බෞද්ධ ධර්මාචාර්ය විභාගය

බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය

බෞද්ධ ධර්මාචාර්ය විභාගය

බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය

ලේඛක

මහාචාර්ය වත්දිම විජේබණ්ඩාර මහතා (බී. ඒ., පී. එච්. ඩී.)

(ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශයේ අංශාධිපති)

ප්‍රකාශනය

බෞද්ධ කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුව

පෙරවදන

බුදුසමයෙහි අන්තර්ගත සමාජ දර්ශනය පිළිබඳ ව කවර අන්දමේ හෝ පාඨ ග්‍රන්ථයක් සකස් වී නොතිබීම බලවත් පාඩුවක් විය. සමාජ දර්ශනයට අදාළ සූත්‍ර ධර්ම විෂයෙහි විවිධ අර්ථ විවරණ පළ වුව ද, සමාජ දර්ශනයෙහි විවිධ මාතෘකාවනට අදාළ ලේඛන හා පතපොත ප්‍රකාශිත ව තිබුණ ද අධ්‍යාපනික කාර්යයකට යොදගත හැකි අයුරින් ඒවා සකස් ව නො තිබිණ. දහම් පාසල්වල ධර්මාචාර්ය විභාගය සඳහා සමාජ දර්ශනය නියමිත ව ඇති හෙයින් ඊට සරිලන පරිදි සැකසෙන මේ ග්‍රන්ථය බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය පිළිබඳ ප්‍රථම පාඨ ග්‍රන්ථය වන හෙයින් විවිධ අඩුපාඩුකම්වලින් යුක්ත විය හැක.

සංසාරයෙන් විමුක්තිය උගන්වන දහමක් ලෙස පමණක් බොහෝ දෙනා හඳුනන බුදුදහම යහපත් මානව සමාජයක් අරමුණු කර ගනිමින් ඉදිරිපත් කර ඇති අගනා ධර්මොපදේශ සමුදය මෙතෙක් කවර හෝ ආගමක් දර්ශනයක් විසින් ඉදිරිපත් කර ඇති සියළු ඉගැන්වීම්වලට වඩා ඉදිරියෙන් සිටින බව බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය හදරන විට පෙනී යයි. සියල්ල අනිත්‍ය බව පෙන්වා දීම තුළින් ප්‍රගතිය හා සංවර්ධනය සඳහා මඟ පැහැදිලි කරන බුදුසමය (පටිච්ච සමුප්පාදය ඇසුරින්) ප්‍රත්‍ය සංකල්පනය විෂයෙහි බලපෑම් කිරීමෙන් සුගතිය සනාථ කරගත හැකි අයුරු පෙන්වා දෙයි. අනිත්‍යය හා පරිණාමය පිළිබඳ ගැඹුරු ප්‍රතිවේධය නොමැති ව සංවර්ධන සැලසුම් සම්බන්ධයෙන් කතා කළ නොහැක. වෙනත් සමාජ චින්තනයකට වඩා බුදුදහම වෙනස් වන්නේ එය පූර්ණ මානව සංවර්ධනය අපේක්ෂා කරන හෙයිනි. බොහෝ අය සංවර්ධනය භෞතික සංවධනයට සීමා කරද්දී බුදුදහම භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික උභය සංවර්ධනය ම සම කක්ෂ්‍යයෙහි ලා සාකච්ඡා කරයි.

මෙහි ඉදිරිපත් කෙරෙන සංකල්ප පෙළ දහමෙන් උකහාගෙන නවීන සන්දර්භයක් තුළ සාකච්ඡා කෙරෙන හෙයින් ඒ පිළිබඳ වැඩි පැහැදිලි කර ගැනීමක් අවශ්‍ය අයට සූත්‍ර ධර්ම වෙත යොමු වීම අර්ථවත් වනු ඇත. පෙළ දහම නව ලොවට ගළපා යොද ගැනීමේ ප්‍රායෝගික දෘෂ්ටියක් මේ ග්‍රන්ථය තුළින් ලබා ගනහොත් බුදුදහමෙහි සමකාලීන අගය පැහැදිලි කිරීමේ ශක්තිය ධර්මාචාර්යවරුන්ට ලැබෙනු නියත ය.

ප්‍රථම වරට බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය පිළිබඳ පාඨ ග්‍රන්ථයක් සකස් කරවා පළ කරවීම සම්බන්ධයෙන් බුද්ධ ශාසන අමාත්‍යංශය සකල බෞද්ධ ජනතාවගේ ම ප්‍රශංසාවට ලක් විය යුතු ය. දහම් පාසල්වල ආචාර්යවරුන් බවට පත්වන විද්‍යාර්ථීනට මෙන් ම ධර්මකාමී කවර පාඨකයකුට වුව ද බුදුදහමේ සමාජමය වැදගත්කම පිළිබඳ ඇගයුම් කිරීමෙහි ලා මූලාරම්භයක් වශයෙන් මේ පොත ප්‍රයෝජනවත් වෙතැයි හැඟේ.

වන්දිම විජේබණ්ඩාර

උපදේශක මණ්ඩලය

පූජ්‍ය හේන්ගොඩ කල්‍යාණධම්ම ස්වාමීන්ද්‍රයන් වහන්සේ (බී.ඒ.)

(කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයේ හිටපු කථිකාචාර්ය, සිංහල ශබ්දකෝෂයේ සහකාර කර්තෘ, ශ්‍රී චන්ද්‍රවිමල ධර්මග්‍රන්ථ සංරක්ෂණ මණ්ඩලයේ ගරු සභාපති)

එච්. එම්. මොරටුවගම මහතා (බී.ඒ., එම්.ෆිල්.)

(ශ්‍රී ජයවර්ධනපුර විශ්වවිද්‍යාලයේ පාලි හා බෞද්ධ අධ්‍යයන අංශයේ ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්ය)

ගුණසේන මහතන්ත්‍රිගේ මහතා (බී.ඒ., බී.ර්,ඩී., එම්.ඒ.)

(දඹදෙණිය රජයේ ගුරු විද්‍යාලයේ විදුහල්පති)

අභය වීරකෝන් මහතා

(බුද්ධශාසන අමාත්‍යාංශයේ හිටපු අතිරේක ලේකම්)

සෝමරත්න කාරියවසම් මහතා

(හිටපු බෞද්ධ කටයුතු කොමසාරිස්)

සම්බන්ධීකරණය

ශාස්ත්‍රවේදී ජ්. ඩී. ගුණපාල මහතා

(බෞද්ධ කටයුතු දෙපාර්තමේන්තුවේ දහම් පාසල් අංශයේ මාණ්ඩලික සහකාර)

පටුන

	පිටුව
(1) සමාජ දර්ශනය, එහි ස්වභාවය සහ කාර්යය	1
(2) බෞද්ධ සමාජ සංකල්පය	5
(3) පුද්ගලයා සහ සමාජය	9
(4) සමාජ සංස්ථාවන්ගේ ප්‍රභවය සහ පරිණාමය	17
(5) ජීව – අජීව පරිසරය	25
(6) ජාතිවාදය සහ සමාජ ස්තරායණය	31
(7) බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනය	39
(8) මානව අයිතිවාසිකම්	50
(9) බුදුදහමේ ආර්ථික චින්තනය	57
(10) නීතිය, යුක්තිය සහ දණ්ඩනය	66
(11) යුද්ධය හා සාමය	70
(12) විවාහ ජීවිතය	74
(13) සාමයික සහජීවනය	78
(14) විද්‍යාව, තාක්ෂණය සහ කාර්මීකරණය	82
(15) ජනගහනය හා සංවර්ධනය	86

1 පරිච්ඡේදය

සමාජ දර්ශනය, එහි ස්වභාවය සහ කාර්යය

සමාජ විද්‍යාව, ආර්ථික විද්‍යාව සහ දේශපාලන විද්‍යාව යන විෂයයන් අප අයත් වන සමාජය පිළිබඳ ව තුන් ආකාරයක විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරන බව ප්‍රකට කරුණකි. ඒ විෂය සමූහය එක්කර ගත්විට '' සමාජ අධ්‍යයන '' වශයෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ. සමාජ දර්ශනය ද සමාජ අධ්‍යයන ගණයට ම අයත් වන අතර ස්වරූපය වශයෙන් අනෙකුත් සමාජ අධ්‍යයනවලට වඩා විශේෂත්වයක් දරන්නකි.

සමාජයේ පවත්නා විවිධ මානව සම්බන්ධතා සමාජ විද්‍යාවෙන් අධ්‍යයනය කරනු ලැබේ. සමාජයේ යම් යම් විශේෂ සම්බන්ධතා රටා සහ අන්තර්ක්‍රියා හඳුනා ගන්නටත් එම අවබෝධය මුල් කරගෙන සමාජය පිළිබඳ පොදුවේ වැදගත් වන යම් යම් නිගමනවලට එළඹෙන්නටත් සමාජ විද්‍යාව අපේක්ෂා කරයි. සමාජ ප්‍රශ්න පිළිබඳ විද්‍යාත්මක විග්‍රහ ඉදිරිපත් කිරීම ද එහි කාර්යයට අයත් ය.

ආර්ථික විද්‍යාව හා දේශපාලන විද්‍යාව විශේෂ සමාජ අධ්‍යයන විෂය දෙකකි. ආර්ථික විද්‍යාව යන්න ග්‍රීකයන් ගේ ගෘහ පාලනය පිළිබඳ වූ වචනය හා සංකල්පය මුල්කර ගන්නකැයි සමහරු සිතති. කෙසේ වුව ද සමාජයේ භාණ්ඩ සහ සේවා නිෂ්පාදනය, බෙදහැරීම හා පරිභරණය සම්බන්ධයෙන් ජනයා ක්‍රියා කරන අන්දම පිළිබඳ විග්‍රහයක් සේ ආර්ථික විද්‍යාව අපට පෙනී යයි. ලොව පවත්නා සීමිත සම්පත් මගින් මිනිසා තම අසීමිත ආශාවන් තෘප්ත කර ගැනීමට දරන උත්සාහය වශයෙන් ද ආර්ථික විද්‍යාව හඳුන්වනු ලැබේ. දේශපාලන විද්‍යාව මගින් කරන්නේ බලය සඳහා මිනිසුන් තරග කරන ආකාරය, ආණ්ඩු ක්‍රම හා රාජ්‍ය සංවිධානය පිළිබඳ ශාස්ත්‍රීය අධ්‍යයනය යි.

මෙම අධ්‍යයන ක්ෂේත්‍ර සඳහා මානව විද්‍යාව, සංස්කෘතික මානව විද්‍යාව, සමාජ මනෝවිද්‍යාව, මානව වංශ විද්‍යාව, නීතිය වැනි විෂයයන්ගෙන් ද අනුග්‍රහය ලැබේ. එහෙයින් ඒවා ද පෙර දැක්වූ ප්‍රධාන විෂය තුන සමග ම සමාජ අධ්‍යයන විෂය සමූහයට ම අයත් සේ සලකති.

සමාජ අධ්‍යයන විෂය වශයෙන් මේ දැක්වූ හැමෙකක ම එක් පොදු ලක්ෂණයක් වෙයි. එනම් තම අධ්‍යයන කාර්යය විද්‍යාවන් ලෙස හඳුන්වා ගන්නට ඇති අභිරුචිය යි. ආර්ථික විද්‍යාව, සමාජ විද්‍යාව, දේශපාලන විද්‍යාව යන නාමවලින් ම කියැවෙන පරිදි

ඒවායේ අරමුණ විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනය බව පැහැදිලි ය. ඒ හේතුවෙන් විද්‍යාත්මක ක්‍රමය වශයෙන් ශුද්ධ සහ ව්‍යවහාරික විද්‍යාවල අනුගමනය කෙරෙන ක්‍රම ශිල්පය හා තදනුබද්ධ ආකල්ප මේවාට ද අදාළ වෙයි. විද්‍යාත්මක අධ්‍යයනවලදී දැඩි ශාස්ත්‍රීය බව රැකගනු පිණිස බලවත් උත්සාහයක් දරනු ලැබේ. එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් හොඳ - නරක, යුතු - අයුතුකම්, පින් - පව්, ධර්මය - අධර්මය වැනි කරුණු අතහැර දමන්නට සිදුවෙයි. ගුණාගුණ විනිශ්චය හෙවත් සාර විනිශ්චය විද්‍යාවන්හි කාර්යය නොවන හෙයිනි. විද්‍යාවක් නම් ඉන්ද්‍රියගෝචර කරුණු පදනම් කරගෙන වාස්තවික පරිදි කරන විග්‍රහයකි. එහි දී සදාචාරය හෝ හැඟීම්බර බව පිළිබඳ ඉඩක් තබා ගන්නේ නැත. හුදෙක් මධ්‍යස්ථ ශාස්ත්‍රීය විග්‍රහය පමණක් ප්‍රමාණවත් ය. මෙම විද්‍යාත්මක මධ්‍යස්ථභාවය ව්‍යවහාරික විද්‍යාවන්හි රැක ගන්නා පරිද්දෙන් ම සමාජ අධ්‍යයනවලදී ද රැක ගත යුතු බව ආර්ථික, දේශපාලන හා සමාජ විද්‍යාඥයෝ සිතූ හ.

එහෙත් මෙහිදී මතු වූ වැදගත් ප්‍රශ්නයක් නම් ව්‍යවහාරික විද්‍යාවක් මෙන් සාරධර්ම අමතක කරමින් විග්‍රහයන් ඉදිරිපත් කිරීම සමාජ විද්‍යාවන්ට සුදුසු ද යන්න යි. විද්‍යාත්මක ඥානය මධ්‍යස්ථ විය යුතු බව සැබෑ වුව ද මිනිසා පිළිබඳ සමාජගත ක්‍රියා කලාපයන් ගැන කරන විග්‍රහයක දී හොඳ-නරක, යුතු-අයුතුකම් අමතක කර කතා කළ හැකි ද යන්න ගැටළුවක් වෙයි. එබඳු උදාසීන විග්‍රහයකින් මානව වර්ගයාට විය හැකි සේවය කුමක් ද? විශේෂයෙන් ම එබඳු විග්‍රහ මගින් මිනිසාට අනර්ථයක් වන්නට ඉඩක් නැති ද ?

නිදසුනක් වශයෙන් ආර්ථික විද්‍යාවේදී ලාභ ඉපැයීම ගැන සාකච්ඡා කරනු ලැබේ. එහි දී අයුතු ලාබ ලැබීම, සූරාකෑම වැනි දේ අසාධාරණ බව කියන්නට ඉඩක් නැති වීමෙන් එබඳු සමාජයට හානිකර ක්‍රියා මැදහත් සිතින් ඉවසන්නට අපට සිදු නොවේ ද? එබඳු ක්‍රියා නිසා ආර්ථික ක්‍රියාවලිය බිඳ වැටී ජනතාව බෙදවාචකයක් වෙත ඇද වැටෙන බව විචාරශීලී ව මෙන් ම විවේචනාත්මක ව සාකච්ඡා කරන්නට බැරි ද ? දේශපාලන විද්‍යාවේදී ඒකාධිපතිවාදය හානිකර බව විවේචනය නොකර මධ්‍යස්ථව විග්‍රහ කිරීමෙන් පමණක් තෘප්තිමත් වීම නිවැරදි ද ? මෙ වැනි ප්‍රශ්න නිසා වර්තමාන සමාජ අධ්‍යයනවල ආකල්පයේ යම් වෙනසක් ඇති වී තිබෙන බව මෙහි දී කිව යුතු ව තිබේ. එහෙත් සාර විනිශ්චය සමාජ විද්‍යාවනට වැද්ද ගත යුතු නැතැයි පැවසුණු යුගයක් තිබිණ.

මේ දක්වූ ගැටළුවට විසඳුමක් වශයෙන් පූර්වෝක්ත සමාජ විද්‍යාවන්හි විෂය ක්ෂේත්‍රය ම තම විෂය ක්ෂේත්‍රය කර ගනිමින් සාර විනිශ්චය හෙවත් හොඳ-නරක, යුතු - අයුතුකම් ගැන කතා කරමින් මිනිස් වර්ගයා ගේ ඉදිරි ගමන පිළිබඳව විවක්ෂණයක් ලබා දෙන විෂයයක් ආරම්භ කිරීම අවශ්‍ය වූයේ ය. මෙවැනි කටයුත්තක් විද්‍යාවක් ලෙස හඳුන්වනවාට වඩා දර්ශනයක් ලෙස හැඳින්වීම යෝග්‍ය ය. විද්‍යාවක ඥානය රසායනාගාරයක් තුළ හෝ පාලිත තත්ත්වයන් යටතේ විද්‍යාත්මක සම් පරීක්ෂණ මගින් ලබන ඥානය වශයෙන් හඳුන්වන හෙයින් ගුණ යහපත්කම් වැනි දේ පිළිබඳ විවරණ විද්‍යාත්මක ඥානය ලෙස පිළිගන්නට හැකියාවක් නැතැයි විද්‍යාඥයන් පැවසිය හැක. එසේ වුව ද එබඳු විවරණ සමාජය පිළිබඳ දර්ශනික විග්‍රහයක්

වශයෙන් හඳුන්වන්නට බාධාවක් නැත. එහෙයින් නව විෂය හැඳින්වීමට "සමාජ දර්ශනය" යන නාමය වඩාත් ගැළපිණි. සමාජ විද්‍යාවන් සාරධර්ම විරහිත විද්‍යා වශයෙන් පවත්වාගෙන යාම දුෂ්කර බව දුන් දුන් පිළිගැනෙනත් සමාජ දර්ශනයේ සම්පූර්ණ කාර්ය භාරය ම එයින් ඉටු කෙරෙතැයි අපේක්ෂා කළ නොහැකි හෙයින් සමාජ දර්ශනය දිගට ම වෙන ම විෂයයක් සේ පවතිනු ඇත. එහෙත් එය නිතර ම සමාජ විද්‍යාව සමඟ අතීතන් බැඳගත් විෂයයක් වශයෙන් පවතී යි. සමාජ විද්‍යාවේ දත්තයන් පිළිබඳ ව ම පොදු හා පුළුල් ආකල්පයකින් සාකච්ඡා කරමින් එම කරුණු සමස්ත වශයෙන් සමාජයට මෙන් ම පුද්ගල ජීවිතයට ද බලපාන – අර්ථවත් වන ආකාරය ඇගයුම්ශීලීව විග්‍රහ කිරීම සමාජ දර්ශනය විසින් කරනු ලැබේ. මේ අනුව සමහර අවස්ථාවලදී සමාජ විද්‍යාඥයා හා සමාජ දාර්ශනිකයා දෙදෙනෙකු සේ නොව එක් අයකු සේ හැඟියන අවස්ථා ද දක්නට ලැබේ.

සමාජ දර්ශනය විෂයයක් වශයෙන් මෙසේ අලුතෙන් පෙළ ගැසී කරළියට එන බවක් පෙනී ගිය ද එහි ඉතිහාසය අතීතූත් සමාජ අධ්‍යයනවලට ද වඩා පැරණි බව කිව හැක. යථාර්ථ වශයෙන් තම් සමාජීය විද්‍යාවන් හැමෙකකට ම වඩා සමාජ දර්ශනය පැරණි ය. මානව සමාජයේ ව්‍යූහය, සමාජ සම්බන්ධතා, මිනිසාගේ ආර්ථික හා දේශපාලන වයඃා වැනි කරුණු පිළිබඳව සමාජ – දේශපාලන හා ආර්ථික විද්‍යාවන් පහළ වන්නට පෙර අදහස් දක්වා ඇත්තේ දාර්ශනිකයන් හා ආගම් කතුවරුන් විසිනි. එම තීරික්ෂණ අයත් වන්නේ පූර්වෝක්ත විද්‍යාවනට නොව සමාජ දර්ශනයට ය. සියලු ශුද්ධ හා ව්‍යවහාරික විද්‍යාවන් ද ආරම්භයේ දී දාර්ශනිකයන් විසින් පහළ කළ සංකල්පන නිසා ජනිත වූ බව පිළිගැනෙයි. එහෙයින් සමාජ දර්ශනය යනු නැති වී ගිය උරුමයක් යළි සොයා ගැනීමක් වශයෙන් හැඳින්විය හැකි ය. හින්දු, බෞද්ධ, ජෛන, කොන්ෆියුසියානු චින්තනවල මෙන් ම ඇරිස්ටෝටල්, ප්ලේටෝ, සොක්‍රටීස් දර්ශනවල ද දිස්වන සමාජ චින්තන මෙම විෂයෙහි අන්තර්ගතය බවට පත්වෙයි. එද පටන් මෙද දක්වා විවිධ සමාජ චින්තකයෝ මානව සමාජයේ ප්‍රගතිය අපේක්ෂාවෙන් විවිධ සමාජමය කරුණු විෂයෙහි දැක්වූ චින්තාවලීන් සමූහය හේතුවෙන් සමාජ දර්ශනය සශ්‍රීක විෂයයක් බවට පත්වී ඇත. එම චින්තාවෝ මානව වර්ගයාට තමන් පිළිබඳ ව විචාර පූර්වක ව සහ ඇගයුම්ශීලී ව සිතා මතා තම වයඃාවන් වඩාත් සඵල අයුරින් හැඩ ගසා ගන්නට උපයෝගී වෙති. එම චින්තන ඒ ඒ ආගම් හා දර්ශන යටතේ ම උප ශීර්ෂ වශයෙන් හඳුන්වන විට බෞද්ධ සමාජ දර්ශනය, ක්‍රිස්තියානි සමාජ දර්ශනය ආදි වශයෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ.

සමාජ විද්‍යාඥයෝ, මානව විද්‍යාඥයෝ හා සංස්කෘතික මානව විද්‍යාඥයෝ විවිධ සමාජවල සිරිත් විරිත්, වයඃා රටා යනාදිය පිළිබඳ තොරතුරු එක්රැස් කර වර්ගීකරණය කරති ; විවරණය කරති. එහෙත් මානව ශිෂ්ටාචාරය සඳහා කිසියම් සදුපදේශ දනයක් සිදුවන්නේ සමාජ දාර්ශනිකයන් අතිනි. ඔවුහු ශිෂ්ටාචාරය පිළිබඳ නියමුවෝ ය; මාර්ගෝපදේශකයෝ ය. විශේෂයෙන් ම වෙනත් විද්‍යාඥයන් විසින් කරනු ලබන අනර්ථකර ගවේෂණ, අනර්ථකර නිෂ්පාදන පිළිබඳ ව වර්තමාන සමාජ දාර්ශනිකයෝ විවේචනය කරති. ඥානය, ඥානය සඳහා ම නොව මිනිසාගේ ප්‍රගතිය සඳහා ම විය යුතු යැයි ඔවුහු පිළිගනිති. සමාජ දාර්ශනිකයෝ නිතර ම නිෂ්ටාවන්

ගැන– අවසාන ප්‍රතිඵල ගැන–සිත් යොමු කරති. මෙසේ ක්‍රියා කිරීම නිසා අපට කුමක් සිදු වෙයි දැයි විමසති. සමාජය තුළ පවත්නා අනර්ථකාරී දේ ඉවත් කර අර්ථවත් ක්‍රියාමාර්ග මගින් උසස් දේ සාධනය කර ගැනීමට මග පෙන්වති. එහෙයින් ඔවුහු නිරතුරු ව ම සාරධර්ම ගැන උනන්දු වෙති. යුක්තිය කුමක් ද, සාධාරණය ඉටුවන්නේ කෙසේ ද වැනි ප්‍රශ්න නගති.

බුදුසමයේ ද මෙබඳු සමාජ දර්ශනයක් වෙයි. සමාජය සකස් වී හැදී විකසිත වී වර්තමානයේ පවත්නා ආර්ථික දේශපාලන ස්වරූපයට පත්වූයේ කෙසේ ද, එම පරිණාමය තුළ ක්‍රියාත්මක වූ ප්‍රධාන බලවේග කවරේ ද, වර්තමාන සමාජ දේශපාලන – ආර්ථික අර්බුද විසඳ ගන්නේ කෙසේ ද, යහපත හා අයහපත, යුක්තිය අයුක්තිය නිර්වචනය කරන්නේ කෙසේ ද, සමාජ සංස්ථා,සංවිධාන හා සම්බන්ධතා ධර්මානුකූල කර ගන්නේ කවර අයුරින් ද වැනි ප්‍රශ්න බුදුදහමේ ඉගැන්වීම් අනුව විග්‍රහ කිරීම එහි දක්නා ලැබේ.

2 පරිච්ඡේදය

බෞද්ධ සමාජ සංකල්පය

අප ජීවත්වන සමාජය සමග ප්‍රසන්න හා අර්ථසම්පන්න සම්බන්ධතා සමූහයක් ඇති කරගෙන අන්‍යෝන්‍ය සුහදතාව හා ගෞරවය රැකගනිමින් ජීවත්වීම සඳහා අවශ්‍ය උපදේශ සමූහයක් බුදුසමයෙන් ලැබේ. විවිධ සමාජ භූමිකාවන් පදනම් කර ගනිමින් අපෙන් සමාජයට ඉටු විය යුතු යුතුකම් ගැන බුදුසමය උගන්වන්නේ අර්බුදවලින් තොර සමාජ රටාවක් ඇති කිරීම පිණිස ය. සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි එන **සදිසා නමස්කාරය මීට හොඳ ම නිදසුනකි.** සදිසාවට තම යුතුකම් ඉටු කළ විට සැම පුද්ගලයකුගේ ම අයිතිවාසිකම් සුරැකෙන හෙයින් හැමදෙන ම සතුටින් වෙසෙති. එම යුතුකම් තුළ ගුණධර්ම පමණක් නොව ආර්ථික, දේශපාලන හා වෘත්තීය අයිතිවාසිකම් ද අන්තර්ගත වී ඇත. එම යුතුකම් පද්ධතිය සමාජයේ අවශ්‍යතා රාශියක් ගැන මැනවින් සිතා මතා සකස් කළ ආචාර ධර්ම මාලාවක් බව පැවසිය හැක. මෙබඳු අන්‍යෝන්‍ය යුතුකම ජාලයක් තුළ පුද්ගලයා රඳවන ලද්දේ පුද්ගලයා විෂයෙහි සමාජ සන්දර්භය අතිශයින් වැදගත් වන බව පිළිගෙන ඇති හෙයිනි. පුද්ගලයකු ගුණ යහපත්කමින් වැඩෙන්නේ තමා ජීවත්වන සමාජය වෙත නිවැරදි හා හිතකර ප්‍රතිචාර දක්වීම තුළිනි.

සමාජය සම්බන්ධයෙන් බුදුසමය ඉදිරිපත් කරන සංකල්පය කවරක් දැයි පැහැදිලි ව තේරුම් ගැනීම මෙහි දී අවශ්‍ය වෙයි. මිනිසා ජීවත්වන ජීවි හා අජීවි සමස්ත පරිසරය ම ඔහුගේ පැවැත්ම හා සම්බන්ධ වන බව මෙහි ලා අමතක කළ නොහේ. මහාචාර්ය කෝගන් මිගුනෝ පවසන්නේ ''බුදු දහමේ ඉගැන්වීම අනුව එක් අයෙක් නම් හැමදෙනා ම ය; හැමදෙනා නම් එක් අයෙක් ම ය. එක් අයකු ගේ ක්‍රියාවක් සමස්ත ප්‍රජාවට ම හොඳට හෝ නරකට බලපායි. එහෙයින් අප වටා ඇති ලොවත් සමාජයත් එක ම සමස්තයකි.'' යනුවෙනි. රජ කෙනකු විසින් ආරක්ෂාවරණය සැපයිය යුතු සමාජය ගැන පවසන විට මානව සංහතිය පමණක් නොව සිවුපාවුන් හා කුරුල්ලන් ද ඇතුළත් කර දක්වා ඇත්තේ එහෙයිනි. ලොව ප්‍රථම පශු චිකිත්සාව බෞද්ධාධිරාජ අශෝකයන් විසින් අරඹන ලද්දේ මේ සංකල්පයේ ආභාසය නිසා ය. සමස්ත විශ්වයේ ම උපන් – නූපන්, දිසි – අදිසි, ළඟ – දුර හැම ආකාරයේ ම සත්ත්වයන්ට මෙත් වඩන සේ ද, උඩ, යට හා හරස් සිව් දෙසින් සතුරු බවක් නැති සේ සිතන ලෙස ද කරණීය මෙත්ත සූත්‍රයෙන් ඉගැන්වෙන්නේ ද මෙම සංකල්පය ම ය. මෙසේ පුළුල් ව්‍යුහයක් තුළ ජීවත්වන මනුෂ්‍යයන් විසින් තම සමාජගත චයිත්‍ය සර්වජීව හිතකාමී පිළිවෙතක් බවට පත්කර ගන්නා හෙයින් එය නූතනිකයන් ඉදිරිපත් කරන මානවහිත වාදයට වඩා බෙහෙවින් පුළුල් බව කිවයුතුව තිබේ. මානව හිතවාදීන් තම ආචාරධර්ම

ගොඩනගත්තේ මිනිසා කෙරේ අසීමිත වැදගත්කමක් පිරිනමමිනි. අනිකුත් ජීවීන්ගේ අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ අඩුවෙන් තක්සේරු කිරීමක් මෙහිදී සිදුවෙයි. බුදුසමය සියළු සත්ත්වයන්ට ම ජීවිතය ප්‍රිය බවත්, හැම සත්ත්වයන් ම මරණයට බිය බව හා දඬුවමට අකැමති බවත් සැලකිල්ලට ගනිමින් ආචාරධර්ම ඉදිරිපත් කරයි.

මෙයින් අදහස් කරන්නේ මිනිස් සමාජය සම්බන්ධ කරගත් විශේෂ ඉගැන්වීම් සමූහයක් බෞද්ධ සදචාර සංකල්ප මගින් ඉදිරිපත් නො කැරෙන බවක් නොවේ. බුදුසමයේ සමාජ සංකල්පය පුළුල් මට්ටමින් සමස්ත ජීවී සංහතිය ම හසුකර ගන්නා අතර ධර්මය පිළිපැදීමෙන් ප්‍රයෝජන ලද හැකි ජීවීන් වශයෙන් දෙවියන් හා මිනිසුන් වෙන්කොට හඳුනා ගනී යි. එහෙයින් බුදුරදුන් ශාස්තෘවරයකු ලෙස හඳුන්වන විට උන්වහන්සේ ''සත්‍ථා දේව මනුස්සානං'' හෙවත් 'දෙවි මිනිසුන්ගේ ගුරුවරයා' වශයෙන් නම් කරනු ලැබේ. එහෙත් මිනිසුන් වූ අපගේ සෘජු සම්බන්ධතා පැවැත්වෙන්නේ මිනිසුන් සමඟ ම හෙයින් මානව සමාජය පිළිබඳ සැලසුම් වෙත ම සාකච්ඡා කර ඇති බව ද කිව යුතු ය. එහෙයින් බුද්ධ ශ්‍රාවක සමාජය පිළිබඳ ව පවත්නා විශේෂ සංකල්පය මනුෂ්‍ය සමාජය පරිමිත කර ගනිමින් සිවුවණක් පිරිස ලෙස පෙළ ගස්වනු ලැබේ.

බුදුරදුන් ගේ සිවුවණක් පිරිස හඳුන්වා ඇත්තේ භික්ෂු – භික්ෂුණී – උපාසක හා උපාසිකා නමිනි. මෙවන් ව්‍යුහයක් තම ශ්‍රාවක පිරිස අතර පෙළ ගැසෙනු දැක්මේ අභිප්‍රායක් බුදුරදුන් වෙත බුදු වූ අළුත පටන් ම පැවති බව මහා පරිනිර්වාණ සූත්‍රයෙහි දැක්වෙ යි. බුදුරදුන් සියළු කෙලෙසුන් නසා බුදු වූ පසු දහම් දෙසන්නට සැරසෙද්දී උන්වහන්සේට ඉක්මණින් ම පිරිනිවන් පාන්නැයි ඇරයුමක් මාරයාගෙන් ලැබුණු බව එම සූත්‍රයෙහි කියැවෙයි. බුද්ධත්වය ලද පසු තව දුරටත් සසරේ දුක් විඳීමෙහි අවශ්‍යතාවක් නැති බව පවසමින් වහා ම දුකින් මිදී නිවන්සුව විඳින සේ මේ ඇරයුම කර ඇත. එහෙත් එම ඇරයුම බුදුරදුන් විසින් ප්‍රතික්ෂේප කර ඇත්තේ පිරිනිවන් පාන්නට පෙර වියත්, විනීත, විශාරද, ධර්මධර, ධර්මානුධර්මප්‍රතිපන්න, ධර්ම දේශනයෙහි මෙන් ම ප්‍රතිවාදීන් කරන වැරදි විවරණ නිවරද කිරීමට ද සමත් සිවු පිරිසක් ඇති වන තුරු තමන් පිරිනිවන් නො පාන බව දක්වමිනි. මෙහි විශේෂ වැදගත්කම වන්නේ සිවුපිරිස වෙතින් ම සමාන කෞශල්‍යයන් අපේක්ෂා කරන බව දක්වා තිබීම ය. බුදුසමය හදරා ධර්මානුකූල ව ජීවිත හැඩ ගසා ගනිමින් ක්‍රියා කිරීම පිළිබඳ සමාජගත අපේක්ෂාව සිවු පිරිසට ම එකසේ සමාන බව මෙයින් පෙනී යයි.

එසේවුව වුවත් එක ම ශික්ෂා මාර්ගයක් අනුගමනය කිරීම සඳහා වූ සමාජයක් සිවුපිරිසක් ලෙස වර්ග කිරීමෙහි අර්ථයක් තිබේ දැයි ප්‍රශ්න කළ හැකි ය. මෙම සිවු පිරිස වෙනස් කරන පදනම කුමක් ද? ඔවුන් අතර ඇති වෙනස්කම් ශික්ෂා මාර්ගයෙහි කවර වෙනසකට තුඩු දී පවතී ද?

භික්ෂු හා භික්ෂුණීන් අතර ද උපාසක හා උපාසිකාවන් අතර ද පවත්නේ ස්ත්‍රී පුරුෂ වෙනස්කම බව මෙහි ලා කෙනෙකුට නිතැතින් ම පෙනී යනු ඇත. ඊට වඩා ගැඹුරු වෙනසක් භික්ෂු– භික්ෂුණී දෙපක්ෂය හා උපාසක – උපාසිකා දෙපක්ෂය අතර පවතී යි. එනම් ගිහි – පැවිදි වෙනස යි. ගිහි – පැවිදි දෙපක්ෂයට එක ම ශික්ෂා

මාර්ගය අනුගමනය කළ නොහැකි බව (මජ්ඣිම නිකායේ දන්තභූමි සූත්‍රයෙහි දී) ජයසේන නම් රාජකුමාරයකු විසින් අචිරවත නම් සාමණේර හිමියනට ප්‍රකාශ කළ බව ද ඒ බව දැනගත් බුදුරදුන් එම කියුම සැබෑ බව වදාළ බව ද මෙහිදී සැලකිල්ලට ගත හැකි ය. බුදුරදුන් විසින් පැහැදිලි කර ඇත්තේ නෛෂ්ක්‍රම්‍යය කළ අයකු විසින් දත යුතු සාක්ෂාත් කළ යුතු දෙයක් කාමයන් මැද කම් සැප විඳිමින් කාම විතර්කයන්ගෙන් පෙළෙමින් කාම ගින්නෙන් දැවෙමින් කම් සැප ම සොයන අයකු විසින් කෙසේ දැන - දැක ගත හැකි ද යන්න යි. ඒ දෙපක්ෂයේ වෙනස හීලෑ ඇතුන්, අසුන් හා ගවයන්ගෙන් වල් ඇතුන්, අසුන් හා ගවයන් වෙනස්වන ආකාරයට සමාන කර ඇත. රට්ඨපාල සූත්‍රයේදී ද මීට සමාන වන අයුරින් ගිහි ජීවිතය හා පැවිදි ජීවිතය සංසන්දනය කර ඇත. රට්ඨපාල පැවිදි වීම පිණිස තම දෙමාපියන් ගෙන් අවසර ලබාගත්තේ මෙසේ පවසමිනි. "බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේ ධර්මය මට තේරුම් යන ආකාරයෙන් තම් ගෘහස්ථයකුට බ්‍රහ්මචරිය වාසය පිරිසිදු ව සම්පූර්ණ කර ගන්නට පහසු නැත. එහෙයින් ගෘහවාසය අතහැර අනගාරිකත්වයට පිවිසෙන්නට අදහස් කරමි" ගිහි ගෙය සම්බාධ සහිත ස්ථානයක් බවත්, රජස් (කෙලෙස් දූවිලි) බහුල තැනක් බවත් දක්වන රට්ඨපාල පැවිද්ද විවෘත අවකාශය මෙන් නිදහස් තැනක් බවත් පැහැදිලි කරයි. මේ සංසන්දනය ගෘහස්ථ ජීවිතයට වඩා පැවිදි ජීවිතය උසස් බවත්, එහෙයින් ගිහි - පැවිදි දෙපක්ෂයට භික්ෂණ මාර්ග දෙකක් පැවතිය යුතු බවත් හඟවයි.

මෙහි දී පැරණි බුදුදහම ගෘහස්ථයනට කිසියම් මඳි පුංචිකමක් හෝ- අසාධාරණයක් කර ඇත්දැයි විමතියක් යමකු ගේ සිතෙහි ජනිත වීමට ද ඉඩ ඇත. එබඳු විමතියක් බුද්ධ කාලයේ ම නාලන්දාවේ එක් ප්‍රභුවරයකු ගේ සිත්හි ජනිත වූ බව සංයුක්ත නිකායෙහි දැක්වෙ යි. (iv, 314) ජනතාවට ධර්ම දේශනා කරනවිට ගිහි පැවිදි වශයෙන් භේදයක් නොකොට එක ම ධර්මය දේශනා කළ යුතු බව හෙතෙම පැවසී ය. එසේ නොකරන්නේ නම් තමන් සකල සත්ත්ව වර්ගයාට ම එක ම මෙත් සිත දක්වනවාය' යි බුදුරදුන් පවසන්නේ කෙසේ දැයි හේ ප්‍රශ්න කළේ ය. බුදුරදුන් ඔහු ගේ මේ වැරදි වැටහීම දුරු කළේ තමන් එසේ දහම් දෙසන්නේ පක්ෂග්‍රාහිකමක් නිසා නොව එක් එක් ශ්‍රාවකයා ගේ ආසය අනුසය හෙවත් චිත්තක්ලේශ රුචි අරුචිකම් බුද්ධිමත් බවෙහි අඩුවැඩිකම් ආදිය පරීක්ෂා කිරීමෙන් බව දේශනා කිරීමෙනි. එමෙන් ම එක් එක් තැනැත්තා ගේ අරමුණු හා පරමාර්ථ විවිධ වන බව ද උන්වහන්සේ පෙන්වා දුන්හ. කුඹුරු වැඩ මීට නිදර්ශනයක් සේ ගත් උන්වහන්සේ සමහර කුඹුරු ඉතා සශ්‍රික වන අතර සමහර ඒවා එතරම් සශ්‍රික නැති බවත්, තවත් සමහරා.ා් අතිශයින් ම නිසරු බවත් දක්වා සශ්‍රික කුඹුරු පැවිදි ශ්‍රාවකයනට ද මධ්‍යම කුඹුරු ගිහි ශ්‍රාවකයනට ද නිසරු කුඹුරු අන්‍ය තීර්ථක ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයන්ට ද උපමා කළහ. එහෙයින් කුඹුරේ හැටියට වගාව තෝරා ගෙන පොහොර දැමීම් ආදි සාත්තු කර අස්වැන්න ලබන්නා සේ ගිහි - පැවිදි, උගත් - නූගත් විවිධ ශ්‍රාවකයනට විවිධ ක්‍රමවලින් ධර්මය උගන්වනු ලැබේ. එහි දී එක් පිරිසක් කෙරේ විශේෂ පක්ෂපාතීකමක් දැක්වීමක් නොමැත. හැමදෙනා ම එක ම ආධ්‍යාත්මික ජයග්‍රහණය කරා මෙහෙයවීම සඳහා වඩා ම උචිත ක්‍රමයට ධර්මය දේශනා කිරීම හුදෙක් සම මෙත නිසා ම කරනු ලබන්නකි. එය එක් එක් රෝගියා ගේ කායික තත්ත්වයට ගැළපෙන පරිදි ඖෂධය විවිධ මාත්‍රාවට අනුව වෙනස් කර යොදන වෛද්‍යවරයකු ගේ වෙදකම් රටාවට සමාන බව මහායාන ධර්මග්‍රන්ථවල විස්තර කර ඇත.

බුදුදහමේ උසස් අධිගම සියල්ල පැවිදි පක්ෂයට ම වෙන් කර ඇතැයි ද ගෘහස්ථයනට එතරම් තැනක් එහි හිමි නො වෙතැයි ද චෝදනා මුඛයෙන් ලියූ ලේඛකයෝ විරල නොවෙති. ගිහි මහරහතන් වහන්සේලා කීප නමක් ගැන ම බෞද්ධ ඉතිහාසයේ සඳහන් බව අමතක නොකළ යුතු ය. සෝවාන්, සකදාගාමී හා අනාගාමී අධිගම ලත් ගෘහස්ථයෝ විශාල පිරිසක් බුදුන් දවස විසූ බව ද බුදුරදුන් ගේ පැසසුමට ඔවුන් ලක් වූ බව ද නො රහසකි. ගිහියන් අමතා දේශනා කළ සූත්‍ර ''කුලපති පුත්ත, ගහපති පුත්ත'' වැනි ඇමතුම්වලින් යුක්ත ය. ඒවායින් පැහැදිලි වන්නේ පැවිදි පිරිස මෙන් ම ගෘහස්ථයන් ද බෞද්ධ ශිෂ්ටාචාරය සඳහා එකසේ ම වැදගත් බව ය.

බෞද්ධ සමාජ සංකල්පය ගෘහස්ථ හා ප්‍රව්‍රජිත ක්ෂේත්‍ර දෙක්හි ම පරමාදර්ශී පුද්ගලයන් දෙදෙනකු ඉදිරිපත් කරයි. පැවිදි ක්ෂේත්‍රයෙහි උත්තරීතර සකලාංග පරිපූර්ණ පුද්ගලයා බුදුරජාණන් වහන්සේ ය. ගෘහස්ථ ක්ෂේත්‍රයෙහි උසස්තම පරමාදර්ශී පුද්ගලයා චක්‍රවර්ති රජතුමා ය. ගිහි - පැවිදි උභය ජීවිත රටාවන්හි උත්තරීතර ජයග්‍රහණය නිරූපණය කරන මේ දෙදෙන එක ම ආකාරයේ ආදහන සඳහා යෝග්‍ය වන්නේ එහෙයිනි. සම්බුද්ධ ආදහනය කෙසේ කළ යුතු දැයි විමසූ විට එය සක්විති රජකු ගේ ආදහනයක පරිද්දෙන් කරන්නැයි බුදුරදුන් උපදෙස් දුන්නේ එහෙයිනි. ගිහි - පැවිදි සමාජ සදාචාරය සකස් විය යුත්තේ මේ පරමාදර්ශ යුග්මය සිත්හි රඳවා ගනිමිනි.

3 පරිච්ඡේදය

පුද්ගලයා සහ සමාජය

සමාජය නම් පුද්ගලයන් සමූහයක ගේ එකතුවක් හෙයින් වෙන් වෙන්ව ගැනීමට බැරි තරම් සම්බන්ධ බව කිව යුතු ය. සමාජය නිර්මාණය කරන සාධක පුද්ගලයන් වන හෙයින් පෞද්ගලික ක්‍රියාකාරිත්වයන්හි ඓක්‍යය සමාජ ක්‍රියාකාරිත්වය වෙයි. ඇතැම් සමාජ විද්‍යාඥයන් පවසා ඇත්තේ පුද්ගලයා සහ සමාජය නම් එක ම කාසියක දෙපැත්ත බව ය. එසේ වුව ද පුද්ගලයන් ගෙන් නිර්මාණය වන සමාජය හුදෙක් පුද්ගල සමූහයක් පමණක් ම යැයි පැවසීම ද නො වටී. සමාජයක් පුද්ගලයන් වෙත ද යම් බලපෑමක් කරන හෙයිනි. සමාජය පුද්ගලයනට නව අර්ථයක් ලබා දෙයි. එයට පෞරුෂය යයි කීමට ද පිළිවන. තනි තනි පුද්ගලයෝ සමාජයෙන් බොහෝ දේ උකහා ගනිති ; ඉගෙන ගනිති. සමාජය පුද්ගලයාගේ ජීවිතයට බොහෝ බලපෑම් කර යි ; අළුත් දේ උගන්වයි ; නිදහස සීමා කර යි ; පෞද්ගලිකත්වය හැඩ ගස්වයි.

සමාජයක් නැති ව පුද්ගලයකුට ජීවත් වීමට පුළුවන්කමක් නැත. සමාජයකින් තොර වුවහොත් ඔහු මානසික වශයෙන් අසරණ වන අතර, හුදෙකලාව හේතුවෙන් ආරක්ෂාවක් නැති බලාපොරොත්තුවක් නැති මංමුළා වූවකු බවට පත් වෙයි. ඔහුට තම උසස් ම හැකියාව වූ චින්තනය නිර්මාණාත්මක ව යෙදවීමටත්, භාෂා මාධ්‍යයෙන් එය ප්‍රකට කිරීමටත් සමාජ රාමුවක් අවශ්‍ය ය. මිනිසා ගේ පෞරුෂය අවිච්ඡින්න වන්නේත් සදාචාරය, ආධ්‍යාත්මික ප්‍රමෝදය වැනි උසස් සාධක පිළිබඳ සංකල්ප උද වන්නේත් සමාජයක් පවත්නා විට ය. එහෙයින් සුමාජයීය ජීවන රටාවක් සංවර්ධනය නම් පුද්ගලයා ගේ ඉදිරි ගමනේ ම අවශ්‍ය අංගයක් බව කිව යුතු ය.

සමාජයක සාමාජිකයන් වන පුද්ගලයන් විසින් අනුමත ජන මග අනුව යමින් මිතුරන්, ඥතීන්, සමිති සමාගම් හා රජය සමඟ දක්වන අන්තර් සබඳතා සාර්ථක වූ විට සමාජය ප්‍රසන්න වෙයි. එම සබඳතා දූෂිත වූ විට, අසමතුලිත වූ විට, බිඳ වැටුණු විට සමාජය අප්‍රසන්න එකක් වේ. මෙබඳු අප්‍රසන්න තත්ත්වයන් ඇති කරන පුද්ගලයෝ සමාජයේ ද්වේෂයට හා අප්‍රසාදයට ලක් වෙති.

බුදුදහම මිනිසා සමාජගත සත්ත්වයකු සේ පිළිගනිමින් ඔහු සමාජ රාමුවක් තුළ මනා පෞරුෂයක් විද්‍යමාන කරමින් සාර්ථක ජීවිතයක් ගත කළ යුතු බව නිර්දේශ කරයි. ආරණ්‍යගත ව එකලා ව ජීවත් වන්නකුට හැර අන් හැමට ම සමාජ අන්තර්ක්‍රියා අවශ්‍ය වෙයි. නගරයක හෝ ගමක වෙසෙන භික්ෂුව ද ගෘහස්ථයන් සමඟ අන්තර් සබඳතා පවත්වයි. ගෘහස්ථයෝ තම සාමාජික තත්ත්වයනට අනුරූප වන පරිද්දෙන් සබඳතා පවත්වති. ඒ ඒ අවස්ථාවල දී පියෙක්, මවක්, පුතෙක්, දුවක්,

සොහොයුරෙක්, සොහොයුරියක් වැනි ඥාති සම්බන්ධතාවක් හෝ මිත්‍රත්වයක්, ගුරුවර බවක් හෝ සිසු බවක් දරන්නට අපට සිදු වෙයි. ඒ ඒ අවස්ථාවල තම තමාට පැවරෙන සමාජ භූමිකාව (කාර්යභාරධාරිත්වය) නිසි පරිදි ක්‍රියාත්මක කළ යුතු ය. ඒ සඳහා අදාළ උපදේශ බුදුසමයෙන් ඉදිරිපත් වෙයි.

