භාරතීය චින්තාවේ විකාශය පිළිබඳ දාර්ශනික විමර්ශනයක්

- හෝමාගම ධම්මානන්ද හිමි

හැඳින්වීම

භාරතීය චින්තනයේ උච්චත ම අවස්ථාව ලෙස බුදුවරයකුගේ පහළවීම සැලකිය හැකිය. බුදුන් වහන්සේ සහ බුද්ධ ධර්මය එකින් එකට වෙන් කළ නොහැකි තරමට ම ඒකාබද්ධ බව බුදුන් වහන්සේ ම විවිධ අවස්ථාවල ප්‍රකාශ කළහ. 'වක්කලී කම් නැත. මේ කුණු කය දැකීමෙන් තොපට කවර වැඩෙක්ද? වක්කලී යමෙක් ධර්මය දකී නම් හේ මා දකී. යමෙක් මා දකී නම් හේ ධර්මය දකී. වක්කලී දහම් දක්නේ මා දකී. මා දක්නේ දහම් දකී'. 'ආනන්දයෙනි ප්‍රවචන (පෙළ දහම) ඉක්මවූ ශාස්තෘහු ඇති එකකැයි අපගේ ශාස්තෘහු නැතැයි තොපට මෙබඳු සිතක් ඇතිවිය හැක්කේ ම ය. ආනන්දයෙනි එය එසේ දැක්ක යුතු නොවෙයි. ආනන්දයෙනි මා විසින් යම් දහමකුත් විනයකුත් දෙසිණි ද පැනැවිණි ද එය මා ඇවෑමෙන් තොපට ශාස්තෘ වෙයි.'[1] මෙසේ වූ බුදු දහමේ හෝ බුදුන් වහන්සේගේ අසවල් අඩුව හෝ දුර්වලතාව ඇතැයි මධ්‍යස්ථ විචාරයෙන් යුතු කිසිවකුට ප්‍රකාශ කළ නොහැක. සමහර අන්තවාදී, ආධානග්‍රාහී මතධාරී විචාරකයන් බුදු දහම සර්ව අශුභවාදයකැයි ප්‍රකාශ කරනු දක්නට ලැබේ. මෙයට දියහැකි පිළිතුර වන්නේ, එක්කෝ ඔවුන් බුදු දහම මනාව නොදන්නා බවය, නැත්නම් හිතාමතා ද්වේෂ සහගතව නම් දෙඩවීමක් කරන බවය. බුදු දහම එහි දාර්ශනික සහ ආගමික පදනම්වල ස්වභාවය යනාදී කරුණු වෙන් වෙන් වශයෙන් ගෙන පුළුල් ලෙස අවධානය යොමු කර සාකච්ඡා කළ යුතු මාතෘකා වන අතර මෙහිදී අපගේ අවධානය යොමු වන්නේ, බුදුවරයකුගේ

පහළවීම සිදුවන ක්‍රි:පූ: 6 වන සියවස දක්වා භාරතීය චින්තනයේ විකාශය කෙසේ සිදුවීද? යන්න විමසා බැලීමටය.

