර තුර දිනක් බෞද්ධ භික්ෂුවක් විසින් සිදු කරන ලද ධර්ම දේශනයක් අසා එහි ඇති ගැටලු රහිත බව අවබෝධ වී ඒ කෙරෙහි පැහැදී බෞද්ධ දර්ශනය ඉගෙනීමෙහි රුචියක් ඇති කර ගත්තේය.[15] අනතුරුව ඔහු ගිහි උපාසකයකු ලෙසින් හැඳ බෞද්ධ විහාරස්ථානයන්ට ගොස් බෞද්ධ දර්ශනය ඉගෙනීමෙහි නිරත විය. මෙයින් කුපිත වූ බ්‍රාහ්මණිකයන් ඔහුව සිය කුලයෙන් ද නෙරපා දැමූ බව සඳහන් වේ. මෙසේ බෞද්ධ දර්ශනය කෙරෙහි නැඹුරු වූ ඔහු ක්‍රමානුකූලව එහි ගැඹුරු දාර්ශනික කරුණු පිළිබඳ වැඩි අවධානයක් යොමු කළේය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස මේ වන විට අතිශය කීර්තිමත් ප්‍රදේශයක් වී තිබුනු මගධ දේශයට යාමට ඔහුට හැකි විය. එයට ප්‍රධාන හේතුව නම් නාලන්දා විශ්වවිද්‍යාලයයි. මේ වන විට මෙම විශ්වවිද්‍යාලයේ කුලපතිධුරයේ වැඩසිටියේ ආචාර්ය ධර්මපාල තෙරුන් වහන්සේය. පැවිදි භික්ෂුවක් ලෙස ධර්මකීර්තිපාදයන් මෙම විශ්වවිද්‍යාලයට ඇතුළත් වන්නේ වසුබන්ධුපාදයන්ගේ විඥානවාදී දර්ශනය ඉගෙනීමේ අභිරුචියෙන්ය. එහෙත් මේ වන විට ඔහු අභාවප්‍රාප්තව සිටි හෙයින් ඉතා වයෝවෘද්ධ තත්ත්වයෙහි සිටි වසුබන්ධුපාදයන්ගේ ඍජු ශිෂ්‍යයෙක් වූ ආචාර්ය ධර්මපාල ආශ්‍රයෙහි පැවිදිව ඉගෙනීමට තීරණය කළේය. මොහු සමීපයේ සිට ත්‍රිපිටක ධර්මය හා සූත්‍ර 500ක් පමණ කටපාඩමින් ධාරණය කර ගනිමින් උසස් අන්දමින් අධ්‍යාපනය සිදු කළේය. (Vidyabhusana, 1988, p. 304)

මෙසේ අධ්‍යයනයෙහි නිරත ඔහුට තර්කශාස්ත්‍රය විෂයෙහි ප්‍රබල ඇල්මක් ඇති විය. ඒ සඳහා මේ වන විට කීර්තිමත්ම ආචාර්යවරයා වූයේ ආචාර්ය දිග්නාගපාදයන්ය. එහෙත් උන්වහන්සේ ද අපවත්ව සිටි හෙයින් ධර්මකීර්තිපාදයෝ ඊශ්වරසේන නම් දිග්නාගපාදයන්ගේ ඍජු ශිෂ්‍ය භික්ෂුව වෙත එළඹ උන්වහන්සේගේ ශිෂ්‍යභාවයට පත් වූහ. අනතුරුව දිග්නාගපාදයන්ගේ දර්ශනය මැනවින් හැදෑරීමට ඔහුට අවකාශ සැළසුණි. ඔහු ඊශ්වරසේන වෙතින් දිග්නාගපාදයන්ගේ ප්‍රමාණසමුච්ඡය ඉගෙන ගත්තේය. එය පළමු වර ඇසීමෙන් ඔහු ඊශ්වරසේන හා සමාන විය. දෙවන වර ඇසීමෙන් දිග්නාගපාදයන් හා සම විය. තෙවන වර ඇසීමෙන් ඔහු අවබෝධ කර ගත්තේ සවකීය ආචාර්යවරයා වූ ඊශ්වරසේන දිග්නාගපාදයන්ගේ ප්‍රමාණසමුච්ඡය තේරුම් ගෙන ඇත්තේ වැරදියට සහ අසම්පූර්ණව බවයි. (Chattopadhyaya, 1990, p. 229) ඊශ්වරසේන වරක් ප්‍රකාශ කර සිටියේ ධර්මකීර්තිපාදයන් තමන්ටත් වඩා හොඳින් දිග්නාගපාදයන්ගේ දර්ශනය ප්‍රගුණ කර ඇති බවත් එහි ඇති වැරදි අවබෝධයන් දුරු කිරීම සඳහාත් අටුවාවක් කරන ලෙසයි. මේ අනුව ස්වකීය ආචාර්යවරයාගේ ආරාධනයෙන් ධර්මකීර්තිපාදයෝ දිග්නාගපාදයන්ගේ ප්‍රධානම කෘතිය වන ප්‍රමාණසමුච්ඡය නම් කෘතියට අටුවාවක් රචනා කරන්නට වූහ. (Stcherbatsky, 1962, p. 34)

අනතුරුව ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ මනස යොමු වූයේ නැවතත් තීර්ථක දර්ශනය ඉගෙනීම කෙරෙහිය. එයට හේතුව මොහු බ්‍රාහ්මණයකුව සිටි අවධියේ දී තිර්ථක ඉගැන්වීම් පිළිබඳ අවබෝධයක්

---

[15] නිරන්තර වාදශීලි ස්වභාවයක් ගන්නා ධර්මකීර්තිපාදයන් බෞද්ධ භික්ෂුවක වීමට ප්‍රථම මීමාංසික දාර්ශනික සම්ප්‍රදායෙහි අනුගාමිකයකුව සිටි බවත් අනතුරුව එහි කුමාරිල නම් දාර්ශනිකයකු සමග ඇති කරගත් දාර්ශනික ගැටලුවක් පදනම් කර ගනිමින් එම දර්ශනය අතහැර බෞද්ධයකු වූ බවත් සඳහන් වේ.

ලැබුව ද එහි පවත්නා ගුහ්‍ය ඉගැන්වීම් නොදැන සිටීමයි. එහෙත් ඔහු බමුණන් විසින් සිය කුලයෙන් නෙරපා හැරීම හේතුවෙන් ඔහුට ඒ සඳහා ඍජුව අවකාශයක් ලබා ගැනීමට නොහැකි විය. මෙම හේතුව නිසා ඔහු වෙස්වලාගෙන මීමාංසක තිර්ථක දර්ශනගේ රහස් පිළිබඳ අධ්‍යාපනය ලැබීමට තීරණය කළේය. ඒ සඳහා ඔහු පැමිණෙන්නේ ස්වකීය මවුපසින් මාමා කෙනෙකු වූ ධර්මකීර්තිපාදයන්ට සමකාලීන කුමාරිල නම් මීමාංසක දාර්ශනිකයා වෙතය. (Chattopadhyaya, 1990, p. 230) මෙසේ ඔහු වෙත එළඹි ධර්මකීර්තිපදයෝ ඔහුගේ කෙත්වතු වල දාසයෙක් ලෙස සේවයට එකතු වූහ. එහි දී කුමාරිල ඔහුට තීර්ථක ඉගැන්වීම් සහ වාද කිරීමේ යම් යම් න්‍යායන් හා රහස් ඉගැන්වුව ද ඔහු සතුව පැවති ඉතා ප්‍රබල රහස් නොඉගැන්වීය. ඔහු ඒවා ඉගැන්වූයේ ඔහුගේ පුතාට සහ බිරිඳට පමණි. එහෙත් උපක්‍රමශීලී වූ ධර්මකීර්ති කුමාරිලගේ බිරිදට සහ පුතාට දැඩි හිතවත්කමකින් සේවය කිරීමෙන් එම රහස් ද ඉගෙන ගත්තේය. මෙනයින් කුමාරිලගෙන් තීර්ථක මීමාංසක දර්ශනය පිළිබඳ ප්‍රාමාණික ඥානයක් ලබා ගත් ධර්මකීර්ති ඔහුගෙන් ඊට වඩා දෙයක් ලබා ගත නොහැකි බව තේරුම් ගෙන නැවතත් මගධය බලා යාමට පිටත් විය.

ඔහු නැවත මගධය බලා එන අතරතුර **කාකගුහා** නම් ආර්රික මධ්‍යස්ථානයකට පිවිසියේය. එය ද්‍රමරිපු නම් රජුගේ රාජධානියයි. ධර්මකීර්තිපාදයෝ එහි ගේට්ටුවේ **"කාට හෝ වාද කිරීමට අවශ්‍යද?"** යන සටහනක් තැබූහ. එහි දී ධර්මකීර්තිපාදයෝ ස්වකීය තීර්ථක ධර්මය පිළිබඳ පැවති ඥානය තීර්ථක අනුගාමිකයන්ට මැනවින් පෙන්වා දුන්හ. කාණගුප්ත හෝ කණාදගුප්ත නම් වූ න්‍යාය දාර්ශනික කණාදගේ ගෝලයා සහ ෂට් දර්ශනයන්ට අයත් අනුගාමිකයෝ 500ක පමණ පිරිසක් රැස් වූහ. එහි දී ධර්මකීර්තිපාදයන් ඔවුන් හා වාද කළ අතර එම වාදය මාස තුනක පමණ කාලයක් පැවති බව සඳහන් වේ. අවසානයේ දී ධර්මකීර්තිපාදයෝ ඔවුන්ව පාරජයට පත් කළ අතර එම පිරිස බෞද්ධයන් බවට ද පත් කළහ. එමෙන්ම එම පිරිස අතරින් පනහක පමණ කණ්ඩයමක් තෝරා එම ප්‍රදේශයේ බෞද්ධයන් සඳහා මධ්‍යස්ථානයක් ද නිර්මාණය කළ බව දැක්වේ. (Chattopadhyaya, 1990, p. 231)

මෙම කථා ප්‍රවෘත්තිය අසන්නට ලැබුණු කුමාරිල එම ප්‍රදේශයට තවත් බමුණන් පන්සීයක් ද සමග පැමිණියේය. පැමිණ රජුගෙන් මෙසේ ඉල්ලා සිටියේය. එනම් මෙම වාදයෙන් යමෙක් පරාජය පත් වේ නම් ඔහුගේ ජීවිතය අවසන් කරන්න යනුවෙනි. එහෙත් මෙම යෝජනාවට ධර්මකීර්තිපාදයෝ අකමැති වූහ. කුමාරිලගේ මරණය අකමැති වූ ඔහු ප්‍රකාශ කර සිටියේ එම විවාදයෙන් කුමාරිල පරාජයට පත් වුව හොත් ඔහු තමන්ගේ ශ්‍රාවකයන් ද සමග ස්වකීය ආගම අතහැර බෞද්ධ ආගමට පැමිණිය යුතු බවයි. මෙම යෝජනාවට කුමාරිල එකඟ වීමත් සමග වාදයට පැමිණි කුමාරිල විසින් තීර්ථක මත සනාථ කරනු වස් තර්ක පන්සීයක් පමණ ඉදිරිපත් කළේය. නමුත් ධර්මකීර්ති තර්ක සියයකින් එම සියලු තර්කයන් ඛන්ඩනය කළේය. ඒ අනුව මෙම විවාදයෙන් කුමාරිල ඇතුලු පිරිස පරාජයට පත් වූහ. එහි දී, එම පිරිස බෞද්ධ දර්ශනය වැරදි රහිත නිවැරදි එකක් බව අවබෝධ කරගත් අතර බෞද්ධයන් බවට ද පත් වූහ. මෙම කථා ප්‍රවෘත්තියට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන්ට බොහෝ අනුගාමිකයන් සිට ඇති නමුත් ඓතිහාසික වාර්තාවලට අනුව එහි සත්‍යතාවයෙහි යම් ගැටලුකාරී ස්වභාවයක් දැකගත හැකිය.

මෙලෙස බොහෝ පිරිස් සමග වාද කරමින් විවිධ ජයග්‍රහණයන් ලබමින් විවිධ පිරිස් බෞද්ධයන් බවට පරිවර්තනය කරමින් සිටි ධර්මකීර්තිපාදයෝ භාවනා කිරීම සඳහා වනගත වූහ. මේ අතරතුර අවස්ථාවක ශංකර අචාර්යතුමා ශ්‍රී නලේන්ද්‍ර වෙත පණිවිඩයක් යවමින් ප්‍රකාශ කර සිටියේ තමන්ට වාදයක්

කිරීමට අවශ්‍ය බවයි. නමුත් නාලන්දාවෙහි භික්ෂූන් වහන්සේලා එය වසරක පමණ කාලයක් ධර්මකීර්තිපාදයන් පැමිණෙන තෙක් කල් දැමූහ. අනතුරුව විවාදය සඳහා කල් පැමිණි විට ප්‍රද්‍යෝත නම් රජු බෞද්ධයන්, බමුණන් සහ අනෙකුත් තීර්ථකයන් බරණැසට කැඳවීය. මෙලෙස විවාදය ආරම්භ කිරීමට ආසන්නයේ දී රජු ප්‍රමුඛ පැමිණ සිටි පිරිස ආමන්ත්‍රණය කොට ශංකරාචාර්යතුමා මෙසේ ප්‍රකාශ කළේය. ''මෙම විවාදයෙන් අප (ශංකර ඇතුලු පිරිස) ජයග්‍රහණය කළ හොත් පරාජිතයා වන ධර්මකීර්ති ගංගානම් ගඟට තල්ලු කිරීම හෝ ඔහු ස්වකීය ආගමට හරවා ගැනීම හෝ සිදු කළ යුතුය. එමෙන්ම ධර්මකීර්ති ජයග්‍රහණය කළහොත් නිසැකයෙන්ම තමා මෙම ගංගානම් නදියට පැන සිය දිවි නසා ගන්නේය.'' යනුවෙනි.

මෙලෙස විවාදය ආරම්භ වූ පසු ධර්මකීර්තිපාදයෝ නැවත නැවත් ශංකරව පරාජයට පත් කළහ. අනතුරුව ශංකර ගංගානම් නදියට පැනීමට සූදානම් වූ විට ධර්මකීර්ති ඔහුව නැවැත්වීමට නොයෙක් ආකාරයෙන් උත්සාහ ගත් නමුත් ඔහු එය නොපිළිගත්තේය. ඔහු තම ශිෂ්‍යයා වූ භට්ටාචාර්ය අමතා මෙසේ ප්‍රකාශ කළේය. ''ඔබ මුඩු හිසින් යුතු වූ මෙම පුද්ගලයා හා වාද කොට ඔහුව පරාජය කරන්න. ඔබට එය සිදු කිරීමට නොහැකි වුව හොත් මම ඔබේ දරුවෙකු ලෙස නැවත ඉපදී අප දෙදෙනා හා එක්ව මොහුව පරාජයට පත් කරමු'' යනුවෙනි. මෙසේ කියමින් ශංකර ගඟට පැන සිය දිවි නසා ගත්තේය.

මීට අමතරව මගධයේ පූර්ණ නම් වූ බ්‍රාහ්මණයෙක් සහ මථුරා ප්‍රදේශයේ පූර්ණභද්‍ර නම් බ්‍රාහ්මණයෙක් වාසය කළේය. මොවුන් දෙදෙනාම බොහෝ බලවත් මෙන්ම ප්‍රබල තාර්කිකයන් ලෙස ප්‍රසිද්ධියට පත්ව සිටියෝය. මෙම දෙදෙනා ද ධර්මකීර්තිපාදයන් සමග වාදයට එළඹී පරාජයට පත්ව බෞද්ධයන් බවට පත්වූ බව වාර්තාවේ. අනතුරුව මොවුන් දෙදෙනාද එක් අයෙක් පනහ බැගින් වූ මධ්‍යස්ථාන සියයක් මථුරාවේ සහ මගධයේ පිහිටවූ බව වැඩිදුරටත් සඳහන්වේ. මේ ආකාරයට ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ කීර්තිය සියලු දිශාවන්හි ව්‍යාප්ත වන්නට විය. මින් අනතුරුව ද උන්වහන්සේ මගධය සමීපයේ වූ ඍෂි මාතංග නම් වනයේ සිට භාවනාවේ නිරතව සිටි බව ද දැක්වේ.

ධර්මකීර්තිපාදයෝ වින්ධ්‍යා කඳුවැටියෙහි පිහිටි පුෂ්ප නම් රජුගේ පුතා වූ උත්පලපුෂ්ප නම් රජු විසින් පාලනය කළ ප්‍රදේශයට පැමිණියහ. එම රජු බොහෝ ගම්බිම් පාලනය කළ අතර විශාල ධනස්කන්ධයක හිමිකරු ද විය. එම ප්‍රදේශයට ධර්මකීර්තිපාදයන් පැමිණි විට රජු ඔහුගෙන් ''ඔබ කවුද?'' යනුවෙන් විමසීය. එහි දී ඔහු ධර්මකීර්තිපාදයන් බව දැන ඔහු වෙනුවෙන් මධ්‍යස්ථාන පනහක් පමණ ඉදි කරවීය. එසේම ධර්මකීර්තිපාදයන් ස්වකීය ප්‍රමාණ ශාස්ත්‍රය පිළිබඳ කෘති හතක් පමණ මෙම රාජ්‍ය තුළ සිටිමින් රචනා කළ බව වාර්තාවේ. තවද මෙම රජු ද්වාරයක මෙසේ සටහන් කොට තැබීය. **''යම් හෙයකින් ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ඉගැන්වීම් නින්දට වැටුනොත් හෝ මැරුනොත් හෝ මිථ්‍යාදෘෂ්ටික මත එහි ඔබ්බවන තෙක් උන්වහන්සේගේ වචන සූර්යා මෙන් පායයි''** යනුවෙනි. මෙයින් අනතුරුව ඔහු ගුජරාට් ප්‍රදේශයට ගිය අතර එහි ගෝටපූරී නැතහොත් ගෞඩපූරී නමින් විහාරයක් කරවීය.

මෙකල නැවත උපන් ශංකර පෙරට වඩා තියුණු ඥානයකින් යුතුව වාදයෙහි අති නිපුණව පහළොස්වන වියෙහි පසු විය. ඔහු ධර්මකීර්තිපාදයන් සමග වාද කරනු කැමැත්තේ වාරාණසි දක්වා පැමිණියේය. ඔහු මහාසේන නම් රජු ලවා සියලු දිසාවන්හි මේ පිළිබඳ දන්වා අණබෙර යැවීය. මේ අනුව දක්ෂිණ ප්‍රදේශයේ සිට ධර්මකීර්තිපාදයන් පැමිණි අතර පන්දහසක් පමණ බමුණෝ රජු සමග එහි රැස්

වූහ. මෙහි දී ද පෙර පරිදි ම ඉතා තියුණු ලෙස විවාදය සිදු වූ අතර බරපතල ලෙස පරාජයට පත් වූ ශංකර පෙර ආත්මයේ පරිදිම ගංගා නම් නදියට පැන සිය දිවි නසා ගත්තේය.

කාෂ්මීර් ප්‍රදේශයෙන් විද්‍යාසිංහ, දේවවිද්‍යාකර සහ සේවසිංහ යනුවෙන් බ්‍රාහ්මණ පඬිවරු තිදෙනෙක් පැමිණ බෞද්ධ දර්ශනය පිළිබඳ සැක තැන් ධර්මකීර්තිපාදයන්ගෙන් විචාරා බුදු සමය කෙරෙහි පැහැදීමට පත්ව බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය සහ උන්වහන්සේගේ දර්ශනය මැනවින් ඉගෙන ගත්හ. අනතුරුව ඔවුහු ස්වකීය ප්‍රදේශයට නැවත ගොස් ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ තර්කශාස්ත්‍රය එහි ව්‍යාප්ත කරන්නට වූහ. මෙලෙස ධර්මකීර්තිපාදයෝ විවිධ විහාරයන් කරවමින් බොහෝ අන්‍ය තීර්ථකයන් බෞද්ධයන් බවට පත් කරමින් භාරතය පුරා බෞද්ධ දර්ශනයෙහි අත්‍යුත්කර්ෂයක් ඇති කළහ.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ අවසාන සමයේ ශංකර නැවත භට්ටාචාර්යගේ දෙවන දරුවා ලෙස පෙරටත් වඩා තීක්ෂණ ප්‍රඥාවකින් යුක්තව උපත ලැබීය. අනතුරුව දොළොස්වන වයසේ දී ධර්මකීර්තිපාදයන් සමග වාදයට යනු කැමති වූයේ අනෙක් බමුණෝ ඊට විරුද්ධ වූහ. ඔබට වාද කිරීමට අවශ්‍ය නම් වෙන කෙනෙකු සමග වාද කරන්න. එහෙත් ධර්මකීර්ති සමග වාද නොකරන්න යැයි කීහ. නමුත් ඔහු කෙසේ හෝ ධර්මකීර්තිපාදයන් හා වාදකිරීමට එළඹුණි. මෙවර ඔහු ධර්මකීර්තිපාදයන් සමග වාද කොට පරාජයට පත් වී බෞද්ධ උපාසකයෙක් බවට පත්විය. අවසන් වශයෙන් ධර්මකීර්තිපාදයෝ කාලිංග ප්‍රදේශයේ විහාරස්ථානයක් කරවා බොහෝ පිරිසක් බෞද්ධයන් බවට පත් කොට අපවත් වූහ. උන්වහන්සේගේ ශරීරය ඉතා උස් ආකාරයෙන් අදාහනය කළ අතර එම අවස්ථාවේ දී දිව්‍යමය මල් වැසි වැටුන බවත් එහි සුගන්ධය දින හතක් පුරා එම ප්‍රදේශයේ පැවති බවත් සඳහන්වේ.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ චරිත ස්වභාවය පිළිබඳ දැක්වෙන කථා ප්‍රවෘත්තියක් තාරානාථ විසින් වාර්තා කරයි. එයට අනුව උත්පලපුෂ්ඨ නම් රජුගේ රාජධානියෙහි සිට ධර්මකීර්තිපාදයන් ස්වකීය ප්‍රමාණ ශාස්ත්‍රයට අයත් ප්‍රමාණ ග්‍රන්ථයන් රචනා කරන සමයේ උන්වහන්සේ ඒ කෙරෙහි දැඩි අවධානයකින් පසු වූහ. බාහිර වෙනත් කිසිදු දෙයක් කෙරෙහි අවධානය යොමු නොකළහ. මෙය පරීක්ෂා කිරීම සඳහා රජතුමා ආහාරවලට තිත්ත එකතු කරන ලද මුත් එය උන්වහන්සේට නොදැනුනි. එයට හේතුව කුමක්දැයි රජු ධර්මකීර්තිපාදයන්ගෙන් විමසූ විට උන්වහන්සේ එයට පිළිතුර නිදර්ශනයක් ආශ්‍රයෙන් ප්‍රකාශ කළහ. රජතුමනි, මරණයට නියම වූ යම් පුද්ගලයෙක් ගෙන ඔහුට සුදු වත් අන්දවා ඔහුගේ හිසෙහි තෙල් පිරුනු කලයක් තබා අතෙහි අඩක් පිළිස්සූ දණ්ඩක් දී මෙසේ කියන්න. යම් හෙයකින් ඔබේ හිසෙහි තිබෙන කලයෙන් තෙල් බිඳක් හෝ වැටුනොත් හෝ දණ්ඩෙහි ඇති අගුරු වලින් ඔබේ ඇඳුම කිලිටි වුවහොත් එම මොහොතෙහි ම ඔබගේ හිස ගසා දමනු ලැබේ. මෙසේ පවසා අනතුරුව ඔහුගේ පසුපසින් තියුනු කඩුවක් ගත් අලුගෝසුවෙකු තබා ඔබ ඔහුට මාලිගය වටේ රවුමක් යන්නට අන කරයි. තවද ඔහු යන මාර්ගයේ දෙපස විවිධ නාට්‍ය සංදර්ශන, ගීත ගායනා, සංගීත සංදර්ශන ආදී නොයෙක් දෑ ඔහුට පෙනෙන්නට සළස්වයි. ඔහු තමන්ගේ ගමන ගොස් අවසන් වී පැමිණි විට ඔහුගෙන් ඔබ ඔහු ගමන් ගත් මාර්ගය දෙපස පැවති විවිධ දේ පිළිබඳ තොරතුරු විමසුවහොත් ඔහුට ඒවා නිවැරදිව කිව හැකිවේද? නැත. එයට හේතුව කුමක්ද? ඔහුගේ සිතුවිලි ඉතා දැඩිව පැවතියේ එක් දෙයක් ගැන පමණි. එනම් තමන්ගේ ජීවිතයයි. යනුවෙන් පිළිතුරු දුන්නේය.

මීට අමතරව බොහෝ වියතුන්ගේ සැකයට භාජනය වූ තවත් කථාප්‍රවෘත්තියක් හඳුනාගත හැකිය. එයට අනුව ධර්මකීර්තිපාදයෝ තමන්ගේ කෘතීන් හත රචනා කොට අවසන් වීමෙන් පසුව විවිධ

පණ්ඩිතයන්ට එය ලබා දුන්හ. එය කියවා බැලූ බොහෝ පන්ඩිතයන්ට ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ උත්තරානුභූතික ඥානවිභාගය තේරුම් ගැනීමට නොහැකි වූ අතර තේරුම් ගත් අය ධර්මකීර්තිපාදයන් කෙරෙහි ඊර්ෂ්‍යාවෙන් යුක්ත වන්නට වූහ. ඔවුන් ප්‍රකාශ කළේ මෙය එතරම් හොඳ එකක් නොවන බවත් මෙය බල්ලෙකුගේ වලිගයෙහි ගැට ගැසීමට සුදුසු බවත් ය. නමුත් ධර්මකීර්තිපාදයෝ ස්වකීය දර්ශනය පිළිබඳ මහත් විශ්වාසයකින් යුක්ත වූහ. ඒ අනුව විරුද්ධවාදීන්ගේ උක්ත ප්‍රකාශයට ධර්මකීර්තිපදයන් දුන් පිළිතුර නම් බල්ලා විවිධ වර්ගයේ මාර්ගවල ගමන් කරන්නාක් මෙන්ම තමන්ගේ දර්ශනය ද අනාගතයේ විවිධ ස්ථානවල ව්‍යාප්ත වන්නේය යනුවෙනි. ඔහු මේ පිළිබඳ ශ්ලෝකයක් ද තමන්ගේ කෘතියක ආරම්භයෙහි ඇතුළත් කළේය.

මෙම සිදුවීමෙන් අනතුරුව උන්වහන්සේ ස්වකීය කෘතීන් පිළිබඳව දේවේන්ද්‍රබුද්ධි සහ ශාක්‍යබුද්ධි යන දෙදනාට ඉතා සියුම් ආකාරයෙන් පැහැදිලි කොට, එහි පඤ්චිකාවෙහි ඉතිරි කොටස සම්පූර්ණ කරන ලෙස දේවේන්ද්‍රබුද්ධිට පැවරූහ. ඔහු එය පළමුවර නිමවා ධර්මකීර්තිපාදයන්ට පෙන්වීය. උන්වහන්සේ එය පළමුවර ජලයෙන් සේදූහ. දෙවන වර ඉදිරිපත් කළ විට ගින්නෙන් පිළිස්සූහ තෙවනවර ඔහු එය රචනා කොට මෙසේ එකතු කළේය. එනම් ''ප්‍රධාන වශයෙන් මෙය මගේ අවාසනාව. කාලය ගෙවී යයි. මා කෙටියෙන් කරන ලද මෙම පඤ්චිකාව හුදෙක් මාගේ පුහුණුව සඳහාය'' යනුවෙනි. මෙය ධර්මකීර්තිපාදයන්ට පිළිගැන්වීමෙන් අනතුරුව උන්වහන්සේ මෙසේ සඳහන් කළහ. ''මෙහි රචනා විලාශය පිළිබඳ සැලකීමේ දී වචනවල ගැඹුරු අර්ථ දැක්වීම තවමත් අසම්පූර්ණයි. එහෙත් සාමාන්‍ය අර්ථයෙන් ගත් විට මෙය ඉතාමත් සතුටුදායක මට්ටමක පවතී'' යනුවෙනි. තමන්ගේ දර්ශනය අනාගතයේ කිසිවෙකුත් නිවැරදිව තේරුම් නොගනීවි යනුවෙන් ඔහු සිතුවේය. එම නිසා ඔහු අටුවාවේ අගට මෙසේ ශ්ලෝකයක් එකතු කළේය. ''මාගේ කෘතීන්හි ගැඹුරු ප්‍රකාශ තේරුම් නොගන්නා කිසිවෙක් අනාගතයේ මාගේ තර්ක ශාස්ත්‍රය තේරුම් නොගනීවි. යම්සේ ගංගාවෝ මුහුදට සම්බන්ධව ගලා ගොස් අනතුරුව ඒවා මුහුදෙහි අතුරුදහන් වේ ද එමෙන්ම මාගේ ඉගැන්වීම් ද මා තුළම දියවී යාවි'' (Stcherbatsky, 1962, p. 36) යනුවෙනි.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ දර්ශනය පවත්වාගෙන යාම සඳහා එම දර්ශනය මැනවින් අවබෝධ කරගත් ශිෂ්‍යයකු උන්වහන්සේට හමු නොවුනබව ඓතිහාසික වාර්තාවන් පෙන්වා දෙයි. උන්වහන්සේගේ සමීපතම ශිෂ්‍යයකු ලෙස හඳුනාගැනෙන දේවේන්ද්‍රබුද්ධි උන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීම්හි මතුපිට අර්ථය මිස එහි ගැඹුරු අරුත් අවබෝධ කර නොගත් බව ප්‍රමාණ වාර්තිකයට ලියන ලද අටුවාවව පිළිබඳව ධර්මකීර්තිපාදයන් ඉදිරිපත් කළ අදහසින් පෙනී යයි. දිග්නාගපාදයන්ට ද උන්වහන්සේගේ ඍජු ශිෂ්‍යයෙක් නොසිටියේය. ධර්මකීර්තිපාදයන් යනු ද දින්නාගපාදයන්ගේ ඍජු ශිෂ්‍යයකු වූ ඊශ්වරසේනපාදයන්ගේ මාර්ගයෙන් දින්නාගපාදයන්ගේ දර්ශනය උගත්තෙකි. එමෙන්ම ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ දර්ශනයේ ගැඹුරු අරුත් අවබෝධ කරගත් ශිෂයයා ලෙස හඳුනාගැනෙන ධර්මෝත්තරපාදයන් යනු ද ඔහුගේ දෙවන පරම්පරාවට අයත් ශිෂ්‍යයෙකි.

ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ ශාස්ත්‍රීය දායකත්වය

භාරතීය බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රීය විෂය ක්ෂේත්‍රයේ අතිප්‍රමුඛ තාර්කිකයෙකු ලෙස සැළකෙන ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ කෘතීන් පිළිබඳ විවිධ වාර්තාවන් විද්‍යමාන වේ. දිග්නාගපාදයන් විසින් ආරම්භ කරන ලද බෞද්ධ දර්ශන විෂය ක්ෂේත්‍රයේ තර්කශාස්ත්‍රීය උන්නතිය අපේක්ෂා කළ ධර්මකීර්තිපාදයෝ ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් ප්‍රබල දායකත්වයක් ලබා දුන්හ. Stcherbatsky ප්‍රකාශ කරන ආකාරයට ධර්මකීර්තිපාදයන් තර්කශාස්ත්‍රීය මූල ග්‍රන්ථ 07 ක් පමණ රචනා කොට ඇත. (Stcherbatsky, 1962, p. 37) එම ග්‍රන්ථයන්ගෙන් සම්බන්ධපරීක්ෂා සහ සන්තානාන්තරසිද්ධි යන කෘතීන් දෙක හැර අනෙක් ග්‍රන්ථ පහ පිළිබඳවම කාලවකවානු පැහැදිලි ය. මෙහි දී Frauwallner විසින් රචනා කරන ලද Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's නම් කෘතිය මගින් උන්වහන්සේගේ කෘතීන් පිළිබඳව පැවති බොහෝ ගැටලුකාරී ස්වභාවයන් සමථයකට පත් කර ඇති බව වියත් මතයයි. (Silk, 2019, p. 159) ඒ අනුව ධර්මකීර්තිපාදයන්ගේ නමට පැවරෙන කෘතීන් හත පහත පරිදි පෙළ ගැස්විය හැකිය.

1. ප්‍රමාණවාර්තික
2. ප්‍රමාණවිනිශ්චය
3. න්‍යාය බින්දු
4. හේතු බින්දු
5. වාදන්‍යාය
6. සම්බන්ධපරීක්ෂා
7. සන්තානාන්තරසිද්ධි

යනුවෙනි. මෙම කෘතීන් අතරින් බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රයේ මූලික හරයන් ඇතුළත් මූල ග්‍රන්ථය වශයෙන් සැළකෙන්නේ ප්‍රමාණවාර්තිකයයි. අනෙක් කෘති හය එය පදනම් කරගනිමින් රචනා වී ඇත. ධර්මකීර්තිපාදයන් නමට පැවරෙන මෙම කෘතීන් හත නැවත කොටස් දෙකකට වර්ගීකරණය කළ හැකිය. ගසක කඳ සහ ශාඛා නිදර්ශන වශයෙන් ගනිමින් මෙම වර්ගීකරණය කර ඇත.

ප්‍රමාණවාර්තික
ප්‍රමාණවිනිශ්චය — කඳ (ප්‍රධාන කෘතීන්)
න්‍යාය බින්දු

හේතු බින්දු
වාදන්‍යාය — ශාඛා (ප්‍රධාන කෘතීන්ට අනුව සැකසූ අනුකෘතීන්)
සම්බන්ධපරීක්ෂා
සන්තානාන්තරසිද්ධි

දින්නාගපාදයන්ගේ ප්‍රමාණසමුච්ඡය කෘතිය විවරණය කරමින් රචනා කර ඇති මෙම ප්‍රධාන කෘති තුනෙන් මුල් කෘතිය වන ප්‍රමාණවාර්තිකය වඩාත් විස්තරාත්මක කෘතියකි. දෙවන කෘතිය වන ප්‍රමාණවිනිශ්චය තරමක් කුඩා වන අතර තෙවන න්‍යාය බින්දුව ඉතාමක් සංක්ෂිප්ත ග්‍රන්ථයකි. මෙම කෘති ත්‍රය මූලික ග්‍රන්ථ

වශයෙන් සැළකීමට හේතුව වන්නේ බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රයට අයත් සමස්ත විෂය ක්ෂේත්‍රයම ආවරණය වන පරිදි මෙම කෘතීන් රචනා වී තිබීමයි. එහි දී තර්කශාස්ත්‍රයට අයත් ප්‍රධාන කරුණු 08 ක් මෙම කෘතීන් මගින් සාකච්ඡාවට භාජනය වේ.

එනම් -

- සත්‍ය අනුමාන ඥානය (Correct Inferential Cognition)
- අසත්‍ය අනුමාන ඥානය (False Inferential Cognition)
- සත්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය (Correct Direct Percieve)
- අසත්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානය (False Direct Percieve)
- සත්‍ය භාෂාමය ප්‍රකාශන හෝ සංවාක්‍ය (Correct Proof Statement)
- අසත්‍ය භාෂාමය ප්‍රකාශ හෝ සංවාක්‍ය (False Proof Statement)
- සත්‍ය බහිෂ්කරණ (Correct Refutation)
- අසත්‍ය බහිෂ්කරණ (False Refutation)

යනුවෙනි. මෙහි මුල් හතර අයත් වන්නේ ස්වාර්ථය හෙවත් පුද්ගලික ඥානය උදෙසාය. අවසන් කරුණු හතර මගින් තමන් වෙත ලබා ගත් ඥානය අන්‍යයන් වෙත සම්ප්‍රේෂණය කරනු ලැබේ. ඒ අනුව උක්ත මූලික කෘති තුළ සාකච්ඡා වන්නේ තර්කශාස්ත්‍රයට අයත් මෙම කරුණු පිළිබඳව වන හෙයින් ඒවා ප්‍රධාන වශයෙන් සළකා ඇත. එහෙත් ශාඛාමය කෘතීන්හි මෙම සමස්ත තර්කශාස්ත්‍රීය ප්‍රධාන කරුණු විවරණය නොවන අතර ඇතැම් කොටස් පමණක් ඒවායෙහි පැහැදිළි කෙරේ. එමෙන්ම අනෙක් කෘතීන්හි බොහෝ දුරට විවරණය වන්නේ ප්‍රමාණවාර්තිකයෙහි ප්‍රථම, තෙවන සහ සිවුවන පරිච්ඡේද වලට උපකාරීවන කොටස් පිළිබඳවය. එහි දී **හේතු බින්දු** සහ **සම්බන්ධපරීක්ෂා** යන කෘති දෙක මගින් විවරණය වන්නේ හේතු පිළිබඳවය. එනම් නිවැරදි හේතු සහ උපකල්පන පිළිබඳව වන අතර එය ප්‍රමාණවාර්තිකයෙහි ප්‍රථම පරිච්ඡේදයට අනුග්‍රහ පිණිස රචනා වී ඇත. අන්‍යයන්ගේ මනස පිළිබද ගැටලුව සාකච්ඡා වන **සන්තානන්තරසිද්ධි** නම් කෘතිය ප්‍රමාණවාර්තිකයෙහි තෙවන පරිච්ඡේදයට උපකාරී වන අතර **වාදන්‍යාය** නම් කෘතිය උපකාරී වන්නේ සිවුවන පරිච්ඡේදයටයි.

නිගමනය

උක්ත කරුණු සියල්ල අනුව පෙනී යන්නේ ධර්මකීර්තිපාදයන් බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රීය සංවර්ධනය උදෙසා අතිමහත් සේවාවක් සිදු කර ඇති බවයි. එහි දී ප්‍රමාණවාර්තික නම් කෘතියට සුවිශේෂී ආස්ථානයක් හිමි වේ. එම කෘතිය මූලික කරගනිමින් බෞද්ධ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායක් බිහිවීමට අවශ්‍ය පදනම සැකසී ඇති බව පෙනී යන කරුණකි. ධර්මකීර්තිපාදයන් විසින් බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය භාරතය තුළ පමණක් නොව වෙනත් දේශාන්තරයන්හි ද ව්‍යාප්ත වීමට අවශ්‍ය පදනම සකස් කොට ඇත. පසුකාලීනව ටිබෙට්, චීන වැනි රටවල් කේන්ද්‍ර කරගනිමින් එය ව්‍යාප්ත වී ඇති ආකාරය හඳුනාගත හැකිය. දිග්නාගපාදයන් විසින් ආරම්භ කරන ලද තර්කශාස්ත්‍රය දාර්ශනික පදනමකින් යුක්තව සංවර්ධනය කිරීම ධර්මකීර්තිපාදයන් අතින්ය සිදු වූ වැදගත්ම සේවය ලෙස පෙන්වා දිය හැකිය. එමෙන්ම විඥානවාදී සහ සෞත්‍රාන්තික යන

බෞද්ධ ගුරුකුල ද්විත්වය තුළ පැවති මතවාදයන් සංකලනය කරමින් නව්‍ය වූ පදනමක් තර්කශාස්ත්‍ර විෂයෙහි ඇති කිරීමට උන්වහන්සේ උත්සාහ දරා ඇති බව හඳුනාගත හැකිය. උක්ත කරුණු සියල්ල සමෝධානය කිරීමේ දී පෙනී යන්නේ බෞද්ධ තර්කශාස්ත්‍රය නම් විෂය ක්ෂේත්‍රයේ අද්විතීය සන්ධිස්ථානයක් ධර්මකීර්තිපාදයන් විසින් සළකුණු කර ඇති බවයි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

Chattopadhyaya, D. (. (1990). *Tāranātha's History of Buddhism in India.* Motilal Banarsidass Publisher.

Franco, E. (2015). Xuanzang’s Silence and Dharmakīrti’s Dates. *Vienna Journal of South Asian Studies, 56*, 117-142.

Frauwallner, E. (1961). Landmarks in the History of Indian Logic. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 125-148.

Funayama, T. (2001). Two Notes on Dharmapāla and Dharmakīrti. *ZINBUN Volume 35*, 1-11.

Kimura, T. (1997, November). A New Chronology of Dharmakīrti. In Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. *Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference*, (pp. 209-214). Hiroshima.

Krasser, H. (2012). Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumārila. *Johannes Bronkhorst Felicitation Volume.*, 535-594.

Lindtner, C. (1980). Apropos Dharmakirti: Two New Works and a New Date. *Acta Orientalia Kobenhavn 41*, 27-37.

Malvania, P. (1959). *Svdrthdnumdna-pariccheda by Dharmakirti.* Varanasi: Hindu Vishvavidyalaya Nepal Rajya Sanskrit Series, vol. II.

Nakamura, H. (1980). *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes.* Delhi: MOTILAL BANARSIDASS.

Sailkrtyayana, R. (n.d.). Dharmakirti's Vadanyaya with the commentary of Santara ita. *Appendix to JBORS, Vols. 21 & 22.*

Samkrtyayana, R. (1956). *Viswa Darsanangal (VD) Translated by PM Kumaran Nair.* PK Brothers Kozhikode-I, 805.

Sankrityayana, R. (1943). *Pramanavarttikam: svarthanumanaparicchedha svopajnavrttya Karígomiviracitya tattikaya.* Allahabad: Kitab Mahal.

Sāṅkṛityāyana, R. (1953). *Pramanavarttikabhashyam or Varitikalankarah of Prajnakaragupta* . Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Silk, J. A. (2019). *Brill's Encyclopedia of Buddhism, Volume II.* London: Brill.

Stcherbatsky, F. T. (1962). *Buddhist logic.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Privat Limited.

Vidyabhusana, S. C. (1909). *The History of the medieval school of Indian logic.* Calcutta: University of Calcutta.

Vidyabhusana, S. C. (1988). *A history of Indian logic: Ancient, mediaeval and modern schools.* Varanasi: Motilal Banarsidass Publishe.

හන්තාන දාර්ශනික කවය
Adversus Veritatem
Hanthana Philosophy Circle

ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණය සහ මහා වංශය

Gadamerian Hermeneutics and Mahawamsa

Darshana Ashoka Kumara

Senior Lecturer, Genaral Sir John Kotelawala Defence University, Rathmalana

මෙම ලිපිය තුළ දී හාන්ස් ගියෝර්ග් ගැඩමර් (Hans-Georg Gadamer) (1900 – 2002) විසින් ඉදිරිපත් කෙරුණු දාර්ශනික අර්ථ විවරණය (Philosophical Hermeneutics) ශ්‍රී ලාංකේය සංදර්භය තුළ දී විවිධ ශාස්ත්‍රාලීය මතභේදයන්ට පාදක වී ඇති මහා වංශය වැනි කෘතියක් අර්ථ විවරණය කිරීම සඳහා යොදා ගන්නේ කෙසේද යන්නත් විමසීම සිදු වේ. දාර්ශනික අර්ථ විවරණය තුළ දී සිදු වන්නේ මිනිස් අවබෝධය ගැඹුරින් ප්‍රශ්න කිරීම සහ විග්‍රහ කිරීමකි. මහා වංශය වැනි කෘතියක් අර්ථ විවරණය කිරීමේ දී ගැඩමරියානු දාර්ශනික අර්ථ විවරණය වැදගත් වන්නේ ප්‍රායෝගික ප්‍රඥාව (*phronesis*) තුළින් එහි අර්ථයන් ප්‍රතිගවේෂණය කිරීමේ හැකියාවක් අත්පත් වන බැවිනි. පූර්ව අවබෝධය (pre-understanding), තත්සංවාදය, අවබෝධයේ ක්ෂිතිජයන් නිර්මාණය වීම වැනි දෑ මෙම ප්‍රතිගවේෂණ ක්‍රියාවලියේ මූලිකාංග වේ.

ජර්මනියේ මාර්බර්ග්හි දී උපත ලැබූ දාර්ශනිකයෙකු වූ ගැඩමර් කලක් මාර්බර්ග් විශ්වවිද්‍යාලයේ රෙක්ටර්වරයෙකු ලෙස ද කටයුතු කළ අයෙකි. ඔහු හයිඩෙගර්ගේ සිසුවෙකු වූ බැවින් ම හයිඩෙගරියානු දර්ශනයෙන් සෑහෙන තරම් පෝෂණයක් ලැබූ අතර එය 'අවබෝධය' සහ අර්ථ විවරණය සම්බන්ධයෙන් වන දාර්ශනික ප්‍රශ්නය වෙත ඔහු යොමු කරවන්නට විය. ගැඩමර් විසින් රචනා කරන ලද අග්‍රකෘතිය වශයෙන් Truth and Method සැලකෙන අතර ඔහුගේ දාර්ශනික අර්ථ විවණය එහි දී හොඳින් සංවර්ධනය කෙරී ඇත (වෛන්ෂයිමර්, 1985). හයිඩෙගර් විසින් ආරම්භ කරන ලද අර්ථ විවරණ සම්ප්‍රදායයට දිගුවක් ගෙන ඒමක් ලෙසින් දාර්ශනික අර්ථ විවරණය සැලකිය හැකිය. ගැඩමර් නව්‍ය-කාන්ට්වාදී දාර්ශනික ප්‍රවාහයෙන් ද ආභාසයක් ලැබූ අයෙකු වන අතර ඔහුගේ දාර්ශනික ප්‍රවාද ගොඩනැගීම කෙරෙහි එය බලපෑ අතර ගැඩමර් විසින් සංවාදාත්මක දාර්ශනික ප්‍රවේශයක් (dialogical approach) ගෙන එනු ලැබූ අතර අර්ථ විවරණාත්මක සංවාදය (hermeneutical dialogue) ඔස්සේ මහා වංශය වැනි කෘතියක කරුණුමය පදනම (factual basis) ප්‍රශ්න කිරීම මෙම ලිපියේ දී සිදු කෙරේ.

ගැඩමර්ගේ දාර්ශනික ව්‍යායාමය හයිඩෙගරියානු දාර්ශනික සම්ප්‍රදායය මත පමණක් නොව ප්ලේටෝනියානු-ඇරිස්ටෝටලියානු දාර්ශනික සම්ප්‍රදායය මත ද පදනම් වී ඇති අතර අවබෝධ කර ගැනීමේ ක්‍රියාවලිය අදාළ ගැටලුව සම්බන්ධයෙන් ඇති කර ගන්නා එකගතාවක් මත පදනම් වන බව පෙනී යයි (බුර්ෂ්වා, 2007: 53). එබැවින්, මහා වංශය කියැවීම සඳහා ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණය භාවිත කිරීම මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් තිබෙන පූර්ණ අර්ථ විවරණයක් විසංයෝජනය

කිරීම සඳහා යොදා ගැනීමට හැකිවන්නේ මහා වංශය යනු මිථ්‍යා කථා, අතිශයෝක්ති, ආශ්චර්යවත් සිදුවීම් ආදියෙන් පිරුණු විශ්වාසයත් අවිශ්වාසයත් අතර දෝලනය වන ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් ව්‍යාකූල අර්ථ සම්පාදනය කරන කාව්‍ය ග්‍රන්ථයක ලක්ෂණ පෙන්නුම් කරන්නක් ද වන බැවිනි. මෙයින් අදහස් වන්නේ ඉතිහාසය සංදර්භගත කිරීමේ දී මහා වංශය වැනි කෘතියක් වැදගත් නොවෙන්නේ යන්න නොවේ. එය වඩාත් විසංයෝජනාත්මක ලෙසින් සංදර්භගත කරන්නේ කෙසේද යන්න සොයා බැලීම ශාස්ත්‍රීය වශයෙන් වැදගත් වන අතර ගැඩමරියානු දාර්ශනික අර්ථ නිරූපණය ඉතා වැදගත් වේ.

මහා වංශය ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් ක්‍රිස්තු පූර්ව 6 වැනි සියවසේ සිට මහසෙන් රජුගේ රාජ්‍ය සමය අවසානය වන තෙක් ඉතිහාසය පිළිබඳ සාකච්ඡා කිරීමට උත්සාහ දරන්නේ සීහළට්ඨකතා පාදක කර ගනිමින් නිර්මාණය වූ ආත්මීය ඉතිහාසයක් පාදක කර ගනිමින් බව කිසිවෙකුටත් බැහැර කළ නොහැකි කරුණකි. එබැවින් මහා වංශ ඉතිහාසය පාරඉතිහාසයක (metahistory) අයත් වන්නකි (වයිට්, 1973). මහා වංශය ඉතිහාසය සංගත කථාවක් (coherent story) වශයෙන් නිර්මාණය කරන්නේ පුළුල් පරාසයක් දක්වා දිවෙන උපාය මාර්ග, අර්ථ දැක්වීමේ තර්ක, දෘෂ්ටිවාදී අනුමිතීන් (ideological implications) ආදිය ඒ තුළට ඇතුළත් වී ඇති අතර මහා වංශය තේරුම් ගත යුත්තේ ආත්මීයත්වය සහ වෛෂයිකත්වය යන දෙඅන්තය ම අත්හැරීමෙනි. ගැඩමර් පෙන්වා දෙන ආකාරයට සම්ප්‍රදායය තුළ භාෂාත්මක වශයෙන් වන මැදිහත් වීමක් ඔස්සේ අර්ථ නිෂ්පාදනය වන ආකාරය දාර්ශනික අර්ථ විවරණය ඔස්සේ පැහැදිලි කර ගැනීමට හැකි වන අතර මහා වංශය තුළ ඇති භාෂාත්මක ප්‍රකාශන හුදු ප්‍රස්තුතයන් බවට ඌනනය කිරීමේ ප්‍රශ්නය ඉස්මතු කර දැක්වීම මෙම ලේඛනයේ මූලික අභිලාෂයකි. භාෂාව වෙත සියලු සත්තාව ලඝු කිරීම ප්‍රශ්න කළ යුත්තක් වේ.

ලංකාවේ ඉතිහාසය හැදෑරීමේ දී වංශ කතා සාහිත්‍යය කෙරෙහි විශාල බරක් තබා ඇති අතර ඒ අතරිනුත් මහා වංශයට හිමි වන්නේ සුවිශේෂත්වයකි. පාලි බසින් දීප වංශය, මහා වංශය, ථූප වංශය, ධාතු වංශය සහ දාඨා වංශය මෙරට වංශ කථාකරණයේ ඉමහත් ප්‍රසිද්ධියකට පත් ව ඇති අතර සිංහල බසින් ලියැවී ඇති පූජාවලිය, සිංහල ථූප වංශය, දළදා සිරිත, රාජවලිය ආදිය ද වැදගත් වංශ කථා වශයෙන් සැලකේ (ධම්මරතන, 2013). මීට අතිරේක වශයෙන් තවත් වංශ කථා කිහිපයක් දක්නට ලැබුණත් විජය නම් රජුගේ සිට මහසෙන් නම් රජු දක්වා වූ ඉතිහාසය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේ දීත් නූතන සිංහල අනන්‍යතා නිර්මාණය කිරීමේ දීත් දේශපාලනික වශයෙන් මහා වංශය ඉටු කර ඇති කාර්යය සහ එහි ඇති දේශපාලනික සබලතාව නිසා එය අධ්‍යයනය කිරීම සඳහා මෙහි දී තෝරා ගනු ලැබිණ.

සම්ප්‍රදාය සහ භාෂාව පාදක කර ගනිමින් අර්ථයේ ක්ෂිතිජයන් නිර්මාණය වීම සම්බන්ධයෙන් වන ගැඩමරියානු ඉගැන්වීම මහා වංශය වැනි කෘතියට දේශපාලනික ඇඟවුම් හඳුනා ගැනීම කෙරෙහි මෙහි දී යොදා ගැනේ. මහා වංශය පාලි භාෂාවෙන් කාව්‍යාත්මක ස්වරූපයකින් ලියැවුණු වංශ කථාවක් වන අතර එය අර්ථ නිරූපණය කිරීමේ දී එක්තරා අතකින් වාස්තවිකකරණයක්

(objectification) සිදු වී ඇති අතර අනෙක් අතින් විශ්වීය ඉතිහාසයක් (universal history) නිර්මාණය කෙරී තිබේ (පීටර්ස් 1975). මේ ඔස්සේ සිදු වී ඇත්තේ අර්ථය සම්බන්ධයෙන් තනි ක්ෂිතිජයක් (single horizon) නිර්මාණය කිරීමයි. ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය පිළිබඳ ඇති ප්‍රබලතම ආඛ්‍යානයක් බවට පත් කර ගෙන ඇති මහා වංශයේ “පොරාණෙහි කතො පෙසො” යන්නෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන මූලික මූලාශ්‍රය වන සීහළට්ඨකතා මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් අප කිසිවක් නොදැන අප අපගේ අර්ථය තනි ක්ෂිජතියක් ඔස්සේ නිර්මාණය කිරීම මහා වංශ ආඛ්‍යානය විශ්වීය ඉතිහාසයක් වශයෙන් ප්‍රති නිර්මාණය කිරීමට ගන්නා උත්සාහයේ දී මුලින් ම මතු වන ප්‍රධාන ම ගැටලුවක් වේ (ප්‍රඥානන්ද, 2005).

මහා විහාර පාර්ශ්වයේ හිමිවරුන් විසින් විවිධ ක්‍රම ඔස්සේ ලක්දිව ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් විවිධ වාර්තා තබා ගෙන තිබූ අතර ක්‍රිස්තු වර්ෂ 5 වැනි සියවසේ පමණ ජීවත් වූ මහා විහාරවාසී මහානාම නම් හිමිනමක විසින් එම තොරතුරු රැස් කර මහා වංශය නමින් ශ්‍රී ලංකාවේ ඉතිහාසය ආඛ්‍යානගත කෙරිණ (සෙන්, 1999: 91) මහා වංශය මතු නොව දීප වංශය උදෙසා ද පාදක වූයේ ද සීහළට්ඨකතා මහා වංශය ම බව පෙනී යයි. මහා වංශය රචනා කිරීමේ දී රචකයාගේ ආත්මීයත්වය කෘතිය තුළට ඇතුළු වීම ඔහුගේ ම ප්‍රකාශයකින් පැහැදිලි වේ. මහා වංශය සඳහා පැරණි කෘති ඔස්සේ කරුණු ලබා ගැනීමේ දී අනවශ්‍ය තරම් දීර්ඝ විස්තර කෙටි කිරීම, සංක්ෂිප්ත ව දක්වා ඇති කරුණු අවශ්‍ය පමණට දීර්ඝ කිරීම, පුනරුක්තීන් බැහැර කිරීම යන ක්‍රම තමන් භාවිත කළ බවට මහා වංශ කතුවරයා සිය කෘතිය ආරම්භයේ දී ම පවසන අතර මෙමඟින් පොරාණ සීහළට්ඨකතා මහා වංශයේ අන්තර්ගත වූ කරුණුවලට මහා වංශ කතුවරයාගේ ආත්මීයත්වය විශාල වශයෙන් ඇතුළු වී ඇති බවත් සමකාලීන දේශපාලනික වුවමනාවන් එහි ගැබ් ව ඇති බවත් නිසැක වේ. මීට අතිරේක වශයෙන් සිය ආඛ්‍යානය නිර්මාණය කිරීමේ දී මහා වංශ කතුවරයා ජනප්‍රවාදවලින් ලත් තොරතුරු ද විශාල වශයෙන් ඇතුළත් කර ඇති බව මහා වංශ ටීකාව විමසීමේ දී පෙනී යයි (අමරවංස, 2001).

මේ අනුව, මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් සංවෘත ක්ෂිතිජයන් (closed horizons) යටතේ අර්ථ සම්පාදනය කිරීම නොමඟ යවන සුළු වන අතර මහාවංශ කතුවර මහානාම හිමියන්ගේ පසුබිම, සංස්කෘතිය, සම්ප්‍රදාය, දේශපාලනය, ස්ත්‍රී/පුරුෂ සමාජභාවය, භාෂාව, අධ්‍යාපනය, සිරිත් විරිත් ආදී දේ පිළිබඳ විවිධ ක්ෂිතිජ ඔස්සේ හැදෑරීමකින් තොර ව සත්‍යයක් සොයා ගැනීමට දරන උත්සාහය මායාත්මක වේ. මහානාම හිමියන්ගේ ප්‍රාග්විනිශ්චය (prejudice) කුමන ආකාරයෙන් පැවතියේ ද යන්න දැන ගැනීමට හැකි වන්නේ තත්කාලීන ඉතිහාසය හා දේශපාලනය පිළිබඳ සාධාරණ ගවේෂණයක් කිරීමෙනි. මහා වංශය යනු හුදී ජනයාගේ පහන් සංවේගය උදෙසා රචනා කළ කෘතියක් යැයි මහානාම හිමියන් සෑම පරිච්ඡේදයක් අවසානයේ දී ම කරන ප්‍රකාශය ඔස්සේ පෙනෙන්නේ එම කෘතියේ දී වෛෂයික තොරතුරු කෙරෙහි පමණක් අවධානය යොමු වීමක් නොපවතින බවයි. ධාතුසේන රජු කුඩා කාලයේ දී හැදී වැඩුණේ මහා වංශ කතුවර මහානාම හිමියන්ගේ සරණේ දික්සඳ විහාරයේ ය (පිකරින්, 1879). මෙය ප්‍රශ්නකාරී අදහසක් වන්නේ මහා

වංශ කතුවර මහානාම හිමියන් පිළිබඳ තොරතුරු වංසත්ථප්පකාසිනියෙන් හැර මහා වංශයෙන් හමු නොවන බැවිනි. එහෙත්, මහා වංශය රචනා කළේ මහානාම හිමියන් බවට කොඩ්රිංටන් ඇතුළු ප්‍රධාන පෙළේ ඉතිහාසඥයන් පිළිගන්නා බැවින් එය ප්‍රශ්නගත ව හෝ අප මෙහි දී පිළිගන්නේ නම් ධාතුසේන රජුගේ මාමණ්ඩිය වන මෙම මහානාම හිමියන් තුළ පැවති දේශපාලනික වුවමනාව තේරුම් ගැනීමකින් තොර ව මහා වංශ පඨිතයේ ඇති අර්ථ විවරණාත්මක පරාවර්තනයන් (hermeneutic reflection) වෙත අත ගැසීම වරදක් වන අතර මහානාම හිමියන්ගේ දේශපාලනික සංවේදීතාව නිසා උන් වහන්සේට මඟ හැර යා නොහැකි ප්‍රාග්විනිශ්චයක් ඇති වේ. එබැවින්, මහානාම හිමියන්ගේ ඵලදායී ඓතිහාසික සවිඥානය (effective-historical consciousness) újrKh කිරීම වැදගත් වන්නේ උන් වහන්සේ මහා වංශය පඨිතය ඔස්සේ වීරයන් දෙදෙනෙකු ප්‍රධාන වශයෙන් ඉස්මතු කර දැක්වීමට දරන උත්සාහය හේතුවෙනි. ප්‍රාග්මහින්ද යුගයේ මෙරට ඉතිහාසය තුළ වීරයා වශයෙන් පණ්ඩුකාභය රජුත් පශ්චාත් මහින්ද යුගයේ වීරයා ලෙස දුටුගැමුණු රජුත් ආඛ්‍යානගත කිරීම කෙරෙහි මහානාම හිමියන්ගේ සවිඥානය යොමු වී තිබේ. මහානාම හිමියන් තම ආඛ්‍යානය ගොඩනගන්නේ ධාතුසේන බලයට ගෙන ඒමේ සදාචාරාත්මක (moral)" වාගාලංකාරාත්මක (rhetorical) සහ ප්‍රබන්ධාත්මක (fictive) සංයුජතාවන් (valences) ඔස්සේ වන අතර එම පඨිතය තුළ තමන් වරණාත්මක සැකැස්මක් (selective arrangement) නොවළහා පිළිගැනීම දාර්ශනික අර්ථ විවරණාත්මක අධ්‍යයනයක් සඳහා බෙහෙවින් ප්‍රයෝජනවත් වේ.

මහා වංශය සම්බන්ධ බොහෝ කරුණු අභිලේඛන සහ පුරාවිද්‍යාත්මක සාක්ෂි ඔස්සේ අභියෝගයට ලක් වී නැති නමුත්, මහා වංශය නූතන අනන්‍යතා සාධනය කිරීම සඳහා යොදා ගෙන ඇති ආකාරය ඉතා සිත්ගන්නා සුලු වේ. මහා වංශ කතුවරයා දුටුගැමුණු රජුගේ අනන්‍යතාව ගොඩනැගීමේ දී සිය දේශපාලනික අනුමිතීන් විශාල වශයෙන් යොදා ගෙන තිබේ. විජිතවාදීන් විසින් ඇති කර තිබූ බෙදුම් න්‍යායෙන් පාලනය කිරීමේ (divide and rule) ක්‍රමය අනුව පශ්චාත් යටත් විජිත ශ්‍රී ලංකාව තුළ දෙමළ සහ සිංහල ප්‍රජාවන් අතර ඇති වූ තිබූ භේදනය සහ දෙමළ ප්‍රජාව කෙරෙහි විජිතවාදීන් විසින් දී ප්‍රමුඛත්වය ආපසු හැරවීමේ සිංහල බහුතරයට තිබූ වුවමනාව සමඟ ඉතා හොඳින් ගැළපුණු ඉතිහාස ආඛ්‍යානය ලෙස මහා වංශය පහසුවෙන් තෝරා ගැනීමට හැකි වූ අතර දෙමළුන්ට එරෙහි දුටුගැමුණු රජුගේ වීරත්වය නූතන සිංහල අනන්‍යතාව පෝෂණය කිරීම සඳහා සිංහල ජාතිකවාදී ව්‍යාපාර සාර්ථක ලෙස භාවිත කළේය. එහෙත්, මෙම අනන්‍යතා ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපාරයේ දී කතුවරයා සතුව තිබූ ප්‍රාග්විනිශ්චයන් ගැන විචාරාත්මක සැලකිල්ලක් අවශ්‍ය නොවන්නේ ජාතිකවාදී දේශපාලනය සඳහා එවැන්නකට අවශ්‍ය වන්නේ පසුවෙන් ජනතාව ආකර්ෂණය කර ගැනීමේ ව්‍යාපාරයක් බැවිනි. මහා වංශය ඔස්සේ අප වත්මන් අනන්‍යතාව ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපෘතියේ නිරත වන විට වත්මනේ ක්ෂිතිජය (horizon of the present) අතීතය සම්ප්‍රදාය සම්බන්ධයෙන් සිතීමකින් තොරව සිදු කිරීමට යෑම භීෂණකාරී වේ.

මහා වංශ කතුවර මහානාම හිමියන්ගේ ප්‍රාග්විනිශ්චය පිළිබඳ තේරුම් ගත යුත්තේ උන් වහන්සේගේ අර්ථ විවරණාත්මක පිහිටීම (hermeneutical situatedness) මත පාදක ව වන අතර යථාර්ථය පරිපූර්ණ දෙයක් වශයෙන් ගැනීමට අපගේ ඇති උනන්දුව එහි දී ප්‍රශ්න කිරීමකට ලක් වනු ඇත. වසභ රජුගෙන් ආරම්භ වන ලම්භකර්ණ වංශිකයන්ගේ පාලනය මහනාම රජුගෙන් අවසන් වී රට අරාජික තත්ත්වයකට පත් වන අතර මහානාම රජුගේ පුත්‍රයා වූ සොත්ථිසේන උදේ රජ වී සවස් වරුව වන විට මැරුම් කයි. ඒ ඔහුගේ ඡත්තගාහක නම් මස්සිනා විසින් වන අතර ඡත්තගාහකගේ පුත්‍රයා වන මිත්සෙන්ගේ කාලයේ දී ෂඩ් ද්‍රවිඩ ආක්‍රමණ එල්ල වන අතර පාණ්ඩු, පාරින්ද, කුද්ද පාරින්ද, තිරිතර, දාඨිය, පීඨිය නම් ද්‍රවිඩ රජවරුන් හය දෙනෙකුගේ පාලනය රට නතු වෙයි (ගයිගර් සහ මාබෙල්, 1953). ද්‍රවිඩ පාලනය දැඩි පීඩාකාරී වූ අතර දහස් සංඛ්‍යාත ඝාතන සිදු වූ අතර ඒ අතර මෙරට මුල් බැස ගෙන තිබූ බෞද්ධ ශාසානයට අයත් හිමිවරුන් මෙන් ම බෞද්ධ ප්‍රභූවරු ද වූහ. මෙවැනි තත්ත්වයක් හමුවේ රාජ්‍යයත්වය සඳහා සිංහල බෞද්ධයෙකු සූදානම් කිරීම සහ ඒ සඳහා අවශ්‍ය චිත්ත ධෛර්යය (morale) නිර්මාණය කිරීම උදෙසා දෘෂ්ටිවාදී ව්‍යාපාරයක් අවශ්‍ය වූ අතර අප මහා වංශය අවබෝධ කර ගත යුත්තේ මෙම දෘෂ්ටිවාදී ව්‍යාපාරය අභ්‍යන්තරයේ සිටයි.

ධාතුසේන යසලාලකතිස්සගෙන් අවසන් වූ මෞර්ය රාජවංශයට උරුමකම් කියන්නෙකු වූ අතර මහානාම හිමි තමන් යටතේ ධාතුසේන ඉතා කුඩා වියේ දී මහණ කර ගනු ලබන්නේ දේශපාලනික රැකවරණ භූමියක් වශයෙන් ශාසනය ඒ වන විට ක්‍රියාත්මක වෙමින් තිබූ හෙයිනි. මහානාම හිමියන් ද්‍රවිඩ පාලකයන්ගේ ආරක්ෂා කර ගැනීම සඳහා ධාතුසේනත් රැගෙන පළාතෙන් පළාතට පැන යමින් කාලය ගත කරන අතර තරුණ වියේ දී උපැවිදි කර හමුදාවක් නිර්මාණය කිරීමට සහයෝගය ලබා දීම සිදු කරන අතර මහා වංශය නිර්මාණය වන්නේ ද එම සමස්ත ව්‍යාපෘතිය තුළ දී බව අප වටහා ගත යුතු ය.

මහනාම හිමි පොරාණ සීහළට්ඨකතා කෙරෙහි දැක් වූ උපකල්පනය මෙන් ම අප මහා වංශය කෙරෙහි දක්වන උපකල්පනය සොයා ගැනීමෙන් තොර ව අවබෝධය කරා යා නොහැකි වන්නේ අපගේ ප්‍රාග් විනිශ්චයන් අපගේ පළමු අවබෝධ කර ගැනීම කෙරෙහි බලපාන බැවිනි. එබැවින් ශුද්ධ වූ අවබෝධයක් පිළිබඳ කථා කිරීම මායාවක් වන අතර මහා වංශය ශුද්ධ ලෙස අවබෝධ කර ගත්තා යැයි සිතා ඒ ඔස්සේ අනන්‍යතා දේශපාලනයේ යෙදීම අතිශය භයංකර වේ. එබැවින් අවබෝධය සෑම විට ම ගැටුම්වලින් සහ අප්‍රමාණවත්කම්වලින් පිරී ඇති අතර මහා වංශය දෙස අප බලන්නෙත් පොරාණ සීහළට්ඨකතා දෙස මහානාම හිමි බලන්නේත් අර්ථයක් ප්‍රක්ෂේපණය (meaning projection) කිරීමෙනි. එනම්, දාර්ශනික අර්ථ කථනයේ දී පඨිතය විසින් අර්ථ දක්වන්නා පිළිබඳ ප්‍රශ්නය සෑම විට ම නගනු ලැබේ (*a text always asks a question of the interpreter*) (ලෝන්, 2006). මහා වංශය වේවා, පොරාණ සීහළට්ඨකතා වේවා සියලු පඨිතයන් කිසියම් ප්‍රශ්නයක් කෙරෙහි දුන් විසඳුමක් වන අතර ප්‍රශ්නය එම පඨිතය තුළ නොමැති වීම විශේෂත්වයකි. අර්ථ දක්වන්නා විසින් ප්‍රශ්නේ ක්ෂිතිජය සෙවීම කළ යුතු වන අතර ගැඩමර් සිය

දාර්ශනික අර්ථ විවරණය පිළිබඳ න්‍යායාත්මක ගොඩනැගීමේ දී අපට පඨිතයක් අවබෝධ කර ගැනීමට නම් අදාළ පඨිතය විසින් උත්තර දෙමින් තිබෙන ප්‍රශ්නය කුමක්දැයි අවබෝධ කර ගත යුතු බව පෙන්වා දෙයි. ඒ සඳහා ඇරිස්ටෝටල් පෙන්වා දුන් ආකාරයේ ප්‍රායෝගික ප්‍රඥාවක් (*phronesis*) හෝ හයිඩෙගර් පෙන්වා දුන් ආකාරයේ ලෝකය තුළ පැවැත්ම (being-in-the world) අවශ්‍ය වේ (ගැඩමර් සහ ලෝරන්ස්: 2000)

සත්තාවේ පූර්වසංකල්පිත තත්ත්වයන් සම්බන්ධයෙන් අප වෙත මහාවංශය විසින් ඉදිරිපත් කරනු ලබන දෙය උපයෝගාත්මක අවබෝධයක් ඔස්සේ අත්පත් කර ගත යුතු වන බව මෙහි දී ප්‍රත්‍යක්ෂ වේ. සිංහල භාෂාවෙන් පැවති සිංහල රාජාවලිය සහ ඉතිහාසය සම්බන්ධ තොරතුරු පාලි භාෂාව හෙවත් තන්ති භාසා වෙත යොමු කෙරුණේ පස් වන සියවස පමණ වන විට පාලි භාෂා ලෝකය තුළ පැවති පබලතාව නිසා ම වන අතර ඒ වන විටත් කලාපීය රටවලින් ථේරවාදී භික්ෂූන් මෙරටට පැමිණෙමින් සිටීම නිසාත් වන්නට ඇත. ජාත්‍යන්තර වශයෙන් බෞද්ධත්වය, එහි ඉතිහාසය සහ ද්‍රවිඩ රජවරුන් නෙරපා එය නැවත පුනරුත්ථාපනයට ලක් කිරීම ප්‍රචලිත කිරීම උපයෝගාත්මක වශයෙන් සිය දේශපාලනික ව්‍යාපෘතියට නිසැක වශයෙන් ම මහානාම හිමියන්ට උපකාරී වූ අතර මෙම ව්‍යාපෘතිය තුළ දී මහානාම හිමියන් සිදු කළ වරණීය සැකසුම් හෙවත් අන්තර්ගතයන් තෝරා ගැනීම, විස්තාරණය කිරීම් ආදියට එම යුගයේ දී ම විරෝධතා එල්ල වූ බව මහා වංශ ටීකාවෙන් සනාථ වේ (අමරවංස, 2001). මහා වංශ ටීකාවට අනුව පාසානදීපවාසී උපතිස්ස තෙරුන් විසින් මහානාම හිමියන්ට විරෝධය පළ කෙරුණු අතර මහා වංශ පඨිතයේ තිබූ නව අර්ථ විවරණයන් සහ සංශෝධනයන් උන් වහන්සේගේ දෝෂ දර්ශනය ලක් විය

මේ අනුව, මහානාම හිමියන්ගේ ප්‍රාග්විනිශ්චයන් අර්ථ විවරණය තුළ දී නොසලකා හැරිය නොහැකි වන අතර එනම්, මහානාම හිමියන්ගේ පඨිතය තුළින් උන් වහන්සේගේ ප්‍රශ්නය තේරුම්ගත යුතුවේ. එබැවින්, අපට ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණයක දී මහානාම හිමියන්ගේ ගැටලුව ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමට සිදු වන අතර එය ඉහතදී පැහැදිලි කළ ආකාරයට තත්කාලීන දේශපාලන සංදර්භය ඔස්සේ ගොඩනැගුණකි. ගැඩමර් විසින් සම්ප්‍රදායය සහ ප්‍රාග් විනිශ්චය වැනි යෙදුම් සාමාන්‍ය වහරේ ඇති අර්ථයට එහා ගිය අර්ථයකින් සිය දර්ශනය තුළ දී අර්ථ ගැන්වූ අතර සම්ප්‍රදායය පිළිබඳ අදහස ගෙන ඒමේ දී එය හුදෙක් තත්වාරක්ෂක ප්‍රවේශයක් ඔස්සේ සිදු නොකර විචාරාත්මක ප්‍රතිචාරයකින් යුක්ත ව ගොඩනගයි. ගැඩමර් සම්ප්‍රදායය යනු වෙනස් නොකළ හැකි දෙයක් වශයෙන් නොදකී. හබමාස්, පෝල් රිකර් වැනි අයගේ විවේචනය තුළ දී ගැඩමර් සම්බන්ධයෙන් වැරදි අර්ථ නිරූපණයක් ද ලැබුණේ මේ හේතුවෙනි. අප මහා වංශය අර්ථ විවරණය කිරීම වෙත යොමු වූවොත් එවැනි සම්භාව්‍ය කෘතියක් අර්ථ විවරණය කිරීමේ දී සම්ප්‍රදායය තුළින් හිමි වන ඥානය අර්ථ විවරණ ක්‍රියාවලියෙන් ඉවත් කිරීමට නොහැකි වේ. ඕනෑම අර්ථ විවරණයක් තුළ දී සම්ප්‍රදායයෙන් බැහැර වූ ස්ථානයක (tradition-free place) සිට ආරම්භ කිරීමට නොහැකි බව ගැඩමර්ගේ අදහසයි. ප්‍රශ්න කිරීම ද විචාරය ද ආරම්භ විය යුත්තේ සම්ප්‍රදායය තුළිනි (වොලස්, 1990: 29).

සම්ප්‍රදායය තුළ මහා වංශය අර්ථ නිරූපණය වීම මෙන් ම සම්ප්‍රදායය මහා වංශය වෙත ඇතුළු වීම හැදෑරීමෙන් තොර ව මහා වංශය අර්ථ විවරණය කිරීමට නොහැකිය. ගයිගර් පෙන්වා දෙන ආකාරයට මහා වංශයට ඇතුළත් වන විජයාවගමනය සම්ප්‍රදායයේ ද පුරාකතාවන්ගේ ද (tradition and legends) පූර්ණ මිශ්‍රණයකි (ග්‍රාන්ට් 2009:46). ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණයට අනුව සම්ප්‍රදායය පිළිබඳ මෙම අදහස අක්‍රීය ලෙසින් පිළිගැනීම (passive acknowledgment of a tradition) සිදු නොවිය යුත්තකි. එවිට සම්ප්‍රදායය යනු සක්‍රීයත්වයක් කරා යොමු වන්නකි. සම්ප්‍රදායය යනු තත්වාරක්ෂණයට ලක් වන බලවේගයක් (conserving force) නොවන නමුත් අප පඨිතයක් අර්ථ විවරණය කර ගැනීමට යෑමේ දී සම්ප්‍රදායය විසින් ගෙන එන ලද ඓතිහාසික විඥානයෙන් ගැලවීමට නොහැකි වෙයි. එහෙත් සම්ප්‍රදායය වෛෂයිකත්වය කරා තල්ලු වීමට ඉඩ නොදීම ගැඩමර්ගේ දර්ශනයේ විශේෂත්වයයි. මහානාම හිමියන් මහා වංශ පඨිතය ගොඩනැඟීමේ දී සම්ප්‍රදායයේ පිළිසරණ කොතෙක් පතන්නේ ද යත් උන්වහන්සේ රජවරුන් සහ විවිධ පුද්ගලයන් පවත්වා ගෙන ආ රාජාඥා, රාජ්‍ය ලේඛන, පිංපොත්, ජනප්‍රවාද ආදිය ද සිය මූලාශ්‍ර වශයෙන් සපයා ගෙන ඇත. එහෙත්, මහානාම හිමියන් මෙම සියලු මූලාශ්‍ර ගොඩනගන්නේ කිසියම් දේශපාලනික ප්‍රශ්නයක් වෙත සම්මුඛ වෙමින් බව අප අමතක නොකළ යුත්තකි.

වංසත්ථප්පකාසිනිය සඳහන් කරන පරිදි මහා වංශයට උදෙසා ලියන ලද ගැටපදයක් ද තිබී ඇති අතර එහි දී මහා වංශයේ යෙදෙන ඇතැම් යෙදුම්වල අර්ථ පහදා දීමක් සහ සන්න ලිවීමක් සිදු විය. මෙයින් අදහස් වන කරුණ නම් මහා වංශය පඨිතයේ ග්‍රාහක ප්‍රජාව සිංහල බස දන්නා සාමාන්‍ය උගතුන් නොව පාලි බස දන්නා ජාත්‍යන්තර උගතුන් බවයි. සාමාන්‍ය මිනිසුන් කරුණු පහදා දීමේ අටියට වඩා කලාපීය ප්‍රවර කණ්ඩායම් අතර මෙරට ඉතිහාසයේ එක්තරා කාල පරිච්ඡේදයක ස්වරූපය කියා පෑම මහානාම හිමියන්ගේ දේශපාලන ප්‍රශ්නය සහ දේශපාලන වුවමනාව බව පෙනී යයි. මහා වංශය පඨිතය තුළ භාරතීය කාව්‍ය ශාස්ත්‍රයේ ලක්ෂණ ද පැවති අතර උගත් පාඨක ප්‍රජාවක් ම ඊට අරමුණු වී තිබීම එම පඨිතය පිළිබඳ ඓතිහාසික අවබෝධයේ (historical understanding) නව ක්ෂිතිජයක් විවෘත කරයි.

අප මහා වංශය කියවා ගැනීමේ දී ගැඩමරියානු දර්ශනයෙන් උකහා ගත යුතු ඉතා වැදගත් ම දෙයක් වන්නේ එයයි. මහා වංශය වාස්තවිකකරණයට ලක් කර එහි ඇති පූර්ණ අර්ථයක් මතු කොට දැක්වීමට ගත් සෑම උත්සාහයක් ම භීෂණකාරී වී ඇත. නමුත් ගැඩමර් පෙන්වා දෙන ආකාරයට එහි ඇති ඉතිහාසයේ පිහිටීම හෝ සම්ප්‍රදායයේ පිහිටීම සම්පූර්ණයෙන් බැහැර නොවන අතර අර්ථය සිද්ධියක් වශයෙන් අප වෙතට පැමිණෙයි. එහෙත්, අප මහා වංශය සඳහා යම් ක්ෂිතිජයක් තුළ දී අර්ථයක් ලබා දුන්න ද එය සීමා ගණනික් මායිම් වී ඇත. මෙවැනි ක්ෂිතිජයක් තුළ දී සිදු වන්නේ අර්ථ නිරූපණය කරන්නාගේ තථ්‍යාසන්න වට පිටාව සහ බැහැර විශාල ලෝකය (distant world-at-large) අතර මුහුවක් සිදු වීමයි. බැහැර විශාල ලෝකය ද පූර්ණ වූවක් නොවේ. එබැවින් මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් අප මේ මොහොතේ ලබන අර්ථය එක්තරා ක්ෂිතිජයක ඉස්මතු වීමක් පමණි.

මහානාම හිමියන්ට තත් කාලීන වශයෙන් අවශ්‍ය වී තිබූ රණකාමීත්වය බුද්ධ චරිතය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීමේ දී පවා ඇතුළත් වී ඇති බව පෙනී යයි. මෙය දීප වංශය සහ මහා වංශය එකිනෙක සසඳා බැලීමේ දී පෙනී යයි. දීප වංශයේ දී සඳහන් වන්නේ බුදුන් වහන්සේ සීතලෙන් සහ අන්ධකාරයෙන් සිටි යක්ෂයන් වෙත උෂ්ණය සහ ආලෝකය පහළ කළ බවයි. මෙය වඩාත් ම රූපකාර්ථවත් යෙදුමක් වූ අතර යක්ෂයන් වෙත ආලෝකය ගෙන ඒම යනු බුද්ධිමය කාර්යයක් සඳහා වන රූපකයක් විනා යක්ෂයන් භෞතික වශයෙන් මැඩීමක් වශයෙන් පිළිගැනීමට නොහැකිය. මහාවංශය තුළ දී බුදුන් වහන්සේගේ මැදිහත් වීම කෙරෙහ රණකාමීත්වයක් ආරෝපණය කෙරෙන අතර එහි දී බුදුන් වහන්සේ ව යක්ෂයන් මර්දනයට කටයුතු කළ බව සඳහන් වෙයි. බුදුන් වහන්සේ සීතලත්, අන්ධකාරයත්, යොදා ගනිමින් යක්ෂයන් ගිරි දිවයින වෙත පළවා හළ බව මහා වංශය කියා සිටී. බුදුන් වහන්සේ අහසට නැගී පෙළහර පා මෙම වික්‍රමය කළ බව මහා වංශයේ දැක්වෙන අතර අන්ධකාරයක් මවා යක්ෂයන් බිය වැද්ද වූ බවත් දැක්වේ. යකුන් ගිරි දිවයිනට පළවා හැරීමෙන් පසු ලක්දිව මනුෂ්‍ය වාසයට සුදුසු ස්ථානයක් බවට පත් කළේ බුදු හිමියන් බව මහා වංශ කතුවරයා නිරූපණය කිරීමට උත්සාහ ගනී. මෙය දීප වංශයේ හෝ වෙනත් වංශ කථාවක දී සොයා ගැනීමට හමු නොවන්නකි.

මහා වංශයට අනුව බුදුන් වහන්සේ භයජනක වූ වර්ෂාවාකාන්ධකාරයක් මවා යක්ෂයන් භීතියට පත් කළ අතර ඉතා බයින් පීඩිත වූ එම යකුන් බුදුන් වහන්සේ වෙතින් අභය ඉල්ලා තිබේ. බුදුන් වහන්සේ සහ යක්ෂයන් අතර ඇති වූ සංවාදය මහා වංශ කතුවරයා ප්‍රති නිර්මාණය කර ඇත්තේ මෙසේය.