තමන් ජීවත්වන සමාජය තම ආධ්‍යාත්මික හා භෞතික සමෘද්ධියට අදාළ එකක් ම කර ගැනීමට පුද්ගලයා වග බලා ගත යුතු ය. මහා මංගල සූත්‍රයේ දී " අසේවනා ච බාලානං – පණ්ඩිතානං ච සේවනා" යි වදාරා ඇත්තේ එහෙයිනි. පුද්ගලයකුගේ ජීව හා අජීව පරිසරය පෞරුෂ වර්ධනයට බෙහෙවින් බලපාන නිසා නරක ආශ්‍රය විපතට ද හොඳ ආශ්‍රය යහපතට ද හේතු වන බව තේරුම් ගත යුතු ය. බාලයෝ හොඳ හා නරක වෙන් කර හඳුනා ගන්නට අසමත් වෙති ; දූරදර්ශී නො වෙති. එවැන්නන් ගේ ඇසුර අප නොමඟ යවයි. පණ්ඩිතයෝ හොඳ නරක දනිති ; දූරදර්ශී වෙති. එවැන්නන් ගේ ඇසුර අප සුමඟ යවයි. ඇසුරට හොඳ යහපත් අයකු තෝරා ගන්නට නොලැබේ නම් සදහට තනි ව විසීම හොඳ බව බුදුසමයේ ඉගැන් වේ. (එකචරියං දළ්හං කයිරා – නත්ථි බාලේ සහායතා)

සෑම පුද්ගලයෙක් ම සමාජය කෙරෙහි මහත් වගකීමක් දරන්නෙකි. ඔහු තම සමාජ සම්බන්ධතා කාර්යය හෙවත් භූමිකාව අනුව වගකීම් ජාලයකට බැඳී සිටී යි. එම වගකීම් තම පවුලට මෙන් ම පුළුල් සමාජයට ද රජයට ද ඉටු නොකළහොත් සමාජය දුර්වල වේ. එහෙයින් බුදුදහම ඒ ඒ සමාජ භූමිකාවට උරුම සම්බන්ධතා ජාලය පැහැදිලි ව නිර්දේශ කර යි. සිගාලෝවාද සූත්‍රාගත සදිසා සමාජ සංකල්පය මෙම වගකීම් පිළිබඳ පැහැදිලි ම නිර්දේශය යි.

සදිසාව වශයෙන් බුදුදහමෙහි දක්වා ඇත්තේ ඔනෑ ම ගෘහස්ථ විවාහක පුරවැසියකුට තම සමාජ ජීවිතය තුළ ක්‍රියා කරන්නට සිදු වන අවම රාමුව යි. එම ව්‍යූහය තුළ ඔහුට දිසා හය ලෙස අනිවාර්යයෙන් ම සම්බන්ධ වන පුද්ගලයෝ හය කොටසක් වෙති.

1. නැගෙනහිර – මාපියෝ
2. දකුණ – ගුරුවරු
3. බටහිර – අඹුසැමියෝ
4. උතුර – මිතුරෝ
5. යට – සේවකයෝ
6. උඩ – පැවිද්දෝ

සෑම පුද්ගලයෙක් ම මෙම සදිසාවසමඟ විධිමත් යහපත් සම්බන්ධතා පැවැත්විය යුත්තෝ ය. එසේ කිරීම තුළින් තමා වෙත ද ඒ අයගෙන් යුතුකම් ඉටු වන බව සහතිකවහත් කර ගත යුතු ව පවතී. ඒ අනුව මා පියන්ට දරුවකු සේ වන පුද්ගලයා මාපියන්ට තම යුතුකම් ඉටු කිරීම තුළින් තමා වෙත ද යුතුකම් ඉටු කරවා ගනියි. මෙම යුතුකම් සාමාන්‍ය ලෝකයේ දී අයිතිවාසිකම් සේ හඳුන්වනු ලැබේ. එහෙත් බුදුදහම එක

පක්ෂයක අයිතිවාසිකම් අනික් පක්ෂයේ යුතුකම මඟින් අනිවාර්යයෙන් ම ලැබෙන ආකාරයට මෙම සම්බන්ධතා සකස් කර ඉදිරිපත් කර ඇත. මාපියන් දරුවනට යුතුකම් ඉටුකරන විට දරුවනට අයිතිවාසිකම් ගැන සටන් කරන්නට අවශ්‍යතාවක් උද්වන්නේ නැත. දෙමාපියන්ට දරුවන් යුතුකම ඉටු කරන විට මාපියන් ගේ අයිතිවාසිකම් ද ඉබේ ම සහතික වෙයි. මෙසේ සදිසා සමාජ සංකල්පය මගින් සියළු දෙනාට ම අයිතිවාසිකම් ලබා ගැනීමට ද මඟ පෑදෙන අතර පුද්ගලයා මෙන් ම සමාජය ද නිරුපද්‍රැත වෙයි. හැම දෙනාගේ ම ආරක්ෂාව සහතික වෙයි. අවශ්‍යතාවන් සම්පූර්ණ වීමෙන් තෘප්තිමත් ජීවිතයක් සඳහා ද මඟ පෑදෙයි.

දෙමාපියෝ සහ දරුවෝ

බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම තුළ දරුවන් වෙතින් දෙමාපියෝ ගෞරවය හා ආදරය ලබති. බුදුරදුන් දෙමාපියන් හඳුන්වා ඇත්තේ බ්‍රහ්ම, පුබ්බාචරිය, පුබ්බදේවතා, ආහුණෙය්‍ය වැනි ගෞරව වචනවලිනි. 'බ්‍රහ්ම' නම භාරතීය ජනයා දැන සිටි උසස් ම දේවතාවා ය. ඔහු වෙත මෙත්තා, කරුණා, මුදිතා හා උපෙක්ඛා යන ගුණාංග පවත්නා බව බුදුදහමෙහි ද පිළිගැනේ. (එහෙත් බ්‍රහ්ම ලොව මැවූ දේවතාවා ලෙස බුදුදහම නොපිළිගනී යි.) දෙමාපියන් වෙත ද මෙම බ්‍රහ්ම විහාර හතර ඇති නිසා ඔවුහු බ්‍රහ්ම නම් වෙති. දරුවනට සිටින මුල්ම ගුරුවරුන් වන්නේ දෙමාපියන් නිසා ඔවුන් පුබ්බාචරිය ලෙස හඳුන්වා ඇත. පුබ්බදේවතා ලෙස දෙමාපියන් හඳුන්වන්නේ මුල දී ම පිදිය යුතු වන්නේ ඔවුන්ට නිසා ය. එසේ පිදිය යුතු බව තවත් පැහැදිලි කරනු පිණිස 'ආහුණෙය්‍ය' යන්න ද යොද තිබේ. දෙමාපියෝ තම දරුවන්ට මෙලොව එළිය දක්නට වාසනාව ලබා දී (ආපාදකා) පෝෂණය කර (පෝසකා) බොහෝ උදවු උපකාර හිත වැඩ සලසා (බහුකාරා) ලෝකය දැක්වූවෝ (ලෝකස්ස දස්සේතාරෝ) වෙති. එහෙයින් දරුවන් ගේ ගෞරවාදරයට ඔවුහු අනිවාර්යයෙන් ම නිස්සෝ ය. එහෙයින් ද දරුවන් තම දෙමාපියන්,

1. පෝෂණය කළ යුතු ය
2. ඔවුන්ගේ විවිධ කටයුතු කර දිය යුතු ය
3. පරම්පරාව රැක ගත යුතු ය
4. උරුම වූ දේපල ආදිය රැක ගත යුතු ය
5. මිය ගිය පසු පින් දිය යුතු ය.

දෙමාපියන් ගෙන් දරුවනට ඉටු විය යුතු යුතුකම් පහක් ද වෙයි.

1. පවින් වැළැක්වීම
2. යහපතෙහි පිහිටුවීම
3. ශිල්ප ඉගැන්වීම
4. යෝග්‍ය වයසේ දී ආවාහ – විවාහ කිරීම
5. සුදුසු කල දායාද පවරා දීම

ගුරුවරු හා ශිෂ්‍යයෝ

ගුරුවරුන් හා ශිෂ්‍යයන් අතර පවත්නා සම්බන්ධය ද මාපිය – දූදරු සම්බන්ධය තරම් ම උසස් එකක් බව බුදුසමය පිළිගත් බව පෙනේ. දෙමාපියන් සම්බන්ධයෙන් කථා කරන විට දෙගුරුන් ලෙස හඳුන්වා ඇත්තේ ද ගුරුවරුන් ගැන කථා කරන විට පිය සෙනෙහසින් යුතු ව ගෞරව කළ යුත්තන් සේ දක්වා ඇත්තේ ද එහෙයිනි. බුදුරදුන් හඳුන්වන 'සත්ථා' යන වචනයේ ද ඇත්තේ 'ගුරුවරයා' යන අරුත ය. ගුරුවරයා තම දැනුමෙන් මෙන් ම ගුණ යහපත්කමෙන් ද එක සේ මුහුකුරා ගිය අයකු විය යුතු බව බුදුදහමෙහි පිළිගැනේ. ගුරුවරුන් වෙතින් අපේක්ෂා කරන විවිධ ගුණ පිළිබඳ ව බුදුරදුන් කළ දෙසුම් රැසක් පෙළ පොත්වල එයි. බුදුරදුන් තම ප්‍රථම ධම් දේශනය කරන්නට සිතා ඇත්තේ ද ගුරුවරුන්ට ය. එසේ ම ගුරුවරයකු නැති ව විසීම දුක් යැයි පවසා ධර්මය ගුරු තැන තබා ගත් බව ද කියැවේ. එහෙයින් ගුරු ශිෂ්‍ය සම්බන්ධය බුදුසමයෙහි ලා ඉතා වැදගත් සබඳතාවකි. ගුරුවරුන් වෙත සිසුන්,

1. නැගී සිටීමෙන් (අසුනෙන්)
2. උපස්ථාන කිරීමෙන්
3. මනාව සවන් දීමෙන්
4. උවටැන් කිරීමෙන්
5. මනාව ඉගෙනීමෙන්

සැලකිලි කළ යුතු ය. ගුරුවරු ද ශිෂ්‍යයනට,

1. මනාව හික්මවීමෙන්
2. හොඳින් ඉගැන්වීමෙන්
3. අඩු නොකර ඉගැන්වීමෙන්
4. යහළු මිතුරන්ට හඳුන්වා දීමෙන්
5. හැම විට ම රැකවරණය සැපයීමෙන්

සත්කාර කරති.

අඹු–සැමියෝ

සමාජයක ඉතා ම කුඩා ඒකකය ලෙස හඳුන්වනු ලැබෙන්නේ පවුල ය. පවුලක ඇත්තේ මිනිස් සමාජයේ ඇති වන ඉතාමත් ම ස්වාභාවික වූ බිඳිය නොහැකි වූ සම්බන්ධතා සමූහයකි. අඹු–සැමි යුවළක් විසින් දරුවන් පෝෂණය කරමින් ගත කරන සාමූහික හැසිරීම් රටාව මානව සමාජයේ අන්‍ය හැම සංස්ථාවකට ම ආදර්ශය දී ඇත. එහෙයින් බෞද්ධ සමාජ ධර්ම තුළ ද විශේෂ වැදගත් කමක් දී ඇත්තේ පවුලට ය. විශේෂයෙන් අඹු–සැමි සබඳතාව විෂයයෙහි ය. අඹු–සැමි වශයෙන් එක් වන ස්ත්‍රී පුරුෂයන් සද්ධා, සීල, චාග හා පඤ්ඤා යන ගුණාංග හතරින් සමාන නම් මෙලොව පමණක් නොව පරලොව ද එක්වීමක් ම අපේක්ෂා කළ හැකි බව

බුදුරජාණන් වහන්සේ දක්වා ඇත. සාමාන්‍ය ලෝකවාසීනට හුදු ගෘහස්ථ බන්ධනයක් වූ විවාහය උතුම් ගුණධර්ම වර්ධනය සඳහා සුදුසු තෝතැන්නක් සේ බුදුසමය හඳුනා ගනී යි. එහෙයින් විවාහය මුල් කරගත් සදාචාර දේශනා රාශියක් බෞද්ධ ධර්ම ග්‍රන්ථයන්හි ඇත.

සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි දී ස්වාමිපුරුෂයා විසින් තම භාර්යාවට ඉටු කළ යුතු යුතුකම් පහක් දක්වා තිබේ.

1. ගෞරවාන්විත ව ක්‍රියා කිරීමෙන්
2. අගෞරව නොකිරීමෙන්
3. දුසිරිතෙහි නොයෙදීමෙන්
4. ඉසුරු පවරා දීමෙන්
5. ආභරණ ආදිය ගෙන දීමෙන්

මෙසේ සෙතෙහසින් තම බිරිඳ වෙත යුතුකම් ඉටු කරමින් ක්‍රියා කරන ගුණ යහපත් ස්වාමිපුරුෂයෝ බිරිඳ වෙතින් මෙබඳු සැලකිලි ලබති.

1. නිවසේ කටයුතු මනාව සැලසුම් කිරීම
2. පිරිවර ජනයාට නිසි සේ සංග්‍රහ කිරීම
3. දුසිරිතෙහි නොයෙදීම
4. මිල මුදල් ආදිය විනාශ නොකිරීම
5. දක්ෂ ව අලස නොවී සියලු කටයුතු කිරීම

මෙසේ අඹු – සැමි දෙපක්ෂය ම ක්‍රියා කරන විට පවුල් ජීවිතය තුළ දෙපක්ෂයේ ම අයිතිය සුරැකී සන්තෘප්තියෙන් ජීවත් වීමේ අවස්ථාව උදාවනු නියත ය.

මිත්‍ර සම්බන්ධය

පවුලෙන් පිටතට විහිදෙන සමාජ සම්බන්ධතා අතුරින් මිත්‍රත්වය ජන සමාජයක මානසික නිරෝගී බව මෙන් ම ආර්ථික – දේශපාලන ප්‍රගමනය සඳහා ද බෙහෙවින් වැදගත් වන්නකි. මිතුරන් නැති පුද්ගලයා ගේ ජීවිතය මිහිරි නොවේ. මිත්‍රයන්ගේ සහයෝගය හා හිතවත්කම විමුක්ති මාර්ගයේ දී පවා අදාළ වන්නකි.

පුද්ගලයකු ගේ පරිහානියට හෝ අභිවෘද්ධියට ඔහු ආශ්‍රය කරන මිත්‍රයන් ගේ ස්වභාවය දැඩි ව බලපාන බව බුදුසමය අවධාරණයෙන් ම දක්ව යි. පාප මිත්‍රයන් හා කල්‍යාණ මිත්‍රයන් හඳුන්වා දීමෙහි ලා බෞද්ධ සූත්‍රවල කරුණු ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ඒ නිසා ය. කුස තණවල තරක් වූ මස් මාළු එතු විට කුස තණ ද දුගඳ හමන්නා සේ පාප මිත්‍රයන් ඇසුරු කරන යහපත් පුද්ගලයා ද කෙලෙසෙන බව දක්වා ඇත. බුදුසසුනෙන් අඩක් රඳා පවත්තේ කල්‍යාණ මිත්‍රතාව මත යැයි ආනන්ද හිමියන් පැවසූ විට මුළු සසුන ම රඳා ඇත්තේ කල්‍යාණ මිත්‍රත්වය මත බව බුදු සමිඳුන් වදාළේ මිතුරන් ගේ වැදගත් කම අවධාරණය කරනු පිණිස ය.

ඇසුරට සුදුසු යැයි තමන් විසින් තෝරා ගත්තා යහපත් මිත්‍රයන්ට සංග්‍රහ කළ යුතු ආකාරය බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙසේ දක්වූ හ.

1. පරිත්‍යාග කිරීමෙන්
2. ප්‍රිය වචනයෙන්
3. දියුණුවට අනුබල දීමෙන් (අර්ථ චර්යාවෙන්)
4. සමානත්වයෙන් සලකා ක්‍රියා කිරීමෙන්
5. අවංක බවින් (අවිසංවාදනතා)

අප එසේ අපේ මිතුරන්ට සංග්‍රහ කළහොත් මිතුරන් අපට මෙබඳු යුතුකම් ඉටු කරනු ඇතැ යි ද උන්වහන්සේ දක්වූ හ.

1. ප්‍රමාදී ව (නොසැලකිල්ලෙන්, මං මුළාව) ක්‍රියා කරන විට ආරක්ෂා කරති.
2. එසේ ක්‍රියා කරන විට ධනය රැක දෙති.
3. භීතියක් ඇති වූ විට රැක ගනිති.
4. ආපදාවක දී අතහැර නො යති.
5. පවුලේ අයට ද සංග්‍රහ කරති.

මෙහි දී විශේෂයෙන් වැදගත් වන්නේ මිතුරන්ට අවංක ලෙස සතර සංග්‍රහ වස්තූන් ගෙන් සංග්‍රහ කරමින් සිටින්නවුනට විපතේ දී පිළිසරණ වන්නේ මිතුරන් බව දක්වා තිබීම ය. විපතේ දී හැර නොයන මිතුරන් ධන, ධාන්‍ය වස්තුවලට වඩා අගනා වස්තු බව අමුතුවෙන් පැහැදිලි කළ යුතු නැත.

ස්වාමි – සේවක සම්බන්ධය

සමාජයේ ජීවත් වන පුද්ගලයනට තමා ව්‍යාපාරිකයකු නම් සේවක ජනයා පත් කර ගන්නට සිදු වනු ඇත. එසේ නොවුව ද සමහරුනට ගෘහ සේවකයෝ වෙති. සිගාලෝවාද සූත්‍රයේ දී ගෘහ සේවකයන් මුල් කර ගෙන උපදෙස් දී ඇතත් එම කරුණු විශාල ව්‍යාපාර ඇත්තවුනට වුව ද යොදා ගත හැකි කාලීන වැදගත්කමින් යුතු ඒවා බව කිව යුතු ව ඇත. වැටුප් ලබමින් කිසියම් සේවයක් කරන්නට හෝ එබඳු වැටුපක් ලබා සේවයක් කරන පිරිසක් පාලනය කරන්නට සිදු වීම සමාජයේ ජීවත් වන පුද්ගලයනට සිදු වන සාමාන්‍ය දෙයකි. එබඳු අවස්ථාවක දී තමන් කවර පක්ෂයේ විසුව ද අන්‍ය පක්ෂය සමඟ සුහද ව කාරුණික ව අන්‍යෝන්‍ය ගෞරවයෙන් ක්‍රියා කිරීම ඉතා වැදගත් ය. සේවක ජනයා යට දිශාව ලෙස සදිසාවේ දී දක්වා ඇත්තේ ඔවුන් පහත් කොට සැලකීමට නොවන බව මෙහි දී තේරුම් ගත යුතු ය. පහත් කොට සලකන පිරිසකට 'නමසෙසය්‍ය' යනුවෙන් නමස්කාර කරන්න හෙවත් ගෞරව කරන්නැ'යි පවසන්නට හැකි ද ? යට දිශාවට ද ගෞරව කළ යුතු බව දක්වා ඇත්තේ **සේවක කම්කරු ප්‍රජාව ගෞරවනීය බව දක්වනු පිණිස ය. ඔවුහු ව්‍යාපාරයක බර** දරන්නෝ ය ; සමාජය ශක්තිමත් කරන්නෝ ය. එහෙයින් ව්‍යාපාරිකයකුගේ පදනම සේ ඔවුහු මානනීය වෙති.

සේවකයනට ස්වාමියා සංග්‍රහ කළ යුතු ආකාරය බුදුරදුන් දක්වා ඇත්තේ මෙසේ ය.

1. හැකියාවට අනුව සේවා නියම කිරීමෙන්
2. ආහාර පාන සහ වැටුප් ලබාදීමෙන්
3. රෝගී වූ විට උවටැන් කිරීමෙන්
4. විශේෂ රසවත් ද බෙද දීමෙන්
5. වරින් වර සුදුසු කාලයට නිවාඩු ලබාදීමෙන්.

මෙබඳු සංග්‍රහ කරන විට සොම්නසට පත්වන සේවකයෝ ස්වාමියා වෙත ද තම යුතුකම් ඉටු කරති. එම යුතුකම සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි දක්වෙන්නේ ගෘහ සේවකයනට ගැළපෙන පරිද්දෙනි. (එය වදරා ඇත්තේ සාමාන්‍ය පුරවැසියනට නිසා ය.)

1. ස්වාමියාට පෙර අවදි වෙති.
2. ස්වාමියාට පසුව නින්දට යති.
3. දුන් දේ පමණක් ගනිති.
4. සේවය උසස් අන්දමින් ඉටු කරති.
5. කීර්තිරාවය පතුරුවති.

මේවා විශාල ව්‍යාපාරයක කම්කරුවනට සැම අයුරින් ම අදළ නොවන බව පෙනී යනත්, 3 – 4 – 5 යන කරුණු අතිශයින් ම වැදගත් ලෙස අදළ වෙයි

ගිහි – පැවිදි සම්බන්ධය

පුද්ගලයා සමාජය හා සම්බන්ධ වන සය වන ප්‍රකාරය තම ආගමික වශයෙන් තම ආගමට අනුරූප පරිදි පූජ්‍ය – පූජක ගණයට ගැණෙන ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණාදීන් හා ඇති සබඳතාව යි. පැවිදි සමාජයක් බිහි වන්නේ ද ගිහියන් අතුරින් ම ය. ඔවුහු සමාජයේ වැඩි දෙනා ගේ යහපත පිණිස ගෘහස්ථ වගකීම් හා ආස්වාදයන් අතහැර උත්තරීතර පැවතුම් අනුගමනය පිණිස පැවිදි සමාජයක් ඇති කර ගනිති. ගෘහස්ථයෝ සංඝයා අන්‍යෝන්‍ය සංග්‍රාහකත්වයෙන් පවත්නා ගිහි – පැවිදි සබඳතාව ද සමාජයකට අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ සැම පුද්ගලයකුට ම සමතුලිත ජීවිතයක් සඳහා ආගමික පැවැත්මක්, ධර්මෝපදේශ හා ධර්මඥානයක් බෙහෙවින් ම අර්ථ සම්පන්න බව සැම යුගයක ම බුද්ධිමතුන් විසින් වටහා ගෙන ඇති හෙයිනි. ගෘහස්ථයන් විසින් ස්වකීය ආගමික පැවිදි උතුමනට සංග්‍රහ කළ යුතු ආකාරය බුදුසමයෙහි නිර්දේශ කර ඇත්තේ මෙසේ ය.

1. මෛත්‍රී සහගත ව ක්‍රියා කිරීම
2. මෛත්‍රී සහගත ව කතා කිරීම
3. මෛත්‍රී සහගත සිතුවිලි පහළ කර ගැනීම
4. නිවසෙහි දෙර විවෘත ව තැබීම (නිවසට එන විට සැදැහැ සිතින් පිළිගැනීම)
5. ආමිසයෙන් සංග්‍රහ කිරීම

මෙසේ පැවිදි පක්ෂය වෙත ගෘහස්ථ දායක - දායිකාවන් සංග්‍රහ කරන විට පැවිදි පක්ෂය ද තම කෘතවේදීත්වය දක්වන්නේ පස ආකාරයකින් ක්‍රියා කිරීමෙනි.

1. පවින් වළක්වති
2. යහපත් ක්‍රියාවල යොදවති
3. හොඳ සිතින් අනුකම්පා කරති
4. නොදත් දේ කියා දෙති
5. දත් දේ වඩා තහවුරු කර දෙති
6. දෙව්ලොව උපදින මඟ කියා දෙති.

මෙසේ පුද්ගලයකු තම සමාජයක යුතුකම මනා ව ඉටු කිරීම තුළින් සිදුවන්නේ ඔහු ගේ ආර්ථික, සමාජමය හා ආධ්‍යාත්මික සුරක්ෂිතතාව හා ප්‍රගතිය සැලසීම බව මැනවින් ප්‍රකට වෙයි.

4 පරිච්ඡේදය

සමාජ සංස්ථාවන් ගේ ප්‍රභවය සහ පරිණාමය

මානව සමාජය තුළ විවිධ සමාජ සංස්ථාවන් පරිණාමයට පත් වූ ආකාරය පිළිබඳව කථාන්තර ස්වරූපයෙන් කරුණු ඉදිරිපත් කිරීම සෑම සමාජ දර්ශනයක ම පාහේ දක්නා ලැබෙන ලක්ෂණයකි. මෙම කථා ඉතිහාසඥයන් හා පුරා විද්‍යාඥයන් කරුණු දක්වන නිශ්චිත විද්‍යානුකූල ඓතිහාසික ස්වරූපය දරන්නේ නැත. හරියට ම අසවල් දින අසවල් පුද්ගලයන් අතර මෙසේ සිදු වී යැයි සනාථ කර දැක්වීමට හැකි වන්නේ ඓතිහාසික කරුණු පමණි. මානව විද්‍යාඥයන් ශිෂ්ටාචාරයෙහි පරිණාමය සිදු වීම පිළිබඳ තම නිරීක්ෂණ දක්වන්නේ එබඳු රටාවකින් නොව පුරාණ කථා (myth) ආකෘතියෙනි. එබඳු පුරාණ කථා ඇත්ත හෝ බොරු වශයෙන් විග්‍රහ කරනු නො ලැබේ. අතීතය පිළිබඳව ලැබෙන සීමිත සාධක ඔස්සේ විචාරාක්ෂිය යොමු කරන චින්තකයන් ගේ සියුම් පරිකල්පන ශක්තිය දර්ශනීක ය. එහි තාර්කිකත්වය හා සත්‍යානුරූපී බව තහවුරු වන්නේ ඉතිහාසය ඇසුරෙන් ම නො වේ. එහෙයින් ම ඒවා ඉදිරිපත් කරන ස්වරූපය බොහෝ විට කථාරූපී බවක් ගනී යි. මානව සමාජයේ ආදි ම අවස්ථාවෙහි මිනිසා ක්‍රියා කළ අන්දම හා ක්‍රමයෙන් මානව සමාජය සංකීර්ණ වූ ආකාරය පිළිබඳ මේ පුරාණ කතා තුළින් වැදගත් කරුණු උකහා ගැනීම මීස කතාවේ අංගෝපාංග සැබෑ දැයි විග්‍රහ කිරීම අනවශ්‍ය බව මානව විද්‍යාඥයෝ සිතති. මාක්ස්වාදීන් ආදිකාලීන සාමූහික සමාජය පිළිබඳ ව දක්වන පුරාණ කථාව මෙන් ම බුදුසමයෙහි එන අග්ගඤ්ඤ සූත්‍ර පුරාණ කථාව ද මෙ බඳු මානව විද්‍යානුකූල කරුණු ප්‍රකාශ කරන පුරාණ කථා ය.

බුදුදහම මිනිසා ගේ හෝ සත්ත්වයා ගේ සම්භවය පිළිබඳ විද්‍යාත්මක න්‍යායයක් ඉදිරිපත් නො කරන බව ප්‍රකට කරුණකි. ලෝකය ඉබේ ඇති වී ද, කවුරුන් විසින් හෝ මවන ලද ද. ප්‍රථම මිනිසා පහළ වූයේ කවර දා ද වැනි ප්‍රශ්න බුදු දහමේ විෂය ක්ෂෙත්‍රයට නො ගන්නා ලදී. මෙ බඳු අතීත ගවේෂණ කාර්යයන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ඉවත ලන ලද්දේ එයින් මිනිසා ගේ විමුක්තිය විෂයයෙහි කිසි ම ප්‍රයෝජනයක් නැති බැවිනි. බුදුරදුන් විසින් පෙන්වා දී ඇත්තේ මිනිසා සසර දුකට මැදි වී මහත් ව්‍යසනයකට පත් ව සිටින හෙයින්, ඔහු එයින් විමුක්තිය ලබා ගත යුතු බව ය. තමන් සසරට බැඳ තබන බැඳුම් මොනවාදැයි මැනවින් දැන ගැනීම තුළින් ඔහුට විමුක්තිය ලබා ගැනීමේ ශක්තිය ලැබේ. චතුරාර්ය සත්‍යය පිළිබඳ අවබෝධය මේ සඳහා හොඳට ම ප්‍රමාණවත් ය. එහෙයින් අනවශ්‍ය වූත් ඉන්ද්‍රිය ඥාන විෂයයෙන් (ඉඳුරන් මෙහෙයවා ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගත හැකි දැනුම් පථයෙන්) පරිබාහිර වූත් කරුණු පිළිබඳ ගැටළු බුදු දහමෙහි 'අව්‍යාකෘත' ලෙස ඉවත ලා ඇත.

එසේ නම් සමාජ සංස්ථාවන් ගේ පරිණාමය ගැන ප්‍රවාදරූපී ව හෝ කථා කරන්නේ කුමට දැයි ප්‍රශ්නයක් මතු කළ හැකි ය. සමාජ විකාශය පිළිබඳ ව කරුණු පුරාණයක් වශයෙන් හෝ කථා කිරීමෙන් ප්‍රයෝජනයක් තිබේ ද? එය මිනිසා ගේ විමුක්තියට අදාළ වන්නේ කෙසේ ද? ඒවා ගැන කථා නො කර විමුක්තිය ලද හැකිව තිබිය දී ඒ පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරන්නේ කුමට ද? මීට ම අදාළ ව නැඟිය හැකි තවත් ප්‍රශ්නයක් නම් එම දුරාතීත සිද්ධීන් ගැන බුදුරදුන් ඉදිරිපත් කරන්නේ හුදු පරිකල්පනයෙන් ප්‍රබන්ධ කළ කථාවක් ද, නැතහොත් සර්වඥතා ඥානයෙන් දුටු යථාර්ථයක් ද යන්නයි. දෙවන ප්‍රශ්නයට මුලින් පිළිතුරු දීම වඩාත් යෝග්‍ය යැයි හැඟේ. සමාජ මානව විද්‍යාඥයන් හා දේශපාලන චින්තකයන් තම පුරාණ කථා ඉදිරිපත් කරන්නේ තමන් ලද විද්‍යානුකූල ශික්ෂණය හෝ තමන් පිළිගත් දේශපාලන න්‍යාය පදනම් කර ගත් තාර්කික පරිකල්පනය මඟින් දක්නා යමක් බව සැබෑ ය. (එසේ වූ පමණින් එම අදහස් වැදගත් කමින් අඩු වන්නේ නැත.) එහෙත් බුදුරදුන් ගේ නුවණට ගෝචර වන සත්‍යය ඊට වඩා යථාර්ථවත් වන්නේ සර්වඥතා ඥානයට දීර්ඝ අතීතය සම්මර්ශනය කිරීමේ ශක්තියක් අන්තර්ගත නිසා ය. බුදු වරයකුට සත්ත්වයන් පිළිබඳ දීර්ඝ අතීත ඉතිහාසය ආවර්ජනා කිරීමේ කෞශල්‍යය ලැබේ. එමෙන් ම අනේක ධාතුක වූ මහා විශ්වය පිළිබඳව ද ප්‍රත්‍යක්ෂ ඥානයක් බුද්ධඥානයට අයත් ය. එහෙයින් සර්වඥයන් වහන්සේට පරිකල්පනයෙන් කරුණු ගොතන්නට අනවශ්‍ය ය. එහෙත් ඒවා ශ්‍රාවකයනට දේශනා කිරීමේ දී උන්වහන්සේ ට කාලයට අනුරූප ව (කාලවාදී) ශ්‍රාවකයන් ගේ ආසය අනුසය විමසා ඔවුන් ගේ අවබෝධ ශක්තියට ගැළපෙන පරිද්දෙන් දේශනා කිරීමට සිදු වෙයි. සාමාන්‍ය පෘථග්ජන අසන්නන්ට මානව ඉතිහාසය හා විශ්ව විකාශය පිළිබඳ කරුණු ග්‍රහණය කර ගැනීමට හැකියාව අඩු නම්, ඔවුනට හුරු පුරුදු පුරාණ කථා ආකෘතිය තුළට මානව විද්‍යාත්මක කරුණු ආරෝපණය කර දේශනා කිරීම අවශ්‍ය වෙයි. එහෙයින් සන්නිවේදන ශිල්පයෙහි ඇති සූක්ෂ්ම කෞශල්‍යයෙන් අනූන ව සිටි තථාගතයන් වහන්සේ විසින් තම ධර්මය ශ්‍රාවක ජනයාට අනුරූප වෙමින් භාරතීය ජනතාවට එවකට හුරු ව පැවති ආකෘතියෙන් දේශනා කළ බව නිරතුරු ව ම සිත්හි තබා ගත යුතු ය. උන්වහන්සේ විසින් විශ්වය පිළිබඳ ව වදාළ කරුණු විද්‍යානුකූල ව නිවැරදි යයි මෑතවින් සනාථ වී ඇති බව මෙහි දී සැලකිල්ලට ගැනීම ද වටී යි.

සමාජ පරිණාමය ගැන පුරාණ කථා ස්වරූපයෙන් හෝ කරුණු දක්වන්නේ කුමට ද, එයින් විමුක්තියට කවර උපයෝගිතාවක් තිබේ ද යන ප්‍රශ්නය ගැන දැන් අපේ සිත් යොමු කළ හැකි ය. බුදු දහම මිනිසාගේ ආධ්‍යාත්මික විමුක්තිය ගැන මෙන් ම සමාජගත විමුක්තිය හෙවත් යහපත් සමාජයක් තුළ ප්‍රසන්න පරිසරයක ජීවත් වීමේ අවස්ථාව සලසා දීම ගැන ද උනන්දු වන බව මෙහි දී කිව යුතු ව තිබේ. වෙනත් වචනවලින් කියතොත් පුද්ගලයා ගේ සන්තානගත දුක මෙන් ම සමාජයේ සංස්ථාගත දුක ද නිවාරණය කිරීම බුදු දහමෙහි අරමුණ වෙයි. එහෙයින් සමාජයෙහි පවත්නා ජාති – කුල භේද, වර්ගවාදී ගැටුම්, අපරාධ, අයුක්තිය, අසාධාරණය, දිළිඳුකම වැනි ගැටළු කෙරෙහි යම් ආලෝකයක් ලැබෙන ඉගැන්වීම ද බුදු දහම තුළින් ඉදිරිපත් කර ඇත. සමාජ සංස්ථාවන් ගේ පරිණාමය පිළිබඳ පුරාණ කථාව ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ ද පූර්වෝක්ත අතිශය වැදගත් අරමුණ සනාථ කර ගැනීමට මිස අසන්නන්ට රසවත් කතා පුවතක් මඟින් විනෝදස්වාදයක් සැපයීමට නොවේ. දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ

සූත්‍රයෙහි ආරම්භය මගින් ම මෙය සනාථ කළ හැකි ය. වාසෙට්ඨ හා භාරද්වාජ නම් උපතින් බ්‍රාහ්මණයන් වූ හිමි දෙනමක් අමතා කර ඇති මෙම දෙසුම තුළින් මානව සමාජයේ සංස්ථාවන් සංකීර්ණ වූ ආකාරය පිළිබඳ කතා පුවත ඉදිරිපත් කර ඇත්තේ වර්ණ භේදය (කුල, ජාති, ගොත්ත ආදී වචන වලින් ද හඳුන්වා ඇති උපතින් මිනිසුන් උස් – පහත් වශයෙන් බෙදා දක්වන ක්‍රමය) පිළිබඳ දූර්මත නිරාකරණය කර චතුර් වර්ණයෙහි. ජනයා ගේ සාමාන්‍ය තහවුරු කරනු පිණිස ය. එක් යුගයක දී කිසියම් කාලීන ප්‍රයෝජනයක් සඳහා ඇති කර ගත් සම්මුතියක් කලකට පසු විකෘත වී මූලික අරමුණින් ඈත් වී යල් පැන ගිය හා අහිතකර සංස්ථාවක් බවට පත් වූ ආකාරය එයින් පැහැදිලි කර ඇත. එමෙන් ම නීතිය, රාජ්‍යය, බදු ක්‍රමය, දණ්ඩනය ආදි සංස්ථාවන් ගේ ද මූලික අරමුණු පහදා දීම තුළින් තත් කාලීන සමාජ සංස්ථාවන් වෙත මාර්ගෝපදේශයක් සැපයීම ද එයින් ඉටු වෙයි. යම් යම් දේශපාලන හා සමාජ ආයතන වෙත එක එල්ලේ දැඩි විවේචන එල්ල කිරීම තුළින් සිදු කර ගත නොහැකි සංශෝධන හා සංස්කරණ මෙ බඳු සියුම් හා මෘදු දර්ශනික සන්නිවේදන උපාය මාර්ග මගින් සාධනය කර ගත හැකි බව බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේ දේශනාවලින් පෙනේ. උන්වහන්සේ ගේ මෙ බඳු දේශනා මගින් තත් කාලීන සමාජ චින්තනයේ වෙනසක් සිදු වූ බව පසු කාලීන බ්‍රාහ්මණ ආගමික ලේඛන පවා කුල භේදය හා රාජ්‍යය වැනි විෂය පිළිබඳ ව කරුණු දැක්වීමේ දී පෙරට වඩා මෘදු වූත් හිතකර වූත් ස්වරූපයෙන් කරුණු දැක්වීමට පෙළඹීමෙන් පෙනේ. එහෙයින් බුදුරදුන් සමාජ සංස්ථාවන් ගේ ක්‍රම විකාශය පිළිබඳව වදාළ දේශනා ඉතා වැදගත් සමාජ කාර්ය භාරයක් අරමුණු කරගත් අර්ථ සම්පන්න දේශනා බව කිව යුතු ව තිබේ.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය මෙම ප්‍රස්තුතය පිළිබඳ ප්‍රධානතම මූලාශ්‍රය හෙයින් ඒ පිළිබඳ ව විධිමත් ව සාකච්ඡා කිරීම අවශ්‍ය ය. දීඝ නිකායෙහි එන මෙම සූත්‍රය බෞද්ධ සමාජ දර්ශනයෙහි මූලික සංකල්ප රාශියක් ඉතා රමණීය ආකෘතියකින් ඉදිරිපත් කරන දේශනයකි. මහාචාර්ය කේ. එන්. ජයතිලක මෙම සූත්‍රයෙහි ප්‍රධාන තේමා තුනක් දකියි.

1. වර්ණ භේද සංකල්පය උපකාරී කර ගනිමින් බ්‍රාහ්මණයන් විසින් තමන් අන් අයට වඩා උසස් බව කියා ගැනීමෙහි සාවද්‍ය බව හෙළි කිරීම
2. පොළොවෙහි ක්‍රම විකාශය දැක්වීම
3. මානව ස්වභාවයෙහි ඇතිවන වෙනස්කම් හා භෞතික ආර්ථික සාධකයන්හි ඇතිවන වෙනස්කම් සදාචාර සංකල්පවලට බලපාන ආකාරය හෙළි කිරීම

මේ කරුණු විවරණය කරන ආකෘතියෙහි ඇති නවීන සුවිශේෂ වැදගත් කමක් නම් අතීතයෙහි පැවති යම් යම් ව්‍යවහාර වර්තමානය දක්වා පැවත ඒමේ දී මූලික පැරණි ස්වරූපය අමතක කර බාහිර රූපය විසින් පමණක් පුරාණ දෙය (පෝරාණං අග්ගඤ්ඤං අක්ඛරං) පැවති ඇති අයුරු පෙන්වා දීම ය. මෙය මානව විද්‍යාඥයන් වත්මනෙහි බල්ලන් කවර තැනක නින්දට යනත් වට තුනක් කැරකී නිදන්නට යාම පිළිබඳ ව ඔවුන් වනචාරී සත්ත්වයන් ලෙස ජීවත් වූ යුගයෙහි කළ ක්‍රියාවක් දිගට ම

අනුකරණාත්මක ව පවත්වා ගෙන ඒමක් සේ කරන විග්‍රහයට සම කළ හැකි ය. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය එබඳු කරුණු හතක් මුල් කරගෙන අතීතය පිළිබඳ සමාලෝචනයක යෙදෙයි.

1. අහෝ රසං, අහෝ රසං (අනේ රසයි, අනේ රසයි.)
2. අහු වත නෝ, අහායි වත නෝ. (අපිට තිබුණා ; නැති වුණා.)
3. වධුයා නිබ්බුයහමානාය .... පංසුං ඛිපන්ති, සෙට්ඨිං ඛිපන්ති, ගොමයං ඛිපන්ති. (මනමාලියක කැඳවා ගෙන යන විට පස්, ගල්කැට, ගොම ආදියෙන් දමා ගසති.)
4. මහා සම්මත, ඛත්තිය, රාජා. (ක්ෂත්‍රිය)
5. බ්‍රාහ්මණ, කධායක, අජ්කධායක. (බ්‍රාහ්මණ)
6. වෙස්ස (වෛශ්‍ය)
7. සුද්ද (ශුද්‍ර)

මෙම සමාලෝචනය කරනු ලබන්නේ පූර්වෝක්ත තේමාවන් මුල් කර ගනිමින් වර්තමාන සමාජයට අතිශයින් වැදගත් සමාජ දේශපාලන හා ආර්ථික විවක්ෂණයක් ලබා දීම සඳහා ය. වර්තමාන කුල භේදය වැරදි අරමුණක් සඳහා යොදගත් දෙයක් බව එයින් පැහැදිලි කර දෙයි. පැරණි යුගයේ කුල භේදය එක්තරා ප්‍රායෝගික හේතු කීපයක් නිසා කාලීන ව ඇති කර ගත් සම්මුතියක් වශයෙන් එකලට අර්ථ සම්පන්න ව තිබුණත් දැන් එහි අර්ථ සම්පන්න බව ගිලිහී ඇති බව මැනවින් පහද දී ඇත. එමෙන් ම රජ පදවිය මහජනතාව විසින් පොදු සම්මුතියක් මත ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ලෙස ඇති කරගත් දෙයක් බව ද ගම්‍ය වෙයි. එය වැදගත් වන්නේ තත්කාලීන රජවරුන්ට තමන් ජනතාවට වග කිවයුතු බව එමගින් සිහිපත් කර දෙන හෙයිනි.

අගගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දැක්වෙන කතා පුවත ඇරඹෙන්නේ ලෝකය විවට්ටමාන යුගයට පිවිසීමත් සමඟ ය. බෞද්ධ ලෝක විභාගයේ දැක්වෙන්නේ අප ජීවත්වන ලෝකය වරින් වර සංවට්ටනය (හැකිළීම) හා විවට්ටනය (විකසනය) වන බව ය. ලෝකය නම් විශ්වය යි. බුදුරදුන් දුටු විශ්වය චූලනිකා ලෝකධාතුව, මජ්ඣිමකා ලෝක ධාතුව හා මහා ලෝක ධාතුව වශයෙන් තුනකට බෙදේ. චූලනිකා ලෝක ධාතුව මෙයින් කුඩා ම ඒකකයයි. එහි අප වසන සෞරග්‍රහ මණ්ඩලය බඳු සෞරග්‍රහ මණ්ඩල රාශියක් අන්තර්ගත ය. නූතන විද්‍යාත්මක ව්‍යවහාරය හා සම කර බලන්නේ නම් එය ගැලැක්සියකට සම කළ හැක. එබඳු චූලනිකා ලෝක ධාතු සමූහයකින් මජ්ඣිමකා ලෝක ධාතුවක් සෑදේ. එය ගැලැක්සි පොකුරක් හා සමාන ය. එබඳු මජ්ඣිමකා ලෝක ධාතු රැසක් එක් වී මහා ලෝක ධාතුව තැනී ඇත. මෙම ලෝක ධාතුවෙහි සංවට්ටමාන යුගය එහි ස්වභාවය මුළුමනින් ම විකෘති කරන්නකි. එබඳු යුගයක දී පෘථිවියේ සත්ත්ව ජීවිතය අපහසු ය. සත්ත්වයෝ ආභස්සර කායික ව (සූක්ෂ්ම ස්වරූපයකින්) රැකී සිට විවට්ටමාන යුගය පටන් ගත් විට පෘථිවියට එති. පෘථිවිය එකම ජල ගෝලයක් මෙන් අඳුරෙහි දිගු කලක් පවතී යි. මෙහි වාසයට එන සත්ත්වයා අහසෙහි හැසිරෙන්නට සමත් මනෝමය සිරුරින් යුත්, ප්‍රීතිය ආහාර කරගෙන ජීවත් වන

සිරුරින් ආලෝකයක් විහිදුවන ජීවීහු වෙති. මෙසේ කලක් ගත වූ පසු දිය මත රස තලය හෙවත් වර්ණවත් රසවත් සුවඳ පොළෝ තලයක් සැකසෙ යි. මේ මිහිරි පෘථිවිය දක්නා එක් සත්ත්වයෙක් සවකීය ලොල් බව (ආශාව) නිසා පොළොවේ ඇඟිල්ල ගා රස බලයි. ඔහුට එය රසවත් ව මිහිරි ව දැනීමෙන් ඒ කෙරෙහි තෘෂ්ණාව උපදියි. අනිකුත් සත්ත්වයෝ ද එය රස විඳිති. හැම දෙනා ම ඒට ගිජු ව අනුභව කරන්නට පටන් ගනිති. මෙහි ප්‍රතිඵලය වන්නේ ඔවුන් ගේ ශරීරවල ප්‍රභාව අතුරුදන් වීමයි. ඉන් පසු ඔවුන් ආලෝකය දකින්නේ හිරු – සඳු ඇසුරෙනි. මෙසේ දිගු කලක් රස පොළොව අනුභව කරන සත්ත්වයන් ගේ ශරීර ක්‍රමයෙන් ගොරෝසු විය. සමහරුන් තුළ වර්ණවත් බව හා සමහරුන් තුළ දුර්වර්ණ බව ඇති විය. ඔවුනතුරෙන් වඩා පැහැපත් සිරුරු ඇත්තෝ පැහැපත් බවින් ඌන වූවන් හෙළා දක්නට පටන් ගත් හ. මෙම මානය හේතුවෙන් රස පොළොව අතුරුදහන් විය. (පොළොවේ රසය නැති විය.) එවිට මිනිස්සු තමන් කලින් අනුභව කළ රස පොළොව මතක් කරමින් ''අනේ රසයි, අනේ රසයි'' කියමින් රසය මතක් කරමින් දුක් වූහ. අද වුව ද රසවත් ආහාර අනුභව කරන ජනයා එය මතක් කරමින් ''අනේ රසයි, අනේ රසයි'' යනුවෙන් සිහි කරන්නේ එම පැරණි වහර මතු කරමිනි. එය මතක් කළ ද අරුත නො දනිති.

අනතුරුව ඔවුන්ගේ ප්‍රයෝජනය පිණිස ''පපපටක'' නම් බිම හතු වර්ගයක් පහළ විය. එය ද ඉතා වර්ණවත් සුවඳැති රසවත් ආහාරයක් වූයෙන් සත්ත්වයෝ එය අනුභව කරමින් කලක් විසූ හ. එහෙත් එහි ප්‍රතිඵලය වූයේ ඔවුන් ගේ ශරීර වඩාත් ගොරෝසු වීමය. පැහැපත් – දුර්වර්ණ වෙනස් කම් ද වැඩිවිණි. පැහැපත් වූවෝ මානාධික ව පැහැපත් නොවූවන් හෙළා දුට හ. මෙම වර්ණ මානය නිසා භූමි පපපටක ද අතුරුදහන් විය.

ඉන් පසු බදලතා නම් රසවත් වැල් වර්ගයක් පහළ වූයෙන් සත්ත්වයෝ එය අනුභව කරන්නට පටන් ගත් හ. එයින් ද වූයේ වර්ණ භේද වැඩි වීමය. එයින් මානය වර්ධනය කර ගත් පැහැපත් වූවන් ගේ නො මනා මානය නිසා එය ද අතුරුදහන් විය. එයින් තැවූලට පත් සත්ත්වයෝ එක් රැස් ව සාකච්ඡා කළහ. ''අපට තිබුණු දේ නැති වුණා'' යි ඔවුහු දුක් වූහ. වත්මන් මිනිස්සු ද යමක් තිබී නැති වූ විට ''අපට තිබුණු දේ නැතිවුණා'' යි දෙමිනස් වෙති. එහෙත් එහි ආදි නිදනය නො දනිති.

අනතුරුව පොතු (දහයියා) නැතිව පැසෙන පිරිසිදු සුවඳ ඇල් හාල් වර්ගයක් ඇති විය. ඒ සුවඳ සහල් උදේ කපා ගත් විට සවසට යළි වැවෙයි. ඉවර නොවෙයි. හිඟ නො වෙයි. එය අනුභව කරමින් සත්ත්වයෝ බොහෝ කලක් සුවසේ විසූ හ. එහි ප්‍රතිඵල ලෙස ශරීර වඩ වඩාත් රළු වූවා මෙන් ම ස්ත්‍රී හා පුරුෂ වශයෙන් ලිංග භේදය ද ප්‍රකට විය. මෙසේ ස්ත්‍රී පුරුෂ දෙවර්ගය වෙන වෙන ම පැහැදිලි වූ පසු ස්ත්‍රී පුරුෂයෝ ඔවුනොවුන් දෙස බොහෝ වේලා බලා සිටින්නට පටන් ගත්හ. එයින් ඔවුන් ගේ සිත් තුළ රාගය ඇති විය. ඔවුහු මෛථුන සේවනයෙහි යෙදුණා හ. මේ කවර විදියේ හැසිරීමක් දැයි නො දත් අය ''සත්ත්වයෙක් තවත් සත්ත්වයකුට මෙ බඳු දෙයක් කරන්නේ කෙසේ දැයි'' විමසමින් පස්, ගල් කැට, ගොම ආදියෙන් දමා ගැසූහ. නිග්‍රහ කළහ. අද වුව ද මනා මාලියක ගෙන යන විට ඇතැම් සමාජවල මෙසේ පස්, ගල්කැට,

ගොම ආදියෙන් දමා ගසති. එහෙත් එම ක්‍රියාවෙහි ආදි අරුත නො දනිති. පසුව සත්ත්වයෝ එබඳු ක්‍රියාවක යෙදෙන අය වෙනුවෙන් වෙන ම පිළිවෙතක් යෙදූහ. එනම් මසක් දෙකක් ගම මැදට පිවිසෙන්නට ඉඩ නො තබා කොන් කිරීමයි. මේ දඬුවමින් මිදී ලිංගික හැසිරීම්වල යෙදෙනු කැමැත්තෝ රහසිගත ව එය ඉටු කරගනු පිණිස ගෙවල් තනා ගත්හ.