මේ පිළිබඳව ප්‍රාමාණික පර්යේෂණ අධ්‍යයන රාශියක් පෙර අපර දෙදිග ම පඬිවරුන් විසින් සිදු කර ඇති අතර ඒවා අපට මහත් පිටිවහලක් වේ. එම පඬිවරුන් අතර එච්.ජී. ජෙනිංස්, ඊ.ජේ. තෝමස්, පෝල් ඩාල්කේ, ජෝර්ජ් ග්‍රීම්, බැරිඩේල් කීත්, එඩ්වඩ් කොන්සේ, එම්. වින්ටර්නිට්ස්, එච්.ජී. රොලින්සන්, මැක්ස් මුලර්, රීස් ඩේවිඩ් මහතා සහ මැතිනිය, ටී.ආර්.වී. මූර්ති, එස්. රාධාක්‍රිෂ්ණන්, ඇම්. හිරියන්න, ඒ.එල්. බෂාම්, ජී.සී. පාණ්ඩේ, යන ඉන්දීය උගත්තු විශේෂ තැනක් ගනිති. මීට අමතරව ජේ.තිලකසිරි සහ ඩී.ජේ. කලුපහන යන ශ්‍රී ලාංකේය විද්වතුන්ද සඳහන් කළ යුතුය. මෙම පර්යේෂණ අධ්‍යයනය සිදු කළ බොහෝ පඬිවරුන් ක්‍රි:පූ: 6 වන සියවස වන විට භාරතයේ සමාජගතවී පැවති සියලු ආගමික හා දාර්ශනික චින්තාවන් ප්‍රධාන සම්ප්‍රදාය දෙකකට බෙදා දක්වා තිබේ. එනම් ,

1. **බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය-*Brahmin tradition***
2. **ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය, වශයෙනි- *Sramaṇa tradition***

භාරතීය සියලු ආගමික සහ දාර්ශනික චින්තාවක ම මූලික ම ලක්ෂණය වූයේ ඓහලෞකික (***Worldly***) හෝ පාරලෞකික (***Trancendental***) වශයෙන් කිසියම් ආධ්‍යාත්මික නිෂ්ඨාවක් අරමුණුකොට එය සාක්ෂාත් කරගැනීමේ මුඛ්‍ය පරමාර්ථයෙන් තම චින්තාව දියත් කිරීමයි. උක්ත සම්ප්‍රදාය දෙකෙහි ම මේ අරමුණු ගැබ්ව ඇති බව මනාව ප්‍රදර්ශනය වේ. එසේ ද වුවත් නිෂ්ඨාවේ ස්වභාවය හා එය සාක්ෂාත් කර ගැනීම පිණිස අනුගමනය කරනු ලබන චර්යා පද්ධතීන් එකිනෙකට වෙනස් විය. එනම් මෙම සම්ප්‍රදායයන් එකිනෙකට වෙනස් වන්නේ, ස්වකීය පරමාර්ථය පිළිබඳව පැවති විවිධත්වය හා ඒ සඳහා

අනුගමනය කළ යුතු යැයි නිර්දේශිත ප්‍රතිපදාවන්හි විවිධත්වය මතය.

බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය-*Brahmin tradition*

බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය මුළුමනින් ම දේවවාදී වූ අතර ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය අදේවවාදී විය. මෙහි දේවවාදය යන්නෙන් අදහස් කෙරෙන්නේ, නිර්මාණවාදී (**Creative**) දේව සංකල්පය පිළිගැනීමයි. ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පය මුළුමනින් ම ප්‍රතික්ෂේප කරන නමුත් දෙවියන්ගේ පැවැත්ම (***existence of God***) (දෙවියන් නොඑසේනම් දෙවිවරුන් සිටින බව) ප්‍රතික්ෂේප නොකරයි. නිදසුනක් ලෙස බුදු දහමේ එන සහ බුදු දහම පිළිගන්නා දේව සංකල්පය හඳුන්වා දිය හැකිය. ඒ අනුව දෙවිවරුන් අසංඛ්‍ය ප්‍රමාණයක් සිටිය හැකි බව පිළිගන්නා බුදු දහම නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පයෙන් වෙනස් වන්නේ, අනිත්‍ය, (***Impermanent***) දුක්ඛ, (***Suffering***) අනාත්ම, (***Soulless***) යන ත්‍රිලක්ෂණයට මේ සියලු දෙවිවරුන් ද (දෙවියන් පමණක් නොව සජීවී, අජීවී, සවිඤ්ඤාණක, අවිඤ්ඤාණක සියලු දේ) යටත්වන බව අවධාරණය කිරීම නිසාය. නිර්මාණවාදී දෙවියන් එසේ නොවේ. එම දෙවියන් සියල්ලේ නිර්මාතෘ වන අතර සදාකාලික (***Eternal***) ද වේ.