> “ඒ මහා යක්ෂ සමාගමයට පැමිණි සර්වඥතෙම එහි සමාගම මැද ඔවුන්ගේ හිස මතුයෙහි මහියංගනය ථූපයාගේ ස්ථානයෙහි අහස්කුස වැඩි සේක්. ඔවුන්ට භය ජනක වූ වර්ෂාවාතාන්ධකාරාදිය මැවූ සේක. බියෙන් පෙලුනා වූ ඒ යක්ෂයෝ නිර්භය වූ තථාගතයන් වහන්සේ ඉතා භයින් පීඩිත වූ ඒ යකුන්ට මෙසේ වදාළ සේක. යක්ෂයෙනි, තොපගේ මේ භය හා දුක් මම පහ කරන්නෙමි. තොපි සමගිව මෙතන්හි මට හිඳිනා තැනක් දෙන්නහුද? නොමදෙන්නහුද? නිදුකාණෙනි, නුඹ වහන්සේට මේ සියලුම ලක්දිව දෙම්හ. අපට අභය දුන මැනවැයි ඒ සියලුම යක්ෂයෝ තථාගතයන් වහන්සේට කිවූය. ඔවුන්ගේ බිය ද ශීත ද නසා ඒ දුන් භූමියෙහි පත්කඩ අතුට එහි වැඩ හුන් සර්වඥතෙම එතැනින් ඒ පත්කඩ අතුට එහි වැඩ හුන් සර්වඥතෙම එතැනින් ඒ පත්කඩ ගිනිගෙන දිලියෙන්නක් කොට හාත්පසින් විශාල කළ සේක. ග්‍රීෂ්මයෙන් පීඩිත වූ ඒ යක්ෂයෝ බියපත් ව (ලක්දිව) අන්තයෙහි හාත්පසින් සිටියෝය.” (මහානාම, 1883:2)

මෙහි දී මහානාම හිමියන්ට අවශ්‍ය වන්නේ බුදුන් වහන්සේ යනු යක්ෂයන් භීතියට පත් කළ හැකි බලවේගයක් බව පෙන්වීමටත් ලක්දිව් යක්ෂයන්ගෙන් මුදා ගෙන පිරිසිදු කළ හැකි විරුවෙක් බව

පෙන් වීමටත්ය. මහානාම හිමියන්ගේ අවිඥානය තුළ දී යක්ෂයන් ඒ වන විට ලක්දිව පාලනය කරමින් සිටි ද්‍රවිඩයන්ට සමාන වන බව පෙනී යන අතර බුදුන් වහන්සේ රූපකයක් වශයෙන් භාවිත කර යක්ෂයන්ගෙන් රට බේරා ගැනීම සහ ද්‍රවිඩයන්ගෙන් රට බේරා ගැනීම අතර සාම්‍යයක් ගොඩනැගීමේ ව්‍යාපෘතියක නිරතවන්නේ බුදුන් වහන්සේ ද භීතිය නිර්මාණය කරන අයෙකු බවට ස්ථාපනය කිරීමෙනි. මහානාම හිමියන්ගේ දේශපාලන වුවමනාව මෙහි දී නිරූපණය වන අතර එහි දී අනාථ නාථ වූ අවිහිංසාවාදී වූ බුදුන් වහන්සේ ද භීතිය පතුරුවන්නෙකු ලෙසින් පෙන්නුම් කරන්නේ තත්කාලීන දේශපාලනය තුළ දී ලක්දිව සුරක්ෂිත කර ගැනීම බුදුන් වුව ද භීතිය සහ වීරත්වය භාවිත කළ බව අගවමිනි. මෙහි දී මහානාම හිමියන් සහ තත්කාලීන පාඨකයන් අතර ඇති වන අර්ථ ක්ෂිතිජයත් අපගේ සමකාලීන ක්ෂිතිජයත් යන සියල්ල විමසා බැලීමෙන් මහා වංශ පඨිතය අර්ථ ගැන්වීමට හැකි වේ. මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් ඉතිහාසය සහ දේශපාලනය අමතක කර පාරඓතිහාසික අවබෝධයක් (transhistorical understanding) ගොඩනැගීම පශ්චාත් යටත් විජිත ශ්‍රී ලංකාවේ ජාතිකවාදයත් සමගින් වඩා හොඳින් සිදු වූ අතර එහි භීෂණකාරී බව මෙරට සිදු වූ ලේ වැගිරීම් ගණනාවකින් පෙනී ගියේය.

අපේ ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් ඇති වැස්ම ඉවත් කිරීම හෝ පරම වෛෂයිකත්වයක් (absolute objectivity) කරා යොමු වීම හෝ භීෂණකාරී වන බව මහා වංශය ඇසුරින් ම අපට වටහා ගැනීමට හැකි වන අතර ගැඩමර් පෙන්වා දෙන පරිදි පඨිතය නිර්මාණය වීම කෙරෙහි බලපෑ ප්‍රශ්නය ප්‍රතිනිර්මාණය කිරීම (reconstruction of question) අර්ථ විවරණය තුළ දී අප සිදු කළ යුතු වෙයි. මේ අනුව මහනාම හිමියන්ගේ ප්‍රශ්නයේ දේශපාලන පැතිකඩ එවක ක්‍රියාත්මක වූ ද්‍රවිඩ පාලකයන් සමග ගැටගැසී තිබිණ. මහා වංශය සම්බන්ධ ඥාන මීමංසාව සඳහා වියුක්ත ක්‍රමවේදයක් නොමැති වන අතර ගැඩමර් පැවසූ ආකාරයට ක්‍රමික සහ පටිපාටිගත නීති (methodological procedural rules) මගින් දැනුම මගින් සොයමින් සිටින වාස්තවිකය භීෂණකාරී කෙරෙයි. එබැවින් ගැඩමර් පෙන්වා දෙන්නේ වඩාත් වෛෂයික ආකාරයෙන් ඥාන මීමංසාව ගවේෂණය කිරීමට යෑම භීෂණකාරී ක්‍රියාවක් වන බවයි. ගැඩමර්ට අනුව අවබෝධය සම්බන්ධයෙන් පැමිණිය හැක්කේ එක්තරා ගිවිසුමකටයි (*Sich verstehen*). එය ඥානමීමංසාත්මක අවබෝධය හෝ මුළුමනින් ප්‍රායෝගික වූ අවබෝධයෙන් වෙනස් වන නමුත් කර්තෘගේ අභිලාසයෙන් (*mens auctoris*) සම්පූර්ණයෙන් විතැන් වූවක් නොවේ. ගැඩමර්ට අනුව අවබෝධය ප්‍රධාන වශයෙන් නිෂේධනාත්මක (mostly negative) වන අතර අවබෝධය සඳහා ක්ෂණික විසඳුමක් නොමැත. අවබෝධය පිළිබඳ ගැටලුව සෘණ වුව ද එය ශූන්‍ය නොවන අතර ඉගෙන ගැනීමට දෙයක් පවතී. ගැඩමර්ගේ අර්ථ විවරණ තුළ ක්‍රමවේදයක් හෝ තාක්ෂණයක් නොමැති අතර අවබෝධය අපගේ ආසන්න සත්තාව සමඟින් කටයුතු කරන ආකාරය ගැන පමණක් විශ්ලේෂණය කෙරේ. අර්ථ විවරණය සම්බන්ධයෙන් ඇති නිශ්චයාත්මක ප්‍රශ්නය (critical question of hermeneutics) විසඳා ගැනීමට හැක්කේ කාලික දූරස්ථභාවය (temporal distance) ඔස්සේ පමණකි (Taylor and Mootz, 2012: 91). ප්‍රාග්විනිශ්චයන් (prejudices)

සම්බන්ධයෙන් ඇති සත්‍යාසත්‍යතාවන් පිළිබඳ නිශ්චයාත්මක උත්තරයක් දීමට හැක්කේ කාලික දුරස්ථභාවය ඔස්සේ ම පමණකි.

මේ අනුව අවබෝධය යනු අත්‍යවශ්‍යක වශයෙන් විවෘත (essentially open) වූවකි. එම විවෘතභාවය තුළ ම අවධානම ද නොමැත්තේ නොවේ. අර්ථ නිරූපණය සම්බන්ධයෙන් ඇති උපන්‍යාසයන් යාවකාලික (provisional) වන අතර නිරන්තරයෙන් ප්‍රතිශෝධනයට ලක් කළ යුත්තක් ලෙසින් ගැඩමර් දකින බැවින් සාංදෘෂ්ටික චක්‍රීයත්වයට (existential circularity) අභියෝගයක් එල්ල කරයි. ගැඩමර් අවබෝධයේ කිසියම් සැබෑ මාදිලියක් (“authentic” mode of understanding) පිළිබඳ අදහසකට ළංවීමට සූදානම් නොවන අතර කෙසේවෙතත්, එවැන්නක් ඔහුගේ දාර්ශනික ව්‍යායාමය තුළ සම්පූර්ණයෙන් අහෝසි නොවේ. හයිඩෙගර් මෙන් අර්ථය අනාගතය තුළින් ගැනීමට ගැඩමර් මැළි වන අතර නොදන්නා අනාගතය අතීතයට වඩා ප්‍රමුඛ විය නොහැකි බැවින් අර්ථයේ පදනම අතීතය විය යුතු බවට තර්ක කළේය.

අර්ථ නිරූපණය සද්භාවාත්මක වශයෙන් ව්‍යුත්පන්න වී ඇති අතර සත්‍යය බොහෝ දුරට ඕනෑම ක්‍රමයකින් ස්වාධීන වන බවත් ඇත්ත වශයෙන්ම මිනිසා අර්ථකථනය පාදක කර ගත් ජීවියෙකු වන බවත් ගැඩමර් විශ්වාස කළේය. මේ අනුව ලෝකය තුළ සිටීම පිළිබඳ හයිඩෙගර්ගේ ඓතිහාසිකත්වය Daseinගේ පෙර ව්‍යුහය ලෙස ඔහු පිළිගත්තේය. අප ප්‍රක්ෂේපණය වී ඇත්තේ සංදර්භයන් මඟින් අපව හැඩගස්වන අපගේ පරිකල්පනය සීමා කරන ලෝකයකට ය. අපගේ මූලික පැවැත්ම යනු අපගේ අතීතය අර්ථ නිරූපණය කිරීමේ ක්‍රියාවලියක් වන අතර එය අප වෙත ප්‍රක්ෂේපණය කර තිබිය දී අප ප්‍රතිචාර දක්වන්නේද අතීතයෙන් ප්‍රක්ෂේපණය වූ දෙයටය. මේ අනුව, අර්ථ නිරූපණය යනු පෙළ සහ අර්ථ නිරූපකයා අතර අන්තර්ක්‍රියාකාරිත්වයේ පොදු කලාපය වන අතර , අර්ථ නිරූපකයා සහ පෙළ අතර සම්බන්ධය අනිශ්චිත ලෙසින් බැඳී ඇත.

දුටුගැමුණු සම්බන්ධයෙන් දීප වංශ කතුවරයා ගාථා 13ක් පමණක් යොදා ගත්ත ද මහා වංශය පරිච්ඡේද 11ක් ම ඒ සඳහා යොදා ගනිමින් දුටුගැමුණුගේ ජීවිත කථාව මහත් අභිරුචියෙන් සහ වීරත්වයෙන් වර්ණනා කෙරේ. ඔබේසේකර (2015) දක්වන පරිදි මහා වංශයේ කතා ශෛලිය මහා භාරත කාව්‍යයෙන් උපුටා ගත්තක් විය හැකිය. මහා වංශයට අනුව එළාර පැරදවීමෙන් හා බොහෝ දෙමළුන් ඝාතනය කිරීමෙන් දුටු ගැමුණු සතුටට පත් ව නැති අතර ඔහුගේ පශ්චාත්තාපය සංසිඳුවීම සඳහා බෞද්ධ මූලධර්ම ද සංශෝධනය කර ගැනීමට මහානාම හිමි සිය ආඛ්‍යානය තුළ දී කටයුතු කරයි. තම වීර කාව්‍යය ඔස්සේ මහානාම හිමියන් දුටුගැමුණු රජු වෙත සපථ කරන්නේ ඔහු ඝාතනය කළ මිනිසුන් එකහමාරක් බවයි. එනම්, ඔහුගේ මනුෂ්‍ය ඝාතනය පාපය පුද්ගලයන් එකහමාරකට ඌනනය කිරීම ආඛ්‍යානමය උපක්‍රමයක් විනා බෞද්ධ දර්ශනය සාධාරණ ආකාරයකින් අර්ථ දැක්වීමක් වශයෙන් දැකීමට නොහැකිය. “ස්වාමීනි, යම් හෙයකින් මා විසින් අක්ෂෞහිණී මහා සේනා ඝාතනය කරවන ලද්දේ නම් එසේ වූ මට කෙසේ ආශ්වාසයෙක්

වන්නේදැ''යි වශයෙන් දුටුගැමුණු විසින් පුවගු දිවයිනෙහි වැඩ සිටි රහතුන්ගෙන් විමසීමේ දී උන් වහන්සේ පවසන්නේ

"ඒ කර්මයෙන් තොපට ස්වර්ග මාර්ගාන්තරායෙකුත් නැත්තේය. ජන ශ්‍රෙෂ්ඨය: මරණ ලද මිනිසුන් එකෙක් හා අඩක් වන්නේය: තිසරණ පිහිටි එකෙක, තිසරණ පන්සිල් පිහිටි අනිකෙක, සෙසු මරණ ලද්දාහු මිත්‍යා දෘෂ්ඨ දුස්සීල වූ සිවුපාවන් සමයෝ ය."
යනුවෙනි (මහානාම, 1883: 110).

මේ අනුව, මහානාම හිමියන් අතින් රණකාමීත්වය සාධාරණීකරණය කිරීම සඳහා බුද්ධ දර්ශනය විරෝධාභාසාත්මක ලෙස නැවත නැවතත් අර්ථ ගැන්වෙන ආකාරය මෙහි දී පෙනී යයි.

මහානාම හිමියන්ගේ මෙම භාෂාව අප තේරුම් ගත යුත්තේ සත්තාවේ පූර්ණ ව්‍යුහයක් (encompassing structure of being) වශයෙන් වන අතර අර්ථ විවරණාත්මක ආත්මය (interpreting subject) පෙරමුණට පැමිණෙන ඉසව්වක් (event) වශයෙන් අර්ථ විවරණය නොකළ යුතුය. ගැඩමර්ට අනුව ගැටලුව ඇත්තේ අප කරන්නේ කුමක්ද හෝ කළ යුත්තේ කුමක්ද යන්න නොවේ. අපගේ කැමැත්තට සහ අපගේ ක්‍රියාවට එපිටින් ඇත්තේ කුමක්ද යන්න අපට ඇති ප්‍රශ්නයයි. ගැඩමර්ගේ තර්කය වන්නේ අර්ථ විවරණයේ විශ්වීයත්වය කරා යොමු විය හැක්කේ නූතන චින්තාවෙන් නිර්මාණය වූ ක්‍රමවේදවාදයෙන් (methodologism) නිදහස් වීමෙන් පසු ව ය. එබැවින්, මෙම ක්‍රමවේදාත්මක මර්යාදාවෙන් ගැළ වී මහා වංශය භාෂාවෙන් නිර්මිත ලෝකය (linguistically constituted world) තුළට ඇතුළත් කළ යුතු වේ. මේ අනුව මහා වංශයේ භාෂාව යනු ගැඩමරියානු අර්ථයෙන් අර්ථයන් පිළිබිඹු කරන රාමුවක් වන අතර එය තවදුරටත් ක්‍රමවේදාත්මක මෙවලමක් නොවේ. මහානාම හිමියන් ඇඳ වැටෙන අර්ථයන් බැඳුණු ලෝකය තෝරා ගැනීමට හැක්කේ භාෂාව නිරීක්ෂණය කිරීමෙන් වන අතර එම ඔස්සේ ලෙළ දෙන රණකාමීත්වය සමස්ත ආඛ්‍යානය තුළ ම ස්ඵුට වෙයි. අප මහා වංශය අවබෝධ කර ගන්නා ආකාරය අනුව අපට අපගේ ඓතිහාසික ජීවිතය සම්බන්ධයෙන් ස්වරූපයක් (gives the 'form' of our historical life) හිමි වෙයි.

මේ අනුව හයිඩෙගර් අනුව යමින් ගැඩමර් ද පිළිගන්නේ අපගේ පැවැත්ම කරුණුමයභාවය මත රඳා පවතින බවයි. මහානාම හිමියන්ගේ පැවැත්ම හෝ සත්තාව උන්වහන්සේගේ කරුණුමයභාවයෙන් ගළවා ගැනීමට නොහැකිය. එවිට අපගේ ක්ෂිතිජය සහ මහා වංශ පඨිතය අතර ක්ෂිතිජ ඡේදනය සොයා ගැනීම සඳහා හයිඩෙගර් විසින් ගෙන එන ලද කරුණුමයභාවය පිළිබඳ අර්ථ විවරණය (hermeneutics of facticity) වැදගත් වන අතර මෙම දාර්ශනික සම්ප්‍රදායය ගැඩමර් අතින් පමණක් නොව ලෙවිනාස් මගින් ද වැඩි වර්ධනය වූවකි. අන්තර් ඥානය හෝ නිරූපණය වෙනුවට වාසය (habitation) මත ලෝකය පිළිබඳ අපගේ අර්ථ නිෂ්පාදනය විය යුතු බවට ගැඩමර් වෙත අදහස එන්නේ හයිඩෙගරියානු ප්‍රපංචවේදයෙනි.

ප්‍රායෝගික වශයෙන් ලෝකය සමග අප කරන ගනුදෙනුව අප ලෝකය සම්බන්ධයෙන් හෙළනු ලබන න්‍යායාත්මක දැක්මට වඩා සද්භාවී වශයෙන් පෙරටුව පවතින්නකි. අපගේ සියලු ප්‍රස්තුතයන් සහ සංකල්ප පදනම් වන්නේ ඒ ඔස්සේ ය. උදාහරණයක් වශයෙන් අප මෙම අධ්‍යයනයේ දී ප්‍රස්තුතය වශයෙන් ගනු ලබන මහා වංශයේ එන නාගයන් යනු සර්පයන් විශේෂයක් ලෙසින් ගන්නා න්‍යායික දැක්මට එරෙහි ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණයේ දී අපට ප්‍රායෝගික භාවිතය මගින් අර්ථය නිෂ්පාදනය කර ගැනීමටයි. "එකල්හි මහත් සෘද්ධි ඇති ඒ මහෝදර නම් නාග තෙමේ මුහුද පන්සියයක් යොදුන් අයමි. නාග භවනයෙහි රජ වී" ආදී වශයෙන් ලක්දිව නාග දීපයේ තිබූ නාග ජනපද සහ නාග රජවරුන් පිළිබඳ කරන ප්‍රකාශ ප්‍රායෝගික භාවිතයෙන් තොර ව අර්ථ විවරණ නොවීම ඔස්සේ සිදු වන්නේ සද්භාවික වශයෙන් පෙරටුව පවතින න්‍යායික යමක් ඒ ලෙසින් ම ආපසු කැඳවා ගෙන ඒමයි. මහා වංශයට එරෙහි ව විතැන් වූ කාලික නිරීක්ෂකයෙකු (disengaged punctual observer) නිර්මාණය වීමෙන් සිදු වන්නේ වාච්‍යාර්ථයෙන් එහා යමක් අර්ථ විවරණය තුළින් ලබා ගැනීමට නොහැකි වීමයි.

පඨිතයක් වශයෙන් මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් ගනුදෙනු කිරීමේ දී ආචාර ධාර්මිකභාවය ද පාදක කර ගැනීමට හැකි වන අතර අප විසින් කිසියම් පඨිතයක් තේරුම් ගැනීම ආරම්භ කළ යුත්තේ එහි ඓතිහාසික සහ සංස්කෘතික තත්ත්වය පිළිබඳ අවධානය යොමු කරමිනි. කිසියම් පඨිතයක් තේරුම් ගැනීම සෑම විට ම පරිස්ථානීය සහ අනිශ්චිත (local and contingent) වේ. (කුපෙව්ස්කි, 2004). මේ හේතුවෙන් කිසියම් පඨිතයක අන්තර්ගතය සංකල්ප හෝ ප්‍රවර්ගවලට ඌනනය කළ නොහැකි වන අතර අපට යමක් පූර්ණ වශයෙන් හා සරල ලෙස තේරුම් ගැනීමේ හැකියාවක් නොමැත. යමක් ස්ථාවර ලෙස ද නොපවතී. උදාහරණයක් වශයෙන් මහා වංශයේ දී නාගයන් සම්බන්ධයෙන් කරන විග්‍රහය සම්බන්ධයෙන් අපට පූර්ණ වශයෙන් දැන ගැනීමට හැකියාවක් නොමැති අතර සංකල්පීය අර්ථ ඒ ආකාරයෙන් ම ලබා ගැනීම ඥානකේන්ද්‍රීය (logocentric) භීෂණකාරී බල සම්බන්ධයක් පමණක් ගොඩනගයි. එබැවින් මෙහි දී අර්ථය යනු සෑම විට ම පරිමිත (finite) ව පවතින්නක් බව පසක් වේ.

මහා වංශය වැනි සම්භාව්‍ය කෘතියක් සෑම විට ම ඒ තුළ ඇති ප්‍රාග්විනිශ්චයන් (prejudices) සම්බන්ධයෙන් විචාරාත්මක ආලෝකයක් ඉල්ලා සිටී. ඊට හේතු වන්නේ එවැනි කෘතියක් තුළ සෑම විට ම සම්ප්‍රදායය ඇති බැවිනි. මෙම සම්ප්‍රදායය පවතින්නේ අපගේ ධාරිතාවට එපිටිනි. ධාරිතාව අඩු කම හේතුවෙන් ම පූර්ණ අර්ථය පිළිබඳ විශ්වාස කිරීම මිථ්‍යාවකි. ගැඩමර් විසින් සත්තාව (Being) ලබා දෙන අර්ථය තුළ දී ඉතිහාසය සහ සම්ප්‍රදායය සඳහා ප්‍රමුඛත්වය දෙන අතර සත්තාව කෙරෙහි ඇති සංකල්ප සහ න්‍යායන් කෙරෙහි ඒ හැටි වැදගත්කමක් නොදෙයි. අවබෝධය සම්බන්ධයෙන් මෙවැනි ආත්ම මූලික ප්‍රවේශයක් (subjectivist account) ලෙවිනාස් තුළ ද දැක ගැනීමට ලැබුණු අතර මහා වංශය වැනි සම්භාව්‍ය කෘතියක් අවබෝධ කර ගැනීමේ දී ගඩමරියානු ආත්ම මූලික ප්‍රවේශය ඔස්සේ ලැබෙන ඉතිහාසය සහ සම්ප්‍රදායය කෙරෙහි වන

සොයා බැලීම ඉතා වැදගත් වේ. උදාහරණයක් ලෙසින් ලක්දිවට විජය නම් රජෙකු පැමිණ ජනාවාස ඇති කිරීම සම්බන්ධයෙන් ඇති ප්‍රවාදය සංකල්පීය සහ න්‍යායික වශයෙන් කියවීමකට වඩා එහි ඇති ඉතිහාසය සහ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ ගැඩමරියානු අර්ථ නිරූපණයකට යෑම ඉතා වැදගත් වනු ඇත. මහා වංශයේ විජයගේ ප්‍රවාදය පිළිබඳ අර්ථ දැක්වීම බාහිරින් එල්ල කරනු ලබන සවිඥානිකත්වයක් (consciousness) වශයෙන් ගැනීමට නොහැකි වන අතර කෙනෙකු මහා වංශය දෙස බලන වාස්තවික දැක්ම ඔස්සේ සිදු වන්නේ මහා වංශය තමා ගෙන් බැහැර වූ වාස්තවිකයක් ලෙසින් පැවතීමයි. එනම් එහි ඇති භාෂාත්මක දෙය පූර්ණ සත්‍යයක් ලෙසින් පැවතීමයි. එබැවින් තත්ත්වයක් තුළ දී විජයාගමනය වැනි ප්‍රවාදයක් ප්‍රශ්නගත කිරීමට නොහැකිය.

සිංහල ජාතියේ මුල් ගැන මහා වංශය කියන කතාව, දීප වංශයෙන් ද හියුං සාං වැනි වෙනත් දේශාටකයන්ගේ වාර්තාවලින් ද වෙනස් වේ. දීප වංශයේ නව වැනි පරිච්ඡේදයේ දී සඳහන් වන්නේ සිංහයෙකුගේ පුත්‍රයා වූ සිංහබාහුට පුත්‍රයන් තිස් දෙදෙනෙකු වූ බවත් ඔවුන්ගෙන් එක් කුමරෙකු වූ විජය කුමරු ලක්දිවට පැමිණ සිංහල ජන වර්ගය ගොඩනැගූ බවත් ය. මෙහි දී විජය යනු ඔහුගේ නම බව දැන ගැනීමට හැක්කේ අනුමානයෙනි. එහෙත් මහා වංශය කරා එන විට එය ස්ථාවර අදහසක් බවට පත් වී ඇති අතර මහා වංශය රචනා වී වසර සියයකටත් පසු ව රචනා කෙරෙන හියුං සාංගේ දේශාටන වාර්තාවල දීත් විජය නමැති පුද්ගලයෙකු සම්බන්ධයෙන් සටහනක් නොකරයි. විජය නමැති සංකල්පය ද වඩාත් ස්ථාවර කරන්නේ සිංහලත්වය සම්බන්ධ ආඛ්‍යානය වඩාත් සංවිධිත සහ ධීර කිරීමේ අරමුණිනි. විජයගේ පැමිණීම සහ බුදුන් වහන්සේ පරිනිර්වාණය එක ම දිනයකට සමපාත කිරීමේ අත්භූත සිද්ධිය ද මහා වංශ කතුවරයා සිය ආඛ්‍යානයට ඇතුළත් කරන්නේ බෞද්ධත්වය සහ සිංහලත්වය අතර සාම්‍යය වඩාත් තහවුරු කිරීමේ අටියෙන් බව සිතිය හැකිය.

මේ අනුව, මහා වංශය විශ්වීය ප්‍රවර්ගයක් (universal category) වශයෙන් කරන ඉතිහාස අවබෝධය විසංයෝජනය විය යුතු වන අතර එහි ඇති භාෂාව වඩා ලිහිල් ව සහ විවෘත ව විමර්ශනය කළ යුතුය. මහා වංශකරුවා විසින් සිංහලත්වයත් බෞද්ධත්වයත් සංයෝජනය කරමින් ඒ සඳහා අවශ්‍ය මානසික පසුබිම කාව්‍යාත්මක සහ සංචලනාත්මක (manipulatively) ලෙස ගොඩනගමින් කරන ව්‍යාපෘතිය තුළ දී ඥාන මීමංසාත්මක සම්බන්ධතාවන් ඉතිහාස විරෝධී (ahistorical) සහ ඥානකේන්ද්‍රීය හෝ ශුද්ධ වූ දෙයක් වීම වැළැක්වීම අර්ථ නිරූපණ කාර්යයේ දී ප්‍රමුඛ විය යුතු වේ. මහානාම හිමිගේ සිංහල ජාතියේ වීරත්වය පිළිබඳ ශුද්ධ අදහසේ පරිපූර්ණත්වය දුටු ගැමුණු ඔස්සේ නිරූපණය වන අතර මහා වංශය නමැති කාව්‍යාත්මක කෘතිය රචනා වූයේ ඇයි ද යන ප්‍රශ්නය මෙම ලියුම්කරු පමණක් නොව මහා වංස ටීකාකරු ද සියවස් ගණනකට උඩ දී ප්‍රශ්න කර තිබේ. ටීකාකරු විමසන්නේ පැරණි හෙළටුවා මහා වංසය තිබිය දී ත් මෙම පද්‍ය පදෝරු වංශය (මහා වංශය) රචනා කරන්නේ ඇයි ද යන්නයි (පෝරාණේ සීහලට්ඨකථා මහාවංසෙ විජ්ජමානෙපි කස්මා ආචරියො ඉමං පද්‍ය පදොරුවංසං අකාසි) (අමරවංස 2001). එබැවින්, මහානාම හිමිගේ පූර්ව නිගමනය පිළිබඳ හැඟීමක් මහා වංශ ටීකාකරුට පවා සමකාලීන

යුගයේ දී පැවතී ඇති අතර එහි දේශපාලනික අර්ථය වඩාත් දාර්ශනික අර්ථ විවරණයකට ලක් කිරීමට නොහැකි වූ බව පෙනී යයි. මෙනයින්, සිංහලත්වය නව අර්ථයක් හා වීරත්වයක් යටතේ ආඛ්‍යාන ගත කළ යුතු බවට මහානාම හිමියන්ට ඇති වී තිබූ පූර්ව නිගමනය හඳුනා ගැනීම දේශපාලනික වශයෙන් ඉතා වැදගත් වන්නකි.

ගැඩමර්ට අනුව අවබෝධය පූර්ව නිගමනයන්ගෙන් තොර දෙයක් (presuppositionless) වීමට නොහැකි බැවින් අපගේ අවබෝධය කෙරෙහි සෑම විට ම චෝදනාත්මක ප්‍රකාරයක් (accusative mode) පවතින අතර ඒ තුළ වගකීමක් ද පවතී. ගැඩමර් පවසන්නේ අවබෝධය සෑම විට ම යම් මෙහෙයුමක් සඳහා අඩ ගසන බවයි. මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් කුමක් ද මෙම මෙහෙයුම? එම මෙහෙයුම නම් මහා වංශය පිළිබඳ අවබෝධය විසංයෝජනය කිරීමයි. උදාහරණයක් ලෙස විජය සිංහයෙකුගෙන් පැවත එන්නේය යන තෝටමායන (totemistic) අදහස පිළිබඳ මහා වංශ අවබෝධය කෙරෙහි මෙහෙයුමක් සිදු කිරීම අපට මඟ හැරිය නොහැක්කක් බවට පත් වෙයි. මෙම මෙහෙයුම තුළ දී සවිඥානයක ප්‍රතිමානාත්මක, ප්‍රකාශනාත්මක හෝ විධානාත්මක ස්වෛරීත්වයක් (nominative, declarative, or imperative sovereignty of a consciousness) පිළිගැනීම ප්‍රශ්න කළ යුතු වන අතර එනයින් මහා වංශයේ වාච්‍ය ප්‍රකාශනය කෙරෙහි හෙළන සවිඥානික සහ න්‍යායාත්මක දැක්ම සම්පූර්ණයෙන් අර්බුදයට යයි. (ක්‍රුජෙව්ස්කි, 2004).

මහා වංශය වාච්‍යාර්ථයෙන් තේරුම් ගැනීම සහ එහි ඉතිහාසය අමතක කර තේරුම් ගැනීම තුළ පිරිමුදනාත්මක ආර්ථිකයක් (redemptive economy) පවතී. එබැවින්, එවැනි කෘතියක් තේරුම් ගැනීම සඳහා දෛලක්තික ප්‍රවේශයක් අවශ්‍ය වේ. මහා වංශයේ අවසාන අර්ථය එහි වචනයේ ඇත යන න්‍යායික විඥානය (theoretical consciousness) මෙහි දී විනාශ වන අතර මහා වංශයේ විජයාවගමනය පිළිබඳ අර්ථය තව බොහෝ සංසිද්ධීන් සමගින් බැඳී ඇත. මේ නිසා ප්‍රායෝගික ප්‍රඥාවක් (practical wisdom) ලෙස එය අවබෝධ කර ගැනීම විනා වෙනත් පිළිතුරක් නොමැත. මහා වංශයට කිසිදු විශ්වීය අර්ථයක් නොමැත. එහෙත් ගැඩමර්ට අනුව අර්ථය ශුන්‍යයකින් ආරම්භ නොවේ. හයිඩෙගරියානු අර්ථයෙන් මෙය ලෝකයට සම්බන්ධ වූවකි (belonging to the world).

එහෙත්, ගැටලුව වන්නේ මහා වංශ කර්තෘ මහානාම හිමියන්ගේ ලෝකය කුමක්දැයි අපට දැන ගැනීමට ක්‍රමයක් නොමැති වීමයි. එබැවින් මහා වංශයේ සත්තාව කුමක්දැයි අපි නිවැරදි ලෙසින් නොදන්නෙමු. අපට කළ හැක්කේ එය ප්‍රශ්නගත කිරීමක් පමණකි. ලෙවිනාස්ට අනුව සත්‍යයේ කොටස් දෙකක් තිබීමට පුළුවන. එකක් නම් අනන්‍යතාවේ සත්‍යය වන අතර එමඟින් ප්‍රස්තුතයන් නිර්ණය කෙරෙයි. මෙහි දී සත්‍යය යනු නිරූපණයේ සහ ප්‍රජානනයේ සත්‍යයයි. විවිධ වූ විසමතා ආකලනය කර දේවල්හි අනුපිළිවෙළ (order of things) සකස් කරනු ලබන්නේ මෙම සත්‍යයයි. සංකල්පීය පද්ධතියක් (conceptual scheme) තුළ ස්ථානය තහවුරු කරන්නේ මෙම අනන්‍යතාවේ සත්‍යයයි. සත්‍යයේ අනිත් පැතිකඩ වන්නේ අත්දැකීමයි. අත්දැකීමේ සත්‍යය යනු පළමු ව කී අනන්‍යතාවට ඌනනය කිරීමේ සම්පූර්ණ අනෙක් පසයි.

ලෙවිනාස්ට අනුව අත්දැකීම යනු අපගේ ස්වභාවය සංස්ථාපිත කරන දෙයට (what constitutes our nature) එපිටට යන්නකි. එබැවින් සැබෑ අත්දැකීම සෑම විට ම ලෝකෝත්තර (transcendence) වෙයි. මෙහි දී සිදු වන්නේ අප දන්නා දෙයෙහි අන්තර්භාවයෙන් (immanence) එපිටට යෑමයි. එනම්, සවිඥානයෙන් එපිටට ගිය සවිඥානයෙන් අර්ථ දැක්වීමට නොහැකි යථාර්ථයක් කරා යොමු වෙයි. අනන්‍යතාවෙන් බැහැර වූ දෙයක් (nonidentical) බවට එය පත් වෙයි. අනන්‍යතාවේ සත්‍යය අත්දැකීමේ සත්‍යයෙන් එලෙස වෙනස් වෙයි. මෙහි දී මාගේ ස්ව-අත්කර ගැනීම තුළට අනෙකා (other) පැමිණෙන අතර මගේ ලෝකය තුළ අනෙකා හීලෑ වීමක් (domestication) සහ සමීප වීමක් සිදු වෙයි (වෙට්ෆල්, 2008: 125). මේ අනුව, මහා වංශයේ ආඛ්‍යානය බිහි වූ ආකාරය මෙන් ම ආඛ්‍යානය කියැවීම යන දෙක ම අනෙකාගේ පැමිණීමට මෙන් ම අපගේ වටපිටාවෙන් ලෝකෝත්තර වූ යමක් කරා එසැවේ. මහා වංශ කර්තෘ මහානාම හිමියන් සිය අත්දැකීම තුළින් ලබන සත්‍යය ලෝකෝත්තර වී ඇති අතර එය කුමක්දැයි දැන ගැනීමේ හැකියාවක් අපට නොමැති අතර අපට මහා වංශය කියැවීමෙන් ලැබෙන අත්දැකීම ද ලෝකෝත්තර වේ.

ථෙරපුත්තාභය නම් යෝධයා යුද්ධයෙන් පසු නැවත පැවිදි වීම සහ මිරිස වැටි පූජාව ඔස්සේ ද මහා වංශකරු සංඥාකරණය කරන්නේ සිංහලත්වයත් ඒ හා බැඳුණු බෞද්ධත්වය තද බල ලෙස එකට බැඳ තැබීමත් එය ශුද්ධ අනන්‍යතාවක් දක්වා ඌනනය කිරීමත් දීපවංශය වැනි පෙර පැවති වංශ කතාවල පැවති සංකීර්ණතාවන් සරල කිරීමත් බව පෙනී යයි. යුද ජයග්‍රහණයෙන් පසු රජතුමා යෝධයන්ට තානාන්තර දෙන අවස්ථාවේ දී ථෙරපුත්තාභය තනතුරු බාර ගැනීමට අකමැති වන අතර නැවත පැවිදි වීම තෝරා ගනී. කෙළෙස් නමැති සොරුන් ජය ගැනීමේ තවත් යුද්ධයක් ඇති බැවින් තමන් මහණකමට යොමු වන බව ඔහු කියා සිටී. මෙයින් සංකේතවත් කරන්නේ බෞද්ධත්වයේ ශුද්ධ බව වන අතර එය දෘෂ්ටිවාදී වශයෙන් ස්ථාපිත කිරීමේ වැදගත්කමයි. තවත් වරක දී දුටු ගැමුණු රජු සංඝයා වෙත කොටසක් පූජා කිරීමෙන් තොර ව රසවත් මිරිස් ගුලියක් අනුභව කරන අතර එය බලවත් වරදක් ලෙසින් දකින ඔහු ඒ වෙනුවෙන් මිරිසවැටි විහාරය ඉඳි කරයි. මේ ඔස්සේ ද බෞද්ධත්වය කොතරම් ශුද්ධ වූ දෙයක් ද යන අනන්‍යතාව ස්ථාපිත කෙරෙන අතර එය දෘෂ්ටිවාදී පදනම සඳහා ඉතා මැනවින් භාවිත කෙරෙයි.

ගැඩමරියානු අර්ථ නිරූපණයට අනුව අර්ථය පිළිබඳ කථිකාව ඇති විය යුත්තේ කිසියම් ආත්මයක ස්වරූපයෙන් නොව ප්‍රශ්නය සහ පිළිතුර අතර අනෙකත්වය (alterity) නිර්මාණය වන බිම්-මට්ටමේ චලනයකිනි. කිසියම් සංසිද්ධියක් කෙරෙහි පුද්ගලයාගේ ඇති විවෘතත්වය භව්‍යතාවක් (possibility) බවට පත් වන අතර මෙම විවෘතභාවය තාර්කික මෙන් ම ආචාර ධාර්මික ද විය යුතු ය (බුර්ෂ්වා, 2007: 61). එබැවින් පුද්ගලයාට අර්ථ නිරූපණයේ දී තිබිය හැක්කේ සංවාදාත්මක ආත්මයක් (dialogical subject) විනා අනෙකක් නොවේ .

දාර්ශනික සංවාදය සහ ඓතිහාසික සබැඳියාව සම්බන්ධයෙන් ගැඩමර්ගේ ඇති අර්ථ විවරණාත්මක කැපවීම (hermeneutical commitment) ආත්මයෙන් සහ වෛෂයිකත්වයෙන්

එපිටට නිතැතින් ඇදී යයි. එහෙත් ගැඩමර්ගේ දාර්ශනික අර්ථ විවරණය පවතින්නේ අර්ථ විවරණාත්මක පරිමිතත්වය (hermeneutics of finitude) තුළයි. මේ හේතුවෙන් අර්ථය සඳහා ලැබිය හැකි සියලු විඥානවාදී නිරූපණය අහෝසි වී යයි. එබැවින් ම අර්ථය තුළින් සමස්තය සහ සම්පූර්ණත්වය (totality and completion) අහිමි වන අතර මහා වංශය වැනි කෘතියක් ගත් විට එය සමස්තකරණය කිරීමට සහ පරිපූර්ණ කිරීමට ගන්නා උත්සාහය භීෂණකාරී වේ.

මෙහි දී අර්ථ විවරණාත්මක ප්‍රයුක්තනය ඔස්සේ ඕනෑම පඨිතයක් තේරුම් ගත යුතු වන අතර එහි ඇති ඓතිහාසික ප්‍රපංචීයත්වය අමතක කිරීමට නොහැකි වේ. අර්ථ විවිරණාත්මක ප්‍රයුක්තනය ඔස්සේ භාෂාවේ ඇති ප්‍රායෝගික බව පැහැදිලි ලෙසින් හඳුනා ගැනෙන අතර එහි ප්‍රායෝගික සන්නිවේදන කාර්යය කිසි විටෙකත් අමතක කළ නොහැකි වේ.

පැරණි සාංදෘෂ්ටිකවාදය අනුව වුව ද මහා වංශය පඨිතයක් ලෙස ගත් විට ඒහි සත්තාව අවබෝධ කර ගැනීමට සිදු වන්නේ ඓතිහාසික සහ සංස්කෘතික පදනම් යටතේය. පැරණි සාංදෘෂ්ටිකවාදය තුළ දී සත්තාව (Being) නිශ්චිත වූවක් වෙයි. එහෙත් ගැඩමර් අතින් සිදු වූයේ අර්ථය සම්බන්ධයෙන් ඇති සත්තාව රැඩිකල්කරණයට ලක් වීමක් වන අතර තවදුරටත් අර්ථය සඳහා නිශ්චිතත්වයක් නොතිබේ. මේ අනුව, මහා වංශය සම්බන්ධයෙන් ද නිශ්චිත වූ අර්ථයක් නොමැති අතර එහි අර්ථය එහි භාෂාව තුළින් ඉස්මතු වන්නක් බවට පත් වෙයි. භාෂාව නොමැති ව අවබෝධයක් ද නොමැති බව ගැඩමරියානු අර්ථ විවරණය අනුව පෙනී යන අතර අර්ථය උපදින්නේ භාෂාවේ ම ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි. මෙහි දී අමතක නොකළ යුතු කරුණ වන්නේ භාෂාව යනු ඉතිහාසයේ සහ සංස්කෘතියේ නිෂ්පාදනයක් (language is a product of history and culture) වන බවයි (වොල්හොෆ්, 2017: 24).

සමාලෝචනය

මහා වංශය වැනි සම්භාව්‍ය කෘතියක අර්ථය පිළිබඳ සොයා බැලීමට යෑමේ දී කිසියම් නිශ්චිත අර්ථයක් සොයා ගැනීම කරා යොමු වීමට නොහැකි වන අතර ගැඩමර් පෙන්වා දෙන්නේ අර්ථය මෙන් ම අවබෝධය යන කරුණු දෙක ම වස්තු (objects) වශයෙන් නොපවතින නමුත් ඒවා මඟ හැර යා නොහැකි ප්‍රපංචයන් වේ. මේ අනුව අවබෝධය යන්න ගත යුතු වන්නේ සද්භාවී (ontological) වශයෙනි. මෙම සද්භාවීත්වය වටහා ගත යුත්තේ මිනිසාගේ ක්‍රියාවලියක් වශයෙනි. මහා වංශයේ දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජු සම්බන්ධයෙන් ගෙනෙන විස්තරයේ දී ඔහු දෙවැනි පරාක්‍රමබාහු රජු විසින් සමස්ත ලංකාද්වීපය ම පාණ්ඩ්‍යයන්ගෙන් බේරා ගත් අතර ශ්‍රී ලංකාව පූර්ණ රාජධානියක් (absolute monarch) වශයෙන් දෙවන පරාක්‍රමබාහු රජු යටතේ පැවති බවයි. එහෙත්, දකුණු ඉන්දීය ශිලා ලේඛන සලකා බැලීමේ දී ශ්‍රී ලංකාව ඒ සමය වන රජවරුන් කිහිප දෙනෙකු අතින් පාලනය වී ඇති බවයි.

මේ අනුව මහා වංශයේ අර්ථය නමැති වස්තුව සෑම විට ම අභියෝගයට ලක් වී ඇති අතර අර්ථය නමැති ප්‍රපංචයට අප විවර වී ඇති බවයි. එබැවින් මෙම අර්ථය ලබා ගැනීම සඳහා කිසිදු නිර්දිෂ්ට අර්ථ විවරණ ක්‍රමයක් (prescriptive method) නොමැති අතර අවබෝධය යනු කුමක්ද යන්න හා එය පැවැත්මක් වන්නේ කෙසේද යන සද්භාවාත්මක ප්‍රශ්නය නැගීම පමණක් අප වෙත ඉතිරි වනු ඇත. දාර්ශනික අර්ථ විවරණයේ දී අප අර්ථය සම්බන්ධයෙන් කළ යුත්තේ කුමක්ද යන ක්‍රමවේදාත්මක කරුණ වැදගත් නොවේ. මෙහි දී ගැඩමර් පෙන්වා දෙන්නේ අපට කිරීමට අවශ්‍ය දේ හෝ අප කරමින් සිටින දේ නොව අපට සිදු වෙමින් තිබෙන දෙය පිළිබඳ අවබෝධ කර ගත යුතුය. අවබෝධය පවතින්නේ එතැනයි. අප මහා වංශය කියැවීමේ දී මහා වංශය ඔස්සේ අපට සිදු වෙමින් පවතින්නේ කුමක්ද යන්න අවබෝධ කර ගැනීම අපගේ අවශ්‍යතාව වෙයි.

මිනිසුන් කෙරෙහි පවතින ඓතිහාසික වශයෙන් නිර්මාණය වූ සවිඥානය (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) කිසියම් නිශ්චිත ඉතිහාසයක් සහ සංස්කෘතියක් තුළ ගැප් වී ඇති අතර අපගේ පැවැත්මට ප්‍රතිපක්ෂ ලෙසින් නිර්මාණය වන වස්තුවක් වශයෙන් එය හඳුනා ගැනීමට නොහැකිය (තේට් 2013: 295). එම ඓතිහාසික සවිඥානය යනු අප සහභාගී වෙමින් සිටින ගලා යමින් සිටින ධාරාවක් වේ. එබැවින් අපගේ අවබෝධය ඒ ඔස්සේ නිර්මාණය වේ. මහා වංශය පිළිබඳ අවබෝධය අපට ලබා ගැනීමට හැකි වන්නේ අපගේ ඉතිහාසය සහ සංස්කෘතිය ඔස්සේ අප සහභාගී වීමත් සමඟින් වන අතර අපට එහි දී සියලු ප්‍රාග් විනිශ්චයන් අහෝසි කර දැමීමට සිදු වේ.

මේ අනුව මහා වංශයේ ඇති ඕනෑම සංසිද්ධියක් සම්බන්ධ පූර්ණ සත්‍යයක් නැති අතර ක්ෂිතිජයන්ගේ මුහු වීමක් පමණක් සිදු විය හැකිය. අර්ථ විවරණාත්මක අත්දැකීම සෑම විට ම සංවාදාත්මක වන අතර එය ඉදිරියට ගමන් කරමින් සිටී. එබැවින් මහා වංශයේ ඇති දෙයක් සම්බන්ධයෙන් අද ඇති අර්ථය හෙට වන විට වෙනස් වීමට ඉඩ ඇති අතර අර්ථය යනු මහා වංශයේ පඨිතය තුළ ඇති දෙයක් නොවන බව තහවුරු වේ. මහා වංශයේ අර්ථය යනු නිරන්තරයෙන් වෙනස් වන වරින් වර අලුත් අර්ථ මතු වන්නකි.

විමර්ශන

ධම්මරතන, උතුරාවල. 2013. පාලි සාහිත්‍ය ඉතිහාසය (1) වංසකථා. නැදිමාලඃ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ප්‍රඥානන්ද, යගිරල. 2005. මහාවංසෝ. කොළඹඃ සමයවර්ධනය.

අමරවංස, අකුරටියේ. 2001. වංසත්ථප්පකාසිනී : මහාවංශ ටීකාව. කොළඹඃ ගොඩගේ.

මහානාම, 1883. මහාවංස. කොළඹඃ රජයේ මුද්‍රණාලය

ඔබේසේකර, ගණනාථ. 2015. දුටුගැමුණුගේ හෘද සාක්ෂිය accessed February 02, 2021. https://kathika.lk/2015/12/18/

Bourgeois, Jason Paul. 2007. *The aesthetic hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans urs von Balthasar*. New York: Peter Lang.
Bourgeois, Jason Paul. 2007. *The aesthetic hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans urs von Balthasar*. New York: Peter Lang.

Carr, Thomas K. 1996. *Newman and Gadamer: toward a hermeneutics of religious knowledge*. Atlanta, Ga: Scholars Press.

Dostal, Robert J. 2002. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, Hans Georg, and Richard E. Palmer. 2007. *The Gadamer reader: a bouquet of the later writings*. Evanston, Ill: Northwestern Univ. Press.

Geiger , Wilhelm. "The Trustworthiness of the Mahavamsa." Accessed November 1, 2020. http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/gei.htm.

Geiger, Wilhelm, and C. Mabel Rickmers. 1953. *Cūlavamsa: being the more recent part of the Mahāvamsa*. Colombo, Sri Lanka: Ceylon Govt. Information Dept.

Gjesdal, Kristin. 2009. *Gadamer and the legacy of German idealism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Grant, Patrick. 2009. *Buddhism and ethnic conflict in Sri Lanka*. Albany: SUNY Press.

Haig, David. 2020. *From Darwin to Derrida: selfish genes, social selves, and the meanings of life*. Massachusetts : The MIT Press.

Krajewski, Bruce. 2004. *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics*. Berkeley, Calif: University of California Press.

Lawn, Chris, and Niall Keane. 2011. *The Gadamer Dictionary*. London: Bloomsbury Publishing.

Lawn, Chris. 2006. *Gadamer: a guide for the perplexed*. London: Continuum.

McCarthy, George E. 2003. *Classical horizons: the origins of sociology in ancient Greece*. Albany: State University of New York Press.

Peters, Ted. "Truth in History: Gadamer's Hermeneutics and Pannenberg's Apologetic Method." *The Journal of Religion* 55, no. 1 (1975): 36-56. Accessed March 2, 2021. http://www.jstor.org/stable/1202071.

Schmidt, Lawrence Kennedy. 1985. *The epistemology of Hans-Georg Gadamer: an analysis of the legitimization of the Vorurteile*. Frankfurt am Main: Lang.

Sen, Sailendra Nath. 1999. *Ancient Indian history and civilization*. New Delhi: New Age International.

Taylor, George H., and Francis J. Mootz. 2012. *Gadamer and Ricoeur: critical horizons for contemporary hermeneutics*. London: Bloomsbury Academic.

Thate, Michael J. 2013. *Remembrance of things past?: Albert Schweitzer, the anxiety of influence, and the untidy Jesus of Markan memory*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Walhof, Darren. 2017. *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer*. Cham : Springer International Publishing.

Wallace, Mark I. 1990. *The second naiveté: Barth, Ricoeur, and the new Yale theology*. Macon, GA: Mercer.

Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer's hermeneutics a reading of "Truth and method"*. New Haven: Yale University Press.

Westphal, Merold. 2008. *Levinas and Kierkegaard in dialogue*. Bloomington: Indiana University Press.

White, Hayden V. 1973. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

බුදු සමයෙන් නිරූපිත දාර්ශනික පැතිකඩ පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක්

A Brief Analysis of the Philosophical Aspects of the Buddha from Time to Time

K.I.Hasara

Department of Pali and Buddhist, Faculty of Arts, University of Peradeniya

මානව ජීවිතය අර්ථ සම්පන්න කර ගැනීමට නම් ජීවිතය පිළිබඳ මෙන්ම ජීවිත පැවැත්මට උපකාරී වන ද්‍රව්‍යාත්මක ලෝකය පිළිඳුව ද අවබෝධයක් ලබා ගත යුතු ය. මෙම කාර්යයේ දී දාර්ශනික චින්තනය මිනිසාට භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනයක් ගොඩනගාලීම ට අවශ්‍ය පසුබිම සකස යි. භෞතික අංශය කෙසේ වෙත් ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය උදෙසා ආගමික දර්ශනය මිනිසාට වඩාත් සමීප වී ඇත. ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය මෙන්ම භෞතික සංවර්ධනය ද මානව සමාජයෙහි පැවැත්ම උදෙසා ඉහත උභය අංශ සමබරව තුලනය විය යුතුයි.

බටහිර දර්ශනයත් සමඟ බුදු සමය තුලනය කරන පෙරඅපර දෙදිග ඇතමෙක් බුදුසමය හුදු ආගමක් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන ආචාරවාදී විග්‍රහයක් අන්තර්ගත චින්තනයක් ලෙස දක්වත්. මේ අනුව යම් නිගමන ස්වරූපයක් ඉස්මතු කිරීමේදී ගම්‍ය වනුයේ බුදුසමය දර්ශනයක් වනුයේ අධිභෞතික ප්‍රශ්න කෙරෙහි විවෘත නොවූහෙයින් නොව එහි ප්‍රබල ජීවන දර්ශනයක් අන්තර්ගත හෙයිනි. බුදුසමය ජීවන දර්ශනයක් වශයෙන් අගය කිරීමේදී යථාර්ථය පිළිබඳ දර්ශනයට ප්‍රමුඛත්වයක් ලබා දී ඇත. බුදුසමයේ දාර්ශනික පදනමට මුඛ්‍ය වශයෙන් පහත දාර්ශනික ප්‍රවණතා බලපා ඇත.

1. ත්‍රිලක්ෂණය
2. පඤ්චස්කන්ධය
3. ඥාන විභාගය
4. ඉන්ද්‍රිය ඥානය
5. අතීන්ද්‍රිය ඥානය
6. පටිච්චසමුප්පාදය

ආදිය පිළිබඳ අවධාරණය කළ හැකි අතර බුදු දහමේ ජීවන දර්ශනයේ ප්‍රභේදයන් ගත් විට ඥාන විභාගය, ලෝක විභාගය, ආචාර ධර්ම, සමාජ දර්ශනය, දේශපාලන ආර්ථික දර්ශනය ද බුදුසමයේ ජීවන දර්ශනය තුළ යථාර්ථ විග්‍රහය, මිනිසා පිළිබඳ දර්ශනය, ලෝකය පිළිබඳ දර්ශනය, බුදුසමයේ ජීවන දර්ශනය අන්තර්ගත පෘථුල පරාසයක් බුදු දහම හා දර්ශනයත් අතර එකිනෙකට පරාධීන අන්‍යොන්‍ය බැඳියාවක් උසුලයි.

දර්ශනයක් ලෙස අදහස් වනුයේ ප්‍රඥාවට පමණක්ම ගෝචර වන අතිශයින්ම ගැඹුරු විශිෂ්ටතම දැක්මකි.දර්ශනයකින් ආගමක් වෙනස් වන්නේ එම දර්ශනයේ ඇති නොයෙක් අංගයන් විවේචනය

කිරීමේ හැකියාව , විමර්ශනය කිරීමේ හැකියාව මෙන්ම අන්ධ වූ භක්තියකින් තොරව ඇදහීම යන අංගයන් තුළිනි. බුදු දහම සැබැවින්ම ආගමික පැතිකඩට වඩා දාර්ශනික පැතිකඩට නැඹුරු වුවකි. බුදු දහමේ ඇති දාර්ශනික පැතිකඩ මෙම සාධක තුලින් ගම්‍ය කල හැකිය. එනම්,

(01) නිර්වාණය වැනි ගැඹුරු ධර්මතා විමසීම තුළදි ආගමික පැතිකඩට වඩා දාර්ශනික පැතිකඩට ඉතා ඉහළ අගයක් ලබාදිම.

(02) ''පඤ්ඤවන්තස්ස අයං ධම්මො'' බුදුන්වහන්සේ දේශනා කළ ධර්මය අදාළ වන්නේ විමසා බැලීමේ හැකියාව ඇති ප්‍රඥාවන්තයින්ට පමණි. නිදසුන් නම් බුදුදහම තුළ ඇති ගැඹුරු ධර්ම අවබෝධය ආගමික තත්වයකට වඩා දාර්ශනික අංශයට නැඹුරුතාවයක් ගනී. එහිදී උචිත නිදසුන් නම් කෙනෙකු බුදුන් වහන්සේ උදෙසා මල් පූජා කිරීම ගත්විට එහිදී ඇතැමෙකු පින් උදෙසාද තවත් විට බුදුන් වහන්සේ කෙරෙහි ඇති භක්තියද මත පදනම් වේ. නමුදු ඉන් පිළිබිඹු වෙන යථාර්ථමය දාර්ශනික පැතිකඩ නම් නියමාර්ථයෙන් අධ්‍යයනය කිරිමේදි අපට හමුවේ එය මෙසේය "මේ මල් පරවී මැලවෙන බව මට සිහි වේවා - මේ මල් මෙන්ම මගේ කය ද පරවෙන බව සිහි වේවා''

03) චතුරාර්ය සත්‍යය ඉගැන්වීම් මගින් පුද්ගලයා මුහුණ දෙන දුකත් එයට පුද්ගලයාගේ ඇති බැඳීමටත් එම දුකෙන් මිදීමට පුද්ගලයාට ඇති ශක්‍යතාව දාර්ශනික පදනමකින් ඉදිරිපත් කිරීම.

04) බුදු දහම තුළ දක්වා ඇති කලා ශිල්ප තුළින් වුවද එනම් සඳකඩ පහණ, ස්ථූප, කැටයම් ,මූර්ති අදී දේ තුළින් වුව ද එය බෞද්ධ ආගම ලෙස ආගමික සන්දර්භයක් නිරූපණය මතුපිටින් දෘෂ්ටියට ග්‍රහණය වුවද එහි අභ්‍යන්තරයේ ගැබ් වී ඇති දාර්ශනික දෘඪ ස්වරූපයක් පෙන්වයි. නිදසුන් ස්තූපය නිර්මාණය තුල බුදුන් වහන්සේගේ ධර්මයන්හි අර්ථයන් නිරූපනය කිරීම. නිදසුන් නම් පාදම = ශ්‍රද්ධාව, තුන්මහල් පේසාව =ත්‍රිවිධ රත්නය, ගර්භය = සත්තිස් බෝධිපාක්ෂිකධර්ම, හතරැස් කොටුව = චතුරාර්ය සත්‍යය, චූඩාමාණික්‍යය = නිර්වාණය, ආදී ලෙස සැඟවුණු දාර්ශනික අර්ථකතන ලබා දී ඇත.

05) සියලුම දේ සංස්කාරක මත පදනම්ව ඇතිවීමක්ද සංස්කාර අනිත්‍ය ස්වරූපයෙන් දැක්වීම. එය බුද්ධ දේශනය තුළ මෙලෙස දක්වයි "අනිච්චාවත සංඛාරා උප්පාද වයං ධම්මිනෝ උප්පජ්ජිත්වා නිරුජ්ඣන්ති.....'' සංස්කාරයන් ඒකාන්තයෙන්ම අනිත්‍යයයි. සංස්කාරක ඒකාන්තයෙන්ම ඇතිවීම සහ නැතිවීම ස්වභාව කොට ඇත්තාහ.

06) බුදු දහමේහි දර්ශනික පැතිකඩ තුල දක්වනුයේ තමන්ගේ පිහිට තමාමය. අන් කවරේකු නොවන බවය "අත්තානං අත්තනෝ නාථෝ කෝහි නාථෝ පරෝසියා''

(07) බුදු දහම තුල ඒහිපස්සිකෝ හෙවත් ඇවිත් බැලිය යුතු දේශනාවක් වන අතර නුවණැත්තන් විසින් සිය පෞද්ගලික අවබෝධය මත "පච්චත්තං වේදිතබ්බෝ විඤ්ඤූහෝති'' ප්‍රත්‍යක්ෂ ලෙස තේරුම් ගත යුතුය. ආගම පුද්ගලබද්ධ වුවත් දර්ශනය බුද්ධිගෝචර බව මින් ගම්‍ය වේ

ත්‍රිලක්ෂණ පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම. පංචස්කන්ධය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම, ඥානවිභාගය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම, ඉන්ද්‍රිය ඥානය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම ,අතීන්ද්‍රිය ඥානය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම යන මෙම කරුණු සාධනය දෙස අවධානය යොමු කිරීමේ දී බුදු දහම තුළ සෑම අංශයක් තුළම දාර්ශනික සන්දර්භයක් ඇත. ඒ බව ඉහත දැක්වූ අදහස් තුළින් සන්නිදර්ශනව පැහැදිලි වේ. බුදු සමයෙන් නිරූපිත දාර්ශනික පැතිකඩ පිළිබඳ සංක්ෂිප්ත විග්‍රහයක් මේ අයුරින් දැක්වීමට උචිතය.

ඕනෑම ආගමික චින්තන ධාරාවක් තුළින් ම යම් අන්තර්ගතය ට කැටි වූ ස්වභාවයක් උසුලයි. ආගමික චින්තාවන් සමයාන්තරවාද, ආත්මවාදය හා අදේව අනාත්මවාද වශයෙන් දාර්ශනික පැතිකඩයන් ඔස්සේ වර්ග කිරීමට ලක්වන අතර ඒ තුළින් බුදු සමය ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා මත ගොඩනැගුණු අනුපූර්ව ප්‍රතිපදාවක් හඳුන්වා දෙන චින්තන ක්‍රමයකි. බෞද්ධ චින්තන ධාරාව ඔස්සේ ගොඩනැගෙන ප්‍රධාන ලෝක ආගමක් වශයෙන් ගොඩනැගුණු පසුබිමක් මෙහි ඇත. සුවිශේෂ වූ පොදු ලක්‍ෂණයන් රහිත බවත් බුදුදහම ආගමක් ලෙස නිර්වචනය කිරීමට උචිත ද? එසේත් නැතිනම් එය දාර්ශනික සන්දර්භයක් උසුලන්නේ ද යන්න විමසිය යුතු නොවේද?

ආගම යන්න ම.නි සන්දක සූත්‍රයෙහි බ්‍රහ්මචරිය (බ්‍රහ්මචරියං) යන්න විග්‍රහාත්මක නොවූ නාමකරණයක් ලද වූවත් ගුණපාල මලලසේකර හා මහාචාර්ය කේ.එන් ජයතිලක යන විද්වතුන් දෙදෙනා විසින් ආගමෙහි ස්වරූපය පදනම් කරගත් පුළුල් අර්ථ කථනයක් සපයා ඇති අතර එය පහත පරිදි දැක්විය හැකිය.

''භක්තිය, ප්‍රණාමය හා අවනීතිය ගම්‍ය කරන ආගම්වාදී මතයන් බැහැර කරන බුදු සමය ආගමක් වශයෙන් ගත්යුත්තේ එමඟින් විශ්වය තුළ මිනිසාගේ ජීවිතය හා සංසාරයේ කෙළවර පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කළේ යැයි සැළකෙන ප්‍රමේය පද්ධතියක් පිළිගැනීම නිසා නිපදවා ගනු ලබන දිවිපෙවතක් ඇති හෙයින් යැයි ප්‍රකාශ කරයි.''

''ආගම, ලබ්ධිය, භක්තිය'' (ඉංග්‍රීසි සිංහල ශබ්ද කෝෂය, ජී.පී මළලසේකර 1997.)

''ස්වභාවධර්මය හා මිනිස් ජීවිතය පාලනය කරා මෙහෙයවන්නේ යැයි සැලකෙන මිනිසාට වඩා උත්තරීතර බලයක් තමා කෙරෙහි පහදවා ගැනීමේ කාර්යය ක්‍රමය ආගම නම් වේ.''(මහාචාර්ය ප්‍රෙසර්)

''ආගම යන්නට යටත් පිරිසෙයින් දිය හැකි නිර්වචනයක් වශයෙන් ආගම වූ කලී අතිමානුෂ අද් භූතයන් කෙරෙහි ඇති විශ්වාසයයි. එහෙත් විශ්වාසය පමණක් නොව පිළිවෙත් ක්‍රම හා හැඟීම් ද

ආගමට අන්තර්ගත වන බව කිව යුතුය.'' (සිංහල විශ්වකෝෂය-සිද අතට කොටස, කේ එන් ජයතිලක)

''පැවැත්මේ හැකියාව පිළිබඳ හැඟීම ආගමයි. මෙම හැකියාවන්හි උල්පත ආගම යි.''(ජෝන් ඩේවිට්)

''කිසිම ආකාරයකින් ග්‍රහණයට හසු නො වන ආකාරයේ සියලු දේ අවබෝධ කර ගැනීමට හැකියාවක් ලබා ගෙන තිබෙන මිනිස් මනසේ ඇති කොටස් ආගම යි.'' (මැක්ස් මුලර්)

දර්ශනයත් ආගමත් එකම මූලයකින් උත්පාදනය වූ එකිනෙකට වෙනස් සංසිද්ධි ද්විත්වයකි. විශ්වය ආරම්භය හා ස්වභාවය මෙන්ම මිනිසාගේ ආරම්භය හා ස්වභාවයත් විශ්වයේ මිනිසාට හිමි තැනත් පිළිබඳ චින්තනය මෙහයවීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ආගමේ ප්‍රභවය සිදු විය. මෙසේ ගත්විට අපරදිග දර්ශන ලෝකය මූලිකකොට ගත් අරමුණු කොටගත් චින්තනයක් සමතුලිත වූ අතර බාහිර ලෝකයට වඩා තමා පිළිබඳ සිතීම පෙරදිග චින්තනයේ විශේෂ ලක්‍ෂණයක් විය. මේ අනුව ගත්කල නූතන ලෝකය තුළ පවතින්නේ ආගමික මූලයකින් උපන් දෘෂ්ටි දර්ශනය හා ජීවන දර්ශනය යි. යම් ආගමක් ආධානඥානහිත්වයෙන් මිදී විද්‍යාත්මක හා දාර්ශනික චින්තනයකට නැඹුරු වී විශ්වය පිළිබඳ මෙන්ම මිනිසා පිළිබඳව වූ ප්‍රශ්න වලට පිළිතුරු සපයන්නේ නම් එය බුද්ධිගෝචර පදනමකින් යුත් ආගමකි. දාර්ශනික සන්දර්භයක් ආගමට මුසුවීම තුළින් ම එය එබඳු සංකීර්ණ බුද්ධිමය ක්‍රියාවලියක් පුද්ගලයා තුළ සක්‍රීය කරයි. මේ අනුව බුදු දහම සැබෑ ලෙසම බුද්ධිගෝචර පදනමකින් යුතු ආගමකි. මෙය තවදුරටත් ගම්‍ය වනුයේ ගෞතම බුදුන් වහන්සේ පොදුජනයාගේ අවබෝධය සඳහා වූ ධර්මයක් මිස ආගමක් දේශනා නොකළ බව පාලි ත්‍රිපිටක සාහිත්‍යයෙන් මනාව පැහැදිලිය.

- ධම්ම (අධිගතො බො මයායං ධම්මො)
- ධම්ම චක්ක (එවං ධම්මචක්කපවත්තනං)
- සද්ධම්මං (සද්ධම්මස්ස ඨිතියා)
- ධම්ම විනය (ධම්ම විනය දෙසීයමානො)
- සාසන (එතං බුද්ධාන සාසනං)
- පාවචන (අතීතසත්ථුකං පාවචන)
- විමුක්ති මග්ග (එස මග්ගො උජුමග්ගො)

යන ආදී ඉදිරිපත් කිරීම්වලින් ධර්ම සංකල්පය තවදුරටත් සනාත වන්නේ එනම් ධම්ම, ධම්ම විනය, මග්ග හා බ්‍රහ්මචරියාව හැඳින්වීම් තුළින් යථාර්ථය පිළිබඳ බෞද්ධ න්‍යාය හා ජීවිතය පිළිබඳ යථාර්ථය බුදුදහමේ ප්‍රායෝගික ක්‍රියාමාර්ග ඉස්මතු කරයි. මේ අනුව බෞද්ධ දර්ශනයත් නිර්දිෂ්ට වූ නිවනත් සාක්‍ෂාත් කර ගැනීම මත බුදු සමය දාර්ශනික වූත් ආචාරවාදී වූත් ආගමක් ලෙස ප්‍රකාශ කිරීම නිවැරදිය. ආගමක් සරල ලෙස අර්ථ ගැන්වුවහොත් මිනිසාගේ හැකියාවන්

ස්වතන්ත්‍ර ක්‍රියාවෙහි යෙදවීමට අවහිර කරමින් දෙවියන් හා එක්වීමට මිනිසා පොළඹවනු ලබන විශ්වාස හා පුද පිළිවෙත් අන්තර්ගත ක්‍රියාවලියකි. මේ අනුව ගත්විට දේව නිර්මාණවාදයත්, පාරභෞතිකවාදයත් යන සංකල්ප බුදුදහමින් බැහැර වන අතර ඒ අනුව බුදුසමය ඉහත අර්ථයන්ට අනුව ආගමක් නොවන බව පසක් වෙයි. නූතන ලෝකය තුළ ආගම වශයෙන් දක්වනුයේ දේවධර්මය හෝ දේහාත්මවාදය මූලික කරගත් හේතු කොටගත් චින්තන පද්ධතියකි.

මුල් යුගයේ ආගමෙහි මූලික පදනම සැකසෙන්නේ වෛදික ධර්මය පදනම් කරගෙනය. එහිදී ආර්ය වර්ගයාගේ මුල් ආගමික පිළිවෙත් තුළින් ඔවුන් තුළ ආගමික පදනම පිළිබඳ උද්දීපනයක් ඇති වීමත්, යම් අවබෝධයක් මතු වීමට පෙර භාරතීය ජනයා ලෝකය හා ජීවිතය පිළිබඳ විමසිලිමත් වීමෙහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ය. එහි ස්වභාය ආගමික සන්දර්භයට මුසු කිරීම තුළ ආගමික මූලික අඩිතාලම ගොඩනැඟී පැවතුණි.

බුද දහමේ ඒකායන අරමුණ සංසාරගත සත්වයා අනවරාග්‍ර වූ සංසාර දුකින් අත් මුදවා ගැනීමයි. ලෝකය දුක මත පිහිටීමත් (දුක්ඛො ලෝකෝ පටිබ්බතො) මෙහි වූ සදාතනික යථාර්ථය වටහාගත් බුදුන්වහන්සේ සංසාරික දුක සත්වයාට අවබෝධ කරලීමත් එමඟින් සත්වයා මුදවා ගැනීමත් ය.

භෞතික වූත් අභෞතික වූත් සමස්ථ විශ්වය තුල නිසල වූ හෝ ස්ථිර වූ කිසිවක් නැත. සියලු පදාර්ථ වල ප්‍රාථමික වූ ලක්‍ෂණය වන්නේ අස්ථිර බවයි. හේතුප්‍රත්‍ය රහිතව හටගත් කිසිඳු ද්‍රව්‍යයක් හෝ ධර්මයක් ලෝකය තුළ විද්‍යමාන නොවේ. එම නිසා සමස්ථ විශ්වයම සංස්කාර ධර්මයන්ගේ ආකාරය බව පැහැදිලි වෙයි. සංස්කාරයන්ගේ ස්වභාවය නම් ත්‍රිලක්‍ෂණයයි. සංස්කාරය පිළිබඳ අපට ග්‍රහනය කරගත හැකි මූලක ලක්‍ෂණ තුනක් පවතී. එනම්, ඉපදීම, පැවතීම හා විනාශය යි. උප්පාද, ඨිති, භංග ලෙස එය හඳුන්වයි. මේ සංස්කාර ධර්මයන් අනිත්‍ය. දුක්ඛ, අනාත්ම වශයෙන් යථාභූත ලෙස හෙවත් ඇත්ත ඇතිසැටියෙන් ම දැනීම විදර්ශනා ඥානය යි. මෙම විදර්ශනා උපදවා ගැනීම හා එයට මග පෙන්වීම බුදු දහමේ ඒකායන මාර්ගය හා ක්‍රියා පිළිවෙත යි.

බෞද්ධ දර්ශනය යනුවෙන් අප හඳුනා ගන්නා බුදු දහම තුළ උගන්වන ප්‍රධන මූලධර්ම කිහිපයක් පවතී.

- චතුරාර්ය සත්‍ය
- පටිච්ච සමුප්පාදය
- ත්‍රිලක්‍ෂණය
- කර්මය හා පුනර්භවය
- ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය

යනාදිය ඒ අතර ප්‍රමුඛත්වයක් ගනී. බුදු දහමේ පදනම වඩාත් නැඹුරු වී ඇත්තේ චතුරාර්ය සත්‍යයට යි. නමුදු බුදු දහම ඉතා ගැඹුරින් විශ්ලේෂණය කරන්නෙකුට වඩාත් ගම්‍ය වනුයේ බුදු දහමේ මූලික ඉගැන්වීම් එකිනෙකට මුතු පොටක මුතු මෙන් එකට ඒකාබද්ධ වූ බවකි. එනමුත් එම සියලු ධර්මයන්හි මූලධර්මය නම් හේතුඵල වාදය වන අතර එය බුදු දහම තුළ ඉදිරිපත් කරන ආකෘතිය මෙසේ දක්වා ඇත.

''ඉමස්මිං සති ඉදං හෝති - ඉමස්මිං උප්පාදං ඉදං උප්පජ්ජති
ඉමස්මිං අස්ති ඉදං න හෝති - ඉමස්ස නිරෝධං ඉදං නිරුජ්ඣති''

(මෙය ඇති කල්හි මෙය වෙයි. මෙය ඉපදීමෙන් මෙය උපදියි. මෙය නැති කල්හි මෙය නොවෙයි. මෙය නිරුද්ධ වීමෙන් මෙය නිරුද්ධ වෙයි.)

සෑම ධර්මයකම භෞතික වස්තුවකම ලෝකයේ ස්වභාවය මෙය වන්නේ ය. මෙම මූලධර්මයේ ස්වභාවය තුළ බුදු දහම දාර්ශනික වශයෙන් සංකීර්ණ සන්දර්භයක් උසුලයි. මෙම හේතුඵලවාදී මූලධර්ම තුළින් ගම්‍ය වන සුවිශේෂි කරුණ නම්, අනිත්‍යතා දර්ශනය යි.

බෞද්ධ ඥානවිභාගය තුළ ඇති දාර්ශනික පදනම නම් අපගේ ඥානය හෙවත් දැනුම ගොඩනැගනුයේ අනුභූතියෙන් බව බුදු දහමේ විවරණයයි. බටහිර අනුභූතිවාදය භෞතික සීමවේ ස්වරූපයක් ගත් නමුදු බෞද්ධ අනුභූතිය ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය ද ඉක්ම වූවකි. බාහිර ලෝකය සමග මිනිසා සම්බන්ධ වනුයේ ඇස, කණ, නාසය, දිව, ශරීරය ආදී වූ ඉන්ද්‍රියන් මගිනි. මෙම ඉන්ද්‍රියන්ට ගෝචර වන විෂය වස්තූන් බාහිර ලෝකය තුළම පවතින අතර බාහිර ලෝකයෙන්ම ඇති වූවකි. ඒ අනුව ඇසට ගෝචර වන්නේ රූපයන්ය. කණට ශබ්ද ය. නාසයට ගඳ සුවඳ. දිවට රස. ශරීරයට ස්පර්ශ. ආදි වශයෙන් එම විෂය වස්තු විද්‍යමාන වෙයි. රූප, ශබ්ද, ගන්ධ, රස, ස්පර්ශ වශයෙන් බාහිර ලෝකය වර්ගීකරණය කොට හඳුනා ගන්නේ ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයෙනි.

ඉහත දැක්වූ දාර්ශනික විමර්ශනයට අනුව බුදුදහමට පමණක් ආවේණික වූ සුවිශේෂත්වය කුමක් ද යන්න විමසීමේදී ආදි බුදු දහමෙහි දැක්වෙන අනාත්ම දර්ශනය සුවිශේෂ විය. එය කෙසේ ද යත් බුදු දහමට සමගාමීව අන්‍ය ආගම් තුළ දක්වා ඇති ආත්ම වාදයත් උච්ඡේදවාදයත් යන දෘෂ්ටීන් බුදු දහමෙහි අනාත්ම දර්ශනයත් සමග සැසඳීමේදී වෙනස් මූලධර්ම දෙකකි.

ආත්ම වාදය නම් මම ලෙස කෙනෙකු සිටීමයි. මගේ කියා දෙයක් තිබීමයි. යන අස්මි මානයෙන් ලොව දෙස අර්ථකථනය කරගැනීමය. මෙලෙස පඤ්ච ඉන්ද්‍රියන්ට ගෝචර වන අරමුණු සමඟ බැඳීම එනම් උපාදානය ඇති කර ගැනීම එයයි. නමුදු අනාත්ම දර්ශනය තුළ බුදු දහම වදාළනුයේ උපාදනය ලෙස ගැනීමට යමක පවැත්මත් සංකත වස්තුවක පැවැත්මත් මෙන් එහි පැවැත්ම තරම්වත් දෙයක් ලෝකය තුළ නොපවතින බවයි. ඒ අනුව විනිශ්චය කළ හැකි වනුයේ යමක් මමය මගේය කියා ගත හැක්කේ එය සැබැවින්ම පවත්නා දෙයක් පමණි. මෙය නම් යථාර්ථය පියවි ඉන්ද්‍රියන් තව දුරටත් දියුණු කිරීමෙන් උපදවා ගනු ලබන අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය

මගින් එය අවබෝධ කළ යුතුය. යථාභූත ඥානය ලෙසත් විදර්ශනා නුවණ ලෙසත් බුදු සමයට අන්ව දක්වා ඇත.

බුදු දහම ඇතිවීමට පෙර හා ඇතිවීමට පසුබීම සැකසීමට ප්‍රථම පැවැති යථාර්ථය හෝ සත්‍ය පිළිබඳ කිසිදු එකඟතාවයක් නොපැවති අන්තවාදී මත දෙකක ගැටම්කාරී ස්වභාවයකි. එම දෘෂ්ටිවාදයන් ද්විත්වය නම් උච්ඡේද දෘෂ්ටිය හා සාස්වත දෘෂ්ටිය යි. මෙම දෘෂ්ටිවාදයන් ද්විත්වය යථාර්ථය හා සත්‍යාවබෝධය කරගැනීම උදෙසා උචිත නොවන බව බුදුන් වහන්සේ අවධාරණය කර ඇත.

(01) සංයුත්තනිකාය මහාවග්ගපාළි සච්චසංයුත්තං

ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය

''ද්වෙමෙ, භික්ඛවෙ, අන්තා පබ්බජිතෙන න සෙවිතබ්බා. කතමෙ ද්වෙ? යො චායං කාමෙසු කාමසුඛල්ලිකානුයොගො හීනො ගම්මො පොථුජ්ජනිකො අනරියො අනත්ථසංහිතො, යො චායං අත්තකිලමථානුයොගො දුක්ඛො අනරියො අනත්ථසංහිතො. එතෙ ඛො, භික්ඛවෙ, උභො අන්තෙ අනුපගම්ම මජ්ඣිමා පටිපදා තථාගතෙන අභිසම්බුද්ධා චක්ඛුකරණී ඤාණකරණී උපසමාය අභිඤ්ඤාය සම්බොධාය නිබ්බානාය සංවත්තති''.

මහණෙනි, පැවිද්දා විසින් සේවනය නොකළ යුතු මේ දෙකෙළවරකි. (එනම්) ලාමකවූ ගැමියන්ට අයත්වූ පෘථග්ජනයන්ට අයත්වූ උතුම් නොවූ අනර්ථය පිණිස පවතින්නාවූ වස්තු කාමයන්හි ක්ලෙශ කාමය කරණකොට යම් ඇලී වාසය කිරීමක් වේද දුක්වූ ලාමකවූ අනර්ථය පිණිස පවත්නාවූ යම් ඒ කයට දුක් ගෙන දෙන පිළිවෙතක යෙදීමක් වේද යන මේ අන්ත දෙකය.

02 සංයුත්තනිකාය නිදානවග්ගපාළි ,නිදානසංයුත්තං, අචේල කස්සප සූත්‍රය,

''සො කරොති සො පටිසංවෙදයතී'ති (පටිසංවෙදියතීති ,ඛො, කස්සප, ආදිතො සතො 'සයංකතං දුක්ඛ'න්ති ඉති වදං සස්සතං එතං පරෙති. 'අඤ්ඤො කරොති අඤ්ඤො පටිසංවෙදයතී'ති ඛො, කස්සප, වෙදනාභිතුන්නස්ස සතො 'පරංකතං දුක්ඛ'න්ති ඉති වදං උච්ඡෙදං එතං පරෙති. එතෙ තෙ, කස්සප, උභො අන්තෙ අනුපගම්ම මජ්ඣෙන තථාගතො ධම්මං දෙසෙති''

(කාශ්‍යපය, හෙතෙම කෙරෙයි, හෙතෙම විඳීයයි මුලදීම මෙසේ ගෙන දුක තමා විසින් කරන ලද්දේයයි කියන තැනැත්තේ, ශාස්වත දෘෂ්ටියට (නිත්‍ය ආත්මයක් ඇත යන දෘෂ්ටියට) පැමිණෙයි. කාශ්‍යපය, අනිකෙක් කරයි, අනිකෙක් විඳීයයි මුලදී මෙසේ ගෙන වේදනාවෙන් යුක්තවූ කල්හි දුක අනුන් විසින් කරන ලදැයි කියන තැනැත්තේ උච්ඡේද දෘෂ්ටියට (කරන්නා මෙතනින්ම කෙළවර වෙයි යන දෘෂ්ටිය) පැමිණෙයි. කාශ්‍යපය, ඒ මේ ශාස්වත, උච්ඡේද යන අන්ත දෙකට නොපැමිණ, මද්ධ්‍යම ප්‍රතිපදාවෙහි සිටියේ. තථාගතයන් වහන්සේ ධර්මය දේශනා කරන සේක.)

ජනුස්සෝනිය සූත්‍රය,

''චතුත්ථමෙතං ලොකායතං එතෙ තෙ, බ්‍රාහ්මණ, උභො අන්තෙ අනුපගම්ම මජ්ඣෙන තථාගතො ධම්මං දෙසෙති'

(බමුණ, සියල්ල වෙනස් ස්වභාවයෙන් යුක්තය යන මෙය වනාහි සිව්වන ලෝකායත දෘෂ්ටියයි. (බාල පෘථග්ජන ලෝකයාගේ මහත්වූ, ආශ්‍රව සහිත උච්ඡේද දෘෂ්ටියයි) බමුණ, ඒ මේ අන්ත දෙකට නොපැමිණ, තථාගතයන් වහන්සේ මද්ධ්‍යම ප්‍රතිපදාවෙන් දහම් දෙසන සේක.)