මේ අතර එක් අලස පුද්ගලයෙක් වේලෙන් වේලට හැල් කපා ගෙන ඒම කරදරයක් සේ සිතා දෙතුන් වේලකට එක වර කපා ගෙනවුත් ගබඩා කර ගත්තේ ය. මෙය දුටු අන්‍යයෝ ද එසේ කරන්නට පටන් ගත්හ. ඔවුන් මෙසේ රැස් කර ගබඩා කර ගැනීම (සන්නිධිකරණය) ඇරඹූ පසු සහල්වල දහයියා හා කුඩු ඇතිවිණි. කැපූ තැන වැවීම ද අඩු විය. තැන තැන පාළු වී ගියේ ය.

මෙයින් දෙම්නසට පත් ඔවුහු රැස්ව කතිකා කර සහල් කෙත් බෙදා මායිම් ගසා ගත්හ. එහෙත් එක් තෘෂ්ණාධික පුද්ගලයෙක් තම කොටස පරෙස්සම් කර ගෙන අනුන්ගේ කෙතින් හැල් කපා ගත්තේ ය. ඔහු අල්ලා ගෙන තර්ජනය කළ නමුත් දෙවන තෙවන වරට ද එසේ කළ හෙයින් අතින් පයින් හා පොලුවලින් ද පහර දෙන්නට සිදු විය.

මේ තත්ත්වය යටතේ මිනිසුනට නැවත රැස්ව කතා කරන්නට සිදු විය. මෙය ඔවුන් සාමූහික ව රැස් ව සාකච්ඡා කළ තුන්වන වතාව යි. "අප අතර පාපී හැසිරීම් හෙවත් අපරාධ ඇති වී තිබේ. නුදුන් දේ ගැනීම, ගැරහීම, බොරු කීම, දඬු මුගුරු (ආයුධ වශයෙන්) භාවිත කිරීම යන වැරදි වැඩ අප අතර පහළ වී ඇති හෙයින් හෙළා දැකිය යුත්තන් හෙළා දක, ගැරහිය යුත්තන්ට ගරහා, පිටුවාහල් කළ යුත්තන් පිටුවාහල් කරන්නට සමත් එක් සත්ත්වයකු තෝරා ගනිමු. (සම්මත කර ගනිමු.) අපි ඔහුට අපේ හැල් අස්වැන්නෙන් කොටසක් දෙමු" යි කතිකා කර ගත් හ. ඒ අනුව ඔවුහු අභිරූපී, දර්ශනීයතර, සිත් පහදන සුළු, මහේශාක්‍ය පෙනුමක් ඇති පුද්ගලයකු තෝරා ඔහුට පූර්වෝක්ත කාර්‍යය පැවරූහ. මහජනතාව ගේ සම්මතයෙන් පත් වූ හෙයින් මහා සම්මත යන නම ද කෙත් වතුවලට අධිපති ව ඒවායේ නිසි පරිහරණය සහතික කරන්නා හෙයින් ඛත්තිය යන නම ද ධර්මයෙන් අනුන් ගේ සිත් රංජනය (සතුටු කිරීම) කරන හෙයින් 'රාජා' යන නම ද මේ පුද්ගලයාට යෙදිණි. දැන් මේ වචන ක්ෂත්‍රියයන් අරබයා යොදන නමුත් එහි මුල් අරුත් අමතක ව ගොස් ඇති බව බුදුරදහු පෙන්වා දුන් හ. එසේ වුව ද ඒවා යෙදිය යුත්තේ ඒ පැරණි අයට ම සම, එම ධර්මය ම අනුගමනය කරන සුදුසු ම අයට මිස නුසුදුස්සන්ට නොවන බව ද උත්වහන්සේ අවධාරණය කළ හ.

අනතුරු ව එම සත්ත්වයන් අතුරින් එක්තරා පිරිසක් "අප අතර පාපී හැසිරීම් ඇති වී තිබේ. අපි ඒ පවුකම් බැහැර කළ යුත්තෝ වෙමු" යි සිතූහ. පවු බැහැර කරන්නෝ යන අරුතින් බ්‍රාහ්මණ නම් වූ ඔවුහු වනගත ව කොළ අතුවලින් පන්සල් ඉදි කර ගෙන දිනපතා ගම් නියම් ගම් වැද පිඬු සිඟා වළඳමින් යළි වනයට පිවිසෙමින් භාවනා කිරීමේ යෙදුණ හ. භාවනා හෙවත් ධ්‍යාන වඩන හෙයින් ඔවුහු 'ඣායක' නම් වූහ. ඔවුනතුරෙන් සමහරු හරි හැටි භාවනා කරගන්නට අසමත් ව යළි ගම් නියම් ගම් වාසයට අවුත් පතපොත ලියමින් හදාරමින් වසන්නට පටන් ගත්හ. 'ඣායනය'

හෙවත් භාවනාව අත්හළ නිසා 'අජ්ඣායක' යන නම ඔවුනට යෙදිණි. එකල අජ්ඣායකත්වය (භාවනාව වෙනුවට අධ්‍යයනය තෝරා ගැනීම) එතරම් වැදගත් පිළිවෙතක් නො විය. බුද්ධ කාලය වන විට එය ගෞරවනීය වූ බව සූත්‍රයෙහි කියැවේ. මෙම ව්‍යවහාරයන්ගේ ද නිසි අරුත් අමතක ව ගොස් හුදු ප්‍රඥප්ති වශයෙන් බුද්ධ කාලයෙහි ව්‍යවහාර වූ බව පෙන්වා දී ඇත.

මේ අතර විවාහ වී අඹු දරු පෝෂණය කරමින් විවිධ කර්මාන්තවල නිරත වූ පිරිස් 'වෛශ්‍ය' නමින් හඳුන්වන ලදී. අනපය දඩ සේ වෙහෙසමින් ගොරෝසු රළු රැකියාවල නිරත වූ සුළු ජනයා 'ශුද්‍ර' නමින් හැඳින්විණි. මේ සියළු වහර එකල විශේෂ අර්ථ අරබයා යොද ගත් නිසා ඒවා එබඳු අර්ථවත් පරිසරයක මිස නොයෙදිය යුතු බව පැහැදිලි ය. මේ කවර වර්ගයක වෘත්තීය හා සමාජගත කාර්‍යයක නිරත වූ අයකු වුව ද ගිහිගෙයින් නික්ම ශ්‍රමණයන් බවට පත් වුවහොත් සියළු පෙර නම් ගොත් වෙනස් වී 'ශ්‍රමණ' නමින් හැඳින්වෙයි. ගිහිගෙයි වසමින් සුසිරිතෙහි හැසිරෙන කවුරුන් වුව ද සුගතියෙහි ඉපදෙන අතර දුසිරිතෙහි හැසිරෙන කවුරුන් වුව ද සුගතියෙහි ඉපැදීම ස්වභාවය යි.

මේ දක්වූයේ සමාජ විකාශය පිළිබඳ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි ඉදිරිපත් වන පුරාණයයි. එය නූතන මානව විද්‍යානුකූල නිරීක්ෂණ හා සමගාමී වැදගත්කමක් දරන්නේ මානව ශිෂ්ටාචාරයෙහි ආර්ථික දේශපාලන සංස්ථාවන් ගේ පරිණාමය පිළිබඳ යථාර්ථවාදී රීතියකින් මූලික නැඹුරුවීම් (උපතතින්) පිළිබඳ පිළිගත හැකි විවරණයක් ඉදිරිපත් කරන නිසාත්, ඊශ්වර නිර්මාණය වැනි අධිභෞතික සංකල්පවලින් තොරව කරුණු ඉදිරිපත් කරන නිසාත් ය. එමෙන් ම දේශපාලන බලය මහජනතාව තුළින් මතුවන්නක් බව අතිශය ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ස්වරූපයකින් දක්වන අතර සියළු සමාජ සංස්ථා සූනම්‍ය හා ප්‍රායෝගික බව ද එයින් ගම්‍යමාන වෙයි.

මූලික මිනිස් ස්වභාවයන් වූ තෘෂ්ණාව (ලෝල ජාතිකත්වය) අනුකරණය (දිට්ඨානුගති) සහ අලසකම සමාජ පරිණාමයෙහි ලා ක්‍රියාත්මක වූ ආකාරය මෙම පුරාණයෙන් සිත් ගන්නා සුළු අයුරින් දක්වා තිබේ. මිනිසා සදචාරය අතින් පිරිහෙන විට සොබා දහම ඔහුට දක්වූ දයාන්විත දයකත්වය හීන ව ගිය බව ද ජීවිතය වඩ වඩා කර්කශ වූ බව ද මේ සූත්‍රය පැහැදිලි කරයි.

මෙම සූත්‍රය මඟින් දේපළ අයිතිය, රාජ්‍ය පාලනය, බදු ක්‍රමය, අධිකරණය වැනි සංස්ථා මෙන් ම පවුල් ජීවිතය සංවිධානය වූ ආකාරය ද යථාර්ථවාදී ලෙස විවරණය වෙයි. ලිංගික හැසිරීම් හේතුවෙන් ස්ත්‍රී පුරුෂයනට සහවාසය සඳහා ගෘහයක් අවශ්‍ය වූ බව කියැවේ. පවුල් ඒකක වශයෙන් සමාජය සංවිධානය වූ පසු පෞද්ගලිකත්වය වර්ධනය විය. සොරකම හා ආයුධ භාවිතය පැතිර ගියේ මෙම පෞද්ගලික අයිතිය පිළිබඳ සංකල්පයේ වර්ධනය සමග ය.

බුදු දහම අධිභෞතික සංකල්ප ප්‍රතික්ෂෙප කරමින් ප්‍රතීත්‍ය සමුත්පාදයට අනුව සියලු සංසිද්ධීන් පිළිබඳ හේතු–ඵල විග්‍රහයක යෙදෙයි. යථාර්ථවාදී චින්තනයක් ඉදිරිපත් කරයි. එහෙයින් සමාජ සංස්ථාවන් ගේ විකාශය පිළිබඳ මෙම පුරාණ කථාව

ද ඓතිහාසික වාර්තාගත ඉතිහාසයට අයත් නො වන ප්‍රාග්ඓතිහාසික ආදි කල්පික සමාජයක් ගැන යථාර්ථවාදී නියාමයන් පැහැදිලි කරන ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් වන්නක් බව කිව යුතු ය. අප එහි කතා පුවතට වඩා එයින් ධ්වනිත වන නියාම ධර්මයන් පිළිබඳව අවධානය යොමු කරන්නේ නම් බුදු දහමේ ගැබ්වන මානව විද්‍යාත්මක පරිඥානය පිළිබඳ ව වඩාත් නිවැරදි ඇගයුමක් කර ගන්නට හැකි වෙයි.

5 පරිච්ඡේදය

ජීව – අජීව පරිසරය

ලොව පවතින සියළු ම දේ එකිනෙක අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බැඳී පටිච්ච සමුප්පන්න ව පවත්නා බව බුදු සමයෙහි ඉගැන්වෙයි. හේතු ප්‍රත්‍යයන්ගෙන් බැඳී නැති, ස්වාධීන ප්‍රවෘත්තියක් ඇති කිසිවක් ලොව නැත. මෙම විග්‍රහය තුළින් ම පරිසරය පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පයෙහි දර්ශනික පදනම ද තේරුම් ගත හැක. මනුෂ්‍යයා නිරපේක්ෂක හෝ වරප්‍රසාදලාභී ලෙස ජනිත සුවිශේෂ සත්ත්වයකු හෝ නොවන බව ද, සිය ජීව හා අජීව පරිසරය සමඟ වෙළුණු ජීවියකු වශයෙන් සමතුලිත අන්තර්ක්‍රියා දාමයක් මගින් පමණක් ප්‍රවර්තනය වන්නකු බව ද එයින් ධ්වනිත වෙයි. මෙසේ මානව සමාජයේ පැවැත්ම ජීව හා අජීව පරිසරය සමඟ බැඳී ඇති බව දෘෂ්ටිමය වශයෙන් පිළිගැනීම බෞද්ධ පරිසර චින්තනයේ පදනම බව පැවසිය හැක.

ලොව පුරා බලපාන නියාම ධර්ම පහක් සම්බන්ධ ව බුදු දහම කරුණු දක්වයි. බීජ නියාම, උතු නියාම, කම්ම නියාම, ධම්ම නියාම හා චිත්ත නියාම යනු ඒ පහයි. මෙම නියාම ධර්ම පහ අතුරින් උතු නියාමය හා බීජ නියාමය භෞතික හා ජීව විද්‍යාත්මක නියාමයන් සේ ද චිත්ත නියාමය මනෝ විද්‍යාත්මක නියාමයක් සේ ද කම්ම නියාමය සදාචාර හේතු – ඵල සන්තතිය සේ ද ධම්ම නියාමය ආධ්‍යාත්මික නියාමයක් සේ ද වත්මන් ලේඛකයෝ හඳුන්වති. මිනිසා මේ සියළු නියාම ධර්ම හා බැඳී ජීවත් වෙයි. මෙම පංච නියාමයන් ගේ ක්‍රියාකාරීත්වය මහාචාර්ය ලිලී ද සිල්වා මෙසේ විවරණය කරයි.

> " .....ඕනෑ ම ප්‍රදේශයක භෞතික පරිසරය එහි ජීව පරිසරයෙහි එනම් ශාක හා සත්ත්ව ජීවිතයෙහි ස්වරූපය කෙරෙහි බලපෑමක් ඇති කරයි. අනතුරු ව මේ ශාක හා සත්ත්ව පරිසරය ඒ හා සම්බන්ධව වසන ජනතාවගේ සිත් සතන් කෙරේ බලපායි. චින්තන රටාව සදාචාර ධර්මතාවන් තීරණය කරයි. එමෙන් ම මෙහි ප්‍රති – ප්‍රවණතාව ද විද්‍යමාන විය හැකි බව කිව යුතු ය. මිනිසුන් ගේ සදාචාරය ඔවුන් ගේ මානසික ව්‍යූහය කෙරේ බලපාන අතර ප්‍රදේශයෙහි ජීව හා භෞතික පරිසරය කෙරේ ද බලපායි"

ලොව පවත්නා සියල්ල නිබඳ ව නිරන්තර ව වෙනස් වන බව ද ඒ හැමෙකක් ම එකිනෙක කෙරෙහි සම්බන්ධ ව සාපේක්ෂව පවත්නා බව ද, පවත්නා හැමෙකක් ම කිසියම් අර්ථ සාධනයක් උදෙසා පවත්නා බව ද නූතන පරිසර වේදීහු දැඩි සේ විශ්වාස කරති. බුදුසමය අවධාරණයෙන් ම ප්‍රකාශ කර සිටින්නේ ද එය ම ය.

බුදුසමයෙහි ඉගැන්වෙන සංසාර සංකල්පය ද ජීව හා අජීව පරිසරය කෙරෙහි බෞද්ධ ආකල්පය සකස් කිරීමෙහි ලා බලපායි. සෑම සාංසාරික සත්ත්වයෙක් ම තම සසර ගමන තුළ විවිධ සත්ත්ව නිකායයන්හි උපදියි. දේව, මනුෂ්‍ය, තිරිසන් නරක හා ප්‍රේත වැනි විවිධ ජන්ම අවස්ථා සියල් දෙනාට ම පොදු හෙයින් සකල ජීව වර්ගයා විෂයයෙහි ම අපගේ සම්බන්ධයක් පවත්නා බව සිතා ගත හැකි වෙයි. වෘක්ෂ ලතාවන් හි පවා අධිගෘහිත අල්පේශාක්‍ය දේවතාවන් වසන බව පිළිබඳ භාරතීය විශ්වාසය බුදු දහමේ ද පිළිගැනෙ යි. (ආරාම දෙවතා වන දෙවතා තිණ වනප්පතීසු අධිවත්‍ථා දෙවතා) එමෙන් ම මිනිසුන් ගෙවල් දෙරවල් ඉදිකරගන්නා විට ඒවාට අරක් ගත්තා වාස්තු දේවතාවන් පිළිබඳ ව ද මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රය සඳහන් කරයි.

මෙම දෘෂ්ටිමය ස්ථාවරය යටතේ ආකල්පමය වශයෙන් බෞද්ධයන් තුළ ජනිතවන තත්ත්වය කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය මගින් මැනවින් විකසිත ව පෙනේ. උපන් – නූපන්, චංචල – ස්ථාවර, දිග – මහත, – කෙටි, කුඩා – මහත්ත, දෘශ්‍යමාන – අදෘශ්‍යමාන, ළඟ – දුර කවර හෝ වෙනසක් නැති ව සකල ජීව වර්ගයාට ම මෙත් වඩන අතර ම උඩ, යට, හරහා යන කිසිම දිශාවක සතුරු බවක් නොමැති සේ සිතා සමස්ත පරිසරයට ම හිතානුකම්පාව ආකල්පයක් වශයෙන් ප්‍රගුණ කළයුතු බව එම සූත්‍රයෙහි දැක්වෙයි.

"උද්ධං අධෝ ච තිරියං ච – අසම්බාධං අවේරං අසපත්තං"

යන්නෙන් තමාට තමා ජීවත්වන පරිසරය සම්බාධයක්, වෛර සහගත වූවක් හෝ සතුරු වූවක් නොවන බව සිතන්නට හුරු කරයි. මෙය නිසැකයෙන් ම අජීව පරිසරය විෂයයෙහි බෞද්ධ ආකල්පය පැහැදිලි කරන්නකි. පංචශීලයෙහි "පාණාතිපාතා වේරමණී" යන ශික්ෂා පදය ද මෙම ආකල්පය අනුව තේරුම් ගත යුත්තකි. මෙම ශික්ෂා පදයේ අන්තර්ගත ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම පිළිබඳ සංකල්පය විවරණය කරන මජ්ඣිම නිකායේ සාලෙය්‍යක සූත්‍රයෙහි මෙසේ දැක්වෙයි :

"පාණාතිපාතං පහාය පාණාතිපාතා පටිවිරතෝ හෝති නිහිත දණ්ඩෝ, නිහිත සත්ථෝ, ලජ්ජී දයාපන්නෝ සබ්බ පාණ භූත හිතානුකම්පී විහරති."

"ප්‍රාණඝාතය අතහැර, ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකී දඬු හා සැත් (අවි ආයුධ) හැර දමා පාපයට ලජ්ජාව ඇති ව දයාන්විත ව සියල් ප්‍රාණීන් හා භටගත් දෑ කෙරෙහි හිතානුකම්පා පෙරදැරි ව වසයි."

මෙහි ප්‍රාණීන් හා භූතයන් දක්වා ඇත්තේ වෘක්ෂලතාවන් ද ඇතුළත් කරගනු පිණිස යැයි හැඟේ. ප්‍රාණවධයෙන් ඉවත් වූ තැනැත්තා භූත හෙවත් භටගත්, වැවෙන පදර්ථ කෙරේ ද හිතානුකම්පී ව වසන බව ඉන් ධ්වනිත වෙයි. බුදුරදුන් තමනට බුද්ධත්වය ලබා ගන්නට උපකාරී වූ ඇසතු රුක කෙරේ අනිමිස ලෝචන පූජාව පවත්වා එය බෝධිවෘක්ෂය සේ ලෝවැස්සන් ගේ ගෞරවයට භාජනයන තත්ත්වයට පත් කළේ ද මෙම හිතානුකම්පී ආකල්පය නිසා නො වේද ?

පරිසරය හා මිනිසා අතර පවත්නා සක්‍රිය අන්තර් සම්බන්ධතාව ද මෙහිදී අවධානයට යොමු කරගත යුත්තකි. සියල්ල පටිච්චසමුප්පන්න වශයෙන් සාපේක්ෂක වශයෙන් බැඳී පවත්නා හෙයින් මිනිසා සහ ඔහු ජීවත්වන පරිසරය ද එසේ අන්‍යෝන්‍ය වශයෙන් බැඳී පවත්නා බව පැහැදිලි ය. එම බැඳීම කවර අයුරින් මූර්තිමත් වන්නේ දැයි පැහැදිලි කරන සූත්‍ර කිහිපයක් ම ත්‍රිපිටකයෙන් හඳුනාගත හැකි ය. දීඝ නිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය සත්ත්වයන් සදාචාරයෙන් පිරිහෙන් පිරිහෙන් ම පරිසරය ද පිරිහී යන අයුරු ප්‍රමාද ස්වරූපයෙන් දක්වයි. මුලදී මහා පෘථිවිය සත්ත්වයනට අනුභව කළහැකි රසවත් ද්‍රව්‍යයකින් සමන්විත විය. එහෙත් එය අනුභව කළ සත්ත්වයන්ගේ ගිජුබව වැඩෙත් ම රසය අඩුවන්නට විය. ඔවුන් ගේ ශරීර ද රළු වී දීප්තිය නැති වී ගියේ ය. මින්පසු ඇති වූ කීම හතු, බදලතා යන ස්වාභාවික ආහාරද මිනිසා ගේ ආධ්‍යාත්මික ගුණ පිරිහෙත් ම නැති වී ගියේ ය. ස්වයංජාත හැල් වී අනුභව කරන යුගයේ දී සුරූපී–විරූපී බව මුල් කරගෙන සත්ත්වයන් අතර මානය ඇති වූ බව ද ශරීර වඩාත් සංකීර්ණ වී ලිංග භේද ප්‍රකට වූ බව ද කියැවේ. මිනිසුන් ලිංගික හැසිරීම්වලට හුරු වී වස්තුව ගබඩා කර ගැනීම ඇරඹුණු පසු ප්‍රාණඝාතය, සොරකම, මුසාවාදය, කේලම වැනි දුශ්චරිත ද සමාජයේ ව්‍යාප්ත වීමෙන් සොබාදහමේ විපර්යාස ඇති වූ අයුරු එම සූත්‍රය දීර්ඝ කතා පුවතක් සේ දක්වයි. එ මගින් පැහැදිලි ව ම දේශනා කර ඇත්තේ මිනිසා සදාචාරයෙන් පිරිහෙත් ම පරිසරය වෙත එය බලපාන බව ය. පරිසරයේ එ මගින් ඇති වන පරිහානිය මිනිසාට ම විපත් පිණිස අවාසිය පිණිස පවතී යි.

අංගුත්තර නිකායෙහි එක් සූත්‍රයක් මෙම කරුණ ම තවත් අයුරකින් පැහැදිලි කරයි. මනුෂ්‍ය සමාජයේ අධර්ම රාගය, විෂම ලෝභය හා මිථ්‍යාදෘෂ්ටි පැතිරීමෙන් සොබා දහමේ සමතුලිත බව ව්‍යාකූල වන අයුරු එහි දැක්වෙයි, නිසි කලට වසින වැසි අනිසි කලට වසී යි. කෘමි උවදුර වැනි වසංගත නිසා වගාවන්ට හානි පැමිණේ යි. අස්වැන්න හීන වෙයි. පෝෂණීය ආහාර විරල වෙයි. එහෙයින් මනුෂ්‍යයෝ රෝගී ව අකලට මිය යති, දීඝ නිකායේ චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය මෙය වඩාත් විසිතුරු අයුරින් දක්වයි. මිනිස් සමාජයේ සදාචාරය දැඩි අයුරින් පිරිහී යන සමයක් උදාවන බව ප්‍රාක්කථනය කරන එම සූත්‍රය එබඳු සමයෙහි මිනිසාගේ ආයුෂ ක්‍රමයෙන් පිරිහී යන බව ද වයස පහේ දී විවාහ වී දහයේ දී මියයන පරපුරක් ඇති වන බව ද දක්වයි. ගිතෙල්, වෙඬරු, මීපැණි ආදී විශිෂ්ට රසයෝ අතුරුදහන් වෙති. දැන් නිරස කටුක ආහාර සේ පිළිකුල් කෙරෙන දේ එකල්හි සුධාභෝජන සේ සලකන්නට සිදු වෙයි. මිනිසා සදාචාරයෙන් වැඩෙත් ම ගුණ යහපත් වත් ම ඊට සමානුපාතික ව පරිසරය ද ප්‍රියජනක ප්‍රසන්න හා හිතකර වන අයුරු ද පැහැදිලි කර තිබේ. මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ පරිසරය හා මානව චර්යාව අතර සමීප හේතුඵල සබඳතාවක් ඇති බව ය.

පරිසරය මෙසේ මානව සමාජයේ බලපෑම් ලබන්නාක් මෙන් ම එය මානව චර්යාව විෂයයෙහි ද බලපාන බව කිවයුතු ය. භාවනානුයෝගී භික්ෂූන් වහන්සේලා ඒ සඳහා හිතකර පරිසරයක් සොයා යන්නේ එ හෙයිනි. පියකරු වන පෙදෙස, රුක්මුල් වැනි තැන් භාවනාවට යෝග්‍ය සේනාසන සේ අනුමත කර ඇත. භික්ෂූන් වහන්සේලාට ආරාම ඉදිකරන ලද්දේ ද පියකරු උද්‍යානවල ය. ජේතවන, වේළුවන වැනි නම්වලින්

මෙන් ම එම ආරාම පිළිබඳ විවරණ වලින් ද මෙය තේරුම් ගත හැකි ය. තමන් වහන්සේලා විසූ ආරාමවල සුන්දරත්වය පිළිබඳ ව තෙරවරුන් රචනා කළ භාවගීතයන්ගෙන් ථෙර ගාථාව පිරී පවතී යි.

පරිසරය මෙසේ මිනිස් ජීවිත හා අනිවාර්යයෙන් බැඳී පවත්නා හෙයින් එය රැක ගැනීම හා පෝෂණය කිරීම මිනිසුන් ගේ පරම යුතුකමක් වෙයි. සෙවණ, ආරක්ෂාව, ආහාරපාන, ඖෂධ හා වස්ත්‍රාභරණ විෂයයෙහි නොසිදෙන උල්පත වූ පරිසරය වෙත දයාන්විත ආකල්පය මෙන් ම කාරුණික අනුග්‍රහය ද ජනතාව වෙතින් ලැබිය යුතු ය. අපට ඉමහත් අනුග්‍රහයක් ව පැවැත්මට ආධාරකයක් ව පවත්නා පරිසරයට ද්‍රෝහිවීම අකෘතඥකමක් වෙයි. තමන්ට සෙවන දුන් රුකෙහි අතු බිඳ කපා නොහෙළිය යුතු බව බුදුසමය අවධාරණයෙන් කියා සිටී යි. මෙහි දී කෘතඥතාව පිළිබඳ දෘෂ්ටියෙන් පරිසරය දෙස බලන්නට අප හුරු කරන බව පෙනේ. වෘක්ෂයකට වුව ද කෘතගුණ සැලකිය යුතු බව බුදුරදුන් විසින් ක්‍රියාත්මක ආදර්ශයක් මගින් මූර්තිමත් කරන ලද්දේ බුදුවීමෙන් දෙ වන සතියේ ම ය. එම පණිවුඩය මැනවින් ග්‍රහණය කරගත් බව බෞද්ධයන් විදහා පාන්නේ බෝධි වෘක්ෂය ත්‍රිවිධ චෛත්‍යයන් ගෙන් එකක් සේ ගෙන පුද සත්කාර කිරීමෙනි.

මෙම ආදර්ශය නිරූපණය කරන කතා පුවතක් ජාතකට්ඨකථාවේ දැක්වෙයි. ගිරා ආත්මයක උපන් බෝසතුන් තමා ජීවත් වූ ගස වියළී දිරා යන විට ද එය අතහැර යාම ප්‍රතික්ෂේප කරන අයුරු විස්තර කරන එම කතාව ඒ පිළිබඳ ව හංසයකු ප්‍රශ්න කළ විට බෝසත් ගිරවා මෙසේ පැවසූ බව සඳහන් කරයි. ''හංසය, මම සත්පුරුෂයෙක් වෙමි මා විසූ මේ ගස මගේ නෑයා ය ; මගේ මිත්‍රයා ය. සරු වූ කාලයේ එයින් ප්‍රයෝජනය ගෙන දැන් නිසරු වූ බව දැක අත් හරින්නට මම නො සිතමි. එසේ අත හැරීම යුක්ති ධර්මය නො වේ'' එබඳු ම තවත් කතාවක එන ගිරවෙක් මෙසේ පවසයි:

''අවුරුදු ගණනක් මේ ගසේ ඵල භුක්ති විඳි බව මට අමතක නැති හෙයින් දැන් ගෙඩි නැති බව දැන දැනත් ඒ මිත්‍රත්වය අත් හරින්නට අසමත් වෙමි. ඒ මෙත් සිත තව ම මා තුළ තිබේ. ඵල ඇති කල පැමිණ ඇසුරු කර ඵල නැති විට හැර දැමීම ආත්මාර්ථකාමී මිත්‍රද්‍රෝහී ක්‍රියාවකි'

මේ කතා තුළින් විදහා දක්වන්නේ පරිසරයෙන් ඵල ප්‍රයෝජන ලබන සත්ත්වයන් පරිසරය කෙරෙහි කෘතඥ විය යුතු බව ය. සෙනෙහස හා භක්තිය දැක්විය යුතු බව ය.

පරිසරය විනාශ නොකර එය ආරක්ෂා කළ යුතු බව භගවත දේශනා මෙන් ම විනය රීති ද බුදුරදුන් විසින් භික්ෂු සංඝයා වෙත ඉදිරිපත් කළ බව නොරහසකි. සිය සිත් තුළ ඇති කෙලෙස් වනය මිස තුරු ලතා සිඳ නො දමන්නැයි වරක් බුදුහු භික්ෂූන්ට අවවාද කළහ. ගස් කැපීම, කොළ කැඩීම මෙන් ම පැලවෙන බීජවලට හානි පැමිණවීම ද විනය නීති පද්ධතිය තුළ ආපත්තියක් සිදුවන වැරදි ගණයට (පාචිත්තිය ආපත්ති) ඇතුලත් කර තිබේ. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලාට වැසි සමය සංචාරයෙන් වැළකී ආරාමසථ නේවාසික ජීවිතයක් ගත කරන්නට නිර්දේශ කර ඇත්තේ ද

අළුතෙන් පැළවන ශාකයන්ට හානි පැමිණීමෙන් වළකනු පිණිස ය. එමෙන් ම තණකොළ හෝ ජලය අපිරිසිදු වන අයුරින් ඒ මත කෙළ, මල–මූත්‍ර ආදිය නොදැමිය යුතු බව විනය නීති මගින් තහවුරුකර තිබීමෙන් ද පරිසර දූෂණයෙන් වැළකීමේ අගය බුදු දහමෙන් අවධාරණය කෙරෙන අන්දම තේරුම් ගත හැකි ය.

මෙහි තේරුම සොබාදහම දේවත්වයෙන් සැලකිම යැයි වරදවා තේරුම් නො ගත යුතු ය. ආරාම, වෘක්ෂ හා වෙනත් කඳු ශිඛර දේවත්වයෙන් සලකා සරණ යෑම නිෂ්ඵල බව බුදුදහමෙහි අවධාරණයෙන් ම ප්‍රකාශ කොට තිබේ. සොබාදහම හෝ පරිසරය කෙරෙහි අප ස්නේහය දැක්විය යුත්තේ යථාර්ථවත් පරිද්දෙනි. අප ගේ ජීවිත පරිසරය සමග සාපේක්ෂක අයුරින් හේතු–ප්‍රත්‍යයන් හා බැඳී පවත්නා නිසා අපි පරිසරය අප ගේ පැවැත්මේ අනිවාර්ය සාධකයක් සේ ගෞරවයෙන් සළකමු. එ හෙයින් එම ගෞරවය හේතුවෙන් පරිසරය රැක ගනිමින් එය පෝෂණය කරමින් එ මගින් අප ලද යුතු උපයෝගිතාව ද භුක්ති විඳිය යුත්තෝ වෙමු. නිදසුනක් වශයෙන් අපි ශාකයන් මගින් අප ගේ ආහාරය ලබා ගනිමු. එහෙත් ශාක සංහතිය විනාශවන පරිදි එසේ නො කරමු. මෙම පැවැත්ම ආර්ථික ව්‍යවහාර පිළිබඳව උපදෙස් දෙන අවස්ථාවක දී උපමාවක් වශයෙන් ද දක්වා තිබේ. දිවුල් ගසකින් ගෙඩි කඩා ගන්නා සමහරු අතු පිටින් කඩා මල් ගැට ආදිය ද වනසති. එය නොමනා පැවැත්මක් සේ ගන්නා බුදුහු සමහරුන් ගේ සකල ආර්ථික ව්‍යවහාර ම ඊට උපමා කර දක්වති. මෙවැනි හැසිරීම් සමාජ ද්‍රෝහී සාපරාධී ක්‍රියා ලෙස හෙළා දකිනු ලැබේ. එ හෙයින් පරිසරයෙන් ප්‍රයෝජන ලබාගත යුත්තේ ගිජුලෙස හා විනාශකාරී ලෙස නොව මෘදු අහිංසක සෞම්‍ය ලෙස ය. බමරුන් මලින් රොන් ගන්නා ආකාරය බුදුරදුන් ගේ සිත් ගත්තේ එහෙයිනි. ආර්ථික ව්‍යවහාර සඳහා මිනිසුනට එය ආදර්ශයක් වන බව බුදුරදුන් වදරා ඇත්තේ එ හෙයිනි.

පරිසරයේ ම අංගයක් වූ සත්ත්ව වර්ගයා කෙරෙහි අතිශයින් ම දයාන්විත ව හැසිරිය යුතු බව බෞද්ධයන් ප්‍රාණවධයෙන් වළකන ශික්ෂාව පංචශීලයෙහි ප්‍රථම සිල්පදය ලෙස දැක්වීමෙන් ගම්‍ය වෙයි. බෞද්ධයන් නො කළ යුතු වෙළෙඳම් අතර මස් වෙළෙඳම ද වෙයි. මිනිසුන් හා සතුන් අතර මෛත්‍රිය පෙරදැරි කර ගත් සහයෝගී ක්‍රියාශීලී ස්වභාවයක් ඇතිවිය හැකි බව බොහෝ ජාතක කථාවලින් ධ්වනිත වෙයි. සාම කුමරුන් ගේ මෙත් සිත් පෙරදැරි පැවැත්ම එම වනයේ විසූ සියළු සත්ත්වයන් අතර මිත්‍රශීලී සාමකාමී ස්වරූපයක් ඇති කළ බව දක්වා ඇත. ධර්මාශෝක රජතුමා මිනිසුනට මෙන් ම සතුනට රෝහල් ඉදිකර, බීමට ජලය මග දෙපස තැබුවේත් ලක්දිව තුන්වන කාශ්‍යප රජ තොටුපළ දෙකක බලා සතුටු වීම පිණිස මසුන් ඇතිකර පෝෂණය කළේත් මේ නිසා ම බව පෙනේ.

පරිසරය වෙත කෙතරම් නිර්මාණශීලී ආකල්පයක් බෞද්ධයන් දක්වා ඇත් ද යනු ආරාම, වන නිර්මාණය නිතර පින් වැඩෙන කුශල කර්මයක් ලෙස දක්වා තිබීමෙන් පෙනේ. සක් දෙවිඳුන් එම පදවිය ලබා ඇත්තේ ද එබඳු කුශල ක්‍රියා කිරීමෙන් බව පවසා ඇත. බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේට තම ආරාමය ප්‍රියංකර ප්‍රසාද ජනක ස්ථානයක් ලෙස පවත්වාගෙන යන්නට දී ඇති උපදෙස් තුළින් ධ්වනිත වන්නේ ද පරිසරය කෙරේ ඇති ප්‍රසන්න ආකල්පය යි.

පරිසරය පිළිබඳ ව බුදුදහමේ ආකල්පයෙහි තවත් ප්‍රබල අංශයක් නම් පරිසරය තුළ ඇති සුන්දරත්වය විෂයෙහි දක්වන සංවේදිතාව යි. පරිසරයේ රමණීය බව බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙන් ම රහතන් වහන්සේලා ද අව්‍යාජ ව පිළිගත් දෙයකි. මහා පරිනිර්වාණ සූත්‍රයෙහි දී බුදුහු 'රමණීයං ආනන්ද වෙසාලි, රමණීයං උදෙන චේතියං, රමණීයං චාපාල චේතියං' ආදී වශයෙන් රමණීය ස්ථාන පිළිබඳ ව දක්වති. ථේරගාථාවේ තාලපුට, සප්පක වැනි තෙරවරු තමන් විසූ පරිසරය ගැන අතිශය රසවත් භාව ගීත නිර්මාණය කළහ.

දියඇල්ල, නදිය, පියාඹන පක්ෂීන්, සිවුපා සතුන් හා තුරුලතා මිනිස් සිත් සංසුන් කර විශ්වයේ ගැඹුරු සත්‍යයන් වෙත යොමු කරන අයුරුත් අනුපාදන වූ විවේකී රතියෙන් තොර ආස්වාදයක් විඳගන්නට මං පාදන අයුරුත් එම භාව ගීත තුළින් ව්‍යක්ත ලෙස කියැවෙයි.

මෙතෙක් අප විසින් සාකච්ඡා කළ කරුණු අනුව, පරිසරය පිළිබඳ බෞද්ධ චින්තනයේ දාර්ශනික පදනම පටිච්ච සමුප්පාදය බව පැහැදිලි විය. ලෝකයේ සියළු ම ජීව - අජීව පද්ධතීන් එකිනෙකට සාපේක්ෂකව පටිච්ච සමුප්පන්නව පවත්නා බව තේරුම් ගැනීම මඟින් ලබා ගන්නා යථාර්ථාවබෝධය පරිසරය කෙරේ බෞද්ධයන් තුළ නව ආකල්පයක් ජනිත කරයි. එම ආකල්පයේ ප්‍රමුඛ ගුණාංග වන්නේ සතර බ්‍රහ්ම විහාරණය යි. එම ගුණාංග වගා කරගත් පුද්ගලයකු ගේ චර්යාව තුළින් ජීව - අජීව පරිසරය රැකගැනීම හා පෝෂණය කිරීම පිළිබිඹු විය යුතු ය. එසේ කිරීමෙන් බෞද්ධයෝ ප්‍රසන්න සෞන්දර්යාත්මක ආස්වාදයක් ලබති.

6 පරිච්ඡේදය

ජාතිවාදය සහ සමාජ ස්තරායණය

මිනිස් වර්ගයා විවිධ ආකාරයෙන් බෙද දැක්වීම දුරාතීතයේ පටන් ම පැවත ආ සිරිතකි. ජාති වශයෙන්, පන්ති වශයෙන්, කුල වශයෙන්, ගෝත්‍ර වශයෙන් බෙදී වාර්ගික හැඟීම් මගින් එකිනෙකා පරයා කැපී පෙනෙන්නට හා වරප්‍රසාද ලබන්නට යත්න දැරීම නිසා මිනිස් වර්ගයා අතර සාමය බිඳ වැටුණු අවස්ථා සුලබ ය. ජවි වර්ණය, හිස කෙස්, මුහුණේ විශේෂතා ආදිය මුල් කර ගෙන කෝකසොයිඩ්, නෙග්‍රොයිඩ් හා මොංගලොයිඩ් වශයෙන් බෙද දැක්වීම කරන අතර, මෙම වර්ගයන් තැවත තැවත අනු ප්‍රභේදයනට බෙදනු ලැබේ. නට්සිවාදීහු (හිට්ලර් විසින් නායකත්වය දෙන ලද චින්තන ක්‍රමයකි) ඉතා අන්තවාදී ක්‍රමයකට ලෝකයේ ඉතා පවිත්‍ර වර්ගයන් ගැන විශ්වාස කොට දරුණු ගැටුම් ඇති කළ හ. ජාතිය හැරුණු විට කුලය හා එබඳු වෙනත් ප්‍රභේද මුල් කර ගනිමින් වරප්‍රසාද හා ලාභ ප්‍රයෝජන ලැබීම ද සමාජයේ දක්නට ලැබෙන්නකි.

භාරතයේ බුද්ධකාලීන ව පැවති මූලික බෙදුම වූයේ ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ, වෛශ්‍ය හා ශුද්‍ර වශයෙන් කොටස් හතරකට ජනතාව බෙද දැක්වීම යි. ජාති, කුල, ගොතත, වණ්ණ යන පද හැමෙකක් ම පාහේ මාරුවෙන් මාරුවට මෙම ප්‍රභේදයන් සඳහා පෙළ පොත්වල යොද ඇත. භාරතීය ප්‍රධාන ආගමික සම්ප්‍රදාය වූ බ්‍රාහ්මණික චින්තනයෙහි මෙම වර්ණ හතර උසස් හා පහත් වශයෙන් වෙන් කර ආර්ථික සමාජ හා දේශපාලන වරප්‍රසාද ඒ අනුව අඩු වැඩි වශයෙන් තීර්ණය කර තිබිණි. එහෙත් තමන් වහන්සේ මෙම වර්ණ හතර අතර කිසි ම වෙනසක් නොදක්නා බවත්, ඒ හතරේ ම ජනයා සම සම බවත් බුදුරදහු වදළ හ. කවර බාහිර ලක්‍ෂණ තිබුණ ද මූළු මහත් මානව වර්ගයා ම අයත් වන්නේ එක ම මිනිස් ගණයට බව නූතන විද්‍යාඥයන් විසින් ද පිළිගනු ලැබේ. බුදුසමය ද මෙම ස්ථාවරයේ ම පිහිටා ඇති බව බුදුරදුන් ගේ දේශනා විමසුම් සහිත ව නිරීක්‍ෂණය කරන ඕනෑ ම කෙනෙකුට පැහැදිලි වනු ඇත.

භාරතයේ පැවති චතුර්වර්ණය පිළිබඳ ප්‍රභේදය ඉතා වැදගත් ආගමික සංකල්පයක් වශයෙන් අවධාරණය කළේ බමුණන් විසිනි. ලෝකය නිර්මාණය කළ මහාබ්‍රහ්ම මනුෂ්‍යයා නිර්මාණය කළේ චතුර් වර්ණය අනුව ම බව ඍග්වේදයෙහි පුරුෂ සූක්තය මගින් ඔවුහු ප්‍රකාශ කළ හ.

"බ්‍රාහ්මණෝස්‍ය මුඛමාසීද් - බාහු රාජන්‍යඃ කෘත :
ඌරූ තදස්‍ය යද් වෛශ්‍යඃ - පද්භ්‍යාං ශුද්‍රෝ අජායත "

(ඍග් – X – 90.12)

මේ ප්‍රකාශය අනුව වර්ණය හෙවත් කුලය මිනිසා ගේ ජන්ම උරුමයකි. එය වෙනස් කළ නො හැක. මෙසේ වර්ණ භේදය ආගමික සංකල්පයක් බවට පත් කොට නොනැවතුණ බමුණෝ සියළු ආගමික - දේශපාලන - ආර්ථික හා අධ්‍යාපනික කටයුතු මේ වර්ණ අනුව සහජයෙන් ම ඒ ඒ අයට වෙන් කොට ඇති බව ද ප්‍රකාශ කළ හ.

ඒ අනුව,

1. බ්‍රාහ්මණ වර්ණය - ඉගෙනීම, ඉගැන්වීම, යාග - හෝම කිරීම, දන් දීම හා දන් පිළිගැනීම
2. ක්ෂත්‍රිය වර්ණය - ප්‍රජා රක්ෂණය (රාජ්‍ය පාලනය) යාග - හෝම පැවැත්වීම, අධ්‍යයනය
3. වෛශ්‍ය වර්ණය - පශු පාලනය, කෘෂිකර්මය, වෙළඳම, මුදල් ණයට දීම, අධ්‍යයනය, යාග පැවැත්වීම
4. ශුද්‍ර වර්ණය - ප්‍රථම වර්ණ තුනට මෙහෙ කිරීම

යන ආකාරයට වර්ග කරන ලදි. මේ එක් එක් කාර්ය්‍ය භාර එම වර්ණයට අයත් ස්වධර්මය වශයෙන් නම් කරන ලදි. එම ධර්ම නිසි පරිදි අනුගමනය කිරීම ඉතා උතුම් ආගමික පැවැත්මක් බව ද එසේ සවධර්මය අනුගමනය කිරීම මගින් විමුක්තිය ලද හැකි බව ද උගන්වන ලදි. ප්‍රථම වර්ණ තුනේ අයට විපත්ති අවස්ථාවක දී තමන්ට වඩා පහත් වර්ණවල ධර්මය ද අනුගමනය කිරීමට අවසර දී තිබිණ. එය හඳුන්වන ලද්දේ 'ආපද්ධර්මය' නමිනි. ප්‍රථම වර්ණ තුනේ අයට උපනයනය නම් වූ දෙ වන උත්පත්තියක් බඳු වැදගත් ආගමික තත්වය ලබා ගත හැකි වූයේ ය. එහෙයින් දෙ වරක් උපදින්නෝ යන අරුතින් ඔවුහු 'ද්විජ' නම් වූහ.

මිනිසුන් මෙසේ උපතින් ම බෙද ඔවුන් ගේ දේශපාලන - ආර්ථික හා සාමාජික අයිතීන් සීමා කර ප්‍රගතියට බාධා කර තිබීම අනිසි දෙයක් බව බ්‍රාහ්මණ ධර්මානුකූල ව තම චින්තනය මෙහෙයන්නෝ නො පිළිගනිති. ඔවුන් ගේ අදහසේ හැටියට මෙම වර්ණ සංකල්පය ශ්‍රේෂ්ඨත්වය පිළිබඳ සනාතන මිම්මකි. බ්‍රාහ්මණ වර්ණය ශ්‍රේෂ්ඨ ය, අනිත් වර්ණ පහත් ය. බ්‍රාහ්මණයෝ ම සුද්ධිය ලබති, අන්‍යයෝ නො ලබති'යි බුද්ධකාලීන බමුණෝ පැවසූහ. සියළු ආර්ථික - දේශපාලන හා සමාජ ඇගයුම්වල පදනම මෙම වර්ණ ධර්මය බව විශ්වාස කළ ඔවුහු තම සමස්ත සමාජ දර්ශනය ම ඒ හා ගැලපූ හ. මෙම වර්ණ සංකල්පය පිළිබඳ ව වර්තමාන විවේචන තුරුස්නා භාරතීය හින්දු ලේඛකයෝ මෙය ශ්‍රම විභජනය සඳහා නිරාකුල හා ස්ථාවර පදනමක් සපයන බව කියති. මෙම ක්‍රමය පිළිගන්නා සමාජයක හැම වෘත්තියකට ම අදාළ පුද්ගලයන් හිඟ නොවන බව පවසන ඔවුහු එසේ නොවුවහොත් ඇතැම් රැකියා කිරීමට පුද්ගලයන් නැති ව යා හැකි බව පවසති. එමෙන් ම එක් පරපුරක - පවුලක පුද්ගලයන් දිගට ම එක ම වෘත්තියක නිරත ව සිටිනා විට පුහුණු ශ්‍රමය හා විශේෂඥතාව ලබාගැනීමේ පහසු තත්ත්වයක් උදවන බව ද ඔවුහු පවසති.

එහෙත් බුදුරජාණන් වහන්සේ මෙම වර්ණ භේදය මිනිසුන්ගේ මූලික අයිතිවාසිකම්වලට පටහැනි වූ ඓතිහාසික වශයෙන් අර්ථ ක්‍රියාකාරිත්වය ඉක්මවා ගිය (යල් පිනූ) විද්‍යාත්මක හා තාර්කික නොවන නිරර්ථක සම්මුතියක් මිස ආගමික හා

සනාතන වැදගත් කමකින් යුක්ත නොවූවක් බව පෙන්වා දුන් හ. එසේ පෙන්වා දීමෙන් නොනැවතුණු උන්වහන්සේ ප්‍රායෝගික ක්‍රියා මාර්ග තුළින් එයට විරුද්ධව ක්‍රියා කරමින් මානව සමානත්වය ස්ථාපිත කිරීම පිණිස ආදර්ශයක් ද දුන්හ.