ප්‍රාග් බෞද්ධ යුගයේ (**Pre Buddhist period**) පැවති ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායයේත්, බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායයේත්, මූලික ලක්ෂණ සංක්ෂිප්ත වශයෙන් නමුත් හැඳින්වීම බුදු දහම විශේෂකොට දැකීම සඳහා කිසියම් ආලෝකයක් සපයනු ඇතැයි හැඟේ. මෙම ලිපිය මගින් පරීක්ෂාවට භාජනය කෙරෙන්නේ බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳව පමණි. බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය නම් වෛදික සම්ප්‍රදායයි. වෛදික සම්ප්‍රදාය සාහිත්‍යමය හා චින්තාමය අවධි වශයෙන් කොටස් හතරකට බෙදේ.

1. වෛදික චින්තන අවධිය
2. බ්‍රාහ්මණ චින්තන අවධිය
3. අරණ්‍යක චින්තන අවධිය
4. උපනිෂද් චින්තන අවධිය

මෙසේ අවධි හතරක් ඔස්සේ ගොඩනැගී සංවර්ධනය වන සමස්ත බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය ම ආර්ය සංක්‍රමණය හා තදනුබද්ධව හෙවත් සමගාමීව පවතී. කරුණු, කාරණා, සාක්ෂි, සාධක ඔස්සේ වඩාත් වාස්තවික මතයවී තිබෙන්නේ, ක්‍රි:පූ: 3000 සිට ක්‍රි:පූ: 600 පමණ දක්වා මෙම සමස්ත සාහිත්‍යය සංවර්ධනය වූ බවයි. එයින් ගම්‍ය වන්නේ, මෙම චින්තාවන් පැහැදිලිව ම බහු කර්තෘක බවත් විවිධ කාලවකවානුවලට අයත් බවත්ය. බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ එන මෙම එක් එක් චින්තන අවධිය විසින් අපේක්ෂිත පරමාර්ථ මොනවාද? යන්න එම චින්තාවන්හි අන්තර්ගත කරුණු පරීක්ෂා කිරීමෙන් මනාව සනාථ වේ. මෙම සෑම චින්තන අවධියක් ම එකිනෙකට නොදෙවෙනි වූ වැදගත්කමක් ද උසුලයි.

වෛදික චින්තන අවධිය

වෛදික චින්තනය තුළ සමස්තයක් ලෙස ගත්විට ස්වභාව ධර්මයට ගරුබුහුමන් දැක්වීම, ස්වභාව ධර්මය දේවත්වයට නැගීම, හෙවත් බහුදේවවාදී සංකල්පය, එක් එක් දෙයට අධිපති ඊශ්වරයකු ඇතැයි යන ඒකෛකේශ්වර වාදය, සියල්ල මෙහෙය වන එක් බලගතු දෙවියකු ඇතැයි යන ඒකදේවවාදී සංකල්පය හා පුද්ගලත්වයෙන් ඔබ්බට ගිය සත්භාවී සංකල්පයක් පිළිබඳ අදහස හෙවත් සෘත සංකල්පය ආදිය ඔස්සේ නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පයේ ක්‍රමික වර්ධනයක් සිදුවූ බව පෙනේ. මේ පිළිබඳව සටහනක් කරන මහාචාර්ය කලුපහන මහතා එහි අවස්ථා පහක් විද්‍යමාන බව පවසයි. 'මෙහි පළමු වෙනි අවස්ථාව ස්වභාව ධර්මයට මානවාරෝපණවාදී (*Anthropomorphic*) දෘෂ්ටිකෝණයකින් බැලීමෙන් සමන්විත වූ බව කියනු ලැබේ. ගින්න සුළඟ වැනි ස්වාභාවික බලවේගයන් මිනිස් ස්වරූපයෙන් මිනිස් හැසිරීම, ආශාවන් ආදියෙන් සමන්විත වූ බව විශ්වාස