මෙම සූත්‍රයන් තුල ඉහත දක්වා ඇති අදහස් මගින් ගම්‍ය වනුයේ අත්තකිලමථානු යෝගය හා කාමසුඛල්ලිකානු යෝගය නිශ්ඵල වූ ප්‍රතිපදාවක් ලෙසටය එහිදි බුදු දහම මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව යුක්ත බව තහවුරු කිරීමකි .

මෙම සූත්‍ර ගත් කළ ඉහත දක්වා ඇති අදහස් තුළින් ගම්‍ය වනුයේ අත්තකිලමථානු යෝගය හා කාමසුඛල්ලිකානු යෝගය නිශ්ඵල වූ ප්‍රතිපදාවක් ලෙසටය. එහිදී බුදු දහම ඉහත අන්ත දෙකටම නොවැටෙන මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවෙන් යුක්ත බව තහවුරු කිරීමකි. අචේලකස්සප සූත්‍රය, කච්චායනගොත්ත, අවිජ්ජා පච්චය දේශනා, අඤ්ඤතර බ්‍රාහ්මණ, ජානුස්සෝනි, ලෝකයානික සූත්‍රය, ධම්මචක්කප්පවත්තන සූත්‍රය ආදී සූත්‍ර රැසකම බුදු දහම ඉහත දෘෂ්ටිවාදයන්ගේන් පරිබාහිරව මැදුම් පිළිවෙත එනම් මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව මත ගොඩ නැගුනකි. මධ්‍යම මාර්ගය අනුගමනය කළ බෞද්ධ දර්ශනයේ පදනම හේතුඵලවාදය හෙවත් පටිච්ච සමුප්පාදය වූයේ භෞතික හා අභෞතික, ජීව අජීව, සවිඥානික අවිඥානික ලෙස ගැනෙන් සමස්ථ ලෝකය මෙම මූලධර්ම මත ක්‍රියාත්මක වන බැවිනි. හේතුප්‍රත්‍ය විරහිතව ලොව කිසිවක් විද්‍යමාන නොවෙයි. සත්වයා ජරා මරණයට භාජනය වන්නේ ජාති ප්‍රත්‍ය නිසාය. එය කිසිවෙකුට නවතාලිය නොහැකි ප්‍රවාහයක් මෙන් නොකැඩී ගලා යති. බුදු දහමේ පරම නිෂ්ඨාව ආර්ය මාර්ගයට පිවිසීම මූලික වෙයි.

බුදු දහමේ පරමාර්ථය එනම් සිත කිලිටි කරන ලාමක, පවිටු ගති වලින් මුදා ගැනීමයි. පවිටු ධර්ම නම් නීවරණ ධර්ම නීවරණ ධර්මද, ලෝභ භය ද්වේෂ මෝහය යන ධර්මයන් ය. ඒ ඔස්සේ බැලූ විට ආගමේ පරමාර්ථය නිවනයි. සංසාරයට ඇලුම්කරන සාධක වල නිස්සරණයයි. එනම් රාගාදී කෙලෙස්වලට යටත් වීමෙන් ලැබෙන සියලු දුක්වලින් මිදුණු ස්වභාවයයි. මේ අනුව ගත්කල බුද්ධාගම එයට සමාන පදයක් වැනිය. බුදු දහමේ පරමාර්ථය වූ නිවන සඳහා සම්‍යක් දර්ශනය සම්මා දිට්ඨිය හෙවත් යහපත් දැක්ම අවශ්‍යය ය. ලෝකය හරි හැටි දැන ගැනීම තුළින් කලකිරීම ද, කලකිරීම තුළින් නොඇලීම, නොඇලීමෙන් මිදීම ද, මිදීමෙන් නිවීම ද, ඇති වෙයි .

මෙලෙස බුද්ධධර්මය අවබෝධය පිණිස ලෝකයේ කරුණු ඇති සැටියෙන් වටහාගැනීමට ඉවහල්ව පවත්නා ආගමකි. බුදු දහමේ දාර්ශනික පසුබිම තුළින් මිත්‍යාදෘෂ්ටියෙන් හෙවත් වැරදි දැකීම පහකරන සම්මා දිට්ඨිය හෙවත් නිවැරදි දැකීම ඇති කරගත යුතු ය.

බුදුදහම තුළ සමකාලීන ලෙස දාර්ශනික සංදර්භය එසේ වුවද එය වර්තමාන දර්ශනික පැතිකඩට ආදේශ කිරීමේදී ඉහත දක්වා ලූ ආගමික මත වලට වඩා පුළුල් ලෙස අර්ථකථනය කිරීමකට ලක්කර ඇත. නමුදු බටහිර දර්ශනය ආගමික සන්දර්භයට වඩා සංකීර්ණ දාර්ශනික ව්‍යුහයකින් යුක්ත වෙති. එනම් තාර්කික බුද්ධිය මත පදනම් වූ විෂයානුබද්ධ විද්‍යාවන්ගේන් සැදුම්ලත් එකතුවකි. නූතන බටහිර ලෝකයේ දර්ශනය පිළිබඳ සංකල්ප විකාශනය වී ඇති ආකාරය සළකන විට සමකාලීන දාර්ශනිකයන් බහුතර පිරිස විසින් දර්ශනය යනු ද්විතීය මට්ටමේ තාර්කික විශ්ලේෂණ කාර්ය පමණක් ඉටු කරන අධ්‍යයනයක් ලෙස දක්වා ඇති බව නොරහසකි. පටු අර්ථයකින් සැදුම්ලත් බටහිර දර්ශනය තාර්කික බුද්ධිය පදනම් කරගෙන දාර්ශනික විමර්ශනයන්හි නිරත වීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් විවිධ විද්‍යාවන් බිහිවීම සිදු විය. පසු කාලීන එම විද්‍යාවන් දර්ශනයෙන් වෙන් වී ස්වාධීන විද්‍යාවන් හා ශාස්ත්‍ර වශයෙන් වර්ධනය විය. දාර්ශනික ක්‍රියාවලිය ආරම්භයේ දී ආගම විද්‍යාව හා දර්ශනය සහ සම්බන්ධ වී පැවත ඇත. විද්‍යාව හා දාර්ශනික චින්තනයේ ආරම්භය සැළකීමේ දී මිනිසා සියලු ගතානුගතික විශ්වාස පද්ධති පරාශයක තබා තමාගේ ස්වාධීන වූ විමර්ශන ශක්තිය යොදවා තමා හා තමා අවට අවබෝධ කරගත් ඒ පැහැදිලි කිරීමටත් ප්‍රයත්න දැරීය. බටහිර ලෝකයේ දාර්ශනික චින්තනය තුළ මිනිස් ඥානය පිළිබඳ සංකල්ප නොයෙක් ආකාරයේ මතවාද ගොඩනැගුණු දාර්ශනික චින්තකයින් මිනිස් ඥානයේ සීමාව මිනිස් ඥානය ලබන මාධ්‍ය ආදිය කෙරෙහි කුතුහලයේ ස්වභාවය මත දාර්ශනික කරුණු වටහ ගත්හ. දර්ශනය තුළ ප්‍රධාන වාද දෙකක් ගොඩනැගුණි. ඒවා නම්,

- බුද්ධිවාදය - ඥානය සඳහා පදනම බුද්ධිය වීම.
- අනුභූතිවාදය - මේ මගින් ඥානය සඳහා පදනම ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ භාවය පිළිගැනීමය

මෙම ප්‍රධාන වාදයන් තුලින් බටහිර දර්ශනයේ ප්‍රභවය වීමට පසුබිම ගොඩනැගුණි. මධ්‍යතන යුගය වන විට බටහිර ලෝකයේ ආගම ප්‍රමුඛත්වයක් ලැබූ අතර එහිදී දර්ශනය ආගමට යටත් ස්වරූපයෙන් පැවතුණි. ආගම මගින් චින්තනය මෙහෙය වූ නිසා බොහෝ දුරට දාර්ශනික චින්තනය ආගමික සංකල්පය තහවුරු කිරීමෙහි මාධ්‍යයක් පත්වී පැවතුණි. නමුදු පුනරුදයෙන් පසුව බටහිර ලෝකයේ දර්ශනයත් ආගමත් එකිනෙකට වෙන් විය. ආගමික චින්තනය අයත් වන්නෙ ශ්‍රද්ධාව, භක්තිය, විශ්වාසය ආදී මානසික තත්ත්වයන්ට ය. මේ හේතුව නිසාවෙන් ආගම් ශාස්තෲවරයෙකු යටතේ සිදුවීම හෝ දිව්‍යමය අනාවරණයක් තාර්කික බුද්ධියට එකග නොවූ ස්වභාවයක් ගත්හ. මේ හේතු සාධක නිසාවෙන් ආගම මිනිසාගේ මනෝවිද්‍යාත්මක සහ චිත්තවේගාත්මක අවශ්‍යතාවයන් සපුරන්නක් බවට පත්ව ඇත. ආගමක පවත්නා සත්‍ය ආගමික ජීවනක්‍රමය පිළිගත් අයගේ විමුක්තිය අනුව තීරණය විය. නූතන ලෝකයේ පවත්නා ආගමික පද්ධතියක් තුළ අන්තර්ගත වන ආගමික විශ්වාසය පුරා ව්‍යාප්ත ජීවන දර්ශනයක් වීම උදෙසා,

- සදාචාර හා ආචාරධර්ම පිළිබඳ අංශය,
- දාර්ශනික හා බුද්ධිමය අංශය,
- සාමාජික හා ආර්ථික අංශය,

යන උභයාංශ ත්‍රිත්වය අන්තර්ගත විය යුතු අතර බුදු දහම තුළ ඉහත අංගයන් පරිපූර්ණ වී ඇත. මහාචාර්ය කේ.එන් ජයතිලක මහතා පෙන්වා දෙන පරිදි සියලු ආගම්වල පොදු ලක්ෂණ 3ක් අන්තර්ගත වේ. එනම්,

ලෝකෝත්තර දෙයක් පිළිබඳ විශ්වාස කිරීම හා ඒ සඳහා ළඟා වීමට ගන්නා උත්සයහ සහ මාර්ගෝපදේශකත්වය, මරණින් මතු ජීවිතය පිළිබඳ විශ්වාසය, පිං පව් පිළිබඳ විශ්වාසය. මේ අනුව විමසීමේ දී බුදු සමය ආගමික සන්දර්භයක් උසුලනු බවට ගම්‍ය වේ. එනමුත් බුදු දහම කිනම් අර්ථයකින් දර්ශනයක් ද විද්‍යාවක් ද ආගමක්ද යන්න විමසීම තුළ නිශ්චිත ලෙසම බුදු සමයේ හරය ආගමික වාදි දර්ශනයක්ද විද්‍යාත්මකද යන්න සපථ කළ හැකිය. බුදු සමයේ යථාර්ථවාදී වූ ලෝක දෘෂ්ටියත් විචාරශීලි වූ ආකල්පයත් ප්‍රායෝගිකත්වයත් හේතුවෙන්ම මිනිසාගේ ස්වභාවයෙන් ම මිනිසාට ජීවිතයට අදාළ වූ දර්ශනයක් බව පෙනේ.

බුදු සමය මානව දිවියේ ආධ්‍යාත්මික සංවර්ධනය හා නිෂ්ඨාව සඳහා වූ අවශ්‍ය පසුබිම ගොඩනගයි. එම නිසාවෙන්ම බුදු සමය අතිශයින් සංකීර්ණ චින්තන ප්‍රතිරූපයක් දරයි. ආගමික දර්ශනය තුල මනෝ විද්‍යාත්මක හා ආධ්‍යාත්මික බවක් මතුපිටින් අපට දැකගැනීමට නොහැකි අතර එය ආගමික දර්ශන ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කරන විට එවැනි දෘෂ්ටි කෝණය සමූහයක සංකලනයක් ඇති බව අපට අවබෝධ කර ගැනීමට හැකිය. එනම් බුදු සමය යනු ආගමික දර්ශනයකි. ආචාර විද්‍යාවකි. බුදු සමය ආගමික පද්ධතියක් වශයෙන් අගයන විට එහි ප්‍රභල සාදාචාර්ත්මක අංශයක් ඇත. ඒ තුළ මිනිසා යම් අරමුණු ධාරාවක් වෙත යොමු කරවීම එහි එකම අරමුණ ය. ඒ ඔස්සේ ශ්‍රද්ධාව. භක්තිය වැනි චිත්තවේගාත්මක ලක්ෂණයන් නිර්මාණය වෙති. ඒ තුළ සැබෑ ලෙසම ඇත්තේ ආගමික හා දාර්ශනික ආචාර විද්‍යාවකි. බුදු සමය නියම ස්වරූපය තුල ඇති විවිධ දෘෂ්ටිකෝණයන් තුළ ඇති අන්තර්ගතයන් අවබෝධ කර ගැනීම සැබෑ ආගම අධ්‍යයනය කිරීමකි.

බුදු සමය ආගමික පද්ධතියක් වශයෙන් අගයන විට එහි ප්‍රභල සදාචාරාත්මක අංශයක් දැකිය හැකිය. සදාචාරය යනු හොඳ - නරක ගති පැවතුම් පිළිබද දර්ශනවාදයකි. තවත් ලෙස අර්ථකතනය කළ හොත් අපගේ චර්යාවන් සකස් කරවන ආචාරධර්ම පද්ධතියකි. පුද්ගලයෙකු හොඳ-නරක යන්න විනිශ්චය කරන එක් සාධකයක් ලෙස සදාචාරය අර්ථ ගැන්විය හැකිය. ප්‍රඥාව මෙහෙයවමින් හොඳ-නරක ලෙස වර්ගීකරණය කර ඇති ක්‍රියාවන් කෙරෙහි බුදු දහම පුද්ගල ආකල්ප සකස් කරති. බුදු දහම සදාචාර දර්ශන ගැබ් වූ දහමක් ලෙසට සනාථ කරලීමට අත්තුපනායක ධර්ම පර්යාය වඩාත් උත්සුක වේ. තවද පංචසීලය ආදි ප්‍රතිපදාවන් තුළින් පුද්ගලයා මෙහෙයවනුයේ ද සදාචාරාත්මක දිවිපෙවෙතකට ය. සදාචාරය පුද්ගලයා චින්තනමය ලෙස අභිප්‍රේරණයකට ලක් කරති. ඒ තුළින් මිනිස් ජීවිතයේ කිසියම් අරමුණක් කරා යොමු කරලීම එහි මූලික අරමුණයි. අරමුණු තුළින් ආගම හඹා යාම තුළ ශ්‍රද්ධාව භක්තිය වැනි චිත්තවේගයන් උද්දීපනය වීම ආගම කරා මිනිසාගේ බැඳියාව ඉහල නංවයි. එහිදී කායික හා මානසික හැසිරීම් එය ඔස්සේ ගොඩනැගේ පූජා චාරිත්‍ර තුළින් ශ්‍රද්ධාව භක්තිය විශ්වාසය ඇති වීම සිදුවන අතර මේ

සියල්ල තුලම අපේක්ෂා කරනුයේ කායික මානසික ප්‍රගතියට අවශ්‍ය කරන අවශ්‍ය ආචාරධර්ම කිරීමයි.

<u>සමාලෝචනය</u>

සම්ප්‍රදායානුකූලව දර්ශනය යන්න වචනාර්ථයක් සළකන විට බුදු දහමද දාර්ශනික ලක්ෂණ වලින් සමන්විත බව නොරහසකි. දර්ශනය තුලින් වුවද අපේක්ෂා කරනුයේ විශ්වය පිළිබඳ සංශ්ලේෂණාත්මක නිගමනයකි. එම නිගමනයන් ද බුදු දහම තුළ අන්තර්ගත වේ. බුදු දහම තුළ වූ ඉගැන්වීම් ඇතැම් විට දාර්ශනික පදනමක් ද ඇතැම් අවස්ථාවන්හි ආගමික පදනමක් පමණක් ද අවස්ථානෝචිත පරිදි පෙන්නුම් කරයි. මිනිස් ඥානයේ විවිධ ප්‍රභේදයන් හුවා දක්වන බුදු දහම එනම් සංජානාති, විජානාති, පජානාති, පරිජනාති, අවිජනාති ලෙස මෙම ඥාන ප්‍රභේදයන් තුළ මිනිස් දැනුමෙහි පෘථුල පරාසයක් අතික්‍රමණය කිරීම සිදු වෙයි. බුදු දහමේ මූලික ක්‍රියාවලිය තුළින් පුද්ගලයෙකු ලෙස ලබාගනු ලබන හරයන් නම් අතෘප්තිකර තත්ත්වයෙන් පුද්ගලයා මුදවාලීම නිවැරැදි දැනුම කරා යොමුකරලීමත්, අරහත් භාවය කරා පුද්ගලයා යොමුකරවීම මෙම පරමාර්ථය තුළ මූලික පරමාර්ථය නම් බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ආශ්‍රයෙන් මිනිසා ලෞකික තත්ත්වයෙන් ක්‍රමිකව පරිවර්තනය කිරීමකි. එයට පුහුදුන් මිනිසා ආර්ය අෂ්ඨාංගික මාර්ගය ඔස්සේ යොමු කිරීමකි. එහිදී ප්‍රධාන ලෙස කිවයුතු වන්නේ බුදු සමයේ ආචාර විද්‍යාත්මක ධර්මයන්ගේ හරය ආර්ය අෂ්ටාංගික මාර්ගය ඔස්සේ සමාජ පදනම මිනිසාගේ මානසික පදනම ද ශීල, සමාධි, ප්‍රඥා ඔස්සේ කැටි කොට දක්වයි. නමුදු ආගමක් තුළින් පුද්ගල භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික ජීවිතය පෝෂණය කිරීම සිදුවන අතර එය ආගම තුළ වූ ආගමික සන්දර්භය නිසා හෝ දාර්ශනික පැතිකඩ නිසා හෝ මොනයම් හේතු සාධකය බලපෑමෙනි. ආගම සම්බන්ධ ඉහත අර්ථ ගැන්වීම් මානව විද්‍යාත්මක ව බැලිය හැකි එක් දෘෂ්ටිකෝණයකි. මානව ජීවිතය කිනම් හෝ ආගමකට සමීප වීම තුළින් උත්තේජනයකට ලක් කරති. මානව ජීවිතය හා වඩාත් බැඳි පොදු විශ්වීය ආගමක් ලෙස බෞද්ධ දර්ශනයෙහිද ආගමික විවරණය ඉහත නිර්වචනයන්ගේ කැටිවීම මත ගොඩනැගුනකි. නමුදු ඊට හාත්පස වෙනස් දාර්ශනික ආචාරධර්ම ආගමික පැතිකඩකින් සංවර්ධනය වූ උසස් චින්තන ධාරාවකි.

<u>**ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ නාමාවලිය**</u>

කලංසූරිය, ඒ.ඩී.පී. **දර්ශනය හැඳින්වීමක්.** කොළඹ ඃ ගුණසේන සහ සමාගම.

කළුපහන, ඩී.ජේ. (1963). **භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය.** කොළඹ ඃ රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව.

ධම්මානන්ද හිමි, හෝමාගම. (2004). **බෞද්ධ හා කාන්ටියානු සදාචාර දර්ශනය.** කොළඹ 10 ඃ ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ. (1999). **භාරතිය දර්ශනය .** කොළඹ 10 ඃ ඇස් ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

පඤ්ඤාලෝක හිමි, වැයිහේනේ. (1959). **වෛදික යුගයෙන් බෞද්ධ යුගයට.** දෙහිවලඃ බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

ප්‍රඥා කීර්ති, කොටහේනේ. (1950). **ආගම සහ සමාජය**, කැලණිය ඃ විද්‍යාලංකාර පිරිවෙන.

මලලසේකර, ගුණපාල සහ ජයතිලක, කේ. එන්. (1960). **බුදු සමය හා ජාති ප්‍රශ්නය.** රාජ්‍ය භාශා දෙපාර්තමේන්තුව.

මංගල නාහිමි, ගොඩගම.(2017). **බුදු දහමේ දාර්ශනික පැතිකඩ** ,පාලිපාන ශ්‍රි චන්දානන්ද, ජාත්‍යන්තර බෞද්ධ පර්යේෂණ ආයතනය අස්ගිරි මහා විහාරය මහනුවර.

'*Nibbāna*' and Ethical Formation in Buddhism

Munasinghe H.M.L.M

Temporary Lecturer, Department of Pali and Buddhist Studies, University of Peradeniya

Research Problem

To what extent do academic studies aid in our comprehension of the real-world implications and revolutionary potential of Buddhist ethical teachings in the quest for enlightenment?

Research Methodology

The proposition is divided into certain themes for the clearance of conveying and comparing different opinions regarding what it is indicated by Buddhists ethics. In order to identify what Buddhist implications regarding ethics are, the study has referred several suttas from sutta Piṭaka as primary texts. Secondly, several highlighted arguments held by the respective scholars have also been subjected to consideration throughout the study. Lastly, this article discusses how each of their arguments and assumptions become align and differs from different angles.

Literature Review

P.D.Premasiri in his article to Encyclopedia of Buddhism has given a broader perspective on ethics in Buddhism and there he mainly discuss about the terminology that is relevant with what it indicate by Buddhist ethics. One of his well noted arguments is his disagreement with the S.Tachibana's interpretation on good and evil. Tachibana asserts that the Buddhist enlightened individual is above good and evil. According to P.D. Premasiri, Tachibana's interpretation of the pertinent pāli words that lead him to make these claims is completely inaccurate. (Premasiri 1990, 145). Contrary to Tachibana's theory, Premasiri pointed out that there is sufficient evidence in Buddhist texts to demonstrate that the ultimate knowledge acknowledged in Buddhism serves a moral purpose and also serves to eradicate evil inclinations. (Premasiri 1990, 145). Premasiri claims that it is difficult to accept Tachibana's claim that perfected saints transcend all moral divisions since, if true, Buddha would have to be different from all moral dispositions once he reached enlightenment. As he claims, after becoming enlightened, Buddha fully asserted the

distinction between good and bad, right and wrong, and taught others about this distinction throughout his life. (Premasiri 1990, 145).

In his work, ‘Fundamentals of Buddhist Ethics,’ Gunapala Dharmasiri asserts that after achieving liberation; the Buddha realized that ethics and insight are the two fundamental routes to enlightenment, giving ethics equal weight with wisdom. (Dharmasiri 2007, 2). He argues that there are four basic categories under which Buddhist teachings can be divided, including morality, which plays a significant role in describing Buddhist ethics. (Dharmasiri 2007, 2) . The other three are epistemology, theory of the universe, and *Nirvāna.* He also discusses the concept of *Anattā,* the dependent origination theory, and the interconnectedness and interdependence of everything. (Dharmasiri 2007, 18). According to M. Anesaki's ‘Buddhist Ethics and Morality’, moral principles that included in Buddhism reveal clearly their ancestry from the common Hindu mental disposition, and they only slightly differ from the other religious organizations of India. (Anesaki 1912, 1) Meanwhile, he also discovers that Buddhism shows a fundamental difference from Brāhmanic morality in that it does not adhere to social institutions and traditions instead, it seeks the basis of morality from the universal truths that could possibly be experienced only through one's wisdom and attainment. (Anesaki 1912, 1)..

H.Saddhathissa emphasizes the distinctiveness of the ethical standards upheld by Buddhism. He stresses that any precepts or guidelines followed by monks or laypeople were not arbitrary decreed commandments but rather norms of training that were willingly observed as long as one was aware of their intended use (H.Saddhatissa 1970, 8). Ethical teachings in Buddhism help to develop the mind's capacity to resist sense craving. (H.Saddhatissa 1970, 9). Furthermore, by highlighting some of their aphorisms like ‘a good man is a happy man’, he offers a philosophical investigation into some of the issues that were raised under normative ethics by well-known philosophers like Aristotle in his book ‘Buddhist Ethics’. (H.Saddhatissa 1970, 18). A branch of philosophical ethics known as normative ethics analyzes ethical behavior and looks into issues like how one should behave morally. (Britannica 2023)

When considering all of these remarks, it's crucial to keep in mind that although they all referred ideas like morality, the kamma concept, and the eight noble fold paths to describe what Buddhist

ethics entail, there have been disputes over the incorrect interpretation of particular terms, which has obscured the true meaning of Buddhist ethics.

Introduction

Any branch of religious teachings places a lot of emphasis on ethics. On the other hand, Buddhism is distinct from other religions in terms of how important ethical ideas are to it. Morality and ethics are two overlapping issues, and the latter may also be included in the former. According to P.D. Premasiri, the evolution of human conduct, behavior, objectives, dispositions, intentions, ways of living, and institutions is what leads to the development of ethics (Premasiri 1990, 144). Buddhism, according to Asanga Thilakarathna, is not an exception to the rule that all major religions incorporate moral teachings and practices (Tilakaratne 2023). *Sīla* has a significant impact on the development of Buddhist ethical teachings in Buddhism. But, as he explained, what is great in the teachings of the Buddha transcends *Sīla*. He continues to suggest that it would be reasonable to see that the entire Buddhist practice is concentrated on what is productive in a broader sense. Nirvāna, according to Buddhism, is the highest stage of moral development for a person. (Tilakaratne 2023).

Particular focus has been given to some terminology in the Buddhist lexicon, such as *puñña-pāpa* and *kusala-akusala*, as well as certain important doctrinal notions, such as the eight noble fold path, the four sublime states, and the *Kamma* idea, in order to comprehend what Buddhism means by ethics. Therefore, focusing on ethics in Early Buddhist teachings involves a great number of morals, knowledge, and teachings on truth. The straightforward attainment of mental purity is the core ethical principle of Buddhism. *Nibbāna* is the highest degree of purification a Buddhist practitioner can attain. Based on all of these factors, this article will examine some of the core ethical concepts of Buddhism under a number of general themes.

Puñña -pāpa and *kusala- akusala*

Puñña is the Buddhist expression for ethically righteous conduct. Words like merits, meritorious actions, and virtue are used to define this idea, while the opposite term, *pāpa*, refers to demeritorious behaviors. These two are regarded as important Buddhist terms and are applied together to demonstrate the Buddhist concept of *kamma*. Despite having a connotation that is

somewhat similar to both *puñña* and *pāpa,* the terms *kusala* and *akusala,* which are employed in Buddhist scriptures, have been given more significance in the explanation of several doctrinal topics. Terms like *'puñña'* and *'pāpa'* was employed to define morality and ethics in varied socioeconomic circumstances even before the time of the Buddha. (Marasinghe 2003, 458).

Puñña and *pāpa* can have a substantial impact on beings by delivering both pleasant and unfavorable effects, according to the general principle that can be extrapolated from Buddhist literature. Yet, when defining one's mental acts, *kusala* and *akusala* have been used more frequently.

(*Brahma vihāra*)Four sublime states

The doctrine of the four sublime states of Buddhism is a core Buddhist concept that can be regarded as one of the most significant ethical teachings. The four mental or divine states (*appamāṇā*) of *mettā* (loving kindness), *muditā* (selfless delight), *karuṇā* (compassion), and *upekkhā* (calmness) are described, along with instructions on how to cultivate them. According to Buddhists, practicing loving kindness is a manifestation of beneficence, a quality or function of goodness, the removal of hatred, the immediate cause of being the love of beings, and a practice of modalities of beneficence. Its fruition is the calming of animosity, and its weaknesses are the indulging of lust. (Karunaratna 1971, 334). Buddhism defines compassion as the quality of making others' hearts quiver at their suffering. (Karunaratna 1971, 334). *(paradukkhe sati sādhūnaṃ hadayakampanaṃ karotīti karuṇā)*. (Cūḷaniddesa-Aṭṭhakathā 1995, 55)

Training the mind to be delighted when others succeed and grow is the ultimate objective of practice of *Muditā*. It demonstrates characteristics of happiness, prosperity is the absence of enmity, and manifestation is the eradication of discontent. (Karunaratna 1971, 334). According to *Visuddhimagga*, there is a strong connection between the *Jhāna* in Buddhism and the equanimity that is described in Buddhist scriptures. (Visuddhimagga 2010, 310). Equanimity permeates all entities when one practices it and is able to view the world through it. The Buddhist *Brahma-Vihāra* encourages people to overcome the five obstacles to humankind while also fostering their ethical nature. According to Dharmasiri, Buddhism promotes sense of awe and regard for all creatures and the natural world. (Dharmasiri 2007, 19). It is such that a love a mother has towards

her only child. *(Mātā yathā niyaṃ puttam āyusā ekaputtamanurakkhe;Evampi sabbabhūtesu, mānasaṃ bhāvaye aparimāṇaṃ)* (Khuddhaka pāṭha 1915,18)

In the same manner that it encourages traits like sharing and sympathy, it also makes one feel appreciated and inspires them to contribute to the society. The Metta sutta, a well-known sutta in Buddhism, inspires people to practice compassion and loving kindness for all beings, elevating them to understand the value of life for both oneself and others. Dharmasiri acknowledges that Buddhism is much more than just a humanistic religion because Buddhist love embraces all beings.

Place of rebirth and kamma in Buddhist ethics

The rebirth and *kamma* concepts that Buddhism explains highlight the *saṃsāric* connection of beings have to an infinite number of other beings. Action is referred to as *kamma*. Through their actions and words, individuals do and accumulate *kamma*. Good or adverse results are possible. The core Buddhist teaching on the *kamma* notion is that good *kamma* produces good effects while bad *kamma* produces bad results. *"cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. Cetayitvā kammaṃ karoti – kāyena vācāya manasā"* (AṅguttaraNikāya 1896, 415); a well noted Buddhist Pāli phrase provides the Buddhist definition of *kamma* as volition is the *kamma* and further delineate that people do *kamma* in three ways as physically, verbally and mentally. Yet, a broader perspective regarding the theme could be found through the teachings related to dependent origination. Further, Buddhist teachings that explain negative and positive outcomes bring the message of importance of doing good and get rid of evil. *Petavatthūpāḷī, vimānavatthūpāḷī,Jātakapāḷī and Dhammapadapāḷī* are some of such close connected scriptures that contains multiple stories explaining kamma and rebirth.

Buddhism denounced the established social norm of hierarchy in Buddha's time. Buddha said that one's social status is determined by deeds, not by birth. (*"Na jaccā vasalo hoti, na jaccā hoti brāhmaṇo; Kammanā vasalo hoti, kammunā hoti brāhmaṇo"* (*suttanipātapāḷī* 1913, 23) Buddhism accepts placing a strong focus on taking personal accountability for one's own acts as opposed to leaving it up to some all-powerful deity. This provides the appearance that ethical explanations in Buddhism are concerned with obligations and duties of an individual. According to Buddhist explanation of *kamma*, it is important for beings avoid immorality and to conduct moral lives in order to lead others to the truth. Being enlightened is the only way to put an end to

ongoing *kamma*. This suggests that *'kamma'*, as it is described in Buddhism, plays a significant part in identifying merits, demerits, as well as wholesomeness and unwholesomeness, in Buddhist ethical teachings.

Three main evil roots

The three basic poisons that cause people to act and think immorally are *lobha* (greed), *dosa* (hate), and *moha* (delusion). These three are considered by Buddhists to be the main pillars that determine the ethical aspects of Buddhist ideas. People act immorally and unethically as a result of all of these unwholesome roots, whereas people act ethically and morally wholesomely as a result of the opposite of those detrimental roots, which are *alobha, adosa,* and *amoha*. According to Buddhism, these three undesirable roots are the primary causes of individuals being born repeatedly in *saṃsāra*. Buddha's moral path encourages people to practice the opposite of three evil roots which are *alobha, adosa* and *amoha*.

Ethical codes in Vinaya

In Buddhism, 'Vinaya' is the term used to describe the moral guidelines that are given to monks and nuns. For monks and nuns, respectively, there are 227 and 311 norms of conduct to follow in order to effectively live a monastic life. Punishments and probationary periods have been recognized in Buddhist monarchism for offenders. This suggests that upholding these kinds of moral standards is crucial for sustaining the structured Buddhist monastic community over the long term. According to vinaya, it is forbidden for monks to destroy plants and trees because they are seen as having one sensory faculty and are very helpful to the earth's inhabitants. In addition, there are a number of vinaya regulations that monks must abide by in order to maintain a clean and unpolluted environment. This demonstrates how Buddhism values defending the rights of both beings and non-beings equally because it considers them to be a part of nature. Mahayānists believe that all life is precious because it carries the potential for Buddhahood (Dharmasiri 2007, 25). According to that, those who have engaged in sexual activity, killed a human being, claimed to be in a higher spiritual level than they actually were, and committed theft are deemed to be activities that disqualify someone from continuing to live as a monk.

Rights and Duties

Suttas like the sigālovāda Sutta convey the importance that Buddhism places on both individual and collective duties. It makes the case that everyone has equal rights and obligations that they should fulfill for the good of all kinds. Suttas like sigālovāda explain how beings are obligated to have rights and duties toward one another. Buddhism recognizes that treating others well also entails treating yourself well, and that treating oneself well should reflect treating others well. Because humans are part of society, anything they do has an impact on those around them. It is crucial to act morally and ethically at all times. According to Dharmasiri, what Buddhism promotes as rights and responsibilities imply one another and if the rights are not adequately repaid by the duties, moral and ethical imbalance is inevitable (Dharmasiri 2007, 23). Dharmasiri also highlights how Buddhist moral teachings are deeply connected to nature since they acknowledge morality as being a part of nature itself (Dharmasiri 2007, 23).

Virati (prevention) and _Samādhāna_ (observance) in Buddhism

Asanga Thilakarathna draws attention to the significance of the Buddhist terms *'virati'* (prevention) and *'samādhāna'* (observances) in the ethical teachings of Buddhism. (Tilakaratne 2023) In Buddhist moral and ethical teachings, several of teachings that represent '*virati'* (prevention) could be found. Among them, *pancasīla* (five precepts),*ājhīva aṭṭhamakasīla* (eight precepts), *dasasīla* (ten precepts) are particularly leading people from not doing certain immoral, unethical activities. More importantly, Buddhist monastic have higher form of preventive measures than that of lay people. One thing that unique in Buddhist ethical teachings is, they are not forceful enforcement that Buddha ordered upon humans.

They are free to choose what they will and won't do. Buddha stated that before harming others, one should first look at oneself as an example in order to determine what they should be doing. One will give up hurting others by using themselves as an example. It is a key ethical principle that the Buddha taught. (*attānaṃ upamaṃ katvā, na haneyya na ghātaye* (Dhammapadapāḷī 1914, 19). The Buddhist idea of *'virati'* is comparable to the saying 'prevention is better than cure' because it highlights the significance of refraining from behaviors the Buddha warned would never be advantageous in this world or the next. However, '*samādhāna'* (observances) refer to things to which one must adhere for the benefit of humankind. In another sense, *'virati'* itself turns into a *'samādhāna*' since refraining from doing something is a skill that can be learned.

There are several observances (*samādhāna*) that can be found in various civilizations and religions. Because engaging in and carrying out those acts are necessary for the growth of an entire civilization, '*samādhāna'* (observances) are socially accepted norms even though they do not necessarily result in merits or demerits. This clarifies the idea that not all ethically important features are wholesome, but that some of them have the potential to mold, discipline, or civilize people through their teachings.

Conclusion

The influence of Hinduism in India resulted in the development of the principles that Buddhism promotes. Before being broadly embraced in Indian society, ethical precepts in Buddhism underwent a number of stages of development. Buddhism places a strong emphasis on ethical responsibilities and universally acknowledged human rights. Buddhist ethics are based on the general concept that doing good to others implies doing good to ourselves because everything we do will have the same effects on others as well as ourselves because everything is interconnected and interrelated to everything else, just like there are two sides to every coin. Dharmasiri has exemplifies that we as humans are a part of a larger whole, and not a single person stressing the above fact (Dharmasiri 2007, 19). Buddhism is not merely humanistic since it promotes the love of all beings. Buddhist ethical teachings focus more emphasis on sympathy, love, peace and wisdom. One should treat others the same way that they treat themselves. (*attānaṃ upamaṃ katvā*) (Dhammapadapāḷī 1914, 19).

Buddhism has a closer relationship to the ultimate truth it describes and to the obtaining liberation that Buddhism explains, which sets its ethical teachings apart from other Pre-Buddhist concepts. As a result, among three fold training *(triśiksā),* the ethical teachings that emerged in Buddhism serve as a solid foundation by primarily representing the *sīla* component. Buddhism has placed a strong focus on the ethical harmony of those who hope to follow the Buddha's road to liberation by acknowledging these kinds of ethical fundamental teachings. Ethics play a big part in any kind of civilized society, culture, or institution. Human conduct, behavior, intents, aims, inclinations, and the ways of life from which each person comes are represented by ethics. In order to learn more about ethical principles and how they develop, it is crucial to perform an empirical study on human codes of ethics.

Morality and ethics have been given a substantial place in all major world religions, and they are essential to disseminate the message of peace. The study of ethics in philosophy would receive significant attention in philosophical studies, indicating its value as a field of research that shouldn't be disregarded. This study has paid particular attention to what Buddhism means in terms of ethics in order to comprehend how *Nibbāna* could be reached through the foundation of ethics. Buddhism recognizes that the route to enlightenment is a gradual path which consists of numerical ethical principles that cannot be ignored. This solid foundation is where *Samadhi* and *Paññā* eventually formed in the noble eight-fold path.

References

Anesaki, M. *Buddhist Ethics and Morality.* 1912.

AṅguttaraNikāya. *Aṅguttara Nikāya.* Edited by E Hardy. Vol. III. London: Pali Text Society, 1896.

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. *Normative ethics.* 6 8, 2023. https://www.britannica.com/topic/normative-ethics (accessed 6 20, 2023).

"Cūḷaniddesa-Aṭṭhakathā." *Chattha Sangayana Tipitaka.* 4.0. Vipassana Research Institute, 1995.

Dhammapadapāḷī. Edited by Suriyagoda Sumangala. London: Pali Text Society, 1914.

Dharmasiri, Gunapala. *Fundamentals of Buddhist Ethics.* iv. 2007.

H.Saddhatissa. *Buddhist Ethics Essence of Buddhism.* London: Georgw Allen & Unwin LTD, 1970.

Karunaratna, Upali. "Brahma Vihara." Edited by G.P.Malalasekara. *Encylopedia of Buddhism* (Government of Ceylon) III (1971): 334.

Marasinghe, M. M. J. "puñña." Edited by G.P Malalasekara and W.G Weeraratne. *Encyclopedia of Buddhism* (Department of Buddhist Affairs), 2003.

Premasiri, P.D. *Ethics.* Edited by W.G.Weeraratne Malalsekara G.P. Vol. V. Government of Sri Lanka, 1990.

Smith, Helmer, ed. *Khuddhaka pāṭha.* London: Pali Text Society, 1915.

suttanipātapāḷī. *suttanipātapāḷī.* Edited by D Anderson and Helmer Smith. London: Pali Text Society, 1913.

Tilakaratne, Asanga. *Buddhist Ethics Session (1).* 02 19, 2023. https://www.youtube.com/watch?v=X5h07V-_8QA&t=1442s (accessed 06 23, 2023).

Visuddhimagga. *Buddhaghosa.* Edited by Gnanamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.

How binding in the Brain could relate to Consciousness and the Mind-Body Problem?

S.C. Shanoli Deepashika

Visiting Lecturer in SIBCC, Clinical Psychologist and Counselor

The concept of binding in the brain is closely related to consciousness and the mind-body problem, both of which are fundamental and complex topics in neuroscience and philosophy.

Binding in the Brain

Binding refers to the process by which the brain integrates information from different sensory modalities (e.g., sight, sound, touch) and different parts of the brain into a unified and coherent perceptual experience. When you look at a red apple, for instance, your brain combines the visual information of its color, the tactile information of its shape, and possibly even olfactory information of its scent to scent create a single, seamless perception of the apple.

Neuroscientists have been interested in understanding how the brain achieves this binding process, as it plays a crucial role in shaping our conscious experience of the world. Binding is thought to occur through the coordinated activity of neurons in specific brain regions, particularly in areas like the parietal and prefrontal cortex, which serve as higher-order processing centers.

Consciousness

Consciousness is the state of being aware of and having subjective experiences. It encompasses our perceptions, thoughts, emotions, and self-awareness. The binding problem is closely related to the study of consciousness because the integration of information from various sources is a central aspect of our conscious experience.

How the brain generates consciousness, also known as the “hard problem of consciousness” remains one of the most challenging and debated questions in neuroscience and philosophy. Despite significant progress in understanding neural correlates of consciousness (NCC) and brain

activity associated with specific conscious experiences, there is still no widely accepted theory that fully explains the relationship between neural activity and subjective conscious experience.

The Mind-Body Problem

The mind-body problem is an ancient philosophical dilemma that deals with the relationship between the mind (consciousness and mental states) and the body (physical brain and the rest of the material world). It asks how mental phenomena arise from physical processes and how subjective experiences can be explained by the activity of neurons and other physical components in the brain.

One major aspect of the mind-body problem is the question of how conscious experiences, such as the "feeling" of seeing the color red or the taste of a ripe fruit, can emerge from purely physical processes. Binding in the brain is relevant to the mind-body problem because it highlights the challenge of understanding how the physical brain, composed of neurons and neural circuits, can give rise to the unified and coherent nature of conscious experience.

Theories are attempting to address the mind-body problem range from materialist perspectives that argue consciousness in entirely reducible to physical processes in the brain to dualist viewpoints, which posit that consciousness exists as a separate non-physical entity.

While progress has been made in identifying brain regions associated with specific conscious experiences, the exact mechanisms of how neural activity leads to subjective experience and the integration of information through binding remain largely unexplained. As a result, the mind-body problem and the nature of consciousness remain fascinating and open areas of research, engaging both neuroscientists and philosophers in a quest for a deeper understanding of the human mind.

Consciousness is a complex and multifaceted phenomenon that is still not fully understood by science and philosophy. It refers to the state of being aware of one's thoughts, feelings, sensations, and the surrounding environment. It is what enables us to have subjective experiences, to perceive the world, and to have a sense of self.

There are several key aspects and theories related to consciousness.

1. Subjective Experience

Consciousness involves the ability to experience the world subjectively. For example, when you see the color red or taste your favorite food, you have a subjective experience of those sensations.

2. Self-Awareness

Consciousness is closely tied to self-awareness, the ability to recognize oneself as an individual entity separate from the rest of the world. This self-awareness allows us to reflect on our thoughts and actions.

3. Levels of Consciousness

Consciousness is not a binary concept. It exists in various degrees or levels. For example, we can be fully awake and alert, or we can be in altered states of consciousness during sleep, meditation, or under the influence of substances.

4. Conscious vs. Unconsciousness Processes

Our minds also consist of both conscious and unconscious processes. While we are consciously aware of some mental activities, many processes occur beneath the level of our conscious awareness.

5. The Hard Problem of Consciousness

The "Hard problem of consciousness" is a philosophical conundrum related to the nature of consciousness and subjective experience. It was famously formulated by philosopher David Chalmers in the 1990s. The hard problem refers to the difficulty of explaining why and how subjective conscious experiences arise from the physical processes and natural activities in the brain.

Consciousness can be broadly understood as the state of being aware of one's own existence and having subjective experiences, such as sensations, emotions, thoughts, and perceptions. The hard problem is not concerned with explaining the neural correlates of consciousness (i.e., which brain activities are associated with conscious experiences), but rather with understanding why these neural activities give rise to subjective experiences in the first place.

In other words, the hard problem asks: What is it about certain patterns of neural activity that lead to the rich and vivid inner world of subjective experience? Why do certain brain processes generate conscious awareness while others do not?

This question becomes especially challenging because there is currently no agreed-upon scientific theory that can fully account for consciousness. While we can correlate certain brain states with specific conscious experiences (e.g., linking brain activity during dreaming to dream experiences), we have not yet been able to fully explain the underlying mechanisms that connect the physical brain to the phenomenal aspects of consciousness.

Several proposed solutions have been put forth, ranging from materialist perspectives that consider consciousness as an emergent property of complex neural processes to more dualist views that suggest consciousness may exist as a separate entity from the physical world. However, the hard problem of consciousness remains an ongoing philosophical and scientific mystery, and researchers and philosophers continue to explore and debate this topic to gain deeper insights into the nature of consciousness.

6. Neuroscience of Consciousness

The neuroscience of consciousness is a complex and fascinating field that aims to understand the biological basis of consciousness-the subjective experience of being aware and perceiving the world around us. While consciousness remains a profound mystery, researchers have made significant progress in unraveling some of its neural underpinnings.

It is important to note that consciousness is not a single entity but a multi-faceted construct with various aspects. Some key topics in the neuroscience of consciousness include.

1. Neural correlates of consciousness (NCC)

Scientists seek to identify the specific neural processes and brain regions that are associated with conscious experiences. The NCC represents the minimal neural activity required for any given conscious experience to occur.

2. Brain regions involved in consciousness

Different brain areas are thought to play distinct roles in consciousness. The cerebral cortex, especially the prefrontal cortex, parietal cortex, and certain regions in the temporal and occipital lobes, are heavily implicated in conscious perception and awareness.

3. Global Workspace Theory (GWT)

Proposed by Bernard Baars, this theory suggests that consciousness arises when information becomes globally available in the brain's "workspace." In this view, certain brain regions act as a global workspace that integrates and broadcasts information, making it accessible to other parts of the brain.

4. Neural Synchrony and integration

Consciousness is believed to emerge from the coordinated activity of widely distributed brain networks. Synchronization of neuronal firing across different brain regions is thought to be crucial for integrating information and generating coherent conscious experiences.

5. Anesthesia and altered states of consciousness

Studying how anesthetics and other substances and affect consciousness sheds light on the neural mechanisms underlying altered states of awareness and unconsciousness.

6. Disorders of consciousness

Investigating conditions like coma, vegetative state, minimally conscious state, and related disorders provides insights into the neural circuits that support different levels of consciousness.

7. Consciousness in non-human animals

Exploring the neurobiology of consciousness in animals helps determine the extent to which certain brain structures and functions are related to consciousness across species.

It is important to acknowledge that there is ongoing debate and multiple theories about consciousness within the scientific community. Some researchers propose that consciousness might be an emergent property of complex information processing in the brain, while others

suggest that it might be more deeply intertwined with quantum mechanical processes or other yet-to-be-understood principles.

While neuroscience has made remarkable strides in understanding aspects of consciousness, it is still an active area of research with many open questions. Advancements in brain imaging techniques, computational modeling, and interdisciplinary collaboration hold promise for further unraveling the enigma of consciousness.

8. Philosophical Theories

The nature of consciousness has been a topic of great interest and debate in philosophy for centuries. Philosophers have proposed various theories and perspectives to understand and explain consciousness. Here are some of the major philosophical theories of consciousness.

1. Dualism

Dualism posits that consciousness in fundamentally distinct from physical matter. According to this view, there are two fundamentally different types of substances: mental (consciousness) and physical (matter). Rene Descartes was a famous proponent of dualism, suggesting that the mind and body are separate entities. The mind, in this context, is often referred to as the “thinking thing” or “res cogitans.”

2. Physicalism (Materialism)

Physicalism, also known as materialism, asserts that everything, including consciousness, is ultimately reducible to physical entities and processes. It suggests that the mind is nothing more than the physical activity of the brain and nervous system. In this view, mental states and consciousness arise from the interactions of nervous and other physical components in the brain.

3. Idealism

Idealism takes the opposite stance of materialism by asserting that consciousness is the fundamental aspect of reality, and the material world is a manifestation of consciousness or ideas. Proponents of idealism argue that the external world exists only within the mind, and everything is a product of mental experiences and perceptions.

4. Functionalism

Functionalism emphasizes the role of the mind and consciousness in terms of their function and purpose rather than their specific physical substrate. According to functionalism, mental states are defined by their causal relationship with external stimuli, behavior, and other mental states. This theory suggests that it is possible to have different physical systems that could potentially arise in various forms of physical structures.

5. Eliminative Materialism

This theory proposes that our current understanding of consciousness is fundamentally flawed and that it will eventually be replaced by a more accurate, neuroscientific account. In other words, eliminative materialists believe that the common-sense understanding of consciousness may be entirely discarded in favor of a more comprehensive scientific explanation.

6. Panpsychism

Panpsychism suggests that consciousness is a fundamental property of the universe and is present in all things, even inanimate objects. According to this view, consciousness is not limited to complex organisms but exists in some from at all levels of existence. Advocates of panpsychism argue that consciousness is an intrinsic aspect of the fabric of reality.

7. Emergentism

Emergentism proposes that consciousness arises from the complex interactions of simpler elements and processes but is not reducible to those elements. In other words, consciousness is considered an emergent property that arises from the organization and complexity of physical systems, such as the brain.

These are just a few of the prominent philosophical theories of consciousness. It is essential to recognize that this field of inquiry is constantly evolving, and new ideas and perspectives continue to emerge as our understanding of consciousness deepens.

Despite significant progress, the study of consciousness remains a frontier of science, and many questions persist. Researchers and scholars from various disciplines continue to explore this

fascinating topic, hoping to unravel its mysteries and gain a deeper understanding of our subjective experiences and the nature of the mind.

The nature of consciousness and the mind-body problem has been a topic of philosophical and scientific exploration for centuries. Thought experiments are valuable tools in understanding these complex concepts, as they allow us to explore hypothetical scenarios that may not be physically possible or easily observable in the real world. Here are some fascinating thought experiments related to the brain, consciousness, and the mind-body problem.

1. Mary's Room (Knowledge Argument)

Proposed by philosopher Frank Jackson, this thought experiment revolves around Mary's brilliant scientist who has complete knowledge of all physical facts about color vision but has lived her entire life in a black and white room. The question is whether Mary, upon leaving the room and experiencing color vision for the first time, learns something new or gains new knowledge about colors. This experiment raises questions about whether subjective experiences (qualia) can be fully explained by physical facts alone.

2. Chinese Room (Turing Test)

Invented by philosopher John Searle, the Chinese Room thought experiment addresses the limits of artificial intelligence (AI) in understanding and possessing consciousness. Imagine a person who does not understand Chinese locked in a room with a rulebook for processing Chinese characters. They receive Chinese questions, use the rulebook to generate responses and pass them back out, fooling those outside into believing the room understands Chinese. The question is whether this room truly "understands" Chinese or whether it is just processing symbols without real comprehension, sparking debates about AI and consciousness.

3. The Ship of Theseus (Identity and Consciousness)

An ancient thought experiment from Greek philosophy, the Ship of Theseus explores the nature of identity and personal consciousness. As the story goes, if every part of Theseus' ship is replaced over time, is it still the same shop? And if all the original parts were collected and reassembled

into a new ship, which one is the "real" Ship of Theseus? This raises questions about the continuity of identity and whether consciousness relies on specific physical components.

4. The Zombie Argument (Consciousness and Physicalism)

Proposed by philosopher David Chalmers, the zombie argument is used to explore the "hard problem of consciousness." It asks us to imagine a hypothetical zombie that is physically identical to a conscious human but lacks subjective experience or consciousness itself. The thought experiment challenges the notion that physical explanations alone can account for subjective experiences, highlighting the mystery of consciousness.

5. The Brain in a Vat

This classic thought experiment involves imagining a brain kept alive in a vat and stimulated by a supercomputer to create a simulated reality indistinguishable from the real world. The question is whether the brain, immersed in this artificial reality, can ever know if its experiences are genuine or merely stimulations. This experiment explores the nature of reality, knowledge, and the relationship between mind and external stimuli.

These thought experiments offer fascinating insights into the complexities of consciousness and the mind- body problem. They challenge our intuitions and assumptions, encouraging us to think deeply about the nature of subjective experience, identity, and the relationship between the brain and the mind. Philosophers, scientists, and thinkers continue to grapple with these questions, pushing the boundaries of our understanding of human consciousness.

References

Crane, Tim; Patterson, Sarah (2001). "Introduction" *History of the Mind-Body Problem*, pp. 1-2.

Chalmers, David (1997). *The Conscious Mind*, Oxford University Press.

Chalmers, David (2010). *The character of consciousness*. Oxford University Press.

Descartes, Rene (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy*. Hacket Publishing Company.

Hart, W.D. (1996). "Dualism" in A *Companion to the Philosophy of Mind*.

Searle, John (1980). "Mind, Brains and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences*.

The Concept of Crisis: A Philosophical Dialogue

Mohomed Ibrahim Mohamed Thowfeek
University of Peradeniya, Faculty of Arts, Department of Philosophy

Objective

Philosophy has been perceived as a discipline whose method is mainly developed by reason. Though it has less emphasis on empirical methods, philosophy has re-assessed its scope and methods as philosophers or the world faced internal and external crises and challenges. In this view, when human beings face a crisis, it leads to a crisis in philosophy as philosophy emphasizes reexamining human life and this means that philosophical concepts and theories require critical reevaluation. In other words, a crisis in the world such as a pandemic, economic, social, or political crisis creates crises in philosophy as older or previous philosophical concepts, principles, and theories do not provide a suitable orientation to a new situation.

This perspective is emphasized in Martin Heidegger's book, *The End of Philosophy (1973)*. He suggests that the current structure of philosophy cannot be applied to understand the world because it mainly prioritizes abstract concepts, and theories, which lost touch with the real world and its process. Therefore, Heidegger believes that philosophy or philosophers should develop an in-depth understanding of the world and the existence of human beings. In this view, philosophy reexamines its role, foundation, and scope in society and the world. Historically, philosophy has developed social and world consciousness in a way to develop critical and innovative ways of philosophical inquiry or reasoning in approaching crises which is, for example, evidenced in the ancient Greek philosophy. Therefore, this article hopes to provide a philosophical approach to analyzing the concept of crisis.

Introduction

This century, so far, the term crises has been discussed quite frequently, such as *"times of crisis", "economic crisis", "pandemic crisis", "time of uncertainty", "oil crisis", "Ukraine and Russian crisis", "job and employment crisis",* etc. These usages of the term crisis, in different ways, show how crisis threatens many aspects and components of human life. When we look at history of the

term crisis that originated from – *die, Krise*- originating from the Greek word *krisnos.* The meanings *are separate, choose, decide, and judge*. It can be defined as a *'dangerous and very serious, decisive stage which can be applied to an individual, group, thing or country.'* In this view, crisis makes changes in things and thinking and opens new discussions to create a fresh view of problems.

Philosophical views

Historically, the meaning of the term crisis, at the beginning, was used, in relation to disease and medicine. During the medieval period, religious philosopher Augustine of Hippo used the term from a religious perspective, as in a crisis of faith. French political philosophers Jacques Rousseau and Montesquieu expanded the usage of this term to politics, economics, and rational life. Rousseau, most importantly, used this term positively for the self-improvement of society. Afterward, this term was applied in different disciplines such as in humanities, social sciences, etc., and with the emergence of capitalism, the term crisis is often used with financial crises and inflation crises.

Today, the term crisis is used broadly including areas such as economy, politics, society knowledge, education, ethics, resources, food, nuclear, faith, etc. Since we have been facing crises in most areas, it can be said that we are living in a crisis era. Conceptually, globalization plays a major role in globalizing most crises, for example, this has been witnessed with COVID-19, Russia, and Ukraine, and the Oil crises. We rely on each other and nations and share our behaviors, identity, culture, and lifestyles. In this perspective, we should think about 'others' and the future society in terms of spreading or containing crises. In other words, are we going to be egoistic or altruistic in dealing with crises? Are we going to find solutions to crises or end the crisis with our generation or are we going to transmit it to the future generation?

Though we are bombarded with different types of crises in our daily lives, most individuals do not have a clear picture of the fundamentals, characteristics, and basic structure of crises. The following few philosophical questions or inquiries would help in developing a clear picture of a crisis:

- What is the realistic and philosophical definition of crisis?

- Can we draw a philosophical generalization of various types of crises?
- What do crises mean to our lives and the external world?
- Do crises lead to creating meaning in life?
- Do we understand the basic elements of a crisis when we discuss coping mechanisms?

Crises elevate our faculty of reasoning to raise our existence above other creatures. Simply fulfilling day-to-day activities cannot differentiate us from non-human beings. Examining or evaluating our lives helps in sharing love, developing helpful attitudes, and providing solutions to crises in a timely manner. That is why, Socrates said, *an unexamined life is not worth living*. This quote reflects the meaning of our life. We face many crises in different times, spaces, and ways. These should motivate us to reason about the meaning of life. In this view, philosophy is considered a love of wisdom or higher-order thinking that comes out of the real life-threatening crises in the world. Those crises need critical and thoughtful responses. Unfortunately, in most cases, we do not approach or find answers to crises based on above mentioned questions. The reason is that we have some scattered and short-term responses.

When we analyze Eastern philosophy, particularly Chinese philosophy, thoughts, or approaches to crises, can be like Western dialectical ideas. Chinese philosophy emphasizes the development of awareness or consciousness of crises. It means that a better way to approach the crisis is that we should think about the crisis when we are in a non-crisis situation. That is, think about dangers when we are not in danger, think about poverty when we have wealth, and think about ill health when we are healthy. As we develop this dialectical approach, human beings or countries can be better prepared to face crises in the future, for example, rich nations have huge oil reserves to face future oil crises and some countries prepare to tackle future environmental calamities due to global warming. Financial crisis also can be approached, in this manner, as well. This dialectical approach teaches us not only to develop a pre-crisis approach not the post-crisis, but also helps human beings or countries guide philosophical rule for life and future planning and organizing. In a political philosophical view, political parties gain power by promising to solve de facto or future crises. This sort of promise leads to solidarity or creates division among the citizens of the country, for example; the two-party system in the US, democrats and republicans, have two different

approaches or solutions in solving current or future crises. That's why, the US sometimes is called a divided nation. Aristotle called this situation a *crisis in politics.*

When we analyze further, philosophically, many countries go through the economic crisis, today, one of the main reasons for the emergence of the crisis is the greediness in human nature and the capitalist economic system. It threatens human existence. Either this crisis defeats us, or we defeat it. If we defeat the crisis, find satisfied meaning for life or if the crisis defeats us, then leads to unsatisfied repercussions such as migration and human loss that we witness today. In other words, crisis gives a clear boundary between life and death. In this way, Heidegger's views that crisis becomes itself through becoming. It shows the dialectic nature of the crisis. There is a thesis and antithesis in the crisis; crisis includes both danger and opportunities. Crisis motivates reasoning and critical thinking in seeking solutions. To find solutions individuals, society, and the state should analyze and evaluate their behaviors and decisions, and this requires adaptations in their higher-order thinking. In other words, the crisis should be reflected in our reasoning. This self-reflection instigates capabilities, talents, and skills in finding ways to overcome the crisis.

It shows that a crisis is like an iceberg, it does not melt in a day but melts gradually, in the same way, if the crisis is not approached or solved rationally and critically, it can destroy the entire individual, society, and nation, gradually. Coping or managing a crisis gives human beings skills of adaptation to their reasoning, life, and environment. Moreover, it helps us to find the cause(s) of crisis not to repeat those, again. When we are bombarded with crisis, naturally, we look for reasons outside of ourselves or out of the conditions, which is called external locus of control. In this approach, self, rational, and critical reflection is lacking. So we delay in developing the correct approach at the initial stage of the crisis. When it becomes stronger the destruction becomes larger, affecting the larger population which can be seen in different crises, today.

Though crises affect individuals and societies mostly negatively, it also provides opportunities. In other words, crisis motivates us to find new creative, and critical ways to find solutions and look for innovative and creative opportunities. So, it molds us to be dynamic because we cannot escape from a crisis without doing nothing. In this sense, it provides a reason or meaning for our existence. A crisis is a change, and it requires a change in our reasoning, behaviors, and policies.

In this view, there are many advantages that humans gain from crises. Sometimes crises occur suddenly and without warning. Generally, it shows signs and symptoms ahead of time which can allow us to prepare for it. In this stage, we need critical thinking to analyze and evaluate crises and develop problem-solving skills. Crisis gives opportunity to bring out our problem-solving and higher-order thinking skills, as we think about preventive measures. It is hard to imagine a life or era in human history, without a crisis. When we reason and face it positively, a crisis helps us to realize our capacities and capabilities and develops self-improvement and high self-esteem. It leads to the development of social systems and policies. Though crises negatively impact us, it increases social solidarity. Ethically, we develop, during the crisis, empathy, sympathy, altruism, collaboration, and cooperation with others. This way of philosophical reasoning and reacting to a crisis can help in finding answers to causes and solutions to the crisis before it reaches and impacts us.

Today, we all have positively embraced scientific and technological advancements and their benefits to our personal and professional lives like, AI (artificial intelligence). If we look back on this development, the Enlightenment era and its impact show many similarities. That is, the Enlightenment period brought many advancements and changes in social, political, economic, and moral aspects of human existence. At the same time, it also led to many destructions and laid the foundation for some of the future destructions, for example, the major wars, development of weapons of mass destruction, racism, discrimination, etc. Similarly, the advancement in AI should be viewed in the same way. When we think about the opposite side of AI, it would create many crises in different aspects of human existence. Edmund Husserl discusses, in his book, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology (1970)*, how to respond to scientific crisis. Husserl emphasizes that experience should be taken into consideration in tackling present and future crises. In other words, our experience would help in structuring the present life experience and open new doors to the future experience.

In this view, if the research and advancement (R & D) of AI are allowed unconditionally and uncontrollably it would create a crisis in human existence in the future. Philosophically, this future crisis should be approached in the way of scientificity; the quality of scientific advancement cannot affect the meaning or existence of life. Further, to strengthen my philosophical argument, Stephen Hawkins, the so-called Godfather of AI, Geoffry Hinton, and Elon Mask are not in favor of the

advancement of AI in all areas and called on placing some limitations and restrictions in the development and usage of AI research and technology.

Conclusion

In conclusion, it can be said that crises are necessary for human advancement. Though we find them difficult and frustrating, it helps us identify, and develop coping mechanisms, and life advancement and lead to many opportunities and self-improvement. In this view, there are many benefits, for example, if we do not have an economic crisis, the country or policymakers will not be thinking about public policy reformations in all sectors and will not understand the strengths and weaknesses of individuals and society. Therefore, crises teach us to adapt and evolve to a new life experience. This evolution is necessary for our survival as Charles Darwin discussed using the concept of the *'survival of the fittest'* in biology. If I applied this to the social context, as we face a crisis, it depends on the individuals, society, or nation, how well they execute reasoning, critical thinking, and philosophy of planning to be fit and survive in the competitive world.

Bibliography

Heidegger, Martin. (1973). *The end of philosophy*, Harper and Row.

Hamblet, Wendy, C. (2013). Review of the book, *On Philosophy: Notes from a Crisis*, By John McCumber, Philosophical Reviews, https://ndpr.nd.edu/reviews/on-philosophy-notes-from-a-crisis/

Husserl, Edmund. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology,* Northwestern University Press

McCarthy, Michael, (1989). The Crisis of Philosophy, Suny Series

Reboul-Toure, S. (2021). The crisis on Discourse; As an Event, a Discursive Semantics, and a Culture, *Z literaturwiss Linguistik*, 51, 399-420, https://doi.org/10.1007/s41244-021-00211-5

Tangjia, Wang. (2014). A Philosophical Analysis of the Concept of Crisis, *Frontiers of Philosophy in China*, 9(2), 254-267, DOI 10.3868/s030-003-014-0021-0

Buddhist Aspects of Wrong Livelihood and Right Livelihood mainly based on the *Mahācattārisakasutta*

Chanda Sara Sraman

Doctor of Buddhist Ministry Student, University of the West, Rosemead, USA

Introduction

Right Livelihood is one of the eight factors of the Noble Eightfold Path, and is also a component of the Moral Ethics, one of the three categories of the eight path-factors, Concentration and Wisdom being the second and third categories. After exploring quite a large number of recent research articles (such as Moragaswewe Vijitha, 2018; Kesara, 2021; Sandarwara, 2019; Nissara Horayangura, 2007; and Phromphisit Phanchan. 2013) I notice that the subtlety and essence of the Buddhist aspects of Right Livelihood has never received proper attention despite only a handful writers (Eg., Moragaswewe Vijitha, 2018 and Sandarwara, 2019) cited the *Mahācattārisakasutta (M.N.III.)*, yet without noting and elaborating the essential Pāli terms attributed to the Buddhist Wrong Livelihood and Right Livelihood and their meanings. *Mahācattārisakasutta* included in the last section of the *Majjhimanikāya* is the only discourse in the four *Nikāyas* that presents a supramundane aspect of the Noble Eightfold Path. [16] Moragaswewe Vijitha simply mentioned the Pāli discourse, quoting the less relevant phrase of the Right Livelihood, whereas Sandarwara pointed out the discourse and its inclusion of five characteristics of Wrong Livelihood namely scheming, persuading, hinting, belittling, and pursuing gain with gain but did not explore the distinct meanings of the Pāli words.[17] However, *Vanijjāsutta* that includes five types of harmful trades has been frequently cited like a hymn (Mantra) in almost every scholarly articles related to Buddhist Right Livelihood, though these five trades cannot be universally applied to all the human moral ethical behaviors.[18] For examples, Vijitha, Kesāra, Sandawara, and Phromphisit Phanchan

---

[16] Anālayo Bhikkhu, "The Mahācattārīsaka-sutta in the Light of its Parallels – Tracing the Beginnings of Abhidharmic Thought," *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka, Vol. 8, (*2010): 59.

[17] Moragaswewe Vijitha, "Right Livelihood (*Sammā Ājīva*) as an Alternative Means for Economic Inequality as depicted in Early Buddhism" (Paper presentation , 3rd Interdisciplinary Conference of Management Researchers, Sabaragamuwa University, Sri Lanka, 2018); and Sandarwara, "The Life of Recluseship and Right Livelihood," *The Journal of the International Association of Buddhist Universities* 12, No.1 (January – June 2019): 122.

[18] *Vaṇijjasuttaṃ, A.N.III.* ed. E. Hardy, (London: PTS, 1976), 208.

directly cited the *Vanijjasutta*, while Nissara Horayangura made indirect quotation of the discourse.[19]

At the most basic level, Right Livelihood can be considered leading moral ethically moderate life engaging in right and fair living based on the principle of *kammassakatā sammādiṭṭhi* (accepting the fruitions of constructive and destructive intentional actions accordingly). The second and the subtlest aspect of Right Livelihood (referencing to the discourses such as the *Mahācattārisakasuttas)* is related to the living patterns of the noble disciples who have at least attained the stream-entrance (*sotapatti*). These noble individuals lead their life detached from craving (*lobha*), hatred (*dosa*), and ignorance (*avijjā*) also known delusion (*moha*). In this sense, an ordinary Buddhist cannot attain the second aspect of Right Livelihood. Opposite of the Right Livelihood is Wrong Livelihood which is influenced by wrong views (*micchādiṭṭhi*) or rejection of the relevant results of intentional good and evil deeds. The consequences of such nihilistic views (*uccheda diṭṭhi*) are far more destructive than the behaviors of individuals who hold the eternalistic views (*sassata diṭṭhi*)

In this paper, my first argument is that only avoidance of five kinds of harmful business affairs included in the *Vanijjasuttaṃ* is not an actual Buddhist Right Livelihood. The reason is that abandoning those harmful earnings does not count Right Livelihood from the early Buddhist perspective. In other words, an individual should not necessarily have to be a Buddhist to understand and avoid those five kinds of Wrong Livelihood. The Buddhist teachings on Wrong and Right Livelihood should be more subtle and profound covering more than the scope of five harmful business affairs is my second argument. Therefore, the aim of this paper is to review scholars' views on Buddhist Right Livelihood and Wrong Livelihood, frequently cited

---

[19] Moragaswewe Vijitha, "Right Livelihood (*Sammā Ājīva*) as an Alternative Means for Economic Inequality as depicted in Early Buddhism" (Paper presentation, 3rd Interdisciplinary Conference of Management Researchers, Sabaragamuwa University, Sri Lanka, 2018); Kesara, "Right Livelihood: A Vital Factor of Moral Purity for Lay Buddhist Disciples," *The Journal of International Buddhist Studies College*.7, No.1 (January–June 2021): 93; Sandarwara, "The Life of Recluseship and Right Livelihood," *The Journal of the International Association of Buddhist Universities* 12, No.1 (January – June 2019), 122; Nissara Horayangura, "*Living the Dhamma: Integration of Buddhist Practice into the Lives of Bangkok Laypeople*." MA Thesis. Chulalongkorn University, Bangkok, (2007), 285; and Phromphisit Phanchan. "The Concept of Conflict and Remedy in Buddhist Philosophy with Special Reference to Theravāda." PhD diss., (University of Mysore. 2013), 247.

Vanijjasuttaṃ, and to deeply explore the actual, universal Buddhist Wrong and Right Livelihood referencing to *Mahācattārisakasutta*, *Brahmajālasutta*, and *Sāmaññaphalasutta,* etc.[20]

Literature Review

The frequently cited discourse in the Buddhist academic world regarding wrong and Right Livelihood is the *Vanijjasuttaṃ*. Therefore, it is worth to look at this discourse, before exploring the actual Buddhist Wrong and Right Livelihood.[21] The discourse states that a lay Buddhist practitioner should not engage in the following five kinds of harmful trades: 1. Business in weapons, 2. Business in living beings including the human, 3. Business in meat, 4. Business in intoxicants, and 5. Business in poison.[22] I do not see the commentary to *Vanijjasuttaṃ* provides any especial denotations for the five kinds of Wrong Livelihood.[23] The discourse provides readers an insight that its teachings correspond only to the Buddhist (also non-Buddhist) traders.

Innumerable researchers and writers on Buddhist Livelihood consider these five business affairs the Wrong Livelihood and avoiding them is Right Livelihood, forgetting that these kinds of living affairs are pertaining to only the businessmen, ignoring the fact that not every man in the world is a businessman.[24] In this article, the writer is exploring the universally applicable Buddhist aspects of Right and Wrong Livelihood based on the argument that the Buddhist Wrong Livelihood does not limit to these five kinds of harmful trades nor does the Right Livelihood denote mere abstinence from those harmful earnings.

---

[20] *Mahācattārisakasuttaṃ, M.N.III.* ed. Robert Chalmers, (London: PTS, 1977), 75; and *Sāmaññaphalasuttaṃ, D.N. I.* ed., .T. W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter, (London: PTS, 1975), 67.

[21] *Vaṇijjasuttaṃ, A.N.III.* ed. E. Hardy, (London: PTS, 1976), 208.

[22] Ibid.

[23] *Vanijjasuttavaṇṇanā, AN-a III*, Ed., Hermann Kopp, (London: PTS, 1966), 303, (Writer's own translation).

[24] Moragaswewe Vijitha, "Right Livelihood (*Sammā Ājīva*) as an Alternative Means for Economic Inequality as depicted in Early Buddhism" (Paper presentation, 3rd Interdisciplinary Conference of Management Researchers, Sabaragamuwa University, Sri Lanka, 2018), 111; Kesara, "Right Livelihood: A Vital Factor of Moral Purity for Lay Buddhist Disciples," *The Journal of International Buddhist Studies College*.7, No.1 (January–June 2021), 93; Sandarwara, "The Life of Recluseship and Right Livelihood," *The Journal of the International Association of Buddhist Universities* 12, No.1 (January – June 2019), 122; Nissara Horayangura, "*Living the Dhamma: Integration of Buddhist Practice into the Lives of Bangkok Laypeople*." MA Thesis. Chulalongkorn University, Bangkok, (2007), 285; and Phromphisit Phanchan. "The Concept of Conflict and Remedy in Buddhist Philosophy with Special Reference to Theravāda." PhD diss., (University of Mysore. 2013), 247.

Wrong Livelihood according to the *Mahācattārisakasutta*

Similar to other factors of the Noble Eightfold Path, Right View is the basis of Buddhist Right Livelihood.[25] Since the Right View is the foremost of all the Path factors, the Right View associated with the Right Livelihood factor is described as knowing the Wrong Livelihood as the Wrong Livelihood and knowing the Right Livelihood as the Right Livelihood.[26] The five characteristics of Wrong Livelihood stated in the *Mahācattārisakasutta* are 1. Scheming (*kuhanā*), 2. Persuading (*lapanā*), 3. Hinting (*nemittikatā*), 4. Belittling (*nippesikatā*), and 5. Pursuing gain with gain (*lābhena lābhaṃ nijigīsanatā*).[27] Now I am exploring the distinct and contextual meanings of these five types of Wrong Livelihood.

All the Pāli terms of the Wrong Livelihood are abstract nouns in feminine gender. *Kuhanā* is derived from the adjective *kuhana* (*kuhaka* is another equivalent word).[28] Among the English equivalent terms—deceit, fraud, and hypocrisy to *kuhanā,* concerning its context, hypocrisy is the closest English term. Nevertheless, *kuahanā* has broader meanings— adding extra good characteristics to oneself which he/she does not actually possess them; and identifying others with bad characteristics which do not exist in them.

Lapanā means talking, muttering especially for begging.[29] Other connected words to *lapanā* are *anulapanā* (scolding, blame, and accusation), *ālapanā* (talking to, addressing, conversation), *upalāpana* (talking over or down, persuasion).[30] According to Rhys Davids, when *ālapana* is presided by *Dhamma* it means *using the proper address, a fit mode of addressing a person as followed by the right custom*.[31] English phrase *fit utterance* can be used as the most suitable term for *lapanā*. Therefore, *lapanā* has a sense of praising (someone or something) for the sake of one's

---

[25] Ibid, 72-75.

[26] Ibid, 75.

[27] *Mahācattārisakasuttaṃ, M.N.III.* ed., Robert Chalmers, (London: PTS, 1977), 75. Translated by Thanissaro Bhikkhu, "Maha-cattarisaka Sutta: The Great Forty,"Accesstoinsight.org, Accessed February 07, 2022, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.117.than.html

[28] *The PTS's Pāli-English Dictionary, ed.*, T.W. Rhys Davids & William Stede, (London: PTS, 1921-1925), 252.

[29] Ibid, 465.

[30] Ibid, 166.

[31] Ibid, 378.

own benefits. For examples, a person or a monk may show kindness to a child in front of his parents expecting gains or attention towards him. Another example would be, although a person does not like and never supports a particular political party, yet knowing the second person whole-heartedly supports that party, he talks adding extra good qualities even to his most disliked political party, blaming other political party which he whole-heartedly support.

Nemittikatā has meanings prognostication, inquisitiveness and insinuation.[32] However, for this textual context, insinuation is the best equivalent word. Pretending or overacting to gain support or excuse is the nature of this category of Wrong Livelihood. For an example, a child may pretend or fake a sign of illness in order to avoid going to school, or a mother could overact in front of her children with an intention to gain attention and hospitality from them.

Rhys David provided jugglery and trickery as the equivalent English terms the *Pāli* word *Nippesikatā*.[33] However, the *Pāli* word has the following senses: Covering one's false or bad characteristics and covering the good characteristics of others, the nature of which is quite opposite to *kuhanā*.

As *nijigiṃsanatā* is derived from *ni*+ $\sqrt{jigiṃsati}$ (to desire ardently), *lābhena lābhaṃ nijigiṃsanatā* denotes a use of materials to acquire more materials/gains due to being preoccupied by endless desire.[34] This word also has a subtle meaning. Example of this nature is praising the food he received overly in front of the donors/givers in order to get more.

Individuals engage in such kinds of Wrong Livelihood for the sake of acquiring gain, may be material (wealth) or non-material (such as praise). The *Mahācattārisakasutta* notes that only after abandoning these five kinds of Wrong Livelihood, individuals step on the first aspect of Buddhist Right Livelihood.[35]

---

[32] Ibid, 422.

[33] Ibid, 403.

[34] Ibid, 398.

[35] *Mahācattārisakasuttaṃ, M.N.III.* ed., Robert Chalmers, (London: PTS, 1977), 75. Translated by Thanissaro Bhikkhu, "Maha-cattarisaka Sutta: The Great Forty,"Accesstoinsight.org, Accessed February 07, 2022, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.117.than.html

Twofold Right Livelihood in the *Mahācattārīsakasutta*

Like other Path factors, Right Livelihood is also guided by Right View and has two aspects: 1. "There is right livelihood with effluents, siding with merit, resulting in acquisitions," and 2. "There is right livelihood that is noble, without effluents, transcendent, a factor of the path."[36] I coined Right Livelihood and Noble Right Livelihood for first and second aspects of Livelihood respectively.[37] The first aspect of Right Livelihood is further enunciated in the *Mahācattārisakasutta* thus,

> And what is the right livelihood with effluents, siding with merit, resulting in acquisitions? There is the case where a disciple of the noble ones abandons wrong livelihood and maintains his life with right livelihood. This is the right livelihood with effluents, siding with merit, resulting in acquisitions.[38]

The first aspect of Right Livelihood is: 1. Associated with taint, 2. Producing pleasant results (in this life or later lives), and 3. Generating force to re-becoming (rebirth). According to the above teachings of the Buddha, an individual possesses Right Livelihood at the time he/she abandons Wrong Livelihood and lives by Right Livelihood. The Buddha points out the nuance of Noble Right aspect of Livelihood from the Right aspect of Livelihood,

> And what is the right livelihood that is noble, without effluents, transcendent, a factor of the path? The abstaining, desisting, abstinence, avoidance of wrong livelihood in one developing the noble path whose mind is noble, whose mind is without effluents, who is fully possessed of the noble path. This is the right livelihood that is noble, without effluents, transcendent, a factor of the path.[39]

---

[36] Ibid.

[37] Chanda Sara Sraman, " The Concept of *Kusala-Akusala*, *Puñña-Pāpa/Apuñña*: A Study Mainly Based on the *Mahācattārisakasutta* of the *Majjhimanikāya*." MA Thesis. The University of Hong Kong, 2019, 27-39.

[38] *Mahācattārisakasuttaṃ, M.N.III.* ed., Robert Chalmers, (London: PTS, 1977), 75. Translated by Thanissaro Bhikkhu, "Maha-cattarisaka Sutta: The Great Forty,"Accesstoinsight.org, Accessed February 07, 2022, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.117.than.html

[39] Ibid.

The Buddha continues further detailing the characteristics of a noble person who lives by the Noble Right Livelihood thus,

> One tries to abandon wrong livelihood & to enter into right livelihood: This is one's right effort. One is mindful to abandon wrong livelihood & to enter & remain in right livelihood: This is one's right mindfulness. Thus these three qualities — right view, right effort, & right mindfulness — run & circle around right livelihood.[40]

It is to be noted that in the Right aspect of the Livelihood, the Buddha uses only a single term abandoning/having abandoned (*pahāya*) Wrong Livelihood (*kuhanā,* etc), whereas he describes action regarding the abandonment of Wrong Livelihood in an individual who has attained the Noble Right aspect of Livelihood using four Pāli terms, 1. Abstaining (*ārati*), 2. Desisting (*virati*), 3. Abstinence (*paṭivirati*), and 4. Avoidance (*veramaṇī*).[41] It is worth to learn the distinct meanings of those four terms in order to grasp the essence of the Buddha's teaching on the Right and Noble Right Aspect of the Middle Path as closely as he meant.

The etymologies of *ārati, virati, paṭivirati*, and *veramaṇī*

Here also, all the *Pāli* terms are abstract nouns in feminine gender. When preceded by prefixes, the original meanings of the root change to their opposite meanings. For examples, $\sqrt{ram}$, means to delight, but when prefix *ā* (*ārati*) is added it means not delighted in or keeping away from the Wrong Livelihood. *Ārati* (leaving off, abstinence, keeping away),[42] *virati* (abstinence)[43] and *paṭivirati* (abstinence from)[44] are derived respectively from *ā*+ $\sqrt{ram}$ (to delight in, etc) + *ti*, *vi* + $\sqrt{ram}$ + *ṇī,* and *paṭi* + *vi*+$\sqrt{ram}$ + *ti*.[45] Although the PTS's Pāli-English Dictionary does not show formation of *veramaṇī*, we can understand its formation referencing to the *Bālāvatāra Pāli* grammar book, *vi* + $\sqrt{ram}$ +*a*+*ṇī* > *veramaṇī*.[46] For me, the term *virati* and *veramaṇī* are identical

---

[40] Ibid.

[41] Ibid.

[42] *The PTS's Pāli-English Dictionary, ed.*, T.W. Rhys Davids & William Stede, (London: PTS, 1921-1925), 122

[43] Ibid, 702.

[44] Ibid, 445.

[45] Ibid, 628, 70, & 445.

[46] Ibid, 720; and *Bālāvatāraya* (in Sinhalese language), ed Kaluvaccimulle Mahānāma, Colombo: K. Tennakon, 63.

in meaning. However, there must be a distinct meaning, otherwise Buddha would not have used these two words in the same sentence. A prefix *ā* has meaning such as "from (if used preceded by words in ablative case)."[47] *Vi* has meaning of "separation."[48] *Paṭi* has a sense of "against, in opposition, etc."[49]

Based on the etymological formations of those *Pāli* terms and the context of the *Mahācattārisakasutta*, I simplify thus, *ārati* denotes avoiding before coming into contact (pre-avoiding) with five types of Wrong Livelihood or of those who engage in such Wrong Livelihood. *Virati* denotes refraining and avoiding Wrong Livelihood and association with those who live by Wrong Livelihood. *Paṭivirati* denotes refraining and indicating dislike and discussing against (not in aggressive way as we normally do) the Wrong Livelihood and those who live by Wrong Livelihood. Finally, *Veramaṇī* denotes only refraining from the Wrong Livelihood.