වර්ණ භේදය මිනිසුන් ගේ මූලික අයිතිවාසිකම්වලට පටහැනි වූ, ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී නොවූ ඒකපාක්ෂික බෙදුමක් බවත්, එය පිළිගැනීමට මිනිසුන් බැඳී නැති බවත් හෙළි කරනු ලබන්නේ එසුකාරී සූත්‍රයෙනි. බුදුරදුන් හමුවට පැමිණි එසුකාරී බමුණා බ්‍රාහ්මණයන් විසින් බ්‍රාහ්මණ, ක්ෂත්‍රිය, වෛශ්‍ය හා ශූද්‍ර යන සිවු කුලයට චතුර්විධ පිළිපැදීම් (පාරිචරියා) ක්‍රමයක් නිර්දේශ කර ඇතැ' යි පැවසූ විට එය සිවු කුලයේ ම ජනයා විසින් ඒකමතික ව පිළිගෙන තිබේ දැයි උන්වහන්සේ විමසූහ. එයට බමුණා 'නැත'යි පිළිතුරු දුන් විට එසේ නම්, බමුණන් කරන්නේ මිනිසකුට බලහත්කාරයෙන් මස් කවා මුදල් අයකර ගැනීම වැනි ක්‍රියාවක් බව බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දුන් හ. යමකු නොපිළිගන්නා ප්‍රභේදයක් බලහත්කාරයෙන් ඔහු පිට පැටවීමේ වරද බමුණන්ට මෙහි දී පැවරේ. බමුණන් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී නොවන ඒකපාක්ෂික ඒකාධිපති ක්‍රියාවක් කර ඇති බව මෙයින් හෙළි කර ඇත.

වර්ණ භේදය යුක්ති'යුක්ත කිරීම පිණිස බ්‍රාහ්මණයන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද දැන විභාගමය පදනම ද බුදුරදුන්ගේ විවේචනයට ලක් වී තිබේ. බමුණන් මෙම වර්ණ භේදය සනාථ කරන්නේ එය වෛදික ශ්‍රැතියෙහි අන්තර්ගත වූ නමන් වෙත පරපුරෙන් උරුම වූ ආගමික පිළිගැනීමක් බව කියාපාමිනි. එම පදනම පිළිගත නොහැකි බව අස්සලායන සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දී ඇත. බ්‍රාහ්මණයන් උපන්නේ බ්‍රහ්මයා ගේ මුඛයෙන් බව දක්වෙන බ්‍රාහ්මණ මතය ගැන බුදුරදුන් ගේ අදහස අස්සලායන විසින් විමසන ලදී. එවිට බුදුරදුන් පවසා ඇත්තේ බ්‍රාහ්මණයන් ගේ උත්පත්ති ක්‍රමය සාමාන්‍ය වෙනත් පුද්ගලයන් ගේ උත්පත්ති ක්‍රමය ම බව වැඩිවිය පැමිණෙන, ගැබ් දරන දරුවන් බිහි කරන හා දරුවන්ට කිරි පොවන බැමිණියන් දක්නට ලැබීමෙන් සනාථ වන බව ය. ඊට වඩා වෙනස් ක්‍රමයකින් ආදි ම බ්‍රාහ්මණයන් පහළ වූවා විය නොහැක. එසේ වූ බවට බමුණන් තර්ක කරන්නේ අනුස්සාවය හෙවත් පරම්පරාගත විශ්වාසය ප්‍රමාණ වශයෙන් ගනිමිනි. එහෙත් පරම්පරාගත විශ්වාස ඇත්ත වීමට මෙන් ම බොරු වීමට ද ඉඩ ඇති බව බුදුරජාණන්වහන්සේ විසින් දක්වා ඇත. චංකී සූත්‍රයෙහි දී උන්වහන්සේ වදාළේ ''මම මෙය දකිමි, මම මෙය දනිමි'' යනුවෙන් කියා පාන්නට සමත් අයකු බමුණු පරපුරේ කිසි කලෙක නොසිටි බව ය. හැම දෙන ම හුදු සාම්ප්‍රදායික විශ්වාසය ම දක්වන බව ය. එසේ හෙයින් බමුණන් ගේ විශ්වාසය අන්ධයන් ගේ පෙරහැර බඳු ය. මුලින් ගමන් කරන අන්ධයාට මඟ නො පෙනේ. ඔහුගේ වේවැල (කනවැල) අල්ලා ගෙන පස්සෙන් යන අය අතර අන්තිමයා දක්වා කිසිවෙක් ද මඟ නො දකිති. එහෙයින් අනුශ්‍රාවය වැදගත් ප්‍රමාණයක් නොවන හෙයින් කුල භේදයේ වැදගත් බව එමගින් තහවුරු නො වේ.

එසේ නම් කුල භේදය වැන්නක් සමාජයේ පවතින්නේ කවර හෙයින් ද ? එය පහළ වූයේ කවරද ද ? එය කිසි කලෙක සමාජයට ප්‍රයෝජන වත් සංකල්පයක් ව නො තිබිණි ද ? මේ ගැටළු පැහැදිලි කිරීම ද බුදුරදුන් විසින් කළයුතු ව තිබිණි. උන්වහන්සේ එම කරුණු අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දී ඓතිහාසික හා සමාජ – මානව විද්‍යාත්මක ස්වරූපයෙන් පැහැදිලි කර තිබේ. මෙම විවර්ත කල්පයෙහි මුල් අවදියේ දී

මිනිසා සෘජු පරිභෝජන ආර්ථිකයෙන් කෘෂි ආර්ථිකයට මාරු වූ සමයෙහි ඉඩම අයිතිය පිළිබඳ ආරාවුල් නිසා සමාජයේ අධර්ම තත්ත්වයක් ඇති විණි. එය නිරාකුල කර යුක්තිය පසිඳලීම පිණිස රජ කෙනෙකු පත් කර ගැනීම සමඟ ස්වාභාවික අයුරින් ඇතැම් පවුල් විවිධ සමාජ - ආර්ථික කාර්යාවලියට යොමු විය. වර්ණ සම්මුතිය ඇති වූයේ එහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් බව එම සූත්‍රයෙහි විවරණය වෙයි. එහි දැක්වෙන පරිදි, මහාසම්මත රජුගේ පවුලේ අය ඛත්තිය හා රාජා යන නාමයන් ලැබුයේ ඔවුන් ඉටු කළ කාර්යය අනුව ය. මුල් යුගයේ බමුණෝ පවු බැහැර කරන්නෝ යන අරුතින් බ්‍රාහ්මණ වූ හ. වෙන් වෙන් ශිල්ප කර්මාන්තයන්හි නිරත වූවෝ වෛශ්‍ය නම් වූහ. සුළු සුළු හා රළු මෙන් ම දුෂ්කර වෘත්තීන්හි නිරත වූවෝ ශුද්‍ර වූහ. එම ව්‍යවහාරය ඔවුන්ගේ චර්යා ධර්මය අනුව මිස ඊට පටහැනි ව භාවිත නො වූ බව පවසා තිබේ. (ධම්මෙනේව නෝ අධම්මේන) එය කෘත්‍ය මූලික (යෙදුණු වෘත්තිය මුල් කර ගත්) සම්මුතියක් විය. ඒ රැකියා අත් හරින විට, සමාජ කාර්ය මාරු වන විට එම සංඥ ද වෙනස් විය යුතු ය. බුද්ධ කාලය වන විට බමුණන් ගොවිතැනට බැස තිබුණු අතර ක්ෂත්‍රිය හා වෛශ්‍ය පවුල්වල අය ආගමික - දර්ශනික කටයුතුවලට යොමු ව තිබිණි. එබඳු විටක වෘත්තිය අනුව ගොවියා ගොවියකු ලෙස හඳුන්වනු මිස බමුණකු යයි කීම අනවශ්‍ය ය. (කම්මනා කස්සකෝ හෝති. කම්මනා හෝති සිප්පිකෝ = කරන රැකියාව හෙවත් 'කර්මය' නිසා කෘෂිකාර්මිකයෙක් හෝ ශිල්පී කාර්මිකයෙක් වෙයි යනු මෙහි අරුත ය.) වෙනත් විදියකින් කිවහොත් බුද්ධ කාලය වන විට වර්ණ හතර යල් පැන ගිය, අර්ථ ක්‍රියාකාරීත්වය ඉක්මුණු ව්‍යවහාරයකි. වැදගත්කමින් තොර වූ සමාජ සම්මුතියකි. සමාජයක් යනු නිරතුරු ව වෙනස් වන්නක් හෙයින් සමාජවල පන්ති ද නිරතුරු ව වෙනස් වෙයි. එයට නිදසුන් වශයෙන් යෝන හා කාම්බෝජ යන ප්‍රදේශ බුදුරදුන් විසින් ම දක්වා තිබේ. එම ප්‍රදේශවල ඇත්තේ ආර්ය සහ දස නම් වූ පන්ති දෙකක් පමණි. කලින් කල සිදු වන සමාජ විපර්යාසවලට අනුව එක් කලෙක ආර්ය හෙවත් ස්වාමි ගණයෙහි සිටි මිනිස්සු එයින් පිරිහී දස බවට පත් වෙති. එමෙන් ම කලක් දස ව සිටි අය තම තත්ත්වය ශක්තිමත් කර ගෙන ආර්ය බවට පත් වෙති. ඒ අනුව මිනිසුන් පිළිබඳ ව ඇති කර ගන්නා සමාජ සම්මුති සනාතන වශයෙන් වලංගු වන්නේ නැත. ඒවා පදනම් කර ගෙන මිනිසුන් උස් - පහත් වශයෙන් වර්ග කර ඔවුන්ට විමුක්තිය හෝ වෙනත් ආගමික - සාමාජික හිමිකම් අහිමි කිරීම යුක්ති සහගත නොවන බව බෞද්ධ ස්ථාවරයෙන් ගම්‍ය වෙයි.

වර්ණ හතර මිනිසා පිළිබඳ ස්ථාවර වර්ගීකරණයක් සේ සැලකීමට නම් එයට විද්‍යාත්මක වූ පදනමක් තිබිය යුතු ය. එබඳු ජීව විද්‍යාත්මක ප්‍රභේදයක් ලෙස වර්ණ භේදය තහවුරු කිරීමට ජාති ලක්ෂණ වර්ණ හතරට වෙන වෙන ම නැති බව බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දුන් හ. ගස් වැල් වෙන් කර හඳුනා ගන්නේ ඒ ඒ ශාක වර්ගයට උරුම ජාති ලක්ෂණයක් ඇති නිසා බව වාසෙට්ඨ සූත්‍රයේ දී පෙන්වා දෙන බුදුරජාණන් වහන්සේ සතුන් පිළිබඳ ව ද තත්ත්වය එය ම බව දැක්වූ හ. තණ පඳුරු, මහා වෘක්ෂ, කෘමීන්, පක්ෂීන් සිව්පාවුන් අතර එක් එක් වර්ගයා වෙන් ව හඳුනනු වස් භාවිත ප්‍රකට ජීව විද්‍යාත්මක වර්ගීකරණ පදනම මිනිසුන් අතර නැත. හිස කෙස් පටන් පාදය දක්වා කායික ලක්ෂණ හා කට හඬ, මෛථුනය වැනි ලක්ෂණ පවා අපගේ අවධානයට යොමු කළ බුදුරදහු ඒ හැම එකකින් ම හෙළි වන්නේ සමස්ත මනුෂ්‍ය වර්ගයා එක් ජීව විද්‍යාත්මක කොට්ඨාශයක් බව යැයි පෙන්වා දුන් හ.

මිනිසුන් පිළිබඳ විද්‍යාත්මක වර්ගීකරණයක් වශයෙන් වර්ණ හතර අර්ථ ශූන්‍ය බව දැක්වීමට ඔවුන්ගේ කායික සාළුප්‍යය ද තර්කයක් ලෙස භාවිත කර ඇත. අස්සලායන සූත්‍රයේ දී විවිධ ජාතික මිනිසුන් සියයක් ගෙන්වා ඔවුන් ලවා ගිනි දල්වූවහොත් ඒ ගිනිවල වෙනසක් මිනිසුන්ගේ ජාති ගෝත්‍ර අනුව නොපෙනෙන බව පෙන්වා දී ඇත. බමුණන් කාටත් වඩා උතුම් ජාතියක් නම් ඔවුන් දල්වන ගින්න ආලෝකයෙන්, තාපයෙන්, වර්ණයෙන් හා ප්‍රමාණයෙන් අන් අයගේ ගිනි අභිභවා සිටිය යුතු ය. ස්නානය ද නිදසුනක් සේ ගෙන කවර ජාතියක පුද්ගලයකු ගඟට බැස ස්නානය කළ ද එක සේ ම දූලි කුණු සෝද හැර පිරිසිදු වන බව දක්වා ඇත. මෙහි දී බුදුරදුන් විද්‍යාත්මක චින්තනයට අනුරූප ව ඉන්ද්‍රිය ගෝචර අත්දැකීම් පදනම් කර ගනිමින් ප්‍රායෝගික තර්ක මාර්ගය අනුගමනය කර ඇති බව පෙනී යයි.

කුල භේදයෙහි නිරර්ථක භාවය මෙන් ම ඒ හා බැඳුණු උස් – පහත් බව හා පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ අදහස්වල නිරර්ථක බව දේශපාලන හා සමාජ සදාචාරයත් රාජ නීතියත් ආගම ධර්මයත් ඇසුරෙන් ද පැහැදිලි කර ඇත. මිනිසකු කවර කුලයක උපන්න ද ස්වධර්මය අතහැර පැවිදි ජීවිතය තෝරා ගත් විට ඔහු හඳුන්වන්නේ ශ්‍රමණ නාමයෙනි. එක ම භික්ෂුණයක් මගින් ඔවුන් ලබන සාධනවල දී වෙනසක් දක්නට නො ලැබේ. සදාචාර ධර්ම ප්‍රගුණ කිරීමෙහි දී වර්ණ භේදය බල නොපාන බව බ්‍රාහ්මණ චින්තකයකු වූ අස්සලායන ලවා ම පිළිගැනීමට සලසා තිබේ. සදාචාරය රහිත ශූද්‍රයා වුව ද රජු ගේ ප්‍රසාදයට ලක් වේ. බ්‍රාහ්මණයා වුව ද පංචවිධ දුශ්චරිතයෙහි යෙදේ නම් පුරවැසියකු වශයෙන් ගර්හාවට ලක් වෙයි. සුචරිත වත් ශූද්‍රයා දුසිරිතෙහි යෙදෙන බමුණාට වඩා සමාජයට ප්‍රයෝජන වත් ය. සදාචාර ජීවිතය බමුණන් ගේ ජන්ම උරුමයක් බව කියා ගනිතත් එය අනුගමනය කිරීමට පහත් යැයි සම්මත කුලවල අයට ද හැකියාවක් ඇති අතර, එයින් බමුණන් ලබන ප්‍රතිඵල ද ලැබීමට පිළිවන. දුශ්චරිතයෙහි හැසිරෙන බ්‍රාහ්මණයා දුගතිගාමී වන අතර සදාචාර සම්පන්න ශූද්‍රයා සුගතිගාමී වන බව අස්සලායන සූත්‍රයෙහි දක්වන්නේ බමුණකු ලවා ම කියවන පරිද්දෙනි.

වර්ණ භේදය, මිනිසා මවද්දී ම බ්‍රහ්මයා විසින් මැවූ වැදගත් මානව ප්‍රභේදයක් බව දක්වමින් වර්ණ සංකරතාව හෙවත් කුල ගෝත්‍ර මිශ්‍රවීම වළකාලන්නට බමුණන් ගත් ප්‍රයත්නය සාර්ථක වී නැති බව ද බුදුරදුන් විසින් පැහැදිලි කර තිබේ. අම්බට්ඨ සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇත්තේ කුල පාරිශුද්ධිය පිළිබඳ විශ්වාසය ඉතිහාසය හමුවේ නිරර්ථක වී යන ආකාරය යි. කුල අතර සම්බන්ධතා ඇති වීම වළකනු පිණිස වර්ණ සංකරත්වයට ඉඩ ඇතිරීම ක්ෂත්‍රියයන් ගේ වගකීමක් බව බමුණෝ ලියා තැබූ හ. එහෙත් දිග මිනිස් ඉතිහාසය තුළ එය එසේ පවත්වා ගන්නට හැකි නොවී ය. බුද්ධකාලීන බමුණන් තම පරපුරේ පිරිසිදුකම මා–පිය දෙපසින් සත්වන පරපුර දක්වා පමණක් අතීතයට සෙවීමේ ක්‍රමයක් ආරම්භ කළේ මේ ගැටළුව නිසා බව විචාරකයෝ දක්වති. කෙනෙකු ගේ වර්ණ පාරිශුද්ධිය ඓතිහාසික ව සහතික කිරීම කෙතරම් දුෂ්කර ද යන්න බුදුරදුන් අස්සලායනට පෙන්වා දෙන්නේ සිත් ගන්නා තර්කයකිනි. ''ඔබ ගේ මව බ්‍රාහ්මණයන් සමඟ පමණක් ලිංගික හැසිරීම්වල යෙදුණ බව ඔබ නිසැක ව ම දනිත් ද ?'' යි උත්වහත්සේ ප්‍රශ්න කළ හ. එයට ඔහු පිළිතුරු

දුක්තේ තමත් එසේ නිසැක ව නොදන්නා බව පළ කරමිනි. එහෙයින් තමත් ඉතා පිරිසිදු අයුරින් එක් වර්ණයකට ම අයත් බව සහතික ව කියා ගන්නට කිසිවකුට හැකි නොවේ. එසේ තම් පිරිසිදු කුල ගැන විශ්වාස කරමින් කුල භේදය පවත්වා ගෙන යන්නට උත්සාහ කිරීමේ තේරුම කුමක් ද? පුනර්භවය පිළිගන්නා අය සඳහා මේ තර්කය තවත් පියවරක් ඉදිරියට ගෙන යා හැකි බව අස්සලායන සූත්‍රයෙන් පෙනේ. දරුවකු කුස පිළිසිඳ ගන්නේ සෘතුවීමට බඳුන් වූ වනිතාවක් පුරුෂයකු හා ලිංගික ව එක්වීම හා උපතක් අපේක්ෂා කරන ගන්ධබ්බයකු එම අවස්ථාවට එළඹීම නිසා ය. මෙසේ එළැඹෙන ගන්ධබ්බයා ක්ෂත්‍රිය ද, බ්‍රාහ්මණ ද, වෛශ්‍ය ද නැතහොත් ශූද්‍ර ද යි දැන ගැනීමට ක්‍රමයක් නැති බව බමුණන් ලවා ම ප්‍රතිඥාතනය කරවා ඇත. ඒ අනුව තමා බමුණකු වශයෙන් හඳුන්වා ගැනීමේ පදනම නිරර්ථක බව බුදුරජාණන් වහන්සේ පෙන්වා දෙති.

එසේ නම් මිනිසා උසස් හා පහත් වශයෙන් බෙදීමක් නැති ද ? කුල භේදයට වඩා වැදගත් වූ නිර්ණායක (මිනුම් දඬු) මත මිනිසුන් ගේ උසස් පහත් ස්වභාවය නිරණය වන බව බුදුසමය අනුව පෙනේ. සමාජ වරප්‍රසාද අභිමි කිරීමට උපත භාවිත කිරීමේ අනුවණ ක්‍රියාවට වඩා බෙහෙවින් වෙනස් ව එය කළ හැකි බව ද කිව හැක. මිනිසුන් ගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය මනින නිර්ණායක උත්පත්තිය නොවන බව බුදුරදුන් බමුණන්ගේ මුවින් ම මතු කර ගත් අයුරු අස්සලායන සූත්‍රයෙහි වාර්තා වෙයි. මුලදී උත්පත්තිය ම ශ්‍රේෂ්ඨත්වයේ නිර්ණායක බව පවසමින් පැමිණි අස්සලායන පසු ව විටින් විට තම ස්ථාවරය වෙනස් කරමින් සදාචාරය නිසා මිනිසා උසස් වන බව පිළිගත්තේය. ජාතියට වඩා ශීලය උතුම් ය. සිල්වතා වඩා ශ්‍රේෂ්ඨ වන්නේ ය. මෙය අස්සලායන සූත්‍රයේ දී සනාථ කර ඇත්තේ සහෝදර බමුණන් දෙදෙනෙකු අතුරින් මුලින් ම සංග්‍රහ කරනු ලබන්නේ දුස්සීලයාට නොව සිල්වත් යහපත් තැනැත්තාට බව ප්‍රකාශ කරවීමෙනි. ප්‍රායෝගික වශයෙන් සමාජයේ දී මිනිසුන් ගේ උසස් බව සමාජ තත්ත්වය ආර්ථික ශක්තිය හා දේශපාලන බලය මත රඳා පවත්නා බව බෞද්ධ සාහිත්‍යයේ පිළිගැනෙ යි. කිසියම් ධනවත් පුද්ගලයකුට අවශ්‍ය නම් බ්‍රාහ්මණයකු වැටුප් දීමෙන් තම සේවකයා බවට පත් කර ගන්නට ද පිළිවන. ආර්ථික හා දේශපාලන සාධක මෙයට බලපාන ආකාරය ශීඝ්‍රයෙන් වෙනස් වන සමාජවලදී වඩාත් පැහැදිලි ව පෙනේ. මේ සඳහා බුද්ධකාලීන නිදසුන නම් යෝන හා කම්බෝජ දෙරටෙහි ආර්‍ය-දාස භේදය නිතර නිතර පෙරළෙන ස්වරූපයෙන් පැවතීම යි. වරක් ආර්‍යයෙක් හෙවත් ස්වාමියෙක් ව සිටි පුද්ගලයා තව වරෙක දාසයෙක් හෙවත් සේවකයෙක් වෙයි. එ හෙයින් උත්පත්තියෙන් ශ්‍රේෂ්ඨ වන බව පැවසීම හුදෙක් බමුණන් ගේ සටන් පාඨයක් (ඝොෂා) පමණි.

භාරතීය බ්‍රාහ්මණයෝ කුලය මිනිසා ශ්‍රේෂ්ඨත්වයට උපතින් ම පත් කරන මිම්මක් සේ ගෙන උපතෙහිදී යම්කිසි මිශ්‍රණයක් සිදුවී ඇත්තම් ඒ හේතුවෙන් සංකර උපතක් ලබන්නා පංචමයකු හෙවත් කුල හතරෙන් ම පිටුවහල් වූ අයකු ලෙස සැලකූහ. (එහෙත් උසස් කුල දෙකෙහි මිශ්‍රණයේ දී තම් විකල්පයක් දක්වමින් එවැන්නා කුල දෙකට ම අයත් බව සිතා ඇතැයි අස්සලායන සූත්‍රයෙන් හැඟේ.) වර්ණ මිශ්‍රණය

මිනිසා පහත් කරන්නට නොව උසස් කරන්නට හේතු වෙතැයි කීමට වුව ද තාර්කික හැකියාවක් ඇතැයි බුදුහු පෙන්වා දුන්හ. (එහෙත් එය තාර්කික භව්‍යතාවක් පෙන්වා දීම පමණි. බුදුදහමට අනුව ජන්මය එබඳු උසස් බවක් ධ්වනිත නොකරයි.)

කොටළුවකුට දාව වෙළඹක ගේ කුසින් උපදින පැටවා අශ්වතරයෙකි. හෙවත් කිශෝරයෙකි. එසේ නම් වර්ණ සංකරතාව වළකන්නේ කවර හෙයින් දැයි ප්‍රශ්න කළ යුතුව තිබේ. බමුණෝ මෙය හුදු විකල්පයක් සේ සළකා එම ස්වභාවය මිනිසුන් විෂයයෙහි සාධාරණ කරන්නට මැලි වූහ.

මෙසේ යථාර්ථ වත් වූ කරුණු රාශියක් ඉදිරිපත් කරමින් බුදුරදුන් නිගමනය කළේ මිනිසකුගේ නම හා ගෝත්‍රය හුදු සම්මුති මාත්‍රයක් හෙයින් ජාති–කුල–ගෝත්‍ර සංඥ ද සම්මුති මාත්‍ර පමණක් (සමඤ්ඤාහේස ලෝකස්මිං) බව ය. එක් වර්ණයක් පමණක් උසස් බව පැවසීම හුදු බමුණන් ගේ නිරර්ථක සටන් පාඨයක් මිස සාරවත් සංකල්පයක් නොවේ. වර්ණ හතර ම එක හා සම.වෙති. (චත්තාරෝ වණ්ණා සම සමා හොන්ති) එහෙයින් ව්‍යවහාරික වශයෙන් දේශපාලන, ආර්ථික හා සමාජ කටයුතුවලදී දේශයෙන් දේශයට යුගයෙන් යුගයට විවිධ තාවකාලික සම්මුති මගින් උස්–පහත්, බලිත–බලහීන, ආය්‍ය–දාස වැනි ප්‍රභේද ඇති වුව ද ඒවා හුදෙක් කෘත්‍රිමය ය. සනාතන වැදගත්කමකින් තොර ය. එහෙත් ආගමික චර්‍යාව හා බැඳෙන ශීලය, තපස, භාවනාව වැනි උසස් ගුණාංග මගින් ශ්‍රේෂ්ඨත්වය ඊට වඩා වැදගත් හා සාරවත් සනාතන මිනුම් ලැබේ.

"තපේන බ්‍රහ්මචරියේන – සංයමේන දමේන ච
ඒතේන බ්‍රාහ්මණෝ හෝති – ඒතං බ්‍රාහ්මණමුත්තමං

තීහි විජ්ජාහි සම්පන්නො – සන්තො ඛීණ පුනබ්භවෝ
එවං වාසෙට්ඨ ජානාහි – බ්‍රහ්මා සක්කො විජානතන්ති"

මෙසේ දෘෂ්ටිමය වශයෙන් වර්ණ භේදය පිළිබඳ මිථ්‍යාව නිරවද්‍ය කිරීමෙන් පමණක් නොනැවතුණු බුදුරජාණන් වහන්සේ විවිධ ප්‍රායෝගික පියවර මගින් සමානත්ව ධර්මය ක්‍රියාත්මක කළහ. සිවු කුලයේ ම ජනයාට පැවිද්ද විවෘත කිරීම මේ අතර ඉතා උසස් ම ක්‍රියාව විය. ක්ෂත්‍රිය කුමාරවරුන් පිරිසක් තම කරණවැමියා සමඟ පැවිදි වීමට පැමිණි අවස්ථාවේ දී කරණවැමියා මුලින් ම පැවිදි කළේ වර්ණ භේදයෙහි නිරර්ථකත්වය ක්‍රියාවෙන් ම සනාථ කරනු පිණිස ය. බුදුරදුන් වෙත පැවිදි වූ බොහෝ හීන යැයි සම්මත කුල දරුවෝ රාජරාජ මහාමාත්‍යාදීන් ගේ පමණක් නොව දිව්‍ය බ්‍රහ්මාදීන් ගේ ද වන්දන මානනාදියට පාත්‍ර වූහ.

වර්ණ භේදයට එරෙහි ව බුදුරදුන් ගත් තවත් පියවරක් නම් සියළු ම කුලවල ජනයා ගෙන් ප්‍රත්‍යය පිළිගැනීම යි. ශූද්‍රයන් ගෙන් බමුණන් ආහාර නොගත් නමුත් බුදුරජාණන් වහන්සේ එබිලා වෙනසක් නො කළ හ. එමගින් සමාජයේ වරප්‍රසාද අහිමි ව සිටි පහත් යැයි සම්මත ජනයාට ද ආත්මාභිමානයක් හා මානසික තෘප්තියක් සැලසුණා නියත ය.

වර්ණ භේදය පිළිබඳ පැවති ඇතැම් බාහිර සංකේත හැඳුනුමෙහි ද ව්‍යාකූලත්වයක් බුදුරදුන් විසින් ඇති කළ බව පෙනේ. වරක් බුදුරදුන් හිස ආවරණය කර ගෙන ගසක් මුල වැඩ සිටිනු දුටු බමුණෙක් උත්වහන්සේ බ්‍රාහ්මණයකු සේ සිතා භෝජනයක් පිළිගැන්වීමට පැමිණි බව ද උත්වහන්සේ තම මුඩු හිස දැක් වූ විට ''තත්‍රෙව මුණ්ඩක. තත්‍රෙව වසලක'' (හිස මුඩු කළ තැනැත්තා, වසලය. ඔතන ම සිටුව) යි අපහාස කළ බව ද කියැ වේ. එයින් හැඟෙන්නේ මුඩු හිස වසල බවෙහි සංකේතයක් ව පැවති බව යි. එය තමන් හා තම ශ්‍රාවකයන්ගේ සංකේතයක් බවට පත් කර වර්ණ භේදයෙහි බාහිර සංකේත අවුල් කරලීමෙන් උත්වහන්සේ ගෙන ඇත්තේ අභියෝගාත්මක පියවරක් බව පෙනී යයි.

එකල ජනතාවට බලවත් පීඩාවක් හා අනර්ථයක් ව පැවති අතාර්කික වූ විද්‍යාත්මක නොවූ සංස්ථාවක් වෙනස් කිරීමට බුදුරදුන් දේශනයෙන් මෙන් ම ප්‍රායෝගික ක්‍රියා මාර්ග මගින් ද දරා ඇති ප්‍රයත්නය මානව වර්ගයාගේ ප්‍රණාමයට ලක් විය යුතු ය.

7 පරිච්ඡේදය

බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනය

බුදුදහම ලෝකෝත්තර සැපය පිළිබඳ ව පමණක් උගන්වන පාරලෞකික විමුක්ති මාර්ගයක් ලෙස සමහරු සිතති. දේශපාලන, ආර්ථික හෝ සමාජ යථාර්ථයන් පිළිබඳ ව එ මගින් මාර්ගෝපදේශයක් ලද නොහැකි යැයි ද ඔවුහු පවසති. එ හෙයින් සසර කළකිරුණවුන්ට අදාළ නෛෂ්ක්‍රම්‍ය ප්‍රතිපදාවක් පමණක් බුදුදහමෙහි අන්තර්ගත බව ඔවුන් ගේ මතය වී ඇත. බෝසතුන් තමන්ට පිය පරපුරෙන් උරුම වූ සිහසුන හැර දමා ගොස් සියළු ඇළුම් බැඳුම් බිඳ හැර අපිස් ජීවිතයක් ගත කිරීම මීට නිදසුනක් සේ දක්වති. එහෙත් මේ සිතුවිලි හුදෙක් දහමෙ එක් අංශයක් පමණක් බලා ගනු ලබන තීරණ මිස සමස්ත බෞද්ධ චින්තනය මනා ව තේරුම් ගෙන ගන්නා වූ විනිශ්චයක් නොවන බව පැවසිය යුතු ය.

සසර පිළිබඳ තියුණු සංවේදී බව හේතු කර ගෙන සසර බිය දැක පැවිදි ව බවුන් වඩන උතුමන් අරබයා දේශපාලන ආර්ථික කාර්යයන්ගෙන් වෙන් ව වසන සේ උපදෙස් දෙනු ලබන බව සැබෑ ය. එහෙත් බුදුදහම හුදෙක් පැවිදි උතුමන් සඳහා පමණක් වදාළ දෙසුමක් නොවේ. බෞද්ධ සමාජය භික්ෂු, භික්ෂුණී, උපාසක හා උපාසිකා යන සිවු පිරිසෙන් ම සමන්විත ය. උපාසක උපාසිකාවන් නැති සමාජයක භික්ෂු භික්ෂුණීනට වාසය කළ හැකි නොවේ. සමාජය නම් සිවු පිරිස ම ය. සිවු පිරිසින් ගිහි කොටසට ගැණෙන උපාසක – උපාසිකාවෝ සමාජගත පූර්ණ වයුහ රටාවන් ම අනුගමනය කළ යුත්තෝ ය. දේශපාලනය හා ආර්ථිකය ගිහි ජීවිතය හා අත්‍යන්තයෙන් ම බැඳී පවතී සි. එ හෙයින් ගෘහස්ථයන්ගේ එම වයුහ යහපත් කරනු පිණිස ඉතාමත් අර්ථ සම්පන්න දේශපාලන චින්තනයක් හා ආර්ථික චින්තනයක් බුදුසමයෙහි ඉදිරිපත් කර ඇත. ගිහියනට අර්ථයෙන් ධර්මයෙන් අනුශාසනය කරන පැවිදි උතුමන් එම චින්තනය මැනවින් ග්‍රහණය කර ගෙන සිටිය යුතු බව ද පැහැදිලි ය.

බුදුසමයෙහි ඉදිරිපත් වන දේශපාලන චින්තනය මනා ව තේරුම් ගනු පිණිස බුද්ධ කාලීන දේශපාලන රටාව පිළිබඳ පැහැදිලි අවබෝධයක් ලබා තිබීම වැදගත් වෙයි. ලොව කිසි ම දර්ශනයක් තත්කාලීන සමාජ ව්‍යුහයෙන් පරිබාහිර ව පහළ නොවන හෙයිනි. සමකාලීන සමාජය ලබා ඇති ප්‍රබුද්ධත්වයේ තරාතිරම උරුම කර ගන්නා අතර ම එම සමාජයේ පවත්නා දුබලතාවනට ප්‍රතිචාර වශයෙන් නවීකරණ සංශෝධන හා විපර්යකාරක චින්තන (වෙනස්කම් ඇති කරවීමට තුඩු දෙන අදහස්) සමාජ දර්ශන මගින් ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. බුදුසමය ද මෙම පොදු ධර්මතාවට

යටත් හෙයින් බෞද්ධ සමාජ දර්ශනයේ දේශපාලන සංකල්ප වඩාත් හොඳින් තේරුම් ගැනීම සඳහා බුද්ධකාලීන දේශපාලන ක්‍රම පිළිබඳ ව විධිමත් කුලුපග දැනුමක් ලද යුතු ව පවතී.

බුද්ධකාලීන භාරතයේ ප්‍රධාන දේශපාලන රටා දෙකක් තිබිණි. එනම් රාජාණ්ඩු සහ ගණතන්ත්‍ර ආණ්ඩු ය. බුද්ධකාලය තුළ පැවති රාජ්‍ය දහසයක් ගැන පාලි පොත්වල මෙන් ම ජෛන ආගමට අයත් ප්‍රාකෘත පොත්වල ද දැක් වේ. මේ අතුරින් රාජාණ්ඩු ගංගා – යමුනා මිටියාවතට තැඹුරුව පිහිටා තිබීම විශේෂ ලක්ෂණයකි. සොළොස් මහා ජනපද ලෙස පාලි පොත්වල දැක්වෙන්නේ අංග, මගධ, කාසි, කෝසල, වජ්ජි, මල්ල, චෙති, වංස, කුරු, පංචාල, මච්ඡා, සූරසේන, අස්සක, අවන්ති, ගන්ධාර, හා කාම්බෝජ යන දහසය යි. මේ අතුරින් මගධ, කෝසල, වත්ස සහ අවන්ති යන හතර වඩාත් ප්‍රබල හා වැදගත් රාජ්‍ය විය.

බුද්ධකාලීන සියළු ම රාජ්‍ය අතර පැවැත්තේ බලය සඳහා වූ අරගලයකි. හැම රාජ්‍යයක් ම ව්‍යප්තිවාදී සිහිනයක් සිත් තුළ රඳවා ගෙන ක්‍රියා කළ බවක් පෙනේ. අවසානයේ දී මෙය පූර්වෝක්ත රාජ්‍ය හතරේ අරගලය ලෙස විදමාන විය. මෙය නිම වූයේ මෞර්‍ය අධිරාජ්‍යය බිහිවීමෙන් පසුව ය. ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍ය හා රාජාණ්ඩු අතර ද දිගට ම විරුද්ධතා තිබිණි.

රාජ්‍ය අතර පැවති බල අරගලය නිසා ක්ෂත්‍රිය වංශිකයන් තුළ ඇති වූ දේශපාලන සදාචාරයෙහි පරිහානිය පුද්ගල සදාචාර පරිහානියට ද හේතු වූ බව පෙනේ. රාජ්‍ය බලය ලබා ගැනීම සඳහා මගධයේ අජාසත්ත සිය පියා වධ දී මැරී ය. කෝසලයේ විඩූඩභ ද මෙසේ ම තම පියා ඝාතනය කළේ ය. එසේ ම අජාසත් තම මාමා වූ පසේනදි කොසොල් රජුට එරෙහි ව දිග සටනක් කළේ ය.

ගණසංඝ හෙවත් ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍යවල ඉරණම මේ වන විට නිශ්චිත ව තිබුණු බව කියැවෙ යි.තැඟි එන බලගතු අධිරාජ්‍ය වාදී ප්‍රවණතා හමුවේ ඔවුන් ගේ සමාජ ආර්ථික ව්‍යුහය ගරා වැටෙමින් පැවතිණි. රාජාණ්ඩුවල ජයග්‍රහණය අනිවාර්ය වෙමින් පැවතිණ. බොහෝ ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍ය කෝසලයට නතු ව පැවති අතර භග්ගයින්ගේ සුංසුමාරගිරිය වංස රාජ්‍යයේ බෝධිරාජ කුමාරයා විසින් නතු කර ගෙන තිබිණ. කාසි සහ කෝසල රාජ්‍යවලට අවනත බව පළකර සිටි ගණ රාජ්‍ය දහ අටක් අජාසත්ට එරෙහිව වජ්ජීන් හා එක් වූ බව ජෛන පොත්වල දැක් වේ. එසේ වුව ද ව්‍යාප්ති වාදී රාජාණ්ඩු බලය හමුවේ ගණ රාජ්‍ය අසරණ වූ බව පෙනේ.

ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍යවල පාලන පිළිවෙත රාජාණ්ඩුවල පාලන පිළිවෙතට වෙනස් විය. සාමූහික පාලනයක් ගෙන ගිය ඔවුහු පාලන කටයුතු සාකච්ඡා කිරීම සඳහා සන්ථාගාරවල රැස්වූ හ. ඡන්ද බලයෙන් කටයුතු කිරීමට වඩා සාමූහික සම්මුතියෙන් ක්‍රියා කිරීම ඔවුන්ට ප්‍රිය වූ අතර වැදගත් තීරණ ගැනීමේ දී විශේෂ කමිටුවල තීරණ ලබා ගැනීමේ සිරිත ද විය. රාජ්‍ය ප්‍රධානත්වය ජ්‍යෙෂ්ඨ පුද්ගලයන් කිහිප දෙනකුන්ට අයත් ව පැවති අතර ඔවුහු සංඝමුඛ්‍ය හෝ ගණ රාජා නමින් හැඳින්වුණ හ. මේ අය

වරින් වර අළුතෙන් පත් කරනු ලැබූ බව අටුවාවල සඳහන් වේ. ඊට අතිරේක ව උපරාජ, සේනාපති, භාණ්ඩාගාරික වැනි පදවි ද විය. වජ්ජි රාජ්‍යයේ අධිකරණ කටයුතු පිළිබඳ ව එහ විස්තරවල විනිශ්චය මහාමාත්‍ර, ව්‍යවහාරික (නීති විශේෂඥ) සූත්‍රධර (වාර්තා පවත්වන්නා) ආදීහු ද සඳහන් වෙති. ගණතන්ත්‍රවල පාලනය ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ප්‍රතිපත්ති මත සිදු විය.

රාජාණ්ඩුවල සිරිත වූයේ පිය – පුතු පරපුරට බලය උරුම කර ගන්නා රාජ වංශයක් විසින් බලය හිමි කර ගෙන පුද්ගල ප්‍රමුඛ රටාවකින් රට පාලනය කිරීම යි. මෙම පාලන අධිකාරය වෙනස් වූයේ බලයේ සිටින රජු ඝාතනය කර හමුදා බලයෙන් වෙනත් පුද්ගලයකු බලය අල්ලා ගැනීමෙනි. යුදයෙන් පරදින රජ ජයග්‍රාහකයාට ආචාර කොට රාජ්‍යය බාර දිය යුතු ය. රජකු සාමාන්‍ය පරිදි මිය ගිය විට ප්‍රභූහු (සෙත්පති, බ්‍රාහ්මණයෝ, ක්‍ෂත්‍රියෝ) රැස් ව රජකු තෝරා ගනිති. රජකු රට පාලනය කරන්නේ 'මන්ත්‍රී පර්ෂද' නම් වූ උපදේශක සභාවක ආධාරයෙනි. මන්ත්‍රී සංඛ්‍යාව හතේ සිට තිස් හත දක්වා වෙනස් විය. මෙම මන්ත්‍රී පිරිසෙහි නායකයා මහා මන්ත්‍රී විය. ඊට අතිරේක ව පුරෝහිතයෙක්ද විය. කෙසේ වුව ද අවසානයෙහි සියළු පාලන කටයුතු සිදු වන්නේ රජතුමාගේ නාමයෙනි. රාජාඥාව ඉතා ප්‍රබල වූ අතර එය උල්ලංඝනය කිරීම දඬුවම් ලැබීමට හේතු වෙයි.

මෙසේ රාජාණ්ඩු හා ගණතන්ත්‍ර මඟින් පාලනය වූ ප්‍රදේශය සොළොස් මහා ජනපද සේ නම් කරනු ලැබ තිබුණ ද එය ස්ථාවර බෙදුමක් නොවන බව ඉතිහාසඥයෝ පවසති. ඊට බෙහෙවින් හේතු වූයේ දේශපාලන චංචලතාවම ය. නිරතුරු ව සිදු වූ යුද්ධ නිසා රාජ්‍ය සීමා නිතර වෙනස් විය. එක් රජ්‍යයක් තව රාජ්‍යයක කොටසක් වීම නිරතුරු ව ම සිදු වූවකි. බෞද්ධ පොත්වල එන දහසයේ ලැයිස්තුව වුව ද ඉඳහිට වෙනස්කම් දක්ව යි. දීඝ නිකායේ මහා ගෝවින්ද සූත්‍රය සප්තභරත හෙවත් සත් වැදෑරුම් ඉන්දියාව වශයෙන් ජනපද හතක නම් හා ඒවායේ අගනුවර ද දක්වා තිබේ.

1. කාලිංග – දන්තපුර
2. අවන්ති – මාහිස්සති
3. සොවීර – රොරුක
4. අස්සක – පොතක
5. විදෙහ – මිථිලා
6. අංග – චම්පා
7. කාසි – බාරාණසී

මෙය ද එවකට මිනිසුන් අතර භාවිත වූ භූ විභාගමය සංකල්පයක් බව නිසැක ය. කෙසේ වුව ද අංගුත්තර නිකායේ එන සොළොස් මහා ජනපද ඓතිහාසික වශයෙන් එකල පැවති බෙදුම පිළිබඳ යථාර්ථ වත් විශ්වසනීය වාර්තාවක් බව ඉතිහාසඥයෝ ඉඳුරා පිළිගනිති.

රාජාණ්ඩුවේ හෝ ගණතන්ත්‍රයේ පාලන බලය අවිවාදයෙන් ම හිමි ව තිබුණේ ක්‍ෂත්‍රියයන්ට ය. ඔවුන් හඳුන්වා ඇත්තේ රාජකුල වශයෙනි. ක්‍ෂත්‍රිය යන වචනයේ මූලික අර්ථය රජකිරීම හා බැඳෙන බව පැහැදිලි කරුණකි. එසේ වුව ද බුද්ධකාලීන ක්‍ෂත්‍රියයන් අතර රාජාණ්ඩු හා ගණතන්ත්‍ර වශයෙන් පැවති බල අරගලය තුළ ගණතන්ත්‍රවල පරිහානිය මතවීත් නිරූපණය විය.

බුද්ධකාලීන ජනතාව අතර පැවති එක්තරා පරමාදර්ශී රාජ්‍ය සංකල්පයක් චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය නමින් හැඳින්විණ. පෘථිවියෙහි මහා සමුද්‍රය දක්වා බලය එක ම රජකු විසින් පැවැත්වීම මෙහි අරමුණ විය. තැගී ආ අධිරාජ්‍යවාදී ප්‍රවණතා මෙම සංකල්පයේ වර්ධනයට මහත් අනුබලයක් වූවා නිසැක ය. බෞද්ධ, හින්දු හා ජෛන යන ආගම් තුනට ම මෙම සංකල්පය ඇතුළත් වී තිබේ. මෙහි මූල බීජ ඉරාණයෙන් ලැබෙන්නට ඇතැ යි ඉතිහාසඥයෝ අනුමාන කරති.

බුදුසමය තම දේශපාලන චින්තනය ඉදිරිපත් කළේ මෙබඳු පසුබිමක සිට බව තේරුම් ගැනීම වැදගත් වෙයි. මෙම පරිසරය තුළ බලකාමීන් අතර පැවති තරගයේ උග්‍රභාවය පිළිබඳ ව මෙන් ම එය වෙනස් කිරීමට ආගමික චින්තනයකට හැකියාවක් ඇත්නම් ඒ කවර ස්වරූපයකින් ද යන්නත් පිළිබඳ ව බුදුරදුන්ට අවබෝධයක් තිබුණු බව බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනය හැදෑරීම තුළින් අපට වටහා ගත හැක. ඇත්ත වශයෙන් ම එකල බලකාමී ප්‍රභූ ජනයා විසින් අසහනකාරී අරගලකාරී ව්‍යසන පරවශ ස්වභාවයක් කරා ජනතාව ඇද දමා තිබුණේ සංවේදී දාර්ශනික සිත් තුළ බලගතු කළකිරීමක් ඇති කරන තරම් උග්‍ර පරිමාණයකිනි. බෝසතුන් තුළ එකල සමාජය දෙස බැලීමෙන් ඇති වූ කළකිරීමේ තරම අත්තදණ්ඩ සූත්‍රයෙන් ප්‍රකට කර ඇත්තේ මෙසේ ය.

" මා තුළ සංවේගය ඇති වුණු අන්දම මෙසේ පවසමි. ආයුධ දැරීම භයංකර ක්‍රියාවකි. මේ ජනතාව ඒවායින් සටන් කරන අයුරු බලන්න. ජලය අඩු වී ගිය විට මත්ස්‍යයන් දඟලන පරිද්දෙන් උනුනුන් කුලල් කා ගන්නා ආකාරය මට බිය ඇති කරයි. ලොව හැම අතින් ම නිසරු ව ගිය ලෙසක් මට හැඟේ. හැම දිසාවක් ම වෙව්ලා ගිය බවක් පෙනේ. අභය භූමියක් සෙව්වත් මට එවැන්නක් නො පෙනෙයි. ලෝ වැසි හැම දෙනා එකිනෙකාට එරෙහි ව නැගී සිටින අයුරු දැක මට සංවේගය ඇති විය. "

එහෙත් මේ බල අරගලය ජනතාවගේ පෘථග්ජන භාවය පවතිනා තුරු වෙනස් කළ හැකි ද ? තෘෂ්ණාව විසින් මෙහෙයවනු ලබන බාල ජනයන් අතර නො මරමින් නො මරවමින් නො දිනමින් නො දිනවමින් ශෝක නො කරමින් දැහැමින් රාජ්‍යයක් කළ හැකි දැ යි බුදුරදුන් මෙනෙහි කළ බව රජ්ජ සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි. එවැන්නක් කළ හැකි බව කියා පෑ මාරයාට බුදුහු නිග්‍රහ කළහ. එහෙත් එසේ කළ නොහැකි බවක් ද නො වදාළහ. බුදුරදුන්ට අවශ්‍ය වූයේ තමන් රජවන්නට නොව ධර්මානුකූල ව රාජ්‍යයක් කරන්නට හැකියාවක් ඇත්දැ යි විමසීමකට ය. උත්වහන්සේ දේශපාලනය

පිළිබඳ ව යෝනිසෝ මනසිකාර චින්තන ක්‍රමය අනුව යථාර්ථවාදී ව තේරුම් ගෙන තිබුණු ආකාරය තත්කාලීන දේශපාලන ආකෘතීන් විෂයයෙහි දැක් වූ ආකල්පය තුළින් තේරුම් ගත හැක.

තත්කාලීන ප්‍රධාන දේශපාලන ආකෘතිය හා පාලන ශිල්පය රාජාණ්ඩු ක්‍රමය කේන්ද්‍රගත කර ගෙන පැවති හෙයින් එම ප්‍රවණතාව විෂයෙහි යමක් කීරීම ආගමික ශාස්තෘවරයකු වශයෙන් තම විෂය පථය ඉක්මවා යන්නක් බව බුදුරදුන් තේරුම් ගත්තා නිසැක ය. උන්වහන්සේට අවශ්‍ය වූයේ ආකෘතිය හෝ පාලන ක්‍රමය වෙනස් කිරීම නොව ධර්මය දේශපාලන චින්තනය සමඟ බද්ධ කිරීම යි. ධර්මානුකූල පාලනයක් සිදු වන්නේ නම් රාජාණ්ඩුව මෙන් ම ගණතන්ත්‍රය ද ජනහිතකාමී පාලනයක් බවට පත් කර ගත හැකි බව බුදුදහමින් ධ්වනිත වන පණිවුඩය යි.