කරන ලදි. නමුත් කලක් යෑමේදී මේ සත්ත්වයින් ගූඪ මෙන් ම බලගතු හා පුදුමය ජනිත කරන දෙවිවරුන් ලෙස සලකන ලදි. මේ අවස්ථාව බහුදේව වාදය (***Polytheism***) යනුවෙන් හැඳින්වේ. මෙහි ප්‍රතිඵලය වූයේ විශාල දේව මණ්ඩලයක් බිහිවීම හා එම දේවිවරුන්ගේ ආශීර්වාදය හේතුකොට ගෙන මිනිසාට සාමයික හා පහසු ජීවිතයක් ලබාගැනීමට හැකිවේය, යන විශ්වාසය ඇතිවීමයි. මේ අතර ප්‍රත්‍යෙක පුද්ගලයෙක් තමන්ගේ අවශ්‍යතාවන් හා අභිමතාර්ථ අනුව දෙවිවරුන් අතරින් එක්කෙනෙකු තෝරාගනී. ඔහු එසේ තෝරාගත් දෙවියා, දෙවිවරුන් අතර ශ්‍රේෂ්ඨත ම පුද්ගලයා ලෙස වර්ණනා කරයි. මෙම අවස්ථාව සමේශ්වර වාදය (***Henotheism***) යනුවෙන් මැක්ස්මුලර් මහතා හඳුන්වයි. මෙම දේව සංකල්පය දෙයාකාර දියුණුවකට තුඩු දුන්නේය. පළමුවැන්න ඒකදේව වාදයයි (***Monotheism***). මේ අවස්ථාව පළමුව වරුණ විසින් ද පසුකලෙක ප්‍රජාපතී සහ බ්‍රහ්ම යන දෙවිවරුන් විසින් ද පිළිබිඹු කරන ලදි. දෙවැන්න ඒකත්ව වාදයයි. (***Monism***) එය උපනිෂදයෙහි අවධාරණය කළ ආත්ම -බ්‍රහ්ම සංකල්පයන්ගේ ඒකත්වය තහවුරු කරයි'.[2]

දේව සංකල්පයේ ආරම්භය ලෙස සැලකෙන මානවාරෝපණ වාදී දෘෂ්ටියට ද ප්‍රථම අවස්ථාවක් වේද සාහිත්‍යයෙන් විද්‍යමාන වන බව පවසන ජේ. තිලකසිරි මහතාගේ අදහස වන්නේ, ස්වාභාවික වස්තූන්ට දේවත්වයක් ආරෝපණය කිරීමට පෙර ආදි මානවයා ස්වභාවික වස්තූන් හුදු ස්වභාවික වස්තූන් ලෙස ම සලකා ඒවාට ගරුබුහුමන් දැක්වූ බවයි. 'වෛදික සූක්තයන්හි සිය හැඟීම් පවසන ඍෂිවරුන් පළමුව යැද්දේ ඉරු දෙවියන්ටවත් සඳු දෙවියන්ටවත් ගිනි දෙවියන්ටවත් වෙන දෙවිවරුන්ටවත් නොවේ. ස්වභාව ධර්මයේ විවිධ අංග වන අහසේ දිනපතා නැග එන සූර්යයාට ද රාත්‍රියේ සිය රැසින් ලොව නහවන චන්ද්‍රයාට ද අහසෙහි සමහරවිට බැබළෙන විදුලි එළියට ද මිහිපිට නිතර ම දැල්වෙන ගිනිදැල්වලට ද එසේ ම ඇසට පෙනෙන වෙනත් නොයෙක් ස්වාභාවික වස්තූන්ට ද වේ.