All the five types of Wrong Livelihood (of the *Mahācattārisakasutta*) appear in the *Brahmajālasutta* and *Sāmaññaphalasutta* in proper noun forms *kuhakā* (engagers in deceitful deeds), *lapakā*, *nemittikā*, *nippesikā*, and *lābhena lābhaṃ nijigīṃsitāro*.[50] These two discourses elaborate innumerable types of Wrong Livelihood that should be avoided by the monastics.[51] All these types of Wrong Livelihood can be reduced to *Mahācattārisakasutta*'s five types of Wrong Livelihood. Importantly, unlike the five kinds of menacing living affairs included in the *Vanijjasuttaṃ*, the *Mahācattārisakasutta's* five kinds of Wrong Livelihood and their opposite five kinds of Right Livelihood are universally applicable to every person. The commentaries of the *Mahācattārisakasutta* and *Brahmajālasutta* provide similar explanations for the five types of Wrong Livelihood with no especial meanings at all.[52] However, it is advisable that explanations of

---

[47] *The PTS's Pāli-English Dictionary, ed.*, T.W. Rhys Davids & William Stede, (London: PTS, 1921-1925), 106.

[48] Ibid, 687.

[49] Ibid, 437.

[50] *Brahmajālasuttaṃ, D.N. I.* ed., T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter, (London: PTS, 1975), 8; and *Sāmaññaphalasuttaṃ, D.N. I.* ed., T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter, (London: PTS, 1975), 67.

[51] *Brahmajālasuttaṃ, D.N. I.* ed., T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter, (London: PTS, 1975), 5-12; and *Sāmaññaphalasuttaṃ, D.N. I.* ed., T.W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter, (London: PTS, 1975), 63-69.

[52]*Mahācattārisakasuttavaṇṇanā, MN-a,* IV. ed, I. B. Horner, (London: PTS, 1977), 134; and *Brahmajālasuttavaṇṇanā, DN-a, I.* 2nd ed., T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, (London: PTS. 1968), 91-92.

the commentators related to the early Buddhist discourses should not always be taken the truth, because there are instances of commentator's misinterpretation of the original Pāli discourses.[53]

Conclusion

The analysis shows that five kinds of Wrong Livelihood cover all kinds of Wrong Livelihood and are universally applicable to all the human beings disregarding their religious faiths. However, it is clear from the discourses that Buddhist teachings on Right Livelihood do not prevent individuals from engaging in business or any living affairs.[54] Instead, noble disciples (householders) guided by Right View, endowed with Right Livelihood honestly engage in righteous businesses, lead moderate life avoiding five kinds of harmful businesses, and five types of Wrong Livelihood. Moreover, such noble persons engage in living affairs wishing and acting for the benefits and welfares of oneself and the society, expecting only reasonable, little profits than expanding businesses, unfairly exploiting others, and depositing excess wealth at the expanse of the society and the natural environment.

Bibliography

Anaṇasukhasuttaṃ, A.N.II. ed. Morris, R. & A. K. Warder. London: PTS, 1976.

Anālayo Bhikkhu, "The Mahācattārīsaka-sutta in the Light of its Parallels – Tracing the Beginnings of Abhidharmic Thought." *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka,* 8(2010): 59–93.

Bālāvatāraya, ed. Mahānāma Kaluvaccimulle. Colombo: K. Tennakon.

Brahmajālasuttaṃ, D.N. I. ed., Rhys Davids, T.W. & Carpenter, J. Estlin. London: PTS, 1975.

Brahmajālasuttavaṇṇanā, DN-a, I. 2nd ed., Rhys Davids, T.W. & Carpenter, J. Estlin. London: PTS. 1968.

---

[53] Kaṭukurunde Ñāṇananda Bhikkhu, *Nibbāna-The Mind Stilled,* vol.1, *Sermons 1-5,* (Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasum Bhāraya, 2016), 4.

[54] *Inasuttaṃ, A.N.III.* ed., E. Hardy, (London: PTS, 1976), 351-52; *Anaṇasukhasuttaṃ, A.N.II.* (London: PTS, 1976), 69; *Sigālivādasuttaṃ, D.N. III.* ed., J. Estlin Carpenter, London: PTS, 1976), 182-84, 188; Byagghapajja/Dīghajānusuttaṃ, *A.N. IV.* ed. E. Hardy, (London: PTS, 1958), 281-84; and *Veḷudvāreyyasuttaṃ, S.N. V.* ed. M. Leon Feer, (London: PTS, 1976), 352-56.

Byagghapajja/Dīghajānusuttaṃ, A.N. IV. ed. Hardy, E. London: PTS, 1958.

Horayangura, Nissara. "*Living the Dhamma: Integration of Buddhist Practice into the Lives of Bangkok Laypeople*." Master's Thesis, Chulalongkorn University, Bangkok, 2007.

Inasuttaṃ, A.N.III. ed. Hardy, E. London: PTS, 1976.

Kesara. "Right Livelihood: A Vital Factor of Moral Purity for Lay Buddhist Disciples." *The Journal of International Buddhist Studies College* 7, No.1 (January–June 2021): 90-103.

Mahācattārisakasuttaṃ, M.N.III. ed. Chalmers, Robert. London: PTS, 1977.

Mahācattārisakasuttavaṇṇanā, MN-a, IV. ed. Horner, I.B. London: PTS, 1977.

Ñāṇānanda Bhikkhu, Kaṭukurunde. *Nibbāna-The Mind Stilled.* Vol.1, *Sermons 1-5.* Sri Lanka: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasum Bhāraya, 2016.

Phanchan, Phromphisit. "The Concept of Conflict and Remedy in Buddhist Philosophy with Special Reference to Theravāda." PhD diss., University of Mysore. 2013.

Sāmaññaphalasuttaṃ, D.N. I. ed. Rhys Davids, T. W. & Carpenter, J. Estlin. London: PTS, 1975.

Sandarwara. "The Life of Recluseship and Right Livelihood." *The Journal of the International Association of Buddhist Universities* 12, No.1 (January – June 2019): 119-127.

Sigālivādasuttaṃ, D.N. III. Ed. Carpenter, J. Estlin. London: PTS, 1976.

Sraman, Chanda Sara. "The Concept of *Kusala-Akusala*, *Puñña-Pāpa/Apuñña*: A Study Mainly Based on the *Mahācattārisakasutta* of the *Majjhimanikāya*." Master's Thesis, The University of Hong Kong, 2019.

Thanissaro Bhikkhu, Trans. "Maha-cattarisaka Sutta: The Great Forty,"Accesstoinsight.org, Accessed February 07, 2022, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.117.than.html

The PTS's Pāli-English Dictionary, ed. Rhys Davids, T.W. & Stede, William. London: PTS, 1921-1925.

Vaṇijjasuttaṃ, A.N.III. ed. Hardy, E. London: PTS, 1976.

Vanijjasuttavaṇṇanā, AN-a III, ed. Kopp, Hermann. London: PTS, 1966.

Veḷudvāreyyasuttaṃ, S.N. V. ed. Feer, M. Leon. London: PTS, 1976.

Vijitha, Moragaswewe. "Right Livelihood (*Sammā Ājīva*) as an Alternative Means for Economic Inequality as depicted in Early Buddhism." Paper presented at 3rd Interdisciplinary Conference of Management Researchers, Sabaragamuwa University, Sri Lanka, 2018, 110-118.

Love Relatives and Love Self: A Comparative Study of Mencius and Buddha's views on Love

Ven. Sandamadulle Sumanasara Thero

Department of Philosophy, Sun Yet-sen University, China

Introduction

This comparative study examines the concept of love as espoused by two influential thinkers, Mencius in Confucianism and the Buddha in Buddhism. Love, a fundamental aspect of human relationships and moral development, holds a central place in both philosophical traditions. By exploring the perspectives of Mencius and the Buddha, this study aims to shed light on the similarities and differences in their understanding of love and its significance in personal and societal contexts.

"Confucianism" presents the history and salient tenets of Confucian thought, and discusses its viability, from both a social and a philosophical point of view, in the modern world.'[55]And Confucius' contribution is a comprehensive summary of the relevant thoughts since the Spring and Autumn Period （春秋时代）; on the other hand, from the political thought of respecting morality and protecting the people in the Western Zhou Dynasty（西周), he systematically developed the ethical system of personal self-cultivation and ideal personality for the first time, that is, the "virtue of a gentleman" (君子), That is to say, a kind of personality ethics (virtue ethics is included in it), and more broadly speaking, a complete set of life ideals has been developed. Confucian philosophy is shaped as a school that introduces good social morals. It can be assumed that it was a social necessity and a political demand at that duration. After Confucius, Mencius as a philosopher was a great contributor to the Confucianism and he lived in the 4th century BC. All of his teachings are recorded in 《孟子》and it consists of the sayings of Mencius and his conversations with his contemporaries. When going through the Analects of Confucius 《论语》, Mencius sheds great light on the teachings of Confucius. Also, he developed many of Confucius's ideas and at the same

[55] Paul R.goldin, 'Confucianism',Rutledge,2014

time discussed issues that Confucius did not touch upon. He took the implications of Confucius' moral principles and reinterpreted them for the conditions of his time. Mencius consists of the sayings of Mencius and his opinion regarding the concept of love is one of them. There he discussed how to make love at the universal level through three methods. Here, the concept of loving relatives is taken as a priority.

As the founder of Buddhist philosophy, Buddha occupies a prominent place among the philosophers born in India. Buddha held the final milestone in the philosophical renaissance of ancient India. Because the search for truth was the goal of many philosophers at that time, the Buddha determined a certain milestone in that philosophical renaissance by pointing out the right way to search for truth through Buddhist philosophy. According to accepted opinions, that thought presented as a Buddhist philosophy later developed as a religion. In modern times, the people of the East treat it as a religion that is a little far from the philosophical meaning, and the people of the West treat it as a philosophy beyond the religious meaning. 'Buddhism is a vast and complex religious and philosophical tradition with a history that stretches over 2,500 years, and which is now followed by around 115 million people[56]'. Buddhist philosophy based on compassion and kindness traditionally does not examine the concept of worldly love. But love conceptual ideas that can be discussed spiritually can be brought up through Buddhism. Love as a single word can be used in any society as a general aesthetic. But it can also be interpreted in new ways as love as something with qualities that can make us move in a desired direction. In such cases, it is very important to take love as a concept and subject it to a philosophical conversation. Mencius and Buddha have also conceptually changed that socially accepted love in a way that is necessary for their teachings. The main purpose of this study is to study these two philosophies comparatively and to study what are the goals of the love concepts taught in them.

Love and Concept of Love

In Western philosophy, ancient Greece took "love of wisdom"[57] (爱智） as its spiritual characteristic of "philosophy"（哲学）, which also played a considerable role in shaping the later

---

[56] Rupert Gethin, The foundations of Buddhism, OUP Oxford, 1998, 1p

[57] Oxford Dictionary of English, philosophy – ORIGIN Middle English: from Old French philosophie , via Latin from Greek philosophia ' love of wisdom '

Western culture. In contrast, Ancient Chinese philosophy is not characterized by a "love of wisdom". Some scholars use "being virtue" or "illustrious virtue" as the characteristics of Chinese practice to contrast with the love of wisdom. These statements are also reasonable.

In modern society, ‘Love’ defines as an intense feeling of deep affection[58]. Love is a natural feeling in every human heart, such as romantic love, familial love, and platonic love. It means that love is a natural feeling beyond the all cultural boundaries in every country. On the other hand, the concept of love refers to the abstract understanding and interpretation of what love is and how it functions. It involves the ideas, beliefs, and societal constructs that surround the experience of love. The concept of love varies across cultures, societies, and individuals, and can be influenced by factors such as personal experiences, cultural norms, and religious or philosophical beliefs. In discussing love as a concept, it is mandatory to conduct a philosophical discussion in which the natural limitlessness of love is transformed into limitation. Accordingly, the concept of love is related to a philosophical discussion.

Mencius’s love and relatives love

As a major philosopher who represented the Confucian philosophy, Mencius' famous saying about the concept of love can be stated as follows. “‘The benevolent man loves others. The man of propriety shows respect to others. 'He who loves others is constantly loved by them. He who respects others is constantly respected by them.' Here is a man, who treats me in a perversely and unreasonably. The superior man in such a case will turn round upon himself-" I must have been wanting in benevolence; I must have been wanting in propriety; how should this have happened to me?[59]"According to the above expressions, the first thing to be mentioned is that his love has not extended to universal love. This means his love is not an ‘unconditional love’ that had metaphysical cognition. Also, as seen above, the basic aesthetic feeling of love cannot be seen in those expressions. The idea that he takes the feeling of love in a different direction and attempts

---

[58] *1*.an intense feeling of deep affection *: 2*. a feeling of deep romantic or sexual attachment to someone : Oxford Dictionary of English

[59] James Legge, the Chinese classic, Hong kong university press,1960 (孟子日：“知者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。不能三年之丧，而缌、小功之察；放饭流 歠，而问无齿决，是之谓不知务。”)
主页 > 孟子 > 尽心章句 > 尽心章句上凡四十六章 >

to convey it through a conceptually different interpretation is very true to the basic teachings of Confucius's philosophy. But it is quite strange to the common usage of love. Noticing and talking about the common practices of the society in other meaningful ways is a fundamental responsibility of a philosopher, so these kinds of teaching are things that should be commonly seen in philosophy.

Mencius through his 'concept of love' has always advocated for the optimistic life of the majority. Also, he has always strongly condemned the capitalist life led by the ruling class. He once advised the ruler as below; 'You respect and love your family elders. Similarly, respect and love other adults. You take care of your children, take care of other people's children in the same way[60]'In this, he also attempts to convey the concept of love through a new way of thinking that goes beyond the common usage to give a different use to the public and to demonstrate the utility of the concept of love for social welfare or political meaning. Accordingly, if the common society is something taken as love, it is built as a concept of love in a political sense in the philosophy of Mencius.

'Concept of relatives love' of Mencius is the first and main component of the concept of love in his teaching. According to his word, "Men of virtue cherish all things, but this is not benevolent love, have compassion for others but this is not love of family. Men of virtue love and care for their loved ones, they are therefore kind to other people. When they are kind to people, they treasure everything on earth.[61]" It is clear to us that these statements contain two parts. In its first part, it points out the wrong interpretations of the concept accepted by society as love. In the second part, he explains again what the right concept of love is. A nobleman （君子） who preserves all things or takes kindness to others as the concept of love is somewhat contrary to Confucianism. The primary reason for this may be the inability to define a basis for such love. Therefore, He has described a love concept in 3 parts that anyone with a foundation can practice well. According to 'Concept of love relatives'(亲亲），It is easier to love parents or a relative who is close to us than to love someone who is not much closer. Because we all have a natural sense of belonging, a sense

---

[60] 幼吾幼以及人之幼
《孟子•梁惠王上》

[61]孟子曰："君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。"（《孟子·尽心上》）

of closeness. Although it is a basic teaching of many Eastern philosophies (especially Indian) that people who are near or far away should be loved without distinction, this concept is quite different from its origin. The concept that Mencius expresses here is a teaching that can be tried in any social class.

The basic meaning of this teaching is that you should love others in the same way as you love your relatives. Instead of showing love irrationally, teaching to show love from a built-in basis is a philosophical teaching that shows quality social characteristics. In that way, this concept can be mentioned as a teaching that can be used by individuals in all societies and can even benefit politically.

Buddha's concept of love

'Concept of love' is kind of a unique topic in Buddhism, because it has traditionally been a prohibited topic in Buddhism. In this case, to get more details about it could find a famous utterance in *Dhammapada*, 'From love, grief is born. From love, fear is born. One freed from love has no grief, whence fear[62]'? Also in some interpretations, the word '*pemato*' is interpreted as an endearment. That is why the concept of love taught in Buddhism is a concept that contains a deep philosophical notion that goes beyond the general meaning of love. Since the basic meaning of Buddhist philosophy is the elimination of suffering, the concept of love is also constructed as being free from suffering and pain. Although the concept of love in Buddhist philosophy is not divided into parts, the Buddha has described four main qualities that should be contained in love. He further points out that love with those four qualities will never bring sorrow or pain to the heart.

The four qualities of Buddhist concept of love named as Four Divine Abodes, also known as the *Brahma-viharas*[63], are a set of sublime qualities that are cultivated in the Buddhist practice. They

---

[62] pemato jāyatī soko pemato jāyatī bhayaṃ
pemato vippamuttassa natthi soko kuto bhayaṃ

(DhP 213) ,http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/lesson/pali/reading/gatha213.htm
[62] ,http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/lesson/pali/reading/gatha213.htm

[63] (In pali language), *brahmavihara sutta,* AN.10.208

are considered divine because they elevate the mind and promote wholesome states of being. The Four Divine Abodes are:

Metta (Loving-kindness)

Karuna (Compassion)

Mudita (Sympathetic Joy)

Upekkha (Equanimity)

Metta (Loving-kindness): *Metta* is the first quality of the Buddhist ‘concept of love’ and it refers to the practice of cultivating unconditional love and benevolence towards all beings, including oneself. It involves wishing happiness, well-being, and freedom from suffering for oneself and others. According to Pali commentators, *metta* can be succinctly described as the heartfelt desire for the well-being and happiness of all beings[64]. And *Metta* is considered the foundation for all other *Brahma-viharas*.

Karuna (Compassion): The second quality of *Karuna* is the quality of developing empathy and compassion for those who are suffering[65]. Understanding the other’s suffering is the simplest meaning that can be given to this. Furthermore, It involves recognizing the pain and suffering of others and actively seeking to alleviate their distress. Karuna arises from a deep understanding of the interconnectedness of all beings.

Mudita (Empathetic Joy): The second quality *Mudita* refers to the cultivation of joy and delight in the happiness and success of others. It involves overcoming jealousy and ill-will and rejoicing in the well-being and accomplishments of others. In contrast to other philosophies, this is quite different from other teachings. *Mudita* encourages the cultivation of a generous and appreciative heart. ‘*Mudita* — unselfish or sympathetic joy — is one of the most neglected topics within the whole range of the Buddha Dhamma, probably because of its subtlety and of the wealth of nuances latent within it’[66].

[64] parahita-parasukha-kamana
[65] Para dukkhe sati sadhunan hadaya kampanan karothi karuna
[66] Natasha Jackson,The Journal of the Buddhist Federation of Australia, Vol. 12, No. 2.)

Upekkha (Equanimity): The third quality *Upekkha* represents the quality of equanimity, balance, and non-reactivate towards the ups and downs of life. It involves developing a state of inner stability and acceptance, regardless of the circumstances. *Upekkha* means neither pleasant nor unpleasant feeling[67].*Upekkha* allows one to remain calm and composed in the face of both happiness and suffering.

The matters taught through the four qualities of the concept of love in Buddhism are different from each other and their goals are also different from each other. Although it is a feeling accepted as love in common society, it is developed as a concept of love in Buddhist philosophy in the above way. The first three things mentioned here are filled with good thoughts of love, kindness, and being happy to see the progress of the people you love. The last point teaches you to be patient when a person you love changes and no longer has a relationship with you.

The idea that Buddha attempted to convey the first quality *Metta* (Loving-kindness) of the concept of love and how to practice it is very different from Mencius's teachings. Because according to the teachings of Mencius, love should begin with relatives, but Buddhist philosophy points out that love should first begin with oneself, and secondly, one should love one's loved ones or relatives. Someone could argue here that how can someone love their relatives without loving themselves (oneself)? But that is a rather primitive argument. More than that, what is the actual purpose of this should be asked philosophically.

Love as a Meditation

When discussing the concept of love in Buddhist philosophy, we should also need to enroll to discuss *Metta* (loving-kindness) meditation, as the details of how to implement the concept and practice can be obtained by studying *Metta* (loving-kindness) meditation. There you can understand the components of the concept of love in Buddhist philosophy, just like the components of Mencius's concept of love. The primary reason for discussing the concept of love in meditation is that Buddhist philosophy gives priority to mental development. This is because, according to Buddhist philosophy, all physical and verbal actions have a direct mental connection, and the development of the mind is the basic foundation for physical and verbal development. Buddhist

[67] Htoo Naing, Pattana Dhamma

mental development is provided through meditation. So, it provided *Metta* (loving-kindness) meditation.

'*Metta*, or loving-kindness meditation is an expression of what you wish most deeply for yourself, not just for today, but in an enduring way. The meditation is simple phrases that are big enough and general enough that you can wish them for all beings everywhere. Classical phrases are things like, "May I live in safety. May I be happy. May I be healthy. May I live with ease." You can also choose phrases that resonate for you, it does not have to be these specific phrases.[68]'This statement makes it very clear that the Buddhist philosophy leads people to love oneself first. The second step of meditation teaches people to love our close ones or relatives and those who are far from us. But we are focusing here to find out what the Buddha attempted to teach by letting out that one should love oneself first and ask why it disagrees from Mencius's teachings. Now it is very clear how in Mencius 's teaching it is stated that love should begin with one's relatives and in Buddhist philosophy love should begin with oneself.

Mencius - love relatives - 'Since Confucian ethics are based on blood kinship, they depend on family relationships and hierarchy. If the order of relationships is broken, ethics are violated. For example, loving others like you love your father is seen as an affront to your father[69]'.When the meaning of this concept is closely examined, it is evident that this concept has been used as training for the political necessity of showing respect and love to the higher officials and the necessary foundation for public administration. Accordingly, he is attempting to teach the concept of love for a political benefit and give it a political meaning. It can be stated as a political principle that the rulers of the country see the elderly community of the country as their parents, and treat them as well, and the common people of the country act with similar thoughts towards the ruling class as well, which leads to the creation of a society full of quality values.

Buddha - love self -It is quite difficult to give a political meaning to the concept of love in Buddhism. Buddhist philosophy primarily discusses teachings with the spiritual meaning of personal development. Buddhist philosophy believes that social good and spiritual development happens through the efforts of all people in the world for self-improvement. Based on that basic

[68]Fordham university, https://www.fordham.edu/download/downloads/id/1485/lovingkindness_meditation_practice.pdf
[69] Wang jin, 'the preeminence of love in Chinese families', China source quarterly, summer 2016

idea, the concept of love in Buddhist philosophy should also be understood. Therefore, Buddhist philosophy teaches that a person must first love himself properly. One of the basic arguments here is that it is natural for all people and creatures in this world to love themselves. So, it is not something to be developed or practiced. But since such arguments break down in the face of a suicidal person, self-love must also be accepted as something that must happen. On the other hand, in Buddhist philosophy, the concept of love is used as a meditative concept. Buddha may have presented such an idea through spiritual development as the desired goal. Therefore, the concept of love in Buddhist philosophy is developed in a spiritual sense.

By assuming interchangeability between the views on love held by Mencius and Buddha, the purposes behind their utilization of this concept become evident. However, blending Mencius' emphasis on loving relatives with the pursuit of Nirvana in Buddhism proves challenging. Buddhism teaches that attaining Nirvana requires individual realization and subsequent assistance to others, necessitating personal possession before giving to others. Conversely, Mencius' self-love impedes his goal of loving relatives. This is exemplified by the notion that a leader solely focused on personal gain yields chaotic political consequences. Consequently, exchanging these ideologies and achieving the goals associated with these visions becomes arduous.

Conclusion

'Love relatives and love self' are two conceptually different philosophical teachings based on love. The teachings of Mencius and the teachings of the Buddha belong to the Eastern philosophical region, so it can be seen that there are some similarities, and different things can be understood from the philosophical practices. It should be understood as a matter of historical factors as well as geographical and cultural differences. Buddha, who founded Indian society, wanted to popularize a spiritual life. But the Confucian philosophy represented by Mencius, who founded the Chinese society, had to express the teachings necessary for a good society full of virtues. Therefore, although love is a common topic, it has been conceptually discussed through two different paths to give a spiritual meaning and to give a political meaning, we should understand these concepts from the point of view.

References

Daniel bell,Danial A bell,Hahm chaibong,2003, “Confucianism for the modern world”,Cambridge university press

Francis fukuyama,1995,“Confucianism and democracy”,university of Arizona,(journal pf democracy)

Anna sun,2013, “Confucianism as a world religion”, Princeton university press

Alan kam-leung chan,2002, “Mencius: contexts and interpretations”,university of Hawaii press

Kwong-loi shun,1997, “Mencius and early Chinese thought”, Stanford university press

Rupert Gethin, 1998, “The foundations of Buddhism”, OUP Oxford

Brahmavihara sutta, AN.10.208

Dhammapada,(DhP213) ,http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/lesson/pali/reading/gatha213.htm,http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/lesson/pali/reading/gatha213.htm

Shu-huisen liu and kwong loi shun,1996, “some reflection on Mencius’s views of mind heart and human nature”,university of Hawai’i press, journal article vol 40, (philosophy east and west),143-164p

Karel werner, 2013, “Love and devotion in Buddhism”,taylorfrancis.com, 37-52p

Karen villanueva, 2005, “mother love in Buddhism”, journal of the motherhood initiative for research and community involvement.

Wang Jin, 2016, “the preeminence of Love in Chinese Families”,China source quarterly, summer

Bhikkhu Nanamoli (translator), 2010 (forth edition), *visuddhimagga* (the path of the purification), Buddhist publication society, Colombo, Sri Lanka

Natasha Jackson, A Neglected Virtue, The Journal of the Buddhist Federation of Australia, Vol. 12, No. 2.)

Social Philosophy Reflected in Buddhism: Buddhist Scholars' Perspectives toward Buddhist Social Work

Dr. Omalpe Somananda

Senior Lecturer, Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

Introduction

The main objective of this study is to find out whether there is any learning related to social philosophy in Buddhism and Buddhist social work. One of the basic arguments of some scholars who (especially non-Buddhists) study Buddhism is that there is no social philosophy discussed in Buddhist teaching. Thus, if there were no social philosophy in Buddhist teachings, then there couldn't be any social work related to those teachings. The assertion that there is no social teaching in Buddhism is incorrect, and numerous researchers have endeavored to rectify this misconception. Ven. Dr. P. Gnānārāma Thero emphasizes this concept; Early Buddhist thought has been represented by some scholars as a teaching emphasizing personal salvation alone without any regard for social welfare (Gnānārāma 2012:1). In fact; if that is the case, then studying the Buddhism is futile to social work. Therefore, the arguments that Buddhism is "socially insignificant," "asocial," and "unconcerned about society" must be recognized. Then it is also necessary to study the opposite argument of the scholars who interested this field regarding these arguments. There is a lot of focus on Max Weber, who is responsible for the popularization of this misinterpretation of early Buddhism.

This word of social work is an extension of social service. Since then, the terms, social welfare and social development have been developed. But each of these words has a unique conceptual framework and significance. Then, what are social work concepts; some would say that social work concepts are social service, social welfare, social development, and social work. The classification of social work concepts is not specific. Social work educators have categorized that in a variety of ways. A social worker has to study various aspects that directly relate to social work practices and approaches. In this study, the concepts of social work, social service, social welfare, social development and social work were identified as social work concepts.

Research Question

Various researchers have pointed out that there is social philosophy in Buddhism and it encourages social welfare and social service. According to social science dictionary, it is clear that there are differences between social service, social welfare and social work. Thus, the author has developed the following research question. Have Buddhist scholars discussed Buddhist social work in their studies?

Research Methodology

This study is based on secondary data. Secondary data is the data that have been already collected by and readily available from other sources. In this study, scholarly research books, research papers and research articles conducted by previous researchers on social philosophy reflecting to Buddhism and Buddhist social work have been used.

Findings

Weber said; "Buddhist ethic is an ethics of not acting and Buddhism has not provided a methodological ethics for the laity and does not contain any ethics for social action. A sense of "social" responsibility resting on a social ethic, which operates with the idea of the "infinite" value of the individual human "soul" must be a remote as possible from a salvation doctrine which, in any value emphasis upon the "soul" could discern only the grand and pernicious basic illusion. Also, the specific form of Buddhist "altruism", universal compassion, is merely one of the stages through which sensitivity passes when seeing through the nonsense of the struggle for existence of all individuals in the wheel of life, a sign of progressive intellectual enlightenment, not, however, an expression of active brotherliness (Weber, 2012:213)". Kosambi said, "Clearly this was the most social of religious; the applications of its various steps are carefully developed and expounded in a long series of discourses ascribed to the Buddha (Kosambi, 1992:106)". Murthi said, "the Indian writer on Buddhist philosophy, confining his criticism to early Buddhism; again, the *arahant* rests satisfied with achieving his own private salvation. He is not necessarily and actively interested in the welfare of others. The ideal of the *arahant* smacks of selfishness; and there is even a lurking fear that the world would take hold of him if he tarried here too long (Murthi, 1960:263)". Michael said; "Where in *Hinayana* doctrine the ideal man is the *Arahat*-the monk

who, having attained enlightenment, then ignores the rest of suffering mankind, in Mahayana the ideal is the bodhisattva, a reincarnated being who having achieved Nirvana returns to the world of the suffering in order to help others achieve the same goal (Michael, 2005:18)". Thomas said; "Buddhism appears first in history as an ascetic movement. It was one of a number of sects, bodies of mendicants who had "gone forth from a house to a houseless state and who had cut themselves off from the hindrances of worldly ties and pleasure in the pursuit of their ideal (Thomas, 1997:13)". Thilakarathne said; when instructing the householders, the Buddha always referred to the present life as well as to the life to come. These contexts made it clear that what were meant by these two categories were economic and social well-being as well as the inner development of virtues (Thilakarathne, 2012:71)". Gnānārāma said; "Theravada tradition as practised today has evolved its unique and distinctive characteristics based on the fundamental teachings of the Buddha which speak unequivocally on the feasibility of service rendered to society for the betterment of the entire human race. Although according to Buddhism liberation from the cycle of existence is a personal and an individual responsibility, it does not mean that Buddhism is an asocial mysticism in any way whatsoever (Gnānārāma, 2012:4)". Khobragade said: "Emile Durkheim, the German sociologist, defined religion as a social fact, and as a means to provide social cohesion. Marx, on the other hand, described religion as a means to provide psychological solace or false psychological satisfaction and hope, although man remained actually in misery. He famously called religion as the opium of the masses (Khobragade, 2016: para.2)". Bond said; "The four principal Buddhist social virtues guided this village culture sharing, Virtuous speech, Right livelihood, equality (Bond, 2004:46)". Gnānārāma said: "Buddhism, rejecting totally the theory of social stratification based on caste, speaks of unity and oneness of humankind (Gnānārāma, 2012:109)".

Discussion

Weber concludes his argument; "Salvation is an absolutely personal performance developed his argument by focusing only on the "*Arahath*" discussed in Buddhism. While Weber compared Buddhism with protestant ethics. In the same manner, Allen Michael holds a similar view to the notion that the Hinayana ideal of *arahat*, once attaining enlightenment, disregards other human beings who are suffering in the world. On the other hand, the Mahāyāna ideal of bodhisattva, after achieving nibbāna, chooses to reincarnate in this world of suffering with the noble intention of

assisting others in reaching the same goal. E.J Thomas said that Buddhism is only a movement of ascetics, which encouraged its followers to get away from all the bonds and relations with society. Buddhist monks who have entered into monkhood renouncing conventional bonds and fetters are representative of this other-worldly tradition.

Kosambi has provided the necessary environment for a comprehensive analysis of Buddhism. He was highly regarded as a scholar who approached Buddhism as a social religion with a distinct and unique perspective. These scholars have come up with their own ideas after studying one aspect of Buddhism. The image of socially withdrawn character of Buddhism created by Weber was taken for granted by later sociologists, due to either the inability to read the original texts or lack of proper understanding of Buddhism in practice. But to reach a definite conclusion, one must delve deeper into the subject and approach it realistically. Indeed, there are scholars who contradict those ideas. Indeed, there are scholars who contradict those ideas. The Buddha's purpose was to ensure individual success in the present life. It has been demonstrated that when the present life improves, the subsequent life also becomes better. The important social message is that we must perform good deeds to achieve success in life. What is meaning here? Ven. Gnānārāma Thero has showed the clear pictures today. The Theravāda tradition, as practiced today, has evolved with its unique and distinctive characteristics, founded upon the fundamental teachings of the Buddha. These teachings unequivocally advocate the feasibility of rendering service to society for the betterment of the entire human race. Clearly, there is no clear understanding of religion among sociologists. For Emile Durkheim, religion is seen as a socially important teaching, and for Marx, religion is of no social importance. This idea cannot be ignored. Because, Marx had created a huge social acceptance and he had an image and his own personality. His voice was heard all over the world. It could be politically viewed. But religion has no existence without political existence. Politics and religion coexist within the fabric of society, with their members being the people living in that society. The influence of Buddhism has played an instrumental role in fostering strong and harmonious social relations within a village. The culture surrounding Buddhism has been enriched by virtues such as human kindness and sharing. It is indeed true that concepts like 'Sharing', 'Virtuous speech', 'Right livelihood', and 'Equality' are valued within Buddhism, and there is no room for caste, class, creed, or racism within the approved society of Buddhism. Buddhism recognizes the oneness of mankind.

In the well-known discourse called “Advice to *Sigala*” (*The Long Discourses* 31), the Buddha proposes a comprehensive set of ethics for social life. The significance of this discourse in molding the social life of people was such that in the later tradition it has been described as the Buddhist “ethics household life (*gihi vinaya*)” (Thilakarathne, 2012:72), and the Buddha was the first political philosopher who taught liberty, equality and fraternity: the basic requirements for true democracy and peaceful coexistence of humanity (Khobragade, 2016: para.6). And the Buddha believed economic stability to be crucial a good society, (Thilakaratne, 2012:75). The Lord Buddha imparted his teachings with a focus on various aspects, including politics, psychology, sociology, economics, agriculture, and education, among others. These aspects are integral to social existence. The Buddha placed value on social equality and democratic qualities. Thus, the notion that Buddhism "has no social significance" is unacceptable.

The popular view among Western readers of Buddhism is that it does not contain any social teaching. For instance, the celebrated sociologist Max Weber was of the opinion that Buddhism, which is soteriological and meant for a monastic community, cannot have anything to do with worldly affairs (Thilakarathne, 2012:70). The basis of those Western viewpoints may be the social consciousness associated with their culture. It can be Christian religious familiarity for that. By studying one part of the teachings of the original Buddha, one cannot come up with an optimistic view of the whole teaching. W. S. Karunaratne commented on Buddhism's interpretation of the nature of the Buddhist way of life; the lotus symbolizes the essence Buddhist way of life. It is born in the depths of the impure mud. It grows through the unclean waters of the pond. It blossoms forth on the surface with purity and glory, displaying its many flower petals. In spite of its unclean origin and surrounding its beauty pleases the eye and its purity chastens the mind and spirit of the onlooker (Karunaratne, 1993:5). And according to the *Migajāla Sutta*, there is no seclusion in the mind, when the desires of the mind are isolated and isolated from the society. If you live in a society made up of many people and you do not have many desires in your heart, there is real isolation (Hettiarachchi, 2001:51 *[S.N. iv.80]*), and the social life envisaged by the Buddha is one of happy and contented people maintaining balance between their economic growth and inner stability and integrity. They are sufficiently rich in material resources to perform their social duties, including the maintenance of the *sramanas* and Brahmans who do not produce for themselves (Thilakarathne, 2012:78). Good friends are highly valued in Buddhist teachings. *Kallyanamitta Sutta* said: Ānanda Thero, who is a close associate (Attendant) of the Buddha, He declared that:

Lord Buddha! “More close friendship is half of the *Buddhasasana*” Lord Buddha who corrected it! No, Ānanda said that: More close friendship is a complete *sāsana,* (Hettiarachchi, 2001:52 *[S.N. i. p.162]*). The Buddha has directly appreciated the role of society and the goodwill required for its existence The allegations that Buddhism is a selfish, isolated way of liberation, neglect of society, or causes alienation from the world, etc. are simply arbitrary, and untrue, which have been said without studying the source of canonical literature (Hettiarachchi, 2001:56). The important message of the Buddha contained in this statement is that those who suffer from moral depravity, and who are not at peace with themselves are incapable of serving society in any useful or meaningful manner. The most sublime and exalted from of service to society can be rendered only by people who have perfected their understanding and moral character..., (Premasiri, 1987:21), that love and pity ceases or ought to cease with the attainment of *Nirvāna* is a basic misconception due to misunderstanding the nature of this ideal (Jayathilleke, 2008:10), and if human life is perfectible how can this perfection be realized? In the history of civilization there have been three clear answers to this basic question. (a). That human perfection may be realized, or can only be realized, through an inner change in the individual. (b). that human perfection maybe realized, or can be realized, through an outer change in the environment. (c) That human perfection can be realized. Not through the mutually exclusive claims of inner change in the individual or outer change in the environment but through the harmonious co-ordination and integration of both (Karunarathne, 1988:6-7), and the two changes must be co-ordinated. This, then, is the philosophy of life commended to people by the Buddha..., (Karunarathne, 1988:10), and because of the concept of timeless continuance in the world cycle *(samsāra)*, Buddhist teaching adds to socialization a *samsāric* diamante on, one is born again and again, and socialization carries with it the impact of one life into the other. The fruits of one’s life from birth to birth (Rathnapala, 1993:35), In Buddhism, family and family life are given priority and discussed. The family is the main institution of society. Buddhism values the role of the family. Buddhist teachings reveal that in order for the family corporation to be stable, it should be supported by several social divisions, including neighbors, relatives and friends who are the most important. In addition to this, religious and political institutions play a significant role in the family's needs. Buddhism, which recognizes human nature, states that; the sexual relationship (*sadārasantutti*) of a woman and a man is a way of enjoying the pleasure of a family life, *(sadāra brahmacariya)* and that life is a life of higher value. The relationship between husband and wife, known as sadāra-Brahmacariya or "sacred

family life," is considered almost religious or sacred. Here, too, the significance of the term *Brahma* should be noted: the highest respect is given to this relationship. Wives and husbands should be faithful, respectful and devoted to each other, and they have certain duties towards each other…, (Rahula, 2006:79). According to Buddhism, the way employees should be in the subject is mentioned. It is important that employers should treat their workers like family members, even if they are not family members by kinship (Ariyawimala, 1996:50).

The discussion of the researcher; a careful study of the views of the various scholars quoted above reveals that Buddhism has been given a very prominent place in terms of social significance. Thilakarathne (2012), Gñānārāma (2012), & Hettiarachchi (2001) have raised important points against Western views. Every aspect mentioned above extends to various areas such as economics, agriculture, family life, politics, and religious roles. There is social value everywhere. Buddhism teaches that the quality of a person's present life and their life to come is based on two factors: the individual and the environment. The main teaching of Buddhist ethics is good *(kusala kamma*-wholesome course of action/ profitable) and bad *(Akusala kamma*- unwholesome). So these two (good and bad) are meaningful only if there a social institution or society. *Dāna* is a basic teaching of Buddhism. There should be a person who is the donor and another who is the receiver.

Therefore, the above discussion is meant to establish that a social philosophy is not alien to the teaching of the Buddha. The Buddha himself spent his entire life teaching and guiding people to end their suffering. The Buddha expected the same from his disciples who had achieved the final goal. The Buddhist society is made of four groups, namely, *Bhikkhu* and *Bhikkhunis*, who are male and female monastic followers, and *upāsaka* and *upāsika* (devotees - male and female) household followers. Each team has a different set of responsibilities. Each group has a different set of responsibilities that are meaningful within the unit of society. In this context, it is hard to claim that Buddhist religious practice is devoid of social ethics or withdrawn from society.

Social Service

In common usage, the term, social service is used to describe any good deed done by an individual. Social services are classified as either public or private depending on their sources of policy and funding. In Sri Lanka, the name "social servicer" is used to introduce a person engaged in public social welfare service, and it is considered a respected title. Helping the poor is also considered a

social service. Politicians often refer to themselves as social servicers, hoping to attract the masses with this designation. Additionally, the term "social service" is also used to refer to a religious act. This shows that social service in Sri Lanka has no definite meaning. Social service differs from social welfare and social work. National Institute of Social Development Sri Lanka (NISD) has mentioned. Characteristics of social service as follows. (i) Service for the needy, (ii) Direct service by providing money, material and other help (iii) Emergency relief and during calamities, (iv) short term services, (v) Charity & social services provided by government, nongovernment organizations and individuals, and (vi) Dependency attitudes. (Student hand book, 2016/2020: 52). There is very little information available about the literature required for the study of social service in Buddhism. Most studies focus on finding reflections of social philosophy from Buddhist teachings. Although there is information, it is not clearly mention how the Buddha used it in (a) practical way. However, the Buddha's sermon describes how social service is valued. When a Buddhist engaged in social service with a good heart, patience, *bodhichitta* and cherishing others, people feel their warmth, kindness and caring and are always happy to meet them (Buddhism in Action, 2002:12), and in Buddhism there is social service. Achieving full enlightenment by completing the two types of merit -the merit of wisdom and merit of virtue - and then revealing the unmistaken path to liberate us from the entire ocean of *samsaric* suffering and bring us to full enlightenment is the social service that Buddha did for us Buddhism in action com, (2002:13), and social service indeed, is an attempt to serve society and to improve its quality in whatever measure at one's disposal. Assistance accorded to the needy is generally motivated by compassion or karuna (kindness) one of the two characteristics found in the Buddha. If we were to quote modem sociological terminology, whether it is a primitive community or a modem association, both are social units composed of individuals Consequently, by serving society, individuals also benefit. Therefore, when taken as a whole, society is the medium in which Buddhist ethics truly becomes useful as well as meaningful (Gnānārāma, 2012:6), and the helping patients as a social service was highly appreciated by the Buddha. This is a good example of how the Buddha taught himself all the way to Venerable *Pūtigattatissa* (Gnānārāma, 2012:123). Thus, even when we consider only the part of Barker's definition of social work that includes "helping people obtain adequate financial resources for their needs," it is clear that social service does mean donating to the needy. Donation can be done by providing money material or foods/ shelter. Another aspect of social service is the example given by the Buddha in treating the sick monk.

Social Welfare

Social welfare is also a key aspect of social work concepts. Social welfare is different from social service and has a wider meaning. Social welfare addresses the "general well-being" needs of individuals and meets the universal needs of the population… Social welfare provisions encompass diverse public and private social services (Dubois & Miley, 2019:15). The term social welfare must first be understood. A nation's system of programs, benefits, and service that help people meet those social, economic, educational, and health needs that are fundamental to the maintenance of society; also the state of collective well-being of a community or society (Barker, 1987:154), and social welfare and social work is not the same thing, although on many points they are, the former includes social institutions and the field of practice which are not social work, the latter comprises a body of practices which can be employed at many place in the large social welfare field (Clarke, 1974:16). There is no found relevant research study in Buddhist social welfare.

Social Development

Social development is also a very important aspect of social work concept and it is a vast and scattered concept. The terms 'social service' as well as 'development' are very familiar to us. The United Nations has played a major role in socializing the word 'development'. This concept has been developed with the objective of developing countries affected by the Second World War. Although the word "development" is used in the world, the term "social development" comes to open society with the Copenhagen conference in 1995. The World Summit on 'Social Development' held in Copenhagen in March 1995 marks a turning point in social development (Hewamadduma, 1998:1). Some would say that; development was considered economic development. In the second stage, they considered economic and physical development. In the end, they understood that social development was not one sector development but development in every aspect could be considered social development. Social development is about improving the well-being of every individual in society so they can reach their full potential. The success of society is linked to the well-being of each and every citizen - Social development means investing in people. It requires the removal of barriers so that all citizens can journey toward their dreams with confidence and dignity. It is about refusing to accept that people who live in poverty will always

be poor. It is about helping people so they can move forward on their path to self-sufficiency (Brunswick, 2009:2). There is no found relevant research study in the field of social development studies.

Social Work

The content of social work in Buddhism; an articles, books or thesis which is published or electronic materials on social work studying in association with the Buddhist teaching was difficult to find. But based on the various researches/ study done on the basic social (work) service of the monastery or temples based, it was possible to obtain some articles and magazines. In addition, two major compilations of literature on the social and social philosophy discussed in Buddhism were identified. The one book on research based "An Approach to Buddhist social Philosophy" has been published by Ven. Pātegama Gnānārāma. The other book "Theravada Buddhism the View of the Elders" has been published by Prof. Asanga Thilakarathne. But in focusing on those two books, it has become clear that Buddhism has sought to present the social and social philosophy embodied in it. However, the social activities which lord Buddha was done have not been extensively taken into account.

But the important thing is that in Buddhism, using in some *Suttas*, the teachings that can be used to solve social problems have been assembled. In addition, a few selected articles and book chapter with relevant documents will be discussed in hereafter. Not only be one of the crucial bases for accomplishing merit but "social work" is one of the names for "happiness"- that is, the "meritorious deed" in the Buddha's discourses or *Suttas* as well. With a long distance to its origin, social work, in its first reference as *dāna* (giving), was expressed in the Buddha's time as a spiritual force for the creation of social conditions favourable to tackle such critical social *dukkha* such as poverty, hunger, wars and the suffering resulting from these problems (Techapalokul, n.d:1). The social implication of these concepts quite clear… in this context, the Ten Meritorious Acts (*dasapuññakiriyāni)* found in our texts can be taken into consideration. They are:

Liberality *(dāna)*
Morality *(sīla)*
Concentration *(bhāvanā)*
Transference of merit *(patti)*

Rejoicing in receiving merit *(pattānumodanā)*

Rendering service to those whom it is due *(veyyavacca)*

Paying reverence to the deserving *(apacāyana)*

Instructive preaching *(desanā)*

Listening to instructive preaching *(suti)*

Rectification of one's view *(ditthiju)*

Almost all these topics have varying degrees of social implications (Gnānārāma, 2012:10). large number of Buddhist concepts covering the Buddhist attitude to social service, the four behavioral patterns of kindliness, also known as four ways of showing favor *(catusangaha vatthu),* enunciated in a number of places in the canon from an important aspect of our discussion. (Four sublime statement) The four are:

Liberality *(dāna)*

Use of pleasant words in communication with others *(piya vacana)*

Resorting to beneficent actions *(atthacariyā)*

Equality *(samānattatā)*

An analysis of these behavioral patterns will show to what extent Theravāda Buddhist maintain social relations in order to bring about harmony and concord among the members of a society (Gnānārāma, 2012:12). Buddhist Social Work with a long distance to its origin, social work was in its first reference as *dāna* (generosity, charity) and *veyyāvacca* (offering the service). Both meanings were expressed in the Buddha's time as spiritual force for the creation of social conditions favourable to tackle the critical social *dukkha* (problems) such as wars (among states), poverty, hunger, and the suffering resulting from these problems (Techapalokul, n.d:4). The above interpretations of the *dāna* or charity service indicate that social work is understood to mean "giving". There may be differences between understanding social work and interpreting social work. However, it can be understood that social work learning can be assimilated through Buddhist teachings. The social work found in Buddhism combines with all the duties and obligations performed by the individual in different status of the state, society (*Dīgha Nikāya*-3.92), 12 social institution and family; a child, parent, student, teacher, husband, wife, friend, employer, employee, clergy, laity *(Dīgha Nikāya*-3.91), 13 rulers and ruled (*Dīgha Nikāya*-3, pp.65-80). 14 simply, all

the duties and obligations are named as social contract or mutual obligations (Dhammaratana n.d:4). Thus, the *Dāna* (concept of almsgiving), *veyyāvacca* (offering the service) Techapalokul (n.d), and *catusangaha vatthu* (Four sublime statement), *dasapuññakiriyāni* (Ten Meritorious Acts) in Buddhism is closely related to Buddhist social work. The above information and guidelines will make it easier to continue this study.

Social Work Methods Revealed by Buddhism

The attention is on exploring academic research on what social work methods can be identified in the Buddhist teaching. Social group work and community organization methods gained formal acceptance and recognition as social work intervention in the 1940 and 1950. Both emphasize the situational context of behavioral change. The inclusion of social group work and community organization as acceptable social work methods marked a significant transformation in the social work profession, expanding the definition of social work beyond casework (Dubois & Miley, 2019:40). Social work method is understood as the systematic and planned way of helping the people. The main concern of social work is to solve psycho-social problems of individuals, groups and communities through the conscious application of knowledge in methods, tools, techniques and skills of social work. What is method of social Work? *(Hollis - Taylor report on social work education, 1951, as cited in Dubois & Miley 2019:41)* portrays social work as a helping activity, a social activity, and a liaison activity. Drawing extensively on a United Nations statement about the international dimensions of social work practice, the report describes social work as follows:

It is “helping” activity, designed to give assistance in respect to problems that prevent individual’s families, and groups from achieving a minimum desirable standard of social and economic well-being.

It is a “social” activity, carried on not for personal profit by private practitioners but under the auspices of organizations, governmental or nongovernmental or both, established for the benefit of members of the community regarded as requiring assistance.

It is a “Liaison” activity, through which disadvantaged individuals, families, and groups may tap all the resources in the community available to meet their unsatisfied need (Dubois & Miley, 2019:41)

Utilizing the traditional social work methods of casework, group work, and community organization, social workers undertook change efforts aimed at developing clients. A method is well understood to be an orderly way of procedure and therefore it is always carried out towards achievement of a specific aim. Social work methods are such method that social workers use to help people of all ages and from various sections of society to enhance their social functioning and to cope more effectively with their problems (Alpa, 2014:302), and social work may be defined as an art, a science, a profession that helps people to solve personal, groups (especially family), and community problems and to attain satisfying personal, group, and community relationships through social work practice, including case work, group work, community organization, administration, and research (Farley, 1934:para. 4). This definition is holding more value than other definitions; it's explaining all the methods of social work. According to his classification, there are six main social work practices methods. This shows that by 1934 social work methods had developed as well. It can be distinguished as follows, (1) Social Case Work (2) Social Group Work (3) Community Organization/ Community Work (4) Social Work Research (5) Social Welfare Administration (6) Social Action. Examination of Buddhist studies in this regard indicates that; no research studies have been conducted through Buddhist teaching relevant to social work method.

Social Work Techniques Revealed by Buddhism

Social work techniques refer to a variety of strategies used to solve people's problems. For example, "listening carefully/active listening" can help people understand their problems and encourage the client. (i) Listing, (ii) Interviewing, (iii) Observing, (iv) Questioning (v) Supporting (vi) Educating (vii) Advocating (Viii) Motivating (Bhattacharya, 2006:60). The researcher believes that, the Buddha used these techniques to solve problems of his clients. The researcher was unable to find any research studies done by the researchers on this subject area.

Social Work Qualities Revealed by Buddha

Indeed, social work is a value-based practice, and social workers need to possess special qualities that help them perform their job effectively. One of these qualities is 'patience,' which plays a crucial role in social work. Demonstrating patience with individuals facing challenging circumstances allows social workers to gain a deeper understanding of their experiences and

stories. This paints a clear picture of what can be done to help. The Lord Buddha indeed served the needy, not only them but also individuals with disabilities, the sick, kings, ministers, the poor, villagers, and many others. His compassion and dedication to helping all beings regardless of their backgrounds and circumstances are exemplary. One of the most important features of the Buddha was the use of intervention techniques that were unique to each individual. The leadership qualities of the Buddha are also important attributes for a social work professional.

The Buddhist concept of leadership could be crystallized from the way the Buddha provided training opportunities for his followers. He believed that the juniors should respect and learn from the seniors (Wijebandara, 2016: para.11), and advice given to political leaders also provides more information on the leadership concept of Buddhists. The etymological definition given to the term '*rajā*' i.e., '*Dhammena janām ranjetiti rājā'* meant that the king as the leader of people should make people happy with noble policies (Wijebandara, 2016: para.14). Although the above statement shows qualities, but the case studies have not focused on how those qualities have been applied. The Buddha had a good vision as a leader. One day Buddha was called Venerable Ānanda and asked, after my death who will be the leaders of *Sangha*? Again what Buddha said about leader? Buddha said: *"Ānanda, it never occurred to me that the monks are dependent on me or I am governing the Sangha. Whatever teachings I have given them and the rules of discipline I have instituted may become their leader."*

Summary

It is clear from the above literature review that Buddhist social work has been researched in the programs currently being implemented in Buddhist countries around the world. (Present situation "what are happenings", and "what are happened"?). But in examining these studies it is clear that no study has been done in accordance with the teachings of Buddha's teaching or sermon. Some assumptions can be drawn from this finding. (i) Most of the researchers who have studied the social aspects of early Buddhism have attempted to refute the views of Western scholars, (ii) Social work, social service, and social welfare are often considered as one concept without distinguishing their unique aspects, (iii) Social work may not be within the primary focus of their research field, leading to a limited exploration of its potential connections with Buddhist teachings. The researcher's reflection is that the social work methods used by the Buddha to convey his Dhamma

(doctrine) and to help people should be present in the Sutta Pitaka, but they have not been extensively researched. An important point to note from the literature review is that scholars who study in the field of social work or Buddhist social work have not been motivated to research the social work concepts, qualities, techniques, or methods from theoretical perspectives based on Buddhist teachings.

References

Alpa, P. (2014). Methods of Social Work and its Role in Understanding Team Climate and Team Effectiveness for

Organizational Development, *Journal of Sociology and Social Work*. Vol. 2. No. 1. American Research Institute for Policy Development, USA.

Ariyawimala, K. (1996). *Oba Paula ha Samajaya.* Maharagama, Colombo.

Bhattacharya. S. (2006). *Introduction to social Work*. Rawat Publications, Bangalore. India.

Bond, G. D. (2004). *Buddhism at Work Community Development: Social Empowerment and the Sarvodaya Movement*. Kumarian Press, Lnc., USA.

Barker, L. R. (1987). The Social Work Dictionary, National Association of Social Workers, Silver Spring, Maryland, USA

Brunswick, C. (2009). *What is social development?* Retrieved December 6, 2022. From. https://www2.gnb.ca/content/gnb/en/departments/esic/overview/content/what_is_social_development.html

Clarke, H. I. (1974). *Principles and practice of social Work*, Appleton Century Croft. lnc. New York

Dhammarathana, I. (n.d.) *The Social Enhancement Empowered by Buddhism.* ACADEMIA. Retrieved December 12. 2022

From https://www.academia.edu/3426887/Social_Work_Empowered_in_Buddhism

Farley. O. W. (1934). *Introduction to social work.* Retrieved on December 5, 2022. From https://trove.nla.gov.au/work/30645794

Gnānārāma, P. (2012). *An Approach to Buddhist Social Philosophy.* Buddhist and Pali College of Singapore. T-

sarana Buddhist Association. Singapore.

Hettiarachchi, D. (2001). *Bauddha Samaja Vidya Pravesaya.* Dayawansa Jayakodi & Company. Colombo.

Hewamadduma, A., (ed). (1998). *Social Development, Towards an Academic Excellence in Social Work Education,*

National Institute of Social Development. Colombo

Jayatileke, K. N. (2008). *Aspects of Buddhist Social Philosophy*. BPS Online edition.

Karunaratne, W. S. (1993). *Buddhist Essays.* Samayawardhana. Colombo.

Kosambi, D. D. (1997). *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. Vikas Publishing

House. Uttar Pradesh. India.

Murti, T. R. V. (1960). *Central Philosophy of Buddhism*. London.

Michael. A. (2005). Buddhism without Monk. Newar Vajrayana Buddhism of Kathmandu Vally. In Thapa, S. (Ed).

Historical Context of Newar Buddhism the Vajrayana Tradition of Nepal. Nagarjuna Publication PVT, LTD. Napal.

Premasiri, P. D. (1987). Buddhist Move Towards Equality in Society: *Saṅgahavatthu (Acts of Favour) 13th*

International Buddhist Conference Proceeding. Kadawatha. Sri Lanka.

Ratnapala. N. (1993). *Buddhist Sociology*. Delhi.

Rahula, Walpola. (2006). *What the Buddha Taught*. Buddhist Culture Centre, Nedimala, Dehiwala

Thomas, E. J. (1997). *The History of Buddhist Thought*, Munisiram Manoharlal. New Delhi.

Tilakaratne, A. (2012) *Theravada Buddhism the View of the Elders*. University of Hawai'i Press. Honolulu.

Techapalokul, S. (n.d) *Towards Buddhist Social Work and Happiness*. Retrieved December 12, 2022.

From https://ibc.ac.th/en/sites/default/files/attachment/SW7%20Dr%20Soontaraporn%20-%20Toward%20the%20Buddhist%20Social%20Work.pdf

Weber, M. (1958). *Religions of India*, The Free Press New York

Wijebandara, C. (2016). *The Buddha's concept of leadership*. Retrieved December 12, 2022. From *https://www.uptodate.com/contents/obesity-in-adults-role-of-physical-activity-and-exercise*

Positive Psychology; how it can be used to Change Minds, Emotions, and Consciousness? Views of an Undergraduate in Sri Lanka

A.K.D.P.P. Amarasinghe

Department of Psychology, University of Peradeniya

What is Positive Psychology?

According to Martin Seligman, one of the pioneers who presented the study of positive psychology, positive psychology is an umbrella term for the study of positive emotions. (Seligman et al., 2005) And it can also be defined as the scientific study of what makes life the most worth living. However, before coming across these definitions, some may have had a different understanding of defining positive psychology, thinking that positive psychology was mainly about positive thinking and all those motivational speeches they have seen on YouTube.

However, it should be noted that Positive Psychology can be included in philosophical psychology as well, as it focuses on some of the similar ideas that are related to human flourishing, virtue ethics, and the pursuit of a meaningful life. In this article. The author, who is currently a final year undergraduate at the University of Peradeniya, Sri Lanka, will be focusing on the manner in which she views Positive Psychology.

According to the author's perspective, positive psychology is a science that is based on research that helps human beings to improve their subjective well-being by developing and focusing on positive emotions instead of dwelling on negative emotions. Instead of discussing preventing negative emotions or abolishing them, positive psychology shows human beings how to develop positive emotions corresponding to the existing negative emotions. It brings humans away from the psychology in the 1800s that developed focusing on how to deal with mental health issues or disorders all the way to the 5th century Athens, where philosophers addressed the positive qualities of human beings.

The most striking aspect that the author identifies in positive psychology is the manner in which it encourages us to think about ourselves and one's well-being before becoming concerned about others.

Application of PERMA Model

Seligman's PERMA model of well-being demonstrates how a person can achieve a good life through fostering positive emotions (P), developing engagement, sustainable, positive relationships, and a sense of meaning in one's life as well as achieving accomplishment and mastery. This model depicts how the discipline of positive psychology guides people to be mindful of their own feelings and to develop self-love. In a collectivistic society like the one that Sri Lanka has where having self-love may often get misjudged as being self-centered, positive psychology teaches people to focus on themselves and their own, subjective well-being. Also, for the author, positive psychology is a study that shows that common motivational quotes and tips for positive thinking do not bring results to everyone in the same way. It portrays that optimism can too be subjective rather than being a generalized factor across the world.

From the author's perspective, positive psychology is a discipline that combines various religious philosophies to show s particular kind of scientific way to embrace and accept reality with positive emotions. Usually, guiding people to accept reality is a bitter task, however, positive psychology does that by focusing on optimism. For example, in positive psychology, it is never taught that one can avoid or completely ignore negative emotions or obstacles people come across in life, similar to the Buddhist philosophy of the inevitability of encountering the eight vicissitudes of life. Instead, positive psychology focuses on self-acceptance of one's naturalness and spontaneity of life, similar to the Taoistic philosophy of idealizing the fact that one's life should be allowed to flow freely like a river, embracing obstacles and hardships and trying to overcome them. And even the PERMA model, shows how people should live a good, meaningful life while not letting themselves be negatively affected by the aspects of reality. And it shows how by accepting reality, human beings can achieve their well-being. For example, the PERMA model discusses having realistic and achievable goals rather than becoming distressed over the unachievable, overwhelming goals, which is very relatable to most people, who tend to address the negative aspects of life, saying, "You can exist in my life as you like, but I am moving forward with my own optimism"

In addition, positive psychology is a study that teaches people to be mindful of the present moment, rather than the past, and the future. It highlights that in order to have a better life in the future, living a good life in the present is utterly essential. Mindfulness and proper engagement in utilizing one's strengths are the factors that are highlighted regarding the importance of focusing on the present moment rather than worrying about one's distant future or the past.

Existentialism

"The individual may experience his 'self' by living in the world itself"

Martin Heidegger (1889-1976)-

It is significant that positive psychology is a study that offers immense value to individual differences. It makes human beings be proud of how unique we are, by showcasing how one's own well-being can be achieved in his/her own unique way. In a discussion where it is discussed about positive psychology and individuality, existentialism is a topic that cannot be avoided.

During the 18th century, reason and nature were given a higher significance. However, with industrial and technical development, man became an object of exploitation. In response to this exploitation, philosophers such as Soren Kierkegaard came up with the philosophy of existentialism, which idealizes individuality.

The term, existentialism originated from the word, 'existence', which brings out the German meaning of 'which stands out, which emerges'.(Magrini, 2012) According to existentialists, existing is not merely being alive. It is about being '*full responsible and the progressive life of the individuals in a developing industrial society.'* (Koirala, 2011) Therefore, existentialism emerged and addressed the world during a time when human beings were losing themselves to industrial development and the complexity of life that came with it, according to the rapid passing of time. When it comes to the philosophical premises of existentialism, the fact of freedom and self-knowledge are crucial concepts that closely link with the factors which were given focus by the positive psychologists. (Koirala, 2011) Fact of freedom states that a man is free to make his own decisions without being affected by the external condition. It focuses on subjective choice and subjective consciousness which lead a man to reflect on his own life and wonder why he really exists and what he really wants with his life.

Finding the answer to the question ‘What do I really want to do with my life’ is closely associated with the Meaning component that Martin Seligman discussed in his PERMA model. And with self-knowledge only, one can seek the meaning of his/her life. The most significant fact to be noted here is the fact that the ‘meaning of life’ is not universal, it is subjective. If one describes his meaning of life as ‘living without regrets’, it could be ‘being happy’ to another one. That means the one who has ‘being happy’ as the meaning of his life would not become happy and content by living without regrets. One could strive to be deviated from the typical ‘meanings of life that most people talk about and strive to explore one of his own. And well-being and happiness can be achieved by the discovery of the meaning of life, as it provides one a purpose and hopes to live his/her own life to the fullest with joy and contentment. Thus, existentialism in positive psychology does not only bring out the importance of individuality, but it also shows the manner in which one should choose to live his/her life to achieve optimal well-being. Accordingly, the author believes that existentialism should be discussed profoundly when one is focusing on positive psychology and how it changes human emotions, minds, and consciousness.

Positive Psychology, in Practical, Real Life

However, one may come across some questions while reading this article. Could this concept of becoming happy while confronting life realistically and working productively to make life worth living, always be realistic just as it is believed in positive psychology? (Seligman, 2018) Nevertheless, when it comes to the author, positive psychology is a study that made her look at psychology, happiness, and well-being from a whole new perspective.

As a group of emerging adults in a culture and a society of collectivism like Sri Lanka, the author aspires to see the undergraduates of the University of Peradeniya have an impact on the application of positive psychology. With the recent incidents that took place within this community, as well as the economic crisis recurring in the country, it is most likely for the members of this community to be more occupied with things like career goals, financial stability, and academic achievements, etc, rather than their own well-being. Therefore, by applying positive psychology it can be expected to see some improvements in their well-being as well as the reduction of mental health issues in the community.

In this regard, the application PERMA model is something that the author aspires to see. In association with the recent tragic events, now, the university administration is taking excessive measures to prevent and guide undergraduates to deal with mental health issues. Apart from providing guidance, even though psychologists have been doing research about preventing these issues, with the recurring situations in a country, prevention of mental health issues might be difficult at all times.

Therefore, by applying the concepts of positive psychology, authorities can guide the undergraduates to foster positive emotions (P) such as courage, optimism, gratitude, altruism, and faith to buffer against mental health issues. (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000) Positive emotions would guide the undergraduates to act effectively to have benefits in the future. As the Broaden and Build theory suggests, positive emotions would make them be more open, creative, and flexible. Developing effective engagement (E) and being in the flow would lead the undergraduates to have clear, realistic goals which would not give them unnecessary pressure. In the PERMA model towards well-being, they suggest that people should have Specific, Meaningful, Achievable, Realistic, and Timely goals. And also, it would guide the students to be mindful of the present, without worrying too much about the future, which would probably be beneficial for their mental health. Further, it highlights the fact that by using the strengths of these young people, they can have a huge positive impact on society Volunteering with altruism is one proper example, that would be beneficial for their own well-being as well as the well-being of others.

As it is the age where people are expected to be in good, healthy relationships, with the need to belong, following the PERMA model would impact undergraduates to have positive relationships as well. Moreover, is an age in which people can use their actions to make their lives meaningful? (M) They may tend to develop good, meaningful human qualities such as prosocial altruism that may impact one’s physical and psychological well-being. Finally, by applying the PERMA model of well-being, the undergraduates will have positive emotions through their achievements, which would again impact their well-being. Application of these concepts can be done through awareness sessions and the impacts would vary from developing self-confidence to having the ability to live a good life while achieving their goals.

Another impact that the author would like to have by applying positive psychology to the undergraduates of the University of Peradeniya is allowing them to reflect on themselves, amidst this severely competitive system and their hectic lifestyle. With the overwhelming competition in society, as well as the pressurizing expectations that they have from their parents, teachers, and peers, their subjective well-being might be often underrated. However, concepts in positive psychology encourage people to start by developing their own well-being and happiness, before 'spreading the joy' as that famous quote states. Amidst tons of expectations, with their lives applied by positive psychology, they will learn self-acceptance. They will learn that not all expectations are realistic so they should not torture themselves by running behind them. Likewise, applying positive psychology will impact these undergraduates learning about the reality of life in an uncannily positive way.

As it is well known, there are various motivational programs and programs related to mental health that are taking place within this community. Also, most undergraduates are fond of the resources of popular psychology, such as TED Talks, and the Oprah Winfrey show. However, one loophole that could be observed in those is that they see well-being as a generalized factor. This could be a misconception conveyed by most of the sources of popular psychology, which should be strictly distinguished from positive psychology. Therefore, finally, the most important thing that the author wants to see by applying positive psychology to this community is making the undergraduates realize that optimism is subjective and that how they should use these methods is unique to themselves. In that way, by applying positive psychology, the community should be aware of the fact that they are the major controllers of their own well-being.

In conclusion, the author has proved the fact that it is clear that the discipline of positive psychology has the power to influence people's thoughts, feelings, and consciousness. People can harness the ability to overcome obstacles and live more rewarding lives by putting their attention on their strengths, wellbeing, and cultivation of good emotions. As an undergraduate in Sri Lanka, the author aspires to convey how the incorporation of Positive Psychology into the day-today-lives could enrich and flourish the well-being and the quality of lives of the individuals which could eventually lead to a society with joy and contentment.

References

Athurupane, H., 2020. *General Education in Sri Lanka.* 1 ed. s.l.:Springer Nature Singapore .

Koirala, M. P., 2011. Existentialism in Education. *Academic Voices,* 1(1), pp. 39-44.

M.E.P. Seligman, M. C., 2000. Positive Psychology, An Introduction. *American Psychologist,* 55(1), pp. 5-14.

Magrini, J., 2012. Existentialism, Phenomenology. and Education. *Philosophy Scholarship,* 7(1).

Seligman, M., 2018. PERMA and the Building Blocks of Well-being. *The Journal of Positive Psychology,* 10(1080).

Is Buddhism a Philosophy?

Ven.Bulugahpitiye Nandabodhi

Buddhist and Pali University, Homagama, Sri Lanka

History of Philosophy

When examining the etymology of the term "philosophy," we must delve into its roots in Western philosophical thought, where it originates from the fusion of two Greek words:

Philo: Meaning "love"
Sophia: Meaning "wisdom"

In ancient Greek times if one is fascinate about wisdom than the ordinary people he was recognized as a philosopher. Among well-known philosophers like Socrates ,Plato, Aristotle, Augustine, Thales, Philo, Plotinus, Aquinas, Kant, Erigena, Hume, Marx, Hegel, Russell, Wittgenstein and many more Socrates (469–399 B.C.E.) was a Greek philosopher from Athens who is credited as the founder of Western philosophy and among the first moral philosophers of the ethical tradition of thought. In ancient times a lover of wisdom could be related to any area where intelligence was expressed. (Roark, 1982, p. 1),

Aristotle, a prominent philosopher and one of Socrates' disciples, articulated the principal objective of philosophy as the pursuit of wisdom concerning universal truths and fundamental principles.

Background at the time prince *Siddhārtha* was born

As time progresses, the nature of philosophy evolve, giving rise to various problems and eliciting diverse solutions. In the realm of Eastern philosophy, the era surrounding the birth of Prince *Siddhārtha*, who later achieved enlightenment and became known as Lord Buddha, was characterized by the prevalence of Brahman teachings, which held significant admiration within Hinduism. The core scriptures of Hinduism, known as the "*Veda*," consisted of three primary texts: *Rig*, *Yajur*, and *Sama.*

During this period, Prince *Siddhārtha* received a comprehensive education in the skills and teachings of the Brahmins from his father, King *Suddhōdana*. The king, a ruler of *Kapilavatthu* in ancient India, held the fervent aspiration of seeing his son ascend to the status of a *cakkavatti* king, an illustrious emperor. To fulfill this ambitious dream, King *Suddhōdana* spared no effort and went to great lengths on behalf of his beloved son.

Relevance as Prince *Siddhārtha*

As time passed, Prince *Siddhārtha* matured, and he found himself unwilling to accept the prevailing teachings that propagated belief in unseen gods, myths, and surrendering everything to the wishes of the deity *Īśvara*, an entity never witnessed by anyone. Within the confines of the palace, he encountered a dearth of answers to his profound questions, as those around him clung steadfastly to their mythical and religious views, leaving no room for alternative perspectives. Prince *Siddhārtha*'s altruistic nature drove him to be deeply concerned about the suffering of others, making him inherently selfless. He sought to discover a profound truth that would benefit not only himself but the entire world.

His mindset resided in the conviction that the collective populace endured suffering while the prevailing religious teachings, rife with myths, failed to resonate with him as virtuous or credible. The early life of Prince *Siddhārtha* provides a glimpse into his philosophical inquiries: the nature of control governing the world, the means to alleviate suffering, the morality of taking a life to end another life, and the pursuit of happiness through food, shelter, and sexual activities, free from fear.

During that period, the philosophical backdrop featured ascetics who were diligently seeking the truth, endeavoring to unravel the mysteries of existence and transcend the confines of conventional understanding. *kin kusala gavesi* (what is the truth) [70]

Numerous profound philosophical inquiries arose in the mind of Prince *Siddhārtha*: Who is the creator of this world? Does a creator of this world exist? What defines man? How does the human mind relate to man? What lies beyond death, and what is the true nature of the world's reality?

[70] Ariyapariyesana sutta of Majjhima Nikāya page 400 paragraph 17

Despite King *Suddhōdana*'s efforts to shield Prince *Siddhārtha* from the harsh realities of life, his inquisitive and logical mind, along with his behavior, enabled him to glimpse the true nature of the world. This revelation came to him upon witnessing four significant symbols: an old man, a sick person, a corpse being carried to cremation, and a monk. While ordinary individuals may have encountered these symbols on numerous occasions, Prince *Siddhārtha*'s first encounter with them brought a profound understanding of their implications - the potential implications for himself and all other beings, the emotions they evoke, the notion of cessation, and the underlying reasons for these phenomena. This pivotal event highlights the contrast between a philosopher's thought process and that of ordinary individuals.

Driven by this transformative experience, Prince *Siddhārtha* resolved to alleviate the suffering of all beings and embarked on the path of renunciation at the age of 29. It is noteworthy that while ordinary people may have observed or encountered these symbols previously, Prince *Siddhārtha*, upon his initial encounter, delved deeply into profound contemplation, skillfully interlinking his knowledge and experiences through a philosophical lens. This distinctive trait underscores Prince *Siddhārtha*'s philosophical disposition, characterized by a questioning mind that seeks to understand the true reality and find answers to his profound philosophical inquiries.

As per the Ariyapariyesana Sutta of Majjhima Nikāya

So kho ahaṁ, bhikkhave, aparena samayena daharova samāno susukāḷakeso, bhadrena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā akāmakānaṁ mātāpitūnaṁ assumukhānaṁudantānaṁ kesamassuṁ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṁ pabbajiṁ.[71]

Sometime later, while still black-haired, blessed with youth, in the prime of life—though my mother and father wished otherwise, weeping with tearful faces—I shaved off my hair and beard, dressed in ocher robes, and went forth from the lay life to homelessness.

So evaṁ pabbajito samāno kiṅkusalagavesī anuttaraṁ santivarapadaṁ pariyesamāno yena āḷāro kālāmo tenupasaṅkamiṁ. upasaṅkamitvā āḷāraṁ kālāmaṁ etadavocaṁ:[72]

---

[71] Ariyapariyesana sutta of Majjhima Nikāya page 400 paragraph 17
[72] Ibid

Once I had gone forth I set out to discover what is skillful, seeking the supreme state of sublime peace. I approached *Āḷāra Kālāma* and said to him,

Buddha Cleary highlights the philosophical journey of Prince *Siddhārtha* as he sought truth, reality, and liberation from suffering. During that time, *Āḷāra Kālāma* and *Uddaka,* son of *Rāma,* were recognized as founders of liberation. After renouncing his lay life, Prince *Siddhārtha* made the courageous decision to leave behind his young son, beautiful wife, and the prospect of becoming a king, disregarding his parents' wishes (the king's). Despite the lamentations of those around him, he boldly shaved his hair and donned robes, embracing the traditional appearance of ascetics and truth-seekers, even though this transition was particularly challenging due to the luxurious life he had led.

When invited to lead and control the monastery by both teachers, Prince *Siddhārtha* declined the offer. His inquisitive and intelligent mind led him to realize that their teachings fell short of providing ultimate answers and genuine cessation. Failing to find satisfactory responses within existing teachings, he resolved to embark on an individual quest for truth, driven by a profound desire to discover an eternal answer for the betterment of all beings. Notably, his beliefs were founded on rational thinking and thorough "what if" analyses, rather than relying on faith or belief in gods.

In his pursuit of liberation, Prince *Siddhārtha* exemplified the traits of a skilled philosopher, remaining steadfastly focused on his objective and overcoming all barriers and obstacles that crossed his path. This dedication to his beliefs echoes the resolve shown by great Western philosophers such as Aristotle and Galileo Galilei, who faced punishment and bans on their works for challenging prevailing religious beliefs of their time. Despite living in a dark period for philosophical expression, *Siddhārtha*'s courage and determination to seek truth serve as an inspiring example of philosophical inquiry and resilience.

Another remarkable quality of Buddha's life before enlightenment was his refusal to simply accept the opinions of others without question. Instead, he diligently sought to comprehend the reality behind various teachings and practices. During that time, there was a prevailing belief that inflicting physical pain on the body could purify past karmic effects. In his quest for understanding,

Siddhārtha engaged in rigorous ascetic practices, subjecting himself to intense hardships to discern their true nature.

In the *Mahāsīhanāda Sutta of Majjhima Nikāya,* Buddha himself explained to venerable Sāriputta the challenging six years he endured before attaining *Nibbāna*. Throughout this period, he undertook well-known ascetic practices with the aim of attaining *Nibbāna*. Notably, *Siddhārtha* not only practiced these methods but also surpassed his teachers in their implementation, gaining profound insights into their efficacy and limitations.

This unwavering commitment to personally explore and understand various philosophies and practices exemplifies Prince *Siddhārtha*'s dedication to seeking authentic answers and discovering the truth. Ultimately, this relentless pursuit led to his enlightenment as the Buddha.

tapassī sudaṁ homi paramatapassī, lūkho sudaṁ homi paramalūkho, jegucchī sudaṁ homi paramajegucchī, pavivitto sudaṁ homi paramapavivitto[73]

I used to be a fervent mortifier, the ultimate fervent mortifier. I used to live rough, the ultimate rough-liver. I used to live in disgust at sin, the ultimate one living in disgust at sin. I used to be secluded, in ultimate seclusion, here in the same sutta Buddha explain how hard and extreme life he spent to attain the liberation based on so called hard methods,

So kho ahaṁ, sāriputta, 'udaracchaviṁ parimasissāmī'ti piṭṭhikaṇṭakaṁyeva parigganhāmi, 'piṭṭhikaṇṭakaṁ parimasissāmī'ti udaracchaviṁyeva pariggaṇhāmi, yāvassu me, sāriputta, udaracchavi piṭṭhikaṇṭakaṁ allīnā hoti tāyevappāhāratāya.[74]

Due to eating so little, the skin of my belly stuck to my backbone, so that when I tried to rub the skin of my belly I grabbed my backbone, and when I tried to rub my backbone I rubbed the skin of my belly.

Buddha's background and philosophical insights were shaped by his own personal experiences. Similarly, philosophers often derive their perspectives from their own experiences and observations. What sets apart the challenging times in *Siddhārtha*'s life is his willingness to

[73] Mahāsīhanāda sutta of Majjhima Nikāya page 186 paragraph 42
[74] Mahāsīhanāda sutta of Majjhima Nikāya page 192 paragraph 50

embrace and endure the most rigorous ascetic practices of his time to an extreme extent. This allowed him to gain profound knowledge and a comprehensive understanding of the advantages and disadvantages of these methods. Consequently, if anyone were to engage in a debate with Buddha regarding any of these practices, he would be able to teach them more than the ascetics or Brahmins themselves, as he had personally practiced and experienced the very methods they discussed.

Buddha's understanding was not based on blind belief systems, hearsay, legends, traditions, scriptures, logical conjecture, inferences, analogies, agreement through pondering views, probability, or following another contemplative as a teacher. Instead, it was grounded in his own firsthand experiences. This characteristic of relying on personal experience is fundamental to a true philosopher's approach. Whenever doubts arose, Buddha was capable of offering clear guidance, advising others to explore and verify the reality beyond his teachings. He encouraged others to follow his example and discover the truth independently, which he believed would lead them to a deeper understanding they would not be able to deny or dismiss.

In this way, Buddha's wisdom and teachings were not based on blind adherence but were the result of a profound experiential journey, making him an exemplar of a true philosopher who sought knowledge and truth through personal exploration and direct experience.

Kālāma sutta of Aṅguttara Nikāya indicates that;

Mā anussavena, mā paramparāya, mā itikirāya, mā piṭakasampadānena, mā takkahetu, mā nayahetu, mā ākāraparivitakkena, mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā, mā bhabbarūpatāya, mā samaṇo no garūti.

Yadā tumhe, kālāmā, attanāva jāneyyātha

atha tumhe, kālāmā, upasampajja vihareyyāthā'ti [75]

But when you know for yourselves:

---

[75] Kālāma sutta of Aṅguttara Nikāya page 340

Then you should acquire them and keep them

don’t go by oral transmission, don’t go by lineage, don’t go by testament, don’t go by canonical authority, don’t rely on logic, don’t rely on inference, don’t go by reasoned contemplation, don’t go by the acceptance of a view after consideration, don’t go by the appearance of competence, and don’t think “The ascetic is our respected teacher”.

Absolutely, freedom of thought and independence of mind are fundamental principles in Buddhism. Buddha himself encouraged his followers not to accept his teachings blindly but to investigate and verify them through personal experience and critical thinking. The emphasis on using one's intelligence and questioning mind is a vital aspect of the Buddhist path. Buddhism places great importance on individual responsibility and the development of wisdom through direct insight. Practitioners are encouraged to examine the teachings, apply them to their lives, and see the results for themselves. This process of personal exploration and understanding leads to genuine insight and transformative experiences, ultimately leading to liberation (*Nibbāna*).

By cultivating an independent and questioning mind, one can break free from the bondage of dogma, beliefs, and preconceived notions. This freedom of thought allows individuals to discover the truth for themselves and attain liberation from suffering, following in the footsteps of the Buddha's own journey toward enlightenment.

Buddhist philosophy

Buddhist philosophy commenced after the attainment of *Nibbāna* by Buddha. Prior to this, he refrained from teaching others without having a complete understanding of reality and liberation. Instead, he engaged in rational, logical, practical, and experimental learning with a questioning mindset, thereby achieving profound wisdom. Such a pursuit of wisdom is characteristic of a "lover of wisdom" or a philosopher (philo+sopia).

Terminologies

The terminology for philosophy in *Pāli* cannon goes with a similar meaning of *Dassanā dittī , Avijjā,* where we are able to find many suttas including the this *Pāli* term. The meaning goes as

view, belief, opinion; theory, teaching; right view; insight proper perception; understanding, higher knowledge; science.

Atti bhikkhave, āsavā ***Dassanā*** *pahātabbā* [76] *Sabbāsavasutta of majjima niakaya*

Additionally, Dittī, or righteous vision, is highly regarded in Buddhist teachings. A correct view or vision is considered essential for attaining liberation. The Noble Eightfold Path, a path leading to liberation, begins with right dittī, emphasizing the significance of having a right perspective or view

01. sammādiṭṭhi	*right view*
02. sammāsaṅkappo	*right thought*
03. sammāvācā	*right speech*
04. sammākammanto	*right action*
05. sammāājīvo	*right livelihood*
06. sammāvāyāmo	*right effort*
07. sammāsati	*right mindfulness*
08. sammāsamādhi.[77]	*right immersion.*

(Dhammacakkappavattana sutta of Saṁyutta Nikāya)

The Saṁyojanasutta in the Aṅguttara Nikāya enumerates the ten fetters that need to be gradually destroyed in order to attain liberation. He process of breaking these fetters leads to spiritual progress and ultimate liberation. The ten fetters are as follows:

01. ***Sakkāyadiṭṭhi***	Identity view
02. *vicikicchā*	doubt
03. *sīlabbataparāmāso*	misapprehension of precepts and observances

[76] Sabbāsavasutta of majjima niakaya page 20 pargrapgh 4
[77] Dhammacakkappavattana sutta of Saṁyutta Nikāya page 1 pargragh 1

04. *kāmacchando*	sensual desire
05. *byāpādo*	ill will.
06. *Rūparāgo*	Desire for rebirth in the realm of luminous form
07. *arūparāgo*	desire for rebirth in the formless realm
08. *māno*	conceit
09. *uddhaccaṁ*	restlessness
10. *avijjā*[78]	ignorance.