රාජාණ්ඩුව සඳහා මෙන් ම ගණතන්ත්‍රය සඳහා ද උචිත දේශපාලන සංකල්පය බුදුසමයෙහි අන්තර්ගත වන්නේ එහෙයිනි. මෙහිදී බෞද්ධ දේශපාලනික සංකල්පයන්ගෙන් වැඩිහරියක් කාලීන අභියෝග පිළිබඳ සීමාවලින් කොටු නොවී සුවනය වන්නේ මේ ආකෘති දෙකෙන් එකකින් වත් නොව චක්‍රවර්ති රාජ්‍ය සංකල්පය තුළින් බව ද කිව යුතු ව තිබේ. ඊට හේතුව චක්‍රවර්ති සංකල්පය ඒ වන විටත් පරමාදර්ශී රාජ්‍යයක් පිළිබඳ මනෝ චිත්‍රයක් පමණක් ව පැවතීම යි. එ හෙයින් තමන් වහන්සේ කැමති පරිදි නිදහසේ දේශපාලන සදුපදේශ චක්‍රවර්ති සංකල්පය තුළට පිවිසුවන්නට බුදුරදුන්ට නිදහස ලැබිණ. එයින් උන්වහන්සේ උපරිම ප්‍රයෝජනය ලබා ඇති අයුරු චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය හා අග්ගඤ්ඤසූත්‍රය විග්‍රහ කරන විට පෙනී යයි.

කෙසේ වුව ද තත්කාලීන ව ව්‍යවහාරික ව පැවති රාජ්‍ය රටාවන් දෙක වූ රාජාණ්ඩුව හා ගණතන්ත්‍රය අරබයා බුදුරදුන් දක් වූ අදහස් මුලින් ම සාකච්ඡා කිරීම වඩාත් උචිත බව පෙනේ. රාජාණ්ඩුවේ ස්වභාවය පිළිබඳ ව දීඝ නිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ එන කතා පුවත මෙහි ලා අතිශයින් වැදගත් ය. එය බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයේ එන කතා පුවතට එරෙහි ව බෞද්ධ සංකල්පය ඉදිරිපත් කිරීම අරමුණු කර ගෙන දේශනා කරන ලද්දකි. බ්‍රාහ්මණ ප්‍රවාදවල සඳහන් වන්නේ රාජ්‍යය සුරා'සුර සංග්‍රාමයේ දී පරාජිත සුරයන් විසින් සංකල්පනය කරන ලද්දක් බව ය. ඔවුහු සටන දිනන්නට නම් ප්‍රබල නායකත්වයක් අවශ්‍ය බව තේරුම් ගෙන ප්‍රජාපතිගෙන් ඉන්ද්‍ර ලබා ගත් හ. ඉන්ද්‍රාගේ නායකත්වයෙන් සටන් කිරීම මගින් ඔවුහු ජයග්‍රහණය කළ හ. රජකම අවශ්‍ය වූයේ යුද්ධය හේතුවෙන් බව එම කතා පුවතෙන් හඟවනු ලැබේ. එසේ නම් රජකු ගේ අවශ්‍ය කාර්යය මෙන් ම පරම යුතුකම යුද්ධය වෙයි. මිනිසුන් ගේ රජු පත්වන්නේ ද දේවානුග්‍රහයෙනි. ක්ෂත්‍රියයා ගේ අනිවාර්ය කාර්යය ලෙස දෙවියන් විසින් නියම කර ඇත්තේ යුද්ධය බව බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය දැඩි ලෙස හා පැහැදිලි ව අවධාරණය කරයි. ඔහු රාජත්වය පිළිබඳ උරුමය ලබන්නේ ක්ෂත්‍රිය වර්ණයෙහි උපත් බැවිනි. එය විශ්ව නිර්මාණ කාර්යය සමඟ ම බැඳුණු ක්‍රියාවකි. එහි ලා මිනිසුන් විසින් කළ දෙයක් නොමැත. රජුගේ අධිකාරය ලැබුණේ දෙවියන් වෙතිනි. රජකු අභිෂේක කරන විට ගයනු ලබන ගීතිකාවෙහි කියැවෙන්නේ ''ඔහු අභිෂේක කරන ලදි. දැන් ඔහු ඔබ (දෙවියන්) ගේ ම කෙනෙකි. රැක ගනු මැනවි'' යනුවෙනි.

බුදුසමය රාජ්‍යයේ ප්‍රභවය දක්වූයේ මෙම කතා නිෂ්ප්‍රභ වන ආකාරයෙනි. කතාන්තරයක ස්වරූපයෙන් ම තම මතය ඉදිරිපත් කරන බුදුසමය ආදිකාලීන මිනිසුන් අතර තෘෂ්ණාව, අනුකරණය හා අලස බව පදනම් කර ගෙන උද්ගත වූ අපරාධි වයසීවත් නිසා ජනතාවට රාජත්වය පිළිබඳ සංකල්පය ඇති වූ බව උගන්ව යි. අභිරූපී, දකුම්කළු, ප්‍රසාදජනක, ආනුභාව සම්පන්න මනුෂ්‍යයකු රජ ලෙස ඒකච්ඡන්දයෙන් සම්මත කරගත් මිනිස්සු ගර්හා කළයුත්තන්ට ගර්හා කිරීම, අවවාද කළයුත්තන්ට අවවාද කිරීම, නෙරපියයුත්තන් නෙරපීම සඳහා ඔහුට බලය දුන් හ මේ අනුව බෞද්ධ සංකල්පය බ්‍රාහ්මණික සංකල්පයට ඉදුරා ම වෙනස් අදහසක් ඉදිරිපත් කරන බව අපට පැහැදිලි විය යුතු ය.

1. බ්‍රාහ්මණ මතයට අනුව රජ පදවිය පහළ වූයේ යුද්ධ කිරීමේ අවශ්‍යතාව පදනම් කර ගෙන ය. බෞද්ධ මතයට අනුව එය අපරාධ මර්දනය කොට ජනතාවට ආරක්ෂාව සපයාදීම පිණිස පහළ වූවකි. මූලික මිනිස් අයිතීන් ආරක්ෂා කිරීම සඳහා ඇති කර ගන්නා ලද්දකි.

2. රජු ගේ පරම යුතුකම දිග්විජය බව බ්‍රාහ්මණ මතයෙන් කියැවෙද්දී රට සාමයෙන් පවත්වා ගෙන යාම රජු ගේ යුතුකම බව බුදුසමය දක්වයි.

3. බ්‍රාහ්මණ මතයේ කියැවෙන්නේ රජ පදවියේ පදනම වර්ණය බව ය. ක්ෂත්‍රියයා තම වර්ණයට අයත් ස්වධර්මය මගින් ලබන්නක් ලෙස රජ පදවිය හැඳින්වෙයි. බෞද්ධ මතය එබඳු වර්ණ කේන්ද්‍රිය බවක් නො දක්වයි. එහි කේන්ද්‍රිය වන්නේ ආර්ථික හා සාමාජික කාර්යාවලිය යි. ප්‍රායෝගික වූ හේතුවක් නිසා රජ පදවිය නිර්මාණය වූ අයුරු බුදුදහමෙහි දක්වෙයි.

4. බ්‍රාහ්මණ මතයේ දී රජතුමා දේව වරමක් ලබන්නෙකි. බෞද්ධ මතය ඔහු ජන වරමක් ලබන්නකු බව දක්වයි. රජකු පත් කර ගැනීමේ දී ජනතාව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ක්‍රියා මාර්ගයක් අනුගමනය කළ බව බෞද්ධ මතයෙහි කියැවීම දේශපාලන ඉතිහාසයෙහි ලා අතිශයින් වැදගත් ය. බටහිර සංකල්පවලට අනුව ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මිනිසා විසින් මෑතක දී බුද්ධිය මෙහෙයවා ඇති කරගත් නූතන අදහසකි. එහෙත් එය මුල් ම මිනිසුන් විසින් අව්‍යාජ ප්‍රශ්නයකට හොඳ ම විසඳුම සේ තෝරා ගත් ක්‍රියා කලාපයක් බව බුදුසමයෙන් කියැවෙ යි.

රජ කෙනෙකු රට පාලනය කළයුත්තේ දශ රාජ ධර්මයෙන් බව බෞද්ධ ඉගැන්වීම තුළින් දක්වෙයි. දශ රාජ ධර්මය නම් දානය, ශීලය, පරිත්‍යාගය, ඍජු බව, මෘදු බව, තපස, අක්‍රෝධය, අවිහිංසාව, ඉවසීම හා අවිරෝධතාව යි. මේ ගුණාංග දහය දේශපාලන ප්‍රතිපත්ති වශයෙන් වැදගත් වන්නේ කවර ආකාරයෙන් දැයි කෙනෙකුට විමතියක් ඇති වන්නට ඉඩ තිබේ. බෞද්ධ රාජ්‍ය සම්භව කතාවෙන් රජතුමා වෙත පවරන ලද වගකීම් හා කර්තව්‍යයන් ඉටු කිරීමේදී අවශ්‍ය වන පෞරුෂය මෙම ගුණාංග දහයෙන් දක්වෙයි. රාජාණ්ඩු ක්‍රමයක බල අධිකාරය අවසානයේදී

රජතුමාගේ පරමාධිකාරය වෙත කේන්ද්‍ර වන බව ප්‍රතික්ෂේප කළ නො හැක. යම්කිසි හෙයකින් රජතුමා උතුම් සත්පුරුෂ ගුණවලින් සමන්විත සමතුලිත පෞරුෂයකින් යුත් අයකු වූවහොත් රාජ්‍යය සාර්ථක වන අතර රජු අදන්ත අසංවර විකෘත පෞරුෂයකින් යුක්ත වූවහොත් රාජ්‍යය පරාභවය කරා යොමුවීම වැළැක්විය නොහැක. එහෙයින් රාජාණ්ඩුවක් සාර්ථක වීමට නම් රජු ගේ පෞද්ගලිකත්වය ඉතා උසස් මට්ටමින් සදාචාර සම්පන්න ව වර්ධනය වී තිබීම අත්‍යවශ්‍ය ය. දශ රාජ ධර්ම එකින් එක ගෙන රජ කෙනෙකු ගේ පෞද්ගලික චරිතය තුළ එම ගුණාංගය නොමැති වූවහොත් ඔහු කවර අයුරින් ක්‍රියා කරනු ඇත්දැයි සිතා බලන්න. එවිට මෙම ගුණාංග කවර තරම් වැදගත් දැයි වැටහෙනු නියත ය.

ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍ය කෙසේ පහළ වී දැයි බුදුසමයෙහි සාකච්ඡා නොකෙරෙන නමුත් තත්කාලීන බොහෝ ගණ රාජ්‍ය බුදුසමයට හිතවත්ව සිටි බව පෙළ පොත්වල එන තොරතුරුවලින් පෙනේ. එම රාජ්‍ය සම්බන්ධයෙන් බ්‍රාහ්මණයන් එතරම් උනන්දුවක් දක්වන්නට නැත්තේ ඒවා පරිහානිය කරා ගමන් කරමින් සිටි නිසා විය යුතු ය. ජෛන භික්ෂුවකට ගණ රාජ්‍යයට ඇතුළත්වීම ආගමින් තහනම් විය. ගණතන්ත්‍ර රාජ්‍ය පහළ වූයේ බ්‍රාහ්මණ ආධිපත්‍යය රුචි නොකළ ක්ෂත්‍රියයන් ගේ ව්‍යාපාරයක් වශයෙන් යැයි සමහර විචාරකයෝ සිතති. කෙසේ වුව ද එම රාජ්‍ය ක්‍රමයෙහි ද අභිවෘද්ධිය පිණිස ම පවතින උපදෙස් පෙළක් සප්ත අපරිහානීය ධර්ම වශයෙන් බුදුරදුන් විසින් උගන්වන ලදී. එනම්,

1. නිතර නිතර රැස්වීම
2. සමගියෙන් රැස්ව කටයුතු කොට සමගියෙන් විසිර යාම
3. නොපැණ වූ දේ නොපණවා පැණවූ දේ පිළිපැදීම
4. වැඩිහිටියන්ගේ අදහස්වලට ගරු කිරීම
5. ස්ත්‍රීන්ට අයුතු බලපෑම් නොකිරීම
6. පුරාණ සිද්ධස්ථාන රැක ගැනීම
7. ආගන්තුක ව පැමිණෙන ආගමික උතුමන් වෙත රැකවරණ හා පහසුකම් සැපයීම

මහා පරිනිර්වාණ සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇති මේ ඉගැන්වීම් සමූහයක් විසින් රටක් පාලනය කරන විට ඔවුන් අතින් සිදු විය හැකි දුර්වලතා මගහරවා ගැනීමට ද ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ප්‍රතිපත්ති අනුව ක්‍රියා කිරීම සඳහා ද අතිශයින් වැදගත් මාර්ගෝපදේශයක් සපයයි.

ගණතන්ත්‍ර පාලනයක් යනු නූතන අරුතින් නියෝජිත ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී පාලන ක්‍රමයක් නොවන බව මෙහි දී සැලකිල්ලට ගැනීම වටී. එහි පාර්ලිමේන්තුවකට සමාන සාකච්ඡා ක්‍රමයක් හා සාමූහික වගකීමක් මෙන් ම ප්‍රජාතාන්ත්‍රික ක්‍රියාවලියක් ඇතත් මන්ත්‍රණ සභා සාමාජිකත්වය ක්ෂත්‍රිය වංශිකයනට පමණක් උරුම වන්නකි.

එ හෙයින් එය බුදුදහමට අනුව ඉතා ම ආදර්ශවත් රාජ්‍යයක් සේ හැඳින්විය නොහැක. එසේ වුවද එවත් රාජ්‍ය ක්‍රමයක් ජනහිතකාමී ස්වරූපයෙන් පවත්වා ගෙන යාමට අදාළ ධර්මෝපදේශ පද්ධතියක් වජ්ජි රාජ්‍යයේ දී බුදුරදුන් විසින් ඔවුන්ට ලබා දී ඇත. බුදුරදුන් සංඝයා වහන්සේලා සඳහා ගණතන්ත්‍ර පාලනයෙන් ආභාසය ලබන්නට ඇතැයි ඇතැමුන් සිතුව ද ගණතන්ත්‍රයට ද උපදේශ දුන්නේ බුදුරදුන් බව මෙහිදී අමතක නොකළ මනා ය.

මෙහි දී විශේෂයෙන් සැලකිල්ලට ගතයුත්තේ පූර්වෝක්ත රාජ්‍ය පාලන ක්‍රම දෙකින් එකක් හෝ බුදුරදුන්ගේ විශේෂ ධර්මය අනුව ක්‍රියාත්මක වන්නේ නම් එය යහපත් බව ය. එසේ වුව ද මේ යුගයේ ජනතා සිත් සතන් තුළ වර්ධනය වෙමින් පැවති චක්‍රවර්ති රාජ්‍ය සංකල්පය සම්බන්ධයෙන් අප අවධානයක් යොමු කළ යුත්තේ, එවැන්නක් ඇත්ත වශයෙන් ම පැවති බවක් භාරතීය ඉතිහාසයට අනුව ඔප්පු කළ නොහැකි හෙයිනි. සමස්ත මහා පෘථිවිය ම එක් රජයක් කොට ආණ්ඩු කිරීම භාරතීයයන් අතර වූ දේශපාලන සිහිනයකි. අධිරාජ්‍යවාදී ප්‍රවණතා වර්ධනය වන පරිසරයක මෙබඳු සංකල්ප පහළ වීම අස්වාභාවික නැත. ස්ථාවරත්වය හා සාමය අපේක්ෂා කරන ජනතාව ද එබන්දක් ගැන ප්‍රියවන්නට ඇත. අධිරාජ්‍යවාදී හැඟීම මත අරගල කරන ක්ෂත්‍රියයන් ගේ බල තරඟය ඉන් නැවති ජීවත්වීමට ප්‍රසන්න වාතාවරණයක් එමගින් ඇති වෙතැයි පොදු ජනයා සිතුවා විය හැක.

චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය යථාර්ථ වශයෙන් එතෙක් ඇති වී නොතිබුණ ද ක්ෂත්‍රියයන් හා ජනතාව වෙතස් වෙතස් හේතු මත ඊට රුචි ව සිටීම බුදුරදුනට වැදගත් වන්නට ඇත. චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය පිළිබඳ වර්ණනාත්මක ස්වරයකින් කරුණු දක්වන සූත්‍ර දෙකක් ම බෞද්ධ සාහිත්‍යයට අන්තර්ගත ව ඇත්තේ එහෙයිනි. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය මෙහි ලා ප්‍රමුඛත්වය ගනී. එය අතීතයේ පැවති චක්‍රවර්ති රාජ්‍යයක් පිළිබඳ විස්තර වර්ණනාවක ස්වරූපය දක්වමින් කරුණු ඉදිරිපත් කරන්නකි. මතු අනාගතයේ දී ඇති වන චක්‍රවර්ති රාජ්‍යයක් ගැන ද එහි කියැ වේ. අනාගතයේ දී දඹදිව පහළවන කේතුමතී නම් රාජධානියෙහි සංඛ නම් සක්විති රජකු ඇති වන බව ද ඔහු මෛත්‍රෙය බුදුරදුන් වෙත පැවිදි වන බව ද විස්තර වෙයි. මහා සුදස්සන නම් වූ අතිත් සූත්‍රය ද අතීතයේ දඹදිව පැවති චක්‍රවර්ති රාජ්‍යයක් ගැන ප්‍රවාදයක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙසේ ජනතාව අතර පැවති විශ්වාසයක් වූ චක්‍රවර්ති සංකල්පය පිළිබඳ ව බෞද්ධ සූත්‍රවල මෙතරම් උනන්දුවෙන් සවිස්තර කතා දක්වන ලද්දේ කවර හෙයින් ද ?

චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය එතෙක් පරමාදර්ශයක් වශයෙන් පැවතීම හේතුවෙන් බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනය පහසුවෙන් ම ඉදිරිපත් කළ හැකි රාමුවක් එමගින් සැපයෙන බව මෙහි දී අප විසින් තේරුම් ගත යුතු වෙයි.චක්‍රවර්ති රාජ ධර්මය නියම බෞද්ධ සාරධර්ම අනුව විවරණය කිරීමේ දී ව්‍යවහාරික නිදර්ශන මගින් කිසිදු බාධාවක් හෝ අභියෝගයක් සිදු නොවේ. අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයේ දී රාජත්වයේ ආරම්භය හා එක්කොට ඉදිරිපත් කළ සංකල්ප වඩාත් හරවත් ලෙස සක්විති රජු ගේ ධර්මය සමඟ ගලපා ඉදිරිපත් කළ හැකි ය. චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය හා මහා සුදස්සන සූත්‍රය බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනය ඇගයුමෙහි ලා අතිශයින් වැදගත් වන්නේ එහෙයිනි.

චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රය සක්විති රජු ගේ දේශපාලන ව්‍යවහාව විස්තර කරන්නේ ඔහු ධර්මය ගරු කරමින් ධර්මයට පුද සත්කාර කරමින් ධර්මය ම ධජය හා කේතුව කර ගෙන ක්‍රියා කරන උදාර පුද්ගලයකු සේ හඳුන්වමිනි. සක්විති රජු කෙතරම් උසස් කොට සලකා ඇත් ද යන්න බුදුරදුන්ට හා සමාන ආදානයක් ලබන්නකු සේ දැක්වීමෙන් තේරුම් ගත හැක. සිදුහත් කුමරුන් පිළිබඳ අනාවැකි කීමට ආ බමුණන් එතුමන් එක්කෝ සම්මා සම්බුද්ධ වෙතැයි ද නැතහොත් සක්විති රජ වෙතැ යි ද පැවසීම තවත් වැදගත් කරුණක් වෙයි. ගෘහස්ථ ජීවිතයේ අග්‍ර ඵලය චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය බව ද ප්‍රව්‍රජිත ජීවිතයේ අග්‍රඵලය බුද්ධත්වය බව ද මෙයින් ගම්‍ය වේ. එහෙයින් මෙය මනුෂ්‍ය සංස්කෘතියේ උත්තරීතර පදවි ද්වයෙන් එකකි. මෙම පදවි දෙකේ ම සංකේතය චක්‍රය යි. බුදුහු ද ධර්ම චක්‍රවර්ති වෙති. සක්විති රජ වුව ද ධර්ම චක්‍රය ම උරුම කර ගන්නකු ලෙස කීම සාවද්‍ය නොවේ. ඔහුගේ ධර්මය දේශපාලන ධර්මය යි. එම දේශපාලන ධර්මය බුදු දහමේ ගෘහස්ථ සදාචාර ප්‍රතිපත්තීන් හා අනන්‍ය බව පෙනේ. (නාගර්ජුන හිමියන් විසින් ''ධර්මචක්‍රං නිඃශ්‍රාය බලචක්‍රං ප්‍රවර්තතේ'' යනුවෙන් පවසා ඇත්තේ මේ කරුණ ම ය.)

සක්විති රජුට සප්ත රත්නයක් ඇති බව දක්වා තිබේ. එනම්, චක්‍රරත්නය, හස්ති රත්නය, අශ්ව රත්නය, මාණික්‍ය රත්නය, ස්ත්‍රී රත්නය, ගෘහපති රත්නය හා පරිනායක රත්නය යි. මෙය ඉතා වැදගත් සංකල්පයක් බව එයට ජනතාව ද ඇතුළු ව රාජ්‍ය පාලනයට අවශ්‍ය හැම අංගයක් ම ඇතුළත් කර තිබීමෙන් පෙනේ. කෞටිල්‍යගේ අර්ථ ශාස්ත්‍රයේ මෙන් ම මහා භාරතයේ ද රාජ්‍යයකට තිබිය යුතු අංග හතක් ගැන කියා ඇති බව මෙහි දී සිහිපත් කළ හැක. රජ, අමාත්‍යවරයා, ජනතාව, දුර්ගය, භාණ්ඩාගාරය, දඬුවම, මිත්‍රයා යනු ඒ අංග හත යි. මෙය ඊට තරමක් වෙනස් සංකල්පයක් වුව ද ජනතාව ඒ දෙකට ම පොදු බව සැලකිය යුතු ය. බෞද්ධ සප්ත රත්නය දුර්ග හා දණ්ඩන ආදියෙන් තොර ය. එහි ස්ත්‍රී රත්නය ද ඇතුළත් කර තිබීම මෙන් ම හස්ති, අශ්ව, මාණික්‍ය වැනි ස්වාභාවික සම්පත් ඇතුළත් වීම ද වැදගත් බව කිව යුතු ය.

සක්විති රජුගේ පාලක ප්‍රතිපත්තිය ජාතික හා ජාත්‍යන්තර වශයෙන් දෙවැදෑරුම් ව ප්‍රභේද කළ හැක මුලින් ම හෙතෙම වත් හතරක් මගින් රට සාරවත් බවට හා ස්ථාවර බවට පත් කර යි. එම ප්‍රතිපත්ති නම්,

1. රජ පවුලේ සාමාජිකයන්, බලසෙන්, ක්ෂත්‍රිය-බ්‍රාහ්මණ, ගෘහපති පිරිස්, ගම්වැසියන්, පැවිදි පිරිස්, සිවුපාවුන් හා කුරුල්ලන් ද ඇතුළු සියළු දෙනාට දැහැමි රැකවරණය ආරක්ෂාව සපයයි.
2. රටෙහි අධර්මය (= අපරාධ) මර්දනය කරයි.
3. නිර්ධන පංතියට ධනය ලබා දී ආර්ථික සමෘද්ධිය ඇති කරයි.
4. ශ්‍රමණ-බ්‍රාහ්මණ පිරිස් වෙතින් අනුශාසනා ලබා ගනිමින් ධාර්මික ප්‍රතිපත්ති ක්‍රියාත්මක කරයි.

මහා සුදස්සන සූත්‍රයේ නිරූපිත සක්විති රජ පුණ්‍යාධාර කටයුතු සංවිධානයට අතිරේක ව විවාහාපේක්ෂකයනට සුදුසු කතුන් සපයාදීම පවා කළ බව දැක් වේ. මෙයින් හැඟී යන්නේ දේශීය වශයෙන් පූර්ණ ශුභසාධක ප්‍රතිපත්ති මාලාවක් අනුගමනය කරන බව ය. ආර්ථික හා සාමාජික කාර්‍යාවලියක් අනුගමනය කිරීමෙන් ජනතාවට තෘප්තිමත් මානසිකත්වයක් ලබා දීම මගින් ධර්මය ක්‍රියාත්මක කිරීමට යෝග්‍ය වාතාවරණයක් ගොඩ නගා ගත්තා ආකාරය මෙහි දී පැහැදිලි විය යුතු ය.

දේශීය ප්‍රතිපත්තීන් මගින් සාර්ථක රාජ්‍යයක් තහවුරු කර ගත් පසු සක්විති රජ සිය ජාත්‍යන්තර ක්‍රියා මාර්ගය අරඹ යි. හෙතෙම සිය චක්‍රරත්නය පෙරදැරි කර ගෙන දේශ සංචාරයෙහි යෙදෙයි. චක්‍රරත්නය නැවතුණු තැන නැවතී ඒ රටවල රජවරුන් තමන්ට අනුශාසනා කරන සේ ඇරයුම් කළ විට මෙ අවවාද දෙයි.

1. ප්‍රාණඝාතය නො කරන්න.
2. සොරකම් නො කරන්න.
3. කාම මිථ්‍යාචාරයෙහි නො යෙදෙන්න.
4. මුසාවාද නො තෙපලන්න.
5. මද්‍ය භාවිතයෙන් වළකින්න.
6. රට සුපුරුදු පරිදි පාලනය කරන්න.

මෙයින් පෙනී යන්නේ ජාත්‍යන්තර සුහදතාව වර්ධනය කර ගෙන පංචශීල ප්‍රතිපත්තිය වෙත එම රාජ්‍යයන් එකඟ කර ගත් පසු ඒ ඒ රජදරුවන්ගේ ස්වාධිපත්‍යය දිගට ම පවත්වා ගෙන යාම සඳහා කටයුතු සළසා දෙන බව ය. එහෙයින් සක්විති රජුගේ ජාත්‍යන්තර ප්‍රතිපත්තිය ආක්‍රමණයක් නොවේ. මුළු ලොව ම ධම්චක්‍රය තුළ සම්මුතියකට ගැනීමකි. එය නූතන එක්සත් ජාතීන් ගේ සංවිධානය වැන්නක් මිස අධිරාජ්‍යයක් නොවන බව පෙනේ.

මෙසේ ගණතන්ත්‍රය, රාජාණ්ඩුව හා චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය යන ත්‍රිවිධ සන්දර්භයන් තුළ ඉදිරිපත් වන බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනයෙහි වැදගත් ම සංකල්පය ලෙස දැකිය හැක්කේ ධර්මය නිරතුරුව ම අවධාරණය කර තිබීම ය. ධම්මිකො ධම්මරාජා යනු නිතර ම කියැවෙන හැඳින්වීමකි. ධාර්මික රජකු පත් වන්නේ ධර්මානුකූල ව රට පාලනය කිරීමට ය. (ධම්මංයෙව සක්කරොන්තො, ගරුකරොන්තො, මානෙන්තො, පූජෙන්තො, ධම්මද්ධජො, ධම්මකේතු) ධර්මයෙන් බැහැර වූ විට ඔහුගේ බලය ගිලිහී යයි. සක්විති රජු ගේ පුත්‍රයා ධර්මයෙන් බැහැර වූ විට චක්‍රරත්නය අතුරුදහන් වූ බව චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයේ දැක්වෙන්නේ ඒ නිසා ය. රාජ්‍යය පිය උරුමයක් නොවන බව තහවුරු කිරීමට එම අදහස උපයෝගී වෙයි. රාජ්‍ය බලය රඳා පවත්නේ ජනතා කැමැත්ත හා ධර්මය මත ය. ජනතා කැමැත්ත පවතින්නේ රජු ධර්මය මත රඳා පවත්නා තුරු පමණි. ජනතාවට ආරක්ෂාව සැපයීම, අපරාධ මර්දනය, ආර්ථික සමෘද්ධිය හා ධර්මධරයන් ගේ උපදේශ පිළිගැනීම ධර්මයෙහි ම අන්තර්ගත හෙයිනි. දැහැමි රජකු නිතර ම ක්‍රියා කරන්නේ ජනතා කැමැත්ත සැලකිල්ලට ගනිමිනි.

කූටදන්ත සූත්‍රයෙහි එන මහා විජිත රජ් යාගයට පෙර ක්‍ෂත්‍රිය, බ්‍රාහ්මණ හා නගර ගම් නියම්ගම් වැසි ගෘහපති යන ත්‍රිවිධ ජන කොටස් වලින් ම අදහස් විමසූ බව දැක්වේ. ක්‍ෂත්‍රියයෝ බල ශක්තිය ද බ්‍රාහ්මණයෝ ආගමික අංශය ද ගෘහපතියෝ ආර්ථික නිෂ්පාදක අංශය ද නියෝජනය කරති. සමස්ත ජනතාව ම මෙම ත්‍රිවිධ ප්‍රභේදයෙන් සංග්‍රහණය වී ඇත. රජුගේ යාගයට (= රාෂ්ට්‍ර සංවර්ධන සැලැස්මක් ක්‍රියාත්මක කර පැවැත් වූ ප්‍රීති මහෝත්සවය) මේ සියල්ලෝ ම එකග වූහ. එහෙයින් ධර්මය හා ජනතා කැමැත්ත එකිනෙකට බැඳුණු සංකල්ප වෙති. ධර්මය හඳුන්වා ඇත්තේ රජුගේත් රජු වශයෙන් වීම මෙහි ලා වැදගත් ය.

8 පරිච්ඡේදය

මානව අයිතිවාසිකම්

සමාජ දර්ශනයක විශේෂයෙන් ම සාකච්ඡා කළ යුතු මාතෘකාවක් සේ මානව අයිතිවාසිකම් දැක්විය හැකි ය. සමාජගත මානවයන් විසින් අනෙකුත් සමාජ සාමාජිකයන් සමඟ සම්බන්ධතා පැවැත්වීමේ දී භුක්ති විඳින අයිතිවාසිකම් සමූහයක් තිබෙන බව මේ සංකල්පයෙන් ගම්‍ය වෙයි. එම අයිතිවාසිකම් සමාජයක සියළු ම සාමාජිකයනට සාධාරණ ව භුක්ති විඳීමට හැකි මට්ටමකින් සීමා කර ගනු ලැබීම ද අවශ්‍ය වෙයි. එක් එක් පුද්ගලයන්ට තවත් පුද්ගලයන් ගේ අයිතියට බාධා නොවන පරිද්දෙන් භුක්ති විඳිය හැකි අයිතිවාසිකම් ප්‍රමාණය උපරිම කර ගැනීම උසස් සමාජවල ලක්ෂණය වන අතර සමාජයේ ඉදිරි ගමනට අනර්ථයක් නොවන අයුරින් ඒවා භුක්ති විඳීම ගැන ද අවධාරණය කරනු ලැබේ.

බොහෝ විට මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ව කතා කරනු ලබන්නේ කිසියම් නීතිමය ස්වරූපයකින් බව වර්තමාන මානව අයිතිවාසිකම් සාකච්ඡාවනට සවන් දෙන අයට හැඟෙන්නට ඉඩ තිබේ. තමන්ගේ අයිතිය තහවුරු කර ගැනීම සඳහා අන් අයට එරෙහි ව මානව අයිතිය පිළිබඳ ව සංකල්ප ඉදිරිපත් කරනු ලැබේ. වෙනත් විදියකින් කීවහොත් මානව අයිතිවාසිකම් යනු නූතන ලෝකයෙහි අන් අයගෙන් ලබා ගැනීම සඳහා සටන් පාඨ වශයෙන් හෝ තර්ක කිරීම් වශයෙන් සනාථ කළ යුත්තකි ; අනුන් කෙරේ අභියෝගාත්මක වෙමින් ලබා ගත යුත්තකි. බුදුසමය සමකාමීවූත් අන්‍යෝන්‍යාවබෝධය හා අන්‍යෝන්‍ය ගෞරවය ගුරු කර ගත්තාවූත් සමාජ දර්ශනයක් ඉදිරිපත් කරන හෙයින් මානව අයිතිවාසිකම් ද අනුන් වෙතින් අභියෝගයෙන් ලබා ගන්නක් ලෙස නොව අනුන් වෙත අවබෝධයෙන් ලබා දෙන්නක් වශයෙන් උගන්වා ඇති බව මුලින් ම අවධාරණය කළ යුතු ව තිබේ.

මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ව බෞද්ධ සංකල්පය මූලික දර්ශනික සංකල්ප කිහිපයක් මත පිහිටා ඇති බව පෙනේ. එනම්,

1. **මිනිසා සහජයෙන් ම නිදහස් සත්ත්වයෙකි.**

2. **මිනිසාත් සමාජයත් ප්‍රතීත්‍යසමුත්පන්න ය** යන සංකල්ප දෙක මත ය.

මිනිසා සහජයෙන් නිදහස් සත්ත්වයකු බව ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කර ඇත්තේ ඊශ්වර නිර්මාණවාදය. නියතිවාදය. අධිච්චසමුප්පන්නවාදය වැනි අදහස් ප්‍රතික්ෂෙප

කිරීමෙනි. මිනිසා කිසි ම බාහිර මැවුම්කරුවකු ගේ හෝ බලවේගයක නිමැවුමක් නොවේ. ඔහු පාලනය කරන බාහිර අධිභෞතික දෙවියකු හෝ බලවේගයක් ද නැත. මිනිසාගේ ඉරණම හුදෙක් ඔහු ගේ ම ක්‍රියා කලාපය මත රඳ පවතී යි. ලෝකයේ බලපාන පොදු නියාම ධර්ම අනුව තම උත්සාහය හා පුරුෂ පරාක්‍රමය වගකීමෙන් යුතු ව භාවිත කිරීමෙන් මිනිසා තම අනාගතය සකස් කර ගනියි. ඔහුගේ සසර ගමන හෝ නිවන ඔහුගේ කැමැත්ත අනුව සිදුවන්නකි.

මිනිසා හා සමාජය පටිච්චසමුප්පන්න බව ද බෞද්ධ දර්ශනයෙහි මූලික පිළිගැනීමකි. ඒ අනුව සැම දෙයක් ම විවිධ ප්‍රත්‍යයයන් හෙවත් සාධක බලපෑම අනුව ප්‍රවර්තනය වෙයි. කිසි ම දෙයක් ඒක හේතුක ව හෝ අහේතුක ව සිදු නොවෙයි. අප ජීවත් වන්නේ ස්වභාව ධර්මයේ හා සමාජයේ උපකාරයෙනි. ජීව හා අජීව පරිසරය සමඟ සැම පුද්ගලයෙක් ම අනිවාර්ය ලෙස බැඳී සිටී යි.

මෙම මූලික පිළිගැනීම් දෙක එක් ව ගත් කල සමාජගත සත්ත්වයාට තමන් නිදහස් සත්ත්වයකු බව පිළිගන්නා අතර ම තම පැවැත්ම සඳහා අන්‍යයන්ගේ පැවැත්ම ඉතා දැඩි ලෙස බලපාන බව ද පිළිගන්නට සිදු වෙයි. එහෙයින් තමන්ගේ අයිතිය, සොම්නස හා ආරක්ෂාව පිණිස අන් අයගේ අයිතිය, සොම්නස හා ආරක්ෂාව පිළිබඳ ව ද කල්පනා කරන්නට ඔහුට සිදු වෙයි.

ජීව–අජීව පරිසරය නැති තම් අයිතිවාසිකම් භුක්ති විඳීමට හැකියාවක් ද නැති හෙයිනි. ජීවත්වීම, සංචරණය, කැමති බසක්, ආගමක්, වෘත්තියක්, භූමියක් තෝරා ගැනීම වැනි අදහස් ලෝකයේ ම තනි ජීවියා බවට පත් වූ කලෙක අර්ථ ශූන්‍ය වන බව අමුතුවෙන් කිව යුතු ද? එහෙයින් සමාජයක් තුළ ම මානව අයිතිය අර්ථ වත් වේ. සමාජය පවත්වා ගනිමින් තම අයිතිය ද භුක්ති විඳිය යුතු වේ. කරණීය මෙත්ත සූත්‍රය සියළු ම සත්ත්වයන් අරමුණු කර ගෙන මෙත් වැඩීම නිර්දේශ කරන්නේ එහෙයිනි.

වඩාත් පැහැදිලි ව දක්වනහොත් මානව අයිතිවාසිකම් ලබා ගැනීමට සටන් කිරීම වෙනුවට එය ලබාදීමට උත්සාහ කළ යුතු ය. ලබා ගන්නේ ලබාදීම තුළිනි. අපේ ආරක්ෂාව සැලසෙන්නේ අනුන් ආරක්ෂා කිරීමෙනි. එකිනෙකා විසින් අන්‍යයනට ආරක්ෂාව දීම තුළින් සැම දෙනා ම ආරක්ෂා වෙයි. සමාජ ආරක්ෂාව යනු පුද්ගල ආරක්ෂාවේ ඓක්‍යය බව මෙහි දී අප තේරුම් ගත යුතු ය. ''අනුන් රැකීම මඟින් තමා රකියි ; තමා රැකීම මඟින් අනුන් රකියි'' (අත්තානං රක්ඛන්තො පරං රක්ඛති පරං රක්ඛන්තො අත්තානං රක්ඛති) යන බුදුවදනේ අරුත එය යි.

මෙම සංකල්පය යටතේ මිනිස් අයිතිවාසිකම් තේරුම් ගන්නට වෑයම් කරන විට අනුන් වෙනුවෙන් කැප කිරීම් කරන්නට යාමෙන් අපේ නිදහස සීමා වෙතී'යි යමෙකුට දෙම්නසක් ඇති වෙන්නට ඉඩක් ඇත්තම් එය ද අහෝසි වෙයි. අප කැප කිරීම් කරන්නේ අනුන්ට අයිතිවාසිකම් ලබා දෙන්නට පමණක් ද? අප එසේ කරන්නේ අනුන් ගේ අයිතිය ලබාදීම තුළින් පමණක් ම අප ගේ අයිතිය ලබාගත හැකි හෙයිනි. නිදසුනක් වශයෙන් ජීවත් වීමේ අයිතිය පිළිබඳ ගැටළුව ගනිමු. අපි කිසි ම

අවහිරයකින් තොර ව අප ගේ ජීවිතය ආරක්‍ෂා කර ගන්නට කැමති වෙමු. එය කිසිවකු විසින් විනාශ කර දමනවාට අකැමති වෙමු. මෙය අප ගේ මූලික මානව අයිතිවාසිකමක් සේ අවධාරණයෙන් කියාපාමු. එසේ නම් එම අයිතිය රැක ගත හැක්කේ කෙසේ ද ? අනුන් අපගේ ජීවිත විනාශ කිරීමෙන් වළකා ගැනීමෙනි. ඔවුන් අපේ ජීවිත නොවනසන තත්ත්වයට පත් කරගත හැක්කේ ජීවත් වීමේ අයිතිය ඒ අයට ද ලබා දීමෙනි. සියළු දෙනාට ම ජීවත් වීමේ අයිතිය ඇති බව ඔවුන් ද පිළිගන්නේ නම්, ඔවුන් තම ජීවිතය අපෙන් ආරක්‍ෂා කර ගැනීමට කැමති වනු ඇත. දෙපක්‍ෂය ම මානව අයිතිය ගැන එක ම ස්ථාවරයකට පැමිණ ජීවිතාරක්‍ෂාව පිළිබඳ අන්‍යෝන්‍ය ගෞරවය පදනම් කර ගත් ගිවිසුමකට පැමිණියහොත් මෙය පහසු වනු ඇත. එක් එක් පුද්ගලයා පරපණ නැසීමෙන් වැළකීම තුළින් කරන්නේ තම පණ රැකීම නොවේ ද ? එහෙයින් අනුන් මැරීමෙන් වැළකීම තුළින් අප කරන්නේ අපේ නිදහසක් සීමා කර ගැනීම නොව අපගේ අයිතියක් ලබා ගැනීමකි. අන්‍යයනට ජීවන අයිතිය අහිමි කිරීම අපේ ජීවන අයිතිය දෙවිදියකින් ම අහිමි කර ගැනීමකි. එක් විදියක් නම්, අන්‍යයන් ද පරපණ නැසීමේ නිදහස භුක්ති විඳිමින් අපේ ජීවන අයිතිය අහිමි කර අප මරා දමන්නට ඉඩ ඇති වීම යි. දෙවැනි විදිය නම් එකිනෙකා මරා ගෙන අනුන් ලොවින් තුරන් වුවහොත් අපේ ජීවත් වීමේ අයිතිය අර්ථ ශූන්‍ය වීම යි. අප තනි ව ම ජීවත් වන විට එය 'ජීවත් වීමේ අයිතිය භුක්ති විඳිනවා' යන නිර්වචනයට නොගැළපේ. එය අයිතිවාසිකම් නොව ඉබේ ම ලැබෙන්නකි. අනෙක් අතට එබඳු ජීවිතයක් අතිශයින් ම අමිහිරි නීරස එකක් හෙයින් දිවි නසා ගන්නට අප පෙළඹෙන්නට ද ඉඩ තිබේ. දිවි නසා නොගන්න ද අපේ සියළු වැඩ අප ම කර ගෙන ජීවත් වන්නේ කෙසේ ද ? වඩු වැඩ, මේසන් වැඩ, ගොවිතැන, රෙදි විවීම, ඇඳුම් මැසීම, පාවහන් සාද ගැනීම, ගුවන් විදුලි රූපවාහිනී වැඩසටහන් නිෂ්පාදනය කර ප්‍රචාරය කර ගැනීම, පතපොත ලියා කියවා ගැනීම, ආහාර පාන පිළියෙල කර ගැනීම, වාහන සකසා ගෙන ඉන්ධන සපයා ගෙන සංචාරය කිරීම ආදී දහසකුත් එකක් අවශ්‍යතා අපට ම කර ගත හැකි ද ? කර ගත හැකි ම වුව ද තනිකම පියවා ගන්නේ කෙසේ ද ?

මෙසේ පරීක්‍ෂා කර බලන විට බුදුසමය මානව අයිතිය දෙස යොමු කර ඇති දෘෂ්ටිය අතිශයින් තත්ත්වානුරූප හා ප්‍රමෝද ජනක එකක් බව පෙනී යයි. සැම දෙනාම විසින්ම අනුන්ගේ අයිතිවාසිකම් ගෞරවයෙන් ආරක්‍ෂා කර දීම තුළින් අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ අර්බුද විසඳී, සටන් පාඨ නැවති නිරායාසයෙන් ම හැම දෙනාට ම මානව අයිතිවාසිකම් භුක්ති විඳීමේ අවස්ථාව සැලසෙයි.

එක්සත් ජාතීන්ගේ සංවිධානය මගින් මූලික මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ ව විශ්ව ප්‍රකාශනයක් ද කර ඇති බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය. එය ප්‍රකාශයට පත් කරන ලද්දේ 1948 දෙසැම්බර් 10 ද ය. එම ප්‍රකාශය එම සංවිධානයේ සාමාජිකයන් තම රාජ්‍යවල මානව අයිතිවාසිකම් රැකීමෙහි ලා මිනුම් දණ්ඩ වශයෙන් භාවිත කළ යුතු ව ඇත. එහි වගන්ති 30කින් ජාති, කුල, ආගම්, වර්ණ, භාෂා හා දේශපාලන භේද විරහිත ව පොදුවේ සියළු මිනිසුනට ජීවත්වීමේ, දේපල පරිහරණය කිරීමේ, පවුල් ජීවිතයක් ගත කිරීමේ, සංචරණයේ, අදහස් ප්‍රකාශ කිරීමේ, සමිති සමාගම් පිහිටුවීමේ, වැඩ කිරීමේ, විවේකය ආස්වාදනය කිරීමේ හා අධ්‍යාපනික සංස්කෘතික

සාධන ලබා ගැනීමේ අයිතිවාසිකම් අවධාරණයෙන් උදිරණය කර තිබේ. බුදුදහම මේ හැම අයිතියක් ම ඍජු ව හෝ වක්‍ර ව අවධාරණය කරන බව ශ්‍රී ලංකා පදනම් ආයතනයේ අයිතිවාසිකම් අධ්‍යයනය මගින් නියත ලෙස පිළිගෙන ප්‍රකාශ කර තිබේ.

මානව අයිතිවාසිකම් වලින් වැදගත් ම අයිතීන් බෞද්ධ සමාජයක තහවුරු කරලන්නේ පංචශීලය මගිනි. සියළු බෞද්ධ ගෘහස්ථයන් සෝවිජාවෙන් පිළිපදින සදචාර ධර්ම පද්ධතිය පංච ශීලය යි. එමගින් පුද්ගලයන්ගේ ජීවත්වීමේ අයිතිය, දේපල පරිහරණය කිරීමේ අයිතිය, විවාහ ජීවිතය හා සම්බන්ධ අයිතිය, නිවැරදි ව අදහස් හුවමාරු කර ගැනීමේ අයිතිය හා උපක්‍රම මගින් සිහි විකල් කර නොගත් සංසුන් සමාජයක් තුළ ජීවත්වීමේ අයිතිය තහවුරු කරනු ලැබේ.

පංච ශීලයේ ප්‍රථම සිල්පදය වූ ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකීම අප විසින් සමාජයේ සියළු දෙනාට ම ජීවත්වීමේ අයිතිය සහතික කිරීමේ ක්‍රියාවලිය ඉටුවන්නේ කෙසේ ද යි මෙහි මුලින් පැහැදිලි කරන ලදී. සියළු සත්ත්වයන් මරණයට අකැමති බවත් (අමරිතු කාමා), ජීවත් වන්නට කැමති බවත් (ජීවිතු කාමා), දණ්ඩනයට බිය බවත් (දණ්ඩන භීතා) තේරුම් ගැනීම මෙම ශික්‍ෂාවෙහි පදනම යි. තමන් මෙන් ම අනුන් ද අකැමති මෙම ප්‍රාණ වධයෙන් සියළු දෙනා ම වළකින්නේ තම් සියළු සත්ත්වයන් ම තම ජීවන අයිතිය ලැබ සුවපත් වන බව බෞද්ධයෝ දනිති. එහෙයින් ප්‍රාණඝාතයෙන් වැළකී අවි ආයුධ අතහැර (නිහිත දණ්ඩා නිහිත සත්ථො) පාපයට ලජ්ජා වෙමින් (ලජ්ජී) දයාන්විත ආකල්ප ඇති ව (දයාපන්නා) සියළු ප්‍රාණ භූතයන් වෙත හිතානුකම්පී ව (සබ්බ පාණ භූත හිතානුකම්පී) ජීවත් වෙති.

ප්‍රමාණවත් දේපලක් ධර්මානුකූල ව ශ්‍රමය යොදවා (සෙදවක්ඛිත්තෙහි, බාහා බල පරිච්ඡිතෙහි) උපයා ගැනීමටත්, එය දැහැමි ව පරිභෝජනය කිරීමටත් සැම පුද්ගලයකුට ම අයිතියක් ඇත. මෙම අයිතිය බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළ සපුරා පිළිගැනුණකි. දැහැමි පෞද්ගලික දේපල නීත්‍යානුකූල බව (අදණ්ඩාරහ) ද සමාජය විසින් පිළිගත යුතු බව (අනනුවජ්ජ) ද අයිතිකරු කැමති පරිදි පරිහරණයට ඉඩ හළ යුතු බව ද ධම්මපදට්ඨ කථාවේ දක්වා ඇත්තේ එහෙයිනි. බෞද්ධ පංච ශීලයේ දෙවන ශික්ෂා පදය කිසිවකු තම ධනය අන්‍යයකුට සිය කැමැත්තෙන් පවරා දෙන තුරු නොගත යුතු බව භගවත්තේ මෙම අයිතීන් තහවුරු කරනු පිණිස ය. අනුන්ට මෙම මූලික මානව අයිතිය ලබා දෙන්නා තුදුන් දේ ගැනීමෙන් වැලකී දෙන දේ පමණක් ගැනීමට බලාපොරොත්තු වෙමින් එපමණක් ම ගනිමින්, සොර සිත් නැති ව පිරිසිදු සිතින් (දින්නාදායී දින්නපාටිකංඛී අථෙනෙන සුචිභූතෙන චෙතසා) වාසය කර යි. සියළු දෙනා ම මෙසේ කරන විට දේපල පරිහරණය පිළිබඳ මානව අයිතිවාසිකම් මනා ව ආරක්‍ෂා වෙයි.