මෙසේ ඒ ඍෂිවරයෝ කවියන්ගේ විලාසයෙන් මේඝ ගර්ජනාවෙහි ද ගලාබසින දිය දහරෙහි ද දීප්තිමත් තරු සමූහයෙහි ද උදෑසන හිරු උදාවෙහි ද සරු පොළවෙහි ද ලක්ෂණ නරඹමින් එහි චමත්කාරය හා සෞන්දර්යය ගීවලින් වැනූහ. කල්යත් ම ඔවුන් ඒ ඒ ස්වාභාවික වස්තූන්ට දැක්වූ ආදරය හා බිය නිසා දේව බලයක් ඒවාට ආරූඪ කිරීමට පුරුදු වන්නට ඇතැයි අපට පහසුවෙන් නිගමනය කළ හැකිය'.[3] මෙයින් අපට පෙනීයන්නේ, ස්වභාව ධර්මය කෙරෙහි වෛදික මිනිසා තුළ පැති අව්‍යාජ හැඟීමයි.

මානවාරෝපණවාදී සංකල්පය

භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය පිළිබඳ අධ්‍යයනයන් කළ බොහෝ දෙනෙකු පැමිණෙන නිගමනයක් වන්නේ, වෛදික මිනිසා ස්වභාව ධර්මය දේවත්වයකට නගන්නේ, විශේෂයෙන් එය තේරුම් ගැනීමට නොහැකි වීමත්, එසේ ම ඒ කෙරෙහි තමන් තුළ පැවති බියමුසු ගෞරවයත්, නිසා බවයි. එහෙත් එයින් ඔබ්බට ගිය දේකුත් එහි ඇතැයි අපට හැඟේ. එනම්

1. කෘතවේදී බව
2. උපයෝගීතාව යන කරුණු දෙකයි

කෘතවේදී බව නම් මිනිස් ජීවිත පැවැත්මට ස්වභාව ධර්මයෙන් ඉටු වන අනල්ප සේවයට ප්‍රති උපකාර දැක්වීමේ හැඟීමයි. උපයෝගීතාව නම් මෙතෙක් තම සුරක්ෂිත දිවි පැවැත්මට ලැබුණු සහයෝගය සහ සහජීවනය තවදුරටත් අවශ්‍ය බව හෙවත් එයින් විනිර්මුක්තව යමක් කළ නොහැකි බව අවබෝධ කරගෙන ඒ කෙරෙහි යහපත්වූ ආකල්පයකින් පිළිපැදීමේ අවශ්‍යතාව පෙන්වාදීමයි.

කෙසේ නමුත් මෙම නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පය ගොඩනැගෙන්නේ, ආර්යයන් ඒ ඒ අවස්ථාවල ජීවිතයේ තමන්ට අත්විඳීමට සිදු වූ අත්දැකීම් ප්‍රත්‍යක්ෂමය ලෝකයේ සංසිද්ධීන් ඇසුරෙන් විශ්ලේෂණය කරගැනීමට නොහැකිවීමේ

ප්‍රතිඵලයක් වශයෙනි'යි යන්න ප්‍රකට අර්ථ කථනය බව මෙහිලා සඳහන් කළ යුතුය. 'ස්වභාවධර්මයේ ඒ ඒ ආවිස්කාරයන් ඒවාට පදනම්වී ක්‍රියාත්මක වෙතැයි කල්පිතවූ කිසියම් කාරකයන්ට ආරෝපණය කිරීම පමණක් මිනිසා අතින් සිදුව ඇති බවත් ඒ නිසා ම එය වචනයේ පරිසමාප්ත අර්ථයෙන් යෙදෙන විවරණයක් ලෙස නොගැළපෙන බවත් ඇත්තය. මේ හැර තමා අර්ථ විවරණයක යෙදෙන බවත් හෙතෙමේ බොහෝදුරට නොදනී. එහෙත් තම කාර්යය කෙතරම් අසාර්ථක වුව ද එය කරන්නේ කෙතරම් නොදැනුවත්ව වුව ද ඉන් වැදගත් කරුණක් පැහැදිලි වෙයි. එනම් නිරීක්ෂිත සිද්ධීන්ට මුල්වන හේතු ගවේෂණයක ඔහු යෙදුණු බවයි'.[4]