Diṭṭhi*ñca anupaggamma,*	Avoiding harmful views,
Sīlavā ***dassanena*** *sampanno*;	virtuous, accomplished in insight,
Kāmesu vinaya gedhaṁ.	With sensual desire dispelled,
Na hi jātuggabbhaseyya punaretī"ti. [79]	They never return to a womb again

The Mettasutta, found in the Sutta Nipāta, is a discourse on loving-kindness (mettā) and the qualities that lead a person to attain arhantship (the state of liberation from the cycle of birth and death, never to be reborn again). In this sutta, it is explained that one should develop loving-kindness towards oneself and all beings. By cultivating boundless loving-kindness, a person can attain liberation and become an arahant. The practical application of *ditti (*views or perspectives) and *dassana* (insight or understanding) plays a crucial role in this process,

sammādiṭṭhiyā right view and *micchādiṭṭhiyā* wrong view

Vijjāgatassa, bhikkhave, viddasuno sammādiṭṭhi pahoti;

A sage, firm in knowledge, gives rise to right view, thought, speech etc.

Avijjāgatassa, bhikkhave, aviddasuno micchādiṭṭhi pahoti;[80]

The *Avijjāsutta,* found in the *Saṁyutta Nikāya,* explores the relationship between *avijjā* (ignorance) and *vijjā* (higher knowledge or science) in the context of the Noble Eightfold

[78] Saṁyojanasutta of Aṅguttara Nikāya page 33
[79] Mettasutta of Sutta Nipāta 10th verse page 22
[80] Avijjāsutta of Saṁyutta Nikāya page 2 paragrapgh 1-2

Path.Conversely, when *avijjā* (ignorance) is present, it gives rise to the opposite side of the Noble Eightfold Path, characterized by wrong view, wrong thought, wrong speech, wrong action, wrong livelihood, wrong effort, wrong mindfulness, and wrong concentration. These unwholesome factors keep beings bound to the cycle of samsara and perpetuate suffering.

The *Avijjāsutta* underscores the significance of cultivating higher knowledge *(vijjā)* and understanding to free oneself from the bondage of ignorance *(avijjā)* and attain liberation through the Noble Eightfold Path

An ignoramus, sunk in ignorance, gives rise to wrong view, thought, speech etc.

> "And what is dependent origination? *"Katamo ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo?*
> Ignorance is a condition for choices. *Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā;*
> Choices are a condition for consciousness. *saṅkhārapaccayā viññāṇaṁ;*
> Consciousness is a condition for name and form. *viññāṇapaccayā nāmarūpaṁ;*
> Name and form are conditions for the six sense fields. *nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṁ;*
> The six sense fields are conditions for contact. *saḷāyatanapaccayā phasso;*
> Contact is a condition for feeling. *phassapaccayā vedanā;*
> Feeling is a condition for craving. *vedanāpaccayā taṇhā;*
> Craving is a condition for grasping *taṇhāpaccayā upādānaṁ;*
> Grasping is a condition for continued existence. *upādānapaccayā bhavo;Continued existence is a condition for rebirth.*
> *bhavapaccayā jāti;*
> Rebirth is a condition for old age and death, sorrow, lamentation, pain, sadness, and distress to come to be. *jātipaccayā jarāmaraṇaṁ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti.*
> That is how this entire mass of suffering originates. *Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*
> This is called dependent origination. *Ayaṁ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo.*[81]

(Dependent Origination) *Paṭiccasamuppādasutta of Saṁyutta Nikāya*

[81] Paṭiccasamuppādasutta of Saṁyutta Nikāya page 2 paragrapgh 2

Absolutely, the above citation highlights how the core concepts and teachings of Buddhism are closely related to philosophy, both in their terminology and deep meaning. Buddhism is often regarded as a profound philosophical tradition due to its focus on understanding the nature of reality, the causes of suffering, and the path to liberation.

Buddhism encourages practitioners to critically examine their beliefs, develop wisdom through direct experience and insight, and challenge preconceived notions. The teachings emphasize the importance of personal exploration and understanding, and the need to go beyond blind faith.

Buddhist Teaching Including First Utterance and Last Utterance

The basic human questions concerning suffering and its causes, the possibility of liberation from suffering, and the path to attain freedom. These fundamental inquiries are relevant to all individuals and are valuable for introspection.

In the context of Buddhism, the answers to these questions are encapsulated in the "four truths of the noble ones," commonly known as "The Four Noble Truths." Despite their fancy name, these truths are essentially simple yet profound questions that have been expounded and practiced through various teachings, comprising 62 different teachings as found in the *Aggaññasutta of Dīgha Nikāya*. The Venerable Ambalangoda Polwatte Buddhadatta Mahanayake Thera, in his book on Theravada Buddhist philosophy,

“62 views are mention in brahmajaala sutta,all of them can be categarised under sasvata and ucchēda” (බුද්ධදත්ත හිමි, 2003, p. 83)

“18 are related to past realms so it is called purvantakalpika .other 44 are expecting future realms so it is called aparantakalpika” (බුද්ධදත්ත හිමි, 2003, p. 94)

In the vast scope of Buddha's wisdom, he demonstrated a remarkable ability to categorize and encompass all views under three main types. His profound understanding of the 62 philosophies and their teachings, along with their consequences, enabled him to effectively classify and explain them comprehensively. This level of knowledge allowed him to address and summarize various philosophical perspectives simultaneously.

As a philosopher, Buddha possessed immense knowledge, enabling him to interpret and understand any subject, object, or idea with depth and clarity. His wisdom encompassed a wide range of intellectual pursuits, providing profound insights into the nature of existence and human experience.

In his first sermon, known as the *Dhammacakkappavattana Sutta* in the *Saṁyutta Nikāya,* Buddha expounded on the path to liberation by responding to the four fundamental questions

Indulgence in sensual pleasures, which is low, crude, ordinary, ignoble, and pointless. And indulgence in self-mortification, which is painful, ignoble, and pointless.

Yo cāyaṁ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anatthasaṁhito, yo cāyaṁ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anatthasaṁhito.

Avoiding these two extremes, the Realized One woke up by understanding the middle way of practice, which gives vision and knowledge, and leads to peace, direct knowledge, awakening, and extinguishment.

Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati.[82]

Without falling in to neither stream the man should try to understand the 4 noble truths which a detail explanation was given in the sermon.

01. *Dukkhaṁ Ariyasaccaṁ* - The Noble Truth of Suffering
02. *Dukkhasamudayaṁ Ariyasaccaṁ* - The Noble Truth of the Arising of Suffering
03. *Dukkhanirodhaṁ Ariyasaccaṁ* - The Noble Truth of the Cessation of Suffering
04. *Dukkhanirodhagāmanī Paṭipadā Ariyasaccaṁ*[83] - The Noble Truth of the Practice Leading to the Cessation of Suffering

Buddha's philosophy, known as *Dhamma*, is elucidated in the *Dhajagga Sutta* of the *Saṁyutta Nikāya*, where six superior qualities of *Dhamma* are expounded:

[82] Dhammacakkappavattana sutta of Saṁyutta Nikāya page 270 pargragh 1
[83] Dhammacakkappavattana sutta of Saṁyutta Nikāya page 270 pargragh 1

Svākkhāto**:** The Dhamma is the Universal Law discovered through enlightenment and is preached with utmost precision. It is excellent in its beginning, encompassing moral principles *(Sīla),* excellent in its middle, involving concentration *(Samādhi),* and excellent in its end, incorporating wisdom (*Paññā).*

Sandiṭṭhiko**:** The Dhamma can be tested through practice and is known through direct experiential understanding.

Akāliko**:** The Dhamma can bestow timeless and immediate results here and now, without the need to wait for the future or subsequent existences.

Ehipassiko*:* The Dhamma invites all beings to investigate and experience it personally.

Opaneyyiko: The Dhamma is capable of being entered upon and is worthy of being followed as an integral part of one's life.

Paccattaṁ veditabbo viññūhī[84]**:** The Dhamma can only be fully realized by noble disciples who have matured and attained supreme wisdom.

Upon examining these qualities of Buddha's teaching, it becomes evident that they embody philosophical attributes. The Dhamma is preached with utmost precision, allowing for questioning and understanding through direct experiences. It emphasizes the immediacy of its benefits, accessible to anyone who grasps its teachings without waiting for future lives. Additionally, the Dhamma welcomes individuals to test and experience it firsthand, while its realization ultimately lies within the wisdom of noble disciples. Buddha himself does not impart understanding of *Nibbāna* but provides guidance and paves the way for seekers to discover it themselves.

In Alagaddūpamasutta of Majjhima Nikāya Buddha explains;

Kullūpamaṁ vo, bhikkhave, dhammaṁ desessāmi nittharaṇatthāya, no gahaṇatthāya.[85]

---

[84] Dhajagga sutta of Saṁyutta Nikāya page 392 paragrapgh 1
[85] Alagaddūpamasutta of Majjhima Nikāya page 336 paragraph 2

Mendicants, I will teach you how the Dhamma is similar to a raft: it's for crossing over, not for holding on.

By presenting the Dhamma as a raft, Buddha encourages his followers to engage with the teachings and apply them to their lives, rather than becoming overly attached to dogma or rituals. This approach fosters an experiential understanding of the Dhamma and empowers individuals to undertake their own journey towards awakening.

Doṇasutta of Aṅguttara Nikāya when dona brahamana rasing questions,

Doṇa :- "Devo no bhavaṁ bhavissatī"ti?

Buddha:- "Na kho ahaṁ, brāhmaṇa, devo bhavissāmī"ti.

Doṇa :- "Gandhabbo no bhavaṁ bhavissatī"ti?

Buddha:- "Na kho ahaṁ, brāhmaṇa, gandhabbo bhavissāmī"ti.

Doṇa :- *"Yakkho no bhavaṁ bhavissatī"ti?*

Buddha:- *"Na kho ahaṁ, brāhmaṇa, yakkho bhavissāmī"ti*[86]

Sir, might you be a god?" "I will not be a god, brahmin."

"Might you be a centaur?" "I will not be a centaur."

"Might you be a native spirit?" "I will not be a native spirit."

Buddha emphasized his humanity and explicitly rejected any notion of being a so-called God or a *Mahābrahman* with transcendent powers. He never claimed to be a savior who could save individuals or their souls (*Ātman)*. Instead, he consistently encouraged his disciples to seek the truth and liberation through their own efforts and understanding.

[86] Doṇasutta of Aṅguttara Nikāya page 76

4th verse Atta (oneself*) vagga of dhammpada* explains this way;

Attā hi attano nātho,	Self is indeed the lord of self,
ko hi nātho paro siyā;	for who else would be one’s lord?
Attanā hi sudantena,	When one’s self is well-tamed,
nāthaṁ labhati dullabhaṁ.[87]	one gains a lord that’s rare indeed.

Lord Buddha asserts that the attainment of liberation lies within oneself and can be understood through individual intelligence. He emphasizes that no supernatural powers, gods, or Mahābrahmans can liberate a person; instead, one must strive independently to achieve supreme understanding. Buddha can offer guidance, but the actual journey towards liberation must be undertaken by each individual.

Buddha's philosophy centers on self-realization, just as he understood himself, and encourages others to attain wisdom through their own efforts. His teachings are compared to a raft that helps seekers cross over to liberation, but he cannot carry others across like a ferryman. He rejects the idea of being a transcendent being with supernatural powers or an almighty god who grants liberation in future lives.

This further highlights in an incident where Buddha met the *Bhaddawaggiya* princes searching for a stolen lady. He posed a profound question to them, emphasizing the importance of self-discovery over preoccupation with external matters. Through this dialogue, Buddha demonstrates his philosophical qualities of questioning and providing insightful answers to prevailing philosophical questions of his time.

Indeed, the essence of Buddha's philosophy revolves around questions and the willingness to engage in philosophical inquiry. He encourages individuals to ask questions, to explore the nature of reality, and to contemplate their own experiences. This open and inquisitive approach is a central

[87] Dhammapadaya atta wagga verse 4

characteristic of his teachings, which continue to inspire seekers to seek understanding and enlightenment through their own insights and contemplations

. In *Pañhabyākaraṇasutta of Aṅguttara Nikāya* Buddha explain,

Imāni kho, bhikkhave, cattāri pañhabyākaraṇānīti.

01. *Ekaṁsavacanaṁ ekaṁ,*
02. *vibhajjavacanāparaṁ;*
03. *Tatiyaṁ paṭipuccheyya,*
04. *catutthaṁ pana ṭhāpaye.*[88]

This observation underscores that Buddha not only permits but also employs the method of questioning in his teachings. Unlike some religions that discourage or prohibit questioning, Buddha's approach encourages inquiry and fosters an environment where individuals can seek understanding through thoughtful exploration.

In contrast to religious doctrines that may consider questioning as a punishable offense, Buddha's teachings embrace the pursuit of knowledge and understanding. Historical instances, such as Galileo's punishment for teaching ideas contrary to religious beliefs, stand in contrast to Buddha's philosophy, which values the importance of seeking truth and enlightenment through intellectual inquiry.

Dhammapada ,11th verse of Bhikkhuvagga

Pāmojjabahulo bhikkhu,	A monk full of joy
pasanno buddhasāsane;	trusting in the Buddha's teaching,
Adhigacche padaṁ santaṁ,	would realize the peaceful state,
saṅkhārūpasamaṁ sukhaṁ.	the blissful stilling of conditions.

[88] Pañhabyākaraṇasutta of Aṅguttara Nikāya page 91 paragrapgh 105 106 107 108

It addresses *Vakkali's* infatuation with Buddha's physical body and beauty, rather than his genuine aspiration to attain *Nibbāna*. Buddha, upon recognizing *Vakkali's* attachment, advises him accordingly through the teachings presented in the Vakkalisutta of Saṁyutta *Nikāya;*

vakkali, kiṁ te iminā pūtikāyena diṭṭhena? Why would you want to see this rotten body

Yo kho, vakkali, dhammaṁ passati so maṁ passati[89] One who sees the teaching sees me.

In this verse from the Vakkalisutta of Saṁyutta Nikāya, Buddha advises Vakkali not to become attached to his physical body, which is subject to decay and impermanence. Instead, he encourages Vakkali to focus on the Dharma, the teachings and principles he has expounded. By understanding and internalizing the philosophical essence of the Dharma, one can truly perceive and connect with Buddha, transcending the mere attachment to his physical form.

Sabbāsavasutta of Majjhima Nikāya explain how philosophical thinking should be carried out by a person without just heresay and believing or becoming a slave for others ideas.

"Jānato ahaṁ, bhikkhave, passato āsavānaṁ khayaṁ vadāmi, no ajānato no apassato

Kiñca, bhikkhave, jānato kiñca passato āsavānaṁ khayaṁ vadāmi?[90]

Yoniso ca manasikāraṁ ayoniso ca manasikāraṁ.

"Mendicants, I say that the ending of defilements is for one who knows and sees, not for one who does not know or see. For one who knows and sees what? Rational application of mind and irrational application of mind.

Atthi, bhikkhave, āsavā dassanā pahātabbā,[91]

Some defilements should be given up by seeing philosophically

Rational application of the mind is very much important reference with the philosophy of Buddhism. Buddha always highlighted the rational application of mind (*Yoniso ca manasikāraṁ)*

---

[89] Vakkalisutta of Saṁyutta Nikāya page 291
[90] Sabbāsavasutta of Majjhima Nikāya page 18 pargraph 3
[91] Ibid page 20 paragraph 4

paṭisaṅkhā yoniso cīvaraṁ paṭisevati:

Paṭisaṅkhā yoniso piṇḍapātaṁ paṭisevati:

Paṭisaṅkhā yoniso senāsanaṁ paṭisevati:

Paṭisaṅkhā yoniso gilānappaccayabhesajjaparikkhāraṁ paṭisevati:[92]

reflecting rationally, makes use of robes

Reflecting rationally, they make use of almsfood

Reflecting rationally, they make use of lodgings:

Reflecting rationally, they make use of medicines and supplies for the sick

The above guidance emphasizes the importance of thoughtful consideration in the use of various necessities such as robes, almsfood, lodgings, and medical supplies. These philosophical characteristics have played a crucial role in the rapid spread of Buddhism within a limited timeframe. The philosophy is disseminated not only through the teachings but also through the conduct, speech, and preaching of the mendicants, who adhere to Buddha's wise advice.

Vīmaṁsakasutta of Majjhima Nikāya Buddha explains how to understand righteous faith in a correct perfect point of view where no one is able to change him/her.

Yassa kassaci, bhikkhave, imehi ākārehi imehi padehi imehi byañjanehi tathāgate saddhā niviṭṭhā hoti mūlajātā patiṭṭhitā, ayaṁ vuccati, bhikkhave, ākāravatī saddhā dassanamūlikā, daḷhā;[93]

When someone’s faith is settled, rooted, and planted in the Realized One in this manner, with these words and phrases, it’s said to be grounded faith that’s based on right understanding without believing.

Subha Sutta of Majjhima Nikāya Buddha’s has also talked about this useless faith or belief systems. The Buddha criticizes on the ground that in Vedic tradition no one has verified the reliability of Vedas as follows: “ is there even a single teacher of the Brahmins, or a teacher’s teacher, or anyone

---

[92] Sabbāsavasutta of Majjhima Nikāya page 26 pargraph 16

[93] Vīmaṁsakasutta of Majjhima Nikāya page 750 paragrapgh 7

back to the seventh generation of teachers, who says this: ‘I declare the result of these five things after realizing it with my own insight’?

koci brāhmaṇānaṃ ekācariyopi ekācariyapācariyopi yāva sattamā ācariyamahayugāpi yo evamāha‘ahaṃ imesaṃ pañcannaṃ dhammānaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā vipākaṃ pavedemī’”ti[94]

Therefore, Vedic Tradition compares to a line of Blinded men- “Suppose there was a queue of blind men, each holding the one in front: the first one does not see, the middle one does not see, and the last one does not see. In the same way, it seems to me that the Brahmins’ statement turns out to be comparable to a queue of blind men:

‘Seyyathāpi, māṇava, andhaveṇi paramparāsaṃsattā purimopi na passati majjhimopi na passati pacchimopi na passati; evameva kho, māṇava, andhaveṇūpamaṃ maññe brāhmaṇānaṃ bhāsitaṃ sampajjati[95]

So here Buddha asking questions about the reality, what is the use of believing god or bhramana, which any one has not seen for 7th generations.

In the *MahāpariNibbānasutta of Dīgha Nikāya* ,the last word uttered by the Buddha was also for the understanding without being late ,not to offer or pay homage to himself but use that time also for the understanding the reality this life itself

Then the Buddha said to the mendicants: *Atha kho bhagavā bhikkhū āmantesi:*

“Come now, mendicants, I say to you all: “*handa dāni, bhikkhave, āmantayāmi vo,*

‘Conditions fall apart. Persist with diligence.’ *vayadhammā saṅkhārā appamādena sampādethā”ti.*

These were the Realized One’s last words. *Ayaṁ tathāgatassa pacchimā vācā.*[96]

---

[94] Subha Sutta of Majjhima Nikāya page 718
[95] ibid
[96] Mahāparinibbānasutta of Dīgha Nikāya page 244

Do not rely or depend on others for your fate. Avoid being hasty and expecting divine intervention to shape your destiny in the next birth. Similarly, do not let your past actions (karma) dictate your future. Take charge of your life, make conscious choices, and seek liberation in the present moment

Significance from Jātaka stories

Lomahaṃsa-jātaka[97] ; a life of the Bodhisattva is depicted where he embarks on a quest to discover the truth by leading a life as an Ājīvika ascetic in the jungle, strictly adhering to the ascetic rules, including practicing nudity and consuming austere foods. However, he eventually comes to the realization that this path is erroneous and not conducive to liberation.

This narrative exemplifies the Bodhisattva's distinct thinking pattern, which sets him apart from ordinary individuals. His quest for liberation diverges from the conventional mindset, and he exhibits a questioning mind and rational thinking. Consequently, he recognizes the futility of the Ājīvika practices and does not succumb to the extreme belief that such a path would secure liberation in the next life. Instead, he wisely abandons the practice, demonstrating his discernment and intellectual independence in seeking the right path towards liberation.

Nakkaththa Jātaka[98] a conflict arises over an auspicious time for a wedding. Cunning soothsayers mislead the groom's side, causing the bride to be given away to another groom. The Bodhisattva intervenes and elucidates that true auspiciousness lies not in the timing but in the meaningful union of the bride and groom. He criticizes the blind reliance on star-based forecasts, highlighting the adverse consequences that resulted from such beliefs.

Nangutta Jātakaya[99]**;** he Bodhisattva, born into a Brahman family, rejects the meaningless rituals of worshipping fire as a god for liberation in the next life. He chooses to renounce the lay life and venture into the wilderness. Observing the folly of his former belief, he challenges the deity after the elk offering is consumed by robbers. His philosophical thinking exposes the baseless nature of ancestral rituals and the logical fallacies behind blind adherence to such practices.

---

[97] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 94th Jātaka story**
[98] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 49th Jātaka story**
[99] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 144th Jātaka story**

Dewardharam Jātaka[100] as a prince, the Bodhisattva saves two princes from an ogre's trap in a jungle pond. He astutely observes the environment and engages in a discussion with the ogre, who seeks the great truth (dewa dhamma) for 12 years. The Bodhisattva imparts the wisdom of devas dharma, leading to the ogre's release of one prince. Through his exemplary practice of the teaching, the Bodhisattva secures the release of the other prince as well.

Hatthi-Pāla Jātaka[101] the Bodhisattva, born as a prince, is foretold to renounce his princely life by the soothsayers. He heeds their words and dismisses all ascetics from the kingdom. As he matures, his parents come to discuss the prospect of kingship, hoping he would renounce at an old age after experiencing the joys of ruling. However, he firmly rejects the kingdom, explaining the emptiness of a monarch's life and seeks permission to become an ascetic in pursuit of understanding the true meaning of existence.

kulawaka Jātaka[102] the Bodhisattva, known as "Maga," engages in various social welfare activities such as building bridges, water systems, and rest houses for the benefit of the villagers. Eventually, a large group joins him in these selfless endeavors. Misled by the governor, the king orders their execution by tusker trampling, branding them as thieves. Despite not believing in gods or myths, the Bodhisattva and his followers remember their noble deeds without harboring ill will towards anyone. This genuine dedication to practical and compassionate actions helps them escape death and prompts the king to seek their pardon. The Bodhisattva's emphasis on philosophical attitudes and facing reality underlines the authenticity of his deeds.

Conclusion

The analysis of the term "philosophy" in relation to Buddhism can be summarized into three main paragraphs:

Relevance of Prince *Siddhārtha* towards the Philosophy of Buddha and Buddhism:Despite living a life of luxury and comfort in the artificial environment created by King *Suddhōdana*, Prince *Siddhārtha* displayed profound philosophical qualities in his mind. From a young age, his thirst

[100] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 06th Jātaka story**
[101] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 509th Jātaka story**
[102] **Jātaka Pāli of Khuddaka Nikāya 031th Jātaka story**

for wisdom surpassed even that of the king and his counselors. His contemplative nature and quest for answers to profound questions set him apart as a philosophical thinker.

Buddhist Doctrinal Traits towards the Philosophistic Nature:The core teachings of Buddhism, including dependent origination, the Eightfold Path, the elimination of ten fetters to achieve final arahantship, and the six qualities of Dhamma, all exemplify the philosophical nature of Buddhism. These teachings, found in numerous suttas and Dhammapada verses, reveal the philosophical essence of Buddha's thought, behavior, and the actions and speeches of his mendicant followers.

Philosophical Significance from the Jātaka Tales:An examination of various Jātaka tales, such as Lomahaṃsa-jātaka, Nakkaththa Jātaka, Nangutta Jātaka, Dewardharam Jātaka, Hatthi-Pāla Jātaka, and Kulawaka Jātaka, further supports the notion of Buddhism as a philosophy. These tales, depicting the past lives of the Bodhisattva, showcase his love for wisdom and his philosophical inclinations.

In conclusion, the analysis of both the term "philosophy" and its deeper meaning in relation to Buddha, his teachings, and the *Jātaka* tales, highlights that Buddhism can be identified as both a philosophy and a philosophical path. The philosophical nature of Buddhism is evident in its core doctrines and the philosophical disposition of Prince *Siddhārtha* on his path to becoming the Buddha.

References

All Pāli references in this work are from the Buddha Jayanthi Tripitaka (BJT) editions unless otherwise mentioned.

Roark, D. M. (1982). *INTRODUCTION TO PHILOSOPHY.*

බුද්ධදත්ත හිමි, ප. (2003). *ථෙරවාද බෞද්ධ දර්ශනය.* දෙහිවල: බෞද්ධ සංස්කෘතික මධ්‍යස්ථානය.

Interrogating the Philosophical Foundations: A Comprehensive Analysis of Western and Indian Philosophical Traditions

Rev. Bingiriye SunandaBodhi

Buddhist and Pali University, Sri Lanka

Introduction

The quest for understanding the fundamental aspects of existence has intrigued human beings since time immemorial. This insatiable pursuit has given rise to a discipline that goes beyond the boundaries of empirical sciences and delves into the very essence of reality, knowledge, ethics, and more. This discipline is none other than Philosophy. The definition of philosophy, though not straightforward, encompasses a profound and timeless exploration of general and essential problems that shape human understanding of the world[103].Philosophy does not have a definitive and straightforward answer to the question of its nature. However, it is commonly understood as the discipline that engages with fundamental and universal problems relating to reality, existence, knowledge, values, the mind, and language. It involves the systematic and critical examination of these issues to gain insights into the nature of our world and our place in it[104]. It is, in essence '*the love of wisdom*[105]' (Encyclopaedia Britannica, 2023) rooted in the ancient Greek words 'Philo' and 'Sophia,' guiding humanity's search for meaning and purpose. Within the vast landscape of philosophy, various branches, such as metaphysics, epistemology, ethics, logic, and aesthetics, offer distinct avenues of inquiry and contemplation. As the mother of all sciences, philosophy serves as the very foundation upon which knowledge and understanding rest. It addresses not only theoretical inquiries but also fundamental questions pertaining to human life and the human

---

[103] Martin Heidegger: Heidegger's philosophy revolved around the question of Being (existence). He explored the human experience of being in the world and the meaning of existence. Martin Heidegger.(1927). **Being and Time**. Germany. University of New York Press edition. ISBN 0-631-19770-2

[104] Bertrand Russell: Russell considered philosophy as the pursuit of clear and logical thinking about fundamental questions. He discussed the nature of knowledge, reality, and ethics, emphasizing the importance of critical analysis. Bertrand Russell.(1912). **The Problems of Philosophy.** United Kingdom

[105] The Nature and Scope of Philosophy.(2020).HKT consultant. The Nature and Scope of Philosophy - HKT Consultant (sciencetheory.net).

experience[106]. According to Ayn Rand, 'Philosophy studies the fundamental nature of existence of man and man's relationship to existence in the realm of cognition' (Rand, 1982, pp. 1-3). There are some philosophical questions, such as: Where did the world come from? How do the body and mind interact? What exactly is the soul concept? Exists observable proof of God's existence?[107]. These profound questions remain in a constant state of evolution, destined to be ongoing subjects of exploration in the future, with answers that are prone to variation and evolution over time[108]. Philosophical ideas originate from the contemplative minds of intellectuals and they are highly impact of day-to-day human activities[109]. Thus, the development of philosophy is an ongoing process. It seeks to unveil the essence of existence and the true nature of humanity and the world. This pursuit constitutes the fundamental essence of philosophy. The aim of paper to understanding the Compare & contrast similarities and difference between Western and Indian Philosophy.

For over 50 years, most scholars have trying to understand both Western and Eastern philosophy. Thomas Merton has written as follows;

"There have of course been spurious attempts to bring East and West together. One need not review all the infatuated theosophies of the nineteenth century. Nor need one bother to criticize the laughable syncretism which have occupied the talents of publicists (more often Eastern than Western) in which Jesus, Buddha, Confucius, Tolstoy, Marx, Nietzsche, and anyone else you like join in the cosmic dance which turns out to be not Shiva's but just anybody's. However, the

---

[106] Jean-Paul Sartre: Sartre saw philosophy as a way to understand human existence and freedom. He focused on existentialism, which emphasizes individual existence, choice, and responsibility. **Being and Nothingness.**(1943). French

[107] Thomas Aquinas delves into the concept of the soul, arguing that it is an immaterial, immortal substance that animates the body. He also offers philosophical arguments for the existence of God, such as the Five Ways. **Summa Theologica.** Brind'Amour, Katherine, "Summa Theologica by St. Thomas Aquinas". Embryo Project Encyclopedia (2007-11-11).

Rene Descartes famously explored the mind-body problem. He argued that the mind (consciousness) and body (physical world) interact through the pineal gland but are fundamentally distinct substances. **Meditations on First Philosophy**.(1641).Wikipedia.https://en.wikipedia.org/wiki/Meditations_on_First_Philosophy#Letter_of_dedication

[108] Freud's psychoanalytic theory delves into the interaction between the conscious and unconscious mind but does not fully resolve the mind-body problem. Sigmund Freud.(1899). **The Interpretation of Dreams**.Australia.

[109] John Dewey's pragmatism argued that philosophy should be grounded in concrete human experience and should serve practical purposes. He emphasized the connection between philosophical ideas and everyday life. **Experience and Nature**.(1925)

Ludwig Wittgenstein's later work focuses on the idea that language and meaning are deeply embedded in everyday human practices and forms of life. Philosophical problems often arise from misunderstandings in language. **Philosophical Investigation**.(1953)

comparison of Eastern and Western philosophy is, in our time, reaching a certain level of seriousness and this is one small and hopeful sign. The materials for a synthesis of science and wisdom are not lacking"

In regard to this field there are some scholar has observation specially compare & contrast among the religion also. Nowadays there are a number of articles drawing connections and comparisons between the philosophical ideas, schools, and movements of East and West[110]. For instance Harold Coward's Derrida ; Indian Philosophy (1990), Buddhism and Western Philosophy (1981), edited by Nathan Katz , Masao Abe's Zen and Western Thought (1985) .A meaningful comparative philosophy can proceed only on the basis of a proper understanding of the different levels on which metaphysics, theology, and philosophy (in the modern sense) are situated.[111]According to the geographical regions, philosophy can be broadly categorized into two main branches: Western Philosophy and Eastern Philosophy[112]. Each branch offers unique perspectives and approaches in the exploration of profound questions about life, reality, and human existence.

Western Philosophy

Western philosophy traces its origins back to the 6th century BC, coinciding with the era of Buddha. It took its foundational steps with Thales, revered as the Father of Western philosophy in ancient Greece. The history of Western philosophy can be classified into five distinct periods: Ancient, Medieval, Modern, Contemporary, and Postmodern philosophy. Ancient Greek philosophy emerged along diverse paths, exploring topics such as the world, religion, God, and humanity. It focused on two main areas: the Philosophy of the universe and the Philosophy of man. Thales, the first Western philosopher, proposed 'water' as the foundational element of all physical reality, marking the genesis of Western philosophy. The development of Ancient Greek philosophy can be classified as pre-Socratic period. The pre-Socratic period involved metaphysical speculation, encapsulated in bold statements like 'All is fire' or 'All changes', with prominent thinkers such as Anaximander introduced the concept of the "infinite" or "boundless and there should be a certain proportion of fire, of earth, and of water in the world, but each element

---

[110] Harry Oldmeadow.(2007). The Comparative Study of Eastern and Western Metaphysics: A Perennialist Perspective.p.51. DOI 10.1007/s11841-007-0005-8
[111] K. Oldmeadow, Traditionalism: Religion in the Light of Perennial Philosophy, Ch 8
[112] Naima Ferdouse.(2021). Difference Between Eastern and Western Philosophy. Difference Between Eastern and Western Philosophy – Difference Camp

(conceived as a god) is perpetually attempting to enlarge its empire.[113] Pythagoras's Mathematics, in the sense of demonstrative deductive argument, begins with him, and in him is intimately connected with a peculiar form of mysticism.[114] Plato founded the Academy and explored a wide range of philosophical topics, including justice, the theory of Forms, and the nature of the soul. In the 4th century, As Christianity spread throughout the Roman Empire, it became the dominant religion, eventually becoming the official state religion under Emperor Constantine. St. Augustine built philosophical ideas to prove the existence of God based on Plato's, and Aristotle's philosophies[115]. This is the foundation of medieval philosophy. Medieval Philosophy revolves around an examination of the nature and attributes of God. During the 6th and 7th centuries in the Western world, Christianity rose to prominence as a theistic religion, affirming the existence of a supreme creator, God, responsible for the universe's creation. In this era, Medieval philosophers were limited in their exploration of reality, as their scope was restricted by the established teachings of Christianity, which were already enshrined in the Bible. As believers, these philosophers were obliged to adhere to and trust in all matters covered by Christianity (Belief in Seen), leaving little room for novel philosophical ventures. Therefore the medieval period is called as Dark Period (Kalansuriya, 2007). Despite the challenges and darkness of this period, notable philosophical streams emerged, including secularism, humanism, scientific temperament, progress, and development. By the early 16th century, most philosophers challenged the authority of the Roman Catholic Church. This led to theological and religious debates that shifted the focus away from Scholastic philosophy in many areas of Europe. As a result of the new philosophy ideas such as rational were built. Rene Descartes holds the distinction of being hailed as the father of Modern philosophy[116]. While some Western philosophers of his time embraced new scientific concepts alongside a belief in the existence of God through divine revelation. Descartes embarked on his philosophical journey with doubt and skepticism. Also, he emphasized that the concept of dualistic which is mind and body is two different substance. He advocated that unless we possess certain answers, belief should be withheld a principle central to skepticism. This period's prevailing notion was "Seeing is believing," emphasizing the value of empirical knowledge. The fundamental

---

[113] Bertrand Russell. (Copyright, 1945) . A History Of Western Philosophy. Simon And Schuster, Inc. Rockefeller Center, 1230 Sixth Avenue New York 20, N. Y

[114] Same vith 12.

[115] St. Augustine of Hippo.(around 397-398 CE). Confessions

[116] Richard A, Watson.(updated 2023). Rene Descartes | Biography, Ideas, Philosophy, 'I Think, Therefore I Am,' & Facts | Britannica

question posed during this era was, "How do we acquire knowledge?”. The Rationalism method, based on deductive knowledge, and the Empirical method, relying on the acquisition of sense-based information, emerged as the two primary approaches to obtaining knowledge. Modern philosophy's impact led to significant advancements in science, resulting in the introduction of groundbreaking inventions, the development of industries, and the growth of urban cities. Furthermore, it played a pivotal role in the emergence of revolutions and capitalism. Within the realm of Modern philosophy, prominent figures like Descartes, Leibniz, and Spinoza stand as major contributors to the intellectual landscape of their time. Postmodern philosophy is a philosophical movement that arose in the second half of the 20 th century as a critical response to modernist philosophical ideas regarding culture, identity, history, or language. Postmodern period philosophers distinguish themselves from both modern and contemporary thinkers by primarily critiquing the authority of politics, religion, and arts. Notably, they also question the power of science; however, it is essential to highlight that postmodern philosophers do not criticize science itself. Now we are living in a society that is dominated and driven by the post-modern period.

Indian Philosophy

Indian philosophy is a more complex area than Western philosophy because it is composed of many languages.[117] But Western philosophy had been in English. Ludwig Wittgenstein's later work focuses on the idea that language and meaning are deeply embedded in everyday human practices and forms of life. Philosophical problems often arise from misunderstandings in language. Indian philosophy was developed in the civilizations of the Indian subcontinent, far east countries like China and Japan. They include both *Astikavada*, namely, the Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Purva-Mimamsa (or Mimamsa)[118], and Vedanta schools of philosophy, and philosophies that are recognized as *Nastikavada*, such as Buddhism and Jainism[119]. Indian thought has been concerned

---

[117] “Then, too, just as in European philosophy, indian relevant texts have been composed in many languages, including Pāli, Prakrit, Sanskrit, Malayalam, Gujarati, Tamil, Telugu, Marathi, Persian, Arabic, Urdu, Bengali, Kannada, Punjabi, Hindi, Tibetan, and Assamese. From the time of the British colonial occupation, it has also been written in English.” Peter Adamson and Jonardon Ganeri .(2020). **CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY**. Published in the United States of America by Oxford University Press198 Madison Avenue, New York, NY 10016, United States of America. ISBN 978-0-19-885176-9

[118] Peter Adamson and Jonardon Ganeri .(2020). **CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY**.p12 Published in the United States of America by Oxford University Press198 Madison Avenue, New York, NY 10016, United States of America. ISBN 978-0-19-885176-9

[119] (EIIlMUniversity. (2014). *Indian Philosopy*. Jorethang, India

with various philosophical problems,sucha as significant among which are the nature of the world (cosmology), the nature of reality (metaphysics), logic, the nature of knowledge (epistemology), ethics, and the philosophy of religion. However it was mainly focused on transcendental spiritual goals such as mokṣa, Mukti, and nirvaṇa, and these goals are represented as an ultimate, idealized aspiration for all[120]. Indian philosophy has been categorized in different ways by the scholars. Indian philosophy has been born with veda and it is the oldest philosophy in the world.[121] Most scholars explained that Vedic philosophy is the oldest philosophy because it is dated to about 3500 BC. There is no exact author of the Vedic treatise. Indian thought is that *Veda* is the word of God. *Veda* is part of the life of the Hindu people. *Veda* came from the oral tradition for millennia through generations. *Veda* has influenced Indian culture, society, Indian civilization, religion, etc. Vedic philosophy can be divided into four different traditions; *Veda*, Brahmanism, Āranyaka, and Upanishad. In the Vedic period, philosophical ideas were the Origin of the world and the end of the world. At this time philosophers interpreted about External world. They aimed to understand the world like what is happening around us?. Rhige Yajur, Sama, and Atharwan (Ojaswani, 2023) are the content of the *Veda*. Rhige *Veda* is the oldest *Veda*[122] and it has been included the respect to Nā *Nā* goodness. *Yajur* has included about *Yāga* hope and faith in God. *Sama, Veda,*[123] and Atharvan[124] are the other content of the *Veda*. Āranyaka period is the period between the Veda period and the Upanishad period and also this period is the foundation and root cause of the Upanishad period. This started from the forest and it has been defined as 'The sacred of Forest. In this period philosophers tried to find the ultimate reality through meditation.However both Āranyaka and Brahaman period does not take any philosophical ideas. Therefore, these periods are not very important when we study the philosophy of India.

---

[120] Peter Adamson and Jonardon Ganeri .(2020). CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY. p7.Published in the United States of America by Oxford University Press198 Madison Avenue, New York, NY 10016, United States of America. ISBN 978-0-19-885176-9

[121] Sarvepalli Radhakrishnan.(1953). The Principal Upanishads.

[122] The Rigveda hymns vividly depict and extol the attributes of diverse natural elements in our surroundings, endowing them with personified identities such as Agni, Indra, Mitra, Varuna, Soma, and others, **RIG VEDA**, realhappiness.Ojaswani sharma.(2023).https:// .org/blog/what-are-vedas.php .

[123] "*Sama* means 'song', the *Sam Veda* means melody of knowledge or song or knowledge, Samaveda It is also considered the root of the Indian Classical music and dance tradition". RIG VEDA. real happiness.Ojaswani sharma.(2023). https:// .org/blog/what-are-vedas.php .

[124] The Atharva Veda is a mixture of hymns (for marriage and cremation), chants, magical rites, spells (to dispel demons and disease), and prayers.RIG VEDA.realhappiness. Ojaswani sharma.(2023). https:// .org/blog/what-are-vedas.php .

When the Upanishad period, most philosophers had identified that is not able to achieve the ultimate reality from the Yāga – homa.So they tried new methods for finding the ultimate reality. (Buddhi vadi chinthatnaya, p. 67) Upanishad period philosophers were concerned about the ***internal world.*** They rose questions from themselves "Who am I?" They want to realize me[125]. So therefore they did not attention to the external world because Vedic philosophers had already given the solution to the external world. So Upanishad philosopher tries to find the internal world and understand the inner or "what is the reality of me ?".Buddha and Mahavira were also Upanishad philosophers. In this period (Upanishad philosophers) left their secular life and went to the forest and practiced meditation for realized the Who am I? .They asked a question, what is the relationship between I and World?. They identified the I as Āthma, the world is Brahman. So they found, Āthma reflection of Brahma. According to the books of the Upanishad; it can be divided into three periods. In the first period, *Itareya, Kaushitaki, Brahadāranyaka, Cāndogya, Kena Upanishads*. In the second period *Kata, shvetāshvara, Mahānārāyand Mundaka*.In the last period *Mitrāyani and Māndukya Upanishad*. (Buddhivadi Chinthanya, 2015)

Philosophical concepts of Western and Eastern

Philosophically, Western and Eastern perspectives exhibit notable differences alongside certain shared aspects. Western philosophers have predominantly directed their attention towards the exploration of the external world, leading to significant advancements in mathematics, science, logic, and technology. This emphasis has given rise to distinctive concepts such as Rationalism, Idealism, and Empiricism, shaping Western philosophical thought. Conversely, Eastern philosophers, particularly in the Indian context, have been more *Trilakshanaya* (three marks of existence), Five aggregates, *karma* and rebirth, and the Four Noble Truths. These inclined to introspect and seek answers to the profound question, "Who am I?" Rooted in religious foundations, Indian philosophy delves into the nature of self and reality. Among the prominent strands of Indian philosophy, Buddhism, Hinduism, and Jainism stand out, each offering unique perspectives on existence. Within the realm of Indian philosophy, various profound concepts are explored, such as *Paticcasamuppada* (dependent origination), ideas reflect the ethical focus that

[125] "The Upanishads also contain early speculations by Indian philosophers about nature, life, mind, and the human body, not to speak of ethics and social philosophy". (EIIlMUniversity. (2014). **Indian Philosopy**. Jorethang, India.

underlies Indian philosophical thought, seeking to guide human conduct and illuminate the path to spiritual understanding. Despite these disparities, there exist some points of convergence between Western and Indian philosophy, fostering a common ground for philosophical exploration. Both traditions share an interest in unraveling the complexities of existence and grappling with questions that transcend the immediate practicalities of life. In this article, we embark on a journey to comprehend the divergences and connections between Western and Eastern philosophical thought. By exploring the core tenets of Rationalism, Idealism, Empiricism, positivism, Humanism, Buddhism, Hinduism, and Jainism, we aim to shed light on the multifaceted nature of human inquiry into the nature of reality, knowledge, and ethics.

Western Philosophical Traditions

Empiricism - Empiricism is the philosophical doctrine that knowledge is derived from grounded experience rather than innate knowledge or prior knowledge (RUSSELL, 1945). Empiricism is the philosophical approach that emphasizes acquired knowledge from our sense organs. Empiricists believe knowledge only verifies our senses. Empiricism is a system of thought which believes that there are no inborn truths and all knowledge springs from sense perception or experience and there is no certain knowledge without experiential verification of the perceived data.[126]

Idealism - Idealism offers an explanation of reality or human experience in which ideas are spiritual and non-materialistic elements are central. Idealism is the reality of this world is ideas or our mind (intelligent). They say that there is no material world, the reason is that everything is this world or every object around us are created by our mentalist.

Renaissance - Renaissance began in the modern period. When philosophically Modern philosophical period is the turning point of the current development of society. Point of my view, this period was the most significant in Western philosophy due to the Renaissance. These periods can be divided into three parts such as 01.)Renaissance movement (Re-birth, Re- awakening, Renewal) 02.) Reformation (Church, link with God) 03.) Rise of Science (epistemology). Due to the rise of science, most technology come to the world, and the world was developed industrially

[126] Hume has proved that pure empiricism is not a sufficient basis for science. But if this one principle is admitted, everything else can proceed in accordance with the theory that all our knowledge is based on experience, A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY. BERTRAND RUSSELL.(1945).p 674

quickly. This science is two ways of characteristic such as Empirical which means Words is a set of facts, Focus on natural law, Based on concrete experience, and Focus on natural law. Another one is Mathematical which means Highly Observation, Mathematically cover, Experience makes no errors only judgments, etc.

Rationalism - The rationalist asserts that reason is the most reliable and fundamental source of knowledge. Descartes is the father of modern Western philosophy and he introduced rationalistic thinking such as Skepticism [127](Doubt in his existence, God existence and everything). Further, he emphasized the Dualistic concept which means that mind and body are two separate faculties. Benedict de Spinoza emphasized the concept of Monism against the dualist concept [128](Mind and body are not two different faculty).Gottfried Wilhelm von Leibniz emphasized that concept of dualist and monastic does not agree of the law of non – contradiction. He introduced concept of Monad[129].

Logical positivism – The philosophers of Vienna and Berlin established the Vienna Circle and introduced a doctrine known as "Logical Positivism", also named "logical empiricism" and "neo positivism". Logical positivists used formal logic to emphasize an empirical account of our knowledge of the world**.**[130] The aim of the logical positivists was to show that genuine knowledge is comprised of logic, mathematics, and natural science and also they introduced their doctrine as opposed to all metaphysics, especially opposed to ontology and synthetic prior propositions.[131] Positivist did not fully rejected metaphysis concept but they are argue that there is not any meaning of them.[132]

---

[127] Grene, Marjorie. "Descartes and Skepticism."The Review of Metaphysics 52, no. 3 (March 1999): 553–571.
[128] Blake Dutton. Benedict De Spinoza . Loyola University Chicago U. S. A. Benedict de Spinoza | Blake Dutton - Academia.edu.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2014. Leibniz's Monadology. Edited by Lloyd Strickland. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2014. Leibniz's Monadology. Edited by Lloyd Strickland. Edinburgh: Edinburgh University Press.
[129]Gottfried Wilhelm LEIBNIZ. The Monadology. English translation by Robert Latta, 1898. The Monadology (1714), by Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716). The Monadology (1714), by Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716) (datacomm.ch)
[130] Carnap P. R Logical Structure of the World, 1928, From Wikipedia, the Free Encyclopedia

[131] Ven. Dapane chandrarathan.(2021). **An Analysis of rejection of metaphysics in Buddhism and logical positivism.** (PDF) An Analysis of rejection of metaphysics in Buddhism and logical positivism (researchgate.net)
[132] "Other hand they rejected metaphysics as no merely wrongful or even false but as literally non sensica".Ayer, A.J (1936) Language Truth and Logic, Victor Gollancz, London, chapter 1

Eastern Philosophy: The Buddha's period (Upanishad period), there are so many philosophical ideas around India such as what is Soul? What happens after death? who am I? Before the Upanishad period, some Vedic philosophers taught about external words such as the origins of the world and the end of the word. When we study Eastern philosophy, Buddhism is most important because it has expressed many numbers of philosophical ideas Such as Five aggregates, Dependent arising, Karma and rebirth, the four noble truths, The Noble Eightfold Path, and *Nirvana*, etc.

Buddhist philosophy

According to the Mahā Nidāna Sutta, the foundation of Buddhism is *Patticca Samuppada* (The Doctrine of Causation) (Diganikaya, Mahā Nidāna Sutta, 2006, pp. 81-85) which eradicated all Bharathiya (India) philosophical ideas in that period. Paticca means because of or dependent upon. Samuppada means arising. So literary means dependent on arising or origination. Buddha preached through the '*paticca samuppada*' when this is that is, this is arising that arising, when this, not that is not, this ceasing that ceases.

'What is after death, is death the end of everything?' is one of the key philosophical questions of both Western and Eastern philosophy. The Vedic and Greece philosophers interpreted that there is a rebirth after death. Vedic philosophers accepted that person who is doing merit activities, is found a good soul. and a person who is doing sinful activities, and is found a bad soul. (Diganikaya, Maha Parinibbana sutta, 2006, pp. 145-149) Buddha has mentioned that there is rebirth after death. .In addition to that Buddha has preached the dhamma regarding Rebirth in Deega Nikaya Samaññapala sutta and Dhammapadaya , Pāpa waggaya.[133] It mentioned that person who are engaging sins ,he has to rebirth hell.

When we focus on the (Diganikaya, Aggañña sutta, 2006), there are so many philosophical ideas that the Buddha taught. This discourse mentions the main process of the universe beginning of the world and human beings. The philosophical ideas of Brahamans in that period which included with the Vedic scripture (Rgveda, Yajur, Samar, and Atharvan) were not accepted by the Buddha and he clearly said that Brahamans ideas such as (Brahaman born with Maha Brahman mouth, Sasthriya

[133] Gabbhameke uppajjatti - Nirayam papa kammino
Saggam sugatino yanti - Parinibbanti anasawa

born from his shoulder, wishya born with tie and Sudda born by the feet) are completely wrong. So Buddha taught correct method of begging human beings

Madhupindika sutta elaborates how human beings are created. There are six faculties Eye, Ear, Norse, Tongue, Body, and Mind (Majjimanikaya, 2006) that create one's world through perception. The consciousness of sight is born from the contact of the eye with an image[134]. This occurs concerning sights known by the eye in the past, future, and present. Similarly, the other five faculties perceive sound, smell, contact, and thoughts.

Hinduism is not a homogeneous and organized system. It has no founder and no single code of beliefs. It does not have single scripture, but it has many cared texts. Hinduism is a plural religion of various traditions, a religion of religions. There are different belief systems found in Hinduism such as Polytheism (belief in many Gods), Pantheism (God in all things), Theism (personal god), and Monism (everything is one).

Cārvāka Philosophy – "*Cārvāka* also known as *Lokāyata*, is a system of Indian philosophy that assumes various forms of materialism, philosophical skepticism, and religious indifference". (EIIlMUniversity, 2014) It is characterized as a materialistic and atheistic school of thought. It is not accepting the validity of other truths such as the Soul, God, Dharma, Sin-Virtue, etc., they acknowledge everything which can be experienced in terms of material.

- **Yoga -** which provisionally asserts the metaphysics of Samkhya. There are two of reality such as nature(matter) and person(soul).
- **Nyaya-** claims that the existence of God can be proved by rational inference. And examine the kind of knowledge valid & invalid for reaching the truth.
- **Samkya** –is explain the dualistic concept of which relationship between matter (Prakriti) and soul (purusha) which is matter cannot be liberal without soul and also soul cannot be liberal without matter.

[134] "The combination of those three is touch (content). Contact is a condition for feeling. What you feel, you perceive. What you perceive, you think about. What you think about, you proliferate. What you proliferate about is the source from which a person is beset by concepts of identity that emerge from the proliferation of perceptions" Madhupindika sutta.Majjima Nikaya.B J T.(2006).pp 281-283.

- **Vaisheshika –** According to Vaisheshika, God is recognized as an efficient cause but not a creator. His co-exist with material and spiritual substance.

Mahāyāna Buddhism

- **Mādhyamika** - They accept as empty/void both external as well as internal substances/entities.
- **Yogāchāra** - They accept that external substances/entities are empty/void but hold that internal substances such as intelligence etc. are not empty/void but truths.
- **Sautrântika -** They do not accept external substances/entities as being empty /void but regard them as inferable. They also hold that internal substances/entities are not empty/ void but truths. In other words, they consider both internal as well as external substances/entities as truths.
- **Vaibhāshika** - They also consider that both internal and external substances/entities are real. (PHILOSOPHY & dasji, 2010)

Jain philosophy

- **Non-violence (Ahimsa)-** The core principle of Jainism is ahimsa, which means non-violence or non-harming. Jains believe in causing the least harm to all living beings, both physically and mentally.
- **Karma and Reincarnation-** Jains believe in the concept of karma, which states that every action, whether physical, mental, or verbal, has consequences. The accumulation of karma determines the individual's future experiences and the cycle of birth and death.
- **Multiple Realms of Existence-** Jains believe in the existence of various realms or planes of existence, including the human realm, heavenly realms, hellish realms, and realms of demigods and demons. They believe that one's actions determine the realm of rebirth.

- **Liberation (Moksha)-** The ultimate goal of Jainism is to attain liberation or moksha from the cycle of birth and death. This liberation is achieved through the purification of the soul,

Differences & Similarities of Western & Indian Philosophy

Some differences -The main two main differences such as geography Western philosophy has arisen in Europe and Indian philosophy arise in Asia. Another one is Western Philosophy is influenced by religion, science, mathematics, and politics practiced in the West and they invented a new technology to the world. However today we are using this technology (Galileo Galilei and Nicolaus Copernicus) for our daily activities. Indian philosophy has been influenced by the workings of the natural world (cosmology), reality (metaphysics), logic, the character of knowledge (epistemology), ethics, and the philosophy of religion (Ray, 2019).In addition to that philosophically they have some differences.

- Western dualism deals with the distinction between the mind and the body (Rene Descartes), whereas in Samkhya (Indian) it is between the soul and matter. According to Buddhist teaching Mind and body are independent faculty. Without one, other faculty do not active, For instance, dead body. But Rene Descartes said that mind and body are two separate faculties.
- Western philosophy begins and ends with Christianity; Indian philosophy is a combination of Hinduism, Islam, Taoism, and Buddhism.
- Indian philosophy explores the inner world but Western philosophy explains the outer world.
- Western philosophers stated that happiness is in the current life. But Moksha or nirvana is the end of life, and it is the goal of life in Indian philosophy.
- Indian philosophers focus on the belief system. They did not find where the knowledge came from. Western philosophy includes the question of whether knowledge arises from experience or from reason and distinctions such as that between analytic and synthetic judgments or between contingent and necessary truths. Sometimes they tried to prove their philosophical ideas through scientific and mathematical concepts.

- Western philosopher interpreted their philosophical concepts through rationalism, Idealism. However, the lord Buddha did not accept that. Buddha's view understood reality through us.

Some Similarities – However there are some similarities in Western and Indian philosophy. Because both philosophies asked the same philosophical questions such as what is the word, what is the soul and what is the relationship between me and the world? And also both philosophies are concerned with the philosophy scope which means Metaphysical, Epistemology, Ethics, Logic, and Aesthetic.

Both parties interpreted the same Metaphysical concepts such as the nature of God, Soul, existence, Reality, etc. Even if the metaphysical questions same, they used different concepts for the interpretation. Western and Indian philosophy both engage in Epistemological inquiries, examining the nature of knowledge, truth, and justification. They explore questions about how knowledge is acquired. They used unique methods for the verification of knowledge. Western philosophy focuses on rationalism, empiricism, and skepticism, while Indian philosophy emphasizes intuitive and experiential forms of knowing, such as meditation, mindfulness, and direct perception. Both philosophies focus on the Ethical questions of Western philosophy ethical theories like utilitarianism, deontology, and virtue ethics, while Indian philosophy emphasizes concepts such as karma, dharma, Confucian ethics, and virtues.

Table 1

	Western	Buddhism
Rationalism	Rationalism is the philosophical doctrine that knowledge is derived from reason rather than experience. Dualism, Monism, and Monad are some concepts of rationalism in western	Mahasihanāda sutta of Majjima Nikaya mentions that most of the persons in that Buddha period said that Buddha and his teaching is as rationalists. But Buddha said that definitely, I am not a rationalist. However, Buddha rationally explained dhamma for easy to understand
Idealism	Idealism is the reality of this world is ideas or our mind (intelligent). They say that there is no material world, the reason is that everything in this world or every object around us is created by our mentalist.	Buddha used an external object which is the epistemology concept that Viññāna.This is objective idealism, Buddha has used metaphysical concepts such as Viññāna to prove the samsara's existence. However, Buddha does not accept both materialism & Idealism and Buddha teaches cause and effect.
Empiricism	All knowledge is derived from experience. john Locke, David Hume, George Berkley□Empiricism western philosophers. They used the empiricism concept for understand the external world.	Buddhist philosophy often explores the subjective aspects of reality and the mind through meditation. Buddhism used subjective empiricism to understand the inner of a person.

Positivism	Positivists rejected the metaphysical concepts that cannot be realists in our sense. They believe that genuine knowledge which comprised logic, mathematics, and natural science.	There is some similar verification e both positivism and Buddhism. But Buddhism has special three elements for verification as • Ehipassika(invite to come and see or verify something for oneself). • Attanāva Jāneyyāta (one should verified by his personal knowledge). • Sāmaññeva Dhammaṃ Abhiññāya(verifiable by super perceptual knowledge).

Conclusion

The article thoroughly examined the distinctions and commonalities between Western and Indian Philosophy in three key aspects: historical development, major concepts, and overarching differences and similarities. It shed light on the geographical areas, philosophical periods, major philosophers, and societal contexts that influenced the evolution of these philosophical traditions. The article highlighted major concepts from both Western and Indian Philosophy and how they serve as the foundation for their respective teachings. It acknowledged that certain philosophies might be entirely different between these two traditions, emphasizing the diversity of thought across philosophical periods. One crucial observation made in the research paper was that while there are some shared features between Western and Indian philosophy, the differences are more prevalent. Western philosophers mainly sought to comprehend the external world and find happiness within themselves, whereas Indian philosophy, particularly Buddhism, primarily aimed for liberation in the present life. Taking into account these findings, the research paper underscores the significant disparities and similarities between Western and Indian Philosophy, showcasing the rich diversity and complexity of philosophical thought across different cultures and time periods. It implies that despite the existence of some overlapping ideas, the fundamental goals and approaches of these two traditions remain distinct.

References

Ray, C. (2019, March). WESTERN VERSUS INDIAN PHILOSOPHY. 694-695.

Diga Nikaya.Maha Parinibbana sutta. (2006). B J T.

Diga Nikaya.Aggañña sutta. (2006). B J T.

Diga Nikaya. (2006). *Mahā Nidāna SuttaDiga Nikaya.* B J T.

(EIIlMUniversity. (2014). *Indian Philosopy*. Jorethang, India.

Encyclopaedia Britannica. (2023, July 4). Retrieved from Britannica: https://www.britannica.com/topic/philosophy

Kalansuriya, A. (2007). *නූතන බටහිර දර්ශනය.* Colombo: අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව.

Majjima Nikaya. (2006). *Madupindika sutta.* B J T.

Ojaswani. (2023, June 18). *real happiness*. Retrieved from https://realhappiness.org/blog/what-are-vedas.php

PHILOSOPHY, I., & dasji, D. S. (2010). *INDIAN PHILOSOPHY.* India: Sadguru Mahant Swani Sri Dharmnandan dasji.

Rand, A. (1982). *Philosophphy: Who Need It* (2nd ed.). New York: American library.

RUSSELL, B. (1945). *A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY* (Vol. CHAPTER XXXI The Philosophy of Logical Analysis). NEW YORK, America: SIMON AND SCHUSTER, INC. ROCKEFELLER CENTER, 1230 SIXTH AVENUE NEW.

Vimalagn, N. (2015). *Buddhi vadi chinthatnaya.* Colombo.

Was Philosophy and Church independent in the Middle Ages?

B.O.K. Rathnabharathi

Department of Philosophy, University of Peradeniya

Medieval philosophy arose in Western Europe during the “medieval” period, the so-called “Middle Ages, in the late Roman Empire under the influence of Christian belief and classical thought. After that, the second stage of medieval philosophy flowed with Islamic thought. Unlike the Greek period, the philosophy of the medieval period was addressed with theological problems focusing on sacred doctrines. However, it was a time that rediscovered the works of Plato and Aristotle and observed the acceptance of Arabic commentators considering religious logic and metaphysics. With these facts, there is a doubt whether new knowledge was born in this era as it is called the ‘dark age’. Therefore within this article, this fact will be discussed, while enhancing the relation between the philosophy and the church. And this assignment will further discuss the contribution of philosophers to the development of each respective culture.

As introduction to “Medieval Philosophy”, it was the philosophy that emerged in between the periods of “ancient” and “modern” in the seventeenth century. Simply chronology identifies this period through the philosophical works that are located between the classical Greek era and the Renaissance Enlightenment. However, in the historical writings, it was named as ‘Dark Ages’, because it was closely connected to the Christian thought and theologies, and there was no room for new knowledge or a system of thought. Most of the philosophers of this period were churchmen, and due to that, the philosophers who distanced from this practice were neglected and criticized by the superiors of that society. Also, the concept of “reasoning” was suppressed. Once, St. Paul’s insulted “the wisdom of the world,” specifically, the interpretations which have been given by Greeks about wisdom.

They use reason as a tool, to explain their faith towards god, and they attract general society to these ideas without giving them a single chance to build their own understandings towards wisdom. Nonetheless, when plotting these details it will help to identify the formation, culmination and decline. So the formation was along with the fifth to the twelfth centuries and the culmination was in the thirteenth century. It can be identified with the rediscovery of Aristotle’s philosophy through

the views given by Thomas Aquinas. The decline period came up within the fourteenth and first half of the fifteenth centuries because of the effects of modern philosophy.

Thinkers like Augustine, Aquinas, and Boethius and monks such as St.Anselm of Canterbury are highlighted in the first stage of this middle-age period. Peter Abelard, Al Ghazali, Avicenna, and Averroes are the figures who were highlighted in the second stage of the medieval period with the arrival of Islamic thought.

One of the main features of the medieval period was trying to reconcile religion and ancient philosophy. As an example, Averroes indicates that doing philosophy is important if someone is capable of it inside his interpretations towards Islamic law. Also, Thomas Aquinas, add a new face to Christianity using Aristotle's Philosophy. And these kinds of things also clearly depict through the other medieval philosophers who went on Aristotle's work, some of them converted those facts to Latin language. Especially Thomas Aquinas' Summa Theologiae. However, this Medieval period was very long, and there was a gap between philosophy and science within this period.

Once Plato highlighted the idea that 'the ruler must be philosophical', within this medieval period it is clear that the churchmen had used this idea as they used philosophical views to spread their religion. According to the views of the book Philosophical Articles by Chamali Ruwandika, the philosopher and the clergyman in this period were one and the same person.

'Faith' was one of the basic ideas of Medieval philosophy, and the philosophers asked people to believe first and understand things later. According to this idea, God was the one who provided the truth to the people, because people cannot find it. Because of this, devotion was the path to get the truth. To prove these ideas, theologians used Aristotle's deductive logic method. To prove God's existence, ideologies, thinking patterns, and immortality of the soul, they used Greek philosophy.

Existence was a very common topic that the Medieval period discussed. Theologians used the idea that the soul is permanent and the body is not permanent. Rather than philosophy, the Medieval period shows religious characteristics. However, religion and philosophy fruitfully cooperated in the Middle Ages.

When it comes to the influence of the Greek period on Medieval Philosophy, when comparing the Greek period with the medieval period, it was specifically different to each and also philosophy

too. Greek philosophy was related to varieties of subjects, including epistemology, mathematics, political science, ethics, metaphysics, ontology, logic, rhetoric, aesthetics, etc. But medieval philosophy basically focused on religion-based matters. Nevertheless, there was an artistic background and aesthetic background but the church was closely connected with everything, especially when it came to political backgrounds.

But the views, ideas, and texts of Plato, Aristotle, and the Neo-Platonists influenced the early medieval thinkers. But it was a challenge to refer to those texts, because of the language barrier. Aristotelian logic, which is used behind the Summa theology and the organon, and Plato's Timaeus are some highlighted instances.

In the beginning, there were commentaries on the views of Plato, Aristotle, and the Neo-Platonist. By Boethius and John Scotus Eriugena. Also, they discussed specific philosophical or theological issues. However, it helps medieval philosophers to improve their backgrounds.

Other than that, Boethius considered Plato's Republic to influence philosophical political leadership.

Not only these views, the concept of existence, and the concept of ethics were other highlights. Theologians used the Greek view that the soul is permanent and the body is not permanent. There were kinds of religious discussions about these.

According to the Greek period, it discussed the importance of wisdom and virtue and shows how it directed to the truth. As an example, Socrates believed that education makes people moral. Also, Plato interpreted that idea as, 'Virtue is knowledge' People will be virtuous if they know what virtue is, and vice or evil, is the result of ignorance. But when turning back to the medieval period, everything was rotated towards God, and people believed things because of their faith in God. Faith and respect for God were always centered. Without questioning things people are tempted to believe things. Even the church influenced people to do so. Also, they turned to logical ideas to prove the religious-based concepts—especially concepts like the existence of God. However, the medieval period gradually developed and the influence of the Greeks was a reason for that.

First stage of Medieval Philosophy

➔ Church intervention

The Church was the vital party of the medieval period, after the collapse of Rome. However, the church dominated the society and the church has given leadership to the society. There was a huge respect for the church and it was kind of a blind faith because people accepted everything that is given by the church without focusing on their own thoughts and ideas. The power of the church was the reason behind that. Because the church was involved even in the distribution of food, collecting taxes, and making political decisions too. Also, the monasteries used Greek philosophy for the betterment of the church. They copied and preserved old texts. Those texts were not allowed into the general society. Only the respective thinkers and churchmen or the officials went on those and distributed that knowledge in their own way to convince the faith towards the church. But it brought new converts to the Christian faith. Summa theology is one example for that.

Within this period Pope, Cardinal, Archbishops, Bishops, and priests hold the duty of the church. As a result of blind faith, people believed in God and the afterlife. According to the teachings of the church, they lived a moral life to gain entry to heaven. Behind that, there was a thought that if someone failed to do that, then they ended up suffering in hell one day. They indicate baptism as an instance that helps to cleanse their sins. Like this manner, they highly believed in holy orders.

Backgrounds of the philosophers

St. Augustine was the most important influential philosopher of the Middle Ages. He was also called the Bishop of Hippo. The ideas of Aurelius Augustine were based on Plato's and Socrates' views. His books like 'Confession and Theory of God' attracted general people towards him. He openly discussed the topics like 'sex' and implied various definitions. In that scenario, he lost the attraction of the community because people were not interested to discuss those topics openly. He interpreted the idea of 'original sin', discussed the existence or the nature of sin, and showed that it started from Adam and Eve. The Trent Council accepted his concept of 'Original Sin.' But within the context, there were several contradictions about how it formed, and is this valid to everyone. But sometimes, he has used these contradictions to prove the existence of God. As an example, he indicated that if someone says that there is no God, then already there is the idea of God. Then how can we say God does not exist? In that manner, he tried to establish man's devotion to God.

Thomas Aquinas was another greatest scholastic philosopher. As a priest of the church, he produced a comprehensive synthesis of Christian theology. Most importantly, he was influenced by the philosophical views of Aristotle. He adopted some of his teachings for the development of Christian theology. When it comes to his contribution, he discusses the 'existence of God.' His views were influenced by Ethics, Natural law, Metaphysics, and Political Science. 'Summa Contra Gentiles' was one of his books that shows the logical background of God's existence. 'Summa theology' was another. He used the idea of motion, efficient cause, probability and necessity, gradation, and design to explain God's existence.

Boethius was highlighted with The Consolation of Philosophy, "Lady Philosophy." He was really famous because of his translations and commentaries. He discussed 'the problem of evil and the fickleness of fortune'. He translated Plato's and Aristotle's views into Latin and also added commentaries while showing similarities and differences.

St. Anselm was another standpoint because, within his period, there were several views against Christian thought. Monologion and Prosologium are two highlights of his period. However, with his engagement and the contribution of philosophers, philosophy becomes increasingly technical. He was known as the originator of the famous "ontological argument" for the existence of God. But he discussed things more than that on many philosophical and theological topics. His writings were subtle and sophisticated. He interpreted the role of "dialectic" in philosophy and theology.

Peter Abelard was one of the most colorful figures in the history of philosophy because of his knowledge, understanding, and especially because of the obstacles he faced. So his autobiographical Story of My Adversities was famous. He was named the cleverest thinker of the 12th century. He used his own methods to build his knowledge using rational and empiricist basis.

However, all of these philosophers had tried to develop the backgrounds of philosophy while being with Christianity. It shows that the church and philosophy have a bond.

Second stage of the Medieval Philosophy

Islamic thought and backgrounds of the philosophers

The second stage of Medieval Philosophy went with the Islamic world. It discussed different theological doctrines. Prophet Muhammad is important when discussed about the origin of Islamic religion. Through this fact it is clear that this is also another chapter that centered with trust toward God. God Allah was the omniscient superior divine character of this period. Al-Kindi, is one of the philosophers, who brought the idea of dialectic theology. Al- Razi was influenced by theological debates and he discussed the composition of matter. Christians and Jews also participated in the philosophical movements of the Islamic world. Al- Farabi and Avicenna, and Averroes are also important because of their unique views. And some of them have used Aristotelian views to prove the things that they follow inside Islamic philosophy. Kalam (speech), Ma' rifah (Knowledge), Usul al-fiqh (critical analysis), Awazil (Trust), Hikmah and falsafah (theories which followed by schools), Al-hikmah…etc

According to them, Islamic philosophy was the divine wisdom which was created by the sentences of the Quran. Al-Kindi once mentioned that Philosophy is related to exploring reality and human capabilities because the practicality of theories and concepts of philosophers will affect that.

Al-Farabi accepted this idea and he further believed that philosophy was a subject that showed talent between the things that reality existed and theoretical-based concepts.

However, Islamic philosophy is a philosophy that goes with numerous theological ideas and because of that, they showed that every Islamic philosopher is a theologian. Nevertheless this time period was a bit different with the first stage of the medieval period. They allowed the society to do new discoveries, explorations and new inventions. As an example, Muḥammad ibn Mūsā al-Khwarizmi was a polymath from Khwarazm, and his influential works in mathematics, astronomy, and geography influenced others. Also, he was appointed as the astronomer and head of the library of the House of Wisdom in Baghdad. A number of trigonometric relations which was introduced by Al-Battani was another example.

And also there was a good relationship between Political backgrounds and Islamic philosophy. As an example, Al-Kindi contributed to developing Islamic theologies by building the Baghdad-By Art Al-Hikma College. He was a founder of Islamic philosophy and was influenced by Greek philosophy. Among his books 'On first philosophy' was one of the main. He considers the first truth as God and it is the reason for each and every truthness and existence. According to his

philosophical theology, there are two facts, one was there should be true one thing that causes oneness and unity of everything, and the other fact was the nature of the true substances. This shows that his philosophy also had blended with the religious backgrounds. However in this period there was a belief in the oneness of Allah, belief in the prophets, belief in the angels, belief in the books and belief in fate.

Finally, in conclusion, Was philosophy and church independent in the middle ages? Through this discussion, it is clear that this was different from the Greek period. And within this medieval period, faith in God was the basement and philosophy and its nature got developed without neglecting it. Therefore the philosopher's pursuit of wisdom was not just compatible with Christian teaching. It was received, raised sublime, and rendered fully realizable through God's revelation and grace in Christ. Also, the study of the Islamic culture of the Middle Ages focused on the relationship between reason and faith and contributed to it.

References

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Medieval Philosophy, First published Tue Aug 3, 2004; substantive revision Tue Mar 15, 2016

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Arabic and Islamic Metaphysics, First published Thu Jul 5, 2012; substantive revision Wed May 16, 2018

D'Ancona, C. (2000). The origins of Islamic philosophy. In L. Gerson (Ed.), The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity (pp. 869-893). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521194846.020

John Marenbon, The oxford handbook of Medieval philosophy, 2012 (Ed), Oxford University Press.

George Macheria Njeri, Contribution of Greek texts to the rise of early Medieval philosophy, Sj (2014)

Milesian Philosophy

J.A.S.S. Jayasooriya

Department of Philosophy, University of Peradeniya.

The Milesian school was a school of pre-Socratic philosophy of the 6th century B.C. it based in the Ionian town of miletus.it is generally considered to be the first school of thought of ancient Greek and thus western philosophy. It consisted of three philosophers. Thales, Anaximander, and Anaximenes. They are the origin and substance of the world. They each believed the world to be made of a fundamental element an "Arche" and their philosophers thought differing in several ways, were similar in that they were all characterized by "material monism and hylozoism."

They introduced new opinions contrary to the prevailing belief of how the world was organized in which natural phenomena were explain solely by the will of "anthropomorphized" gods. The Milesians conceived of natural in term of methodologically observable entities, and as such was one of first truly scientific philosophy.

Then we can explain about the focus of Milesian philosophy.it was primarily focused on "Natural science" and didn't pose the "theoretical problems of being and cognitions history of European scientific cosmology, astronomy and finally biology and mathematics beings this school.

All this constituted a single science about natural are natural history which describes and explain the cosmos in its evolutionary dynamics. From the origin of the stares and land from the primacy to the appearance of living being. The low is eternal, infinite in space the movement is inherent in it from the world is born from is spontaneously. So, we can explain about critically contribution of Milesian thinkers to the emergence of philosophy. They gradually involved in the science discovering universe fragmentation and often discoveries but nevertheless many anticipations of ideas later presented by science.

Milesian philosophers - Thales of Miletus (624-546 B.C)

Thales is the first Ionian or Milesian philosopher. He is the one of seven sages of ancient Greek. He was mathematician, astronomy, and pre-Socratic philosopher. He interested in ethic, metaphysics math and astronomy and finally epistemology. His notable ideas have become the

first systematically attempt engaged in scientific philosophy and if study of philosophy is a practical philosophy. He believed that the earth was like a disk that is floated on a pyramid by its shadow when his own shadow is equal to his. The he defined universe as knowable, understandable. His physics was watershed practiced critical traditions, questioning view. He Emphasized natural explanations while minimizing of natural substances and is governed by natural principle. “Nautical star guide (for the use of sailors)”, “On the solstices and on the equinox”, “on the first principles” are the most important books is his.

However, it is doubtful whether he has written down anything at all and didn’t believe in gods. Mostly he replaced supernatural explanation with natural explanation about everything.

Philosophy of Anaximander (624-546 B.C)

Anaximander was born in Miletus around the year 611 B.C. and was a disciple of Thales. Especially he credited for creating a map for the sailors in Milesian in “black sea” book on nature. He was most interested in cosmology. However, he different with his muster in his choice of the first principle. The Arche is aperient the unlimited and fundamental of the earth has material course and a diving principle.so we can function in two ways.

- As a material course
- As a divine principle

“Thus, Aristotle later developed the concept infinite.”

Anaximander as a divine principle governs and compasses all the material things and it is immortal and indestructible principle.so these qualities must be inherited in it as it is unlimited and unaffected by earthly realities such as birth, death grown and decay.

How does operon encompass and governs all the things and how would it relate to finite things? He replied to it all things proceed. Necessary from the infinite but means of separations of necessaries and will return to it in necessary manner as well. So, he believed “Nothing can come out of nothing.”

Anaximander didn’t explain the process separation of contraries but not might say that it is caused by natural movement of the aperient .so all things are subjected to things law of generation and corruption as a punishment.

It is retribution they pay for the commission of an injustice. Injustice is the contraries committed by operon which separate from apposite one another. This is archived by the virtue of imposition of a limit to each contraries chat ends the domination of one over the other

He also attempted to answer the question of that how this world was developed out of this ultimate element. He believed that the basic apposite of a one separated out of opinion. The earth was formed in the center of the universe and at first completely covered by these and above the sea, the air space and the celestial bodies were separated off the later. He thought the rings filled with fire which pours throughout the holes of them because the heat of the sun steady vaporization of the sea takes place which causes the earth day.

Man is descended from the fish. He thought that man and the celestial bodies come into existence through condensation of the sea original air.

He saw world as a struggle of opposite. For example, hot-cold, wet-dry

Since water puts out tire he reasoned. It could not be the source of fire and thus not the primary source, Anaximander is notable for being the first to consider the primary substance ultimate reality the operon “the infinite” of indefinite.

Philosophy of Anaximenes

Anaximenes is the last Ionian philosopher. He sought to produce a scientific explanation for the origin of reality. But nothing to his life and none of his work remain today. His ultimate substance of reality is Air. All that existed was simply air.it has ability to produce anything and everything. Anything that exists is air, but at varying density. He described the process of condensation and rarefaction. He believed that the entirety of earth was just a result of air becoming. So condensed that it eventually turned solid.

When air began condensing it became cloud and then rain and other terms of perception. When the condensed air finally cooled, the earth was formed. Mere ever any object that contained that

the sun and the stars were the results of condensation and refection. He even believed that our souls are composed of air. Air that the ultimately holding us together the world.

Although the conclusions of Anaximenes are ultimately false, is approach to reach these conclusions was extra ordinary for his time. He was the first person to relate the change in hot and dry and cold and wet combinations to density and then attributing condensation cold and wet air and rarefaction to hot and dry air.

However, his approach of explain the world based on accurate observation change and substances was revolutionary and that is his grates legacy.

So, he has contributed a lot of to various fields,

- Astronomy- Described the mechanics of celestial bodies in relation to the earth
- Geometry - introduced the gnomon in Greek.
- Geography – crated the map of world.
- Physics – postulated that the aperient as the source of all things.

However, the pre- Socratic concerned themselves with philosophy (love of knowledge and wisdom) began with natural explanations (logos) replacing supernatural explanations (mythos)

Especially explanation of origin, structure processes governing the universe (cosmos). The universe was orderly and thus in principle explainable. They began a process of asking question detaining problems and identifying paradoxes.

So, we can see many questions that pre-Socratic asked.

- From where does everything come?
- From which is everything created?
- How do we explain the plurality of things found in nature?
- How might we describe natural mathematically?

So, others concentration on dating problems and paradoxes that the basic for later mathematical scientific and philosophical study. Later philosophers rejected the answers they provide but continued to place importance their question.

Introduced new opinions contrary to the prevailing viewpoint on origin of the world. Natural phenomena were explained solely by the will of anthropomorphized gods presented a view of natural in terms of methodological observable entities and as such was one of 1st truly scientific philosophy.

Thales, Anaximander, and Anaximenes posed some questions. It is what the origin of all things is? (Beginning Arche) and what is the primary substance? So, they expanded it across three things.

- Thales-water
- Anaximander- the infinite
- Anaximenes- Air

According to the Thales fish marine arise in water disappeared in water. Water cycle, clouds arise in the surface of the see and being precipitated as rain. Thales critically explain “Arche”. That means something like “Origin/ beginning” so he identifies the primary substance with water no doubt though about the origin and disappearance of things by analogy with many phenomena. He could explain daily. Also, Thala’s everyday experience that some quantity of water can occur now as fluid, now as ice and now as team. Some quantity of matter can thus be found existing something in water state, something in ice state and, something in stem states. That is the most important explanation of Thales. According to the Anaximenes explain about quantity of substance to change from it is primary states which is Air state into something. But Anaximenes replaced 7 supernatural explanations with natural explanation about everything. The capital significant was the dialectic concept.

All things are in the world variations to one and the some.it is all one and the something for it of the things that are now found in this world (earth, water, and air fire and everything else that accrues in the world) one thing was distinct in natural from another and if the primary sub stand did not remain the same under its many transformations and modifications then things could in no way combine together and be of any use or to each other.no plant could spring from the ground and animals and other things could not come into the existence it thing were not so constituted that they are one and the something. But all these things are merely variations of the same. They assume something one, something another from and return and last to the same (diggers).

One source say that Thales had no family of children of his own, and when asked about it he said that it would be a distraction. While Thales was mocked by some in his time for speculating about the cosmos while failing to raise a family, Aristotle tell us that Thales showed the Milesians philosophy and science are not useless abstraction but practical and useful. Thales saw that the season were going to yield a large olive crop, so he rented and bought all the olive oil marked, making him a great deal of many when the olive crop came through and olive oil remained in great demand. Aristotle say Thales did not do this for the money, which like family he saw as a distraction from his astronomical studies, but to sow the skeptical Milesians that abstract speculation can yield worldly results, and so philosophers can get rich, but they are more interesting knowledge and wisdom.

Many sources said that Thales received instruction from Egyptian priests, which would have aided his geometry and astronomy. This is questionable but it is fits with the often mentioned story of Thales using geometry already known to the Egyptians to measure the height to pyramids by measuring the length of their shadows.it is just as often said Thales used the same method to calculate how far out ship were from shore.travel to Egypt was not difficult for a Milesian, and it could be done by boat in under a week, and Miletus was a trade center through which much Egyptian goods flowed and numbers boats were departing to Egyptian parts if one needs to catch a ride.it was also said Thales was the first to claim the soul is immortal , but this also matches earlier Egyptian thought, with earlier Egyptian thought, with reincarnation of souls being followed by achieving of heavenly star birth with the Osiris movement.

Thales is also said to have been to Babylon and access to their astronomical records allowed him to predict the ellipses 585 BCE. Did he travel the place, and did he gain access to their knowledge without need to travel and his simply got associated with him to make it seem that he had all the knowledge of the ancient world? Then he said that engaged in trade, a possible reason he was interested in monopolizing the olive presses as olive was major commodity. His method of predicting eclipses is in accord with Babylonian methods.

The most important point is Thales believed spirits. That the elements are alive, that "all things are full of gods" or spirits. He saw the static charge for polish amber and the movement of irony magnets as proof that all things are alive, including dead things. Thales argued there was "no

difference “between being alive and being dead. When asked by a skeptic critic why then Thales should not just die. Thales replied “becomes there is no difference. Also, we could see Thala’s technological view of the cosmos. That is alive and sentries and movement have purposes.

So, Thales saw that the water break thing into their component, which he saw as advice that water was the primordial element. Water’s ability to clean and separate given water a dual role as destroyer yet purifier.

According to Anaximander, he gives us the first preserved written lines (a single fragment) of Greek philosophy. We can explain it critically about this is not natural. He was the first in world history to presented rational argument for these beliefs, just as Thales is Saied to be the first to believe in natural explanation it is rather that people natural observe and argue, but Anaximenes was the first Greek Technical Milesian who arguments come down to us through various sources. So, we were told there are three theories of possibility.

1. The universe is closed with an edge, so a rocket could hit the edge.

2. The universe is closed but loops back on itself, so a rocked if it kept flying in a single direction.

3. The universe is open and infinity, so a rocked would never hit an edge or return if it keeps flying. Anaximander argues the third and last of these.

Anaximenes ache his primary essence of Principe element was infinite like Anaximander. However, it was not simply quality less but the element air. That is the ancient cosmology associated with breath and along with fire, life.

So, Anaximenes explain that when blow on a hand with an open mouth.it is hot but whit tightened lips, it is cold. This show that condensed air is cold and dispersed air is hot. Also, he refers on felt, which is condenses gives various properties. The earth was formed through a felting process, condenses from air and shooting out the stars in the process like sparks kicked out of a campfire. The earth does not fact simply on the center, but as a leaf on air. So are the sun and moon, which are themselves floating discs on air on fire due to the speech. For Anaximenes, earthquakes are not

due to the earth floating on water but due t air drying out the earth, which then cracks and in paces collapses.