ඒ ඒ සමාජවල කාලීන ව පිළිගැනෙන විවාහ නීති රීතිවලට අනුකූල ව තම විවාහ ජීවිතය යහපත් ව පවත්වා ගැනීමට අයිතියක් හැමට ම තිබිය යුතු ය. එය ද පංච ශීලයේ තෙවන සිල්පදයෙන් සමාජයට ප්‍රදානය කළ හැක්කකි. දෙමාපියන් සොහොයුරු සොහොයුරියන් කලත්‍රයන් විසින් හෝ තමා ම තමා රැක ගනිමින් වසන

කවර ස්ත්‍රී පුරුෂයකුට වුව ද බලහත්කාරයෙන් හෝ රවටනු ලැබීමෙන් දූරාචාරයට භාජන වන්නට ඉඩක් නැති වන අයුරින් 'කාමෙසු මිච්ඡාචාරා වෙරමණී' යන ශික්ෂාපදය සකස් වී ඇත.

'මුසාවාද වෙරමණී' ශික්ෂාපදය සැකසී ඇත්තේ භාෂාවේ ගෞරවාන්විත හා අර්ථාන්විත භාවිතය පිළිබඳව මානවයාට ඇති අයිතිය තහවුරු කරනු පිණිස ය. බොරු කීම මගින් සිදුවන්නේ භාෂා භාවිතයෙහි ප්‍රධානතම අරමුණ වූ අර්ථාන්විත සන්නිවේදනය බිඳී යාම යි. බොරු කියන පුද්ගලයකු සමඟ අදහස් හුවමාරු කර ගන්නට උත්සාහ කිරීම නිරර්ථක ය. සමස්ත සමාජය ම එබඳු තත්ත්වයකට පත් වුවහොත් භාෂාව නිෂ්ප්‍රයෝජන උපකරණයක් සේ භාවිතයෙන් ඉවතට යා හැක. එවිට සංස්කෘතියෙහි ඉදිරි ගමන ද නවතී යි. සංස්කෘතිය හා මානව ඥානය පරපුරෙන් පරපුරට පවරා දෙන්නේ භාෂාව වාහනය කර ගෙන බැවින් මේ අභාග්‍යජනක තත්ත්වය වළකා ගත යුතු ම ය. එහෙයින් සත්‍යය ම භාවිත කරමින් සත්‍යයට ම කැප වෙමින් මුසාවාදයෙන් වලකිමු'යි ප්‍රතිඥා කිරීම තුළින් අර්ථාන්විත සන්නිවේදනයේ හා නොරවටනු ලැබීමේ මූලික මානව අයිතිය තහවුරු කළ හැකි ය.

පස්වන සිල්පදය වූ සුරාපානයෙන් හා සියළු මද වර්ගවලින් වැළකීම පිළිබඳ ප්‍රතිඥාව සාමකාමී සංසුන් සමාජයකට ඉතා අවශ්‍ය ය. සුරාවෙහි විවිධ ආදීනව බුදුසමය පෙන්වා දෙයි. පානය කරන්නාගේ සෞඛ්‍ය තත්ත්වය, කීර්තිය, විළිබිය හා සදචාර විචක්ෂණය එමගින් පිරිහෙ යි. විවිධ පාප ක්‍රියාවනට හේ පෙළඹෙ යි. ඔහුගේ දේපල හා අඹුදරුවෝ ද නිරාරක්ෂක වෙති. මෙබඳු ආදීනව විඳින පුද්ගලයන්ගේ සදචාර විචක්ෂණයෙහි පරිහානිය මුළු සමාජයට ම බලපාන්නකි. කිසිවෙක් එබඳු දූරාචාරීන්ගේ අතවර, අභියෝග හා කලිකලහ මැද ජීවත් වන්නට ප්‍රිය නො වෙති. සමාජයේ අන්‍යයන් සුරා ධූර්ත වුවහොත් අපි මහත් ව්‍යසනයකට මුහුණ පාමු. අප එබඳු ධූර්ත තත්ත්වයට පත් වුවහොත් අන්‍යයන් ද එබඳු අර්බුදයක මැදි වනු නියත ය. එහෙයින් එබඳු දූරාචාරීත්වයට පත් නොවන බව පිළිබඳ පුද්ගලයන් විසින් කරනු ලබන ප්‍රතිඥාවන්ගේ ඵෛක්‍යය වශයෙන් මානව අයිතිය තහවුරු වනු ඇත.

මෙතෙක් කළ සාකච්ඡාවෙන් බෞද්ධයන්ගේ දෛනික සදචාර පද්ධතිය වූ පංච ශීලයෙන් මානව අයිතිවාසිකම් රාශියක් තහවුරු වන බව අපට පැහැදිලි විය. බෞද්ධයන් සියළු ආගමික කටයුතු, රැස්වීම්, හා පුද පූජා අවස්ථාවන්හි දී සාමූහික ව හඩ නගා පන්සිල් සමාදන් වන්නේ පංච ශීලය තමන් රකින බව හැමට ම දන්වා සිටිනු පිණිස ය. එසේ ප්‍රසිද්ධියේ පන්සිල් නොගන්නේ නම් ඔවුන් අනුන් වෙත මූලික මානව අයිතීන් ප්‍රදානය කරන බව දැනුම් දෙන්නට ක්‍රමයක් නැත. එහෙයින් ප්‍රසිද්ධියේ පන්සිල් සමාදන් වීම මානව අයිතිවාසිකම් විෂයයෙහි අපගේ කැපවීම අන්‍යයන් හමුවේ ප්‍රතිඥා කිරීමකි. නීති රීති හා අරගල මගින් කරන තහවුරු කිරීමකට වඩා මෙම සොච්ඡා ප්‍රතිඥාව මගින් හැම දෙනා ම හැම දෙනාගේ ම අයිතීන් විෂයයෙහි සහතික වීම කොතරම් ප්‍රසන්න ක්‍රියා මාර්ගයක් ද ?

මානව අයිතිවාසිකම් පිළිබඳ බුදුසමයෙහි කාර්ය භාරය පංච ශීලයට සීමා වූවක් නොවේ. බෞද්ධ දේශපාලන හා ආර්ථික චින්තනයෙන් ද සමාජ විචාරය තුළින් ද එය ප්‍රකට කර ඇති බව කිව යුතු ය. තමන් කැමති පාලකයකු තෝරා ගැනීම, පාලකයන් අධර්මිෂ්ඨ වන විට ඔවුනට විරුද්ධ ව විවේචනය කිරීම, සාධාරණ ඡන්ද ප්‍රකාශන අයිතිය, ජාති, කුල, ගෝත්‍ර, ආගම්, වර්ණ භේදවලින් තොර ව එක ම මානව වර්ගයේ සාමාජිකයකු වශයෙන් සාධාරණ නිදහස් පුරවැසියකු ලෙස ක්‍රියා කිරීමේ අයිතිය වැනි කරුණු පිළිබඳ ව බුදුසමයෙහි ප්‍රබුද්ධ අදහස් දක්වා ඇත.

අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දී ජනතාව තම පාලකයා තෝරා ගත්තේ සාකච්ඡා කොට ඒකමතික ව බව සඳහන් වීම මෙහි දී නිදසුන් වශයෙන් දැක්විය හැක. ඔවුහු එක් ව සම්මත්‍රණයෙන් ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදී ක්‍රමයට මහා සම්මත රජු පත් කර ගත්හ. සියළු දෙනාට ම සාධාරණ ලෙස ආරක්ෂාව සැපයීම රජුගේ පරම යුතුකම විය. මානව අයිතිවාසිකම් උත්කර්ෂවත් අන්දමින් සුරැකෙන හොඳ ම දේශපාලන සන්දර්භය වූ ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය පරමාදර්ශී ස්වරූපයෙන් ඉදිරිපත් කළ ප්‍රථම ඓතිහාසික අවස්ථාව අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රය දේශනා කිරීම බව මෙහිලා සඳහන් කළ යුතු ව පවතී. බුදුසමයෙහි ඉදිරිපත් කෙරෙන ප්‍රජාතන්ත්‍රවාදය මානව අයිතිවාසිකම් විෂයයෙහි කෙතරම් දැඩි ලෙස අවධාරණය කර ඇත් ද යන්න කාකඋලූක ජාතකයෙන් පැහැදිලි වේ. බකමූණා පක්ෂීන්ගේ රජු වශයෙන් ඔටුනු පැළඳවීම සඳහා සියළු පක්ෂීන් එකඟ ව සිටි අවස්ථාවක දී පවා විරුද්ධ ව සිටි එක ම පක්ෂියා වූ කපුටාට තම අදහස් සභා රැස්වීමෙහි දී පැහැදිලි කිරීමට ඉඩ දුන් බව එහි කියැවේ. තමා නිවැරදි යැයි සිතන අදහස ජනතාවට පැහැදිලි කර ජනමතය දිනා ගැනීම සඳහා වූ මූලික මානව අයිතිය මෙම කතාව මගින් බුද්ධදහම ලොව හමුවේ තබ යි.

ආර්ථික ක්‍රියාවලියට සහභාගි වීමෙහි දී පුද්ගලයකුට ඇති අයිතිය කූටදන්ත සූත්‍රයෙන් පැහැදිලි කළ හැක. එම සූත්‍රයෙහි දැක්වෙන්නේ ජනතා අසහනය හේතුවෙන් කැරලි කෝලාහල තත්ත්වයට ඇද වැටුණු රාජ්‍යයක් ආර්ථික සංවර්ධන සැලැස්මක් විධිමත් ව අනුගමනය කිරීමෙන් සමෘද්ධිය කරා යොමු කළ ආකාරය යි. එහි දී බෝධිසත්ත්වයන් මහ රජතුමාට එම සැලැස්ම විස්තර කරද්දී පවසා ඇත්තේ කෘෂිකර්මය, පශු රක්ෂණය, වෙළඳම, කර්මාන්ත, රාජ්‍ය සේවය වැනි වෘත්තීන් ජනතාවගේ කැමැත්ත පරිදි තෝරා ගන්නට ඉඩ සලසන සේ ය. බෞද්ධ පනපොතෙහි අධාර්මික වෙළඳාම් වශයෙන් මස් පිණිස සත්ත්ව වෙළඳම, ආයුධ වෙළඳම, විෂ වෙළඳම, මස් වෙළඳම, මද්‍ය වෙළඳම යන ව්‍යාපාර තහනම් කිරීම මානව අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝනයක් නොවේ දැයි මෙහි දී කිසිවකු ප්‍රශ්න කරන්නට ඉඩ ඇත. එයට පිළිතුර වන්නේ එම වෙළඳාම් තහනම් කර ඇත්තේ මානව අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝනය කිරීමට නොව ඒවා ආරක්ෂා කිරීමට බව ය. පූර්වෝක්ත වෙළඳාම් පසෙන් ම සිදු වන්නේ සාර්ථක ජීවිත ගත කරන්නට බලාපොරොත්තු වන පිරිසක ගේ මූලික අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝනය වීමකි. ජීව – අජීව පරිසරයට හානියකි. එම වෘත්තීන්හි නිරත වූවන් ගේ මනස පවා අධර්මයට හුරු වනු මිස ආයති මාර්ගයට යොමු නොවන බව අමුතුවෙන් පැහැදිලි කළ යුතු නැති තරම් ය.

කිසි ම පුද්ගලයකු උපතින් බ්‍රාහ්මණයකු හෝ වසලයකු නොවන බව දක්වා ක්‍රියා කලාපය මගින් මිනිසා ගේ උසස් පහත් බව මැන ගන්නට ඉඩ හැර තිබීම ද සමාජ ගතිකත්වය තුළ උසස්වීම සඳහා මානවයනට මූලික අයිතිවාසිකමක් තහවුරු කිරීමකි. තම කුසලතා උපයෝගී කර ගනිමින් දියුණුවීම සඳහා අධ්‍යාපනය, ආර්ථික ක්‍රියාමාර්ග හෝ දේශපාලන වයත්‍රාවන් උපයෝගී කර ගැනීමට බුදුදහම එරෙහි නොවේ. මඟ මගින් අහුලාගත් මිය ගිය මියකුගේ මළ සිරුර විකුණා සිටුවරයකු බවට පත් දුගියකු පිළිබඳ ව ජාතක කතාවක් ජාතක පොතෙහි එයි. විශේෂයෙන් පැවිදි වූ පසු ව සියළු කුල. වර්ණ, ගෝත්‍ර භේද දිය කර හැර එක ම ආර්‍ය ශ්‍රාවක පිරිස තුළ සුසංගත වීමට ඕනෑම පුද්ගලයකුට ඉඩ සලසා තිබීම මානව අයිතිය ගරු කිරීම පිළිබඳ ඉතාමත් ව්‍යක්ත නිදර්ශනයකි. බුදුරදුන් ගේ දහම කිසි ම ප්‍රාදේශීය ව්‍යවහාරයක හෝ භාෂාවක හිර කර නොතබා විවිධ ප්‍රදේශවල විවිධ ප්‍රජාවනට තම තම භාෂා ව්‍යවහාරයන්ගෙන් ඉගෙනුමට ඉඩ සලසා ඇත්තේ ද මානව අයිතිය සුරකිමිනි.

9 පරිච්ඡේදය

බුදුදහමේ ආර්ථික චින්තනය

බෞද්ධ සමාජ සැලැස්ම තුළ භික්ෂු – භික්ෂුණී, උපාසක – උපාසිකා යන සිවු පිරිස ගිහි හා පැවිදි වශයෙන් ප්‍රධාන දෙපිළකට බෙදෙන බව අපි දනිමු. මේ දෙපක්ෂයේ ජීවිත අරමුණු වෙනස් ය. අරමුණුවලට අනුව පිළිවෙත් ද වෙනස් ය. සැම බෞද්ධයකු ම උපතින් ගිහියකු වන හෙයින් මේ දෙ මඟින් එක් මගක් ගැනීම සඳහා ඔවුනට අවකාශ තිබේ. ඒ තෝරා ගත් මඟ අනුව අරමුණු පැහැදිලි කර ගෙන නුවණින් ක්‍රියා කළහොත් ජීවිතය සාර්ථක වන බවත්, එසේ නොකළහොත් ජීවිතය අසාර්ථක වන බවත් පැහැදිලි කරගත හැකි ගාථා දෙකක් ධම්මපදයෙහි එයි. එය වදාරණ ලද්දේ යස ඉසුරු වනසා ගෙන සිඟමන් යදිමින් මහ මඟට වන් මහධන සිටු හා ඔහු ගේ බිරිඳ අරබයා ය.

> ''අචරිත්වා බ්‍රහ්මචරියං – අලද්ධා යොබ්බනෙ ධනං
> ජිණ්ණ කොඤ්චාව ඣායන්ති – ඛීණ මච්ඡෙව පල්ලලෙ
> අචරිත්වා බ්‍රහ්මචරියං – අලද්ධා යොබ්බනෙ ධනං
> සෙන්ති චාපාතිඛීණාව – පුරාණානි අනුත්ථුනං''

(ධම්මපද 155 – 156 ගාථා)

මේ ගාථා දෙකින් කියැවෙන්නේ තරුණ වයසේ දී එක්කෝ බ්‍රහ්මචරියාව (පැවිද්ද) හෝ ධනෝපායන මාර්ගය තෝරා ගෙන එය සාර්ථක අයුරින් අනුගමනය නොකළහොත් මසුන් ඉවර වූ සිඳුණු විලක් අසලට වී සුසුම්ලන කොස්වා ලිහිණියන් මෙන් තැවෙන්නට වන අතර, ඉවන දැමූ දුන්නක් මෙන් අතීතය ගැන මතක් කරමින් ශෝකවන්නට සිදු වන බව යි. ගිහි මඟ මෙහි හඳුන්වා ඇත්තේ ධනය ලබන මඟ ලෙස වීම කෙරේ අපේ සිත් යොමු කරමු. ගිහි ජීවිතය හා ධනෝපාර්ජනය අතර මෙතරම් සමීප සබඳතාවක් දක්වන්නට හේතුව ගෘහස්ථ ජීවිතය අනිවාර්යයෙන් ම ආර්ථික ව්‍යායාම හා බැඳී පවත්නා නිසා ය.

ගෘහස්ථයනට ගැලපෙන ධර්මයන් ඉගෙන ගැනීම සඳහා බුදුරදුන් වෙත පැමිණි 'දීඝජාණු' නම් තැනැත්තා ගිහියන් හඳුන්වා ගත්තේ '' සම්බුදුනි, අපි ගිහි ව පස්කම් සැප විඳිමු. අඹුදරුවන් මැද වෙසෙමු. කසී සඳුන්, මල් ගඳ විලවුන් පරිභෝග කරමු. රන්, රිදී, මසු, කහවණු භාවිතා කරමු. '' යනුවෙනි. එම ජීවන රටාව ගිහි පිළිවෙත බව මැනවින් දත් බුදුහු ඔවුනට ගැලපෙන දහමක් දෙසූහ. මෙම හඳුන්වා ගැනීමෙහි එන රන් රිදී මසු කහවණු භාවිතය යන්නෙන් හැඟෙන්නේ ද ආර්ථික ක්‍රියාවලිය යි.

ධම්මික සූත්‍රයේ දී බුදුරදුන් විසින් ම ගිහියාගේ ජීවන රටාව විග්‍රහ කොට කුළු ගන්වා ඇත්තේ.

'' ධම්මෙන මාතා පිතරෙ භරෙය්‍ය
පයොජයේ ධම්මිකං යො වණිජ්ජං
එතං ගිහී වත්තයං අප්පමත්තො
සයං පභෙ නාම උපෙති දෙවං'' (406)

යනුවෙන් ය. එහි අරුත වන්නේ '' ධර්මයෙන් ධනය උපයා මා පියන් පෝෂණය කරන්න. දැහැමි වෙළෙඳාමෙහි යෙදෙන්න. මෙසේ අප්‍රමාදී ව ගිහි ගෙයි විසීමෙන් සවයං ප්‍රභ දෙවියන් අතර උපදියි '' යනු යි.

බුදුදහම ගෘහස්ථයා ආර්ථික සත්ත්වයකු වශයෙන් හඳුනා ගත්තා බව පැහැදිලි කර ගත්විට ඔහුගේ ආර්ථික චර්යාව සාර්ථක කිරීම පිණිස සුදුසු උපදෙස් ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා බුදුරදුන් කාරුණික වන්නට ඇතැයි සිතා ගැනීම පහසු වෙයි. ගිහියා විඳින සුව පිළිබඳව කරුණු දක්වමින් අත්ථි සුඛ, භෝග සුඛ, අණන සුඛ හා අනවජ්ජ සුඛ වශයෙන් ආර්ථිකය සමඟ ම බැඳුණු සුව හතරක් දක්වන ලද්දේ මේ අනුකම්පාව නිසා ම ය. රිවඩ් ඒ ගාඩ් පවසන පරිදි, ධනය උපයන්නේ කෙසේද, බෙදාහදා ගන්නේ කෙසේ ද, සම්පත් නිවැරදි ලෙස පරිහරණය කරන්නේ කෙසේ ද, වැනි කරුණු බෞද්ධ ඉගැන්වීම් තුළින් උකහා ගැනීමේ කිසිදු අපහසුවක් නැත.

නූතන ආර්ථික චින්තනය නිෂ්පාදනය, පරිභෝජනය, බෙදහැරීම වැනි කරුණු පිළිබඳ ව සාකච්ඡා කරන ආකාරයෙන් බුදුදහම ඒ පිළිබඳ ව සාකච්ඡා නොකරන බව අමුතුවෙන් කිවමනා නොවේ. ඊට හේතුව බුදුරජාණන් වහන්සේ ශාස්තෘවරයකු මිස ආර්ථික විද්‍යාඥයකු නො වීම යි. ආර්ථික විද්‍යාඥයා තමන් කිසියම් විද්‍යාවක් ශාස්ත්‍රීය උදාසීනත්වයෙන් හෙවත් මධ්‍යස්ථ දෘෂ්ටියෙන් (වාස්තවික ලෙස) ඉදිරිපත් කරන බව සිතමින් මානව සමාජයට අතිශයින් අදාළ සදාචාර ගැටළු වෙතින් ඉවත් වෙයි. හෙතෙම කුසල් හා අකුසල් ගැන නො සිත යි. කරුණාව දයාව වැනි ගුණ ධර්ම ගැන උනන්දු නො වෙයි. ආර්ථික විද්‍යාව දර්ශනයක් හෝ ආගමක් නොවන නිසා අදාළ ප්‍රශ්න ලෞකික ක්‍රමයට මධ්‍යස්ථ ව කතා කළ යුතු යැයි සිතීම ඔහුගේ ලක්ෂණය වෙයි. නිදසුනක් වශයෙන් මසට සතුන් ඇති කිරීම හා ගොවා වැවීම යන දෙකින් වඩාත් ලාබ ලැබෙන්නේ මසට සතුන් ඇති කිරීමෙන් නම්, හෙතෙම එය නිර්දේශ කර යි. ප්‍රාණඝාත අකුසලයෙන් වැළකීම ආර්ථික විද්‍යාඥයාට වැදගත් නො වේ. එහෙත් බුදුදහම ඉදිරිපත් කරන ආර්ථික චින්තනය සාරධර්ම ගැන, කුසලාකුසල කම් ගැන මහත් සේ උනන්දු වෙයි. බුදුදහමෙහි උගන්වන්නේ උට්ඨාන වීර්යයෙන් දැන දෙපය වෙහෙසා, ශ්‍රමය යොදවා ධාර්මික ලෙස ධනය උපයා ගතයුතු බව (උට්ඨාන වීරියාධිගතෙහි බාහා බල පරිචිතෙහි සෙදවක්ඛිතෙහි ධම්මිකෙහි ධම්මලද්ධෙහි) ය. මොන ම හේතුවක් නිසාවත් අධර්මයෙන් සමෘද්ධිය ප්‍රාර්ථනා නොකළ යුතු බව බුදුරදුන්ගේ අවවාදය යි.

"න අත්ත හේතු - න පරස්ස හේතු
න පුත්ත මිච්ඡෙ - න ධනං නරට්ඨං
න ඉච්ඡෙය්‍ය අධම්මෙන සමිද්ධි මත්තනො,
ස සීලවා පඤ්ඤවා ධම්මිකො සියා"

(තමා වෙනුවෙන් හෝ අනුන් වෙනුවෙන් වැරදි අයුරින් දරුවකු, ධනයක් හෝ රටක් නොපතන, අධර්මයෙන් තම සමෘද්ධිය නොපතන තැනැත්තා සිල්වතෙකි, නුවණැත්තෙකි, ධාර්මිකයෙකි.)

විද්‍යාවේ කරුණු සාකච්ඡා කිරීමේ දී අනුගමනය කරන සාරධර්ම වියුක්ත මධ්‍යස්ථ දෘෂ්ටිය වැදගත් යැයි ප්‍රතික්ෂේප කළ නො හැක. එහෙත් එය සත්‍යය සොයා ගැනීම සඳහා අදාල ශිල්පීය ගුණාංගයක් පමණි. මිනිසුන් - සමස්ත වශයෙන් සියළු ජීවීන් - සම්බන්ධයෙන් ප්‍රායෝගික ව බලපාන කරුණුවල දී උදාසීන වීම සුදුසු නැත. එසේ මධ්‍යස්ථ වී පින් - පවු, කුසල් අකුසල් හෝ හොඳ - නරක හා යුතු - අයුතුකම් පිළිබඳ සාකච්ඡා අතහැර දැමීමෙන් සිදුවන්නේ හානියකි. ප්‍රාණඝාතයෙහි හොඳක් හෝ නරකක් නැතැ යි පිළිගතහොත් වන්නේ ඕනෑ ම සත්ත්වයකු මැරීමට අපට අවසරයක් ලැබීමකි. එම අවසරය හැම දෙනා ම තම තමාට පවරා ගතහොත් එකිනෙකා විසින් එකිනෙකා මරා ගැනීම මගින් සමස්ත සත්ත්ව සංහතිය ම වඳ වනු නියතුමාන ය. එහෙයින් මානව සමාජයේ පැවැත්ම සඳහා සදාචාර පැවැත්ම සඳහා සදාචාර ප්‍රතිපත්ති අවශ්‍ය ය. සමාජ විද්‍යාවන් විශේෂයෙන් ම සාර ධර්ම පිළිගත යුතු ය. වෙනත් විද්‍යාවන් වුව ද ප්‍රායෝගික මට්ටමේ දී එය පිළිගත යුතු ව තිබේ. එසේ නොපිළිගත් විද්‍යාඥයන් විසින් කරන ලද බලගතු අනර්ථකාරී පර්යේෂණ හා නිෂ්පාදන නිසා දැන් මානව ප්‍රජාව සාමූහික විනාශයේ දෙරටුව වෙත ම ළඟා වී ඇති බව නො රහසකි. පරිසරය දූෂණය වී, සම්පත් හීන වී, මාරක ආයුධ බහුල වී මානව හක්තිය තුනී වී සමස්ත ජීව ලෝකය ම මේ අතතුරට යොමු වූයේ සාර ධර්ම ප්‍රතික්ෂේප කළ විද්‍යාඥයන්ගේ අමනෝඥ ක්‍රියා කලාපය නිසා ය. එහෙයින් බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය නූතන ආර්ථික විද්‍යාඥයනට ප්‍රායෝගික යථාර්ථය වෙත නෙත් විවර කරවන්නට යෝග්‍ය විචාර වත් ආකල්පයක් අප හමුවේ තබ යි.

ධනය උපයා ගත යුත්තේ කුමක් නිසා ද? බුදුදහම ධනය පිළිබඳ ව උපයෝගිතාමය ඇගයුමක් ලබා දෙයි. ඒ අනුව ධනය අවශ්‍ය වන්නේ සැපවත් ව ජීවත් වීමෙන් ප්‍රීතියක් විඳ ගනු පිණිස ය. (සුඛෙති පීණෙති) යම්කිසි අවස්ථාවක දී ධනය දුක් පිණිස පවතින්නේ නම් එවිට ධනය අනර්ථකර ය. එහෙයින් සැප පිණිස, ප්‍රීතිය පිණිස පවතින ප්‍රමාණයට ධනය තිබීම ප්‍රමාණවත් ය. මෙහි දී බුදුදහම හුදෙක් ධනය රැස් කිරීමෙන් මිනිසාට තෘප්තිය ලබා ගත නොහැකි බව පෙන්වා දෙයි. මිනිසා ගේ ආශාව අසීමිත ය. කාම වස්තු කෙරේ ඇති ගිජු බව නිසා මිනිස්සු ආශාවෙන් මැඩී, තව තවත් වුවමනා බව සිතමින් ම අතෘප්තියෙන් මිය යති.(ඌනාව හුත්වාන ජහන්ති දේහං)

ආර්ථික විද්‍යාඥයන් පවසන්නේ ආර්ථික විද්‍යාවේ කාර්යය ලොව පවත්නා සීමිත සම්පත් ඇසුරෙන් මිනිසාගේ අසීමිත ආශා පිණවීමට උදව් වීම බව ය. මෙය කිසි කලෙක සාර්ථක කර ගත නොහැකි අරමුණකි. මිනිසාට කිසි කලෙක පිණවා ගත

නොහැකි තරම් ආශා ඇත. එක් ආශාවක් තෘප්තිමත් වෙතැ යි සිතන විට තවත් ආශාවක් ජනිත වේ. කරත්තයක ඉදිරියෙහි රුඳ වූ කැරට් අලයක් අල්ලා ගැනීම සඳහා දිව යන අශ්වයකු මෙන් මිනිසා ද කිසි කලෙක නොලබන තෘප්තිය පසු පස දිව යන බව බටහිර සාත්දෘෂ්ටිකවාදී දර්ශනිකයෝ පවසති. මේ නිරර්ථක ගමනේ අවසානය සියළු දෙනා ම අතෘප්තියෙන් මිය යාම නොවේ ද? ඉටු කර ගත නොහැකි දෙයක් වෙනුවෙන් වෙහෙසී මිය යාම වෙනුවට ප්‍රීතියෙන් තෘප්තියෙන් ජීවත් වීමේ මගක් බුදුසමය අපට උගන්ව යි. එනම් ධනය තිෂ්ටාවක් නොව මාධ්‍යයක් ලෙස ගැනීම ය. ධනය රැස් කර ගොඩ ගසා ගත යුත්තක් නොව වියදම් කර ප්‍රීතිය ලබා ගත යුත්තකි. එම ප්‍රීතිය ලැබෙන්නේ අසීමිත ආශා වෙනුවට සාධාරණ ලෙස සීමා කර ගත් පාලිත ආශා පිණවීමට උත්සාහ දැරීම තුළිනි.

බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනයට අනුව මිනිසාට මූලික අවශ්‍යතා සමූහයක් වෙයි. එනම්, ආහාරපාන, ඇඳුම් පැළඳුම්, වාසස්ථාන හා බෙහෙත් ය. මෙම මූලික අවශ්‍යතා සම්පූර්ණ වූ පසු තම ධනයෙහි අතිරික්තයක් ඇතහොත් අතිරේක ආස්වාදයක් (අවජරිය රස)ලබා ගත හැක. මෙසේ අවශ්‍යතා හඳුනා ගෙන සීමා පනවා ගැනීම තුළින් එක් එක් පුද්ගලයන් තුළ ආර්ථික අතෘප්තියෙහි අඩු කිරීමක් සිදු වෙයි. මෙය නූතන මිනිසාගේ ආර්ථික අර්බුදයෙහි එක් අංශයක් විසඳ ලයි.

පුද්ගලයන්ගේ ධනෝපාර්ජන කටයුතු බලවත් උත්සාහයෙන් හා කූට උපක්‍රම ආදිය යෙදීමෙන් අසීමිත ව කර ගෙන යාම නිසා ද ආර්ථික වශයෙන් සමාජය තුළ අසහනකාරී තත්ත්වයක් ඇති වෙයි. සියළු දෙනා ම තරඟකාරී ලෙස උපක්‍රමශීලී වීම නිසා තරඟය උග්‍ර වේ. එවැනි තත්ත්වයක් පාලනය කිරීමට බුදුදහම ප්‍රධාන වශයෙන් ශ්‍රමයේ වැදගත්කම අවධාරණය කර, ධනය ධාර්මික වන්නේ ධාර්මික ලෙස ඉවසීම මගින් පමණක් බව දක්වා ධනෝපායන කාර්යයෙහි ඇති විය හැකි අකාරුණිකත්වය ද පාලනය කර යි. ඊට අතිරේක ව මිනිසා ධනය රැස් කළ යුත්තේ තමා පමණක් සැපවත් වීමට නොව, තම දෙමාපියන්, අඹුදරුවන්, ඥාති මිත්‍රයන් මෙන් ම ආගමික උතුමන් ද සුවපත් කරවනු පිණිස බව ද උගන්වා ඇත. උපයන ලද ධනයෙන් ආගමික යුතුකම් තරමට වැදගත් මට්ටමින් (බලි) ඉටු කළ යුතු දීමනා ලෙස නෑදෑයනට, ආගන්තුකයනට, ශ්‍රමණ බ්‍රාහ්මණයනට, මිය ගිය ඥාතීනට දෙන දේ මෙන් ම ආදායම් බදු ද දක්වා ඇත. මේ අරමුණු රැස එක් කර ගත් විට ධනෝපාර්ජනය ආත්මාර්ථකාමී කටයුත්තක් ලෙස නොව පරාර්ථකාමී කටයුත්තක් බව ආර්ථික කාර්යාවලියෙක නිරත පුද්ගලයන් වටහා ගනු ඇත. හැකි පමණින් බෙදා හදා ගෙන අනුභව කිරීම තුළින් ලැබෙන ආස්වාදය (දනවාව භුනවාව යථානුභාවං) අසීමිත ලෙස රැස් කිරීමේ නිරත වීම තුළින් ලබන පීඩාකාරී නිරත වීම තුළින් ලබන පීඩාකාරී මානසිකත්වයට වඩා ප්‍රසන්න බව වැටහීම මිනිසා යහපත් පුද්ගලයකු කරනු ඇත. බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය පිළිගන්නා පුද්ගලයා ධනය පරිහරණය කරන්නේ ධනයෙහි පැටලී, සිහි මුළා වී, එයට ම යට වී, ආදීනව නොදක නොවේ. නියම බෞද්ධ ආර්ථික ආකල්පය නම් ධනයෙහි නොපැටලී, සිහි මුළා නොවී, නිමහිම් දැන ආදීනව මෙනෙහි කරමින් ධන පරිහරණය කිරීම යි. (අගථිතො, අමුච්ඡිතො, අනජ්ඣාපන්නො, ආදීනව දස්සාවී)

මෙතෙක් දක් වූ කරුණු අනුව බෞද්ධ ආර්ථික චින්තනය මගින් මිනිසාගේ ආර්ථික චර්යාවට බොහෝ සීමා පනවා ඇති බව කෙනෙකුට පෙනී යා හැක.

1. අවශ්‍යතා සීමා කර ගැනීමෙන්.
2. ලොවේ සම්පත් සීමිත බව දැන ගැනීමෙන්.
3. ශ්‍රමය යෙදවීමෙන් ම ධනය උපයා ගත යුතු බව මෙනෙහි කිරීමෙන්.
4. ධාර්මික මාර්ගවලින් පමණක් ධනය ඉපැයීම කළ යුතු වීමෙන්.
5. ධනය රැස් කර තබා ගැනීමට නොව බෙද හද ගෙන යුතුකම් ඉටු කරමින් පරිභෝජනීය වූ මාධ්‍යයක් බව දැක්වීමෙන්.

යන මේ සැම අයුරකින් ම කිසියම් පාලනයක් සිදු වේ. මෙසේ පාලනය කර ඇත්තේ මිනිසාට හිරිහැර කිරීමට නොවේ. මේ පාලනය සිය කැමැත්තෙන්, අවබෝධයෙන් කර නොගතහොත් මිනිසා විසින් මිනිසා සූරා කෑම වර්ධනය වනු ඇත. සමාජය සාර ධර්ම විරහිත නිර්දය අමානුෂික තත්ත්වයකට පත් වීම නියත ය. විෂම ලෝභය නිසා මානව සබඳතා දෙදරා යනු ඇත. එමෙන් ම මිල මුදල් සඟවා තබා ගැනීම නිසා විවිධ ආර්ථික ප්‍රශ්න ද ඇති විය හැක. මේ සියළු දේ විශ්ව ධනය ම සියනට ගත්ත ද එසේ ගත් පුද්ගලයා අතෘප්තියෙන් ම පෙළෙනු ඇත. එහෙයින් මෙම සියළු උපදේශ මගින් කරනු ලබන්නේ ආර්ථික ජීවිතය තුළ පවත්නා අනර්ථකාරී තත්ත්වය ඉවත් කර මානව දයාව පෙරදැරි කර ගෙන සියළු සත්ත්වයන්ට ම අර්ථදායක ආර්ථික ව්‍යවස්ථා රටාවක් මානව සමාජය තුළ ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමට බව පෙනී යා යුතු ය.

පූර්වෝක්ත පසුබිම තුළ ධාර්මික ලෙස ධනය උපයා ගැනීමට පුද්ගලයා සමර්ථ නම්, එමෙන් ම එම ධනය ධර්මානුකූල ව පරිහරණයට ඔහුට හැකි වන්නේ නම්, එමෙන් ම එම ධනය ධර්මානුකූල ව පරිහරණයට ඔහුට හැකි වන්නේ නම්, ඔහු වෙත ධනය ඒකරාශී වීම අරබයා වෙනත් කිසිදු සීමාවක් බෞද්ධ චින්තනයෙන් පනවනු නොලැබේ. නිදසුනක් වශයෙන් වේයකු තුඹසක් බඳින්නා සේ බමරකු රොන් ගෙන වදයක් බැඳගන්නා සේ වෙහෙස මහන්සි වී ධනවත් වීම බුදුසමය අනුමත කර යි. එසේ ධනය රැස්කර ගන්නට වෙහෙසෙන දැහැමි බෞද්ධයාට ඉතා වැදගත් උපදෙස් රැසක් ද බෞද්ධ සූත්‍රවලින් උකහා ගත හැක. ඔහුට මූලික වශයෙන් තමන්ට ගැලපෙන වෘත්තියක් හෝ ව්‍යාපාරයක් තෝරා ගන්නට සිදු වේ. බුද්ධකාලීන ව පැවති වෘත්තීන් අතර

1. කෘෂි කර්මාන්තය (කසි)
2. වාණිජ කටයුතු (වණිජ්ජ)
3. පශු රක්ෂණය (ගෝරක්ඛ)
4. රජයේ සේවය ද (රාජ පෝරිස)
5. ශිල්ප කර්මාන්ත (සිප්පඤ්ඤතර)
6. හමුදා සේවය (ඉස්සත්ථ)

යන මේ කවරක් වුව ද ඔහුට තෝරා ගත හැක. මෙවායින් වඩාත් ජනප්‍රිය වන්නට ඇත්තේ කෘෂිකර්මය, පශු රක්ෂණය හා වෙළඳම ය. වෙළඳම පහසුවෙන් පොහොසත් විය හැකි මඟක් මෙන් ම පහසුවෙන් වැරදි මඟට වැටෙන්නට ද ඉඩ කඩ වැඩි වෘත්තියක් හෙයින් එහි ලා ඇතැම් වෙළඳම හා වාණිජ උපක්‍රම අනර්ථකර බව පැහැදිලි කරන්නට ද බුදුරදුන්ට සිදු විය.

1. සතුන් හා මිනිසුන් වෙළඳම (සත්ත වණිජ්ජ)
2. අවි ආයුධ වෙළඳම (සත්ථ වණිජ්ජ)
3. විස වෙළඳම (විස වණිජ්ජ)
4. මස් වෙළඳම (මංස වණිජ්ජ)
5. මත්ද්‍රව්‍ය වෙළඳම (මජ්ජ වණිජ්ජ)

මෙවායින් වැළකී යහපත් වෙළඳමක නිරත වුව ද කිරුම් මිණුම් ආදියෙන් වංචනික කටයුතු කෙරේ නැඹුරු වන්නට ඇති ඉඩකඩ ද විවේචනයට ලක් වෙයි.

1. තුලාකූට – තරාදිය උපකාර කර ගනිමින් විවිධ ක්‍රමවලින් වංචා කිරීම
2. කංස කූට – බාල කර විකිණීම, බාල දේ උසස් දේ ලෙස විකිණීම
3. මාන කූට – මැනීමේ දී කරන විවිධ වංචනික ක්‍රියා.

පශු පාලනය සම්බන්ධයෙන් ද පැවසිය යුතු වැදගත් කරුණක් වෙයි. එනම් සතුන් ඇති කරන්නේ මස් පිණිස නොවන බව ය. ගවයා මිනිසා ගේ පරම මිත්‍රයා බව ද ආහාර, බලය, වර්ණය, හා සැප ලබා දෙන සත්ත්වයකු බව ද දක්වන බුදුදහම පශු ඝාතනය හෙළා දකී යි. ආශාව, බඩගින්න හා වයස්ගත වීම පමණක් රෝග වශයෙන් උරුම කර ගෙන සිටි මිනිසුන් පශු ඝාතනය ආරම්භ කළ පසු රෝග 98ක් ඇති බව සුත්ත නිපාතයේ සඳහන් වෙයි.

මේ කවර රැකියාවක නිරත වුව ද සාර්ථක ආර්ථික ජීවිතයක් සඳහා අදාළ විය හැකි උපදේශ රැසක් බුදුරජාණන් වහන්සේ වදාළ හ. ව්‍යග්ඝපජ්ජ සූත්‍රයේ දී,

1. උට්ඨාන සම්පද
2. ආරක්ඛ සම්පද
3. කල්‍යාණ මිත්තතා
4. සමජීවිකතා

යන සම්පද හතර නිර්දේශ කර තිබේ. උට්ඨාන සම්පදව නම් අලස නොවී ධෛර්යයෙන් වීර්යයෙන් කටයුතු කිරීම යි. කුසීත කම ඉතාමත් ම අනර්ථකාරී කරුණක් බව දක්වා ඇත. උට්ඨාන වීර්යයෙන් ආර්ථික ශක්තිය ගොඩ නඟා ගන්නට ප්‍රයත්න දරන්නකුට අවශ්‍ය උපදේශ පද්ධතියක් අංගුත්තර නිකායෙහි එයි.

1. ඉදිරියට කරන්නට ඇති වැඩ ගැන සිතා දැන් කළ යුතු දේ දැන් ම කරන්න.
2. වැඩක් කර අවසන් වූ විට එය අවසන් කළා යයි නොසිතා ඒ වැඩය කළ කාලය තුළ අතපසු වූ වැඩක් ඇත් දැයි සොයා බලා එය ද කරන්න.
3. ගමනක් යාමට ඇති විට කළයුතු ව ඇති වැඩ අවසන් කර ගන්නට වෑයම් කරන්න.
4. ගමනක් ගොස් ආපසු ආ විට ඒ කාලය තුළ මග හැරුණු කටයුතු කරන්න.
5. ප්‍රමාණවත් ආහාරයක් නොලද අවස්ථාවලදී තවමත් මගේ කය වැඩෙහි යෙදිය හැකි ය ; සැහැල්ලු ය ; දුබල වන්නට පෙර වැඩ කළ යුතු යැයි උත්සාහ ගන්න.
6. ප්‍රමාණවත් ආහාරයක් ගත්කල්හි දැන් ශරීරය ශක්තිමත් යැයි සිතා වැඩ කරන්න.
7. මද ගිලන් බවක් දැනෙන විට රෝගය උත්සන්න වන්නට පෙර කළ යුතු වැඩ නිම කරන්නට උත්සාහ කරන්න.
8. රෝගයකින් සුවය ලද පසු රෝගී ව සිටි සමයෙහි අතපසු වූ වැඩ කර ගන්නට වෑයම් කරන්න.

බුදුසමය අපට දෙන සන්දේශය ධෛර්යය පිළිබඳ, ශ්‍රමය පිළිබඳ වූවක් බව ද ශ්‍රමයෙහි නියම අභිමානය රැක ගනිමින් වැඩ නොකරන්නට නොව වැඩ කරන්නට ම හේතු සෙවීමට අප පෙළඹවීමක් බව ද මෙයින් පැහැදිලි ව පෙනේ. කම්මැලියකු ගේ සියක් වසරක ජීවිතයට වඩා වීර්යය ඇති පුද්ගලයාගේ එක් දින ජීවිතය ඊට වඩා අගනා බව බුදුදහම අපට පෙන්වා දෙයි.

යො වෙ වස්සසතං ජීවෙ – කුසීතෝ හීන වීරියෝ
ඒකාහං ජීවිතං සෙය්‍යො – වීරියමාරභතො දළ්හං"

(ධම්මපද)

මෙසේ ශ්‍රමාභිමානය පෙරදැරි කර ගනිමින් උට්ඨාන වීර්‍යයෙන් ධනය සරි කර ගත් පසු එය ප්‍රවේසමෙන්, නුවණින් යුතු ව රැක බලා ගැනීම ද වැදගත් ය. මසුරන් විය පැහැදම් නොකර රකින අයුරින් නොව විචාරවත් ව අර්ථසම්පන්න පරිභෝගය පිණිස ම එය රැක ගත යුතු ය. නාස්තිය මෙන් ම අපරිහරණය ද නිරර්ථක අන්තවාදී ක්‍රියා බව බුදුරදුන් පෙන්වා දෙන්නේ උදුම්බරඛාදික හා අජද්ධුමරණ යන සංකල්ප දෙක මගිනි. උදුම්බරඛාදික නම් දිවුල් කඩා ගන්නට ගොස් ගසේ අතුපතර බිඳ දැමීම ය. එසේ කළ විට මනුවට පලදවක් නො ලැබේ. සම්පත් විනාශ කර ගැනීම එබඳු අනුවණ කමකි. අජද්ධුමරණ නම් රැස්කර තබා ගෙන නොකා නොබී මිය යාම යි. මෙම අනුවණ අන්ත දෙක මග හැර අරපිරිමැස්මෙන් හා නුවණින් ධනය පරිහරණය කළ යුතු ය.

මිතිසුනට සොබා දහමෙන් ලැබී ඇති සම්පත් සීමිත බව නිතර මෙනෙහි කරන ජනයා ඒ ගැන නොතකමින් සම්පත් විනාශ කර ගත්තේ උදුම්බරකඛාදිකයන් මෙනි. වර්තමාන මිනිසා මුහුණ පා ඇති ස්වාභාවික සම්පත් විනාශය හා පරිසර ගැටළු හමුවේ මේ බෞද්ධ විචාරය කාලීන හා අතිශය අදාළ බව අවධාරණය කළ යුතු ය. ආනන්ද හිමිපාණනට සිවුරු පන්සියයක් පූජා වශයෙන් ලැබුණු අවස්ථාවෙහි එම සිවුරු පරිහරණය කරන ආකාරය පිළිබඳ ව උත්වහන්සේ කළ පැහැදිලි කිරීම මෙහි දී දක්විය හැක. වැඩිපුර ලද සිවුරු දිරා ගිය සිවුරු ඇති හිමිවරුනට දෙන බවත්, ඒ හිමිවරුන් ගේ සිවුරු ඇඳ ඇතිරිලි, බුමුතුරුණු, පාපිස්නා ආදී විවිධ ප්‍රයෝජන වලට ගෙන කිසි වැඩකට ගත නොහැකි වූ විට මැටි සමඟ අනා බිත්ති සැදීමේ දී භාවිත කරන බවත් ආනන්ද හිමියන් විසින් පවසා ඇත. ගෘහස්ථයන්ගේ ධන පරිහරණයෙහි දී ආරක්ෂාව පිළිබඳ ව පවසා ඇත්තේ මුදල් ආයෝජනය හා සුරක්ෂිත පරිදි ආපද අරමුදලක් වශයෙන් වෙන් කර තැබීම මගින් ප්‍රවේසම් කර ගත යුතු බව යි. අනපේක්ෂිත විපත් සිදු වන ලොවක ජීවත් වන ජනයා එබඳු හදිසි අභියෝග සඳහා සූදානම් ව සිටීම අවශ්‍ය ය. ධනය විනාශ කරන පරිහානි මුඛ හයක් සම්බන්ධ අනතුරු හඟවා ඇත්තේ ද ධන සංරක්ෂණයට මෙන් ම සදාචාර වර්ධනයට අදාළ වන පරිද්දෙනි. සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි දක්වා ඇති පරිදි,

1. සුරාපානය හා මත්ද්‍රව්‍ය භාවිතය
2. අවේලාවෙහි වීදි සංචාරය
3. සමජ්ජ (මදපානෝත්සව හා සමාජ ශාලා)
4. සූදුව.
5. පාප මිත්‍ර සේවනය
6. අලස වීම

යන කරුණු ධන විනාශයට මං පාදයි. ඒවාට යොමු නොවී ධනය සංරක්ෂණය කර ගත යුතු ය.

ආර්ථික ජීවිතයට කල්‍යාණමිත්‍රතාව කෙතරම අදාළ දැයි ව්‍යාපාරිකයෝ දනිති. ව්‍යාපාරයක දියුණුව හෝ පරිහානිය සඳහා මිත්‍රයෝ බෙහෙවින් බලපාති. කල්‍යාණ මිත්‍රයෝ දියුණුවට ම අදාළ උපදෙස් දෙමින්, පරිහානිය ගැන කල් ඇතුව අනතුරු හඟවමින් හැකි උපරිම සහයෝගය දෙමින් උදව් කරති. පාප මිත්‍රයෝ ධන විනාශයට මං පාදන දුශ්චරිත වෙත යොමු කරමින් යමක් උදුරා ගන්නට ම යත්න දරමින් විනාශයට මං පාදති. පරිහානියට පත් වූ විට අතහැර යති. මෙබඳු පාප මිත්‍රයන් පිළිබඳ හොඳ විවරණයක් සිගාලෝවාද සූත්‍රයෙහි දක්වා තිබේ. සුත්‍රී ධූර්තත්ත්වය, අක්ෂ ධූර්තත්ත්වය (සූදුව) හා සුරා ධූර්තත්ත්වය කෙරෙහි මිනිසුන් යොමු වීමෙහි ලා පාප මිත්‍ර සේවනය දැඩි ලෙස බලපාන බව අමුතුවෙන් පැහැදිලි කළ යුතු නැත. එබඳු ධූර්තත්වයට වැටුණු අය ලද ලද දේ විනාශ කර ගෙන පරිහානි මුඛයට වැටෙති.

මේ සෑම සම්පතක් මෙන් ම තමන් ගේ ආර්ථිකය තමන් ම තුලනාත්මක ව පවත්වා ගෙන යාම ද වැදගත් ය. සමජීවිකතා යන්නෙන් අදහස් කරන්නේ එය යි. එයින් අදහස් වන්නේ හුදෙක් අය – වැය සම සම ව තබා ගැනීම නොවේ. අය–වැය සමකර ගත් පමණින් ජීවිතයක් සාර්ථක නොවන අතර, අය සියල්ල ම වැය කිරීම ද අනුවණ කමකි. මෙහි දී අදහස් වන්නේ ආධ්‍යාත්මික පරිහානියක් ඇති නොවන පරිද්දෙන් මානුෂික අවශ්‍යතා පිළිබඳ තුලනාත්මක සංකල්පනයක් පදනම් කර ගත් නැණවත් ආර්ථික ප්‍රතිපත්තියක් අනුගමනය කළ යුතු බව යි. ධූර්තතාවනට නොගොස්, අති විභූෂණය හෝ විෂම ලෝභය වැනි අන්තවාදවලට නොවැටී ශක්ති පමණින් තම සමාජ යුතුකම් ද ඉටුකරමින් තුෂ්ටිජනක ජීවිතයක් ගත කිරීම යි. සමතුලිත ජීවිතයක් නම් එවැන්නකි.