විටෙක මහා ජලගැලීම් නිසා සිදුවන මානව සංහතියේ සහ භෞතික වස්තූන්ගේ දැවැන්ත විනාශයන් මෙන් ම ලැව්ගිනි, කුණාටු, අකුණුසැර ආදී ස්වාභාවික පරිසරයේ සිදුවන නිරන්තර චලන හුදු දේශගුණික හා කාලගුණික විපර්යාශයන්හි ප්‍රතිඵල ලෙස විද්‍යමාන වන බව වටහා ගැනීමට මෙකල මිනිසා අපොහොසත් විය. මුලදී ඒ කෙරෙහි ඇතිවූ බියමුසු ගෞරවය පසුව දේවත්වාරෝපණය තෙක් සංකීර්ණ විය. අදහාගත නොහැකිවූ සෑම ස්වාභාවික සංසිද්ධියකට ම දේවත්වයක් ආරෝපණය කිරීම නිසා දෙවිවරුන්ගේ සංඛ්‍යාව ද අතිවිශාල විය. වෛදික මිනිසා විසින් නිර්මාණය කරගත් දේව මණ්ඩලය කෙතරම් සංකීර්ණ එකක්වීදයත් ඔවුන් වාසස්ථාන වශයෙන් ද වර්ග කර තිබේ. 'මෙසේ සලකන විට පැරණි සහ නව දෙවිවරුන්ගේ සංඛ්‍යා නිශ්චය කොට දැක්විය නොහැකිය. ඇතැම්විට මේ සංඛ්‍යා තෙතිසක් කොට ගෙන එම දෙවිවරුන්ගේ වාසස්ථාන අනුව එක කොටසකට එකොළස බැගින් ඇතුළත් වන සේ නැවත කොටස් තුනකට බෙදනු ලැබේ. එනම්,

1. මිත්‍ර හා වරුණ වැනි ආකාශස්ථ දෙවිවරුන්
2. ඉන්ද්‍ර හා මරුත් වැනි අන්තරීක්ෂස්ථ දෙවිවරුන්
3. අග්නි හා සෝම වැනි භූම්‍යස්ථ දෙවිවරුන්[5]

මේ හැම දෙවිවරුන් ම එකසමානවූ බලයෙන් යුතු වෙති. බහුදේවවාදය ලෙස අප සාකච්ඡා කරන්නේ, මෙයයි.