Thus, we can explain about critically and contribution of Milesian thinkers to the emergence of Milesian philosophy.

References

Kalansooriya A.D.P. Greek philosophy-Baththaramulla: education Department 1973

https://ericgerlach.com/the-milesians/

Indian Philosophy

K.M.T.P. Deepaloka

Indian philosophy is a profound and extensive system of thought that has flourished on the Indian subcontinent for thousands of years. It encompasses a diverse range of philosophical schools, each with its own unique perspectives and theories. This article aims to provide an overview of Indian philosophy, tracing its historical development, key concepts, and notable thinkers. By delving into the intricacies of Indian philosophical thought, we can gain a deeper understanding of the profound insights it offers into the nature of reality, human existence, and the ultimate purpose of life.

Encyclopedia Britannica defines Indian philosophy as follows. "Indian philosophy, the systems of thought and reflection that were developed by the civilizations of the Indian subcontinent. They include both orthodox (astika) systems, namely, the Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Purva-Mimamsa (or Mimamsa), and Vedanta schools of philosophy, and unorthodox (nastika) systems, such as Buddhism and Jainism. Indian thought has been concerned with various philosophical problems, significant among which are the nature of the world (cosmology), the nature of reality (metaphysics), logic, the nature of knowledge (epistemology), ethics, and the philosophy of religion."[135]

Indian philosophy stands as a testament to the profound intellectual heritage that has shaped the Indian subcontinent for millennia. It represents a rich tapestry of diverse schools of thought, each contributing its unique perspective on fundamental questions about the nature of reality, the human condition, and the purpose of life. This article embarks on a journey through the realms of Indian philosophy, exploring its historical development, key concepts, notable thinkers, and contemporary relevance.

The longevity and influence of Indian philosophy are awe-inspiring. Its origins can be traced back to the ancient texts of the Vedas, the oldest known scriptures in the world, which date back over 3,000 years. The Upanishads, philosophical treatises that emerged later, delved deeper into metaphysical and spiritual inquiries, paving the way for the development of various philosophical

[135] Jitendra N. Mohanty. (2023) *Indian philosophy*, *Encyclopedia Britannica*. Available at: https://www.britannica.com/topic/Indian-philosophy/Jain-philosophy (Accessed: 10 June 2023).

schools. Over time, Indian philosophy evolved into distinct systems such as Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, Vedanta, and Buddhism, each offering a unique lens through which to explore the nature of existence.

Central to Indian philosophy are key concepts that underpin its diverse schools of thought. Concepts such as dharma, karma, moksha, and atman/Brahman permeate the philosophical landscape, providing insights into ethics, action, liberation, and the interplay between the individual self and the universal consciousness. These concepts offer a profound understanding of human existence and its connection to the cosmic order.

The richness of Indian philosophy is also reflected in its notable thinkers and their seminal works. From the profound teachings of Gautama Buddha to the rational interpretations of Adi Shankara, philosophers across time have made significant contributions to the development and refinement of Indian philosophical thought. Moreover, ancient texts like the Upanishads, Bhagavad Gita, Yoga Sutras, and the Buddhist Tripitaka serve as repositories of wisdom, capturing the essence of Indian philosophical insights.

While deeply rooted in ancient traditions, Indian philosophy continues to find relevance and resonance in the modern world. Its profound insights into spirituality, ethics, and holistic well-being have gained attention globally. Eastern philosophies, including Indian philosophy, have increasingly influenced Western thought and have become subjects of rigorous academic inquiry and cross-cultural dialogue.

By exploring the depths of Indian philosophy, we embark on a quest to unravel the intricate tapestry of ideas, perspectives, and wisdom that have shaped one of the oldest philosophical traditions in the world. Through this exploration, we hope to gain a deeper appreciation for the profound insights it offers, fostering a greater understanding of ourselves, our place in the world, and the ultimate purpose of our existence.

Indian philosophy boasts a rich and diverse history that spans several millennia. Its development can be traced back to the ancient Indus Valley Civilization, where the seeds of philosophical inquiry were sown. However, it was during the Vedic period (1500-500 BCE) that Indian philosophy began to take shape and find expression in the form of sacred texts known as the Vedas.

The Vedas, consisting of hymns and rituals, provided a foundation for philosophical exploration in subsequent centuries. However, it was the Upanishads, which emerged as a philosophical response to the Vedas that laid the groundwork for the evolution of Indian philosophy. The Upanishads delved into profound metaphysical questions, exploring the nature of reality, the self, and the ultimate purpose of life.

During the period of the Upanishads, several philosophical schools emerged, each presenting its unique perspective on the nature of existence and knowledge. These schools include Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Mimamsa, Vedanta, and Buddhism.

Nyaya and Vaisheshika are two closely related schools that focus on logic, epistemology, and metaphysics. Nyaya, formulated by sage Gautama, emphasizes critical thinking, inference, and reliable knowledge. Vaisheshika, propounded by sage Kanada, explores the nature of reality through an atomic theory of matter and a classification of different types of entities.

Samkhya, founded by sage Kapila, presents a dualistic metaphysical system that distinguishes between matter (prakriti) and consciousness (purusha). It elucidates the process of liberation through the discrimination between the two and the realization of the eternal self.

Yoga, as expounded by sage Patanjali in the Yoga Sutras, offers a practical and systematic path to self-realization and liberation. It combines physical postures (asanas), breath control (pranayama), ethical principles, meditation, and the cultivation of mental concentration.

Mimamsa, developed by sage Jaimini, focuses on the interpretation of the Vedas and the performance of rituals. It provides guidelines for ethical living and the pursuit of desires within the framework of religious duties.

Vedanta, also known as Uttara Mimamsa, is a school of thought that derives its principles from the Upanishads and the Brahma Sutras. Vedanta explores the nature of reality, consciousness, and the relationship between the individual soul (atman) and the ultimate reality (Brahman). It is divided into different sub-schools, including Advaita Vedanta, Vishishtadvaita Vedanta, and Dvaita Vedanta, each presenting distinct interpretations of the Upanishadic teachings.

Buddhism, founded by Gautama Buddha, emerged as a distinct philosophical and spiritual tradition in the 5th century BCE. Buddhism rejects the concept of an eternal self and focuses on the nature of suffering, the impermanence of phenomena, and the path to liberation (nirvana) through ethical conduct, meditation, and wisdom.

The development of these diverse philosophical schools was marked by debates, discussions, and interactions, resulting in a dynamic exchange of ideas and the refinement of philosophical thought. Scholars and thinkers engaged in intellectual discourses and composed commentaries on philosophical texts, further enriching the philosophical landscape of ancient India.

The historical development of Indian philosophy thus witnessed the emergence of distinct schools of thought, each offering its unique perspective on reality, knowledge, ethics, and liberation. These philosophical traditions, rooted in ancient texts and thinkers, continue to shape and inspire philosophical inquiries in contemporary times.

Indian philosophy encompasses a range of profound concepts and themes that form the foundation of its diverse philosophical schools. These concepts shed light on fundamental questions about the nature of reality, the human condition, and the ultimate purpose of life. Here are some key concepts and themes that are central to Indian philosophy.

- Dharma: Dharma refers to the moral and ethical duties and responsibilities that individuals have in their lives. It encompasses righteousness, justice, and the principles that guide human conduct. Dharma emphasizes the importance of living in harmony with cosmic order and fulfilling one's social and moral obligations.
- Karma: Karma is the concept of action and its consequences. According to the doctrine of karma, every action, whether physical, verbal, or mental, has consequences that determine one's future experiences and circumstances. Karma is seen as a governing principle that ensures justice and balance in the universe.
- Moksha: Moksha is the ultimate goal of life in Indian philosophy. It refers to liberation or freedom from the cycle of birth and death (samsara). Moksha involves the realization of one's true nature and the union of the individual soul (atman) with the universal consciousness (Brahman). It represents the release from ignorance and suffering, leading to eternal bliss and spiritual enlightenment.

- Atman/Brahman: Atman refers to the individual self or soul, while Brahman represents the ultimate reality or cosmic consciousness. Indian philosophy explores the relationship between the individual self (atman) and the universal consciousness (Brahman). Some philosophical schools assert that the individual self is identical to the universal consciousness, emphasizing the oneness of all existence.
- Maya: Maya refers to the concept of illusion or the deceptive nature of reality. It suggests that the world we perceive is not the ultimate reality but a veiled appearance. Maya conceals the true nature of existence, leading to a distorted understanding of reality. The realization of Maya's illusory nature is considered crucial for attaining spiritual liberation.
- Samsara: Samsara denotes the cycle of birth, death, and rebirth. It represents the continuous process of transmigration of the soul through various forms of existence. Indian philosophy seeks to understand the causes and conditions that perpetuate this cycle and aims to break free from it through spiritual realization and liberation.
- Vedas and Upanishads: The Vedas and Upanishads are ancient texts that serve as the philosophical foundations of Indian philosophy. The Vedas contain hymns, rituals, and philosophical speculations, while the Upanishads delve deeper into metaphysical and spiritual inquiries. These texts explore the nature of reality, the self, and the ultimate truth, providing insights into the philosophical landscape of India.

These concepts and themes, among others, weave together the intricate fabric of Indian philosophy. They offer profound insights into the nature of existence, consciousness, ethics, and the path to spiritual liberation. Exploring and understanding these concepts is key to comprehending the depths of Indian philosophical thought.

Indian philosophy has been shaped by the profound insights and intellectual contributions of numerous notable thinkers throughout its history. These thinkers have left a lasting impact on the philosophical landscape of India and continue to inspire philosophical inquiry. Additionally, a rich collection of texts serves as the foundation for understanding and studying Indian philosophy. Here are some notable thinkers and texts.

- Gautama Buddha: Gautama Buddha is the founder of Buddhism, which emerged as a distinct philosophical and spiritual tradition in the 5th century BCE. His teachings on the

Four Noble Truths, the Eightfold Path, and the Middle Way offer profound insights into the nature of suffering, the impermanence of phenomena, and the path to liberation (nirvana).

- Adi Shankara: Adi Shankara (8th century CE) was a philosopher and theologian who revitalized the Advaita Vedanta school of thought. His commentaries on the Upanishads, Bhagavad Gita, and Brahma Sutras established Advaita Vedanta as a prominent philosophical system. Shankara emphasized the non-dual nature of reality, asserting the identity of the individual self (atman) with the ultimate reality (Brahman).
- Nagarjuna: Nagarjuna (2nd century CE) was a Buddhist philosopher known for his contributions to the Madhyamaka school of Mahayana Buddhism. He developed the philosophy of sunyata (emptiness) and emphasized the interdependent nature of all phenomena. Nagarjuna's writings, such as the "Mulamadhyamakakarika" (Fundamental Verses on the Middle Way), continue to influence Buddhist philosophy.
- Ramanuja: Ramanuja (11th-12th century CE) was a philosopher and theologian who played a significant role in shaping the Vishishtadvaita Vedanta school of thought. His teachings emphasized the existence of an individual self (atman) that is eternally connected to the supreme reality (Brahman). Ramanuja's commentary on the Brahma Sutras, known as the "Sri Bhashya," is a seminal text in Vishishtadvaita Vedanta.
- Madhvacharya: Madhvacharya (13th century CE) was a philosopher and theologian who founded the Dvaita Vedanta school of thought. He emphasized the eternal distinction between the individual self (atman) and the ultimate reality (Brahman). Madhvacharya's works, including the "Dvaita Siddhanta," articulate the philosophy of dualism and uphold the importance of devotion to attain liberation.
- Upanishads: The Upanishads are a collection of philosophical texts that emerged in ancient India. These texts explore profound metaphysical and spiritual inquiries, discussing the nature of reality, the self, and the ultimate truth. Examples of significant Upanishads include the Brihadaranyaka Upanishad, Chandogya Upanishad, and Mandukya Upanishad.
- Bhagavad Gita: The Bhagavad Gita is a philosophical and spiritual text within the Mahabharata epic. It presents a dialogue between Prince Arjuna and Lord Krishna, delving into profound discussions on duty, ethics, the nature of the self, and the path to self-

realization. The Bhagavad Gita offers practical guidance for individuals seeking spiritual growth and understanding.

- Yoga Sutras of Patanjali: The Yoga Sutras of Patanjali is a foundational text on the philosophy and practice of yoga. Composed by sage Patanjali, it outlines the eight limbs of yoga, including ethical principles, physical postures, breath control, and meditation. The Yoga Sutras provide a systematic path for attaining self-realization and inner transformation.

These notable thinkers and texts represent a fraction of the vast intellectual heritage within Indian philosophy. Their teachings and writings continue to inspire and shape philosophical thought, inviting individuals to explore the depths of consciousness, metaphysics, ethics, and spirituality.

Indian philosophy, with its profound insights and holistic approach, continues to be relevant and influential in contemporary times. Its teachings and principles have found resonance not only within the Indian subcontinent but also across the globe. Here are some aspects highlighting the contemporary relevance and global impact of Indian philosophy.

- Spirituality and Well-being: Indian philosophy offers a unique perspective on spirituality and well-being. Its emphasis on meditation, mindfulness, and inner transformation has gained significant attention in the modern world. Practices such as yoga, derived from Indian philosophy, have become popular worldwide as tools for physical and mental well-being. The integration of ancient wisdom and spiritual practices into modern lifestyles has led to the emergence of holistic approaches to health and wellness.
- Interconnectedness and Environmental Consciousness: Indian philosophy recognizes the interconnectedness of all beings and the importance of living in harmony with nature. This perspective is highly relevant in addressing contemporary environmental challenges. Concepts like ahimsa (non-violence) and the recognition of the inherent value of all life have contributed to the development of ecological ethics and sustainability movements worldwide.
- Mind-Body Connection: Indian philosophy places significant importance on the mind-body connection and the role of consciousness in overall well-being. This has influenced various fields such as psychology, neuroscience, and mind-body medicine. Concepts like

pranayama (breath control) and the understanding of subtle energy systems have been integrated into therapeutic practices, leading to the development of alternative healing modalities.

- Ethics and Moral Philosophy: Indian philosophy provides a strong ethical foundation, emphasizing principles such as dharma (moral duty) and ahimsa (non-violence). These ethical teachings have contributed to discussions on moral philosophy and social justice, transcending cultural boundaries. The principles of compassion, empathy, and social responsibility found in Indian philosophy continue to shape global conversations on ethics and morality.
- Dialogue and Cross-Cultural Exchange: Indian philosophy has sparked significant cross-cultural dialogue and exchange. Its profound concepts and philosophical systems have inspired scholars, philosophers, and spiritual seekers from various traditions. The exchange of ideas between Eastern and Western philosophies has enriched both traditions, fostering a deeper understanding of human existence and diverse perspectives on life's fundamental questions.
- Academic Inquiry and Research: Indian philosophy has become an area of rigorous academic study and research in universities and institutions worldwide. Scholars explore its historical development, philosophical systems, and textual analysis, contributing to a deeper understanding and appreciation of Indian intellectual heritage. This academic inquiry ensures the preservation and continued exploration of Indian philosophical traditions.
- Global Yoga and Meditation Movements: The practices of yoga and meditation, deeply rooted in Indian philosophy, have become global phenomena. Yoga studios, meditation centers, and retreats can be found in various parts of the world, attracting individuals seeking physical, mental, and spiritual well-being. The popularity of these practices has brought wider recognition to the underlying philosophical principles and their transformative potential.

In summary, Indian philosophy continues to make a significant impact in the contemporary world. Its teachings on spirituality, interconnectedness, well-being, and ethics have influenced diverse fields and contributed to global conversations on consciousness, sustainability, and human

flourishing. The enduring relevance and global impact of Indian philosophy serve as a testament to its timeless wisdom and its ability to address the fundamental questions of human existence.

In conclusion, Indian philosophy stands as a rich and profound intellectual tradition that has evolved over thousands of years. From its early origins in the Vedas to the development of diverse philosophical schools, Indian philosophy has explored fundamental questions about the nature of reality, consciousness, ethics, and the pursuit of spiritual liberation.

The historical development of Indian philosophy has witnessed the emergence of notable thinkers and influential texts that continue to inspire and shape philosophical inquiry. Thinkers like Gautama Buddha, Adi Shankara, and Nagarjuna, among others, have left a lasting impact with their profound insights and philosophical systems. Texts such as the Upanishads, Bhagavad Gita, and Yoga Sutras of Patanjali serve as invaluable resources for understanding and studying Indian philosophy.

Moreover, Indian philosophy maintains contemporary relevance and global impact. Its teachings on spirituality, interconnectedness, and well-being have resonated with individuals worldwide. Concepts like yoga, meditation, and environmental consciousness derived from Indian philosophy have found widespread adoption and have influenced fields such as health and wellness, psychology, and ethics.

The global impact of Indian philosophy is evident in the cross-cultural dialogue, academic inquiry, and integration of its principles into various disciplines. The teachings of Indian philosophy have sparked conversations, research, and practices that have enriched global philosophical discourse and contributed to a deeper understanding of the human experience.

Indian philosophy invites individuals to explore profound questions about existence, consciousness, and the pursuit of a meaningful life. Its timeless wisdom continues to inspire seekers of truth, guide ethical living, and provide insights into the human condition.

As we appreciate the historical development, key concepts, notable thinkers, and contemporary relevance of Indian philosophy, it becomes clear that its enduring legacy lies in its ability to offer profound insights into the nature of reality and provide a framework for personal growth, ethical living, and spiritual exploration. The study and exploration of Indian philosophy continue to unveil

the timeless wisdom that it holds, inviting individuals to engage in a profound journey of self-discovery and philosophical inquiry.

References

Black, B. (no date) *The Upaniṣads*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://iep.utm.edu/upanisad/ (Accessed: 10 June 2023).

Chadha , M. (2022) *Personhood in Classical Indian Philosophy*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: https://plato.stanford.edu/entries/personhood-india/ (Accessed: 10 June 2023).

Gupta, B. (2021) *An Introduction to Indian Philosophy: Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. 2nd edn. Routledge.

King, R. (1999) *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh University Press.

N. Mohanty, J. (2023) *Indian philosophy*, *Encyclopedia Britannica*. Available at: https://www.britannica.com/topic/Indian-philosophy/Jain-philosophy (Accessed: 10 June 2023).

Relationship between Religion and Philosophy

B.V.J.K. Jayawardhana

Department of Philosophy, University of Peradeniya

The interplay between religion and philosophy has long been a subject of intellectual inquiry, captivating the minds of scholars, theologians, and philosophers throughout history. Both religion and philosophy seek to unravel reality ands of existence, grapple with profound questions about the nature of reality, and explore the complexities of the human condition. While they may differ in their approaches and methodologies, their shared pursuit of knowledge, truth, and meaning forms a fascinating intersection of thought.

Religion, at its core, encompasses a set of beliefs, rituals, and practices that provide a framework for understanding the divine, addressing spiritual concerns, and offering moral guidance to its adherents. Philosophy, on the other hand, is a discipline driven by reason, critical thinking, and systematic inquiry, aiming to comprehend the fundamental principles governing the universe, human existence, and ethical conduct. Despite their divergent origins and methodologies, religion and philosophy share common ground in their pursuit of ultimate truths and the quest to comprehend the mysteries of life.

This article aims to explore the intricate relationship between religion and philosophy, delving into their historical interplay, shared themes and questions, approaches to knowledge and truth, ethical foundations, and contemporary challenges. By examining these facets, we can gain a deeper understanding of how these two disciplines have influenced and shaped one another, and the ways in which they have contributed to the development of human thought and culture.

Through an analysis of historical context, philosophical concepts, and religious doctrines, this exploration seeks to shed light on the intricate tapestry of ideas that emerges when religion and philosophy intersect. While conflicts and tensions have arisen at times, the dialogue between religious and philosophical perspectives has also fostered a rich and dynamic intellectual tradition, giving rise to profound insights, moral frameworks, and philosophical systems.

By studying the relationship between religion and philosophy, we can gain a broader appreciation for the complexity of human thought, the diversity of worldviews, and the myriad ways in which

individuals and societies have grappled with the fundamental questions that shape our existence. Moreover, this exploration prompts us to critically reflect on the ongoing relevance of religion and philosophy in our modern, interconnected world, where science, secularism, and religious pluralism present new challenges and opportunities for dialogue.

The relationship between religion and philosophy is a fascinating and intricate one. Both disciplines seek to explore the fundamental questions of human existence, the nature of reality, and the pursuit of knowledge and wisdom. While religion often relies on faith, revelation, and religious texts, philosophy emphasizes reason, critical thinking, and logical analysis. Despite their distinct approaches, religion and philosophy have historically influenced and interacted with each other, shaping our understanding of morality, ethics, and the nature of truth. By examining the similarities and differences between these disciplines, we can gain deeper insights into the complexities of human thought and the quest for meaning and understanding.

Religion is a multifaceted and complex phenomenon that encompasses a broad range of beliefs, practices, rituals, and moral codes. It is a cultural system that seeks to establish a connection between human beings and the transcendent or divine. Religion often involves the worship of a higher power or powers, and it provides a framework for understanding the meaning and purpose of life, the nature of reality, and the existence of moral principles. Religious traditions vary across different cultures and societies, encompassing diverse doctrines, rituals, scriptures, and institutions. Religion often plays a significant role in shaping individuals' worldviews, guiding their ethical choices, and providing a sense of belonging and community.

Philosophy, derived from the Greek word "philosophia" meaning "love of wisdom," is a discipline concerned with fundamental questions about knowledge, existence, morality, and the nature of reality. It involves the rational and critical examination of concepts, ideas, and theories through logical reasoning and systematic inquiry. Philosophy seeks to understand the principles underlying human thought, the nature of truth, and the justification of beliefs. It explores various branches, including metaphysics (study of reality), epistemology (study of knowledge), ethics (study of morality), logic (study of reasoning), and aesthetics (study of beauty and art). Philosophy employs methods such as analysis, argumentation, and contemplation to explore complex and abstract

concepts, aiming to provide reasoned explanations and insights into the nature of the world and human existence.

It is important to note that these definitions provide a general understanding of religion and philosophy, but both are vast and diverse fields of study with numerous interpretations and perspectives. Different religious traditions and philosophical schools of thought may have their own nuanced definitions and variations. Exploring specific religious and philosophical traditions can reveal deeper insights into their respective definitions and characteristics. We and interpret this topic using Several religions and their key characteristics.

- Buddhism

Buddhism, founded by Siddhartha Gautama (Buddha), originated in ancient India. It emphasizes the pursuit of enlightenment and the alleviation of suffering through the Four Noble Truths and the Eightfold Path. Buddhism promotes practices such as meditation, mindfulness, and moral living. Central concepts include impermanence, karma, rebirth, and the ultimate goal of reaching Nirvana, a state of liberation from the cycle of birth and death.

- Christianity

Christianity is a monotheistic religion centered around the life and teachings of Jesus Christ. It originated in the 1st century CE in the Middle East and has since spread worldwide. Christians believe in the divinity of Jesus, his death, and resurrection as a means of salvation. The Bible, comprising the Old and New Testaments, serves as the sacred text. Christian practices include prayer, worship, sacraments (such as baptism and communion), and adherence to moral teachings based on the Ten Commandments and the teachings of Jesus.

- Islam

Islam, founded by Prophet Muhammad in the 7th century CE, is a monotheistic religion with its roots in the Arabian Peninsula. Muslims believe in the oneness of Allah (God) and follow the teachings of the Quran, considered the holy book of Islam. The Five Pillars of Islam, including faith, prayer, fasting, charity, and pilgrimage (Hajj), form the foundation of Islamic practices.

Muslims strive for submission to the will of Allah and seek spiritual and moral guidance from the teachings of the Quran and the Hadith (sayings and actions of Prophet Muhammad).

- Hinduism

Hinduism, one of the oldest religions, emerged in ancient India. It encompasses a diverse range of beliefs, practices, and traditions. Hinduism is characterized by the belief in karma (the law of cause and effect), dharma (moral duties), and the pursuit of liberation (moksha) from the cycle of birth and death. Hindu scriptures, including the Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita, and Ramayana, provide philosophical and spiritual guidance. Hindu worship involves rituals, ceremonies, and devotion to deities, with a recognition of a supreme reality manifest in various forms.

- Jainism

Jainism, originating in ancient India, is a religion emphasizing non-violence (ahimsa), truthfulness, and asceticism. Jains believe in the existence of countless souls in various forms of life and seek to liberate their own souls through right knowledge, right faith, and right conduct. Jain principles include non-violence, truthfulness, non-stealing, celibacy, and non-attachment. Jain texts, such as the Agamas, provide guidance for ethical living and spiritual development3. Brief Introduction to philosophy.

Philosophy is a broad discipline that encompasses the systematic study of fundamental questions concerning knowledge, existence, ethics, reasoning, and the nature of reality. Here are some key aspects of philosophy.

Branches of Philosophy

a. Metaphysics: Examines the nature of reality, existence, and the fundamental principles that underlie the universe.

b. Epistemology: Investigates the nature of knowledge, how we acquire it, and the criteria for determining what is true or justified.

c. Ethics: Explores concepts of morality, principles of right and wrong, and the foundations of ethical decision-making. d. Logic: Studies principles of valid reasoning, argumentation, and the structure of sound arguments.

e. Aesthetics: Focuses on the nature of beauty, art, and the principles underlying aesthetic judgments.

- Philosophical Concepts

Metaphysical Concepts: Reality, existence, mind-body problem, free will, determinism, causality. b. Epistemological Concepts: Truth, knowledge, skepticism, rationality, perception, justification. c. Ethical Concepts: Moral values, moral responsibility, ethical theories (utilitarianism, deontology, virtue ethics), moral dilemmas. d. Logical Concepts: Deduction, induction, fallacies, validity, soundness, logical structure. e. Aesthetic Concepts: Beauty, artistic interpretation, aesthetic experience, artistic expression.

- Influential Philosophers

Socrates, Plato, and Aristotle (Greek philosophers who laid the foundation for Western philosophy). b. Modern Philosophers: René Descartes, John Locke, Immanuel Kant, David Hume, and Friedrich Nietzsche (influential figures in shaping modern philosophical thought). c. Contemporary Philosophers: Ludwig Wittgenstein, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, John Rawls, and Martha Nussbaum (philosophers who have made significant contributions to various branches of philosophy in recent times).

- Schools of Thought

a. Rationalism: Emphasizes reason and logical analysis as the primary sources of knowledge (Descartes, Leibniz). b. Empiricism: Advocates that knowledge is derived primarily from sensory experience (Locke, Hume). c. Existentialism: Focuses on individual existence, freedom, and personal responsibility (Sartre, Nietzsche). d. Utilitarianism: Promotes the idea that actions should maximize overall happiness or utility (Jeremy Bentham, John Stuart Mill). e. Analytic Philosophy: Emphasizes precise analysis of language and logical reasoning (Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein).

It's important to note that philosophy is a dynamic field with ongoing debates and diverse perspectives. Different philosophers and philosophical traditions may emphasize specific branches and concepts, leading to a rich tapestry of ideas and theories within the discipline. Exploring the works of individual philosophers and their contributions can provide deeper insights into specific branches and concepts within philosophy.

There are some Similarities that highlight between religion and philosophy.

- Existential Questions

Both religion and philosophy tackle existential questions concerning the meaning and purpose of life, the nature of reality, the existence of a higher power, and the nature of human existence. They address fundamental inquiries about the origins of the universe, the nature of morality, and the pursuit of truth and wisdom.

- Inquiry and Reflection

Both religion and philosophy involve deep inquiry, critical thinking, and reflective analysis. Philosophical discourse often involves rigorous examination of concepts and logical reasoning, while religious traditions encourage contemplation, meditation, and introspection to deepen understanding and foster spiritual growth.

- Moral and Ethical Frameworks

Religion and philosophy contribute to the formation of moral and ethical frameworks. Religious teachings often provide guidance on moral conduct, outlining principles and commandments to govern human behavior. Philosophical ethics also explores moral questions, delving into theories of moral reasoning and principles that guide ethical decision-making.

- Overlapping Themes

There are overlapping themes between religion and philosophy, such as the nature of knowledge, the existence of God or a higher power, and the pursuit of wisdom and enlightenment. Both disciplines engage with questions of human nature, free will, and the nature of good and evil. They

seek to understand the human condition and explore concepts of justice, virtue, and the nature of reality.

- Influential Interplay

Religion and philosophy have historically influenced each other. Philosophical ideas have shaped religious thought, contributing to the development of theological doctrines and interpretations. Conversely, religious traditions have influenced philosophical discourse, impacting concepts of morality, metaphysics, and epistemology.

- Coexistence and Integration

While conflicts can arise between religious and philosophical perspectives, there are instances where religion and philosophy coexist harmoniously. Some religious traditions incorporate philosophical inquiry as a means of deepening understanding and engaging with complex questions. Similarly, philosophers often draw upon religious concepts and ethical insights to enrich their philosophical theories. Approaches to Knowledge and Truth: Religion often relies on faith, revelation, and religious texts as sources of knowledge and truth. Religious believers accept certain truths as divinely revealed or guided by spiritual authority. In contrast, philosophy emphasizes reason, critical thinking, and empirical evidence as means of acquiring knowledge and understanding truth. Philosophical inquiry aims to analyze concepts, construct logical arguments, and challenge assumptions to arrive at reasoned conclusions.

- Ethical and Moral Foundation

Religion and philosophy both contribute to the development of ethical and moral frameworks. Religious traditions often provide moral guidance through divine commandments, teachings, and sacred texts, presenting a sense of absolute values and moral obligations. Philosophy, on the other hand, explores ethical theories and principles based on reason, logic, and human experience. Philosophical ethics aims to provide rational justifications for moral principles and examine ethical dilemmas.

- Influence and Interaction

Religion and philosophy have a long history of influencing and interacting with each other. Philosophical ideas have influenced religious thought, leading to reinterpretation of doctrines, new theological perspectives, and the development of philosophical theology. Religious traditions, in turn, have influenced philosophy, providing insights into metaphysics, ethics, and epistemology. The dialogue between religious and philosophical perspectives has enriched both disciplines and contributed to the development of human thought.

- Conflict and Harmony

While there are instances of conflict between religious and philosophical perspectives, there are also examples of harmony and integration. Conflicts may arise when religious doctrines and philosophical reasoning clash on specific issues, such as the nature of God, the problem of evil, or the origin of the universe. However, many religious traditions have embraced philosophical inquiry as a means of deepening understanding, while philosophers often draw upon religious concepts and moral insights in their philosophical frameworks.

- Modern Perspectives and Challenges

In the modern world, the relationship between religion and philosophy faces new perspectives and challenges. Secularism and the rise of scientific knowledge have prompted reevaluations of religious doctrines and their compatibility with philosophical and scientific worldviews. Religious pluralism raises questions about the validity and truth claims of different religious traditions, necessitating interfaith dialogue and philosophical examination of religious diversity. Additionally, contemporary moral and social issues, such as bioethics, human rights, and environmental ethics, require both religious and philosophical perspectives to engage in constructive dialogue and address complex ethical challenges.

The relationship between religion and philosophy continues to evolve as societies and intellectual landscapes change. Scholars, theologians, and philosophers engage in ongoing discussions, exploring the intersections, tensions, and fruitful dialogues between these disciplines to deepen our understanding of the world and our place within it.

It is important to note that while there are similarities, religion and philosophy are distinct disciplines with different approaches, methodologies, and aims. Religion often incorporates

elements of faith, revelation, and religious texts, while philosophy relies on reason, critical analysis, and logical arguments. However, the shared quest for truth, understanding, and the exploration of profound questions bind them together in an ongoing intellectual dialogue.

The relationship between religion and philosophy is a complex and dynamic one. Both disciplines share common ground in addressing existential questions, engaging in deep inquiry and reflection, and contributing to moral and ethical frameworks. While religion often relies on faith and revelation, philosophy emphasizes reason and critical analysis. Despite their distinct approaches, religion and philosophy have influenced and interacted with each other throughout history, enriching both disciplines and shaping human thought.

The relationship between religion and philosophy can manifest in harmony and integration, with religious traditions incorporating philosophical inquiry and philosophical frameworks drawing upon religious concepts. However, conflicts can arise when doctrines or reasoning clash on specific issues. Nonetheless, these conflicts often prompt further exploration and dialogue, leading to a deeper understanding of both religious and philosophical perspectives.

In the modern world, the relationship between religion and philosophy faces new perspectives and challenges. The rise of secularism, scientific advancements, and religious pluralism have prompted critical examinations of religious doctrines and philosophical worldviews. Ethical and social issues demand interdisciplinary approaches, where religious and philosophical perspectives engage in constructive dialogue to address complex challenges.

The relationship between religion and philosophy continues to evolve, and scholars, theologians, and philosophers engage in ongoing discussions to further explore the intersections and tensions between these disciplines. By acknowledging their similarities, appreciating their differences, and fostering dialogue, we can gain deeper insights into the nature of human existence, knowledge, morality, and the search for truth and wisdom.

Overall, the relationship between religion and philosophy highlights the rich tapestry of human thought, demonstrating that the pursuit of understanding, meaning, and the exploration of fundamental questions are essential to our intellectual and spiritual development.

The relationship between religion and philosophy is one of intricate interplay and profound inquiry. While they differ in their approaches, religion and philosophy share a common quest for truth, meaning, and understanding. They address existential questions, contribute to moral frameworks, and influence each other throughout history. Recognizing their similarities and engaging in dialogue can deepen our comprehension of the human experience and foster a more holistic approach to knowledge and wisdom. The relationship between religion and philosophy continues to shape our intellectual and spiritual landscapes, enriching our understanding of ourselves and the world around us.

References

Primary Sources:

Pojman, L. P. (Ed.). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing. 2007.

Rowe, W. L. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Wadsworth Publishing. 2006.

Secondary Sources

Davies, B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press. 2004.

Martin, M. *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press. 2006.

Smart, J. J. C., & Haldane, J. J. (Eds.). *Atheism and Theism*. Blackwell Publishing. 2003.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford University Press. 2004.

Wilkens, S., & Padgett, A. G. *Faith and Reason: Three Views*. InterVarsity Press. 2000.

Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (Eds.). *Philosophy of Religion: Selected Readings*. Oxford University Press. 2010.

https://academic.oup.com/journals/pages/religion_and_philosophy

சீன மெய்யியலில் தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசத்தின் வகிபங்கு

The Role of the Confucianism and Taoism in Chinese Philosophy

Pulenthiran Nesan

Former Temporary Lecturer in Philosophy, Department of Philosophy, University of Peradeniya.

கன்பூசியனிசம் என்பது ஆதிகால மற்றும் செல்வாக்குமிக்க மெய்யியல் மற்றும் ஒழுக்கவியல் முறை அமைப்பாகும், இது சீனாவில் வசந்த மற்றும் இலையுதிர் காலத்தில் (கிமு 771 – 476) உருவானது மற்றும் அதைத் தொடர்ந்து போரிடும் நாடுகளின் காலத்தில் (Warring States Period) (கிமு 476 - 221) மேலும் வளர்ந்தது. இது "மாஸ்டர் கொங்" "Master Kong" என்று அழைக்கப்படும் சீன தத்துவஞானி மற்றும் கல்வியாளரான கன்பூசியஸ் (Kong Fuzi or Kongzi), என்பவரால் உருவாக்கப்பட்டது. இது சீன கலாசாரம், சமூகம் மற்றும் அரசியல் அமைப்புகளில் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கும் மேலாக அதிக தாக்கம் செலுத்தியுள்ளது. இது பல்வேறு வம்சங்களின் போது உத்தியோகபூர்வ அரச சித்தாந்தமாக (Ideology) பணியாற்றியது மற்றும் சீன மதிப்புகள், குடும்ப கட்டமைப்புகள், கல்வி மற்றும் நிர்வாகத்தை வடிவமைப்பதில் தொடர்ந்து குறிப்பிடத்தக்க பங்கைக் கொண்டுள்ளது.

வரலாறு முழுவதும், கன்பூசியசின் போதனைகள் கல்வி அமைப்பில் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டு, அற ஒழுங்கு, நல்லொழுக்கம் மற்றும் சமூகத்தின் பொறுப்பான மற்றும் ஒழுக்கம் சார் உறுப்பினராக இருப்பதன் முக்கியத்துவத்தை வலியுறுத்துகின்றன. கன்பூசியசின் கொள்கைகள் சீன அரசாங்கத்தின் வளர்ச்சியில் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியது, ஒழுங்குமுறையான நீதி நிர்வாகம், கருணையுள்ள ஆட்சியாளர்கள் மற்றும் மக்களின் நல்வாழ்வுக்கு அது முக்கியத்துவம் அளித்தது.

அது போன்றே தாவோயிசம் (Taoism), டாவோயிசம் (Daoism) என்றும் உச்சரிக்கப்படுகிறது, இது ஒரு பண்டைய மெய்யியல் மற்றும் ஆன்மீக பாரம்பரியமாகும், இது கன்பூசியனிசத்தின் சம காலத்தில் அதாவது வசந்த மற்றும் இலையுதிர் காலம் (கிமு 771 – 476) மற்றும் போரிடும் நாடுகளின் காலம் (கிமு 476 – 221) ஆகியவற்றில் தோன்றியது. இது பாரம்பரியமாக தாவோயிசத்தின் நிறுவுனராகக் கருதப்படும் லாவோசியின் (Laozi) போதனைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. தாவோயிசம் சீன கலாச்சாரம், கலை, இலக்கியம் மற்றும் மருத்துவம் ஆகியவற்றில் குறிப்பிடத்தக்க தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளது. அழகியல், கவிதை, கையெழுத்து, பாரம்பரிய மருத்துவம் (Taoist qigong) மற்றும் தற்காப்புக் கலைகள் (Tai Chi) உள்ளிட்ட சீன வாழ்க்கையின் பல்வேறு அம்சங்களில் இது செல்வாக்குச் செலுத்துகிறது .

தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் சீன தத்துவம், கலாச்சாரம் மற்றும் சமூகத்தில் ஆழமான முக்கியத்துவத்தை கொண்டுள்ளது. இந்த தத்துவ மரபுகள் ஒவ்வொன்றும் சீன உலகக் கண்ணோட்டத்தையும் வாழ்க்கை முறையையும் அதன் தனித்துவமான முறையில் வடிவமைப்பதில் பங்களித்துள்ளன. அவற்றின் முக்கியத்துவத்தினை பின்வரும் அடிப்படைகளிலிருந்து விளங்கிக் கொள்ள முடியும்.

1. கலாச்சார அடித்தளங்கள்: தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் ஆகியவை சீன கலாசாரத்தின் இரண்டு அடித்தள தூண்கள் மற்றும் இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கும் மேலாக செல்வாக்கு செலுத்தி வருகின்றன. அவர்கள் உலகத்தைப் புரிந்துகொள்வதற்கும், தனிப்பட்ட நடத்தையை வழிநடத்துவதற்கும், சமூக விதிமுறைகள் மற்றும் மதிப்புகளை வடிவமைப்பதற்கும் ஒரு கட்டமைப்பை வழங்கியுள்ளனர்.

2. பூரணத்துவத்தினை உண்டாக்குகின்ற தோற்றம் : தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் வாழ்க்கை மற்றும் சமூகம் பற்றிய முழுமையான தோற்றத்தினை வழங்குகின்றன. கன்பூசியனிசம் சமூக ஒழுங்கு, நெறிமுறை நடத்தை மற்றும் நீதி ஆகியவற்றை வலியுறுத்துகிறது, இது ஒரு இணக்கமான மற்றும் ஒழுங்கான சமூகத்தை மேம்படுத்துகிறது. தாவோயிசம், மறுபுறம், இயற்கையுடன் தனிப்பட்ட இணக்கம், அறிவொளியைத் தேடுதல் ஆகியவற்றில் கவனம் செலுத்துகிறது. ஒன்றாக, அவர்கள் தனிப்பட்ட வளர்ச்சி மற்றும் சமூக ஒற்றுமைக்கு ஒரு சமநிலையான அணுகுமுறையை வழங்குகிறார்கள்.

3. அரசாங்கம் மற்றும் அரசியலில் செல்வாக்கு: சீன வரலாறு முழுவதும், தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் இரண்டும் அரசியல் மெய்யியல் மற்றும் நிர்வாகத்தில் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளன. கன்பூசியனிசத்தின் ஒழுக்கவியல் தலைமை மற்றும் மக்களின் நல்வாழ்வு ஆகியவை பல ஆட்சியாளர்களின் நிர்வாக அணுகுமுறையை வடிவமைத்துள்ளன. தாவோயிசத்தின் வு வெய் (wu wei) உடன் ஆட்சி செய்யும் யோசனை, ஆளுமைக்கு குறைவான ஊடுருவும் மற்றும் மிகவும் இயல்பான அணுகுமுறையைக் கடைப்பிடிக்க தலைவர்களில் செல்வாக்கு செலுத்தியுள்ளது.

4. ஒழுக்க மற்றும் அறவியல் கட்டமைப்பு: கன்பூசியனிசம் தனிப்பட்ட நடத்தை மற்றும் சமூக உறவுகளுக்கு வலுவான ஒழுக்க மற்றும் தார்மீக கட்டமைப்பை வழங்கியுள்ளது. நற்பண்பு, நீதி மற்றும் உரிமை போன்ற நற்பண்புகளுக்கு அதன் முக்கியத்துவம், மற்றவர்களுடனான அவர்களின் தொடர்புகளிலும் சமூகத்தில் அவர்களின் பொறுப்புகளிலும் தனிநபர்களை வழிநடத்துகிறது.

5. ஆன்மீக மற்றும் பௌதீகவதீத நுண்ணறிவு: தாவோயிசம் ஆழ்ந்த ஆன்மீக நுண்ணறிவு மற்றும் யதார்த்தத்தின் பௌதீகவதீத தன்மை பற்றிய ஆழமான புரிதலை வழங்குகிறது. தாவோ, யின் மற்றும் யாங் (Yin and Yang) பற்றிய அதன் போதனைகள் மற்றும் அழியாத

நாட்டம் ஆகியவை ஆன்மீக வழிகாட்டுதல் மற்றும் தனிப்பட்ட மாற்றத்தை நாடும் பலருடன் எதிரொலித்தன.

6. கலை மற்றும் இலக்கியத்தின் மீதான தாக்கம்: தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் இரண்டும் சீன கலை, இலக்கியம் மற்றும் அழகியல் ஆகியவற்றில் ஆழமான தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளன. பாரம்பரிய சீன ஓவியம், கவிதை மற்றும் இயற்கைக் கட்டிடக்கலை ஆகியவற்றில் எளிமை, தன்னிச்சையான தன்மை மற்றும் இயற்கையுடன் இணக்கம் ஆகியவற்றின் தாவோயிஸ்ட் கொள்கைகளைக் காணலாம். மரியாதை, விசுவாசம் மற்றும் தார்மீக ஒருமைப்பாடு ஆகியவற்றின் கன்பூசிய மதிப்புகள் பல்வேறு இலக்கியப் படைப்புகள் மற்றும் கலை வெளிப்பாடுகளில் பிரதிபலிக்கின்றன.

7. உடல்நலம் மற்றும் நல்வாழ்வு: கிகோங் (qigong) மற்றும் டாய் சி (tai chi) போன்ற தாவோயிஸ்ட் நடைமுறைகள் சீன பாரம்பரிய மருத்துவத்தின் வளர்ச்சிக்கும் முழுமையான நல்வாழ்வு என்ற கருத்துக்கும் பங்களித்துள்ளன. இயற்கையுடன் இணக்கமாக வாழ்வது மற்றும் உள் ஆற்றல்களை வளர்ப்பது (qi) ஆகியவற்றின் தாவோயிஸ்ட் கொள்கைகள் ஆரோக்கியம் மற்றும் நீண்ட ஆயுளுக்கான அணுகுமுறைகளில் செல்வாக்குச் செலுத்துகின்றன.

8. சகிப்புத்தன்மை மற்றும் தகவமைப்புத் திறன்: தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் ஆகிய இரண்டும் சீன வரலாறு முழுவதும் குறிப்பிடத்தக்க சகிப்புத்தன்மை மற்றும் தகவமைப்புத் திறனை வெளிப்படுத்தியுள்ளன. அவர்கள் காலத்தின் சோதனைகளைத் தாங்கி, நவீன சீன சமுதாயத்தில் தொடர்ந்து பொருத்தமானவர்களாக இருக்கிறார்கள், தங்கள் அடிப்படைக் கொள்கைகளைப் பாதுகாக்கும் அதே வேளையில் மாறிவரும் சூழ்நிலைகளுக்கு ஏற்றவாறு மாறுகிறார்கள்.

ஆகவே, தாவோயிசம் மற்றும் கன்பூசியனிசம் சீன கலாச்சார அடையாளத்தை வடிவமைப்பதில் ஒருங்கிணைந்த பாத்திரங்களை வகித்தன, தனிப்பட்ட நடத்தைக்கு வழிகாட்டுதல் மற்றும் அரசியல், கலை, நெறிமுறைகள் மற்றும் ஆன்மீகம் உட்பட சீன சமூகத்தின் பல்வேறு அம்சங்களில் தாக்கம் செலுத்துகின்றன. அவர்களின் சகவாழ்வு மற்றும் பரஸ்பர செல்வாக்கு சீன மெய்யியலை வளப்படுத்தியது மற்றும் சீன சிந்தனையின் சிக்கலான தன்மை மற்றும் பன்முகத்தன்மைக்கும் பங்களித்தது.

உசாத்துணை நூல்கள்.

Eno, Robert.(1989) *The Confucian Creation of Heaven : Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany, NY, State University of New York Press.

Ivanhoe, Philip J. (2013) *Confucian Reflections : Ancient Wisdom for Modern Times*, New York, Routledge.

Shun, Kwong-Loi.(1997) *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, CA, Stanford University Press.

ஞானகுமாரன், நா. (2003) *மெய்யியல்.* பருத்தித்துறை, செல்வம் வெளியீடு.

மன்னன், ம. (2004) *சிந்தனையாளர் கண்பூசியஸ் (இரண்டாம் பதிப்பு).* சென்னை, பிரேமா பிரசுரம்.

இஸ்லாமிய மெய்யியல் ஆய்வுப் பரப்பில் இமாம் கஸ்ஸாலியின் அணுகுமுற்றகள்

Imam Ghazali's Contribution to Islamic philosophy

A.M. Ekraam
Assistant Lecturer in Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Peradeniya.

அறிமுகம்

இஸ்லாமிய உளவியல் அறிQராக போற்றப்படும் இமாம் கஸ்ஸாலி சமயம் மற்றும் அறிவாய்வியல் சார்ந்த வி\ட மூலதத்துவங்களைக் கொண்டிருந்தார். சமயக் கருத்தாக்கங்கள் மற்றும் சமயப்பற்றாளரின் நடத்தைகள் ஆகியன தொடர்பிலே அவ்வி\ட மூலதத்துவங்களின்படி, தன்னுடைய உளவியல்சார் பகுப்பாய்வை முன்வைத்திருந்தார். அவர், தனது பகுப்பாய்வுகளை விளக்கும்போது, வரையறுக்கப்பட்ட முறையியல்களைப் பயன்படுத்தியிருந்தார். இதனால், சமயப்பற்றாளரோடு சிநேகபூர்வமான பார்வையையும், சமயம் சார்ந்த அகநோக்கையும் கொண்டிருந்தார். இதற்குரிய சான்றுகளை, அவருடைய இலக்கியப் படைப்புகளில் கண்டுகொள்ள முடியும். இமாம் கஸ்ஸாலி, சமயப்பற்றுணர்வை தரப்படுத்தும் விடயத்திலே பொதுஜனம், அறிஞர், ஞானியர் போன்ற சமயப்பற்றாளரின் பல்வேறு படித்தரங்களில் சிநேகபூர்வமான அணுகுமுறையைக் கையாண்டுள்ளதை, இதற்குச் சான்றாக எடுத்துக்கொள்ள முடியும்.

உளவியலில் காணப்படும் முறையியல்களின் பரப்பிலே இமாம் கஸ்ஸாலியின் முறையியலை, பண்பளவு முறையியல்களில் உள்ளடக்கிப் பார்க்கமுடியும். தனிநபர் அகநோக்கு, சமயப்பற்றாளரின் நடைத்தைகளைப் பகுப்பாய்வுக்கு உட்படுத்தல், சமயப்பற்றாளரிலே சமய சிந்தனைகள் மற்றும் கருத்தாக்கங்களின் பிரதிபலிப்பு, சமயம் மற்றும் சமயம்சார்ந்த தோற்றப்பாடுகள் குறித்து அறிவாய்வியல் ரீதியாக விளக்கமளித்தல், புனிதப் பனுவல்களைக் கையாள்வதிலே விரித்துரை மற்றும் வலிந்துரை சார்ந்த தோற்றப்பாட்டியல் அணுகுமுறைகள் ஆகியன போன்ற முறையியல்களை இமாம் கஸ்ஸாலி கொண்டிருந்தார்.

சமய உளவியலில் இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் முறையியலைப் புரிந்துகொள்வதற்கு, முதலில் இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் அறிவாய்வியல் கோட்பாடுகளுடனான அறிமுகத்தைப் பெற்றிருக்க வேண்டும். இவ்வகையில், இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் அறிவாய்வியல் கோட்பாடுகளை, அறிவாய்வியல் மற்றும் இருத்தலியல் (Epistemology and Ontology) பரிமாணங்களில் பின்வருமாறு சுருக்கமாக நோக்கலாம்.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் அறிவாய்வியல் கோட்பாடுகள்

கிரேக்க காலம் முதல் நவீன காலம் வரை பலவகைப்பட்ட அறிவுக் கோட்பாடுகள் தோன்றியுள்ளதை அறிவுச் சிந்தனையின் வரலாறு பற்றி ஆராயும் எவரும் காணமுடிகின்றது.

இத்துறையில் கிரேக்கத் தத்துவஞானி பிளேட்டோ முதல் நவீன காலப் பிரிவின் பேட்டன் ரஸ்ஸல் வரை பல கல்வித்தத்துவங்கள், கோட்பாடுகள் தோன்றியுள்ளன. இத்துறையில் முஸ்லிம் சிந்தனையாளர்கள் மற்றும் தத்துவஞானிகள் மிகப் பாரிய பங்களிப்பைச் செய்துள்ளனர். அறிவின் மூலாதாரங்கள், கல்வியின் நோக்கம், இலட்சியம், மனித ஆளுமையின் வளர்ச்சியில் கல்வியின் பங்கு, கலைகளின் பிரிவுகள், வகைப்பாடுகள், கல்விப் போதனையில் ஆசிரியர்களின் பங்கு, கல்வியைப் பெறும் மாணவர்களில் அமைந்திருக்க வேண்டிய ஒழுக்க மாண்புகள் ஆகியன பற்றிய முஸ்லிம் சிந்தனையாளர்களின் பங்களிப்புகள் போதிய அளவு அவதானத்தைப் பெறவில்லை. மிக அண்மைக் காலமாகவே இத்துறையில் ஆர்வமும், கவனமும் செலுத்தப்படுவதை நாம் காணமுடிகின்றது.

அறிவுக் கோட்பாடு, குறிப்பாகக் கல்வியின் வகைப்பாடு ஆகிய துறைகளில் அல் - பாராபி(ஹி-339 - கி.பி 950), இப்னு ஸீனா(ஹி 428- கி.பி1037), இமாம் அல் கஸ்ஸாலி(ஹி 505 - கி.பி 1115), இப்னு ரு\;த் (ஹி 595 கி.பி -1173), இப்னு கல்தூன் (ஹி 808 - கி.பி 1401) ஆகியோர் மிக கணிசமான பங்களிப்பைச் செய்துள்ளனர். அவர்களுள் கல்வித்தத்துவம், கல்வியின் வகைப்பாடுகள் பற்றிய துறைகளுக்கு மிகச் சிறப்பான ஒரு பங்களிப்பைச் செய்தவராக இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்கள் கருதப்படுகின்றரர்கள்.

ஒரு கலைக்களஞ்சியம் எனக் கருதத்தக்க இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களது இஹ்யா உலூமித்தீன் என்னும் முக்கிய நூலிலும் அவரது ஏனைய ஆக்கங்களான மி∴யாருல் இல்ம், அல்-முன்கிஸ் மினள் ளழால், அய்யுஹல் வலத் போன்ற நூல்களிலும் அவர்களது கல்விச் சிந்தனைகள் விளக்கப்பட்டுள்ளன. இமாமவர்கள் அறிவின் மூலாதாரங்கள் (Epistemology) கலைகளின் வகைப்பாடுகள், கல்வியைப் புகட்டுவதில் ஆசிரியர்களது பங்கு, மாணவர்களிடம் அமைந்திருக்க வேண்டிய ஒழுக்க மாண்புகள் பற்றி மிக விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளராகள். கல்விச் சித்தாந்தத்தில் அறிவின் மூலாதாரங்கள் பற்றிய ஆய்வு மிக அடிப்படையானதாகும். பொதுவாக மனிதன் அவனைச் சூழவுள்ள பௌதீக உலகைப் பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்கு பின்வரும் மூலாதாரங்கள் துணைபுரிகின்றன.

1) புலன்கள் - (புலனுறுப்புக்களால் பெறப்படும் தகவல்களுக்கு அடிப்படையானவை.)
2) பகுத்தறிவு - (இது புலன்கள் மூலம் பெறப்படும் அறிவைத் தர்க்கரீதியாகத் தொகுத்து ஒழுங்குபடுத்தத் துணைபுரிகின்றது.)
3) உள்ளுணர்வு - (Intention) (சிலபோது மனிதனில் அவனது பகுத்தறிவைத் தாண்டிய நிலையில் இது திடீரென தோற்றமெடுக்கின்றது.)

முஸ்லிம் சிந்தனையாளர்கள் இந்த மூன்று மூலாதாரங்களையும் தவிர்ந்த வஹீ என்னும் இறைதூது, இல்`ாம் என்னும் ஆத்மீக பரிபக்குவநிலையில் பெறப்படும் ஆத்மீக உள்ளுணர்வு ஆகிய இரண்டையும் உள்ளடக்குகின்றனர். இவற்றுள் வஹீ எனும் இறைதூது நபிமரர்களுக்கு மட்டும் இறைவனின் புறத்தால் வழங்கப்படுகின்றது. இது மனித அறிவின் மூலாதாரங்கள் அனைத்திலும்

உயர்ந்த படித்தரத்தில் உள்ளது. இந்த இறைதூதின் அடிப்படையிலேயே அல் உலூமு ரஇய்யா என்னும் சன்மரர்க்கக் கலைகள் நிறுவப்பட்டுள்ளன. அல்உலூமு ரஇய்யா தவிர்ந்த, அக்ல் என்னும் பகுத்தறிவின் அடிப்படையில் நிறுவப்பட்டுள்ள கலைகள் அனைத்தும் அல் - உலூமுல் அக்லிய்யா எனப்படுகின்றன. கணிதம், பௌதீகம், இயற்கை விஞ்ஞானம் ஆகிய கலைகள் இப்பிரிவில் அடங்குகின்றன.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் அல்முன்கித் மினல் ழலால் (தவறிலிருந்து மீட்சி) எனும் நூலானது தன்னகத்தே கொண்டுள்ள உள்ளம்சத்திலிருந்தே, 'அறிவு' எனும் விடயத்திற்கு, அவர் வழங்கியிருக்கும் முக்கியத்துவத்தை விளங்கிக்கொள்ள முடியும். அவர் ஒரு ஐயவாதியாக இருந்த காலகட்டங்களிலே, புலனுறுப்புகளால் அறியப்படுபவைகளை பகுத்தறிவின் மூலம் சந்தேகத்திற்கு உரியவையாகக் கண்டார். அந்நேரத்தில், புலனுறுப்புகளால் அறியும்போது இடம்பெறும் புலனுணர்வின் தவறுகளை எவ்வாறு பகுத்தறிவு தெளிவுபடுத்துகின்றதோ, அவ்வாறே பகுத்தறிவினால் ஒன்றை அறிய முற்படும்போது இடம்பெறும் தவறுகளைக் கண்டறிந்து, பகுத்தறிவு ரீதியில் உறுதியானவையாக இருப்பவைகளையும் நம்பகத்தன்மை அற்றவையாக மாற்றக்கூடிய வேறொரு அறிவின் மூலாதாரம் இருக்கக்கூடும் என்ற முடிவுக்கு அவர் வந்தார். இதனால், யதார்த்தபூர்வமானது என்று நாம் நம்புகின்றவை அனைத்தும் கனவும், கற்பனையுமே அன்றி, வேறில்லை என்று அவர் கருதினார். இதன் மூலம் அவர், முழுமுதல் ஐயவாதத்திற்கு (Absolute skepticism) ஆளாகியிருந்தார். இந்நிலையிலிருந்து விடுபட்டு, மெய்யான அறிவைப் பெற்றுக்கொள்வதற்காகவே இஸ்லாமிய மெய்ஞ்ஞானத்தின்பால் தமது கவனத்தைச் செலுத்திய அவர், பின்னைய காலங்களில் மாபெரும் இஸ்லாமிய மெய்ஞ்ஞானியாக மாறினார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

அறிவாய்வு ரீதியிலான வீழ்ச்சியிலிருந்து விடுபடுவதை தெய்வீகக் கருணைகளில் நின்றும் உள்ளதாகவும், அத்தகைய கருணையைக் கொண்டே உறுதியான, பகுத்தறிவுரீதியில் நம்பிக்கை வாய்ந்தவையாக இருப்பவைகளின்பால் மீண்டு அறிவைப் பெற்றுக்கொள்ள முடியும் என்பதாகவும் இமாம் கஸ்ஸாலி நம்பினார். ஆக மொத்தத்தில் இமாம் கஸ்ஸாலியின் கருத்தின்படி, இருவாயில்களின் மூலம் மனிதன் அறிவைப் பெறுகிறான்.

முதலாவது, ஆசிரியரின் உதவியோடு, ஐம்புலன்கள் மற்றும் பகுத்தறிவின் துணையினால் அமைந்த கற்றல் எனும் வாயிலின் மூலம் அறிவைப் பெறுதல். இவ்வகை அறிகையின் மூலம் புலனுணர்வினால் காட்சிப்படுத்தப்படுகின்ற புறஉலகு அறியப்படுகின்றது. இவ்வாயிலானது, அறிதலின் பொதுவான, சாதாரண முறையாகும். இமாம் கஸ்ஸாலியின் வரலாற்றுக் கண்ணோட்டத்தில் இவ்வகை அறிவானது, அடிப்படையிலேயே இல்ஹாம் எனும் உள்மனத்தூண்டலை ஆதாரமாகக் கொண்டதாகும். மனிதன், பௌதீக உலகிலே தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்வதற்காக, அவனது வாழ்வின் தொடக்கத்தில் ஒரு தொகுதி விடயங்கள் அவனுக்கு உள்மனத்தூண்டலினால் வழங்கப்பட்டது. அப்போதிருந்து, இவ்

உள்மனத்தூண்டல்களால் ஆனவை யாவும், காலசுழற்சியில் கற்றல் வடிவமாகவும், போதனை முறையாகவும் மாறிப்போயின.

இரண்டாவது, தெய்வீகப் போதனையின் வழியாக மனிதன் நேரடியாக அறிவை அடைந்து கொள்கிறான். இமாம் கஸ்ஸாலியின் பார்வையில், இவ்வாறான அறிவானது, புறரீதியிலான கற்றல் முறை மற்றும் அகரீதியிலான சிந்தனை முறை எனும் இருவழிகளில் தோன்றுகின்றது.

இமாம் கஸ்ஸாலி, தெய்வீகப் போதனையை இல்ஹாம் மற்றும் வஹி எனும் இருவகையாகப் பிரித்து நோக்குகிறார். வஹியானது, இறைத்தூதர்களுக்கு மட்டுமே உரித்துடையது. அவர்கள், தாம் முழுவதுமாக இறைவனையே முன்னோக்கியோராக இருப்போர். இதனால், அல்லா தஆலாவிடமிருந்து நேரடியாக, அறிவை அடைந்துகொள்கிறார்கள். அவ்வாறே, இல்ஹாமும் வஹியைப் போன்ற ஒன்றாகும். அது, உளத்தூய்மை மற்றும் அகப்பரிசுத்தம் ஆகியவற்றினால் ஓரளவுக்கு இறைத்தூதர்களுக்கு நெருக்கமாகிவிட்ட ஆன்மாவில் அமையப் பெற்றதாகும். வஹியானது, மறைவான விடயங்களைத் திரையின்றி நேரடியாகவும், தெளிவாகவும் போதிப்பதாகும். ஆனால், இல்ஹாம் என்பது அவற்றை சூசகமாகவும், மறைமுகமாகவும் உணர்த்துவதாகும். வஹியை, நபித்துவ அறிவு (இல்ம் நபவீ) என்றும், இல்ஹாமை, தெய்வீக அறிவு (இல்ம் லதுன்னீ) என்றும் குறிப்பிட்டிருக்கிறார்.

இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்கள் அறிவின் மூலாதாரங்களை அடிப்படையாக வைத்து கலைகளை இரு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரித்து நோக்குகின்றரர்கள்.

1. அல் - உலூமு ரஇய்யா - ரிஆ சரர்ந்த சன்மரர்க்கக் கலைகள். தப்ஸீர், ஹதீஸ், பிக்ஹ் போன்ற கலைகளை அவர்கள் இப்பிரிவில் உள்ளடக்குகின்றரர்கள்.
2. உலூம் கைரு ரஇய்யா - ரிஆ சாராத கலைகள். இக்கலைகளின் மூலாதாரங்களாக கணிதம், மருத்துவம், தத்துவம் போன்ற கலைகள் உள்ளன. (இஹ்யா- 26)

இவ்வாறு அறிவின் மூலாதாரங்களை அடிப்படையாக வைத்து கலைகளை இரு பெரும் பிரிவுகளாக வகைப்படுத்திய இமாமவர்கள் கலைகளின் சமூகச் செயல்பாட்டின் (Social function) அடிப்படையில் அறிவைப் பின்வருமாறு இரு பிரிவுகளாக வகைப்படுத்துகின்றரர்கள்.

புகழத்தக்க கலைகள் (மஹ்மூத்): இப்பிரிவில் வாழ்க்கையின் நிலைபேற்றிற்கு அவசியமான, பயனுள்ள கலைகளான மருத்துவம், கணிதம் என்பன அடங்குகின்றன.

கண்டிக்கத்தக்கவைகள் (மஸ்மூம்): தனி மனிதனின், சமூகத்தின் நலன்களுக்கு பாதகமான கலைகளான சூனியம், மாந்திரீகம், சோதிடம் போன்ற கலைகள் அடங்குகின்றன.

அறிவு என்பது பொதுவில் மனிதனுக்கும் சமூகத்துக்கும் பயன்பாடுடையாதாகவும் இருப்பதால் அது எப்பொழுதும் எந்நிலையிலும் போற்றத்தக்கதாகவே அமையும். இப்படியிருக்க ஏன்

சில கலைகள் கண்டிக்கத்தக்கதாக அமைகின்றன என்ற வினாவை அவர்கள் எழுப்புகின்றரர்கள். அறிவு என்பது இரண்டு காரணங்களை அடிப்படையாக வைத்து கண்டிக்கத்தக்கதாக அமையும் என அவர்கள் கருதுகின்றரர்கள். அறிவு என்பது அதனளவில் கண்டிக்கத்தக்கதாக அமையாது. ஆனால, சிலபோது சமூகத்தில் சில கலைகள் வகிக்கும் நிலை, சமூகத்தில் அவற்றின் செயல்பாடுகள் காரணமாக கண்டிக்கத்தக்கவையாக விளங்குகின்றன.

பொதுவாக மூன்று காரணிகளால் அவை கண்டிக்கத்தக்கவையாகக் கொள்ளப்படலாம். தனி மனிதர்களுக்கு அவற்றினால் விளையும் தீமைகள், அவற்றின் சமூகப் பயனின்மை, அல்லது பொது நன்மைக்கு அவை துணைபுரியாமை, அறிவு ரீதியாக நோக்குமிடத்து அவை போலிக் கலைகளாக அமைவது.

கண்டிக்கத்தக்க கலைகள் பற்றிய அவர்களது இக்கோட்பாட்டை பின்வருமாறு இரு பிரிவுகளாக விளக்குகிறரர்கள். அக்கலைகளைக் கற்றவர்களுக்கோ அல்லது பிறருக்கோ தீமையபப்பவை. உதாரணமாக சூனியம்,மாந்திரீகம் போன்றவை. சமுகத்தில் பெரும்பாலோருக்கு தீமை விளைவிக்கும் கலைகளாகவும், உண்மையின் அடிப்படையில் அமையாத போலிக் கலைகளாகவும் விளங்குதல். வெறுமனே ஊகங்களின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ள சோதிடங்கள் இதற்கு சிறந்த உதாரணமாகும்.

இமாமவர்களின் கலைகளின் வகைப்பாடு பற்றிய விமர்சன நோக்கில் அவர்களது காலப்பிரிவில் சமூகச் செயல்பாடு மிக்க ஒரு கலையாக விளங்கிய தத்துவஞானம் பற்றிய அவர்களது கருத்துக்களை நோக்கும் தத்துவஞானிகள் மூன்று முக்கிய பிரிவினர்களாகக் காணப்பட்டனர்.

சடவாதிகள் (தஹ்ரிய்யூன்) இவர்கள் இறைவனை மறுத்து அது படைக்கப்படவில்லை, நித்தியமானது. அதாவது ஆரம்பமும், முடிவுமற்றது என்ற கருத்தைக் கொண்டிருந்தனர்.

இயற்கைவாதிகள் (தபீஈய்யூன்) இயற்கையில் காணப்படும் ஒழுங்கு, சீரமைப்பு, அற்புதம் பற்றி அதிகம் பேசுவதொடு இப்பிரபஞ்சத்தைப் படைத்த சிரு\டிகர்த்தா ஒருவன் உள்ளான் என்பதையும் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். ஆனால் மறுமையில் உயிர்த்தெழுதலையும், நியாயத் தீர்ப்பு நாளையும் மறுக்கின்றனர். பாவ உணர்வு பற்றிய அச்சமோ, பயமோ அற்று மனோ இச்சைக்கு வழிப்பட்டு செயற்படுகின்றனர்.

இறைவிசுவாசம் படைத்தவர்கள்: (இலாஹிய்யூன்) கிரேக்க தத்துவஞானிகளான சோக்கிறடீஸ், பிளேட்டோ, அரிஸ்டோடில் ஆகியோர் சடவாதிகளையும், இயற்கை வாதிகளையும் விமர்சித்ததோடு இறைவனின் இருப்பை ஏற்றுக்கொண்டனர். இறைவனை எத்தகைய பண்புகளுமற்ற வெறும் சக்தியாகவே அவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டனர். பிரபஞ்சத்தின் இறைவனை பிரபஞ்சத்தின் ஆரம்பத்தில் இயக்கியவனாக (அல் முஹர்ரிகுல் அவ்வல்) என அவர்கள் கருதினர்.

கிரேக்கத் தத்துவஞானியான அரிஸ்டோட்டிலின் தத்துவமே அக்காலப் பிரிவில் முஸ்லிம் உலகில் மிகச் செல்வாக்குப் பெற்றது. அவரது தத்துவக் கருத்துக்களால் கவரப்பட்டு அவரது நூல்களுக்கு விரிவுரைகள் எழுதிய அல் - பாராபி, இப்னு ஸீனா ஆகியோரின் கருத்துக்களை இமாம் கஸ்ஸாலி மூன்று பிரிவுகளாக வகைப்படுத்தியுள்ளரர்கள்.

1. குப்ர் என்னும் இறை நிராகரிப்பிற்கு இட்டுச் செல்லும் கருத்துக்கள்.
2. இஸ்லாத்தில் புதிதாக அறிமுகப்படுத்தப்பட்ட (பித்அத்) பாரம்பரிய கோட்பாடு கொண்டு முரணானவை எனக் கருதத்தக்கவை.
3. அங்கீகரித்து ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கவை.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் காலப்பிரிவில் தத்துவஞானம் பல பிரிவுகளைக் கொண்டிருந்தது. இன்று அந்த ஒவ்வொரு பிரிவும் தனிப்பட்ட கலைகளாக வளர்ச்சியடைந்துள்ளன. உதாரணமாக கணிதம், பௌதீகம், தர்க்கம் ஆகியன ஏட்டுக் கல்வியியல், அரசியல் ஆகியன தத்துவஞானத்தின் அங்கங்களாக விளங்கின. அவர்களது அல் - முன்கிஸ் மினள் ளழால் என்னும் நூலில் தத்துவ ஞானத்தின் பிரிவுகளாக விளங்கிய இக்கலைகள் பற்றியும் அவை தொடர்பான சன்மார்க்கத்தின் நிலைப்பாடு பற்றியும் மிகத் தெளிவாக விளக்கியுள்ளரர்கள்.

கணிதத்தை (அர்-ரியாளா) பொறுத்த வரையில் அது மனித வாழ்வின் நிலைப்பாட்டிற்கு அவசியமான பல விடயங்களை உள்ளடக்கியுள்ளது. எனவே அது கண்டிக்கத்தக்க கலையாக, சன்மரர்க்கத்திற்கு முரணான ஒரு கலையாக, காணப்படவில்லை என அவர்கள் குறிப்பிடுகின்றரர்கள். பௌதீகக் கலையானது (இல்முத்தபீஆத்) வானங்கள், நட்சத்திரங்கள், கோளங்கள், மிருகங்கள், தாவரங்கள் பற்றி ஆராய்கிறது. எனவே இக்கலையும் ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதேயாகும் என அவர்கள் குறிப்பிடுகிறரர்கள். தத்துவத்துடன் தொடர்புடைய கலையான இலாஹிய்யாத் என்னும் கலையைப் பொறுத்தவரையில் சன்மரர்க்கத்திற்கு முரணான கருத்துக்கள் பல காணப்படுகின்றன எனக் குறிப்பிடும் அவர்கள் தனது தஹாபதுல் பலாஸிபா என்னும் நூலில் தத்துவத்துறையில் இருபது தவறுகளை சுட்டிக் காட்டி மிக அறிவுபூர்வமாகவும், தர்க்கரீதியாகவும் தத்துவஞானிகளது கருத்துக்களை விமர்சிக்கின்றரர்கள்.

இவர்கள் தத்துவஞானத்தின் தீவிர பகுத்தறிவுப் போக்கை விமர்சித்ததால் அவர்கள் பகுத்தறிவுச் சிந்தனைக்கு (அக்ல்) எதிரானவர்கள் என்றும், இஸ்லாமிய சிந்தனையின் ஓட்டத்தையும், இயக்க சக்தியையும் தடுத்து நிறுத்தியவர்களென்றும், இவர்களது இந்த செயல்பாடு இஸ்லாமிய அறிவியல் பாரம்பரியத்தை தடைசெய்தது என்றும் சிலர் விமர்சிக்கின்றனர். சில கீழைத்தேயவாதிகள் முன்வைத்த இந்தக் கருத்தினை முஸ்லிம் அல்லாதவர்கள் சிலரும் கொண்டுள்ளனர். தஹாபதுல் பலாஸிபா என்னும் அவர்களது நூலில் பகுத்தறிவை விட (அக்ல்) விசுவாசத்தை (ஈமான்) சிறப்பித்துப் பேசியிருப்பதாக இவர்கள் கருதுகின்றனர். ஆனால் இமாம்களின் கருத்துக்களை உரிய முறையில் விளங்கியவர்கள் இஸ்லாத்தில் ஈமானுக்கும், அக்லுக்கும் இடையில் எத்தகைய முரண்பாடும் காணப்படுவதில்லை என்ற கருத்தை மிக அழுத்தமாக வலியுறுத்துவதை கண்டுகொள்வர். இமாமவர்கள் மீஸானுல் அமல் என்னும் நூலில் உண்மையையும் சத்தியத்தையும்

ஆழமான பரர்வை, சுதந்திரமான சிந்தனையின் அடிப்படையில் தேடும்படியும், பிறரை குருட்டுத்தனமாகப் பின்பற்றுவதை தவிர்க்கும்படியும் கூறுகின்றரர்கள். மீஸானில் அவர்கள் குறிப்பிடும் ஒரு கருத்து அவர்களது அறிவுக் கோட்பாட்டில் சுதந்திரமான சிந்தனை வகிக்கும் முக்கிய இடத்தை எமக்கு எடுத்துக் காட்டுகின்றது. பல கொள்கைகள் சரர்ந்தபிரிவினர் இன்று காணப்படுகின்றனர். இப்பிரிவுகளில் உனது கவனத்தை செலுத்துவதைத் தவிர்த்துக்கொள். உனது சுதந்திரமான பரர்வையில் சத்தியத்தை, உண்மையை தேடுவாயாக. உனக்கு வழிகாட்டும் ஒரு தலைவனைக் குறுட்டுத்தனமாகப் பின்பற்ற வேண்டாம். உன்னைச் சுற்றி உனது தலைவனைப் போன்று ஆயிரம் தலைவர்கள் உள்ளனர். அவர்கள் உன்னை நேரான வழியிலிருந்து திசைதிருப்பி அழிவுக்கு இட்டுச்செல்வர். இறுதியில் உனது தலைவர் உனக்கு இழைத்த துரோகத்தை நீ அறிந்து கொள்வாய். எனவே சுதந்திரமான சிந்தனையிலே மீட்சி உள்ளது. எதனையும் விசாரணை உள்ளத்தோடு நோக்குவாயாக, எதனையும் உடனே ஏற்றுக்கொள்ளாமல் ஆரம்பத்தில் சந்தேகத்துடன் நோக்குவாயாக. எவன் இவ்வாறு சத்தியத்தின் தேடலை சந்தேகத்தின் அடிப்படையில் தேடவில்லையோ அவன் அதனைக் கண்டு கொள்ள மாட்டான். எவன் இவ்வாறு விசாரனையின் அடிப்படையில் சத்தியத்தைக் கண்டு கொள்ளவில்லையோ அவன் வழிகேட்டில் குருடன் போன்று தட்டுத்தடுமாறுவான்.

எனவே, இமாம் கஸ்ஸாலியின் கல்விச் சிந்தனை குருட்டுத்தனமாக ஒன்றைப் பின்பற்றுவதை கண்டிப்பதோடு சுதந்திரமான சிந்தனையை வலியுறுத்துகின்றது. “சத்தியமும் உண்மையுமே முக்கியமானது அதனை எவர் கூறுகின்றார் என்பது அன்று” என இமாம் அவர்கள் குறிப்பிடுகின்றரர்கள்.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் இருத்தலியல் கோட்பாடுகள்

இமாம் கஸ்ஸாலியின் பார்வையில் ‘இருப்பு’ எனும் எண்ணக்கருவே, மனித புரிதலுக்கான பின்புலத்தை உருவாக்கிக் கொடுக்கக்கூடிய முதன்மையான எண்ணக்கருவாகும். உண்மையில், மனிதனுடைய புரிதலின் பின்புலமே இருப்புதான். உள்ளவையெல்லாம் இருப்புதான். இருப்பு என்பது இறைவனால் நாடப்பட்ட மிகப்பெரும் யதார்த்தம் (சுநயடவைல) என்பதாக அவர் கருதுகிறார். இருப்பு எனும் எண்ணக்கருவானது, மிகவும் வெளிப்படையான, தெளிவான அர்த்தத்தில் அமைந்துள்ளது. அதன் உண்மைத் தன்மையானது, இயல்பூக்கம் மற்றும் பகுத்தறிவினால் நிரூபணமாகியுள்ளது என்கிறார். இமாம் கஸ்ஸாலி, இருப்புக்கு இரு நிலைகளைக் குறிப்பிடுகிறார்.

1. முதலாவது, (இறைவனின் இருப்பு எனும்) உள்ளவற்றின் இருப்புநிலை. அதுவே, சுயத்தால் தன்னிறைவான மெய்யிருப்பாகவும், பிரபஞ்சத்தின் சிரு‘டிகர்த்தாவாகவும் உள்ளது.
2. இரண்டாவது, (சிரு\டியின் இருப்பு எனும்) முழுவதும் தேவையுடையதான சுயத்தைக் கொண்டதாக இருக்கக்கூடிய தோற்றப்பாடுகளுக்குரிய இருத்தலின் உருவாக்க நிலையாகும்.

உண்மையில் இருப்பு பற்றிய இமாம் கஸ்ஸாலியின் பார்வையானது ஆத்மீகக் கருத்துரையாகவும், ஒருமைவாத கோட்பாடாகவும் இருக்கிறது. அவர், அல்லா` தஆலாவின் அறிவை, அறிவுகளிலேயே மிகச் சிறந்தது என்கிறார். அல்லாஹ் தஆலாவின் இருப்பை நிரூபிப்பதற்கு பல்வேறு சான்றுகளை முன்வைத்துள்ளதோடு, அவனின் பண்புகளை விளக்கிக் கூறவும் முனைந்துள்ளார். இருந்தும், அல்லாஹ் தஆலா எப்படியானவன் என்ற தேடலின் இறுதியில் பகுத்தறிவானது, விடைதெரியாது திகைத்து நிற்பதாகக் குறிப்பிடுகிறார். இமாம் கஸ்ஸாலி இறைவனை, பிரபஞ்சத்தின் காரணகர்த்தாவாக நம்புகிறார். பிரபஞ்சத்தின் உருவாக்கமானது, அல்லாஹ் தஆலாவுடைய அறிவின் இன்றியமையாத அம்சமாகும். சாத்தியப்பாடான இப்பிரபஞ்சமே (Possible Universe) மிகச்சிறந்த சாத்தியப்பாடான பிரபஞ்சமாக இருக்கிறது என்கிறார்.

மனிதனின் அறிவை, அகரீதியான விடயங்களை அறிவதில் நின்றும் உள்ளதெனக் குறிப்பிடுகிறார். மனித மனம் மற்றும் நடத்தை ரீதியிலான தோற்றப்பாடுகளைப் பகுப்பாய்வு செய்வதற்கு புதிய அணுகுமுறைகளைப் பயன்படுத்தியதிலே ஒப்பற்ற அறிஞர் என்றும், அதைவிடவும் இஸ்லாமிய உளவியலின் ஸ்தாபகர் என்றும் அழைக்கப்படும் அளவிற்கு, உளவியல்சார்ந்த ஆய்வு விடயங்களிலே இமாம் கஸ்ஸாலியின் ஆழமான பார்வை அமைந்திருப்பதைக் காணலாம்.

விமர்சனமும், முடிவுர்ரயும்

இஸ்லாமிய வரலாற்றில் தோன்றிய சீர்திருத்தவாதிகள், சிந்தனையாளர்கள் வரிசையில் இமாம் கஸ்ஸாலி (ரஹ்) மிக முக்கிய இடம் பெறுகிறார்கள். பெரும்பாலும் ஓர் ஆத்மிக ஞானியாக மட்டும் அவர்களை அடையாளப்படுத்தும் சிலர், அவர்களது பன்முக ஆளுமையின் பலமுக்கிய பரிமாணங்களை அவதானிக்கத் தவறிவிடுகிறார்கள்.

முஸ்லிம் உலகம் சிலுவைப் போர்கள், மங்கோலியப் படையெடுப்பு போன்ற பாதிப்புகளும் சவால்களுக்கும் ஆளாகியிருந்த காலப்பிரிவில் வாழ்ந்த அவர்களது நூல்களில் இத்தகைய பகைவர்களுக்கு எதிராகப் போர் தொடுக்க முஸ்லிம்களைத் தூண்டும் வகையில் எத்தகைய குறிப்புகளும் காணப்படவில்லை என்பது மட்டுமன்றி முஸ்லிம் உலகில் மங்கோலியர்கள் சிலுவைப் போராளிகள் இழைத்த வன்செயல்கள், படுகொலைகள், அக்கிரமங்கள் பற்றிய எத்தகைய குறிப்புக்களையும் இமாமவர்களின் நூல்கள் பேசவில்லை என்பதும் அவர்களுக்கு எதிராக முன்வைக்கப்படும் ஓர் முக்கிய விமர்சனமாகும்.

இந்த விமர்சனத்திற்கு அறிவுபூர்வமாக பதிலளிக்கப்படும் வகையில் கலாநிதி மாஜித் அர்ஸலான் கைலானி பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார்கள்.

“இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்கள் முஸ்லிம்கள் இராணுவத் தோல்விகளுக்கு ஆளாகிய நிலைகள் அதன் அவலங்கள் பற்றி விளக்குவதற்குப் பதிலாக முஸ்லிம்கள் இத்தகைய தோல்விகளுக்கு ஆளாகும் நிலைக்கு ஏன் உட்பட்டார்கள் எவ்வாறு ஆளானார்கள் என்பது பற்றியே தங்களது பூரண அவதானதத்தைச் செலுத்தினார்கள்.

இதனை கலாநிதி மாஜித் அர்ஸலான் கைலாணி மாலிக் பின் நபியின் 'அல்- காபிலிய்யதுல் இஸ்தி.:.மார்' காலனித்துவத்துக்கு ஆளாகும் நிலை என்றகோட்பாட்டோடு ஒப்பு நோக்குகின்றார்.

முஸ்லிம் உலகம் காலனித்துவ வாதிகளின் ஆதிக்கத்திற்கு ஆளாகிய காலப் பிரிவில் வாழ்ந்த மாலிக் பின் நபி காலனித்துவவாதிகள் பற்றி விமர்சித்து அவர்களது பழியைப் போடுவதைத் தவிர்த்து காலனித்துவாதிகளின் ஆதிக்கத்திற்கு அடிமையாகும் நிலை ஏன்? எவ்வாறு ஏற்பட்டது என சுயவிசாரணை செய்யும்படி முஸ்லிம்களை அழைத்ததை, இமாம் கஸ்ஸாலியின் 'காபிலியத்துல் ஹமமா தோல்விக்கு ஆளாகும் நிலைக்கு ஒப்பானது என்பது மாஜித் அர்ஸலான் கைலாணியின் கருத்தாகும்.

இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்கள் முஸ்லிம் சமூகத்தின் பின்னடைவு தேக்க நிலை அசைவும் இயக்கமுமற்ற தன்மை சிந்தனைக் குழப்பம் சமூக அநீதியின் விளைவுகள் ஆத்மீக உயிரோட்டமற்ற சடங்கும் சம்பிரதாயமுமாக சன்மார்க்கக்கிரியைகள் உருமாறியிருக்கும் அவல நிலை ஆகிய சமூக நோய்களை இனம்கண்டு அவற்றிற்கான தீர்வை வழங்கும் இஸ்லாமிய சிந்தனையின் புனர்நிர்மாணத்தையும் சமூகம் புனருத்தாரணப் பணியையும் மேற்கொண்டார்கள்.

ஒரு சிந்தனையாளனைப் பூரணமாக மதிப்பீடு செய்வதற்கு அவனது வாழ்வின் பல்வேறு காலகட்டங்களையும், அறிவு வளர்ச்சியின் பல்வேறு படித்தரங்களையும் கவனத்தில் கொள்ளல் அவசியமாகும். இமாம் கஸ்ஸாலி தங்களது அறிவு அனுபவம் அவர்கள் பெற்ற மனத்தெளிவு ஆகியவற்றின் வெளிச்சத்தில் தனது கருத்துக்களை அடிக்கடி மாற்றத்திற்கு உட்படுத்தினார்கள்.

இமாமின் வாழ்வின் இந்தப் பல்வேறு படித்தரங்களையும் அவரது கருத்துக்களின் படிமுறை வளர்ச்சியையும் பற்றி அறிவற்றவர்கள் இமாம் கஸ்ஸாலியை பல்வேறுவகையில் மதிப்பீடு செய்கின்றனர். சிலர் அவரை ஒரு தத்துவஞானியாகவும் வேறுசிலர் ஒரு முஅல்லிமாகவும் இன்னும் சிலர் அவரை ஒரு ஸசீபியாகவும் இனம் காணுகின்றனர். ஆனால் உண்மை என்னவெனில் இமாம் கஸ்ஸாலி இந்த எல்லாபடித்தரங்களையும் கடந்து சென்றார்கள். இந்தப் பண்பே அவர்களை ஏனைய சிந்தனைகளிலிருந்து வித்தியாசப்படுத்தியது மட்டுமின்றி தங்களது பணியையும் பங்களிப்பையும் மிக வெற்றிகரமாக ஆற்றுவதற்கான எல்லாத் தகைமைகளையும் வழங்கியது.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் காலம் பல்வேறு கருத்தோட்டங்கள், சிந்தனைப் பிரிவுகள் தத்துவக் கோட்பாடுகள் சமூகத்தில் செல்வாக்குச் செலுத்திய காலப் பிரிவாகவிளங்கியது. இந்த பல்வேறுபட்ட கருத்துக்கள், கோட்பாடுகளை துறைபோகக் கற்று அறிவுத் தெளிவு பெறுதல் ஒரு சாமான்யமான சாதாரண பணியாக விளங்கவில்லை. அது ஒரு இமாலயப் பிரயத்தனத்தை வேண்டி நின்றது. ஆனால் இமாம் கஸ்ஸாலியின் இயற்கையாகவே காணப்பட்ட அறிவுத்தாகம்.

தேடலுக்கான வேட்டை, விசாரணை உள்ளம், சவால்கள் நிறைந்த இந்த அறிவுப் போராட்டத்தில் அவர்களை துணிச்சலுடன் பிரவேசிக்க வைத்தது.

இமாம் கஸ்ஸாலி அவரது காலப்பிரிவில் காணப்பட்ட சிந்தனைப் பிரிவுகள் அனைத்தையும் துறைபோகக் கற்றுமனத் தெளிவுபெற்ற அறிவு அனுபவங்களை 'வழிகேட்டிலிருந்து விடுதலை' என்ற தனது நூலில் மிக அழகாகவும் தத்ரூபமாகவும் விளக்கியுள்ளார்கள்.

அவர்களது அறிவுப் பயணத்தை அஃ\அரி விரிவாளரின் கோட்பாடுகளை உள்ளடக்கிய இல்முல் கலாம் பற்றிய கற்கையுடன் ஆரம்பித்தார்கள். அதன் பிறகு தத்துவ ஞானம் இஸ்மாயிலிகளின் பாதினியா கோட்பாடு, தஸவ்வுப் ஆகியதுறைகள் பற்றிய அறிவைப் பெறும் முயற்சியில் ஈடுபட்டு, இந்த ஒவ்வொரு துறைசார்ந்தவர்களிலும் காணப்பட்ட குறைகள் பலவீனங்களை தவறுகளை விமர்சித்தார்கள். ஒரு ஸ_பியாக வாழ்ந்த அவர்கள் தனது அந்திம காலப் பிரிவு முழுவதிலும் ஹதீதிஸையும் ஸ_ன்னாவையும் கற்பதில் ஈடுபட்டார்கள். ஸஹீல் புஹாரியைத் தனது நெஞ்சில் வைத்த நிலையிலேயே அவர்களது மரணம் நிகழ்ந்ததாக இப்னு தைமியா தனது நூலில் குறிப்பிடுகின்றார்கள்.

இமாம் கஸ்ஸாலியின் சீர்திருந்த முறைமையில் அரசியல் இராணுவ சீர்திருத்தம் முன்னுரிமை பெறவில்லை. அனைத்துக்கும் அடிப்படையாக மக்களின் உள்ளார்ந்த வாழ்விலும் சிந்தனையிலும் மாற்றம் ஏற்படுத்துவதே அவர்களது சீர்திருத்தப்பணிகளில் முன்னுரிமை பெற்றது.

இமாம் கஸ்ஸாலியை அவர்களது காலப் பிரிவின் சமூக நோய்களை உரிய முறையில் இனம்கண்டு அவற்றிலிருந்து மீட்சி பெறும் வழிமுறைகளை மிக நடைமுறை சாத்தியமான வகையில் விளங்கிய ஒரு சிந்தனையாளராகவும் சீர்திருத்தவாதியாகவும் விளங்கினார். அறிவுத்துறையில் காணப்பட்ட குழப்ப நிலை, அறிஞர்களில் காணப்பட்ட பலவீனங்கள், ஆட்சியாளர்களின் சீர்கேடுகள், சமூக அநீதிகள், ஆத்மஞானிகளின் குறைபாடுகள் ஆகிய அனைத்தும் அக்கால முஸ்லிம் சமுதாயத்தையும் ஆட்சியையும் பலவீனமடையச் செய்துள்ளது என்பதை அவர்கள் உணர்ந்தார்கள்.

இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் அனைத்து ஆய்வுப் பரப்புகளும் இஸ்லாமிய சமயத்தை ஒட்டியே இருந்தது என்ற வாதம் இருந்தாலும் அவரது வாழ்க்கை கால கட்டத்தில் இஸ்லாத்தின் எல்லைக்கு அப்பாலும் தமது மெய்யியல் பார்வையை செலுத்தினார் என்ற விமர்சனமும் இல்லாமலில்லை. இவரின் அணுகுமுறைகளை நோக்குமிடத்து ஒன்று தெளிவாகப் புரிகின்றது. யாதெனில் இமாம் கஸ்ஸாலி ஒரு சுதந்திரமான சிந்தனையாளர் என்பதாகும். அவர் இஸ்லாமிய வரையறைகளை தகர்க்காமல் அதன் எல்லைக்கு மேல் கவனம் செலுத்தினாலும் பின்னர் தமது இறுதிக் கால கட்டத்தில் தவறுலிருந்து மீளுதல் என்ற தனது நூலினூடாக அறிவின் சாரத்தை இஸ்லாமிய எல்லைகளுக்குள் வரையறை செய்கிறார். இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் வாழ்க்கையை நான்கு காலகட்டங்களாக பிரிக்கலாம்:

முதல் கால கட்டம்: இவர்கள் சமூகத்தில் ஒரு பிக் கலை மேதையாகவே அறிமுகமானார்கள். பிக்ஹ் என்பது மார்க்க சட்டக் கலை ஆகும். சட்டப் பள்ளிகளில் 'ஷா.:.பி மத்ஹபுடைய பல பிக் நூற்களை இவ்வுலகிற்க்கு தந்துள்ளார்கள் அதில் பஸீத், வஸீத், வஜீத் போன்ற நூற்கள் குறிப்பிடத்தக்கவையாகும்.

இரண்டாவது கால கட்டம்: இவர்களது மத்திய காலத்தில் இல்முல் கலாம் எனும் பகுத்தறிவு வாதம் பிரபல்யம் பெற்றிருந்தது. அதாவது கிரேக்க, யுனானிய மொழியுள்ள தத்துவ நூற்கள் அரபியில்

மொழிபெயர்க்க தொடங்கின. தொடர்ந்து மக்கள் மத்தியில் இந்த தத்துவக் கருத்துக்களை பரப்பி குழப்பத்தை ஏற்படுத்தின. இதனைத் தடுத்திடுவதெற்கென்றே இமாமவர்கள் இல்ஜாமுல் அவாம் அன் இல்மில் கலாம் (பாமரர்கள் தத்துவக்கலை கற்கக் கூடாது) எனும் பெயரில் ஒரு நூலை எழுதி மக்களின் ஈமானை (நம்பிக்கையை) பாதுகாத்தார்கள்.

ஆனால் என்ன காரணமோ எதைவிட்டும் பிறரைத்தடுத்தார்களோ அக்கலையில் (இமாம் கஸ்ஸாலி) தாமே ஒரு கட்டத்தில் நாட்டம் கொள்ள ஆரம்பித்துவிட்டார்கள். இதற்கு அவர் தன்னை ஒரு பாமரனாக கருதாதே காரணமாக இருக்கலாம். இந்த பகுத்தறிவு வாதத்தால் சற்று தடுமாறிய இமாமவர்கள் ஒரு கட்டத்தில் அல்லாஹ்வும் படைப்புக்களும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று பிரிந்தவைதானோ என்று சந்தேகம் கொள்ள தொடங்கினார்கள். இதன் விளைவே பின்னர் இவர்கள் மேற்படி ‘அல்லாஹ் என்னும் மாபெரும் சக்திலிருந்து தோன்றியவைதான் அனைத்தும்’ எனும் சூபித்துவத் தத்துவத்தால் கவரப்பட்டார்கள்.

மூன்றாம் கட்டம்: இதற்கு சிலகாலங்களின் பின்னர் இவர்கள் குல்லாபிய்யா எனும் ஒரு பிரிவினருடன் சேர்ந்து ஆதரவு தந்தார்கள். இவர்கள் மு.ஃ.தஸிலாவிலிருந்து பிரிந்தவர்கள். இதன் பின்னர் அஃ‘அரிய்யா எனும் பிரிவினரின் கொள்கையை ஏற்றுக்கொண்டார்கள்.

இவர்கள் மேற்படி ீயாக்கள் கொள்கைக்கு மாற்றமானவர்கள் அல்லாஹ்வின் பண்புகளில் சிலவற்றை தவிர ஏனையவற்றிக்கு த.ஃ.வீல்-மேலதிக விளக்கம் கொடுக்க வேண்டும் என்ற கொள்கையில் உள்ளவர்கள். இன்றும் கூட நிறைய இஸ்லாமிய பள்ளிகளில் அஃ‘அரிய்யா கொள்கைளை தழுவிய நூற்கள் கற்றுக்கொடுக்கப்படுகின்றன.

நான்காம் கட்டம்: தான் கடந்து வந்த பாதையை சீர்தூக்கி இஸ்லாத்திற்கு மாற்றான கொள்கைகளை விட்டு விலகி தவ்பா செய்து மீண்டும் ன்னத்துல்வல்ஜமாஆவின் கொள்கைக்கு மீண்டுவந்தார்கள். அதாவது ஸஹாபாக்கள், தாபியீன்களின் அகீதாவிற்க்கு மீண்டார்கள். தன் மரண வேளையில் குர்ஆனையும் புஹாரி ‘ரீப்பையும் நெஞசில் வைத்துக்கொண்டு எதை எதையெல்லாமோ படித்தேன் இந்த குர்ஆன் மற்றும் ஹதீஸிலும் போதிய கவனம் செலுத்தவில்லை என்று கவலைப்பட்டார்கள். இது தான் இமாம் கஸ்ஸாலி அவர்களின் சுருக்கமான இறுதியான நிலைப்பாடாகும்.

உசாத்துணைகள்...

ஆயயெசயவ ரஹூரளயைஉ ணுரடிநசைஇ 1992, Aristotle and Al Ghazail, Deliu, pp 6-22

Al Munkiz minal dalal, 1953, (Eng. Transition Montgomery, The Faith and practice of Al Ghazail, London, pp 21-40

Ghazzali A., (1995), Ihya Ulum-Din Fazlul Karim, (ed) New Delhi: Islamic Book Services.

(1953)> Deliverence from Error in The Faith and Prectice of AL-Ghazzali> by W.M.Watt> Geoge Allen and Unwin Ltd> London.

Iqbal M., (1984), The Reconstruction of Religious thought in Islam, Kitabbavan, New Delhi.

Rahman M.M. (1977), The Philosophy of al-Ghazzali, International Islamic Philosphical Association, Chittagong.

பிழையிலிருந்து விடுதலை, (1995), மொழி.பெ.ஆர்.பி.எம். கனி, அனஸ் புக்டிப்போ, சென்னை.

பானர்ஜி.நி.வி.(1979), 'அறிவுக் கொள்கை", இடம் பெற்றிருப்பது, கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப்பொருளியல் வரலாறு, தொகுதி ஐஐ. இராதா கிரு\ணனும், ஏனையோரும் (பதிப்) அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்.

ரிச்சன் பாக்,ஹா..(1973), அறிவியல் சார்ந்த மெய்ப்பொருளியலின் தோற்றம், மொழி.பெ. சி.ராமலிங்கம். த.தா.பா.நூ. நிறுவனம், சென்னை.

பிறர் மனதை ஆராய்வதில் ஏற்படும் பிரச்சினைகள்: ஒரு மனமெய்யியல் நோக்கு

Problems in exploring the Minds of others: A Psychological Perspective

Priska. F,

Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jaffna.

மனித மனம் குறித்த மெய்யியல்சார் விளக்கங்களினை வழங்குவதை நோக்கமாகக் கொண்டதே மனமெய்யியல் ஆகும். இங்கு மனம் என்றால் என்ன என்பது குறித்து காலத்துக்குக் காலம் பல்வேறு அறிஞர்களால் பலவகையிலும் பேசப்பட்டு வருகின்றது. அந்தவகையில் மனமெய்யியலில் மிக முக்கிய இடத்தைப் பெற்றுவருகின்ற மனம் பற்றிய சிந்தனையானது காலப்போக்கில் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகளை (ழுவாநச அைினெ ிசழடிடநஅள) ஆராய்வதையும் தனது நோக்கமாக உள்ளடக்கிக் கொண்டது. பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினையானது அறிவாராய்ச்சியியலுக்கு உரியதாகக் கருதப்பட்டு வருகிறது. ஏனெனில் அது அறிதல் பற்றிய புதிர்களைக் கொண்டிருப்பதனால் ஆகும். அதாவது பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகள் இருபதாம் நூற்றாண்டிலிருந்து அறிவாராய்ச்சியியல், அளவையியல் மற்றும் மனமெய்யியல் போன்ற துறைகளில் சர்ச்சைக்குரிய ஒன்றாகப் பேசப்பட்டு வருகின்றமையையும் அவதானிக்க முடிகிறது. மெய்யியல் வரலாற்றில் எட்மண்ட் ஹஸல்இ மக்ஸ் செல்லர் (Max Scheler) மற்றும் மார்ட்டின் ஹைடேய்கர் போன்றோரது சிந்தனைகள் பிறா் மனம் குறித்த மெய்யியல் ஆய்வுகளில் பெரிதும் செல்வாக்குச் செலுத்தின.

பிறர் மனம் பற்றிய தத்துவப் பிரச்சினையானது, எனக்கு ஒரு மனம் இருக்கிறது என்பதை நான் அறிவேன். அதாவது அனுபவங்கள், உணர்வுகள் மற்றும் எண்ணங்கள் போன்ற இன்னும் பல விடயங்கள் எனது மனதில் இடம்பெறுகின்றன என்பதை நான் நேரடியாகவே அறிந்துகொள்ள முடியும். ஆனால் இவ்வாறான மனதின் செயல்பாடுகள் மற்றவர்களுக்கும் இடம்பெறுகிறன என்பதனை எவ்வாறு என்னால் அறிந்து கொள்ள முடியும் என்பதே பிறா் மனம் குறித்த பிரச்சினையின் மூல ஊற்றாக விளங்குகின்றது. அதாவது, பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினையானது மற்றவர்களுக்கும் எண்ணங்கள், அனுபவங்கள் மற்றும் உணர்வுகள் உண்டு என்பதை எவ்வாறு நிறுவ முடியும்? என்கிற வினாவிலிருந்து ஆரம்பமாகிறது. அதாவது மனம் என்ற ஒன்று உண்டா?, அது மனித உடலில் எப்பாகத்தில் காணப்படுகிறது?, பொதுவாக ஒருவனிடம் காணப்படுகின்ற மனம் மற்றவரிடம் காணப்படுகின்றதா? அல்லது ஒருவன் மற்றவர் மனத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு தன் மனத்தை அறிகின்றானா? போன்ற வினாக்களுக்கு விடையளிப்பதை நோக்கமாகக் கொண்டதே பிறர் மனம் குறித்த பிரச்சினையாக எழுகின்றது எனலாம்.

இவ்வகையில் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகள் காலத்துக்குக் காலம் பல்வேறு சிந்தனையாளர்களாலும் கோட்பாட்டாளர்களாலும் வெவ்வேறுபட்ட வரையறைகளுக்கு உட்படுத்தப்பட்டு வந்துள்ளமையை அவதானிக்க முடிகின்றது. அந்தவகையில்,

- ‘ாபர் என்கிற அறிஞரின் நோக்கில், பொதுவாக மனிதர்கள் சிந்திக்கும்போது சிந்தனை உடலில் எப்பகுதியில் நிகழ்கிறது? எனக் கேட்பதில் எவ்வித அர்த்தமும் இல்லை என்கிறார். ஏனெனில் திடீரென்று சிலர் ‘எனக்கு யோசனை ஒன்று வந்துவிட்டது’ அல்லது ‘நான் சிந்தித்துவிட்டுக் கூறுகிறேன்’ எனும்போது அந்நிகழ்வு உடலில் எப்பாகத்தில் நிகழ்கிறது? எனக் கேட்பது அர்த்தமற்ற விளக்கங்களையே அளிக்கும் எனக் குறிப்பிடுகிறார்.
- ரூஸோ மனம் எவ்வாறு மாசுபடுகிறது என்பதனை பின்வருமாறு விளக்குகிறார். அதாவது பிறக்கும்போது மனித மனமானது தூய்மையாக இருந்தது. புறவுலகப் பொருட்களும் செயல்களும் புலன்களின் வழியாக மனிதமனத்தில் விருப்பு, வெறுப்பு போன்ற உணர்வுகளை ஏற்படுத்தின. அவ் உணர்வுகளுக்கு ஏற்ப மனிதன் இன்ப துன்பங்களைப் பெற்றிருக்கின்றான். அனுபவங்கள் மூலம் விளைந்த அறிவானது புறவுலகப் பொருட்களுக்கும் உறவுகளுக்கும் இடையே இன்பம் - துன்பம், நல்லவை - கெட்டவை, சரி - பிழை என பிரித்துப் பார்க்கும் முறையையும் உருவாக்குகின்றன என்கிறவாறு இவர் தெளிவுபடுத்துகிறார்.
- தோமஸ் நெகல் மற்றவர் மனதின் பிரச்சினைகள் அறிவு சார்ந்தவையல்ல. மாறாக அவை கருத்தியல் சார்ந்த பிரச்சனைகளாகும். அதாவது மற்றவர்களுடைய மனதை நாம் எவ்வாறு புரிந்துகொள்ள முடியும்? என்கிற நிலைகளைக் கற்பிப்பதாகவே அக்கருத்தியல்கள் அமையும் என விளக்குகிறார்.
- லக்கானின் அபிப்பிராயப்படி, நம்மைப் பற்றிய முழுமையான படிமத்தை ஒருபொழுதும் நாம் பெறுவதில்லைளூ எமக்கும் மற்றவர்களுக்குமிடையே மொழியின் குறுக்கீட்டினால் ஒரு இடைவெளி உருவாகின்றதுளூ இதனால் மற்றவர்களை ஒருபோதும் எம்மால் பூரணமாக புரிந்துகொள்ள முடிவதில்லை. அத்தோடு மற்றவர்களாலும் எம்மைப் புரிந்துகொள்ள முடிவதில்லை. மற்றவர்களை நாம் புரிந்துகொள்ள முயற்சித்தாலும் அப்புரிதலில் தவறுகள் நிகழக்கூடிய சாத்தியமுண்டு.
- எனது மனதின் இருப்பை நேரடியாகவும் எவ்வித இடையூறுகளும் இன்றி தெரிந்துகொள்ள முடியும். ஏனெனில் ‘நான் சிந்திக்கிறேன்’ (ஐ யஅ வாமெைபெ) என்கிற அடிப்படையில் மனதை அறிந்துகொள்ள முடியும். அதைபோல் மற்றவர்களின் மனதை மறைமுகமாக அவர்களின் நடத்தைகளைக் கொண்டு மட்டுமே நம்மால் அறிந்துகொள்ள முடியும். எனவே என்னில் உள்ளதும் மற்றவர்களிடம் காணப்படுவதுமான மனநிலைகளின் ஒற்றுமைகளைக் கொண்டு பிறர் மனதின் நடத்தைகளை அறிந்துகொள்ள முடியும் என்கிறது டேக்காட்டின் காட்டீஸியவாத சிந்தனை.

இவற்றைவிட பிறர் மனம் குறித்த பிரச்சினைகளைத் தெளிவுபடுத்த அமெரிக்க மெய்யியலாளர்களும் வெவ்வேறுபட்ட கருத்துக்களை முன்வைத்துள்ளனர். குறிப்பாக அமெரிக்க மெய்யியலாளர்கள் பிறர் மனம் குறித்த கருத்தியலை இருவேறுபட்ட வகைகளில் அணுகுகின்றனர். அவை,

1. அறிவாராய்ச்சியியல் ரீதியான பிரச்சினைகள் (Epistemological Problems)

2. எண்ணக்கரு ரீதியான பிரச்சினைகள் (Conceptual Problems) என்பனவாகும்.

இங்கு அறிவாராய்ச்சியியல் ரீதியான பிரச்சினைகள் எனும் போது நாம் எவ்வாறான மனநிலையில் இருக்கிறோம் என்பதனை அறிந்துகொள்வதில் எமக்கே சில சிக்கல்கள் ஏற்படுகின்றன. இவ்வாறான நிலையில் மற்றவர்களின் மனநிலையை அறிந்துகொள்வது எவ்வாறு சாத்தியமாகும்? என்கிற கேள்வி எழுப்பப்படுகிறது. அவர்களின் (பிறரின்) மனநிலை தொடர்பாக நம்மிடம் நேரடியான அறிவு எதுவும் இல்லாமையே இதற்குக் காரணமாகும். இவ்வாறானதொரு சமச்சீரற்ற தன்மையில் மற்றவர்களுக்கு மனம் உள்ளதா? என்பது பற்றிய ஆராய்ச்சியானது அறிவாராய்ச்சியியல் ரீதியான பிரச்சினையாகும். இதற்கு பின்வரும் அடிப்படையில் தீர்வுகாண முடியும் என அமெரிக்க சிந்தனையாளர்கள் கருதுகின்றனர். அதாவது மற்றவர்களின் நடத்தைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஊகத்தின் வழி அவர்களின் உள்ளார்ந்த எண்ணங்களை இனங்காண முடியும் எனவும், நாம் ஒரு சந்தர்ப்ப சூழ்நிலையில் எவ்வாறு நடந்து கொள்கிறோம் என்பதனையும், அத்தகைய சூழ்நிலைகளில் மற்றவர்கள் எவ்வாறு நடந்து கொள்வார்கள் என்பதனையும் ஒப்பிட்டு அனுமானித்தல் மூலம் அறிந்துகொள்ள முடியும் எனவும் அவர்கள் கருதுகின்றனர். உதாரணமாக,

> எனக்கு வலி ஏற்படும் போது நான் எவ்வாறு உணர்கின்றேனோ மற்றவர்களுக்கு வலி ஏற்படும்போது அவர்களும் அதுபோலவே உணர்வார்கள் என்பதனை அடிப்படையாகக்கொண்டு மற்றவர்களுக்கும் மனம் உண்டு என்பதனை அறிந்துகொள்ள முடியும்.

இவ்வாறாக குறித்த நபருடைய நடத்தைக் கோலங்களை அடிப்படையாகக்கொண்டு அவருடைய மனதை நாம் ஓரளவுக்கேனும் புரிந்து கொள்ளலாம். ஆனால் குறித்த நபருக்குரிய வலியை நம்மால் பூரணமாக உணர்ந்து கொள்ளுதல் சாத்தியமில்லை என்கிற கருத்தும் நிலவுகிறது. இதனையே ஜே.எஸ். மில் தனது நோக்கில், "எமது நடத்தைகளுக்கும் மன உணர்வுகளுக்கும் இடையிலான தொடர்பினை அடிப்படையாகக் கொண்டு மற்றவர்களின் மனநிலையை அறிந்துகொள்ள முடியும்" எனக் குறிப்பிடுகிறார்.

அடுத்து எண்ணக்கரு ரீதியான பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வு காண்பதிலும் அமெரிக்க மெய்யியலாளர்கள் அறிவாராய்ச்சியியல்சார் கருத்தியலினைப் பின்பற்றுகின்றர். குறிப்பாக நம்மைத்தவிர ஏனைய மனிதர்களது மனநிலை குறித்தான எண்ணக்கருவினை நாம் எப்படி பெற்றுக்கொள்வது? என்பது இங்கு பிரச்சினையாக நோக்கப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, *எனக்கு ஏற்படும் இன்பம், துன்பம் என்பவற்றைப் போல மற்றவர்களுக்கு ஏற்படும் இன்பம் அல்லது துன்பத்தினை சரிசமமாக கருத முடியுமா? அல்லது அவை எமக்கு ஏற்படும் அதேவகையான தாக்கத்தினைக் கொண்டு விளங்குமா? என்கிற சிக்கல் இல்லாமல் இல்லை.* இதனையே ஆங்கலோ அமெரிக்க மெய்யியலாளர்கள் தமது சிந்தனையில், இவ்வாறான கருத்தியலில் சமச்சீரற்றதன்மை இல்லை என வலியுறுத்துகின்றனர். இவ்வாறான இரு வழிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறர் மனம் பற்றிய சிந்தனைகள் ஆராயப்பட முடியும்.

பொதுவாக மற்றவர்களுக்கும் எம்மை போலவே மனமுண்டு. ஏனெனில் அவர்களும் எம்மைப் போன்றே சிந்திக்கின்றனர், உணர்கின்றனர், ஐயப்படுகின்றனர், கற்பனை செய்கின்றனர் என்பவை குறித்துத் தெளிவாக நம்புகிறோம். எனினும் அவர்களின் (மற்றவர்களின்) அகம்சார்ந்த விபரங்களை அல்லது

எண்ணங்களை தெரிந்து கொள்வதில் இடர்பாடுகள் காணப்படவே செய்கின்றன. உதாரணமாக, ஒருவர் சிரிக்கின்ற போது அவர் சிரிப்பதற்கான காரணத்தை கண்டறிவதில் இடர்பாடுகள் உள்ளன. இவ்வாறான பிறர்மனம் பற்றிய பிரச்சினைகள் இருவகையான விவாதங்களை அடிப்படையாகக்கொண்டு அணுகப்படக் கூடியவை எனக் கருதப்பட்டு வருகின்றது. அவை,

1. ஒப்புமையை அடிப்படையாகக்கொண்ட வாதம் (Argument from Analogy)
2. நடத்தை வாதத்தை அடிப்படையாகக்கொண்ட வாதம் (Argument based on behavioralism) என்பனவாகும்.

பொதுவாக ஒப்புமை வாதமானது பின்வருமாறு தெளிவுபடுத்தப்படுகிறது. அதாவது யு எனக் கொடுக்கப்பட்ட நிகழ்வானது டீயுடன் தொடர்புடையதாகக் கொள்ளப்பட்டால், யு ஆகக் கொடுக்கப்படும் எந்தவொரு நிகழ்வும் டீ நிகழ்வுடன் ஒத்ததன்மையுடையதாகக் காணப்படும் என்கிற கொள்கையின் அடிப்படையில் செயல்படுவதாகும். அந்தவகையில் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினையில் ஈடுபாடு கொள்வதற்கான பாரம்பரியமானது 'ஒப்புமை' எனும் வாதத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டமைவதாக 19ஆம் நூற்றாண்டின் அனுபவவாதிகளான து.ளு. மில் மற்றும் பேட்டன் ரஸல் போன்றோர் குறிப்பிடுகின்றனர். இவர்களுள் து.ளு.மில்லின் கருத்துப்படி, 'ஒருவருடைய உடலையும் வெளிப்புற நடத்தைகளையும் கொண்டு ஏனையவர்களின் உடலையும் வெளிப்புற நடத்தைகளையும் ஒப்பிட்டு விளக்கமுடியும்' என்கிறார். அத்தோடு உணர்வுகளின் தொடர்புகளை ஒப்புமை மூலம் நியாயப்படுத்த முடியும் எனவும் மில் கருதுகின்றார்.

மேலும் மில்லைப் போன்று பேட்டன் ரஸலும் ஒப்புமை வாதத்தினை எடுத்தாள்கிறார். இவருடைய கருத்தில் ஒப்புமை வாதத்தின் பலமானது குறித்தவொரு நபரின் நடத்தைகளுக்கும் மற்றவர்களின் நடத்தைகளுக்கும் இடையிலான ஒப்புமையின் வலிமையை பொறுத்து அமைகிறது என்கிறார். இவ்வாறான நடத்தைகள் உண்மையில் மிகவும் ஒத்ததன்மையுடையவையா? அல்லது வேறுபட்டவையா? என்பதனை ஆராய முற்படும்போதே இங்கு பிரச்சினை எழுகிறது என்கிறார். அதாவது இவர் பகுத்தறிவுசார் அல்லது அறிவார்ந்த நடத்தைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகளைத் தெளிவுபடுத்த முனைகிறார். இங்கு குறித்த நபரிடம் காணப்படும் தனிப்பட்ட அறிவார்ந்த நடத்தைகளை மற்றவரிடம் காணப்படும் ஒத்த தன்மையான அறிவார்ந்த நடத்தைகளுடன் ஒப்பிட்டு நோக்கி அவற்றை பொதுமைப்படுத்த முடியும் என்கிறார். இவ்வாறு ஒப்புமை மூலம் கிடைக்கும் பொதுமைப்படுத்தலை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறர் மனதைப் புரிந்துகொள்ள முடியும் என ரஸல் கருதுகிறார்.

இருப்பினும் இவருடைய ஒப்புமையை அடிப்படையாகக் கொண்ட பொதுமைப்படுத்தலானது வெகுவிரைவில் விமர்சனத்திற்கு உள்ளானது எனலாம். அதாவது பல ஒப்புமைமிக்க அறிவார்ந்த நடத்தைகளை மற்றவரிடமிருந்து அறிந்து கொண்டாலும், ஒரு நபர் தனது சொந்த அனுபவத்தின் மூலம் அவசரமான பொதுமைப்படுத்தலை முடிவாக பெறுதல் என்பது ஓர் முறைசாராததும், தர்க்கரீதியற்றதுமான தவறாகும். இதன்படி ஒருவர் மிகக்குறைவான ஒப்புமைகளை எடுத்துக்காட்டுக்களாகக் கொண்டு ஒரு

முழு மக்கட்தொகைக்கும் பொதுமைப்படுத்தலை மேற்கொள்ளுதல் சாத்தியமில்லை என்கிற அடிப்படையில் ரஸலின் சிந்தனைகள் விமர்சனத்திற்கு உள்ளாக்கப்பட்டன எனலாம்.

மேலும் ஒப்புமை பற்றிய விமர்சனங்களில் மிகப் பிரதானமாகக் கொள்ளப்படுவது யாதெனில், ஒரு நிகழ்வை அடிப்படையாகக் கொண்டு முழு நிகழ்வையும் ஒப்பிட்டு முடிவை பெறுவதற்கு முன்பு மனம் மற்றும் உடல் ரீதியான தொடர்புகளை ஆராய்வதன் மூலம் விவாதமானது ஒப்பீட்டளவில் வலுவானதாக காணப்படும் என நம்பப்படுகிறது. ஆனால் ஒப்புமைவாதத்தில் குறித்தவொரு நபரின் அனுமானமான வழக்கு மட்டுமே அடிப்படையானதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இங்கு விமர்சகர்களின் கருத்தின்படி, மற்றவர்களின் மனச்செயற்பாடுகள் வேறுபட்டமையும் நிலையில் எவ்வாறு மற்றவர் மனதை ஒப்பீட்டு அனுமானத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டு அறியமுடியும்? என்கிற கேள்வி எழுகின்றது. இதனால் இவ்வாதம் பல்வேறு சிந்தனையாளர்களாலும் விமர்சனத்திற்கு உட்படுத்தப்பட்டது. இதனைவிட ஒப்புமை வாதத்தின் பிரச்சினையானது இருவிதத்தில் நோக்கப்படுகின்றது. அவை,

1. வாதத்தின் முடிவின் தன்மையை சரியானதாகக் கொள்ளுதல் தர்க்கரீதியாகச் சாத்தியமற்றதாகும்.
2. வாதத்தின் முடிவுகள் தனிப்பட்ட நபரால் எடுக்கப்பட்டவையாக அமைவதால் இவ்வாதம் செல்லுபடியற்றதாகக் கொள்ளப்படலாம் என்பனவாகும்.

மேலும் ஒப்புமை குறித்த வாதமானது 1940களில் இங்கு முதலாவது வகையான விமர்சனத்தை விக்கின்ஸ்டைன் மற்றும் அவரது மாணவரான நாமன் மல்கம் ஆகியோரால் பெரிதும் விமர்சனத்திற்கு உள்ளாக்கப்பட்டது. அதாவது ஒப்புமை பற்றிய வாதமானது மிதமிஞ்சிய போக்கை உடையது என்கிறார் மல்கம். இங்கு பெறப்படும் பிறர் மனம் பற்றிய முடிவுகள் அதனை உருவாக்கும் நபரால் கூட புரிந்துகொள்ளப்பட முடியாததாகவுள்ளது என்கிறார். மேலும் இதனைத் தெளிவுபடுத்த இருவகையான விமர்சனங்களை முன்வைக்கிறார். முதலாவதாக, மனித உருவத்திற்கு எண்ணங்களும் உணர்வுகளும் உண்டு என்கிற முடிவின் அர்த்தம் என்ன என்பதை அறிந்துகொள்ள எவ்வகையான அளவுகோல்கள் (வுழழடள) காணப்படுகின்றன? என்பதை முதலில் அறிந்து கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறான அளவுகோல்களினால் அறிவானது பெற்றுக்கொள்ளப்படுமாயின் ஒப்புமையால் கிடைக்கும் அறிவை, அளவுகோள்களினால் பெறப்படும் அறிவானது தேவையற்ற ஒன்றாக மாற்றிவிடும் என தனது முதலாவது விமர்சனத்திற்கான காரணத்தை வெளியிடுகிறார். அடுத்த விமர்சனமாக உள்ளார்ந்த ரீதியாக ஒருவர் தாம் கொண்டுள்ள உணர்வுகளை, இன்னொருவர் எவ்வாறு அறிந்துகொள்ள முடியும் என்கிற வினாவை எழுப்பி மல்கம் ஒப்புமை வாதத்தைச் சாடுகிறார்.

மேலும் ஒருவரது சொந்த அனுபவங்கள் அவரது மனதில் காணப்படுவதால் அதனை அவரால் பார்க்க முடிகிறது. ஆனால் மற்றவர்களின் எண்ணங்கள் மற்றவர்களுடைய மனதில் காணப்படுவதால் அவற்றை எம்மால் பார்க்க முடியாது என விக்கின்ஸ்டைன் விளக்கமளிக்கின்றார். இதனை 'டீநநவடந ை ய டீழஒ' என்கிற தனது எடுத்துக்காட்டின் மூலம் தெளிவுபடுத்துகிறார். அதாவது ஒவ்வொருவருடைய மனதிலும் அவரவருக்கேற்ப வித்தியாசமான எண்ணங்களும் அனுபவங்களும் காணப்படும் என்கிறார்.

இவரது கருத்துப்படி, நாம் (நமது மொழி) மற்றவர்களுடைய மனதை ஊடுருவி ஆராய முடியாது. இதனாலேயே பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகள் உருவாகின்றன என்கிறார்.

இவ்வாறு பல்வேறுபட்ட விமர்சனங்கள் எழுகின்ற வழியில் லுட்விக் விக்கின்ஸ்ரைனிற்கு பிற்பட வந்தவர்களாலும் ஒப்புமைவாதம் விமர்சிக்கப்பட்டது. அதாவது ஒருவருடைய சொந்த உணர்வுகளை விவரிப்பதற்கு பிரத்தியேக மொழி (Private Language) என்கிற முறையை உருவாக்க முடியும் என்கிற கருத்தை இவர்கள் நிராகரிக்கின்றனர். இவர்கள் இவ்வாறான தனிப்பட்ட உணர்வுகளை எவ்வாறு பொருத்தமான தனிப்பட்ட மொழியினைக் கொண்டு விவரிக்க முடியும்? என்பதனை மற்றவர்களுடைய அனுபவத்திலிருந்தும், அவர் அனுபவத்தை நாம் கற்றுக் கொள்ளும் வரையிலும் அடுத்தவர்களின் தனிப்பட்ட உணர்வுகளை அல்லது அவர்களின் மனதைப் புரிந்துகொள்ள முடியாது என வாதிடுகின்றனர். உதாரணமாக,

'ஜோனுக்கு பல் வலி' என ஒரு நபர் கூறும்போது அது சில சந்தர்ப்பங்களில் குறித்த நபரின் வலி குறித்த தவறான புரிதலாகவும் அமைய வாய்ப்புண்டு. ஆனால் 'எனக்கு பல் வலி' என கூறுகின்ற நிலையில் எனக்கு ஒரு அனுபவம் கிடைக்கப்பெறும். இந்நிலையில்தான் மற்றவர்கள் உணர்வுகளை புரிந்துகொள்ள முடியும் என தெளிவுபடுத்துகின்றனர்.

இவ்வாறான விவாதங்கள் ஒருவருடைய சொந்த உணர்வுகளைப் பற்றிய அறிக்கைகளுக்கான பகுப்பாய்வை மேற்கொள்வதில் சிரமங்களை ஏற்படுத்துகின்றன. இந்தவகையில் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைக்கான அணுகுமுறைகள் ஜீன் போல் சாத்ரே என்பவருடைய இருப்பியல்வாத சிந்தனைகளில் காணப்படுகின்றமையையும் அவதானிக்க முடிகிறது.

இரண்டாவது விதமான விமர்சனமான வாதத்தின் முடிவுகள் தனிப்பட்ட நபரால் எடுக்கப்பட்டவையாக அமைவதால் ஒப்புமைவாதம் செல்லுபடியற்றதாகக் கொள்ளப்படலாம் என்கிற கருத்து பி.எப்.ஸ்ரோ.ஃசன் (P.F.Strawson) என்பவரால் முன்னெடுக்கப்பட்டது. இவரது கருத்துப்படி, வாதத்தின் முடிவுகள் பெரும்பாலும் தனிநபராலே எடுக்கப்படுகின்றன. பொதுவாக ஒருவன் மனதில் ஏற்படும் அதே உணர்வு அடுத்தவருக்கும் ஏற்படும் என்பதை ஒப்புமை மூலம் விளக்க முற்படுகின்றார். மாறாக இவருடைய கருத்துப்படி, 'ஒருவருக்கு தன்னைப் பற்றிய எண்ணமும் மற்றவரை பற்றிய சரியான எண்ணமும் கிடைக்கப்பெறாத வரையில் இவ்வாதம் சாத்தியமில்லை' என்கிறார். அதாவது ஒருவர் அடுத்தவரின் மனதின் பண்புகளை அறிந்திருந்தால் மட்டுமே இக்கருத்தை ஏற்றுக்கொள்ள முடியும் என்கிறார். அத்தோடு தனது தனிப்பட்ட உணர்வுகள் பற்றிய தெளிவில்லாத ஒரு நபராலும் இவ் ஒப்புமை வாதத்தைப் பயன்படுத்த முடியாது என்கிறார். உதாரணமாக, *குறித்தவொரு நபர் பச்சை குத்திக்கொள்ளாமல் (Tatoo) மற்றவர்கள் பச்சை குத்திக்கொள்வதைக் கண்டு அவர்களின் வலியை உணர்ந்துகொள்ள முடியாது* என இவர் விளக்குகிறார். குறித்த நபர் பாதிக்கப்படும் போதுதான் அவ்வலியை அவர் உணர்ந்து கொள்வார் என்கிறார். இவ்வாறு ஒப்புமை வாதமானது பிறர் மனதை

பற்றிய பிரச்சினைகளை அறிவதற்கான தகுந்த வழியாக கருதமுடியாது என ஸ்ரோ.்.சன் தெளிவுபடுத்துகிறார்.

ஒப்புமை வாதமானது பல விமர்சனங்களுக்கு உள்ளாக்கப்பட்டதால் பிறர்மனம் பற்றிய பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வு காண்பதில் நடத்தைவாத அணுமுறையை பிரயோகிக்க முற்பட்டனர். இங்கு கொள்கையளவில் பொதுவான சோதனைக்கு உட்பட்ட ஒன்றையே முடிவாகக் கொள்ளவேண்டும் என வலியுறுத்தப்படுகிறது. அதாவது தனிநபர் சூழ்நிலைக்கேற்ப நடந்து கொள்ளும் விதத்தை கொண்டு இப் பிரச்சினையானது மதிப்பிடப்படுகின்றது. நடத்தைவாதமானது பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைக்குச் சரியான தீர்வினைத் தருமாயின் ஒப்புமையின் தேவை அவசியமில்லை என வலியுறுத்தப்பட்டது. மேலும் இங்கு நடத்தைவாதத்தின் பொதுவான கண்ணோட்டத்தை உள்ளடக்காமல் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினையில் நடத்தைவாதத்தின் வகிபங்கை அடிப்படையாகக்கொண்டே நோக்கப்படுகிறது எனலாம். இந்தவகையில் பிறர் மனம் குறித்த அறிவைப் பெறுவதற்கான சிக்கல் நிலையைக் குறைப்பதில் நடத்தைவாதமானது ஒப்புமை வாதத்தில் இருந்து வேறுபட்டு இப்பிரச்சினைக்கு பங்காற்றியது எனலாம்.

இவ்வாறு நடத்தைவாதிகள் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைக்கான கருத்தியலை விளக்க மனித நடத்தைகளை மட்டுமின்றி விலங்குகளின் நடத்தைகளையும் பயன்படுத்துகின்றனர். குறிப்பாக மனித நடத்தைகள் என்பது வெவ்வேறுபட்ட உள்ளார்ந்த அனுபவங்களுடன் தொடர்புபட்டவை ஆகும். இவ்வகையான உள்ளார்ந்த அனுபவங்கள் இல்லையென நிராகரித்தல் சாத்தியமற்றதாகும் என்கின்றனர். பொதுவாக மற்றவருடைய மனம் இருப்பதை நாம் அறிந்துகொள்ள முடியாது எனும் கருத்து காணப்படுகின்ற நிலையில், நடத்தைவாதக் கருத்தானது குறித்தவொரு நபரில் மட்டுமே மனதை அறிந்துகொள்ளக்கூடியதாக அமையுமென நோக்குவதை நிராகரிக்கின்றது. இவ்வாதமானது நம் மனதை நாம் நேரடியாக அறிந்துகொள்வது போலவே மற்றவர் மனதையும் நடத்தைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு அறிந்துகொள்ள முடியும் என்கிற டேக்காட்டின் காட்டீசிய சிந்தனைக்கு ஒத்ததான கருத்தை வழங்குவதாக அமைகிறது.

நடத்தைவாத அணுகுமுறையும் பிறர்மனம் பற்றிய பிரச்சினைகளை அறிந்துகொள்வதற்கான வழியாக கருதப்பட முடியாது என்கிற வகையில் விமர்சனங்களிற்கு உள்ளாக்கப்பட்டது. அதாவது நரம்பியல் நிபுணர்களின் கருத்துப்படி, ‘நடத்தை என்பது பிறர் மனதை அறிந்து கொள்வதற்கு போதுமானதாக இல்லை’ என்கின்றனர். ஏனெனில் நடத்தைகள் பற்றிய கருத்தானது தற்செயலான அறிவாற்றலுடன் தொடர்புடையதாகக் காணப்படுகின்றது. இந்நிலையில் மூளையில் பாதிப்பு ஏற்பட்ட ஒரு நோயாளியின் நடத்தைகளைக் கொண்டு எவ்வகையில் மற்றவர் மனதை தீர்மானிக்க முடியும் என இவர்கள் வினவுகின்றனர். இவ்வாறு மூளையில் பாதிப்பு ஏற்பட்ட நபரின் நடத்தைகள் மாற்றமடையக் கூடியவையாக காணப்படலாம் என்கிற அடிப்படையில் இவ்வாதத்தை நரம்பியல் நிபுணர்கள் நிராகரிக்கின்றனர். இவ் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைக்கான நடத்தைவாதப் போக்கை நிராகரிக்க இவர்கள் தகுந்த ஆதாரங்களையும் முன்வைத்துள்ளனர். அதாவது ‘நேரசழஐஅயபடைபெ’ எனும் முறை மூலம் மூளை சேதமடைந்த நோயாளி ஒருவர் நடத்தைகளை குறைந்தளவில் வெளியிடுவதனை மதிப்பீடு செய்து நடத்தைவாத அணுகுமுறையை நிராகரிப்பதற்கான ஆதாரங்களை அவர்கள் வழங்கினர்.

இவற்றைவிட பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினைகளை ஆராய்வது தொடர்பில் ஏகான்ம வாதம் (ளுழடipளளைஅ) தனது பங்களிப்பை வழங்குகின்றது. அதாவது “எனது மனநிலைகள் மட்டுமே இருப்புடையவை” (ஐ யஅ வாந ழடெல அiனெ நாைைா நஒளைவள) என்கிற கருத்தினைத் தெளிவுபடுத்துவதாகவே ஏகான்ம வாதம் அமைகிறது. இவ்வாதமானது கொள்கையளவில் ‘இருப்பு’ என்கிற எண்ணக்கருவானது குறித்த நபரினது இருப்பினை நிறுவுவது மட்டுமன்றி அவருடைய மனதின் நிலைகளுக்கான இருப்பையும் குறிப்பதாக அமையுமென தெளிவுபடுத்துகிறது. பொதுவாக ஏகான்மவாதிகள் “ஒரு மனிதனின் எண்ணங்கள், அனுபவங்கள் மற்றும் உணர்ச்சிகள் என்பவை வெறுமனே தற்செயலானவை” என நம்புவதில் மட்டும் தமது கவனத்தை செலுத்திக் கொள்ளவில்லை. மாறாக இவ்வாறான எண்ணங்கள், அனுபவங்கள் மற்றும் உணர்ச்சிகள் போன்றவை ஒரு மனிதனின் மனதில் இருக்கிறது என்கிற அனுமானத்துடன் எவ்விதமான மாற்றுக்கருத்துக்களையும் இணைக்க முடியாது என இவர்கள் கருதுகின்றனர்.

மேலும் உண்மையான ஏகான்மவாதி என்பவன், ஒருவரின் ‘வலி’ என்கிற வார்த்தையைப் புரிந்துகொள்ளக் கூடியவராக இருப்பான் என நம்பப்படுகிறது. அதாவது ஏகான்மவாதிக்கு, ஒருவரின் மனதை அறிதலில் சிக்கல் நிலை ஏற்பட்டாலும்கூட குறித்த நபர் அடையும் வலியை அல்லது வலி என்கிற வார்த்தைக்கான அர்த்தத்தை அந்நபரிடமிருந்து அறிந்துகொள்ளக் கூடியவராக இருப்பார் எனப்படுகிறது. அந்தவகையில் ஏகான்ம வாதத்திற்கான அடித்தளமானது டேக்காட்டின் சிந்தனையிலிருந்து தோற்றம் பெற்றது எனலாம். அதாவது ‘எனது மனதின் இருப்பை என்னால் நிறுவ முடியும்’ என்கிற டேக்காட்டின் கருத்தை அடித்தளமாகக் கொண்டே ஏகான்ம வாதமானது கட்டியெழுப்பப்பட்டது எனலாம். அதாவது எனது மனதின் இருப்பைக் கொண்டு பிறர் மனதின் உணர்ச்சிகளை சிறிதளவேனும் உணர்ந்துகொள்ள முடியும் எனக் கருதுவதனை ஏகான்மவாதம் மறுதலிக்கவில்லை.

மேலும் பிறர் மனம் பற்றிய எனது அறிவு என்ன? என்கிற கேள்விக்கு ஜோன் லொக்கின் பார்வையில் பின்வருமாறு பதில் பெறப்பட்டது. அதாவது “நான் நேரடியாக அறிவது எனது தனிப்பட்ட மனதின் இருப்பு மற்றும் அதன் உள்ளடக்கங்களை மட்டுமே” என்பதிலிருந்து மற்றவர் மனதை அறிதலில் இடர்பாடுகள் ஏற்படுகின்றன என்கிறார். எனினும் அனுமானத்தின் மூலம் பிறர் மனதை அறிந்துகொள்ள முடியும் என்கிற கருத்தியலையும் இவர் நிராகரிக்கவில்லை. லொக் டேக்காட்டின் காட்டீசிய பார்வைகளுள் சிலவற்றை ஏற்றுக்கொள்கிறார். எனினும் ‘மனம் ஒரு வெற்றுப்பலகை’ என்கிற தனது சிந்தனையைக் கொண்டு டேக்காட்டின் சில ஒப்புமை அடிப்படையிலான கருத்துக்களை நிராகரித்து, எல்லா எண்ணங்களும் அனுபவங்களாலேயே பெறப்படுகின்றன என்கிற தனது கருத்தை நிலைநாட்டினார். இவ் அனுபவங்களைக் கொண்டு பிறர் மனதை அனுமானிக்க முடியும் என லொக் வலியுறுத்துகிறார்.

இவ்வாறாக பிறர் மனதை அறிந்துகொள்ளும் பொருட்டு பல்வகைபட்ட வாதப்பிரதிவாதங்கள் காணப்பட்டாலும் இவற்றைக் கடந்து ஒவ்வொரு தனிமனிதனும் தமது உள்ளார்ந்த சுயத்தின் அடிப்படையில் பிறர் மனதை அறிவதற்கான முயற்சிகளில் ஈடுபட முடியும். இதனை நடத்தை

அளவுகோல்களை அடிப்படையாகக்கொண்டு மேற்கொள்ள முடியும் என வலியுறுத்தப்படுகிறது. உதாரணமாக, குறித்த ஒரு நபர் 'கோபம்' என்கிற உணர்வை கொண்டிருக்கிறார் என்பதை உணர்ந்து கொள்வதற்கு, அவருடைய முகம் சிவத்தல், கூச்சலிடுதல், கடுமையாகப் பேசுதல், பற்களை கடித்தல் போன்ற இன்னோரன்ன நடத்தைகளை அளவுகோல்களாக பயன்படுத்தி அறிந்துகொள்ள முடியும். இவ்வாறாக கோபம் என்கிற உணர்வை ஒருவர் கற்றுக்கொண்டிருந்தால் மற்றவரின் நடத்தைகள் என்கிற இவ்வாறான அளவுகோல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஒருவரின் கோபவுணர்வைப் புரிந்துகொள்வது போல ஏனைய உணர்வுகளையும் புரிந்துகொள்ள முடியும். இவ்வாறான செயல்முறைகள் நனவுநிலையுடன் தொடர்புபட்டதாகவே காணப்படுகிறது என்பதனையும் அவதானிக்க முடிகிறது.

தொகுத்து நோக்குகின்ற போது பிறர்மனம் பற்றிய கருத்தாக்கங்கள் காலத்துக்குக் காலம் பல்வகைப்பட்ட விளக்கங்களை அளிப்பதனை அவதானிக்க முடிகிறது. அந்தவகையில் இருபதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் மனித மனம் பற்றிய பிரச்சினைக்கான ஆய்வு தொடர்பான ஆர்வம் குறைவடைந்தாலும் சமகாலத்தில் இதன் செல்வாக்கு மீண்டும் வலுவடைந்துள்ளது எனலாம். அதாவது பகுப்பாய்வு மற்றும் தோற்றப்பாட்டியல் மரபுகளில் இப்பிரச்சினை குறித்த ஆய்வுகள் இடம்பெற்ற வண்ணமே காணப்படுகின்றன. இவற்றைவிட உளவியல் மற்றும் நரம்பியல்சார் துறைகளில் பிறர் மனம் பற்றிய பிரச்சினையை ஆய்வு செய்வதற்கான ஆர்வம் தூண்டப்பட்டுள்ளமையும் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும். இவ்வாறாக உலகிலுள்ள விடயங்களைப் பற்றிய அறிவை அடைய முயற்சிப்பதனை போல பிறர் மனம் பற்றிய நமது அறிவை அடைவதற்கான சாத்தியக் கூறுகளை பல்வேறு சிந்தனையாளர்கள் ஏற்படுத்தியமையின் விளைவாகவே இன்றுவரை இச்சிந்தனையானது செல்வாக்கு செலுத்திவருகிறது என்பதும் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகும்.

உசாத்துணைகள்

1. கிருஷ்ணராஜா, சோ., 1999. பின்நவீனம் ஓர் அறிமுகம். ஒலுவில்: தென்கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம்.
2. கிருஷ்ணராஜா, சோ., 2019. மெய்யியல் ஓர் அறிமுகம். கொழும்பு: குமரன் புத்தக இல்லம்.
3. தூரன், பெ., 19688. மனமும் அதன் விளக்கமும். சென்னை: பாரி நிலையம்.
4. Aune, B., 1961. The problem of other minds. The Philosophical Review, 70(3), pp.320-339.Avramides, A., 2000. Other minds. Routledge.
5. Epley, N., 2008. Solving the (real) other minds problem. Social and personality psychology compass, 2(3), pp.1455-1474.
6. Hyslop, A., 2013. Other minds (Vol. 246). Springer Science & Business Media.
7. Malcolm, N., 1958. I. Knowledge of other minds. The Journal of Philosophy, 55(23), pp.969-978.

8. Malle, B.F. and Hodges, S.D. eds., 2007. Other minds: How humans bridge the divide between self and others. Guilford Press.
9. Schiller, F.C.S., 1909. Solipsism. Mind, 18(70), pp.169-183.
10. Spaulding, S., 2018. How we understand others: Philosophy and social cognition. Routledge.
11. Thornton, S., 2004. Solipsism and the problem of other minds.
12. Wilson, R.A. and Keil, F.C. eds., 2001. The MIT Encyclopedia of the cognitive sciences (MITECS). MIT press.

பிளேட்டோவின் 'குடியரசு' கூறும் அறிவுக் கோட்பாடு

Theory of Knowledge in Plato's Republic

S. Nirosan

Senior Lecturer, Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Jaffna.

பிளேட்டோவினுடைய அனைத்து மெய்யியற் சிந்தனைகளும் அவருடைய அறிவு பற்றிய கோட்பாட்டினை அடித்தளமாகக் கொண்டிருந்தன. சோபிஸ்டுகள் எமது அறிவுப் பெறுகை குறித்து ஐயத்தன்மை வாய்ந்த நிலைப்பாட்டினையே வெளிப்படுத்தியிருந்தனர். அவர்கள் மனித அறிவு என்பது சமூக சூழ்நிலைகளாலும், தனிமனித புலக்காட்சிகளாலும் கட்டமைக்கப்படுவதாகக் கருதினர். அத்தகைய அறிவு பண்பாட்டுக்கு பண்பாடு, மனிதனுக்கு மனிதன் வேறுபட்டு அமைவதாகக் கருதினர். எனினும் பிளேட்டோ சோபிஸ்டுகளின் மேற்குறித்த நிலைப்பாடுகளை நிராகரித்தார். அவர் மாற்றத்திற்கு அப்பாற்பட்டதும், நிலையானதும், பொதுமையானதுமான உண்மைகள் இருப்பதாக நம்பியதோடுளூ அவை மனிதனது பகுத்தறிவால் அல்லது நியாயித்தலால் கண்டுகொள்ளப்படக் கூடியவை எனவும் கருதினார். இதனை அவர் தன்னுடைய குடியரசு என்னும் உரையாடலில் குகை பற்றிய தொன்மம் மூலமும், பிரிக்கப்பட்ட கோடுகள் பற்றிய ஒப்புமை மூலமும் மிகத் தெளிவாக விபரிக்கின்றார். (Samuel, Fieser,. 2008.)

புலனுலகு குறித்த அறிவினை நாம் பெற்றுக்கொள்ள முடியுமா? இவ் வினா நகைப்பிற்குரியதாக தோன்றுகின்றது. இங்கு பிளேட்டோ தனது குடியரசு எனும் நூலில் புலன்களினூடாக அறியும் அனுபவ உலகிற்கும், புலன்களின் வழி அறியமுடியாத வடிவங்களின் உலகிற்கும் (World of Forms) இடையிலான தெளிவான வேறுபாட்டினை வகுத்துள்ளார். புலன்கள் தூய்மையற்றதும், எப்போதும் மாறிக்கொண்டிருப்பதும், பிரதிகளுமான உலகினைக் காண்பிக்கின்றன. அவை தூய்மையானதும், நிலையான மூலங்களுமான வடிவங்களை காண்பிப்பதில்லை. பிளேட்டோ, எம்மால் வடிவங்கள் பற்றிய அறிவினைப் பெற்றுக்கொள்ள முடியும் என வாதிடுகின்றார். (ருபடநைவவயஇ 2006) பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை, புலன்கொள்ளும் பொருட்களுக்கும் (ளூநஎளைடிடநள) வடிவங்களுக்கும் இடையிலான பூரணமற்ற தொடர்பு, புலன்கொள்ளும் பொருட்கள் பற்றிய அறிவு சாத்தியமற்றதாயிருக்கலாம் என்பதனை எடுத்துரைக்கின்றன என்கின்றார்.

ஹெயில் ஃபைன் (புயடை குநைெ) என்பவர் தன்னுடைய 'குடியரசில் அறிவும் நம்பிக்கையும் எ - எனை' (முழெறடநனபந யனெ டிநடநைக ை சுநிரடிடஉை ஏ-ஏஐஐ) என்ற கட்டுரையில், பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார். "பிளேட்டோ தன்னுடைய குடியரசில் கூறும் அறிவு பற்றிய கோட்பாடு புலன்கொள்ளும் பொருட்கள் பற்றிய அறிவை ஏற்றுக்கொள்கின்றது. எனினும் அனைத்து அறிவும் வடிவங்கள் பற்றிய அறிவை அடித்தளமாகக் கொண்டது. வடிவங்களில் இருந்தே புலன்கொள்ளும் பொருட்கள் பற்றிய அறிவு கட்டமைக்கப்படுகின்றது" (ருபடநைவவயஇ 2006).

பிளேட்டோ குடியரசில் இருவேறுபட்ட உலகு பற்றிய நம்பிக்கையை வெளிப்படுத்தினார் என்று கூறுவதைவிட, புறவுலகு பற்றிய அறிவுக்கு வடிவங்கள் பற்றிய அறிவு இன்றியமையாதது என்று கூறினார் என்பதே மிகவும் பொருத்தமானதாகும். அதாவது ஒருவர் ஒரு தடவை வடிவங்களை அறிகிறார் எனின், அவர் அதனை

புலன்கொள்ளும் பொருட்கள் மீது பிரயோகிக்க முடியும். இதன்வழி அவர் புலன்கொள்ளும் பொருட்களையும் அறிகின்றார் என்றாகின்றது.

பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை, ஒரு நபர் இலட்சிய ரீதியாக அறிபவர் (முழெறநச). குடியரசில் பிளேட்டோ அறிவு பற்றிய ஒரு முழுமையான கோட்பாட்டினை முன்வைத்துள்ளார். பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை அறிவு என்றால் என்ன என்பதனைப் புரிந்து கொள்வது என்பது ஒருவர் தன்னுடைய சுயத்தைப் புரிந்து கொள்வதாகும். குறிப்பாக, பிளேட்டோவின் சிந்தனைகளின் ஊடாக ஓர் இலட்சிய மனிதன் எவ்வாறு இருக்க வேண்டும் என்ற பரிந்துரையினை அறிந்துகொள்ள முடியும்.

அரிஸ்ரோட்டில் கூறுவது போன்று சோக்கிரட்டீஸிடம் இருந்து பிளேட்டோனியவாதிகள் வேறுபடுவது அவர்கள் வடிவங்களை யதார்த்த உலகினின்று வேறுபடுத்துவதனாலாகும். வடிவங்களை யதார்த்த உலகிலிருந்து வேறுபடுத்துவதன்வழி அவை சுயாதீன இருப்புடையவை அல்லது உள்பொருளியல் முதன்மைபெற்றவை என்பதனைக் குறிப்பிடுகின்றார். எனவே, புலன்களால் நாம் காணும் புறவுலகப் பொருட்கள் எதுவும் இல்லை எனினும் அவற்றினுடைய வடிவங்கள் இருப்புடையவை. எவ்வாறிருப்பினும் புலன்கொள்ளும் பொருட்களின் வழியே நாம் வடிவங்களை அறியமுடிவதில்லை எனின், பிளேட்டோ வடிவங்களை புறவுலகப் பொருட்களில் இருந்து வேறுபடுத்துவது அவசியமற்றது என அரிஸ்ரோட்டில் குறிப்பிடுகின்றார். உண்மையில் பிளேட்டோவினுடைய அறிவாராய்ச்சியியல் கோட்பாடு வடிவங்களை வேறுபடுத்துவது பற்றிய இரண்டு அடிப்படை வினாக்களுடன் தோற்றம் பெறுகின்றது எனலாம்.

முதலாவது வினா, நாம் வடிவங்களை அறிந்து கொள்வதற்கு எமது உடலிலிருந்து வேறுபட்டிருக்க வேண்டுமா என்பதாகும். வடிவங்கள் பற்றிய அறிவு இவ்வுலக வாழ்வில் சாத்தியமற்றது என்று கூறுவதன் மூலம், பிளேட்டோவினுடைய பீடோ (ீயநனழ) எனும் உரையாடல் இவ்வினாவிற்கு விடையளிக்க முற்படுகின்றது. இவ்வாதம் வடிவங்கள் உண்மையானவையென ஏற்றுக் கொள்வதற்கும், புலன்வழி உலகு குறையுடையது என்பதற்கும் இடையில் எழுகின்றது. மாறாக, பிளேட்டோவின் முற்பட்ட உரையாடல்களில் ஒன்றான குடியரசில் உரையாடலில் பங்குபற்றுபவர்கள் வடிவங்கள் பற்றிய அறிவைப் பெற்றுக் கொள்வதில் வெற்றியடைந்தவர்களாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றனர்.

இரண்டாவது வினா, அறிவு என்பது வெறுமனே வடிவங்கள் பற்றியதா? அல்லது ஏனைய பொருட்கள் பற்றிய அறிவும் உள்ளதா? என்பதாகும். மெனோ (ஆநழெ) என்ற உரையாடலில் உண்மையான நம்பிக்கை (வுசரந டிநடநைக) அறிவாகத் தோற்றம் பெறுகின்றது எனக் குறிப்பிட்ட பிளேட்டோஇ அதற்கு மாறாக குடியரசு என்ற உரையாடலில் அறிவின் விடயங்களும், நம்பிக்கையின் விடயங்களும் ஒத்தவையாக இருக்க முடியாது எனக் குறிப்பிடுகின்றார். எனவே இதனைப் பகுப்பாய்வு செய்வதற்கு விடயப் பகுப்பாய்வினை விட (முடிதநஉவள யயெடலளளை), உள்ளடக்கப் பகுப்பாய்வே (ஊழவெநவெள யயெடலளளை) பொருத்தமானதாகும். ஏனெனில் பிளேட்டோவின் அறிவு பற்றிய கோட்பாடு அறிவு, நம்பிக்கை என்பவற்றை இருவேறுபட்ட விடயங்களாகக் கருதிக் கொள்ளவில்லை.

பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை ஒருவர் யாதேனும் ஒன்றைப் பற்றிய அறிவைப் பெற்றுக் கொள்வதற்கு இரண்டு நிபந்தனைகளைப் பூர்த்தி செய்ய வேண்டும். முதலாவது நிபந்தனை, 'உண்மையான நம்பிக்கையைப் பொறுத்தவரை, அறிவு என்பது ஒரு பொருள் அல்லது எடுப்பு பற்றிய விளக்கத்தினை அல்லது அது பற்றிய ஆய்வினை (Logos) கொண்டிருத்தல் அவசியமாகும்' (சுநிரடிடைஉ 531நஇ 534டி). இரண்டாவது நிபந்தனை 'அறிவு என்பது ஒரு பொருள் அல்லது எடுப்பு பற்றிய அறிவினை அடிப்படையாகக்

கொண்டிருத்தல் வேண்டும்' என்பதாகும். அதாவது நான் ஒரு பொருளினை அறிகின்றேன் எனின் அது அப்பொருளை நான் அறிவதோடுளூ அப்பொருள் பற்றி நான் அளிக்கக்கூடிய ஒரு விளக்கத்தினையும் பெற்றிருப்பதனால் ஆகும். (533உ)

மேலும் பிளேட்டோ தன்னுடைய குடியரசில் ஒருவருடைய அறிவின் நிலைகளை நான்கு வகையாக வகைப்படுத்துகின்றார். அதனை முதலில் ஒரு நேர்கோட்டை ஒப்புமையாகக் கொண்டும், பின்னர் அதனை குகை பற்றிய தொன்மத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டும் விளக்குகின்றார். பிளேட்டோ குறிப்பிடும் நான்கு நிலைகளை டு1இ டு2இ டு3இ ரூ டு4 எனக் குறிப்பிட்டுக் கொள்வோம். இவற்றுள் முதலிரு நிலைகளும் 'புலன்சார் பகுதி' (ஏளைடைநடந ீழசவழைளெ) எனும் நிலையிலும், இறுதி இரு நிலைகளும் 'அறிவார்ந்த பகுதி' (ஐவெநடடபைடைநடந ீழசவழைளெ) எனும் நிலையிலும் இருப்பதாக பிளேட்டோ விளக்குகின்றார். இதனை குடியரசின் பின்வரும் உரையாடல் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது.

சோக்கிரட்டீஸ் : நான் சொன்னபடி இரு சக்திகளை எண்ணிப்பார்க்க வேண்டும். ஒன்று அறிவுலகினுக்கானது. மற்றொன்று காட்சியுலகினுக்கானது. உனது கற்பனையினைப் பயன்படுத்துவதாக நீ எண்ணுவதைத் தவிர்க்க வேண்டி அதை விண்ணுலகம் என்று குறிப்பிடமாட்டேன். எப்படியிருந்தும், காணுவன, அறிவன என இருநிலைகள் உள்ளன என்பதை அறிந்து கொண்டாய் அல்லவா?

கிளாக்கன் : ஆம் புரிந்து கொண்டேன்.

சோக்கிரட்டீஸ் : சமமற்ற இரு பாகங்களாகப் பிரிந்த ஒரு நேர்கோட்டை எடுத்துக்கொள். அவற்றைக் காணும் உலகிற்கு ஒப்பிடுவோம். அந்த பாகங்களையும் மீண்டும் இரண்டாக முன்கூறிய விகிதத்திலேயே பிரிப்போம். ஒன்று காட்சிக்குரியதுளூ ஏனையது அறிவிற்குரியது. இச்சிறு பிரிவுகள் தெளிவையும், தெளிவின்மையையும் குறிக்கும். மேலும் காணுமுலகின் முதற்பகுதி உருவங்களைக் குறிக்கும். உருவம் என்றால் முதலில் நிழலையும், இரண்டாம் நிலையில் நீரில் விழும் விம்பம், அவ்வாறே நிலத்தில், அதன் பிறகு பளபளப்பான இடத்தில் தெரிவது போன்றன. இவற்றையும் பற்றிக் கூறுகிறேன். நான் சொல்வதெல்லாம் உனக்குப் புரியும் என்றே நினைக்கிறேன்.

கிளாக்கன் : நன்கு புரிகிறது.

சோக்கிரட்டீஸ் : அதிலேயே இரண்டாவது பகுதியானது பிம்பங்களில் முதற்பொருளாக நம்மால் காணப்பெறும் மிருகம், இதர உற்பத்திப் பொருட்கள், படைப்புக்கள் போன்றவற்றைக் குறிக்கட்டும்.

கிளாக்கன் : மிகவும் நல்லது.

சோக்கிரட்டீஸ் : இந்தப் பிரிவுகள் உண்மையின் அளவில் வேறுபடுகின்றன என்பதையும், பொருட்களுக்கும் நிழலுக்கும் உள்ள தொடர்பே அறிவுக்கும் கொள்கைக்கும் உள்ளது என்பதையும் ஒப்புக் கொள்வாயா?

கிளாக்கன் : நான் ஒத்துக் கொள்வேன்…….. (ராமானுஜாசாரி, 2002.)

முதலாவது நிலையில் (டுநஎநட 1), அறிவு வெறுமனே பொருட்களின் நிழல்கள் மற்றும் பிரதிபலிப்புக்களாக இருக்கும் (509ந). இந்நிலையில் அறிவு கற்பனை செய்தல் (ஐஅயபiநைை) எனும் நிலையினை உடையது. இதனைக் குகை பற்றிய தொன்மத்தின் மூலம் பிளேட்டோ விளக்குகையில், குகைக்குள் கைதிகளாக இருப்பவர்கள் சிலை போன்ற பொருட்களின் பிரதிபலிப்புக்களின் நிழல்களையே காண்கின்றனர். இந்நிலையில் அந் நிழல்களே அவர்களுக்கு உண்மையாய் தோன்றுகின்றன (514 ய-உ). பெரும்பாலான மனிதர்கள் இந்நிலையைக் கடந்து வருவதில்லை (515ய).

இரண்டாவது நிலையில் (டுநஎநட 2இ டு2) ஒருவர் முதலாவது நிலையில் அவர் கண்ட நிழல்களை உருவாக்கிய மூலங்களைக் காண்கிறார் (510ய). இந்நிலையில் அறிவு நம்பிக்கை எனும் நிலையினை உடையது. குகை பற்றிய தொன்மத்தில் இந்நிலை ஒரு திருப்பமாக இருப்பதோடுஇ முதலாவது நிலையில் நிழல்களை உருவாக்கிய சிலைகள் மற்றும் ஏனைய பொருட்களைப் பார்ப்பதாகவும் அமைகின்றது. எவ்வாறிருப்பினும் முதலிரு நிலைகளும் காட்சிப் பகுதிகளாகவே காணப்படுகின்றன. அவை உண்மை அறிவைக் கட்டமைப்பதில்லை.

மூன்றாவது நிலையில் (டுநஎநட 3இ டு3) ஒருவர் அறியும் பகுதிக்குள் நுழைவதோடு, இங்கு அறிவும் சாத்தியமாகின்றது. இந்நிலையில் அறிவு சிந்தித்தல் எனும் நிலையினை உடையது. இங்கு ஆன்மா நிழல்களையே சுயபொருட்களாகக் கொண்டு அவற்றைப் பயன்படுத்துகின்றது. இந்நிலையில் ஆன்மா ஊகங்களை அல்லது கருதுகோள்களைக் கடந்த விசாரணைகள் மூலம் செம்மையான முடிவினை நோக்கிச் செல்கிறது.(510டி) குகை பற்றிய தொன்மத்தை எடுத்து நோக்கின், இந்நிலையில் கைதிகளாக இருந்தவர்கள் குகையிலிருந்து தப்பி உண்மைப் பொருட்களின் நிழல்களைக் கண்ட சூரிய ஒளிக்குள் செல்கின்றனர்இ அத்தோடு அங்கு அவர்கள் உண்மையான பொருட்களையும் கூட கண்டுகொள்கின்றனர். இம்மூன்றாவது நிலையில் ஒருவர் வடிவங்களை அறிந்து கொள்வதோடு, அறிவின் ஒருவகையை அடைந்து கொள்கின்றான்.

எவ்வாறிருப்பினும் நான்காவது நிலையில் (டுநஎநட 4இ டு4) ஒருவர் அறிவின் உன்னத நிலையினை அடைந்து கொள்கின்றார். இந்நிலையில் அறிவு நுண்ணறிவு எனும் நிலையினை உடையது. இங்கு ஆன்மா நிழல்கள் அல்லது விம்பங்களைப் பயன்படுத்தாது அவற்றுக்குப் பதிலாக வடிவங்களைப் பயன்படுத்தி, அவற்றினூடே தனது விசாரணையை மேற்கொண்டு ஊகங்களுக்கு அப்பால் சென்று முதற் கொள்கையை உருவாக்கிக் கொள்கின்றது. (510டி) குகை பற்றிய தொன்மத்தில், கைதிகளாக இருந்தவர்கள் தற்போது சூரிய ஒளியை நேரடியாகவே காண்கின்றனர் (516டி). இந்நிலையில் நாம் நன்மையின் வடிவத்தை (குழசஅ ழக புழழன) அடைவதோடு, அறிவின் சிறந்த வகையினையும் அடைந்து கொள்கின்றோம்.

இங்கு மேற்குறித்த அறிவின் நான்கு நிலைகள் குறித்து விளக்குகையில் பிளேட்டோ குகை பற்றிய தொன்மத்தினை எடுத்துக்காட்டாக கையாண்டிருந்தார். இதனை அவரது குடியரசின் ஏழாம் அத்தியாயத்தில் சோக்கிரட்டீஸ் என்ற பாத்திரம் மூலம் விளக்குகின்றார்.

“ஒரேயொரு வாயிலைக் கொண்ட இருண்ட பாதாள அறையில் சில மனிதர்கள் வாழ்கின்றனர். வாயில் வழியாக ஒளி உள்ளே சென்று அறை முழுவதும் பரவுகின்றது. எங்கும் நகரமுடியாதபடி அவர்களுடைய கால்களும் கழுத்தும் சங்கிலிகளால் கட்டப்பட்டுள்ளன. அவர்களால் திரும்பிப் பார்க்கவோ நகரவோ முடியாது என்பதனால் தமக்கு முன்னால் உள்ளதை மாத்திரமே அவர்களால் பார்க்க முடியும். அவர்களுக்குப் பின்புறத்திலும், மேலேயும் சற்றுத் தூரத்தில் நெருப்பு எரிந்து கொண்டிருக்கின்றது. நெருப்புக்கும் அவர்களுக்கும் இடையில் ஓர் உயர்ந்த பாதை செல்கின்றது. பொம்மலாட்டக்காரர்கள் பொம்மையாட்டுவதற்குக் கட்டியுள்ள திரை போன்ற ஒரு குட்டையான சுவர் அவ்வழியிலே எழுப்பப்பட்டுள்ளது” (ராமானுஜாசாரி, 2002.) என்றவாறாக ஒரு குகை பற்றி அவர் சித்தரிக்கின்றார்.

பிளேட்டோ கூறும் இக்குகை பற்றிய தொன்மத்தில் நெருப்பின் ஒளி எதிரிலுள்ள குகைச் சுவரில் தோற்றுவிக்கும் நிழல்களை அவர்கள் உண்மை எனக் காண்கின்றனர். ஒருவரோடொருவர் பேசிக்கொள்ள முடிவதால் தங்களுக்கு முன் தோன்றும் நிழலை வைத்துக் கொண்டு பொருட்களுக்கு பெயரிட முடிகிறது. மேலும் நிழல்களையும், குகைச் சுவருக்கு அப்பால் செல்லும் ஒருவனின் குரலின் எதிரொலியையும் கேட்கும் போது, அவர்கள் அந்நிழல் தான் அந்த ஒலியை எழுப்பியது என நினைத்துக் கொள்ளக்கூடும். அவர்கள் வேறு எதனது இருப்பையும் அறியாதவர்கள் என்பதனால், அவர்களைப் பொறுத்தவரை அந்த நிழலுருவங்களே உண்மை.

இவ்வாறாக நிழல்களை உண்மை எனக் கருதிக்கொள்ளும் கைதிகளைச் சங்கிலிகளில் இருந்து விடுவித்து அவர்களது அறியாமையை நீக்கினால் என்னவாகும் என்பதனையும் பிளேட்டோ சோக்கிரட்டீஸ் என்ற பாத்திரம் மூலம் விளக்குகின்றார்.

சோக்கிரட்டீஸ் : ……… அவர்களில் ஒருவனை அக்குகையிலிருந்து விடுவித்து, நேராக நிற்க வைத்து, சுற்றிப் பார்க்கச் சொல்லி, நடக்கச் செய்து, ஒளியைக் காணச் செய்தால் அவன் கடுமையாகத் துன்பப்படுவான். அந்த ஒளி அவனைத் துன்புறுத்தும். முன்னைய நிலையில் நிழலில் கண்டவற்றின் உண்மையுருவை அவனால் அறிய இயலாது. யாராவது அவனிடம் சென்று, அதற்கு முன் அவன் கண்டவையனைத்தும் வெறும் தோற்றமே என்றும், இப்போது உண்மைப் பொருள்களைக் காணத் தொடங்கி நல்ல பார்வையைப் பெற்றுள்ளான் என்றும் சொன்னால் அவன் பதில் என்னவாக இருக்கும்? அவன் முன் தோன்றும் பொருள்களைக் காட்டி அவற்றின் பெயர்களைச் சொல்லச் சொன்னால் அவன் திகைப்பான் அல்லவா? நேராகக் காட்டப்படும் அப்பொருள்களை விட முன்னர் நிழலில் கண்டவைகளையே உண்மை என்று நினைப்பானல்லவா?

கிளாக்கன் : மிகவும் உண்மை……. (ராமானுஜாசாரி, 2002.)

இவ்வாறாக நிழல்களின் உலகை உண்மை என நம்பியவனுக்கு வடிவங்களின் உண்மை உலகைக் காணும்போது அவற்றை அவன் உண்மை என ஏற்றுக்கொள்ளத் தயங்குவான் என்பதனை பிளேட்டோ குகை பற்றிய தொன்மம் மூலம் விளக்குகின்றார்.

மேலும் ஒளியையே பார்க்கும்படி கட்டாயப்படுத்தப்பட்டால் அவனது கண்களில் வலி ஏற்பட்டு, அவன் கண்ணைத் திருப்பிக் கொள்வான். உண்மையான பொருட்களை விட தான் முன்னர் கண்டதே தெளிவானது என்று கருதிக் கொள்வான். அவனைக் கட்டாயப்படுத்தி மிக உயர்ந்த செங்குத்தான பாதை வழியே சூரியனுக்கு எதிரில் கொண்டு போனால் அவனது கண்கள் துன்புற்று வருந்தக்கூடும். ஒளியை நெருங்கவே அவனது கண்கள் கூசும். நாம் உண்மை எனச் சொல்லும் எதனையும் அவனால் பார்க்க முடியாது. அவன் குகைக்கு வெளியே உள்ள உலகக் காட்சிகளுக்கு தன்னைப் பழக்கப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும். முதலில் நிழலை அவன் நன்கு காணமுடியும். பிறகு தண்ணீரில் ஏற்படும் மனித அல்லது பிறபொருள்களின் நிழலை நன்கு கவனிக்க வேண்டும். பிறகு உண்மைப் பொருளைக் காணவேண்டும். அதன் பின்னரே சந்திரன் நட்சத்திரங்கள் என்பவற்றின் ஒளியைக் காண்பான். பகலில் சூரிய ஒளியைக் காண்பதை விட இரவில் நட்சத்திர ஒளியை அவன் நன்கு காண்பான்.

இத்தகைய ஒளியைக் கண்டபின் அவன் தன்னுடைய பழைய இருப்பிடமான குகை பற்றி நினைக்கும் பொழுதும், சககைதிகள் பற்றி நினைக்கும் பொழுதும் அவன் தன்னுடைய தற்போதைய நிலைக்கு மகிழ்ந்து ஏனையோர் நிலையைக் கண்டு இரக்கம் கொள்வான்.

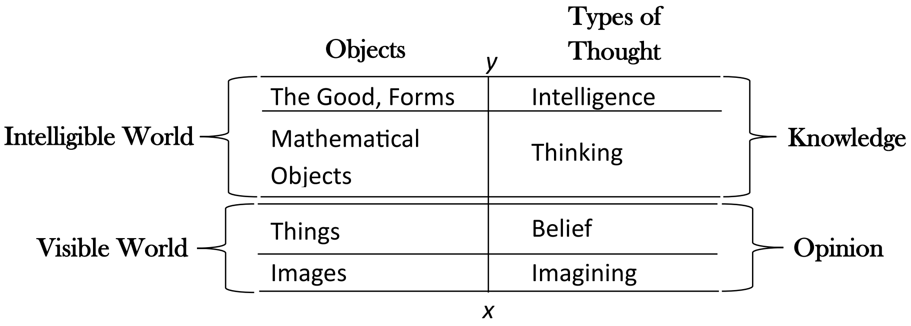
இவ்வாறாக குகை பற்றிய தொன்மத்தின் மூலம் அறிவு அல்லது அறிதல் என்ற நிலையை விளக்கிய பின்னர் குகை பற்றிய தொன்மத்தில் குறியீடாக பயன்படுத்தப்பட்டவை பற்றியும் குறிப்பிடுகின்றார்.