මෙබඳු සමතුලනයත් ආර්ථික චින්තය තුළ නොමැති නම් සිදු වන්නේ වැඩිපුර මිල මුදල් ඇත්තන් කාමසුඛල්ලිකානුයෝගයට හුරු වී කායික හා මානසික වශයෙන් පිරිහීම ය. නිදර්ශන වශයෙන් ආහාර ගැනීමෙහි, කාමසුඛල්ලිකානුයෝගී අන්තය කවර තරමින් පිරිහෙන්නට ඉඩ ඇත්දැයි දක්වීමට බුදුරදුන් එබඳු තත්ත්වයකට වැටුණු පස් දෙනෙකුන් ගැන කරන විවරණය දක්විය හැක.

1. **ආහාර හත්ථක** – ආහාර අධික ලෙස ගත් පසු නැඟිටීමට අපහසු වී අතින් අල්ලන්නට යැයි කියන්නා
2. **අලං සාටක** – ආහාර අනුභවයෙන් පසු වස්ත්‍රය ගලවා දැමීමට තරම් බඩ පුරවා ගන්නා
3. **තත්‍ර වට්ටක** – එතැන ම වැටී සිටීමට තරම් ආහාර රාශියක් අනුභව කරන්නා
4. **කාකමාසක** – කපුටන්ට කටින් ගත හැකි මට්ටමට උගුර දක්වා ම අනුභව කරන අය
5. **භුත්ත වමිතක** – කෑ දේ වමනය කරන තරමට බඩ පුරවා ගන්නා අය

මෙසේ අධික පරිභෝජනය හුරු නොවී හැකි පමණින් අන්‍යයන් සමඟ බෙද හද ගෙන (දන්වාව හුන්වාව) පරිහරණයට හුරු විය යුතු ය.

ආර්ථික ශක්තිය මිනිසාට නැති ව ම බැරි දෙයක් බවත්, දිළිඳුකම දුකක් බවත් පිළිගන්නා බුදුදහම මහන්සි වී මිල මුදල් උපයා ගන්නට ජනතාවට දිරි දෙයි. එහෙත් ධනය නිසා මුලා වී තම ගුණ සපුව මුදලින් වැසී යන්නට ඉඩ නොදිය යුතු ය. ධනය අපගේ සේවකයා මිස ස්වාමියා නොවන හෙයිනි. ධනයට දස වුවහොත් තෘෂ්ණාවට දසයකු වන්නට සිදු වේ. තෘෂ්ණාවට දස වීමෙන් කිසි කලෙක තෘප්තියක් නො ලැබේ.

10 පරිච්ඡේදය

නීතිය, යුක්තිය සහ දණ්ඩනය

පුද්ගලයන් සිය කැමැත්තෙන් සදාචාර සම්පන්න ව යුක්තිගරුක ව නොහැසිරෙන විට නීතිය අවශ්‍ය වෙයි. නීතියෙන් උත්සාහ කරන්නේ සමාජගත ව ජීවත් වන පුද්ගලයන් අන්‍යයන් ගේ අයිතිවාසිකම් උල්ලංඝනය නොකරමින් සාමකාමී ව සංවර ව ජීවත් කරවීමට ය. එසේ ජීවත් කරවීමෙහි ලා නීතිය දරන උත්සාහයට එරෙහි ව ක්‍රියා කරන අයට දඬුවම් පැණවීමට ද නීතිය ක්‍රියා කරයි.

මානව සමාජ ඉතිහාසය පිළිබඳ ව බුදුසමය ඉදිරිපත් කරන පුරාඛ්‍යානය අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දැක්වෙයි. මිනිස් සමාජය ක්‍රමයෙන් සංකීර්ණ වී සමාජය තුළ ඇතැම් සමාජවිරෝධී ක්‍රියා ඇති වූ අයුරු හා එම තත්ත්වය යටතේ මානව අයිතිවාසිකම් ආරක්‍ෂා කිරීම පිණිස නීතිය හා දණ්ඩනය අවශ්‍ය වූ අයුරුත් එහි විස්තර වෙයි. එහි දක්වා ඇති පරිදි නීතිය හා රාජ්‍යය එක වර ම මෙන් විකසිත වූ ආයතන වෙති. ඊට පසුබිම් වූයේ තෘෂ්ණාව හේතුවෙන් ඇතැම් පුද්ගලයන් දේපල අයිතිය පිළිබඳ මූලික මානව අයිතිවාසිකම් බිඳ හෙළීම යි. එයින් සටහන් වන්නේ යුක්තිය බිඳ වැටීමකි. එහෙයින් යුක්තිය ඉටු කිරීම මගින් සැමගේත් අයිතිවාසිකම් රැක දීම පිණිස නීතිය හා දණ්ඩනය ඇති වූ බව පෙනේ.

'මහාසම්මත' නමින් හඳුන්වන ලද මුල් ම රජු නීති පණවා, ඒවා ක්‍රියාත්මක කර, නීති කඩ කරන්නවුනට දඬුවම් දීමේ අයිතිය ලබා ගන්නේ ජනතාව වෙතිනි. දේපල නීති හා අපරාධ නීති වෙන වෙන ම සංවිධානය නොවූ එම ප්‍රාථමික අවදියේ සියළු නීති මහාසම්මත රජු වෙත කේන්ද්‍ර වූ ජනතාව විසින් පවරා දුන් පරමාධිකාරිය අනුව සකස් වූයේ එක ම රාජ නීතිය වශයෙනි. රජකු සතු වැදගත් කාර්ය භාරයන් අතර අපරාධ සිදු වන්නට ඉඩ නොතැබීම ද එකක් බව චක්කවත්ති සීහනාද සූත්‍රයෙන් හෙළි වේ. (මා ච තෙ විජිතෙ අධම්ම කරෝ පවත්තිත්ථ) අපරාධ මර්දනය සඳහා නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීම ද එක් වැදගත් ප්‍රතිපත්තියකි. එය පුද්ගලයන් විසින් නොව ජනතාව සංකේතවත් කරන රජ හෝ එබඳු රාජ්‍ය නායකයකු විසින් ම කළ මනා ය. මුල දී එක් එක් පුද්ගලයන් අපරාධකරුවන් තම මනාපය පරිදි අත් අඩංගුවට ගෙන (එසේ කිරීමට පෙර නෙවරක් අවවාද කර නිදහස් කර ඇත.) ජනතාවට දැක් වූ බවත් ජනතාව විසින් ඔවුන් අවවාද කර නිදහස් කළ විට අපරාධකරුවන් තමා නිකරුණේ අත් අඩංගුවට ගෙන හිරිහැර කිරීම ගැන ප්‍රතිචෝදනා කළ බවත් නිබ්බන දූල්වා ග්‍රන්ථයේ දක්වා ඇත. මෙයින් පෙනී යන්නේ නීතිමය කටයුතු ප්‍රමාණවත් අධිකාරයක්

හා නුවණක් ඇති අයකු විසින් පමණක් කළ යුතු බව ය. මුල දී ජනතාව සතු වූ මේ බලය පසු ව රජු වෙත පවරන ලදී. එසේ කරන ලද්දේ අපක්ෂපාතී ව, නිවැරදි ව, සාධාරණව නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමට ය.

මානව සමාජයේ මූලික නීතිය හා දණ්ඩනය ඇරඹුණු අයුරු මෙසේ දැක්වුව ද බුදුසමය අපේක්ෂා කරන පරමාදර්ශී තත්ත්වය මෙය යයි වරදවා නොගත යුතු ය. මෙම පුවත මඟින් බුදුරදුන් දක්වන්නේ ප්‍රාථමික සමාජයක තොරතුරු ය. සමාජයෙහි නීතිය හා දණ්ඩනය විෂයෙහි පරිණාම ක්‍රියාවලිය තුළ ඇති අර්ථ ක්‍රියාකාරීත්වය පැහැදිලි කිරීමත් මෙයින් සිදු වෙයි. සංකීර්ණ සමාජය තුළ නීතිය වඩ වඩාත් සංකීර්ණ කර ගන්නට සිදු වන්නේ අළුතෙන් උදවන තත්වයනට මුහුණ දීම පිණිස ය. භික්ෂු සමාජය තුළ ද නීති විරහිත ව අවබෝධය මත ස්වයං ශික්ෂණයක් පැවති යුගයක් තිබිණ. බුද්ධත්වයෙන් වසර විස්සකට පසු නීති පැණවීම හා දඬුවම් කිරීම ඇරඹිණි. එම අවස්ථාවේ දී තමන් නීති පනවන්නේ කරුණු දහයක් පදනම් කර ගෙන බව දක්වා තිබේ. එනම්,

1. සංඝයාගේ සතුට පිණිස
2. සංඝයාගේ පහසුව පිණිස
3. වැරදි කරන්නවුනට නිග්‍රහ පිණිස
4. මනාව හික්මුණු අයගේ පහසුව පිණිස
5. හට ගෙන ඇති වැරදි දුරු කිරීම පිණිස
6. ඇති විය හැකි වැරදි වළකා ගැනීම පිණිස
7. නොපැහැදුණවුන්ගේ පැහැදීම පිණිස
8. පැහැදුණ අයගේ වැඩි පැහැදීම පිණිස
9. සද්ධර්මයෙහි පැවැත්ම පිණිස
10. හික්මීම දියුණු කිරීම පිණිස

මේ අතුරින් 1 සිට 6 දක්වා කරුණු ගිහි සමාජයේ වුව ද නීති පැණවීමේ පදනම වශයෙන් සලකනු ලැබීමට යෝග්‍ය බව පෙනේ. සමාජයේ යහපත, පහසුව, සුරක්ෂිතතාව රැක ගනු පිණිස වැරදි කරන්නවුන් හික්මවා යහපත් පුරවැසියනට වාසයට හිතකර පරිසරයක් ඇති කර දීම පිණිස නීති පැණවීම සුදුසු බව පෙනේ. කෙසේ වුව ද වඩාත් ප්‍රිය කරන්නේ දඬුවමකට බියෙන් වරදින් වැළකීමට වඩා සිය කැමැත්තෙන් හා අවබෝධයෙන් වරදින් වැළකී සදාචාර සම්පන්න ව වසන ප්‍රජාවක් ඇති කර ගැනීමට ය. බෞද්ධ දේශපාලන චින්තනයට අනුව උසස් ම රාජ්‍ය ධර්මයක් අනුගමනය කරන චක්‍රවර්ති රාජ්‍යය තුළ නීතිය වශයෙන් ක්‍රියාත්මක වන්නේ පංච ශීලය යි. එය ද ජාත්‍යන්තර මට්ටමෙන් ම ක්‍රියාත්මක වන බව දක්වා ඇත. පංචශීලය තම සිය කැමැත්තෙන් ම බාර ගෙන පිළිපදිනු ලබන සදාචාර ධර්ම පද්ධතියක් මිස දඬුවම හා ආදන ලද නීති පද්ධතියක් නොවේ. එය සොච්ඡාවෙන් අනුගමනය කරන සමාජයක සියළු දෙනාට ම ආරක්ෂාව සැලසෙන අතර මූලික මානව අයිතිවාසිකම් ද තහවුරු වන හෙයින් දණ්ඩ නීතියක අවශ්‍යතාව පැන නො නඟී යි.

බුදු දහම අපේක්ෂා කරන උසස් සමාජයේ දඬුවම වැදගත් තැනක් උසුලන බවක් නො පෙනේ. දඬුවම් කරනු වෙනුවට මිනිසුන් වැරදි කරන්නේ මන්ද යි සොයා බලා එම නිධානයට ප්‍රතිකර්ම කළ යුතු බව කූටදන්ත හා චක්කවත්ති සීහනාද වැනි සූත්‍රවලින් පෙනේ. රටේ අපරාධකරුවන් වරදට පෙළඹෙන්නේ ධනය නොමැති කම නිසා බව තේරුම් ගෙන නිර්ධන පංතිය අතර ධන නිෂ්පාදන සිදු වන ආකාරයට කටයුතු යෙදීමෙන් අපරාධ විරහිත සාමකාමී දැහැමි සමාජයක් නිර්මාණය කර ගත හැකි බව එම සූත්‍රවලින් ගම්‍ය වෙයි. විශේෂයෙන් ම සියළු දෙනා ම ජීවිතයට ප්‍රිය බව තේරුම් ගන්නා බෞද්ධයන් අතර මරණීය දණ්ඩනය පැවතිය නො හැක. වෛරයෙන් වෛරය නොසංසිඳෙන බව මෙන් ම පළිගැනීම පහත් ක්‍රියාවක් බව ද බුදුසමය පිළිගනී. මහාසම්මත රාජ පරම්පරාවේ අය ඉතා ම දැඩි දඬුවම් වශයෙන් ක්‍රියාත්මක කළේ තැළීම (තාළන) ගර්හා කිරීම (ගරහන) හා පිටුවහල් කිරීම (පබ්බාජන) පමණක් බව දක්වා ඇත්තේ එහෙයිනි. මහායාන බෞද්ධ ආචාර්යවරයෙක් වූ නාගාර්ජුන හිමියන් දඬුවම පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය හකුළා දක්වන්නේ මෙසේ ය. ''රජකු වැසියනට දඬුවම් කළ යුත්තේ කරුණාවෙන් හා ඔවුන් සත්පුරුෂයන් බවට පත් කර ගන්නා අභිලාශයෙනි. වෛරයෙන් හෝ විෂම ලෝභයෙන් ක්‍රියා නොකළ යුතු ය. භයානක අපරාධ කළවුන්ට වුව ද කාරුණික ව ක්‍රියා කළ යුතු ය. නීතියට අනුව නාඩනය. සිර දඬුවම වැනි දේ පැණවූවා වුව ද සිරකරුවන් ගේ ශුභසිද්ධිය සලසා දිය යුතු ය. කිසිවකු ජීවිතාන්තය දක්වා සිර නොකළ යුතු ය. '' අත් පා කැපීම හෝ මරා දැමීම කිසිසේත් නොකළ යුතු ය. සංඝ සමාජයේ ක්‍රියාත්මක අධිකරණ ක්‍රමය තුළ ද බරපතල ම දඬුවම වන්නේ පලවා හැරීම ය. එය ද බරපතල ම වැරදි හතර වූ පාරාජික වරදක් කළහොත් පමණි. අනෙකුත් සෑම අවස්ථාවක දීම උත්සාහ කරන්නේ වරදකරු පුනරුත්ථාපනය කිරීම පිණිස ය.

සියළු ම අවස්ථාවන්හි දී යුක්තිය හා සාධාරණය ඉටු විය යුතු බව බුදුසමයේ පිළිගැනීම හෙයින් නීතිය හමුවේ සියළු මිනිසුන් එක සමාන බව පිළිගනිමින් හැම දෙනාට ම සාධාරණ ලෙස නීතිය ක්‍රියාත්මක කිරීමටත්, නිවැරදි විනිශ්චයක් ලබා දීමටත් ක්‍රියා කිරීමේ වැදගත් කම අවධාරණය කර ඇත. අධිකරණ විනිශ්චයට එළැඹෙන විනිසකරු කෝපයෙන් තොර ව මැදිහත් සිතින් එය කළ යුතු බව දක්වා තිබේ. කෝප වූ තැනැත්තාට යුක්තිය නො වැටහේ. (කුද්ධො අත්ථං න ජානාති) සංවර මැදහත් සිතින් යුතුව සියළු කරුණු විමසා තීරණයකට එළඹීම අවශ්‍ය ය. එබඳු අවස්ථාවල විශේෂඥ උපදෙස් අවශ්‍ය නම් ඒවා ලබා ගැනීම ද සුදුසු ය. කුමාර කස්සප මාතාව පිළිබඳ සිද්ධියේ දී විශාඛා උපාසිකාව ගේ උපදෙස් ලබා ගෙන ඇත්තේ එපරිද්දෙනි.

සංඝ සමාජයේ නඩු විනිශ්චය කිරීමේ දී අනුගමනය කරන අධිකරණ ගැටළු අතර නූතන ශෘහස්ථයනට ද වැදගත් වන කරුණු දක්නා ලැබේ. විශේෂයෙන් ම සම්මුඛා විනය නම් වූ චූදිතයා අධිකරණය ඉදිරියට කැඳවා නඩු විභාග කිරීම ඉතා වැදගත් ය. එමෙන් ම සිහි මුළාව සිටි අයට සමාව දීමක් වූ අමූළ්හ විනය නම් ක්‍රමය ද ඉතා ප්‍රජාතාන්ත්‍රික වූ සාධාරණ වූ ක්‍රියා මාර්ග බව පෙනේ. විශේෂයෙන් ම සංඝයා අතර

ක්‍රියාත්මක වූ අතීතයට බලපාන පරිදි නීති ක්‍රියාත්මක නො කිරීම අගය කළ හැකි ය. විනය නීතියක් පැණවීමට කලින් වරදක් කළ කිසිවකුට පසු ව පැණවූ නීතියට අනුව දඬුවම් කර නැත. ශික්ෂාපද නැති අවදියේ ආදිතව නොදැක (අපඤ්ඤතෙත සික්ඛාපදෙ ආනාදීනව දස්සී) කළ වරදක් හෙයින් එයට පූර්ණ සමාව හිමි ය. එමෙන් ම වරදක බාහිර ස්වරූපයට වඩා එයට මුල් වූ චේතනාව සම්බන්ධයෙන් අවධානය යොමු කිරීම ද බෞද්ධ ක්‍රමය යි.

මෙයින් අපට පැහැදිලි වන්නේ බුදුසමය නීතිය මිනිසා ගේ යහපත පිණිස සකස් කර ගත් දෙයක් වශයෙන් ක්‍රියා කරන බව හා යුක්තිය පිළිබඳ දැඩි අවදිකමකින් ක්‍රියා කරන බව ය. දඬුවම් දීම ද වරදකරු පුනරුත්ථාපනය පිණිස මිස ඔහු විනාශ කිරීමට නොවන බව ද පැහැදිලි විය.

11 පරිච්ඡේදය

යුද්ධය හා සාමය

යුද්ධය ජීවිත විනාශයට හා සම්පත් විනාශයට හේතුවන මහත් අනර්ථකාරී දෙයක් බව හා සාමය අතිශයින් ප්‍රසන්න වූත් සංවර්ධනයට හිතකර වූත් සුන්දර දෙයක් බව අනිවාර්යයෙන් ම පිළිගත යුතුව ඇත. භෞතික වස්තූන් පිළිබඳ වූ අසීමිත තෘෂ්ණාව යුද්ධය පසු පස ඇති අප්‍රසන්න හා හානිකර චේතනාව බව ද වෛරය හා පළිගැනීම එම මානසික තත්ත්වය ඇසුරෙන් ම ජනිත වන බව ද පැහැදිලි ය. එමෙන් ම තම වර්ගය හෝ තමා අන්‍ය වර්ගයන්ට හෝ අන්‍යයනට වඩා උසස් යැයි සිතා ගන්නා මානය ද යුද්ධයට පදනම් වන චේතනාවකි.

බුදුදහම යුද්ධයෙහි නිරර්ථක බව හා සාමයෙහි අගය ඉතා සිත් ගන්නා සුළු අයුරින් ලොව හමුවේ පැහැදිලි කර යි. යුද්ධ කරන්නේ ප්‍රීතිය හා සොම්නස ලබා ගන්නට නම්, එම අරමුණ යුද්ධයෙන් ඉටු නොවන බව බුදුදහම පෙන්වා දෙයි.

ජයං වෙරං පසවති
දුක්ඛං සෙති පරාජිතො
(ධම්මපදය)

යුද්ධයක් කරන්නකු ජය ගැනීමෙන් ඇත්තට ම ජයග්‍රහණයක් කරනවාදැයි විමසා බලන්නට බුදුසමය අපට ඇරයුම් කර යි. එක් අයකු ජය ගන්නා විට තව අයකු පරදි යි. පරාජයෙන් අවමානයට හා සන්තාපයට පත්වන තැනැත්තාගේ සිත් තුළ ජනිත වන්නේ ඊර්ෂ්‍යාව, වෛරය හා පළිගැනීමේ චේතනාව යි. එහෙයින් ජය ලැබූ තැනැත්තා ලබන අස්වැන්න නම් වෛරය යි. වෛරය නම් වූ අතිශයින් අනර්ථකර විපත්තිකර දෙය ප්‍රසව කරන ජයග්‍රහණය ඇත්තෙන් ම ජයග්‍රහණයක් ද ? ජීවිතයක ආස්වාදය නම් ඊර්ෂ්‍යා, ක්‍රෝධ, වෛර ජනනය නොවන සාමකාමී සහජීවන සමාජයක ම විඳ ගත යුත්තක් නොවේද ? එහෙයින් ජයග්‍රහණය ඇත්ත වශයෙන් ම ජයග්‍රහණයක් නොව පරාජයකි. පරාජිතයා ද දුක සේ, වේදනාවෙන් මුසුලිත ව ඇද වැටෙන හෙයින් සොම්නසක් නො ලබ යි. පරාජය සොම්නසින් බාර ගැනීම මෙයට පිළියම යයි යමකු යෝජනා කළ හැකි වුව ද එය හුදු වචනයට පමණක් සීමිත, ප්‍රායෝගික නොවන විසඳුමකි. කවර සංග්‍රාමයකට වුව ද කවර ම අයකුවත් පරාජය පිළිගැනීමේ අභිලාෂයෙන් නො එළඹෙයි. සටන් කරන්නේ ජයග්‍රහණය පිළිබඳ ඒකායන අපේක්ෂාවෙනි. එහෙයින් පරාජය සතුටෙන් පිළිගත හැකි දෙයක් නො වේ. කවරදා හෝ දිනා ගනිමි' යි පරාජිතයා අධිෂ්ඨාන කර ගන්නේ ද වෛර පූර්වංගම

චේතනාවෙනි. එහෙයින් යුද්ධයෙන් වැළකී, සාමකාමී ඉවසිල්ල පූර්වංගම කරගත් සමාජයක් නිර්මාණය කර ගැනීම වඩා වැදගත් ය. ජයත් පරාජයත් යන දෙක ම ප්‍රතික්ෂේප කරමින් සටන් නොකර සිටීම වඩාත් වැදගත් බව ජාතක කථාවක එන සිංහයකු අසූවී ගත පුරා තවරා ගෙන සටනට පිවිසි ඌරකුට ''ජය ඔබට ම දෙමි මිතුර'' (ජයං සම්ම දදමි තෙ) යි පවසා සටනින් ඉවත් වීමේ පුවතින් පෙනේ. සටන් නොකර සිටීම සටන් කර පරාජය බාර ගැනීම මෙන් වේදනා කර අත්දැකීමක් නොවේ.

සටනින් ඈත් ව සිටීමට තම උසස් මානසික තත්ත්වයක් වගා කර ගැනීම අවශ්‍ය ය. එබඳු උසස් මානසික තත්ත්වයක් ලබා ගත හැක්කේ බුද්ධිමත් ලෙස කල්පනා කිරීමෙන් ලබන භාවනාමය ශික්ෂණයක ප්‍රතිඵල වශයෙනි. ඒ සඳහා යථාර්ථය වටහා ගැනීමට උත්සාහ කළ යුතු ව තිබේ. බෞද්ධ ධර්ම ග්‍රන්ථ ඒ සඳහා උපකාරී වන වැදගත් සංකල්පනාවලින් පොහොසත් ය.

මේ සඳහා මිනිස් තෘෂ්ණාවේ ස්වභාවය මෙනෙහි කිරීම ඉතා වැදගත් ය. යුද්ධ කරන්නේ යමක් දිනා ගැනීමට හෝ හිමි කර ගැනීමට නම්, එම දේ ලබා ගත් පසු අපට තෘප්තිය ලැබේදැයි සිතා බැලිය යුතු ව තිබේ. කාම ජාතකය මේ සඳහා අනගි අදහස් පෙළක් අප හමුවේ තබ යි.

''මිනිසකු යම් අපේක්ෂාවක් ඇති කර ගත් විට එය ඉෂ්ට වූයේ නම් එයින් ප්‍රීතියක් ඇති වන නමුත්, නවත් අළුත් ආශාවක් ඇති කර ගෙන ග්‍රීෂ්ම කාලයෙහි වැඩි වන පිපාසය මෙන් තෘෂ්ණාව දැඩි කර ගනියි. නොලබන දේ ගැන ආශාව තව තවත් වැඩෙන්නේ වස්සකුගේ අං වැඩෙන ස්වරූපයෙනි. පොළොවෙහි ඇති සියළු ම හැල් කෙත්, යව කෙත්, ගවයන්, අශ්වයන් හා දසයන් එක ම මිනිසකුට අයිති කර දුන්නත් ඒ පුද්ගලයා ගේ තෘෂ්ණාවේ නිම වීමක් නැත. මුළු පොළොව ම දිනා ගත් රජෙක් වුව ද දූත් ඈතැ යි නො සිත යි.'' මේ අදහස්වල සනාතන අගය වර්තමානයේ ලොව පුරා බලකාමය හේතුවෙන් ඇවිළෙන අරගල ගැන සිතන විට වටහා ගත හැකි ය. තෘෂ්ණාවෙහි ම ප්‍රකාශනයක් වන බලකාමය මිනිසුන් අතර අතිශය භයංකර ගැටුම් ඇති කර යි. මේ ගැටුම්වල විපාකය වන්නේ මානව සංහතියේ ම විනාශය යි.

තෘෂ්ණාවෙහි ආදීනව මෙනෙහි කිරීම මෙන් ම මානයේ නිරර්ථකත්වය මෙනෙහි කිරීම ද යුද්ධයෙන් වැළකී සාමය ප්‍රගුණ කිරීම පිණිස හිතකර ක්‍රියා මාර්ගයකි. තමන්ට වඩා අන් අය උසස් යැයි සිතුමෙන් මෙන් ම තමන් අනුන්හට වඩා උසස් යැයි සිතුමෙන් ද, සමාන යයි සිතුමෙන් ද ත්‍රිවිධ මානය ජනිත වෙයි. ඒවා පිළිවෙළින් හීනමානය, සෙය්‍යමානය හා සදිසමානය ලෙස නම් කෙරේ. තමවර්ගයා අන්‍යයනට වඩා උසස් ව ඉහළින් තබා ගනු වස් ආධිපත්‍යය දිනා ගැනීමට හා පවත්වා ගැනීමට මිනිස්සු යුද වදිති. ඇතැම් විට අන්‍ය වර්ගයන් සමූලඝාතනය කිරීමට සැලසුම් යොදති. ඇතැම් ආගමික සංකල්ප පවා මෙබඳු හැඟීම් පෝෂණය කර යි බුදුසමය මානව වර්ගයාගේ ඒකත්වය උගන්වන නිහතමානය වර්ණනා කරන දහමක් හෙයින් බෞද්ධයනට මානයෙහි ආදීනව මෙනෙහි කිරීම දුෂ්කර නැත. එමඟින් කිසිවෙක් කිසිවකු අබිබවා නොයන ප්‍රියංකර සහජීවනයක් සඳහා සිතුවිලි සකස් කර ගත හැකි වෙයි. මානය පිළිබඳ මිථ්‍යා කල්පනය දුරලා සමානත්ව ධර්මය ප්‍රගුණ කළ විට උනුන් අබිබවා යාම සඳහා සටන් මගට බැසීම අනවශ්‍ය වෙයි.

එකට එක කිරීම හෙවත් පළිගැනීම තවත් ඉවත ගළ යුතු අහිතකර දුර්ගුණයකි. බොහෝ යුද්ධ ඇති වන්නේ මේම අවිචාරවත් ක්‍රියාව නිසා ය. කෙනෙකු කළ දෙයක් වරදක් සේ අපට හඳුන්වන්නට හැකිවන්නේ අප එය නොකරනවා නම් පමණි. අප ද එය කරනවා නම් එහි තේරුම එය නිවැරදි ක්‍රියාවක් සේ අප පිළිගන්නා බව ය. එසේ නම්, එවැන්නක් කිරීම සම්බන්ධයෙන් අනුන්ට චෝදනා කිරීමට අපට අයිතියක් නැත. එහෙයින් පළිගැනීම සඳහා අපට හිරිහැර කළවුන්ට අප ද හිරිහැර කිරීම අඥාන ක්‍රියාවක් බව අප තේරුම් ගත යුතු ය. ක්‍රෝධය හා වෛරය වර්ධනය වන්නේ '' මට බැන්නේ ය, වධ හිංසා කළේ ය, මා පැරදවී ය, මට අලාභ හානි කළේ ය ''යි හිතේ පැසවීමෙනි. එසේ නොකරන්නේ නම් වෛරය සංසිඳෙන බව ධම්මපදයේ ඉගැන්වෙයි. වෛරයෙන් වෛරය නො සංසිඳේ. වෛරය සංසිඳෙන්නේ වෛර නොකිරීමෙනි මෙය සනාතන ධර්මතාවක් බව ධම්මපදයේ ඉගැන්වෙයි.

නහි වෙරෙන වෙරානි – සම්මන්තීධ කුදාචනං
අවෙරෙන ච සම්මන්ති – එස ධම්මෝ සනන්තනො ''

(ධම්මපද 1 – 3)

දිගින් දිගට පළිගැනීමට සිතීමෙන් වන්නේ ලෝකය එක ම රණ පිටියක් වීම ය. එවැන්නක ජීවත්වීම දුෂ්කර ය. එහෙයින් බුදුරදුන් තම ශ්‍රාවකයනට අවවාද කරන්නේ දරුණු පල් හොරුන් අප අල්ලා කියතකින් ඉරන විට දී වුවත් ක්‍රෝධ සිතක් වෛර චේතනාවක් නැතිව ඉවසීම පුරුදු කරන සේ ය. ප්‍රායෝගික වශයෙන් මෙය දුෂ්කර යැයි කෙනෙකුට හැඟී ගිය ද මෙය පරමාදර්ශ කර ගත් විට ජීවිතයේ බොහෝ අර්බුද විසඳා ගත හැකි වෙයි. චුල්ලබෝධි ජාතකයේ දී වෛරයෙන් හා පළිගැනීමෙන් මිනිසුන් විනාශයට පත්වන ආකාරය උපමා කර ඇත්තේ ලීයක් තව ලීයක ගැටීමෙන් හට ගන්නා ගින්න ලීයම දවාලන ස්වභාවයට ය. ලීවල ගැටුමෙන් හට ගන්නා ගින්න ලී දවාලන පරිද්දෙන් මිනිසුන් එකට එක කිරීම හෙවත් සාරම්භය නම් වූ ගැටීමෙන් හට ගන්නා ක්‍රෝධාග්නිය ඔවුන් වනසාලයි.

අරගලකාරී ව අනුන් පරදවා ජය ගැනීමේ අදහසින් කලී කලහ වාද විවාද කරන්නවුන් තුළ පවත්නා ප්‍රධාන දුර්වලතාවක් ලෙස බුදුදහම දකින්නේ ඔවුන් තමන් අජරාමරයන් සේ සිතා ගන්නා බව යි. තමන් මැරෙන සුලු බව දකින් නම් කලහ එයින් සංසිඳෙන බව බුදුහු වදාළ හ.

පරේ ච න විජානන්ති – මයමෙත්ථ යමාමසෙ
යෙ ච තත්ථ විජානන්ති – තතො සම්මන්ති මෙධගා

මේ අනුව මරණානුස්සති භාවනාව වැඩීම සාමය සඳහා අතිශයින් ම උපකාරී වන ක්‍රියා මාර්ගයක් බව වැටහෙයි.

සියළු සත්ත්වයන් තමන්සේ ම දඬුවමට බිය. මරණයට අකැමති අය බව තේරුම් ගෙන තමාට විපත් පැමිණවීමට ඇති අකැමත්ත අනුව විමසා තමන්ට පැමිණෙන අනවර ඉවසමින් සියළු සත්ත්වයන් කෙරේ අභය දානය දීම බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තිය යි.

ලෝක සාමය කෙරේ ඇති එකම මාර්ගය ද එය යි. සරභංග ජාතකයේ දක්වා ඇති පරිදි ඉවසීම ප්‍රගුණ කරන සත්පුරුෂයා එමගින් සතුරන් නැති කර ගනී යි. එම සැනසීම යුද හමුදාවක් ජය ලබන රජකුට ලැබෙන්නේ නැත. එහෙයින් සියළු ප්‍රාණ භූතයන් කෙරේ දයාන්විත ව පිළිපදින බෞද්ධයෝ අවි ආයුධ අතහැර දඬුවම් නොදී ජය ලබති. (නිහිත දණ්ඩා නිහිත සත්ථා සබ්බ පාණ භූත හිතානුකම්පී) කාගේ වුව ද ජීවිත අගනා බව ඔවුහු දනිති. සුරාසුර සංග්‍රාමයේ දී ශක්‍රයා තම ගමනින් ගුරුළු පැටවුන් විනාශයට පත්වීම වළකන්නට අසුරයන් සිටින පැත්තට රිය හරවා ගොස් ඔවුනතින් පැරදුණේ ජීවිතවල වටිනාකම දත් හෙයිනි. ජීවිත රැකදීම සඳහා කැපවීම තුළින් ලබන පරාජය ද ජයග්‍රහණයකි.

මෙම ආකල්පය බෞද්ධ ඉතිහාසයේ නිරූපණය වූ ආකාරය **ජෝන් වෝල්ටර්ස්** නම් ලේඛකයා **නොසැලෙන මනස** නම් ග්‍රන්ථයේ අගය කරන්නේ මෙසේ ය :

> " බෞද්ධයෝ තම ආගම වෙනුවෙන් කිසි විටෙක යුද නො වැදුණ හ. මිථ්‍යා දෘෂ්ටීන් නැති කිරීම අන්‍ය ලබ්ධිකයනට වධ බන්ධන කිරීම හෝ බලයෙන් තම ආගමට බඳවා ගැනීම හෝ කිසි විටෙක සිදු නොවී ය. එය නිතර අන් අදහස් ඉවසන සුළු විය. නියම බෞද්ධයාට සතුරාගේත් මිතුරාගේත් ජීවිත එක ය. හැම දරුණු ක්‍රියාවකින් ම වැළකී සිටිය යුතු ය. හොඳ ම පළිගැනීමේ මාර්ගය නම් කරුණාවන්ත සිතුවිලි ය. "

12 පරිච්ඡේදය

විවාහ ජීවිතය

මානව ශිෂ්ටාචාරය පිළිබඳ අධ්‍යයනයෙහි අතිශය වැදගත් තේමාවක් වන විවාහය නම් සංස්ථාව හා පවුල නම් සමාගමය මිනිසා පිළිබඳ වෘත්තාන්තයෙහි එක් වැදගත් සන්ධිස්ථානයක් සටහන් කරයි. ජීව විද්‍යාත්මක ව්‍යාපාරයක් වූ ලිංගික ආස්වාදය මගින් කායික හා මානසික ප්‍රමෝදයක් ලබා ගැනීම විධිමත් සංස්කෘතික සංස්ථාවක් මගින් ගෘහ ජීවිතය බවට පත්කර ගැනීම තවත් බොහෝ සමාජ සබඳතා රැසක ආරම්භය වූ අතර එම සබඳතා ජාලය සංස්කෘතියෙහි සංකීර්ණතාව වර්ධනය කළ බව පිළිගැනෙයි. බුදු සමයෙහි මෙ පිළිබඳ මානව විද්‍යාත්මක ප්‍රවාදය දීඝනිකායේ අග්ගඤ්ඤ සූත්‍රයෙහි දැක්වෙයි. ශරීරයන්හි රමණීයත්වය ලිංගික ආකර්ෂණයට පදනම් වූ අයුරුත්, කාම චේතනාව හේතු කොට ගෙන ස්ත්‍රී – පුරුෂ ඇසුර ඇති වී පවුල් සමාගමය ප්‍රභවිත ව ගෘහවාසය හා ආහාර රැස්කර ගබඩා කිරීම, ඉඩකඩම සීමා නිර්ණය කර ගැනීම හා ඒ පිළිබඳ විවිධ ප්‍රශ්න නිසා අපරාධය හා නීතිය පරිණාමය වීමත් එම සූත්‍රයෙහි විවරණය කර ඇත්තේ සිත්ගන්නා සුළු විලාසයෙනි.

විවාහ ජීවිතය ගෘහස්ථ සංස්කෘතියෙහි අංගයක් බව පිළිගන්නා අතර ම එහි සාර්ථකත්වය අරමුණු කර ගත් සදාචාර උපදේශ පද්ධතියක් ද බුදුසමයෙන් ඉදිරිපත් කැරෙයි. එහෙත් ගිහියන් ගේ පංචකාම ආස්වාදය පිළිබඳ ව එබඳු සදුපදේශ දනයක් බුදු සමයෙන් අපේක්ෂා කළ හැකි දැයි යමකු තුළ විමතියක් ඇතිවිය හැකි බව ද මෙහිදී සටහන් කරගත යුතු ය. බෞද්ධ ශික්ෂණය විරාගී චරණයක් හෙයින් සරාගී පැවතුම්න් ඈත් ව නෛෂ්ක්‍රම්‍ය ජීවිතයක් ගත කිරීම බෞද්ධ ප්‍රතිපත්තිය නො වන්නේ ද ? නෛෂ්ක්‍රම්‍යය වර්ණනා කරන අතර ම විවාහ ජීවිතයක් වර්ණනා කළ හැකි ද ?

නෛෂ්ක්‍රම්‍ය ජීවිතය නම් පැවිදි ජීවිතය ම බව මෙහි ලා මතක තබාගත යුතු වෙයි. පැවිද්ද නම් ගෘහස්ථ සමාජයේ ම වඩාත් සංවේදී සාමාජිකයන් විසින් බිහි කරනු ලබන උත්තරී සමාජයකි. සසර පිළිබඳ කළකිරීම හේතුවෙන් විමුක්ති ලාභය අරමුණු කරගෙන පැවිදි ජීවිතයට පිවිසෙන උතුමෝ විරාගී චරණයක් මගින් විදසුව කුරා යොමු වී පරම සත්‍යාවබෝධයෙන් සැනසෙති. එහෙත් ලොව සියළුදෙනා සසර කළ කිරීමෙන් විමුක්ති ලාභය සඳහා යොමු නො වෙති. වැඩිදෙනා නැවත සසරට ම හෙවත් මෙතෙරට ම එන බවත්,පරතෙර යන්නන් ඇත්තේ ස්වල්ප දෙනකු බවත් බුදුරජාණන් වහන්සේ වදාළහ. එහෙයින් සසර ම වසන ජනයාට පුණ්‍ය සම්භාර රැස්කිරීම තුළින් ස්වර්ගගාමී වන මාර්ගය පැහැදිලිකර දෙන සේ සගරුවනට අවවාද කර ඇත. ගිහියන් ගේ ජීවන මග නෛෂ්ක්‍රම්‍ය චින්තනය මගින් හැසිරවිය හැක්කේ නො වේ.

ස්වල්ප දෙනකු නෛෂ්ක්‍රම්‍යය තෝරාගත් පමණින් ගෘහස්ථ සමාජ සංස්ථා හෙළා දැකීම ද අසාධාරණ ය. එහෙයින් බහු ජනතාවගේ සංස්කෘතික රටාව තුළට ද ධර්මය ප්‍රවේශ කළ යුතු ම ය. විවාහක ගෘහස්ථ ජනතාවට ද දහම් මඟක් තිබිය යුතු ම ය. මුල් පටන් ම තම පිරිස චතුර්විධ බව වදරමින් උපාසක හා උපාසිකා පිරිස ද තම ශ්‍රාවකයන් බව බුදුරදුන් අවධාරණය කළේ එහෙයිනි.

විවාහක බෞද්ධ ගිහියා දෙවියන්ගේ වන්දනයට ද සුදුසු උතුමකු වන බව ශක්‍ර දේවේන්ද්‍රයන් විසින් මනුලොව දෙසට කළ නමස්කාරය පිළිබඳ පුවතින් සනාථ වෙයි.

යෙ ගහට්ඨා පුඤ්ඤකරා
සීලවන්තා උපාසකා
ධම්මෙන දරං පොසෙන්ති
තං නමස්සාමි මාතලී

"මාතලී, යම් ගෘහස්ථ සිල්වත් උපාසකයෙක් පින් දහම් කරමින් තම භාර්යාව ධර්මානුකූල ව පෝෂණය කරත් නම් මම ඔහුට වඳිමි" යන්න එහි අරුත ය. මෙහි දී විවාහකත්වය ඉස්මතු කර දැක්වීමෙන් එය බෞද්ධ ගෘහස්ථ ජීවිතයට මනාව ගැළපෙන සංස්ථාවක් බව පෙන්වා දෙනු ලැබේ. සිගාලෝවාද, මංගල, පරාභව, වසල වැනි ගිහි විනයට අදාළ හැම සූත්‍රයක ම ගිහියා නිරූපණය වන්නේ විවාහකයකු වශයෙනි.

බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් නකුලමාතා හා නකුලපිතා නම් යුවළට ඔවුන් ගේ විවාහ ජීවිතයේ සාර්ථකත්වය මුල් කරගෙන මහත් සේ ප්‍රශංසා කර ඇත. තමන් දෙදෙනා කෙතරම් උනුනුන්ට ප්‍රේම කරනවාද යත් මතු භවයේ ද එකට හමුවන්නට කැමති බව ඔවුහු බුදුන් හමුවේ ප්‍රකාශ කර සිටිය හ. ඔවුන් ගේ ප්‍රේම ජීවිතයේ සාර්ථකත්වය නිසා ම බුදුරදහු ඔවුනට "පරම විස්සාසිකා" යන ගෞරවාභිධානය ද ප්‍රදානය කළහ. පරම විස්සාසිකා යන්න "ඉතා කුලුපග පෙම්වත්තු" යන අරුත දෙන බව මහාචාර්ය මලලසේකර දැක්වී ය. මෙයින් හැඟෙන්නේ බෞද්ධ සමාජයෙහි විවාහ ජීවිතය ගෞරවයෙන් පිළිගත යුතු සමාජ සබඳතාවක් බව ය. එහෙයින් එය ධර්ම ව්‍යාකරණයන්හි අනිවාර්ය තේමාවක් වුවමනා ය.

නෛෂ්ක්‍රම්‍යය විමුක්ති මාර්ගය හා සම්බන්ධ කරන ශික්ෂා මාර්ගයක් වූ බුදුදහම විවාහ ජීවිතය අගය කරන්නේ එය බහු ජනතාව ගේ ගමන් මඟ නිසා ම නොවන බව දත් අපට පැහැදිලි විය යුතු ය. විවාහය මිනිසා දෙවියන් ගේ පවා ගෞරවයට මෙන් ම බුද්ධාදී උතුමන් ගේ ප්‍රශංසාවට ද යෝග්‍ය කරන්නා වූ සදචාර ධර්ම ප්‍රගුණ කිරීමට සුදුසු තෝතැන්නක් බව පෙනී යන හෙයිනි. සිල්වත් උපාසකයන් ගේ විවාහය සදචාරයට අනුකූල වෙයි. ස්වදර සන්තෝෂය ගෘහස්ථයන් ගේ බ්‍රහ්මචර්‍යාව සේ අටුවාචාරීන් හැඳින්වූයේ ද එහෙයිනි. අවිවාහකයන් ගේ වගකීමෙන් තොර ජීවිතයට වඩා විවාහකයන් ගේ වගකීම් සහිත, යුතුකමින් බැඳුණු දිවි පිළිවෙත ගෘහස්ථ සදචාරය සඳහා හිතකර ය.

විවාහය දෙදෙනකු එක් වී කරන සදචාර ප්‍රතිපත්ති පූරණයක් සේ හැඳින්වීම නිවරද ය. නකුල දම්පතීන් ප්‍රකාශ කළ පරිදි පතිව්‍රත හා පතිනිව්‍රත උදර ගුණදම් වෙයි. එමෙන් ම සද්ධා, සීල, චාග,, පඤ්ඤ යන ගුණදම් විවාහවන යුවල තුළ සම මට්ටමින් පවතින්නේ නම් එම විවාහය සාර්ථක වන බව බුදු හිමියෝ වදළහ. ශ්‍රද්ධාව, ශීලය, ත්‍යාගශීලි බව හා ප්‍රඥව ඉතා උසස් ගුණධර්ම බව මෙහිදී තේරුම් ගතයුතුව පවතී. මේවා ප්‍රගුණ කිරීම දෙව්ලොව ඉපදීමට පමණක් නොව නිර්වාණ ප්‍රතිලාභයට ද හේතුවෙයි. එහෙත් ගිහි විතයේ අරමුණ ඉක්මන් නිවනක් නොව වඩා යහපත් සසරකි.

විවාහයේ දී අඹුසැමියන් ගැලපෙන ප්‍රමාණය අනුව හතර වර්ගයක පවුල් ජීවිත ඇති බව ධර්ම ග්‍රන්ථවල දක්වා තිබේ.

(1) මළමිනියක් මළමිනියක් හා විසීම
(2) මළමිනියක් දෙව්දුවක හා විසීම
(3) දේවපුත්‍රයෙක් දෙව්දුවක හා විසීම
(4) දේවපුත්‍රයෙක් මළමිනියක් හා විසීම

මෙහිදී 'දේව' යන්නෙන් සදචාර සම්පන්න විනීත පුද්ගලයන් ගැණෙන අතර 'මළමිනිය' යන්නෙන් නො දැහැමි, පහත් චරිත ඇති උදසීන අය ගැනෙයි. ස්වාමිපුරුෂයකු කෙරේ පිළිපදින ආකාරය අනුව භාර්යාවරුන් වර්ග කරනවිට (1) වධක සම (වධකයකු වැනි) (2) චෝර් සම (හෙරක් වැනි) (3) අය්‍ය සම (අධිපතිනියක වැනි) (4) මාතු සම (මවක් වැනි) (5) භගිනි සම (නැගනියක වැනි) (6) සඛි සම (මිතුරියක වැනි) (7) දසී සම (දසියක වැනි) වශයෙන් බෙද ඇත. මෙසින් මුල් තිදෙන ඉතාමත් අයෝග්‍ය බව ද පසුව දක් වූ හතරදෙනා යහපත් බව ද දක්වා ඇත.

විවාහ ජීවිතය යනු සවාමියා හා භාර්යාව අන්‍යෝන්‍ය ගෞරවය හා ප්‍රේමය පදනම් කරගෙන ගත කරන වයිෂ් මාර්ගයක් මිස ප්‍රමුඛත්වය සඳහා කරන තරඟයක් නොවන බව ද බෞද්ධ වෛවාහික සදුපදේශ තුළින් ප්‍රකට වෙයි. සිගාලෝවාද සූත්‍රය ඉදිරිපත් කරන අන්‍යෝන්‍ය යුතුකම් මාලාව දෙස බැලීමෙන් එය තේරුම් ගත හැක. බිරිඳ නිතර ම ස්වාමියාට කීකරු ව අවනත ව ක්‍රියා කරන නමුදු ස්වාමියා නිවසේ ඓශ්වර්යය බාර දෙන්නේ බිරිඳට ය (ඉස්සරියානුප්පදනෙන). හේ ඇයට ගරු සරු ඇති ව කතා කරයි. අවමන් නො කරයි. විශ්වාසය කඩ නො කරයි. අබරණ–සැරසුම් ලබා දෙයි. වනිතාවට එතරම් වැදගත් සමාජ තත්ත්වයක් නො තිබී අවදියක විවාහ ජීවිතය තුළ මෙ තරම් සමමාතතියත්වයක් ලැබීම ඇත්තෙන් ම විප්ලවකාරී ය.

මෙහිදී මැනවින් පෙනී යන කරුණක් නම් මනුෂ්‍යයන් ගේ කාම ජීවිතය විෂයයෙහි ඉතාමත් යථාර්ථවාදී දෘෂ්ටියකින් බුදුරදුන් කරුණු තේරුම් කර දී ඇති ආකාරය යි. පරමාර්ථික දෘෂ්ටියකින් බලන විට කාමය සාංසාරික පැවැත්මට හේතුවන බව පෙනියන හෙයින් සමුලෝත්ගමනය කළයුත්තක් බව අවධාරණය කරන අතර ම

සසර පැවැත්ම නවත්වන්නට තරමේ සසර එපාවීමක් අත්දැකීම තුළින් නො ලත් පෘථග්ජන ගෘහස්ථයනට කාමයෙන් සහමුලින් විරත විය නො හැකි බව ද පිළිගෙන තිබේ. එහෙයින් සංවර අයුරකින් ලිංගික ජීවිතය ගත කිරීමටත්, ගෘහස්ථ ජීවිතයේ මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව මගින් සුගතගාමී වීමටත් අදාළ ගෘහස්ථ සදාචාරයන් උත්වහන්සේ උගන්වති. එම සදාචාර ප්‍රතිපත්ති සමාජයේ පුළුල් සාරධර්ම පද්ධතිය සමඟ මැනවින් ගැලපී උසස් විනීත බෞද්ධ සංස්කෘතියකට පාදක වී ඇති ආකාරය කොතරම් ප්‍රසන්න ද? අඹුසැමි ස්නේහය මෙන් ම දරක–මාපිය ස්නේහය, සමාජ අනුශීලනය කුලදෙටු අපචායනය වැනි සංස්ථා සමාජයක සමගිය හා සම්මිතිය රකිමින් සමාජය ඉදිරියට ගෙන යන බව පිළිගත්තා බුදුදහම විවාහය ආගමික පූජෝත්සව හා සබඳ නො කළ ද ආගමික සාරධර්ම සඳහා එය මනා තෝතැන්නක් බව දකියි.