බහුදේවවාදය

බහුදේවවාදී සංකල්පය පිළිබඳ විද්වතුන් අතර මත දෙකක් පවතී. මෙයින් වඩාත් ප්‍රචලිත මතයවී තිබෙන්නේ, අප විසින් ඉහතදී ද සඳහන් කළ පරිදි ස්වාභාවික සංසිද්ධීන් හා වස්තූන්ගේ ක්‍රියාකාරිත්වය මනාව වටහා ගත නොහැකිවීම නිසා ඒවා කෙරෙහි බියෙන් සහ ගෞරවයෙන් යුතුව අදෘෂ්‍යමාන ශක්තීන් විසින් ඒවා මෙහෙය වන්නේය, යන හැඟීමෙන් ඒවාට දේවත්වයක් ආරෝපණය කළ බව යන්නයි. 'මිනිසා ස්වභාව ධර්මයේ බලවේගයන්ට පුද්ගලත්වාරෝපණය කොට ඔවුන් සතු බල මහිමය හේතු කොටගෙන ඔවුන් තමාගේ ම දෙවිවරුන් බවට පත් කළේය. හේ එම දෙවියන් පිළිබඳ ගෞරව සම්ප්‍රයුක්ත භයක් උපදවාගෙන ඔවුන්ගේ චිත්තාරාධනය කිරීමේ හෝ තමන්ට අනුග්‍රහයක් ලබාගැනීමේ හෝ අදහසින් ඔවුන්ට ස්තෝත්‍ර ගායනා කරන්නටත් වන්දන මානන හා පූජා සත්කාර පවත්වන්නටත් පටන් ගත්තේය'.[6] වෙනත් ආකාරයකට සඳහන් කරන්නේ නම්, මෙයින් කියැවෙන්නේ, නොදැණුවත්කම හෙවත් නොදියුණු බව නිසා මෙම සංකල්පය සමාජගත වූ බවයි. වඩාත් ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කළ යුතු සහ අවධානය යොමු කළ යුතු අනෙක් මතය වන්නේ, ප්‍රාථමික බව හා නොදියුණු බව නිසා බහුදේවවාදී සංකල්පය බිහිවූවා නොව, ස්වභාව ධර්මය කෙරෙහි අප මහත් ගෞරවයෙන් ක්‍රියා කළ යුත්තේ, අපගේ ජීවිත පැවැත්ම කෙරෙහි එහි පවත්නා උපයෝගීතාවේ අසීමිත බව සහ කෘතවේදී බව පළකිරීම් වශයෙන් බවය. ස්වභාවධර්මයට එරෙහිවීම හෝ එයට පිටුපෑම අප විසින් අපගේ පැවැත්මට එරෙහිව යෑමක් වැනි යැයි ද එකල ජනයා සිතන්නට ඇතැ'යි මේ විද්වත්හු වැඩිදුරටත් පෙන්වා දෙති.

'මෙලොව නිරවුල් පැවැත්මකින් යුතුව ජීවත්වීමට නම් ස්වාභාවික වස්තූන්ට ගෞරවනීය ආකාරයෙන් සැලකිය යුතු යැයි සිතා වෛදික මිනිසා අව්ව, වැස්ස, සුලඟ, ගින්දර වැනි වස්තූන්ට ජීවයක් ආරෝපණය කොට වන්දන මානන කරන්නට පටන් ගත් බව ඍග් වේදයෙහි පැහැදිලි වන කරුණකි. ස්වභාවධර්මය තුළ දක්නට ලැබෙන විවිධ විපර්යාස හේතු කොටගෙන ඒවාට බිය වූ වෛදික මිනිසා එම ස්වභාවධර්මය දෙවියන් ලෙස සැලකීම හා ඒවාට වැඳුම් පිදුම් කිරීම නොදියුණු චින්තනයක් නියෝජනය කරන්නක් ලෙසින් සමහරුන් පෙන්වා දෙතත් කරුණු විමසා බැලීමේදී අපට එවැන්නකට එකඟ විය නොහැකිය. ස්වභාවධර්මයට මිනිසා විසින් හානි පැමිණවීම හේතුකොට ගෙන නූතන මිනිසා ඉදිරියේ ඉතා බරපතල ලෙස ගැටලුවක්වී ඇති පරිසර දූෂණය වැනි දහසකුත් එකක් ප්‍රශ්න වෛදික මිනිසා හමුවේ නොපැවතිණ. ස්වභාවධර්මයට බිය වීම පිළිබඳව නොව අපට වැදගත් වන්නේ, ඒ කෙරෙහි වෛදික මිනිසා දැක්වූ ආකල්පයයි. මොවුන් ස්වභාවධර්මයට බියවූ බව සත්‍යයකි. නමුත් එසේ බියවීම අසතුටුදායක කරුණක් නොවේ. ඔවුන් ස්වභාවධර්මය සලකා ඇත්තේ ජීවමය වස්තුවක් ලෙසිනි. එමනිසා ස්වභාවධර්මය අතර පැවති සම්බන්ධතා පුද්ගලයින් අතර වූ සබඳතා මෙන් ජීවමය සබඳතාවන් විය.'[7]