சோக்கிரட்டீஸ் : இந்த உருவகத்தை எண்ணி நாம் முன்னர் விவாதித்த பொருளைத் தொடர்வோம். நான் கூறிய குகையே நம் காட்சி உலகம். அங்கே காணும் நெருப்பின் ஒளியே சூரியன். நான் சொன்ன மேலுலகப் பயணமாவது அறிவுலகிற்கு (வடிவங்களின் உலகிற்கு) ஆன்மா செல்வதே...............

.........................அது பொய்யோ மெய்யோ எனது கருத்துப்படி அறிவுலகில் நல்ல எண்ணம் இறுதியிலேயே தோன்றுகின்றது. முயற்சியின் பயனாலேயே வெளிவருகிறது. இன்னும் பார்க்கப் போனால் அழகானதும் சரியானதுமான எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அதுவே முதற் காரணமாகக் கொள்ளப்படுகிறது. ஒளியின் முதற் காரணமாகவும், காட்சியுலகில் ஒளிக்குத் தலைவனாகவும், உண்மை சிந்தனை ஆகியவற்றின் மூலாதாரமாகவும், அறிவுள்ளவற்றில் உண்மையாகவும் அது விளங்குகின்றது. இந்த சக்தியின் மீதுதான் சொந்த வாழ்விலும் சரி, பொது வாழ்விலும் சரி பகுத்தறிவுடன் செயலாற்றுபவர்கள் கவனம் செலுத்த வேண்டும்.

இவ்வாறாக ஆன்மா அறிவுலகில் சஞ்சரிப்பது குறித்து குறிப்பிட்ட பிளேட்டோ, அவ்வாறு அறிவுலகில் சஞ்சரித்த ஆன்மா உயர்ந்த நிலையை அடைகிறது என்றும், அது சாதாரண மனித விவகாரங்களில் ஈடுபட விளைவதில்லை என்றும், மேலுலகில் வாழ்வதற்கே அது விளைகிறது என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

குடியரசில் ஆறாம், ஏழாம் அத்தியாயங்களில் பிரிக்கப்பட்ட கோடுகள் பற்றிய ஒப்புமை மூலமும், குகை பற்றிய தொன்மத்தின் மூலமும் பிளேட்டோ விளக்கிய அவரது அறிவு பற்றிய கோட்பாட்டினை பின்வரும் வரைபடம் மூலம் விளக்கமுடியும்.



மூலம் : S.E.Stumpf, J.Fieser (2008) Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy, p46

இங்கு இவ் வரைபடத்தில் செங்குத்தாக '*ஒ*' ஐயும், '*ல*' ஐயும் இணைக்கும் வகையில் உள்ள கோடு ('line') நான்கு கூறுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. ஒவ்வொன்றும் வெவ்வேறு வகையான அறிவின் நிலைகளைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றன. குறித்த கோடு தொடர்ச்சியான ஒன்று. அது ஒவ்வொரு புள்ளியிலும் அறிவில் சில வேறுபட்ட அளவுகள் இருப்பதனை குறிக்கின்றது. இங்கு இக்கோடு ஒருபுறம் குறைந்த நிலையிலான வடிங்களில் இருந்து உயர்ந்த நிலையிலான வடிவங்கள் வரை செல்லும் அதேநேரம் மறுபுறம் குறைந்த நிலையிலான உண்மையிலிருந்து உயர்ந்த நிலையிலான உண்மை வரை செல்கின்றது. குறித்த கோடு முதலில் சமமற்ற இரண்டு பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்படுகின்றது. மேலேயுள்ள அளவில் கூடியதான பகுதி அறிவார்ந்த உலகினைப் (வடிவங்களின் உலகினை) பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றது. கீழேயுள்ள அளவில் குறைந்ததான பகுதி புலனுலகினைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றது. இந்தச் சமமற்ற பிரிப்பு புலனுலகில் குறைந்த அளவிலான யதார்த்தமும் உண்மையும் (சுநயடவைல யனெ வசரவா) இனங்காணப்படுவதனையும், அறிவார்ந்த உலகில் கூடிய அளவிலான யதார்த்தமும் உண்மையும் பெறப்படுவதனையும் குறியீடாகக் குறித்து நிற்கின்றது. இவ்விரு பகுதிகளும் மீளவும் இரு உபபிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு முழுமையான அக்கோடு நான்கு பகுதிகளைக் கொண்டதாக விளங்குகின்றது. ஒவ்வொன்றும் அதன் கீழுள்ள பகுதியைவிடத் தெளிவானதாகவும், நிச்சயமானதாகவும் அமைகின்றது. அதாவது கற்பனையினை விட நம்பிக்கையும், நம்பிக்கையை விட சிந்தனையும்ளூ சிந்தனையை விட நுண்ணறிவும் நிச்சயமானதாகவும், தெளிவானதாகவும் விளங்குகின்றன. இங்கு குகை பற்றிய சித்தரிப்பினை அல்லது தொன்மத்தினை நினைவுபடுத்துவோமாயின் இக்கோடு *ஒ* என்ற புள்ளியில் இருளாகவும், நிழல்களின் உலகமாகவும் இருந்து, மிகப் பிரகாசமான ஒளியுடைய *ல* என்ற புள்ளியை நோக்கி நகர்கின்றது. *ஒ* இலிருந்து *ல* நோக்கி செல்தல் என்பது அறியாமையிலிருந்து பகுத்தறிவுசார் அறிவொளியை நோக்கிச் செல்லும் செயன்முறையினைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்றது. இந்த நான்கு நிலைகளில் ஒவ்வொரு நிலையிலும் நான்கு வேறுப்பட்ட பொருட்கள் அளிக்கப்படுகின்றன என்று கூறுவதை விட, ஒரே பொருளை நான்கு வேறுபட்ட வழிகளில் காணுதல் என்று கூறுவதே பொருத்தமானதாகும்.

மேலும் பிளேட்டோவினுடைய மெய்யியலுக்கான பங்களிப்புக்களில், குறிப்பாக அவருடைய அறிவு பற்றிய சிந்தனைகளில் வடிவங்கள் பற்றிய அவருடைய கோட்பாடு (Theory of Forms) மிகவும் முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். பிளேட்டோவின் வடிவங்கள் பற்றிய கோட்பாடு வடிவங்கள் பற்றிய ஐந்து அடிப்படை வினாக்களுக்கு விடையளிக்கின்றது. வடிவங்கள் என்பவை யாவை?, வடிவங்களின் இருப்பு எங்குள்ளது?

வடிவங்களுக்கும் புறவுலகப் பொருட்களுக்கும் இடையிலான தொடர்பு யாது? வடிவங்களுக்கும் ஏனைய வடிவங்களுக்கும் இடையிலான தொடர்பு யாது? வடிவங்களை நாம் எவ்வாறு அறிகின்றோம்?

குடியரசின் பத்து அத்தியாயங்களிலும் அறிவு குறித்த சம்பாசனைகள் இடம்பெறுவதனைக் காணலாம். அச்சம்பாசனைகளில் நேரடியாகவோ, மறைமுகமாகவோ வடிவங்கள் குறித்த அவரது சிந்தனைகளைக் காணமுடிகின்றது. வடிவங்கள் என்பவை நாம் இவ்வுலகில் காணும் பொருட்களின் மாற்றமற்ற, நிலையான, சடமல்லாத சாராம்சங்கள். உதாரணமாக முக்கோணத்தின் வடிவம் ஒன்று உள்ளது. நாம் இவ்வுலகில் காணும் முக்கோணங்கள் யாவும் அந்த வடிவத்தின் பிரதிகளாகும். மேலும் அழகான நபர் என்பது அழகு என்ற வடிவத்தின் ஒரு பிரதியாகும். நாம் அழகு குறித்த அறிவுடையவர்களாக இருப்பதனாலேயே குறித்த ஒரு நபர் அழகானவர் என்பதனை முடிவு செய்வதோடு, அக்குறித்த நபர் அழகு என்ற வடிவத்தினை அதிகளவிலோ அல்லது குறைவாகவோ பகிர்ந்து கொள்கின்றார் என்பதனையும் இனங்கண்டு கொள்கின்றோம் என்கிறார்.

பிளேட்டோ குடியரசில் உண்மையான மெய்யியலாளர்கள் பொருட்களின் முக்கியமான இயல்புகளை அறிய விரும்புவர் என்பதனை எடுத்துக்காட்டுகின்றார். நீதி அல்லது அழகு என்றால் என்ன? என வினவும் பொழுது மெய்யியலாளன், நீதி அல்லது அழகான பொருட்களின் உதாரணங்களை வேண்டுவதில்லை. அடுத்து வடிவங்கள் எங்கு இருப்புடையவை எனும் வினாவிற்கு பிளேட்டோ தனது குடியரசில் வடிவங்கள் சுயாதீனமான இருப்பினை உடையவை என்றும், அவை நாம் காணும் புறவுலகப் பொருட்களில் இருந்து வேறுபடுத்தப்பட்டுள்ளன என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

இத்தகைய வடிவங்கள் புறவுலகப் பொருட்களோடு பின்வரும் மூன்று வகைகளில் தொடர்பு கொண்டுள்ளன. முதலாவதாக, வடிவங்கள் பொருட்களின் சாரமாக உள்ளன. இரண்டாவதாக, பொருட்கள் வடிவங்களில் அங்கம் வகிக்கின்றன. மூன்றாவதாக, பொருட்கள் வடிவங்களைப் போலச்செய்கின்றன அல்லது பிரதி செய்கின்றன. மேலும் வடிவங்களுக்கிடையிலான தொடர்புகளைப் பொறுத்தவரை பல வடிவங்கள் ஒன்று சேர்ந்து ஒரு பொருளை பிரதிபலிக்கின்றன. உதாரணமாக அழகான பெண்ணை எடுத்துக் கொண்டால் இங்கு அழகு என்ற வடிவமும், பெண் என்ற வடிவமும் ஒன்றிணைந்துள்ளது. மேலும் சில வடிவங்கள் அதனை அடுத்த வகுப்பினுள் அடங்கக்கூடிய உப வகுப்புக்களாக உள்ளன. உதாரணமாக விலங்கு என்ற வடிவத்தினை எடுத்துக் கொண்டால் அந்த வடிவத்தினுள் மனிதன் என்ற வடிவம், குதிரை என்ற வடிவம் எனப் பல்வேறு வடிவங்கள் உபபிரிவுகளாக உள்ளன.

வடிவங்களை நாம் எவ்வாறு அறிகின்றோம் என்பது பற்றியும் பிளேட்டோ தன்னுடைய குடியரசில் குறிப்பிட்டுள்ளார். பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை குறைந்தது மூன்று வழிகளில் மனமானது வடிவங்களை இனங்கண்டு கொள்கிறது. முதலாவது வழி, ஞாபகப்படுத்துதல் ஆகும். ஆன்மா உடலைச் சேர்வதற்கு முன்னரே, அது வடிவங்கள் பற்றிய அறிவினைப் பெற்றுள்ளது. ஆன்மாவானது உடலைச் சேர்வதற்கு முன்னரே வசித்துள்ளமையை பிளேட்டோ நம்பினார். எனவே, வடிவங்கள் பற்றி அறிதல் என்பது ஆன்மா தன்னுடைய முன்னைய இருப்பு நிலையில் அறிந்துள்ளவற்றை நினைவுக்குக் கொணர்தல் எனலாம். இதனால் பிளேட்டோ கல்வி என்பது ஒரு நினைவூட்டல் செயன்முறை (ரீசழஉநளள ழக சுநஅைைளஉநஉந) எனக் குறிப்பிடுகின்றார். இரண்டாவது வழி, ஒருவன் இயங்கியல்சார் உரையாடல் முறை மூலம் வடிவங்கள் பற்றிய அறிவினைப் பெற்றுக்கொள்ள முடியும் எனப் பிளேட்டோ குறிப்பிடுகின்றார். மூன்றாவது வழி ஒருவனது அறிவதற்கான விருப்பின் சக்தி அவனைப் படிப்படியாக வடிவங்கள் பற்றிய அறிவினைப் பெற வழிவகுக்கின்றது.

சுருங்கக்கூறின்,பிளேட்டோ குடியரசில் உண்மை அறிவிற்கும், காட்சி உலகிற்கும் இடையிலான வேறுபாட்டைத் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டுகின்றார். உண்மை அறிவு நிச்சயமானது, நிலையானது என்கிறார். இதனை விளக்குவதற்காகக் குகை பற்றிய தொன்மத்தினையும், பிரிக்கப்பட்ட கோடுகள் பற்றிய உதாரணத்தினையும் எடுத்தாள்கின்றார். உடலோடு இணைந்துள்ள ஆன்மா, புலன்கள் வழி காட்சியுலகில் பெற்றுக்கொள்ளும் அறிவானது குகைக்குள் உள்ள கைதிகள் பெற்றுக்கொள்ளும் அறிவினை ஒத்தது. உண்மை அறிவினைப் பெற்றுக்

கொள்ள விரும்பும் ஒருவன் குகைக்குள் இருந்து வெளிவர வேண்டும் என்கிறார். உயர்ந்த உண்மை அறிவினைப் பெற்றுக் கொண்ட ஒருவன் போலியும், பிரதிகளுமான இவ்வுலக விவகாரங்களில் ஈடுபடுவதில்லை. எனவே பிளேட்டோவைப் பொறுத்தவரை உண்மை அறிவென்பது நியாயித்தல், அல்லது ஆழ்ந்து சிந்தித்தலின் பாற்பட்டது. இதனாலேயே பிளேட்டோவை அறிவுமுதல் வாதத்தின் முன்னோடி என்பர்.

உசாத்துணைகள்

1. ராமானுஜாசாரி.ஆர் (2002) பிளேட்டோவின் குடியரசு, சென்னை௶ சாகித்திய அக்காதெமி.
2. Annas, J (1997) Understanding and the Good: Sun, Line and Cave, *in Richard Kraut* (ed) *“Plato’s Republic: Critical Essays”*, United States of America; Rowman & Littlefield Publishers, inc.
3. Cornford, F.M (1955) The Republic of Plato, New York: Oxford University Press.
4. Rosen, S. (2005) Plato’s Republic: A Study, London; Yale University Press.
5. Stumpf, S.E, Fieser, J. (2008) Socrates To Sartre and Beyond: A History of Philosophy, London: Mc Graw Hill.
6. Uglietta, J. (2006) Knowledge and Coherence in Plato’s Republic, in *Apeiron a journal for Ancient Philosophy and Science,* Australia: Academic Printing & Publishing.

முன்னைய மார்க்சின் சிந்தனைப்பாரம்பரியம்

The Thought Tradition of Earlier Marx

Tharmika Sivalingam,

Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Peradeniya

பொதுவுடைமை தத்துவம் அல்லது மெய்யியலின் தந்தையாகப் போற்றப்படும் காள் மார்க்ஸ் ஆய்வறிவுப் பாரம்பரியத்தின் அமைப்பு முறையை முறையாகக் கட்டி எழுப்பியவர்களுள் முதன்மையானவராகக் காணப்படுகின்றார். தன்னை ஒரு பொருள் முதல்வாத மெய்யியலாளராக இனங்காட்டிக் கொள்ள விரும்பினார். பொருளாதாரம், உளவியல், கலாச்சாரம், மெய்யியல், விஞ்ஞானம், சமூகவியல், அரசியல், இருப்பியல் என அனைத்துத் துறைகளிலும் மார்க்சின் செல்வாக்கு காணப்படுகின்றது. சமூகக்கோட்பாடு, வரலாறு, மெய்யியல், ஒழுக்கவியல், பொருளியல், மனிதமையவாதம் போன்ற ஆய்வுகளில் இவரது கருத்துக்கள் பாரிய மாற்றத்தை தோற்றுவித்தது. இவர் ஒரு சமூக கோட்பாட்டாளராக காணப்பட்டாலும் மெய்யிலாளராகவும் காணப்படுகின்றார். இவர் இவ்வாறு காணப்பட்டாலும் மெய்யியலுக்கென உரிமை கூறவில்லை. நவீன கால ஆரம்பத்தில் அறிவு முதல் வாதம், அனுபவமுதல் வாதம் என்று காணப்பட்ட பிரச்சனைகளைப் போலவே நவீன காலத்தின் பிற்பகுதியில் ஏற்பட்ட கருத்து முதல் வாதம், பொருள் முதல்வாதம் என்ற பிரச்சனைக்கு கிரேக்கமெய்யியல், பாயர் பாக்கின் தத்துவம், மனித நல சிந்தனைவாதம் போன்றவற்றின் ஊடாக பொருள் தான் முதன்மையானது என்ற மார்க்சிச சிந்தனையினை முன்வைத்தார். அந்த வகையிலே மேற்கூறப்பட்டபடி முன்னைய மார்க்ஸின் சிந்தனைப்பாரம்பரியத்தினைச் சுருக்கமாக நோக்குவோம்.

மார்க்ஸ் மிக வறுமையில் வாடிய போதும் **“இழப்பதற்கு கைகளைத் தவிர வேறு எதுவும் இல்லை”** என்ற குரலின் ஊடாக உலக வறுமையைத் தீர்க்கப் போராடியவராகவே மார்க்ஸ் காணப்படுகின்றார். அந்த வகையிலே தான் மார்க்சினை முறையாக கட்டி எடுப்பதற்கு மாக்ஸ் தன்னை இரண்டு கட்டங்களாக தயார்படுத்திக் கொண்டார். அதில் ஒன்று முன்னைய மார்க்சிய வடிவம் மற்றது பின்னையமாகிய வடிவம் என்பதாகக் காணப்படுகிறது. இதனை அடிப்படையாகக்கொண்டு முன்னைய மார்க்சின் ஆய்வுச் சிந்தனைகள் பற்றி நோக்குவோம்.

அந்தவகையிலே, 1960 க்கு முன்னர் மார்க்ஸ் ஆற்றிய சிந்தனைப் பங்களிப்பு எனும் போது அது முன்னைய மாக்ஸிக்கு உரியதாகவும் 1960 க்கு பின்னரான பங்களிப்புக்கள் பின்னைய மார்க்சிற்குரியதாகக் காணப்படுகின்றது. இவ் இரு காலப் பகுதிக்கும் இடையில் பல வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. முன்னைய மார்க்ச் மனிதனையும் சமூகத்தினையும் ஒருங்கிணைத்து மனித மைய வாதத்தை ஒரு கோட்பாடு உருவாக்கம் ஆக்கியவராகவும் காணப்படுகின்றார். இதனால் தான் இவரை புரட்சியாளர், கடும்போக்காளர், அரசுக்கு எதிரானவர், சமுதாயத்தை சமநிலைக்கு கொண்டு வந்தவர் என பலவாறாக கூறுகின்றனர். அடுத்து மூலதனம் என்ற நூலை சமத்துவப் படுத்த தீவிர முயற்சி எடுத்த அவரை மறுவாசிப்புக்கு உட்படுத்திய மார்க்சியவாதிகளையும் பின்னைய மார்க்ஸ் எனலாம். அதன் அடிப்படையிலேயே முன்னைய மார்க்சின் சிந்தனைகள் பற்றி நோக்குவோம்.

சார் அரசாங்கத்தின் அழுத்தம் காரணமாக பாரிசுக்கு சென்ற இவர் அங்குள்ள பத்திரிகை நிறுவனத்தில் பணிபுரிந்தார். அங்கிருந்தபடியே சமுதாயத்தில் இடம்பெற்ற தராண்மை வாத,

சோசலிச, தொழிலாளிகளுடைய பல பிரச்சனைகளுக்கு தீர்வு காண முயன்றார். அதனை தனது எழுத்துக்களின் ஊடாகவும் வெளிப்படுத்தினார்.

முன்னய மார்க்ஸ் 1844 இல் **'ஙழுடல கயஅடைல'** என்ற நூலை எழுதினார். அதனைத் தொடர்ந்து **"பொருளாதார மெய்யியல் கையெழுத்துப் பிரதி"** என்ற நூல் எழுதப்பட்டது. இது மிகவும் முக்கியமான நூலாகும். இது 1844 ஆம் ஆண்டு எழுதப்பட்டது. இதில் முன்னைய மார்க்ஸ் மனிதாபிமானம் பற்றியும் அன்னியமாதல் பற்றியும் கூறியுள்ளார். அதன்படி தொழிலாளிகள் மனிதாபிமானமற்ற முறையில் நடத்தப்படுவதாகவும் அவர்கள் தம் உழைப்பில் இருந்து அன்னியமாக்கப்படுவதாகவும் கூறினார். மனித உழைப்பு என்பது அவரது உணர்ச்சி, உயிர் சம்பந்தப்பட்ட ஒன்றாகவே இருக்க வேண்டும். மாறாக அதனை பொருளாக முதலாளி பார்க்கவே கூடாது என கூறினார். இந்த மனித உழைப்பு என்பது மனிதப் பெறுமானமும் ஒழுக்க மாண்பும் கொண்ட ஒரு விடயம் இதனால் அதனை பொருளாக பார்க்க கூடாது என்றார். மேலும் தொழிலாளிகள் வேலை நேரத்தில் உணர்ச்சிகளற்ற ஜடமாகவே தம்மை கருதுகிறார்கள் வேலை அற்ற நேரத்திலேயே சுதந்திரமாக இருக்கின்றனர். மேலும் உழைப்புக்கேற்ற ஊதியம் வழங்காமை, அதிக நேரம் வேலை வாங்குதல் போன்ற விடயங்களால் தொழிலாளி மீண்டும் மீண்டும் சுரண்டப்படுகிறான். இதிலிருந்து கிடைக்கும் இலாபாதைக் கொண்டு முதலாளி இயந்திரங்களையும் வாங்குகின்றான். இயந்திரங்களை வாங்கிய பின்பு தொழிலாளர்கள் விரட்டியடிக்கப்படுகின்றனர். இதனால் தான் முதலாளித்துவம் தன்னில் தானே அழிவதுடன் தொழிலாளிகள் சுயநல முடையவர்களாகவும் மாறுகின்றனர். தொழில் பிரிப்பின் வழியே தான் மனிதனைத் தன் உழைப்பிலிருந்து துண்டாடும் இந்த அன்னியமாதல் விளைகின்றது. மார்க்ஸ் மீண்டும் மத்திய கால உற்பத்தி முறைக்கு மீழ விரும்பவில்லை. ஆனால் இலாபமீட்டல் என்ற சாபக்கேட்டில் நின்றும் விடுபட்ட பின் நவீன தொழில்நுட்பமானது நவீன மனிதனை விடுவிக்கும் என நம்பினார். அதன் பின் சமூக உற்பத்தி முறையில் தீவிர பங்காளியாக அவன் தன்னைக்கருதி உழைப்பான். உண்மையில் இந்த ஈடுபாட்டு உணர்வானது புதிய திருப்தியை அமைத்துத்தரும் இந்நிலையில் அன்னியமாதல் அகலும் என எதிர்பார்த்தார் முன்னைய மார்க்ஸ்.

அடுத்து முன்னைய மார்க்ஸ் தனது சிந்தனைகளினை **"ஆய்வறிவுப் பாரம்பரியம்"** என்னும் நூல் மூலம் 1845 ஆண்டு வெளியிட்டார். இந்நூலில் மெய்யியலின் இலக்கு பற்றி தனது எண்ணக் கருவை மிகத் தெளிவாக இவர் குறிப்பிட்டார். மெய்யியலானது பிற்போக்கு சிந்தனையாளர்களது கையிலிருந்து விடுபட வேண்டும் என்றார். இதுநாள்வரை மெய்யியலாளர் உலகை விளக்குவதை மட்டுமே தம் இலக்காகக் கொண்டனர். உண்மையில் அதனை மறுப்பதே முக்கியமானது என்றார். இவருடைய மெய்யியல் அணுகுமுறைகள் மெய்யியல் நோக்கிற்க்கு எதிர் திசையானது. ஏனெனில் கெஹல் இயற்கை, மனிதன், சமயம், விஞ்ஞானம் என அனைத்தும் இயங்குவதாக கூறினார் இவை அனைத்தும் கருத்துக்களின் அடிப்படையில் அதாவது சிந்தனையின் அடிப்படையில் மாற்றமடைவதாகக் கூறினார். இவ்வாறு கெஹலின் கருத்தை மறுத்தாலும் அவரது இயங்கியல் விதியினை ஏற்றார். அது **"கலந்துரையாடல்"** முறை என்பதாகும். வாதம் அல்லது உரை அல்லது கருத்து என்பதாகவே இது காணப்படுகின்றது இதற்கு ஒரு முரண் உரை உருவாகுதலும் அதற்கு ஒரு இணை உரை உருவாகுதலும் இடம்பெறுகின்றது என்ற அந்த விதியை ஏற்றுக்கொண்டார். ஆனால் அதற்கு அடிப்படை கருத்துகள் அல்ல பொருள் என்றே கூறினார். இவ்வாறு தான் ஆரம்பத்தில் புராதன கம்யூனிச சமூகம் இருக்கின்றது அங்கு வர்க்கம் அரசு என எதுவுமே இருக்காது என்றார். அதனை கருத்து எனவும் கூறினார். அதற்கு ஒரு எதிர் கருத்தான ஆண்டான் அடிமை சமுதாயம் உருவாகும். இது பலம் உள்ளவர்கள் பலம் இல்லாதவர்களை அடிமைப்படுத்துவதாக அமையும். இவ் அடிமைத்தனத்துக்கு எதிராக அரசுதோன்றினாலும் அரசு ஆண்டான்களின் நலன்பபேணுவதாகவே காணப்படும் எனக் கூறினார். இதற்கு ஒரு இணை கருத்து உருவாகும். அதனை நிலமானிய பிரபுத்துவ சமுதாயம் என்றார். இது ஆண்டான் அடிமை சமுதாயத்திலிருந்து சற்று முன்னேற்றகரமானதாகும். ஏனெனில் பிரபுக்கள் தங்களுடைய நிலங்களில் வேலை செய்யும் மக்களுக்கு கூலி கொடுக்கத் தொடங்கினர். இருப்பினும் மக்கள்

அடக்கி ஒடுக்கப்பட்ட நிலையிலேயே இருந்தனர். இதனால் இங்கு அரசு மக்கள் நலன் பேணும் வகையில் தோன்றினாலும் அது நிலப் பிரபுக்களின் நலன் பேணுவதாகவே இருக்கும் என்றார். இங்கு தவறான ஒரு நோக்கம் காணப்பட்டதனால் இதற்கு ஒரு எதிர் உரை ஒன்றை முன் வைத்தார். அதுவே முதலாளி தொழிலாளி சமூகம் ஆகும். இங்கு வர்க்க முரண்பாடு ஏற்பட்டது. ஆனால் மார்க்சினது எதிர்பார்ப்பாக கொமியுனிச சமூகம் இருந்தது. இது இவரது காலத்தில் நடைமுறைக்கு வராவிட்டாலும் அதை லெனின் நடைமுறைப்படுத்தினார். அந்த வகையிலே தான் இவர் கூறுகின்றார் மனித வாழ்வை தீர்மானிப்பது கருத்து அல்ல மூலதனம், உழைப்பு என பொருளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து பிற்போக்குச் சிந்தனையாளர்களது கையிலிருந்து மெய்யியலை மார்க்ஸ் மீட்க்க முயன்றார்.

அடுத்து முன்னையமார்க்சின் சிந்தனைகள் **“கம்யூனிஸ்ட் கட்சியின் அறிக்கை”** என்ற வெளியீட்டின் மூலம் வெளிவந்தது சமூகப் புரட்சியின் முழுமையான கோட்பாடாகவும் அதற்கான தந்திரோபாயமாகவும் முதன் முதலில் எழுந்த நூல் என்ற பெருமையை இது பெறுகின்றது. வகுப்புக்களுக்கு இடையிலான கடந்த கால போராட்டத்தைப் பற்றிய விபரமானதும் சாரமானதுமான மார்க்சின் கருத்தாக்கங்கள் இங்கே தரப்பட்டன. தொழிலாளர் வகுப்பிற்கும் முதலாளித்துவ வகுப்பிற்கும் இடையிலான நவீன முரண்பாடும் இந்நூலில் விரிவாக விளக்கப்பட்டுள்ளது.

அடுத்தபடியாக, முன்னைய மார்க்ஸ் தன்னுடைய சிந்தனைகளை 1847 இல் வெளியான **“தத்துவத்தின் வறுமை”** என்ற நூலில் வெளிப்படுத்தினார். இது பிரான்சிய அராஜக சிந்தனையாளராகிய ிசழரனாழெ க்கு எதிரான கண்டனமாக இந்நூல் அமைந்தது. இந்நூலில் பொருளாதாரப் போராட்டங்களும் தொழிலாளர்களின் அமைப்புகளும் சமூகத்தை நீதியானதும் சமத்துவமானதுமான பாதையில் கொண்டு செல்ல இன்றியமையாததென விளக்கினார். மேலும் 1847 **“னுயள ஊயிவையட”** என்ற நூலின் முதல் பகுதி வெளியானது அதன் இரண்டாம் மூன்றாம் பாகங்கள் அவர் இறந்தபின் வெளியானது.

அடுத்து முன்னைய மார்க்ஸின் சிந்தனைகள் 1851 ஆம் ஆண்டு **“நுபைாவநநவொ டீசரஅயசைந”** என்ற நூலில் வெளியானது. இது நெப்போலியனின் யதார்த்த நிலை பற்றிய ஆழமான ஒரு பகுப்பாய்வு நூலாகக் காணப்பட்டது. இத்தகைய மார்க்ஸின் சிந்தனைகள் முன்னைய மார்க்சினால் ஆராயப்பட்ட ஆய்வுப் பாரம்பரியங்களை உள்ளடக்கியதாகக் காணப்படுகின்றது.

அந்த வகையிலே, மேற்கூறப்பட்ட விடயங்களை தொகுத்து நோக்குகின்ற போது, மார்க்ஸ் பல்வேறுபட்ட ஆய்வுச்சிந்தனைகளை நிகழ்த்தி இருந்தாலும் தன்னுடைய இளைய பருவத்தில் அவர் நிகழ்த்திய ஆய்வு சிந்தனைகள் என்பது பல்வேறுபட்ட மாற்றங்களுக்கு உட்படுத்தி பல்வேறுபட்ட விடயங்களை வளர்ச்சி அடைய செய்திருக்கின்றது. அந்த வகையிலே மார்க்ஸ் குடும்ப வறுமையில் இருந்தால் கூட சமயம் என்ற பெயரைக் கொண்டு மூலதன உடைமையாளர்கள் தொழிலாளர்களை வறுமைப்படுத்தியதாக எண்ணி உலக வறுமையை போக்குவதற்காகவே செயற்பட்டார். இவர் தன்னுடைய ஆய்வுகள் மூலம் பல சமூக சிந்தனைகளை நமக்குத் தந்துள்ளார். இவருடைய கருத்துக்கள் அனைத்தும் வர்க்கம் தோன்றும் போது உருவாகும் அரசினை அகற்றுவதாகவும் பௌதீக அதீதத்தை அகற்றி பொருளினை அல்லது உழைப்பினை முன் வைப்பதாகவுமே காணப்பட்டது. இவர் கூறிய கருத்துக்கள் அனைத்தும் அக்காலப் பிரச்சனைக்கு மிகவும் பொருத்த முடிடையதாக இருந்தாலும் அதனை அக்கால அரசு ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. இருப்பினும் அவரது எதிர்வு கூறல்கள் லெனினுடைய காலத்தில் நடைமுறைக்கு வந்தது அவருடைய எதிர்வு கூறல்கள் நடைமுறைக்கு வந்தாலும் அவை நீண்ட காலம் நிலைத்திருக்கவில்லை. ஏனெனில் ஊழலும் அதிகாரப் போட்டியும் நிறைந்த அரசு ஆட்சிக்கு வந்தமையினால் ஆகும். அந்தவகையிலே, மார்க்ஸ் கூறிய கருத்துக்கள் தற்கால நடைமுறைக்கு எந்தளவு தூரம் சாத்தியமானது என்று நோக்குகின்ற போது, அவருடைய சிந்தனைகளை அதாவது திறந்த பொருளாதாரக் கொள்கையை எதிர்த்தவர்களும் ஏற்றவர்களும் காணப்படுகின்றனர். மாவோ சேதுங் போன்றோர் மார்க்ஸினது

சிந்தனைகளை நூறுவீதம் ஏற்றுக்கொண்டனர். அதேபோல் நம் நாட்டு தேசிய மக்கள் கட்சியும் இக்கருத்துக்களை பின்பற்றி நடந்த போதிலும் இந்தியா போன்ற வளர்ந்து வரும் நாடுகளில் இன்றும் பல புடவைக் கடைகளில் தொழிலாளிகள் அதிக நேரம் வேலை செய்வதும், அதற்க்கு குறைந்த கூலி வழங்குதலும் இன்றும் இடம்பெற்ற வண்ணமே உள்ளது. இதனால் அவர்கள் தம்மை தான் உணராதவர்களாகவும், சுதந்திரம் அற்றவர்களாகவும், அடிமைகளாகவும், தமது உரிமைகளை இழந்தவர்களாகவுமே காணப்படுகின்றனர். மேலும் பெரிய தொழில் சாலைகளில் இருந்து வெளியேறும் குப்பைகள் கழிவுப்பொரு ட்கள், சத்தம் போன்றவற்றால் தொழிலாளிகளின் உடல் உறுப்புகளும் பாதிக்கப்பட்ட வண்ணமே உள்ளது. இவை அணைத்தும் தகர்த்தெறியப்பட வேண்டும் எனவே மார்க்ஸ் தனது சிந்தனைகளினை முன்வைத்தார்.

உசாத்துணை நூற்ப்பட்டியல்

சண்முகலிங்கம்,க.(2009) **நவீன அரசியல் சிந்தனை ஓர் அறிமுகம்** , கொழும்பு : குமரன் புத்தக இல்லம்.

சிவராஜா,அ.(2000) **அரசறிவியல் மூல தத்துவங்கள்** , கொழும்பு : குமரன் புத்தக இல்லம்.

சிவராஜா , அ . (2006) **உயர்தர சியல் சிந்தனைகள்** , கொழும்பு : குமரன் புத்தக இல்லம்.

சிவலிங்கம் , மூ . (1975) **கம்யூனிஸ்ட் கட்சியின் அறிக்கை** , கண்டி : கலைவாணி புத்தக நிலையம்.

செல்லப்பா , பு . **அரசியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்** . யாழ்ப்பாணம் : கலைவாணி புத்தக நிலையம்.

சோமசுந்தரம் , பூ . (மொ.பெ) தத்துவம் : **தொடக்கப் பயிற்சி நூல்** , மாஸ்கோ : முன்னேற்றப் பதிப்பகம் .

நிழல்வண்ணன் . (2006) **மார்க்ஸியத்தின் அடிப்படைகள்** , சென்னை.

பிரசாத் , சி . (2015) **இலங்கை நிர்வாக அரசியல் சில பரிமாணங்கள்** . கொழும்பு : சேமமடு பதிப்பகம்.

புஸ்பராஜ்.சி . (2011) **அரசியல் ஓர் சமூகவியல் அறிமுகம்** , தெஹிவளை காயத்திரி பப்ளிகே'ன.

மூர்த்தி , ஏ . எஸ் . (மொ.பெ) (2011)**முரண்தர்க்கப் பொருள்முதல்வாதம் என்றால் என்ன ?,** சென்னை : நியூ செஞ்சரி புக்கவுஸ்.

அறிவாராய்ச்சியல் பற்றிய அறிமுகம்

Introduction to Epistemology

ML.Lathfan Rosin

Faculty of Arts, University of Peradeniya

கிரேக்க காலத்தை அடுத்து வந்த மத்திய காலத்தினை தொடர்ந்து மெய்யியல் ஆனது தனது வளர்ச்சியில் ஒரு திருப்புமுனையை எட்டியது என்று தான் கூற வேண்டும். காரணம் மனித சிந்தனைகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்ட காலமாக நவீன காலம் கருதப்படுகிறது. நவீனம் என்பது கலை, இலக்கியம், கலாச்சாரம் ,அறிவியல் , சிந்தனை போன்ற துறைகளில் ஏற்பட்ட உச்ச வளர்ச்சியை எடுத்துக்காட்டுகிறது. அதன் அடிப்படையில் நோக்கும் போது நவீன காலமானது கி.பி 15ம் நூற்றாண்டுக்கு பிற்பட்ட காலத்தை அடுத்து வந்த காலமாக கருதப்படுகிறது. மக்கள் நல வாத கருத்துக்கள் வேரூன்றிய காலம் என்ற படியால் மனிதன் எவ்வாறு அறிவைப் பெறுகின்றான் என்ற வினா மெய்யலாளர்களின் மனதில் தோன்றியது.

இதன் அடிப்படையில் மெய்யியலில் முதன்மைக்குரிய பகுதிகளில் ஒன்றாக அறிவாராய்ச்சியியல் அமையப்பெற்றது. இது ஆங்கிலத்தில் Epistemology என அழைக்கப்படுகிறது. Episteme என்பது அறிவையும் Logos என்பது முறையான ஆராய்ச்சி எனவும் பொருள் கொள்ளப்பட்டு அறிவு பற்றிய முறையான ஆராய்ச்சி அறிவாராய்ச்சியியல் என அழைக்கப்படுகிறது. இவ்வாய்வுத் துறையானது அறிவென்றால் என்ன? நாம் எவ்வாறு இவ்வறிவினைப் பெறுகின்றோம் அறிவிற்கும் அபிப்பிராயத்திற்கும் இடையிலான வேறுபாடு என்ன? நிச்சயமான அறிவினைப் பெறுதல் சாத்தியமா? எனும் மேற்படி வினாக்களுக்கு விடைதேடுமோர் ஆய்வுத்துறையாக அறிவாராய்ச்சியியலைக் குறிப்பிடலாம். அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான பிரச்சினைகள் ஆதி கிரேக்கத்திலிருந்து தோற்றம் பெற்றிருப்பினும் இது தொடர்பான தீவிர ஆராய்ச்சிகள் நவீன காலத்திலே இடம்பெற்றன. குறிப்பாக, இக்காலத்தில் தோன்றிய அறிவு முதல்வாதிகள், அனுபவமுதல்வாதிகள், காண்ட் போன்றோர்களின் ஆய்வில் அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சியில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றது. அறிவுமுதல் வாதிகளான டேக்காட், ஸ்பினோசா, லைப்பினிஸ்ட் போன்றோர் அறிவு உடன் பிறந்ததாக எமது உள்ளத்தில் காணப்படுகிறது. எனவும் அது நியாயத்தினால் விருத்தி செய்யப்படுகிறது எனவும் குறிப்பிட்டனர். நியாயவாதிகளின் இக்கருத்தினை ஏற்காத அனுபவவாதிகளான ஜோன் லொக், பார்க்ளி, டேவிட் கியூம் போன்றோர் நியாயவாதிகளின் கருத்தினை மறுத்து அதாவது உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டு என்பதை மறுத்து அனுபவத்தினூடாகவே அதாவது புலனுணர்வினூடாகவே நாம் நிச்சயமான அறிவினை பெற முடியும் எனும் கருத்தினை முன்வைத்தனர். இதில் குறிப்பாக அனுபவமுதல்வாதியாகிய ஜோன் லொக் தனது நூலான மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரையில் Essay

concerning human understanding உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டு என்பதை முற்றாக மறுத்துரைத்து அறிவினைப் பெறுவதில் அனுபவத்தின் இன்றியமையாமையை வலியுறுத்தியமையைக் காணலாம். இவ்வாய்வினை நேர்த்தியான துறையில் வடிவமைப்பதற்கு பல ஆய்வுமுறையியல்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. குறிப்பாக பகுப்பாய்வு முறையியல், விபரண முறையியல் என்பன பயன்படுத்தப்படுகின்றன.

இறுதியாக நாம் அறிவாராய்சியில் தொடர்பாக அறிந்து கொள்ள வேண்டுமாயின் இம்மானுவேல் காண்ட் எனும் சிந்தனையாளர் தொடர்பான அறிவினை பெறுதல் மிக முக்கியமாகும். காரணம் ஜேர்மனிய சிந்தனையாளர் ஆன இவர் ஆரம்பத்தில் அறிவு முதல் வாதியாக காணப்பட்டார். ஆனால் அனுபவம் முதல் வாதியான டேவிட் ஹியூமின் சிந்தனைகளால் ஈர்க்கப்பட்டு அவர் அனுபவ வாத கொள்கைகளை பற்றி ஆராய முற்பட்டார். அதாவது ஹியூமின் ஐயவாத முறையினை கேள்வியுற்ற இவர் அவ்வாதத்தின் படி தான் முன்வைக்கும் அறிவு முதல் வாத கருத்துக்கள் உண்மையானவை என ஐயம் கொண்டார் அதன் இறுதி முடிவாக அறிவு முதல் வாதமும் அனுபவ முதல் வாதமும் தனித்தனியே செயற்பட்டால் அறிவினை பெற முடியாது என முடிவு செய்த அவர் அவ்விரண்டின் அணைப்பின் மூலமே ஒரு முறையான, முழுமையான அறிவை பெற முடியும் எனும் கருத்தினை முன்வைத்து மெய்யியலில் ஒரு புரட்சிகரமான மாற்றத்தை ஏற்படுத்தினார். இவர் மெய்யியலில் முன்வைத்த கோட்பாடு மெய்யியலில் வரலாற்றில் இணைப்பு மெய்யியல் (Synthetic philosophy) எனப்படுகிறது. இவ்வாறு அறிவாராய்ச்சியளானது தனது வளர்ச்சி போக்கை காட்டியது என்பதை மேற்கூறிய தகவல் அனைத்தின் ஊடாகவும் அறிந்து கொள்ள முடிகிறது.

(அனஸ், எம்.எஸ்.எம். (2003), “மெய்யியல் அறிமுக உரைகள்”, (2003))

02-அறிவு முதல் வாதத்தின் தந்தையான ரேணே டேக்கார்டின் அறிவு பற்றிய கருத்துக்கள்.

நவீன மெய்யியல் மற்றும் நவீன அறிவு வாதத்தின் தந்தை என அழைக்கப்படும். ரேணே டேக்கார்டின் நவீன சிந்தனைக் கொள்கைகள் விஞ்ஞானம் பௌதீகவதீதம் ,வானவியல் முதலான துறைகளின் வெளிப்பட்டன. ஆரம்பத்தில் இருந்தே அறிவு முதல் வாதியாக இருந்த இவர் தனது அறிவுவாதத்தின் ஊடாக அகநிலை சார்ந்த உண்மைகளை நிரூபிக்க நியாயமான முறையினை கை கொண்டார். இவரது மெய்யியல் சார்ந்த நூல்களான Meditations of First Philosophy, Discourse on method ஆகிய இரண்டின் ஊடாக அவரது அறிவு முதல் வாதம் தொடர்பான கருத்துக்களை பெற முடிகின்றது.

இவர் தனது நூல்களில் முன்வைத்த காட்டீசிய ஐய முறை (Cartesian doubt)என்று அழைக்கப்படும் புதிய கட்டளைக் கல்லானது அறிவு என்றால் என்ன என்பதற்கு புதிய வரைவிலக்கணத்தை

கொடுத்தது. இம்முறை வழியாக ஆரம்பகால அறிவு முதல்வாதிகளின் கருத்துக்களை நிரூபிக்க முயன்றார். தனது ஐயுரவு வாத அணுகு முறையின் மூலம் தன்னால் ஐயுரக் கூடிய எல்லா பொருட்களையும் ஐயத்துக்கு உட்படுத்தி இறுதியில் ஐயப்பட முடியாத ஒரு புள்ளியை ஐயம் தொட வேண்டும் என வலியுறுத்தினார். ஒரு கூற்றின் அடிப்படை உண்மை இனி ஐயத்திற்கே இடமில்லை என கருதும் வரை அதை ஏற்பதில்லை என்பதுதான் அவரது ஐயமுறையின் இலக்காக இருந்தது. ஆனால் சிந்தித்தல் எனும் செயலைச் செய்கின்ற ஒரு அம்சத்தையும் அவர் ஏற்றுக்கொண்டு நான் சிந்திக்கிறேன் ஆகவே நான் இருக்கிறேன் (I think therefore I am) அதாவது Cogito ergo sum என்ற புகழ் வாய்ந்த அவரது மெய்யியல் வசனத்தின் மூலம் அகநிலை சார்ந்த ஐயுறவிற்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு அடிப்படை உண்மை என நிறுவினார். இதனை பின்வருமாறு எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும் நான் சிந்திக்கும் ஒன்றாகும் அதாவது நான் என்பது மனம் அல்லது அறிவு அல்லது புத்தி அல்லது பகுத்தறிவாகும்.

டேக்கார்டின் கருத்திற்கு ஏற்ப மேலே கூறிய தொடர் முன்னது ஏதுவான பகுப்பாய்வு எடுப்பாகும். அதனால் தான் டேக்கார்ட் இதனை உறுதியான கட்டாய உண்மை எனக் கூறினார். டேக்கார்டின் காலத்தில் வாழ்ந்த அநேக மெய்யலாளர்கள் அறிவு பற்றிய கொள்கையை சார்ந்து இருந்ததனால் நான் சிந்திக்கிறேன் ஆகவே நான் இருக்கிறேன் என்ற வசனம் சடத்தை விட உளத்தை அதிகம் நிச்சயமுடையதாக்கின்றது எனக் கூறினார்கள். இவ்வகையில் சிந்திக்கின்ற மனதையோ அல்லது என் நனவையோ உடலில் இருந்து வேறுபட்ட பொருளாக அதுவே கூடுதல் உண்மை உள்ளதாக நிச்சயமாக உள்ளதாக ஏற்றுக் கொள்கின்றார். அத்துடன் உடன் பிறந்த(innate ideas) எண்ணங்கள் உள்ளன என்பதையும் சுட்டிக்காட்டும் அவர் அவை மூலமே மனிதன் அறிவை பெறுகின்றான் என நிறுவுகின்றார்.

மனிதன் பிறக்கும் போதே அவனது மனதில் சில எண்ணங்கள் பதிவாகியுள்ளன. இவ் எண்ணங்களை பிறப்பிலுறை எண்ணங்கள் என்றும் உடன்பிறந்த எண்ணங்கள் என்றும் டேக்கார்ட் கூறுகின்றார். இவ்வகை எண்ணங்களின் அடியாகவே மனிதனுக்குஅறிவு பிறக்கின்றது. உடன் பிறந்த எண்ணங்களைப் பகுத்தும் தொகுத்தும் இணைத்தும் சிந்திக்கும் திறன் அளவிற்கு ஏற்ப அறிவு வளர்ச்சி பெறுகின்றது எனவும் சுட்டிக்காட்டுகின்றார்.

டேக்கார்டின் நான் சிந்திக்கிறேன் என்ற கூற்று அறிவு முதல் வாதத்தின் வளர்ச்சியில் ஒரு திருப்புமுனையை ஏற்படுத்தியது. அதாவது. காரண அறிவை (Reson) பயன்படுத்தி உலகம் பற்றி அறிவை பெற முடியும் என்ற புதிய நம்பிக்கையை இதன் முலம் தோன்றியது. அத்துடன் உலகு பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்கு புலன் அனுபவரீதியான அறிவு மட்டும் போதுமானதல்ல அவை தவறுகளை கொண்டது எனவும் சுட்டிக்காட்டப்பட்டது.

பிளேட்டோ டேக்கார்ட் ஆகிய இருவரும் காரண அறிவை மாத்திரம் பயன்படுத்தி அறிவின் உறுதித் தன்மையை பெற முடியும் என தங்கள் கருத்து மூலம் நிறுவினர். அத்துடன் புலன் அனுபவத்தினால் உறுதியான அறிவைப் பெற முடியாது என்ற தத்துவத்தையும் சுட்டிக்காட்டினர்.

பிளேட்டோ டேக்கார்ட் ஆகிய இருவரும் அறிவைப் பற்றி கூறுகையில் அறிவானது எம்முடன் உடன் பிறந்த எண்ணங்களாக இருக்கின்றன. இவை நாம் புலன்களால் பெற்றுக்கொண்டது அல்ல மாறாக அவை எம்முடன் உடன் பிறந்ததாகும் என சுட்டிக்காட்டுகின்றனர்.

இந்த வகையில் நவீன அறிவு முதல் வாத கோட்பாட்டை அறிமுகம் செய்த டேக்கார்ட் எல்லா விதமான. மெய்யியல் தகராறுக்கும் முடியை தருவது காரண அறிவாகும் (Reson) எனக் கூறுகின்றார்.

மேலும் டேக்கார்ட் மற்றும் அவர் போன்ற அறிஞர்கள் முன்வைத்த அறிவு முதல் வாதக் கொள்கையில் பின்வரும் நான்கு அடிப்படை அனுகுமுறைகளை எம்மால் கண்டு கொள்ள முடியும். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி அறிவு எப்போதும் பகுத்தறிவு சார்ந்ததாகவும் புலச்சார்பற்றதாகவும் உண்மையானதாகவும், பொய்ப்பிக்க முடியாததாகவும் அமைய வேண்டும் என கருதினர். இத்தகைய அறிவு முதல் வாதிகள் தங்களது பகுத்தறிவு வாதத்தை நியாயப்படுத்துவதற்கு மேலே கூறியவாறு நான்கு வகையான அணுகுமுறைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு வாதிட்டனர் .அதாவது உடன் பிறந்த எண்ணங்கள்(Innate Ideas),முன்னது ஏதுவான அறிவு(Aperior knowledge), பகுப்பெடுப்புமுறை(Analytical Proposition),உயிர்த்தறிமுறை(Deductive Method) என்பவையாகும்

உடன்பிறந்த எண்ணங்களை உள்ளார்ந்த அறிவு என டேக்கார்ட் போன்ற அறிவு முதல் வாதிகள் கூறினர். இதன்படி மனித மனதில் சில கருத்துக்கள் அல்லது எண்ணங்கள் அவனது வாழ்க்கை ஆரம்பிக்கும் போது பதியப்பட்டுள்ளது. குறிப்பாக குழந்தை தன் தாயின் வயிற்றில் இருக்கும் போது அதன் மனதில் சில வகையான எண்ணங்கள் பதியப்பட்டுள்ளன. ஏதோ ஒரு சக்தியினால் அல்லது இறைவனால் அவை அவனை வந்தடைகின்றன. ஒழுக்கவியல், கணிதவியல், அளவையியல் சார் விடயங்கள் மனிதனிடம் ஏற்கனவே பதியப்பட்டுள்ளன என நியாயவாதிகளான அறிவு முதல் வாதிகள் சுட்டிக் காட்டுகின்றனர்.

உறுதியை தேடும் டேக்கார்ட்டின் அறிவு முயற்சிகளிள் கடவுள் இருப்பதை நிரூபிப்பதும் ஒரு முக்கிய நிகழ்வாக அமைந்துள்ளதை காண முடிகின்றது. கடவுள் இருப்பைப் பற்றி நாம் எதையும் அறியவில்லை என்று குறித்து காட்டும் டேக்கார்ட் கடவுள் தொடர்பான தனது அறிவுவாதத்தை பின்வரும் படிமுறைகளில் அமைத்துள்ளதுள்ளதை எம்மால் காணமுடிகிறது.

- **நான் நான் சந்தேகிக்கின்றேன் ஆகவே நான் சிந்திக்கிறேன்.**
- **நான் சிந்திக்கிறேன் ஆகவே நான் இருக்கிறேன்.**
- **நான் இருக்கிறேன் ஆகவே கடவுள் இருக்கிறார்.**
- **கடவுள் இருக்கிறார் ஆகவே உலகம் இருக்கிறது.**

டேக்கார்ட் மனிதன் தூக்கத்தில் இருக்கும்போது சில வகையான சிந்தனைகள் அவனுள் தோன்றலாம் அல்லது ஏதாவது ஒன்றை அவன் நம்பலாம் என சுட்டிக்காட்டுகிறார். அதாவது மனிதன் தூங்கும் போது சிந்திப்பவன் ஆகவும் தீர்ப்புகளை மேற்கொள்பவனாகவும் இருக்கின்றான். அதே

நேரம் சிந்தனைகள் தெளிவானதாகவும் உண்மையானதாகவும் அவனுக்கு இருக்கின்ற போது அங்கு தூக்கம் என்பது அவனது சிந்தனைக்கு தடையான காரணம் இல்லை என்கிறார். தெளிவாகவும் உண்மையாகவும் மனிதன் ஒரு அறிவுச் சிந்தனையை பெறுவது என்பது அவன் தூக்கத்தில் அல்லது விழிப்பிலோ இருக்கிறான் என்பதில் தங்கி இருக்கவில்லை. என சுட்டிக்காட்டும் டேக்கார்ட் ஒருவன் தூக்கமாயினும் விழிப்பாயினும் அவன் அறிவு ரீதியான சிந்தனை செயற்பாட்டில் இருந்து கொண்டே இருக்கிறான் என்ற அறிவு தத்துவத்தையும் முன்வைத்தார்.

ஆக டேக்கார்டின் சிந்தனைகளோடு அறிவு முதல் வாதம் மேற்கத்தேய மெய்யியலில் நிலைத்த கொள்கையாக வளர்ச்சி பெற்றது. 17ம் 18 ம் நூற்றாண்டுகள் இச் சிந்தனை மரபின் உச்ச காலங்களாக விளங்கின.

(அனஸ் ,எம் .எஸ்.எம் "கிரேக்க மெய்யியல் முதல் தற்காலம் வரை" (2006))

03-அனுபவ முதல் வாதத்தின் தந்தையான ஜோன் லொக்கின் அறிவு பற்றிய கருத்துக்கள்.

முதன்முதலாக அனுபவம் சார் அறிவை ஏற்புடைய அறிவாக ஏற்றுக் கொள்ளும் போக்கு பிரித்தானிய அனுபவ முதல் வாதத்தில் தந்தையாக கருதப்படும் லொக்குடன் ஆரம்பிக்கின்றது. லொக் எல்லா அறிவும் சில அளவையியல், கணிதவியல் விதிகளைத் தவிர அனுபவத்தினாலே எமக்கு கிடைக்கின்றது என கூறினார். இது அறிவாராய்ச்சியில் வரலாற்றில் ஒரு புரட்சியாக நோக்கப்பட்டது.

லொக் தனது கால அறிவினை பற்றிய சிக்கல் தன்மையை ஆராயத் தொடங்கியதன் விளைவாக **மனித நிலையில் புரியும் ஆற்றல்** என்ற. **(An essay concerning human understanding)** நூலை எழுதினார். இந்நூலில் எண்ணங்களின் தோற்றத்தினை அறிதலின் பொருட்டு உறுதியான அறிவு யாது என்றும் அறிவின் பரப்பு யாது, எத்தகையது என்றும் இதற்குரிய ஆதாரங்கள் யாவை எனவும் மெய்யியலின் மனித அறிவாற்றலின் எல்லைகளை வரையறை செய்யும் வகையில் அறிவாற்றலுக்கு அப்பால் விளங்குவனவற்றை நீக்கிவிட வேண்டும் போன்ற விடயங்களை குறிப்பிட்டுள்ளார். அதிலும் குறிப்பாக டேக்கார்ட் போன்ற அறிவு முதல் வாதிகளின் உடன்பிறந்த எண்ணங்களை விமர்சிப்பதே லொக்கின் தனது இலட்சியமாக கொண்டுள்ளதையும் அவதானிக்க முடிகின்றது.

லொக் புற உலகு பற்றிய சடப்பொருள் வாத அனுபவக் கொள்கையை முதலில் முன் வைத்தார். அதாவது புற உலக பற்றிய அறிவு அனுபவத்திலிருந்தே தொடங்குகின்றது என்று அதனது இருப்பினை ஏற்றுக்கொண்டதுடன் அதிலிருந்து புலன்கள் மூலமாக அவை பற்றிய அறிவினை அமைத்துக் கொள்ளலாம் என்றார். எண்ணங்கள், அறிவினது எல்லை தன்மை ,கடவுள் இருப்பு, பௌதீகவதிதம் ஆகியவற்றினது கருத்துக்களையும் அவை இட்ட அறிவுகளையும், எமது புலன் உணர்ச்சி மூலமே பெறலாம் என சுட்டிக்காட்டினார் .அறிவு எவ்வாறு முடிவுகளை அடைகின்றது என்ற முறையை ஏற்கும் முன்னர் அறிவு பற்றியும் எண்ணங்களையும் பற்றியும் ஆராய முற்பட்டார்.

முன் எண்ணமாக எதனையும் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. அனுபவத்தால் உண்மையென ஆராய்ந்து மெய்ப்பிக்கப்படாத எதனையும் உண்மை என ஏற்க லொக் மறுத்தார்.

லொக்கின் பிரதான அறிவு பற்றிய கருத்தாக அமைவது யாது எனின் டேக்கார்ட் அறிமுகப்படுத்திய உடன் பிறந்ததாக எண்ணப்படுகின்ற அறிவினது தன்மையை மறுத்து எண்ணங்கள் புலன்கள் வாயிலாக பெறப்படுகின்றது என்று நிறுவியதாகும்.

லொக்கின் இக்கருத்தை தெளிவாக கூறுவதானால் மனித மனம் என்பது புதிதாக பிறந்த குழந்தை அது எதுவும் எழுதப்படாத ஓர் வெற்றுக்கடதாசியை போன்றதாகும். பின்னர் மனிதன் தனது மனதில் இந்தப் பரந்த உலகின் ஊடாக அவன் பெற்றுள்ள எண்ணங்களை தமது அனுபவ மூலம் கண்டு பதிய வைக்கின்றான்.அதன்பின்னர் அவ் அனுபவம் விரிவடைந்து அவனது சிந்தனைக்கு தேவையான அறிவுகளை பெருகிறது. எனவே அதிலிருந்து ஏனைய புலன் உணர்வுகள், எண்ணங்களை அவன் பெறுகின்றான் என்பதாகும்.

மேலும் எண்ணங்கள் அனுபவத்திலிருந்து பெறப்பட்டு உள்ளத்தில் பதிவுகள் ஆகின்றன என்றும் அவை எமது அறிவுக்கு அடிப்படைகளாகவும் மூலமாகவும் உள்ளன என்றும் லோக் அறிவிக்கிறார்

எமது அறிவின் இயற்கை தன்மை அதனது பண்பும் பரப்பு எல்லைகள் என்பதை விட்டு அறியப்படும் போது எண்ணங்கள் சிலவற்றில் எளிமையையும் சிலவற்றில் சிக்கல் தன்மையும் காணப்படுவதாக உள்ளது நிறம், வடிவம், அளவு ,திண்மம் ,இயக்கம் ஆகியவற்றையும் இவை போன்றவையும் புலன்களின் வாயிலாக முதலில் மனதில் பதிகின்றன இவ்விதம் பதிவாகும் வண்ணங்கள் எளிய எண்ணங்களாக கலப்பற்றதாக இருக்கும் அவ்வண்ணங்கள் ஒரே புலன் வாயிலாக வரக்கூடியதாக இருக்கும் உதாரணமாக நிறம் ,ஒளி ,சுவை நாற்றம் என்பன போன்ற எண்ணங்களை குறிப்பிடலாம். ஒன்றுக்கும் மேற்பட்ட புலன்கள் மூலம் கிடைக்கக்கூடியதாக சில எண்ணங்கள் உள்ளன அவை பார்த்தல் தொடுதல் போன்ற உணர்வுகளால் கிடைத்தவை எனலாம். இவை பரப்பு உருவம் இயக்கம் பற்றிய எண்ணங்கள் ஆகும். பொருட்களில் உடனடி அனுபவங்களால் புலன் உணர்ச்சியால் உருவாக்கப்படும் தனிநிலையான அல்லது எளிய எண்ணங்களே இத்தகையதாகும்.

வெற்றுநிலையாக உள்ள மனதில் ஏற்படும் எளிய எண்ணங்கள் பலவற்றின் தொடர்பாக கூற்று அல்லது சிக்கல் தன்மை வாய்ந்த எண்ணங்கள் ஏற்பட்டு வருகின்றன. வெளிப்புற பொருட்களில் இருந்தும் தம் எண்ணத்திலும் இவ்விதம் ஒன்றுபட்டு எண்ணங்களை உருவாக்குதல் மனதின் தொழிற்பாடாக உள்ளது. இச்சக்கலான எண்ணங்கள் யாவும் எளிய எண்ணங்களால் உருவாக்கப்பட்டதேயன்றி தனித்து சிக்கலாக தோன்றுவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக அழகு,பிரபஞ்சம், மனிதன் என்பன பல்வேறு எளிய எண்ணங்களை கொண்டு உருவாக்கப்பட்ட ஒரு எண்ணமாகும். இதில் சிக்கல் தன்மை கூட்டான தன்மை காணப்படுவதால் அவ்விதமான எண்ணங்களாகத் தோன்றுகின்றன. இங்கனமாக எண்ணங்கள் மாறு நிலையுடையதாகவும் பொருட்களைப் பற்றி அதனைத் தாங்கியதாகவும், ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பற்ற உறவு நிலைகளைக் கொண்டதாகவும் இருக்கும் என்றார் லொக். வண்ணங்கள் பலவற்றை ஒருவன் அனுபவிக்கின்ற

போது சிக்கலான எண்ணம் தோன்றுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக ‘‘பெரிய நீண்ட திண்மையான கருப்பு நிற மேசை’’ என்ற கருத்து சிக்கல் ஆனதாகும். மனதின் தொழில்பாடு இன்றி நேரடியாக புலன் வாயிலாக பெறுகின்ற எளிய எண்ணங்கள் உண்மையாக இருக்கின்றன. இவற்றைப் போன்று சிக்கலான எண்ணங்கள் இருக்காது. புறப்பொருள்கள் குறித்து நாம் பெறும் அறிவு சிக்கலான எண்ணங்களால் பிழை உடையதாகலாம். என கருதும் லொக் எளிய எண்ணங்கள் உண்மை பொருள் பற்றிய அறிவைத் தருவாதாக சுட்டிக் காட்டுகின்றார்.

இங்ஙனம் கருத்துக்களில் காணும் சிக்கல் நிலையையும் எளிமையையும் பாகுபடுத்தி லொக் அவைகள் யாவும் எமது புலன் உணர்ச்சிகள் ,ஆழ்ந்த எண்ணுதல் என்பவற்றால் பெறப்படுகின்றன என்கிறார். எனினும் பொருட்களில் காணும் காணப்படுகின்ற சில குறிப்பிட்ட பண்புகளினாலும் கிடைக்கப் பெறுகிறது என கருதுகிறார். எமது உள்ளத்தில் ஏற்படுத்தப்படும் எந்த எண்ணங்களையும் உற்பத்தி செய்யக்கூடியதான சக்திகளை பொருட்கள் தம்மில் கொண்டுள்ளன. இவை பொருட்களுக்கே உரித்தான பண்புகள் தரம் அல்லது தன்மையாகும். இது பொருளின் திறமை எனக் கொள்கிறார். இங்கனமான பண்புகள் சில பொருட்களின் அமைப்பிலேயே உள்ளவையாக உள்ளன. பொருட்களில் தங்கி இருக்கும் இப்பண்பினை அவற்றில் இருந்து பிரிக்க முடியாத இப்பண்பினை முதல் நிலை அல்லது மூலப் பண்புகள் (Primary qualities) என லொக் குறிப்பிடுகின்றார். பொருட்களின் மூலப் பண்புகளான பரப்பு ,உருவம் இயக்கம் அல்லது இயக்கமின்மை என்பவற்றை அதன் அமைப்பின் பண்பில் இருந்து பிரிக்க முடியாது. உதாரணமாக நபொதுமையைக் கூறுகின்றார். தானியம் இரண்டு துண்டுகளாகப்பட்டாலும் பல துண்டுகள் ஆக்கப்பட்டாலும் ஆலையில் அரைத்தாலும் அதன் அமைப்பில் அதன் பண்பு இருக்கும். இம்மு முதல் நிலைப் பண்பானது அனுபவித்திற்கு அயலாக தனித்த இருப்புடையதுவாகும். இதுவே ஆரம்ப பண்பாகவும் உள்ளது. இப்பண்புகளைக் கொண்டு பொருள்களினது குணவியலபுகளையும் தன்மையையும் அனுபவிப்பது கொண்டு அதாவது அப்பொருளை எமது புலன்களால் கண்டு கொள்வதன் மூலம் பெறக்கூடியதாக உள்ளது.

இவ்விதமான மூலப் பண்பில் இருந்து பலவித புலன் உணர்வுகளை நாம் பெற்றுக் கொள்ள முடியும் சுவை,மணம், ஒலி ,நிறம் போன்ற உணர்வுகளை பெறலாம். இவை முதல்நிலை பண்புகளால் எளப்படக்கூடியவையாகும். இவற்றுக்கு லொக் வழிநிலைப்பண்புகள் (secondary qualities) எனப் பெயர் இடுகின்றார். இவ்வழி நிலை பண்பானது ஆக நிலையைச் சார்ந்திருப்பதால் புலன்களால் அறியக்கூடியது என அனுபவிக்கும் அனுபவக் கருத்துக்கு முரண் பட்டதாக அமைகின்றது. உதாரணமாக ஒரு மெழுகுவர்த்தியின் தீச்சுடரை நாம் நோக்கும்போது அது எமக்குத் தரும் அனுபவ கருத்தானது அதன் தீச்சுடரான முதல்நிலை பண்பே ஆகும். அதனை தொட்டவுடன் எனக்கு சூடு என்ற உணர்ச்சி ஏற்படுகின்றது. இது முதல்நிலை பண்பினால் கிடைக்கப்பட்ட பொருட்களில் உள்ள வழிநிலை பண்புகள் என லொக் கூறுகிறார். இவை அகநிலை சார்ந்தவை ஆயினும் எமக்குப் புலன்கள் மூலம் எண்ணங்களை ஏற்படுத்தி மனதில் பதிய வைக்கின்றன. ஆக பொருள் பற்றிய

எண்ணத்தினை முதல் நிலை ,வழிநிலை பண்புகளால் பெறக்கூடியதாக உள்ளதுஎன சுட்டிக்காட்டுகிறார்.

இவ்வாறு பொருட்களுக்கு ஆதாரமாக இருக்கும் பண்புகளையும் ,பொருட்களை சார்ந்து நிற்கும் பண்புகளையும் கொண்டு புலன் உணர்ச்சிகள் ஆழ்ந்து எண்ணுதல் மூலம் பொருட்கள் பற்றிய உண்மையை அறிய முடிகின்றது. அன்றில் எண்ணங்கள் எனக் கூறக்கூடிய உண்மை பொருள் பற்றிய எமது அறிவு உடன்பிறந்தவையாகவோ நம் மனதில் பதியப்பட்டவையாகவோ இல்லை. யாவும் எமது அனுபவங்கள் மூலம் மேற்கூறப்பட்ட வழிகளில் பெறப்படுவதே ஆகும். ஆகையால் தான் டேக்காரட் கூடிய உடன் பிறந்த எண்ணங்களை குறைபாடு உடையதாக லொக் கூறுகிறார். இங்ஙனம் லொக தம் காலத்தில் எழுந்த புலன்களுக்கு முன் அறிவு பெறப்படுகின்றது என்ற கொள்கைக்கு எதிராக அனுபவ வாதக் கொள்கை உளவியல் பாங்கான முறையில் எண்ணங்களின் ஏற்படமையை தீர்மானித்தது சிறப்புடையது எனலாம்.

https://www.history.com/topics/european-history/john-locke (Accessed20.05.2023)

04-ஜோன் லொக் அறிவு முதல் வாதிகளின்உடன் பிறந்த எண்ணங்களை நிராகரிப்பது பற்றிய கண்ணோட்டம்.

உள்ளுறை எண்ணங்கள் பற்றிய பிரச்சினையை லொக் தம் கட்டுரையின் முதல் புத்தகத்தில்(First book of essay) விளக்குகிறார். பல விடயங்கள் நம் அறிவில் மூலத்தை கண்டுபிடிப்பதைப் பொறுத்தே இருக்கின்றன. மேலும் டேக்கார்டும் மற்றும் சிலரும் நம்புவது போல அடிப்படைகளைப் பற்றிய நாம் உடன் பிறந்த அறிவு பெற்றிருப்பது உண்மையானால் அவைகளின் ஏற்புடமையைப் பற்றிய கேள்வி எழவேண்டிய தேவை இல்லை.

எனவே லொக் உள்ளுறை எண்ணங்கள் உண்டென்னும் கொள்கை தவறென்று மெய்ப்பிக்க முனைந்தார். நாம் உள்ளுறை அறிவைப் பெற்றிருக்கவில்லை என்பதே லொக் நியாயவாதத்திற்கு எதிராக எழுப்பிய புரட்சிகரமான கொள்கையாகும். மனிதன் பொதுவான சிறு உண்மைகளை புரிந்து கொண்டதும் அவை ஐயூர முடியாதவை என அறிந்தால் அவைகளை உள்ளுறைபவை எனச்சுருக்கமாகவும் எளிதாகவும் முடிவுகட்டலுற்றான் இத்தகைய குறுக்கு வழி உண்மையைத் தேடி கண்டுபிடிப்பதில் உள்ள இன்னல்களைத் தவிர்க்கச் சோம்பேறிகளுக்கு எளிதாய் இருப்பதுடன் இது காறும் உள்ளுறை என கருதப்பட்டவைகளைப் பற்றி மேலும் ஆராய்வதையும் தடுக்கிறது. என்று லொக் கருதினார். அத்துடன் அவர் உள்ளுறை எண்ணங்கள் உண்டு எனும் கொள்கையை குறைபாடுகள் கொண்டதாக குற்றம் சாட்டினார் அவற்றில் சில பின்வருமாறு

- ❖ சில எண்ணங்களைப் பற்றி அறிவு இளமையிலேயே நம்முள் ஏற்பட்டிருக்கலாம். ஆனால் அத்தகைய உண்மைகளை பற்றி ஆராய்வோமானால் அவைகளும் நுகர்ச்சியில் பெறப்பட்ட

உண்மைகள் அன்றி உள்ளுறை எண்ணங்களால் ஆக்கப்பட்டவை அல்ல என்பது தெளிவாகும். நம் உள்ளத்தில் பிறவியிலேயே சிந்தனை அல்லது செயல்முறை அடிப்படைகள் (Speculative or practical principles)இருப்பதாக தெரியவில்லை. அவ்வாறு இருக்குமாயின் அவைகளும் மற்றவைகளைப் போலவே அனுபவத்தால் பெறப்பட்டவையே. மேலும் நம் உள்ளத்தில் உள்ளுறை அடிப்படைகள்(principles) இருப்பினும் அவற்றை நுகர்ச்சியினால் அறியப்பட்டவைகளில் இருந்து பிரித்தறிய(distinguish) முடியாது.

- நாம் அறிவை பயன்படுத்த தொடங்கும்போது உள்ளுறை எண்ணங்கள் உண்ட என்பதை உணர்கிறோம். என்று கூற முடியாது புதியனவாகப் பிறந்த குழந்தைகள், பேதைகள்(idiots), கல்வி அறிவு இல்லாதோர் உள்ளுறை எண்ணங்களை பற்றி ஒரு சிறிதும் அறிந்திலர். எனவே உள்ளுறை எண்ணங்கள் உண்டெனினும் அவற்றை அறியவில்லை என்ற முடிவுக்கு உந்தப்படுகின்றனர். ஆனால் உள்ளுறை உண்மைகள் அறியப்படாத ஒன்றாய் உள்ளது எனக் கூறுவது முரண்பாடாகும்.
- ஒழுக்க நியதிகளையும் (Moral laws)உள்ளுறைவதாக கருத முடியாது. ஏனெனில் அவை தாமே விளங்குவனவாகவோ அல்லது அனைவராலும் உணரப்படுவனவாகவோ அல்லது செயலாற்ற தூண்டுவனவாகவோ அல்ல இத்துறையில் எதைப்பற்றியும் பொது உடன்பாட்டை(Universal Consent) வற்புறுத்த இயலாது. ஏனெனில் ஒழுக்க நியதிகள் நாட்டுக்கு நாடு சமயத்திற்கு சமயம் வேறு பட்டிருக்கின்றன. மேலும் ஒழுக்க பழக்கங்களை(Moral Custom) ஆராயுங்கால் ஓரிடத்தில் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுபவை பிரிதோர் இடத்தில் மீறப்படுவதையும் இந்நிலை மக்களுக்குத் தெரிந்திருப்பதையும் காண்கின்றோம். பல நாடுகளிலும் அறத்தைப் பற்றி பொதுவாக ஒரே மாதிரியான கருத்துக்கள் நிலவுவதற்கும் ஏற்றுக் கொள்வதற்கும் காரணம் அறம் உள்ளுறையானது என்பதால் அல்ல இது இலாபகரமாயுள்ளது என்பதனாலேயே ஆகும். ஒழுக்க நியதிகள் உள்ளுறைபவை
  ஆனால் அவை படிப்படியாக நம்முடைய விருப்பு வெறுப்புகளாலும் பழக்கவழக்கங்களாலும் தெளிவை இழக்கின்றன. என்று கூறுவது அவற்றின் பொதுத்தன்மையை மறுப்பதாகும். மேற்படி உள்ளுறை நியதிகள் தெளிவு இழக்கவில்லை ஆனால் அவை எல்லா மக்களிடமும் காணப்பட வேண்டும் மிகத் தெளிவாக குழந்தைகளிடமும் பண்பாடு அறியாதவர்களிடமும் காணப்பட வேண்டும் ஆனால் அவர்களிடம் எத்தகைய பொதுவான உள்ளுறை நியதிகளை காண்கின்றோம்? ஒரு குழந்தை முதலில் தன்னுடைய தாயையும் தொட்டிலையும் பிறகு வயது வளர வளரத் தன்னுடைய விளையாட்டுப் பொருட்களையுமே அறிகின்றது. நாகரிகம் அற்ற ஓர் இளைஞனின் மனம் அவன் மரபிற்கேற்பக் காதலும் வேட்டையாடும் அவாவுமே நிறைந்ததாய் இருக்கின்றது.
- பொதுவான உள்ளுறை எண்ணமாகக் கருதப்படுவதும் டேக்கார்டினால் மிகவும் வற்புறுத்தப்பட்டுமான கடவுள் பற்றிய எண்ணத்தையும் உண்மையில் உள்ளுறைபவையாக கருத முடியாது. ஏனெனில் மனித இனத்தில் சில வகுப்பினர் கடவுளைப் பற்றிய எண்ணமே

இல்லாமல் இருக்கின்றனர். அல்லது தெளிவில்லாத கடவுள் எண்ணம் உடையவர்களாக இருக்கின்றனர். மேலும் உலகம் முழுவதிலும் பரவி உள்ள மனித இனம் கடவுள் பற்றிய எண்ணம் பெற்றிருப்பினும் அது பற்றிய கடவுள் எண்ணம் உள்ளுறைவது என முடிவு காட்டுவது தவறாகும். ஏனெனில் தீ, கதிரவன் ,அனல் இவைகளைப் பற்றிய எண்ணங்கள் மனித இனத்தால் புதுமையாக அறியப்பட்டிருப்பினும் இவைகளை உள்ளுறை எண்ணங்களாக கருத முடியாது. அறிவுள்ள எந்த மனிதனும் படைப்பில் வெளிப்படையாக காணப்படும் தெய்வீக மெய்யறிவு ஆற்றல் போன்றவற்றின் சின்னங்களைப் பற்றிச் சிந்திப்பதாலேயே கடவுளைப் பற்றிய எண்ணத்தை பெறக்கூடும். மேலும் ஓர் எண்ணம் புதுமையானது என்பதால் அதனை உள்ளுறை எண்ணமாக கருத முடியாது ஏனெனில் இவை இரண்டும் வேறுபட்டவை.

- எனவே லொக் உள்ளுறை எண்ணங்களின் சிறப்பினை மறுக்காரே அன்றி உள்ளத்தின் உள்ளுறை ஆற்றல்களை மறுக்கவில்லை என்பதை நாம் மறுத்தலாகாது. லொக் உள்ளுறை அடிப்படைகளைப் பற்றிய கொள்கைகளை மறுப்பதால் அவர் ஓர் ஐயவாதியாகக் கருத முடியாது. அவர் அத்தகைய அடிப்படைகளின் உறுதித் தன்மையை மறுக்கவில்லை. அவர் வற்புறுத்தி கூறுவது யாது எனில் அவற்றின் உறுதித் தன்மை அவை உள்ளுறைபவையாக இருப்பதனால் பெறப்படுகின்றது அன்று என்பதை ஆகும்
- ஒரு விஞ்ஞானியோ அல்லது வேறு யாரோ ஒரு மூல அடிப்படையின் ஏற்புடைத் தன்மையை ஆராயும் போது அதனுடைய மூலத்தை(Origin) அறிய நாகரிகமற்றவன் அல்லது புதிதாகப் பிறந்த குழந்தையின் உள்ளத்தில் அந்த அடிப்படை உள்ளுறைவனவாகவோ இருந்து அறிவை பயன்படுத்தும் போது அது அறியப்படுகின்றதா எனத் தீர்மானிக்க முற்படுவதில்லை அதற்கு பதிலாக அவர்கள் பொருட்களைச் சரிவர உற்று நோக்குவதிலும் ஆராய்ந்து பார்ப்பதிலும் ஈடுபடுகின்றனர். பொருட்களின் இயல்பைச் சரிவர உணர்த்துவதால் அந்த அடிப்படை ஓர் அடிப்படையாக கருதப்படுகின்றது.
- இவ்வாறு லொக் விளக்குவது பொது அறிவு நோக்கை(Common sense point of view) வற்புறுத்துவதாக தெரிகின்றது. நாம் நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள உலகைப் பற்றிய அறிவு பெற நம்மை சூழ்ந்துள்ள உலகில் இருந்தே தொடங்க வேண்டுமே அன்றி நம்முடைய உள்ளத்தின் அமைப்பைப் பற்றிய அகக்காட்சி பாகுபாட்டைக் (introspective analysis of the furniture of our minds) கொண்டு தொடங்கக்கூடாது. நம் அறிவு முழுவதும் புலன் நுகர்ச்சியிலேயே எழுகின்றது என்று லொக் கூறும் போது அவர் விஞ்ஞானிகளின் கையாளும் முறையையே எளிய மொழியில்(in plain language) தெளிவுபடுத்துகின்றார். இவ்வாறு லோக் தனது கட்டுரையில் டேக்கார்டின் உடன்பிறந்த எண்ணத்திற்கு எதிராக தனது காரசாரமான கண்டனங்களைமுன் வைத்துள்ளார்.

இறுதியாக அறிவு முதல் வாத அனுபவம் முதல் வாத அறிவு சார் பிரச்சினையானது 1781இல் கான்ட தனது தூய அறிவு விமர்சனம்(Critique of Pure Reason) எனும் நூலில் அனுபவம் , நியாயம் எனும் இரண்டிலும் காணப்படும் குறைபாடுகளை சுட்டிக்காட்டி இரண்டினதும் கூட்டிணைப்பாக்கிய

விமர்சன முறையியல்(Critical Method) எனும் புதிய முறையியலை அறிவாராய்ச்சியில் அறிமுகப்படுத்தியதுடன் முடிவடைந்தது எனலாம். எனவே 1960 ஆம் ஆண்டு லொக்கின் மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரையுடன் தொடங்கிய நவீன கால அரிவாராய்ச்சியல் இயக்கம் 1781இல் கான்டினது தூய அறிவின் விமர்சனத்துடன் முடிவுறுவதை நாம் காணலாம்.

https://www.jstor.org/stable/2107327 (Accessed22.05.2023)

உசாத்துணைகள்

1. அனஸ் ,எம் .எஸ்.எம் (2006), “கிரேக்க மெய்யியல் முதல் தற்காலம் வரை” , குமரன் பதிப்பகம், கொழும்பு.
2. அனஸ், எம்.எஸ்.எம். (2003), “மெய்யியல் அறிமுக உரைகள்”, பண்பாட்டு ஆய்வு வட்டம், பேராதனை.
3. இராமானுஜாச்சாரி.ஆர். (1966), “அறிவு ஆராய்ச்சியியல்” தமிழ் வெளியீட்டுக்கழகம், சென்னை.
4. கதிரவேலுப்பிள்ளை,சி.(1958), “மேல்நாட்டுத் தரிசன வரலாற்றின் சுருக்கம்”, ஈழகேசரிப் பொன்னையா நினைவு வெளியீட்டு மன்றம்.
5. Stuart Brown. (2000), "British Philosophy and the age of Enlightenment", Rutledge, London and New York.
6. Russell Bertrand.(1946), "History of Western Philosophy", George Allen & Unwin Ltd.
7. Masih Y., (1994), "A Critical History of Western Philosophy", Delhi.
8. Vesey, G., (1987), "Philosophers - Ancient and Medieval", New York.
9. https://plato.stanford.edu/entries/locke/ (Accessed15.05.2023)
10. https://www.history.com/topics/european-history/john-locke (Accessed16.05.2023)
11. https://www.jstor.org/stable/2107327 (Accessed17.05.2023)
12. https://academic.oup.com/book/11581/chapter-abstract/160411857?redirectedFrom=fulltex (Accessed17.05.2023)

HANTHANA PHILOSOPHY CIRCLE

Department Of Philosophy
Faculty Of Arts
University Of Peradeniya
Sri Lanka

Submit your articles for the next volume
hanthanaphilosophycircle@gmail.com

Barcode: 9 772950 686009