13 පරිච්ඡේදය

සාමයික සහජීවනය

බුදුසමය පහළ වූ භාරතය වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් ම බහු ආගමික දේශයක් වූයේ ය. සාම්ප්‍රදායික බ්‍රාහ්මණ ආගම මහා පරිමාණයෙන් ක්‍රියාත්මක වූ නමුදු විවිධ ආගම් දරූ විවිධ ප්‍රතිපත්ති අනුගමනය කළ ශ්‍රමණයෝ, පරිව්‍රාජකයෝ, ආජීවකයෝ, ජටිලයෝ තම තමන්ගේ දහම් පතුරුවා හළහ. වරක් බුදුරදුන් වෙත පැමිණි භික්ෂු පිරිසක් සැවැත් නුවර බහු ආගමික ස්වරූපය මෙසේ වාර්තා කළ බව උදාන පාළියෙහි සඳහන් වෙයි.

> "ඉධ භන්තෙ සම්බහුලා නානා තිත්ථියා සමණ බ්‍රාහ්මණා පරිබ්බාජකා සාවත්ථියං පටිවසන්ති. නානා දිට්ඨිකා නානා ඛන්තිකා නානා රුචිකා නානා දිට්ඨි නිස්සය නිස්සිතා...."

> "ස්වාමීනි, මේ සැවැත් නුවර විවිධ දෘෂ්ටි ඇති විවිධ මත දරණ විවිධ රුචි ඇති විවිධ දෘෂ්ටීන් ගැනීමෙහි ඇලුණු නානා වැදරුම් තීර්ථකයෝ, ශ්‍රමණයෝ, බ්‍රාහ්මණයෝ සහ පරිව්‍රාජකයෝ වසති..."

භාරතීය ආගමික පරිසරය කෙතෙක් සංකීර්ණ වුවා ද යත් දර්ශනයෙහි මතු කළහැකි සියළු ආකාරයේම අදහස් මේ ආගමිකයන් විසින් නියෝජනය කළායැයි කිවහැකි තරමට විචිත්‍ර දෘෂ්ටි ඉදිරිපත් කර තිබිණි. ඊශ්වර නිර්මාණ වාදයේ පටන් අධිච්ච සමුප්පන්න වාදය (ලෝකය දෙවියන් විසින් මැවූ බව කීමේ පටන් එය ඉබේ අහේතුකව මැවුණු බව ඉගැන්වීම) දක්වා ඒවා විවිධ විය. සමහරු නැවත නැවත ඉපදෙමින් මැරෙමින් දිගට සසර වසන මිනිසුන් ගැන කතා කළහ. තවත් සමහරු උච්ඡේද වන මිනිසුන් ගැන කීහ. සියල්ල පූර්වකෘත කුසල් – අකුසල් නිසා බව කියන අය ද විසූහ. මෙසේ පරස්පර විරෝධී මත දරන්නා වූ ආගමිකයන් අතර සමගියක් නො විය. එකිනෙකා අතර වූ නුරුස්නා ගති කෙතරම් විද යනු උදාන පාළියේ ම දැක්වෙන පාඨයකින් තේරුම ගතහැක.

> "තෙ භණ්ඩන ජාතා කලහජාතා විවාදපන්නා අඤ්ඤමඤ්ඤං මුඛසත්තීහි විතුදන්තා විහරන්ති"

> "ඔවුහු කල කෝලාහල කරමින්, වාද විවාද කරමින් එකිනෙකාට වචන නමැති ආයුධවලින් පහර දී ගනිමින් වසති"

බුද්ධකාලීන බහු ආගමික සමාජය වාද විවාදවලින් ගහණ වූ බව හා ආගම මුල් කරගෙන අසමගියෙන් පසුවුණු බව මෙයින් තේරුම් ගත හැක. කිසියම් ප්‍රසිද්ධ පුද්ගලයකු ආගමකින් වෙනත් ආගමකට හැරුණු විට ඒ නව ආගමේ පිරිස ඒ බව ධජපතාක නංවා ලෝකයාට දැනුම් දුන් බව ද පෙළ පොත්වලින් කියැවෙයි. සාමයික වාද විවාද කිරීම සඳහා ආගමික පූජකවරු හා විවිධ පැවිදි පිරිස් සන්ථාගාර ශාලාවල හා සමයප්පවේදන ශාලාවල රැස් වූහ. වාද විවාදවලට බියෙන් නිගණ්ඨනාතපුත්ත මහාවීර මෙබඳු තැන්වලට යාමෙන් වැළකී සිටි බවට මක්ඛලී ගෝසාල වරක් චෝදනා කළේ ය. බුදුරදුන් සමඟ ද එබඳු අය වාද විවාද වලට එළැඹි බව ධම්මචේතිය සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි. උත්වහන්සේ හමුවට ආ සච්චක නම් මහා තාර්කිකයා පැවසුයේ ''මා වාදයට අභියෝග කළවිට කම්පනයට පත් නො වන, නො වෙව්ලන, කිහිලිවලින් දහදිය නො ගලන, කිසි ම ගණාචාර්ය ශ්‍රමණයෙක් හෝ බ්‍රාහ්මණයෙක් නැත'' යනුවෙනි.

මෙබඳු සාමයික අසහනය පිරුණු සමාජයක බුදුරදුන් අනුගමනය කළ ක්‍රියා කලාපය කුමක් දැයි තේරුම් ගැනීම සඳහා එම සමය බහුලත්වය ඇති වීමට හේතු විවරණය කර ඇති ආකාරය හැදෑරීම වැදගත් වෙයි. සක්කපඤ්ඤ සූත්‍රයේදී බුදුරදුන් පවසා ඇත්තේ ලෝකය නානා ධාතුක හෙයින් විචිත්‍ර බවත්, එම විචිත්‍ර යථාර්ථයෙන් එක් පැත්තක් පමණක් දන්නා ආගමික ගුරුවරුන් ඒ පැත්ත අතිශයෝක්තියට නගමින් විවිධ සිද්ධාන්ත ගොඩ නගන බවත් ය. පූර්ණ සත්‍යය දැනගත හැක්කේ සමස්ත වශයෙන් යථාභූතය පසක් කිරීමෙනි. එහෙත් එක් පැත්තක් දැක ඒ අනුව මතයක් ගොඩ නගා ගත් තැනැත්තා එම නිගමනය පමණක් ඇත්ත බව සිතයි. අන් සියල්ල බොරු යැයි ගනී යි. ආගම් අතර මතභේද හටගන්නේ මෙ පරිද්දෙනි. මෙහි ලා වැදගත් වන්නේ මේ හැම ශාස්තෘ වරයකු තුළ ම සත්‍යය දැන ගැනීමේ වුවමනාවක් ඇති බවත්, තම තම නැණ පමණින් දැනගත් දේ අව්‍යාජ ලෙස කියාපෑම නිසා ඔවුන් විවිධ ආගම් ප්‍රකාශයට පත්කරන බවත් බුදුරදුන් ගේ නිරීක්ෂණය තුළින් ගම්‍ය වන බව ය. බ්‍රහ්මජාල සූත්‍රය මේ අදහස වඩාත් පැහැදිලි අයුරින් ඉදිරිපත් කරයි. එහිදී භාවනාව හා තර්කානුකූල විමර්ශනය භාවිත කරන විවිධ පුද්ගලයන් තම අව්‍යාජ එහෙත් සීමිත අත්දැකීම් මත ස්වකීය අල්ප ප්‍රතිභානය නිසා ව්‍යාජ මත ගොඩ නගා ගන්නා අයුරු ආකාර 62කින් දක්වා තිබේ. මෙබඳු ආකෘතියක් මගින් ආගමේ හා දර්ශනයේ විවිධත්වය දැක්වීම අන්‍ය සමයවාද විෂයයෙහි කිසියම් සහනශීලී, සානුකම්පිත අවබෝධයක් ගොඩනැංවීමෙහිලා උපකාර වෙයි. එම ආගම් සියල්ල ම පාහේ සත්‍යාවබෝධයෙහි උත්සුක්ත අවංක පුද්ගලයන්ගේ උත්සාහයක් ලෙස තේරුම් ගැනීම නිසා ඔවුන් කෙරේ පිළිකුලක් හෝ වෛරයක් ඇතිවනු වෙනුවට කිසියම් ගෞරවයක් ඇතිවෙයි. ඔවුන් බොරුකාරයන් ලෙස හෙළා දැක්මට සිත නො පෙළඹෙයි. සියළු අන්‍යාගමික පැවිද්දන් නිරයගාමීන් හෝ ජාති ජරා සංසාරයේ ගිලී නැසෙන්නන් සේ හැඳින්වීමට බුදුරදුන් නො පෙළඹුණේ එහෙයිනි. ඔවුන්ගේ යහපත් ගුණාංග දැකීමෙහිලා උත්වහන්සේ පැකිළී නැත. අන්‍යාගමිකයන් අතර බුදුරදුන් දුටු ප්‍රධාන ම අඩුපාඩුව වූයේ ඔවුන් තම දෘෂ්ටීන් ආධානග්‍රාහී ව ගෙන ඉන් එහාට යමක් දකින්නට අකැමති වීම යි. ඒ හේතුවෙන් ඔවුන් තමන්ගේ ම දෘෂ්ටිය සත්‍යයයි ගනිමින් අන්‍ය චින්තන ප්‍රතික්ෂේප කිරීම බුදුරදුන්ගේ ප්‍රශංසාවට ලක් නො විය.

බුදුරදුන් අන්‍යාගමික ගුරුවරුන් හා පැවැත්වූ සුහද සබඳතා පිළිබඳ කරුණු පාලි සූත්‍ර ග්‍රන්ථවල විසිර පවතී. උන්වහන්සේ දහවල් දන් වැළඳීමෙන් අනතුරු ව සවස්වරුවේ අන්‍යාගමිකයන් ගේ ආරාම කරා වැඩම කළ අවස්ථා බහුල ය. එබඳු අවස්ථාවල උන්වහන්සේ ඈත වැඩම කරනු දුටු ඔවුන් තම ශිෂ්‍ය පිරිස නිශ්ශබ්ද කරවමින් බුදුරදුන් ආදරයෙන් පිළිගත් බව ද කියැවේ. ''ඔබවහන්සේ වැඩම කරනවිට මමත් මගේ ගෝල පිරිසත් බුදුරදුන් අපට යමක් දේශනා කරතොත් අපි ඊට ඉතා හොඳින් සවන් දෙමු' යි සිතා ඉතා ආශාවෙන් බලා සිටිමු'' යි චූලසකුළුදායී නම් ගුරුවරයා උන්වහන්සේට පැවසී ය. වච්ඡගොත්ත නම් පරිව්‍රාජකයා බුදුරදුන් තමන් ගේ පුණ්ඩරීක ආශ්‍රමයට පැමිණිවිට පිළිගත්තේ ''එන්න ස්වාමීනි. වැඩම කරන්න. ඔබවහන්සේ අද මෙ පැමිණෙන්නේ කලකට පසුවයි. ආසනය සූදානම්. වැඩ හිඳිනු මැනවි'' යි කියමිනි. එකිනෙකා මුව සැතින් කපා ගනිමින් කුලල් කාගත් පරිසරයක බුදුරදුන් නිර්මාණය කළ සුහද සබඳතා මෙයින් මනාව තේරුම් ගත හැකි ය. මෙම සබඳතාව ගොඩනගා ගන්නට හැකි වූයේ බුදුරදුන් ඔවුන් ගේ ආගම් හෙළා නොදුටු නිසා ය.

අන්‍ය ආගමික ශ්‍රාවකයන් තම ආගමට හරවා ගන්නට දැඩි උනන්දුවක් දැක්වීම ගැටුම්වලට හේතු වෙයි. නියම ධර්මාවබෝධය ලබාදුන් විට ආගමට හරවා ගැනීමේ අවශ්‍යතාවක් උද්ගත නොවේ. එය ශ්‍රාවකයා ගේ සිය කැමැත්ත පරිදි සිදුවන්නට ඉඩ තැබිය යුතු ය. බුදුරදුන් විසින් කරන ලද ධර්ම ප්‍රචාරයේ ලක්ෂණය වූයේ එය යි. බුදුසමය වැළඳ ගන්නට කැමැත්ත පළ කළ ප්‍රසිද්ධ ජෛන ශ්‍රාවකයන් දෙදෙනකු වූ උපාලි හා සීහ යන දෙදෙනාට ම බුදුරදුන් උපදෙස් දුන්නේ ඒ පිළිබඳ ව කලබල නොවන සේ ය. ඔවුන් තම බලවත් කැමැත්ත පළ කළවිට ද උන්වහන්සේ වදළේ එසේ නම් පැරණි ආගමික ගුරුවරුනට මෙතෙක් කළ සැලකිලි සංග්‍රහ ආදිය පෙර පරිදි ම නො පිරිහෙළා ඉටු කළයුතු බව ය. එසේ වූ විට නරහකාරී හැඟීම් වර්ධනය වන්නේ නැත.

බුදුරදුන්ගේ සහනශීලී වූත් ආක්‍රමණ පරවශ නොවූත් සෞම්‍ය ධර්ම ප්‍රචාරක ක්‍රමය තේරුම් ගැනීමට කදිම සූත්‍රයක් සේ උදුම්බරික සීහනාද සූත්‍රය දැක්විය හැකි ය. උන්වහන්සේ දහම් දෙසන්නේ පිරිස් දිනාගන්නට නොව යහමග පෙන්වාදීමට බව එහි මැනවින් ගම්‍ය වෙයි. ''නිග්‍රොධ, මා වරදවා තේරුම් නො ගන්න. මා දහම් දෙසුවේ ඔබ මගේ ශිෂ්‍යයකු කර ගන්නට නොවේ. ඔබ ගේ ගුරුතුමා තවදුරටත් ඔබේ ගුරුතුමා ම වේවා. උද්දේසය, ගුරුවරයා හා කුසල් අකුසල් යන මේ කරුණු සම්බන්ධයෙන් ඔබ විවේචනය කරන්නට හෝ අපේ පක්ෂයට හරවා ගන්නට මට වුවමනාවක් නැත. ඒ සියල්ල ඔය විදියට ම තිබේවා'' යි පවසමින් උන්වහන්සේ දහම් දෙසූ බව එහි වාර්තා වෙයි.

විවේචනය කළ යුතු, විමසිය යුතු, වරද පෙන්වා දිය යුතු යමක් දුටු විට උන්වහන්සේ එය පෙන්වා දී ඇත්තේ ඉතා කාරුණික හා හීනෙතෙම් විලාසයෙනි. ධර්ම දේශනයක දී අනුන්ට ඇණුම් බැණුම් සහිත ව සිත් රිදෙන පරිදි කතා නො කළයුතු බවට (අනුපහච්ච කථං) තම ශ්‍රාවකයනට ද උපදෙස් දී ඇත. ඒ වෙනුවට ප්‍රතිවාදීන් ගේ වුව ද යහපත් ලක්ෂණ වර්ණනා කර ඇත. පැරණි බ්‍රාහ්මණ සෘෂිවරුන් අභිඥාඥ

ලබා නො සිටිය ද සීලය හා සෘජුබව වර්ණනා කළ අය යැයි උත්වගත්සේ විසින් පවසා ඇත්තේ එහෙයිනි. (සීලසුව අජ්ජවං අවණ්ණයෙයුං) එමෙත් ම සුනෙත්ත, මූගපක්ඛ, අරනේමි, කුද්දලක, හත්ථිපාල, ජෝතිපාල හා ආරක යන ගුරුවරුන් ගැන වදරන බුදුරදහු ඔවුන්ගේ ආගම් අනුගමනය කළ අය ස්වර්ගගාමී වූ බව වදළහ. මේ උතුමන් කාම රාගය දුරු කළ අය බව ද වදරා ඇත. (කාමෙසු විතරාගා)

බුදුදහම සියළු ආගම් කෙරෙහි විවෘත හා සුහද ආකල්පයක් දක්වන බවට තවත් නිදසුනක් සේ මහා පරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ එන සප්ත අපරිහානීය ධර්ම දැක්විය හැක. එහි දී ''යාවකීවඤ්ච ආනන්ද වජ්ජී යානි තානි වජ්ජීනං වජ්ජි චෙතියානි අබ්භන්තරානි චෙව බාහිරානි තානි සක්කරිස්සන්ති ගරුකරිස්සන්ති මානෙස්සන්ති පූජෙස්සන්ති තෙසඤ්ච දින්න පුබ්බං කතපුබ්බං ධම්මිකං බලිං නො පරිහාපෙස්සන්ති'' යනුවෙන් දක්වා ඇත්තේ පාරම්පරික ආගමික සිද්ධස්ථාන වලට පෙර පටන් කර පුරුදු ගෞරව සත්කාර සම්මාන හා පුද පූජා නො පිරිහෙලා ඉටු කිරීම අපරිහානීය මාර්ගයක් බව ය. එමෙත් ම ''යාවකීවඤ්ච ආනන්ද වජ්ජීනං අරහන්තෙසු ධම්මිකා රක්ඛාවරණ ගුත්තිං සුසංවිහිතා භවිස්සන්ති.....'' යනුවෙන් රහතන් වහන්සේලා ගේ ආගමනය ගැන ද දක්වා ඇත. මේ කරුණු දෙක එක්ව ගත් කළ බුදුරදුන් අනුදත් සාමයික සහජීවනය පිළිබඳ පිළිවෙත මැනවින් අගය කළහැකි වෙයි. අන්‍ය සාමයික සිරිත් විරිත් පැවැත්වීම හා සිද්ධස්ථාන ආරක්ෂා කිරීම ගැන බුදුරදුන් මඳ හෝ අසහනයක් නො දැක්වූ අයුරු මෙයින් මනාව හෙළි වෙයි.

මේ පිළිවෙත හොඳින් තේරුම්ගත් ධර්මාශෝක අධිරාජයා බුදුසමය වැළඳගත් පසු ද ජෛන හා ආජීවක ශ්‍රාවකයනට ආරාම හා ගුහා ඉදිකර පිළිගැන්වූ බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ව තිබේ. කවර හේතුවක් නිසා වත් වෙනත් ආගම්වලට නිග්‍රහ නො කළ යුතු බව හේ දත්තේ ය. ''අන්‍යයන් ගේ ආගමට නිග්‍රහ කරන්නා තම ආගමට නිග්‍රහ කරයි'' යි ඔහු සෙල්ලිපිවල සටහන් කරවූයේ එහෙයිනි. අන්‍යයන් ගේ ආගමට ගෞරව කිරීම තම ආගමට ගෞරව කර ගැනීමකි. ඉතිහාසය පුරා ම බෞද්ධ රජදරුවෝ මෙම ආදර්ශය මැනවින් අනුගමනය කළහ. බෞද්ධ විහාරාරාම තුළට පවා අන්‍යාගමික දෙවි දේවතාවන් බාර ගැනුණේ මේ පිළිවෙත අනුව ය. ශ්‍රී ලාංකික බුදුසමයෙහි ද බොහෝ හින්දු දේවතාවෝ පුදනු ලැබෙති. එමෙත් ම මුස්ලිම් හා ක්‍රිස්තියානි ආගම්වල ජනයාට ශ්‍රී ලාංකික සමාජයේ කිසි ම මර්දනයකින් තොරව තම ආගම් අදහන්නට හා දියුණු කරගන්නට බෞද්ධයන් උදවු කර ඇත්තේ ද එම ආදර්ශය අනුව ය. ලන්දේසි පාලන සමය තුළ ක්‍රිස්තියානි රෙපරමාදු කණ්ඩායම් වලින් අතවර ලත් රෝමානු කතෝලික ක්‍රිස්තියානීනට දළදා මාළිගය පිහිටි මහනුවර ම රැකවරණ සපයා පල්ලියක් ඉදිකර ගන්නට පවා ඉඩකඩ සැපයුණේ ද මේ සහනශීලය නිසා ම ය. එහෙයින් ආගම මුල් කරගෙන කිසිවකු සමඟ ගැටී අරගල, අර්බුද ඇතිකර ගන්නට බෞද්ධයෝ නො පෙළඹෙති.

14 පරිච්ඡේදය

විද්‍යාව, තාක්ෂණය සහ කාර්මීකරණය

බුදුදහම සියළු සත්ත්වයන් ගේ පෞද්ගලික මෙන් ම සමාජගත දුක් පිළිබඳ විග්‍රහයක් හා විසඳුමක් වශයෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. ''මහණෙනි, මම දුකත් දුක නැති කිරීමත් යන කරුණු දෙක උගන්වමි'' යි බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ම වදරා ඇත්තේ එහෙයිනි. චතුරාර්ය සත්‍යයෙන් ඉදිරිපත් වන්නේ ද පූර්වෝක්ත කරුණ ම ය. මෙහි දී පුද්ගලයාගේ සන්තානගත දුක හෙවත් සසර දුක පමණක් නොව සමාජගත දුක පිළිබඳ ව ද උද්වේගයක් දක්වා තිබීම වැදගත් වෙයි.

සත්ත්වයා ගේ සසර දුක පිළිබඳ විග්‍රහයෙහි දී සහ විසඳුමේ දී බුදුසමය අසහාය බව පිළිගත යුතු ව තිබේ. සංසාරය පිළිබඳ යථා තත්ත්වය බුදුසමයෙහි තරම් මැනවින් විවරණය කරන වෙනත් දහමක් ගැන සිතිය නොහැකි තරම්. සංසාර දුකෙහි මහා නිදානය තෘෂ්ණාව බව පැහැදිලි කර එම තෘෂ්ණාව සමුලෝත්පාටනය කරන නිරාකුල ප්‍රතිපද මාර්ගය බුදුසමයෙහි නිර්දේශ කර තිබේ.

සමාජ දුක පිළිබඳ සාකච්ඡාවේ දී නූතන මිනිසා හමුවෙහි බුදුසමය සමඟ ම එක්වන තවත් ආකර්ෂණීය මාර්ගයක් ලෙස විද්‍යාව දැක්විය හැකි ය. ලෝකය පිළිබඳ ඉන්ද්‍රිය ගෝචර සාධක විග්‍රහාත්මක ව අධ්‍යයනය කිරීම මඟින් විද්‍යාව මිනිසා හමුවේ දැනුම් සම්භාරයක් ඉදිරිපත් කරයි. මෙම දැනුම් සම්භාරය පදනම් කරගෙන මිනිස් දුක අඩු කිරීමේ ප්‍රයත්නයක් වශයෙන් තාක්ෂණය බිහි වෙයි. මිනිසුන්ගේ භෞතික පරිසරය වඩාත් සුව පහසු එකක් බවට පත්කර යන්ත්‍ර සූත්‍ර බිහි කර ජීවිතය පහසු කරන්නේ තාක්ෂණය මගිනි. කාර්මීකරණය ද තාක්ෂණික ඥානය හේතුවෙන් සිදුවන්නකි. මිනිසුන් ගේ පරිභෝග භාණ්ඩ නිෂ්පාදනය මහා පරිමාණයෙන් සිදු කිරීම සඳහා කර්මාන්තශාලා ඇති කරමින් සමාජයක් කෘෂිකාර්මික ස්වරූපයේ සිට කාර්මික ස්වරූපයට පත්වීම සමාජ විද්‍යාඥයන් විසින් හඳුන්වනු ලබන්නේ කාර්මීකරණය නමිනි. කාර්මීකරණයෙහි අනිවාර්ය ලක්ෂණ වශයෙන් මිනිස්සු කර්මාන්තශාලා අසල වාසයට පැමිණෙති. එහෙයින් නාගරික ජීවිතයක් හා ජනගහන විපුලත්වයක් ද ඇති වෙයි. තමන්ගේ ම ආදායමක් ලැබීම වෙනුවට ස්වාමි පක්ෂය වෙතින් වැටුපක් ලබා ජීවත්වීමේ ක්‍රමයට මිනිස්සු හුරු වෙති.

විද්‍යාව, තාක්ෂණය හා කාර්මීකරණය එකිනෙකා අත්වැල් බැඳ ගනිමින් වර්තමාන මිනිසුන් වෙත සම්ප්‍රාප්ත වී ඇත්තේ වෙනත් සියළු දේට වැඩි බලපෑමක් ඔවුන්ගේ ජීවිත වෙත ඇති කරමිනි. ආගම හා සාම්ප්‍රදායික ඥානය විද්‍යාව සමග ගලපා ගන්නට බැරිවන විට විද්‍යාවේ පැත්ත ගැනීම නූතන මිනිසා ගේ සිරිත යි. භෞතික විද්‍යාව ඉන්ද්‍රිය ගෝචර දත්ත මත රඳා පවත්නා නිසා සත්‍යය ලෙස පිළිගන්නා ඔවුහු අධිභෞතික විද්‍යාව (ඉන්ද්‍රිය ගෝචර නොවන දේ පිළිබඳ සංකල්ප) අර්ථශූන්‍ය වෙතැයි පවසති. තාක්ෂණය ආශිර්වාදයක් සේ ගනිමින් කාර්මීකරණය මගින් පහසු මිලට බොහෝ භාණ්ඩ ලබාදීම තුළින් ජීවිතයේ ඇතිවන ගුණාත්මක වර්ධනය අගය කරති. මෙහි තේරුම මේ හැම එකක් ම අනිවාර්යයෙන් ම යහපත් බව නොවේ. නූතන මිනිසා ඒවායේ ඇති උපයෝගාත්මක භාවය හේතුවෙන් ඒවාට දැඩි අගයක් පිරිනමන බව ය. විද්‍යාව, තාක්ෂණය හා කාර්මීකරණය රජයන සමාජයක් තුළ සාම්ප්‍රදායික ආගම් බලවත් අභියෝගයකට මුහුණ පා සිටින බව පෙනේ. ඊට හේතුව බොහෝ ආගම්වල විශ්වාස පාරභෞතික වීම හා ග්‍රාමීය ජීවිත රටාවන් මත රැඳ වූ සාරධර්ම (Values) හා ප්‍රතිමාන (Norms) යෝජනා කිරීම ය. බුදුසමය සම්බන්ධයෙන් මෙම කරුණ බලපාන්නේ කෙසේ ද ?

බුද්ධදහම ආකල්පය විසින් විද්‍යාව සමඟ බෙහෙවින් සම්පවන බව මෙහි දී මුලින් ම සටහන් කරගත යුතු ව පවතී. පරම්පරාගත කරුණු හුදු අමූලික ශ්‍රද්ධාවෙන් පිළිගැනීම බුදුසමයෙහි අනුමත නොවෙයි. පරම්පරාගත ඥානය යෝනිසෝ මනසිකාරයෙන් හෙවත් විධිමත් නිරාකුල චින්තනයෙන් පරීක්ෂා කර බැලීම බෞද්ධ ක්‍රමය යි. පූර්ව විනිශ්චයයන්ගෙන් තොරව තමන් විසින් ම දැන - දැක (ජානං පස්සං) තහවුරු කර ගන්නා දේ (සයං අභිඤ්ඤා සච්ඡිකත්වා) පමණක් සත්‍යය වශයෙන් ප්‍රතිජානනය කරන බුද්ධදහම විමර්ශනය හා පරීක්ෂණය දිරි ගන්වයි. එහෙයින් විද්‍යාවෙහි ඉදිරි ගමනට බුද්ධදහම බාධාවක් නොවේ. වර්නර් හයිසන්බර්ග් නම් විද්‍යාඥයා පවසා ඇත්තේ ජපානයේ විද්‍යාත්මක ගවේෂණ මෙතරම් උසස් මට්ටමින් සිදුවීමට හේතු වූයේ බුද්ධදහම ඒවාට බාධා නොකිරීම බව යි. එමෙන් ම විද්‍යාව ද බුද්ධදහමට බාධාකර නො වන්නේ බුද්ධදහමෙහි එන බොහෝ ඉගැන්වීම් විද්‍යාත්මක චින්තනය හමුවේ වඩාත් පැහැදිලිව අවබෝධ වෙන හෙයිනි. ''බුද්ධදහම විවෘත වූයේ ම බබළයි. සඟවනු ලැබ නො බබළයි'' යන පැරණි බෞද්ධ කියුම පරිද්දෙන් ම විද්‍යාත්මක ලෙස විග්‍රහ - විවරණ කරමින් කළහැකි ඉගැන්වීම් විශාල ප්‍රමාණයක් බුද්ධදහමේ එයි. විද්‍යාව විසින් හෝ තර්කය විසින් හසුකර ගත නොහැකි දෙයක් වශයෙන් බුද්ධදහමෙහි දැක්විය හැක්කේ නිර්වාණය පමණි. එය තර්කයෙන් බැහැගත නොහැක්කකි. විද්‍යාවෙහි පරීක්ෂණ ක්‍රම ඉක්මවා පවත්නා නිර්වාණය සියළු භෞතික ධර්ම සමතික්‍රමණය කොට පවතින්නකි. එහෙත් එය දෙවියන් වහන්සේ මෙන් ලෝකෝත්තරව පවතිමින් ලෞකික ජීවිතයට බලපාන පදාර්ථයක් නොව සියළු ලෞකික දුක්ඛයෙහි නිරෝධය යි. එහෙයින් එය වෙනත් ආගම්වල පාරභෞතික සංකල්පවලට වඩා වෙනස් බව කිවයුතු ය. භෞතික ලෝකයේ නියාමයන් විග්‍රහ කරන විද්‍යාව ම ඒ සම්බන්ධ කිවයුතු කිවහැකි කිසිවක් නිබිය නොහේ. එය විද්‍යාවේ ක්ෂෙත්‍රය කෙරෙහි බලපෑම් කිරීමේ යෙදෙන්නක් නොවන හෙයිනි.

නිර්වාණය හැරෙත්නට ඉන්ද්‍රිය ගෝචර ලෝකයේ ස්වභාවය සම්බන්ධයෙන් බුදුසමය ඉදිරිපත් කරන ඉගැන්වීම් සමූහය විද්‍යාවට ද පොදු ක්ෂේත්‍රයෙහි රැඳෙයි. හේතුඵල සම්බන්ධය පිළිබඳ බෞද්ධ මතය වූ පටිච්චසමුප්පාදය මීට හොඳ නිදසුනකි. එයින් ඉදිරිපත් කෙරෙන්නේ ලොව පවත්නා ඉන්ද්‍රිය ගෝචර වස්තූන් ගේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතා පිළිබඳ සාපේක්ෂකත්වය යි. ඒකහේතු – ඒක ඵලවාදය වෙනුවට ප්‍රත්‍ය සාමග්‍රිය පදනම් කරගත් ඉදප්පච්චයතාව නම් වූ ගැඹුරු සංකල්පය බුදු සමයෙහි ඉගැන්වෙයි. එම සංකල්පයෙහි විද්‍යාත්මක බව අවිවාදනීය ය. එමෙන් ම සියළු සංස්කාර ධර්මයන් ගේ අනිත්‍යත්වය පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම දිනෙන් දින වඩාත් ඔප් නැංවෙන්නේ විද්‍යාවේ ප්‍රගතිය මගින් ම ය. ආත්මයට දැක්විය හැකි සනාතන අවිපරිණාමී, පරිපූර්ණ පදර්ථයක් ලෞකික කිසිවක නොමැති බව ද විද්‍යාව විසින් සනාථ කර ඇත. සියල්ල දුක් බව විද්‍යාව විසින් ප්‍රකාශ නොකළ ද බොරු කළ නොහැක. විද්‍යාත්මක චින්තන ක්‍රමය ගරු කරන දර්ශනිකයෝ මිනිසාගේ ජීවිතයෙහි ඇති නිසරු බව අනපේක්ෂිතයක බව පසක් කර සිටිති. එහෙයින් විද්‍යාව සමග සතුරු වන්නට බුදු දහමට අවශ්‍යතාවක් නොමැත. එය විද්‍යාවට වඩා විද්‍යාත්මක වූ දහමක් සේ හැඳින්විය හැක්කේ අන්ධ භක්තිය රජ කළ යුගයක විද්‍යාත්මක ආකල්පය රජ කරවන්නටත්, සනාතන සත්‍යයන් ප්‍රකට කරන්නටත් සමත් වූ හෙයිනි. ඒ තථාගතයන් වහන්සේ ගේ සර්වඥතා ඥානයෙන් බෞද්ධයනට ලැබුණු අමූල්‍ය අනුපම ධර්ම දායාදය බව කිව හැක.

විද්‍යාව පදනම් කරගෙන වැඩුණු තාක්ෂණය හා කාර්මීකරණය නිසා මිනිසුනට බොහෝ යහපත සිදු වී තිබීම සම්බන්ධයෙන් බුදු දහමට අනුව ප්‍රීති විය හැකි බව ද කිව යුතු ය. බුදුදහමේ ඉගැන්වෙන '' ශිල්පී ඥානය මංගලයකි. පතිරූප දේස වාසය මංගලයකි '' වැනි ඉගැන්වීමක් ඇසුරෙන් එසේ කිවහැකි නමුදු නූතන විද්‍යාඥයන් හා තාක්ෂණිකයන් විසින් ලෝකයට උදකර ඇති භයානක තර්ජන හා කාර්මීකරණයේ ප්‍රතිඵල වශයෙන් උද්ගත වී ඇති සමාජ ප්‍රශ්න සම්බන්ධයෙන් බෞද්ධයනට ප්‍රීතිවිය නො හැක. බුදුදහම උගන්වන්නේ ඥානය නිරතුරු ව ම කාරුණික ව භාවිත කළ යුත්තක් බව ය. මිනිසුන් ප්‍රඥාවන්තයන් මෙන් ම කරුණාවන්තයන්ද විය යුතු ය. විද්‍යාඥයන් තම නුවණ යොදවා නිර්මාණය කර ඇති ඇතැම් නිෂ්පාදන අද මානව වර්ගයා ගේ විනාශය ඉක්මන් කරන්නට හේතුභූත ව තිබේ. මෙබඳු අවාසනාවන්ත ඉරණමකට මිනිසා මුහුණ පා ඇත්තේ විද්‍යාව හා තාක්ෂණය සාර ධර්මවලින් තොරව භාවිතයේ යොදවා ඇති හෙයිනි. විද්‍යාව තම සාරධර්මවලින් තොරව කේවල ශාස්ත්‍රීය විලාසයෙන් ම පැවැත්විය යුත්තක් බව විද්‍යාඥයෝ සිතූහ. එහෙයින් ඔවුන් අතින් සිදුවී ඇති විනාශය බරපතල ය. සිදුවන්නට ඇති අනාගත විනාශයන් වළකාගන්නට නම් විද්‍යාඥයන් හා නිෂ්පාදකයන් ඉක්මනින් ම සාරධර්ම කෙරේ සිත් යොමු කළ යුතු ව තිබේ.

විද්‍යාඥයන් සාරධර්ම ප්‍රතික්ෂේප කළේ ඔවුන් හමුවේ පැවති සාම්ප්‍රදායික ආගම්වල සාරධර්ම පාරභෞතික සංකල්පයක් වූ මැවුම්කරු විසින් පැණවූ නියමයන් හා සම්බන්ධ කර තිබුණු හෙයිනි. ඉන්ද්‍රිය ගෝචර ප්‍රත්‍යක්ෂයන් මත රැඳ වූ මානවවාදී ආචාර ධර්මයන් ඔවුනට ප්‍රිය විය හැකි ව තිබුණු නමුත් මැවුම්කරු පිළිබඳ මිථ්‍යා

සංකල්පය ප්‍රතික්ෂේප වනු සමග ම ආචාර ධර්ම ද ප්‍රතික්ෂේප වෙතැයි සිතූ හෙයින්දෝ ඔවුහු මානව භක්තියෙන් තොරව විනාශකාරී ලෙස ක්‍රියාකළහ. එහි ප්‍රතිඵල අතිශයින් ම අනර්ථදායක වූ බව පැහැදිලි කරුණකි. බුදු දහම තම ආචාර ධර්ම තහවුරු කරන්නේ පාරභෞතික සංකල්ප ගෙනහැර පාමින් නොවේ. මානව වාදයටත් වඩා පුළුල් වූ ජීව හිතවාදයක් මත ලෝකයේ සකල ජීව වර්ගයා ම ජීවත්වීමට කැමති බව හා මරණයට, දඬුවමට අකැමති බව දක්වමින්, තමා ජීවියකු වශයෙන් තමාට වෙනත් අය කරනවාට අකැමති කිසිවක් තමන් අන් අයට නො කිරීම මගින් සමස්ත ජීව සංහතියට ම නිර්භය ව සතුටින් විසිය හැකි තත්ත්වයක් උද කරන්නට බුදුසමය වෑයම් කරයි. විද්‍යාඥයනට මෙම පදනම පිළිගැනීමෙහි ලා බාධාවක් ඇති විය නො හැක. ආගමික පක්ෂපාතීත්වයක් එහි ලා අනවශ්‍ය ය. එසේ වුව ද විද්‍යාඥයාට ගැලපෙන ආගම බුදුදහම බව පැවසීමෙහි ලා අපට පැකිළෙන්නට කිසිදු හේතුවක් නොමැත

15 පරිච්ඡේදය

ජනගහනය හා සංවර්ධනය

බුදුදහම සංවර්ධන චින්තනයක් බව බෞද්ධ ආර්ථික දර්ශනය හා දේශපාලන චින්තනය පිළිබඳ පරිච්ඡේද වලින් පැහැදිලි කර ඇත. වුද්ධි, වඩ්ඪි, අතථ, සමිද්ධි වැනි වචනවලින් බුදුරදුන් විසින් නිරතුරු ව පෙන්වා දී ඇත්තේ මිනිසා ආධ්‍යාත්මික වශයෙන් මෙන් ම බාහිර වශයෙන් ද සංවර්ධනය වියයුතු බව ය. මහා මංගල සූත්‍රය බුදු සමයෙහි ඉගැන්වෙන සමතුලිත සංවර්ධන සංකල්පය දීර්ඝ සවිස්තර හා පූර්ණ වශයෙන් ඉදිරිපත් කරයි. බාල අවදියෙහි ලබන මනා පරිසරය තුළ ශාස්ත්‍රීය හා ශිල්පීය අධ්‍යාපනයක් ද සාරධර්ම ශික්ෂණයක්ද ලබමින් ආගමික, ආර්ථික හා සාමාජික වශයෙන් විධිමත් ව නිරවද්‍ය ව පවත්වමින් උසස් ආධ්‍යාත්මික තත්ත්වයක් ගොඩනගා ගන්නා අයුරු එහි මැනවින් දක්වා තිබේ. ලොව සියල්ල අනිත්‍ය හෙයින් දුප්පත්කම ද අනිත්‍ය බව තේරුම් ගෙන චතුර්විධ සම්පද සහිත ව ධන නිෂ්පාදනය කර ගනිමින් තම සමාජ යුතුකම් ඉටු කරමින් භාග්‍ය සම්පන්න ජීවිතයක් සකස්කර ගත යුතු ය.

පුද්ගලයන් එකිනෙකා තම තමා ගේ සංවර්ධනය සලසා ගැනීම මෙන් ම සමාජය ද පොදුවේ සංවර්ධනය විය යුතු ය. ඌන සංවර්ධිත රටවල් සංවර්ධනය කරා පිය නැඟිය යුතු ය. එය කළ හැක්කේ සැලැස්මක් අනුව ක්‍රියා කිරීමෙනි. කූටදන්ත සූත්‍රයේදී රටකට සංවර්ධන සැලැස්මක් යෝජනා කරන ලද්දේ ''ඉමං සංවිධානං ආගම්ම'' යනුවෙනි. මෙහි සංවිධාන නම් සැලැස්ම යි. එහෙයින් සංවර්ධනය සඳහා සැලැස්මක් අවශ්‍ය ය. මේ සම්බන්ධ කරුණු පෙර පරිච්ඡේදවල දක්වා ඇත.

සංවර්ධනය පිළිබඳ නූතන සාකච්ඡාවන්හි නිතර හමුවන ලබන ගැටළුවක් වූ ජනගහනය පිළිබඳ ව මෙම පරිච්ඡේදයේ දී අපගේ අවධානය යොමු කරමු.

රටක සංවර්ධනය සම්බන්ධයෙන් එරට ජන සංඛ්‍යාව බෙහෙවින් බලපාන බව දැන් පිළිගනු ලැබේ. මෙය සිදුවන්නේ ඒ ඒ කාලවල ආර්ථික ව්‍යූහයෙහි වෙනස්කම් අනුව ය. ''කෘෂිකාර්මික සමාජවල ජනගහනය ප්‍රශ්නයක් සේ නො සැලකිණි. වර්තමාන කාර්මික සමාජයෙහි විරැකියාව, සෞඛ්‍ය - අධ්‍යාපන - නිවාස පහසුකම් විරලවීම වැනි තත්ත්වයන් යටතේ මෙය ගැටළුවක් විය '' යි සරල ව කිවහැකි නමුදු එය පූර්ණ සත්‍යය නොවේ. කෘෂිකාර්මික සමාජයක වුව ද ජනගහන ප්‍රශ්නය උදවිය හැක. ආදි යුගයෙහි ළදරු මරණ වැඩිවීම, පරමායුෂ අඩුවීම, ස්වාභාවික විපත් වැඩිවීම ආදිය නිසා ජනගහන ප්‍රශ්නයක් නො පෙනිණ. වර්තමාන සෞඛ්‍ය පහසුකම් නිසා ළදරු මරණ අඩු වී, ජීවිත කාලය දික් වී ඇත. එහෙයින් ජනගහනයේ වැඩිවීමක් පෙනේ.

ජනගහනය වැඩිවන විට සමාජයක ප්‍රගතිය හීන වෙයි. ඊට හේතු වන්නේ ජනගහනය සමග සම්පත් වැඩි නොවන අතර භූමිය ද වැඩි නොවන හෙයිනි. වැඩිවන ජනගහනයට අධ්‍යාපනය සැපයීම, සෞඛ්‍ය පහසුකම් සැපයීම, නිවාස, මහා මාර්ග ගමන් පහසුව ආදිය සැපයීම රැකීරක්ෂා සැපයීම ආදී ප්‍රශ්න රාශියක් ඇතිවන විට රටකට සංවර්ධන කටයුතු මනාව කරගෙන යාම දුෂ්කර වෙයි. මේ නිසා නූතන ලෝකය පුරා ජනගහනය සීමා කළයුතු යැයි හඬක් නැගෙයි.

ජනගහනය අඩු කිරීම සඳහා දරු උපත් සංඛ්‍යාව අඩුකර ගතයුතු බව ද ඒ සඳහා මිනිසුන් සිතා මතා විවිධ ක්‍රියාමාර්ග ගතයුතු බව ද කියනු ලැබේ. එහෙත් මෙසින් ඇතැම් ක්‍රියාමාර්ග දැඩි මතභේදවලට තුඩු දී පවතී යි. ආගමික ආයතන මේ සම්බන්ධව විවිධ විග්‍රහ ඉදිරිපත් කරන හෙයින් බෞද්ධ මතය කුමක් දැයි පහද ගැනීමට වැයම් කිරීම කාලීන වශයෙන් අර්ථවත් ය.

බුදුසමය හේතු – ඵල වාදී දහමක් හෙයින් ජනගහන ගැටළුව විෂයයෙහි ද එම න්‍යායය ම යෙදිය හැක. යම්කිසි ගැටළුවක් ඇතිවීමට හේතුව සොයා ගත්විට එම හේතුව නැතිකර ගැටළුව විසඳ ගත හැකි වෙයි. ජනගහනය වැඩිවීම, උපත් පාලනය මගින් වළකා ගැනීම හැර වෙනත් මගක් නැතිබව මේ අනුව අපට පිළිගත හැකි ය. වර්තමානයෙහි ජනගහන වෛපුල්‍යය සමාජ – ආර්ථික ව්‍යාධියකට තුඩු දී ඇති බව නො රහසකි. එසේ වුව ද මෙම ව්‍යාධිය පිළිබඳ ව පැරණි පාලි සූත්‍රවල කිසිවක් දක්වා නැති හෙයින් පිළිතුරු දීම ඉතා ප්‍රවේශමෙන් හා සැලකිල්ලෙන් කළයුතු වෙයි.

දැනට ලොව පුරා ජනගහන පාලනයෙහි ලා උත්පත්ති නිවාරක උපකරණ භාවිතය, වන්ධ්‍යාකරණය, මෛථුන විරතිය, ගර්භ පාතනය වැනි ක්‍රියාමාර්ග රාශියක් අනුගමනය කරති. මෙසින් මෛථුන විරතිය හැර අන්කිසි ක්‍රමයක් අනුමත කළ නොහැකි බව ඇතැම් ආගම් විසින් නිල වශයෙන් ප්‍රකාශ කර ඇත. බුදු සමයෙහි එබඳු නිල ප්‍රකාශ කිරීමේ බලතල ලත් ආයතනයක් නැති හෙයින් ධර්මානුකූල ව මේ ගැටළුව විසඳ ගැනීම ඒ ඒ පුද්ගලයන්ට ම භාර වෙයි.

පෙළ පොත්වල ඉගැන්වෙන ධර්මයට අනුව ඉඳුරා ම ප්‍රතික්ෂේප කළයුතු උත්පත්ති පාලන ක්‍රමයක් සේ ගබ්සාපාතන හෙවත් ගබ්සා කිරීම දැක්විය හැක. එය දරුක ඝාතනය හා සමාන කුරුරු කමකි. ඝාතන චේතනාව මෙහි ලා මුල්වන හෙයින් ''චෙතනාහං භික්ඛවෙ කම්මං වදාමි'' යි වදාළ බුදුවදන සිහිපත් කරමින් එහි නොමනා බව හෙළි කළ හැක. එමෙන් ම මෛථුන විරතිය ඉඳුරා ම අනුමත කළහැකි ක්‍රියාමාර්ගයකි. මෛථුනයෙහි ලා සංවර වීම බෞද්ධ ශික්ෂණ ක්‍රමය අනුව උසස් ගුණයකි. එය මානසික සංවරය සඳහා ඉවහල් වෙයි. අනෙකුත් ක්‍රියාමාර්ග සම්බන්ධයෙන් කිව හැක්කේ කුමක් ද?

කුසලා'කුසල තීර්ණය සඳහා වූ බෞද්ධ නිර්ණායක මෙහිලා උපකාර කර ගතහැකි ය. ලෝභ, ද්වේෂ, මෝහ චේතනාවලින් තොරව ක්‍රියා කළහැකි නම් එය අකුසලයක් නො වන හෙයින් උපත්පාලන ක්‍රියාමාර්ග පිළිබඳ ව එම න්‍යායය අනුව

ක්‍රියා කිරීම වටී යි. ප්‍රතිසන්ධියක් ලද ජීවියකු කුස තුළ නැසීම විෂයයෙහි ඇතිවන චේතනාවලට වඩා චෙතස් චේතනා සමූහයක් උපකරණ භාවිතයෙන් ප්‍රතිසන්ධි නිවාරණය කිරීමෙහිදී ජනිත කරගත හැක. ගෘහස්ථයකුට මෛථුන විරතිය වැනි උසස් ක්‍රියා පිළිවෙතක් අනුගමනය අපහසු විය හැකි හෙයින් ඔහුට මෛථුනයෙහි යෙදෙමින් උපත් සීමාව ද කළ හැකි පහසුකම උපකරණ භාවිතයෙන් සැලසෙයි. එහි ලා ජනගහන වෘද්ධියෙන් තම රටට, රටෙහි සංවර්ධනයට සිදුවිය හැකි අනර්ථය මෙනෙහි කොට එයට තමා විසින් කළ හැකි ප්‍රතිකර්මය ශේ සිතා පිළිසිඳුම වළකා සිටීම මෙහිලා කළ හැකි ය. එහෙයින් බෞද්ධයනට කුසලා කුසල නිර්ණායක තමා ම භාවිත කරමින් ජනගහන වෘද්ධියෙන් සංවර්ධනයට එල්ලමෙන බාධා අඩු කිරීමට ක්‍රියා කළ හැකි ය.

දහම් පාසල් සිසුන් සඳහා
නොමිලයේ නිකුත් කරන ලදී.