මෙම මතයෙහි කිසියම් සප්‍රමාණික බවක් පිළිබිඹු කරයි. මහායාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායක් වන හුවායෙන් බුදු සමයේ ***(Huwayen Buddhism)*** මෙය ඉතා පැහැදිලිව සාකච්ඡා කර තිබේ. එහි දක්වන ආකාරයට අප ස්වභාව ධර්මයේ කොටසකි. ස්වභාව ධර්මයෙන් අප හෝ අපෙන් ස්වභාව ධර්මය වෙන්කර දැක්විය නොහැකිය. මේ සෑම ඒකකයක් අතර ම අන්‍යෝන්‍ය බැඳිමක් පවතී. මෙම අන්‍යෝන්‍ය බැඳීම හෙවත් සම්බන්ධතාව අහෝසිවී ගියහොත් හෝ එයට තර්ජනයක් වුවහොත් එය සමස්තයේ පැවැත්මේ නැවැත්ම හෙවත් අහෝසිවීයාම වනු ඇත. බටහිර ලෝකයේ බිහිවූ අග්‍රගන්‍ය ග්‍රීක දාර්ශනිකයකු වන හෙරක්ලීටස් ද මෙයට

සමාන සංකල්පයක් ඉදිරිපත් කරයි. එනම් හෙරක්ලීටස්ගේ ඉහළ මාර්ගය හා පහළ මාර්ගය නැමැති සංකල්පයයි.[8] මෙම හුවායෙන් බෞද්ධ මතය මහාචාර්ය ගුණපාල ධර්මසිරි සූරීන් මෙසේ විග්‍රහ කර ඇත. 'තමා විශාල සමස්තයක කොටසක් බවත් වෙන් වූ නිදහස් පුද්ගලයකු නොවන බවත් අවබෝධ කටයුත්තේය. බෞද්ධ චින්තනයේදී සාමාන්‍ය පුද්ගයා පෘතග්ජන යනුවෙන් හඳුන්වා ඇත්තේ, හෙතෙම තමා 'පෘතග්' වෙන්වූ පුද්ගලයකු යැයි සිතන නිසාය. 'පෘතග්' යනු වෙන්වූ යන අර්ථයයි. 'ජන' යනු පුද්ගලයායි. සමස්තය සහ කොටස අතර ඇති සම්බන්ධය ජීවමයය. සමස්තය විසින් කොටස ගොඩනඟන්නේ නිර්මාණය කරන්නේ යම් සේ ද ඒ ආකාරයෙන් ම කොටස විසින් ද සමස්තය නිර්මාණය කරනු ලබන්නේය. මේ ආකාරයෙන් කල්පනා කොට සමස්තයේ කොටසක් වන තමාට ද විශ්වමය සිද්ධිමාලාව තුළ විශ්වමය ආකාරයෙන් එම සිද්ධීන් කෙරෙහි බලපෑමක් කළ හැකි බව තමා විසින් අවබෝධ කටයුත්තේය. එක්තරා ආකාරයකින් බලනවිට සමස්තය මගින් කොටස සකසනු ලබන්නේ ය. එහෙත් බුදුසමය මගින් කියා සිටින වැදගත් කරුණ නම් කොතරම් සුළු වුව ද කොටස මගින් සමස්තය සැකසීම කෙරෙහි ද ඉතා වැදගත්වූ බලපෑමක් කළ හැකි බවය. ඇත්ත වශයෙන් ම මෙය අන්‍යෝන්‍ය සාපේක්ෂවාදී මූලධර්මයෙන් අනිවාර්යයෙන් ම ගම්‍ය වන්නාවූ නිගමනයකි'.[9]

සමස්තය හා ඒකකය අතර පවත්නා සම්බන්ධය පිළිබඳ කිසියම් සාකච්ඡාවක් උපනිෂද් දර්ශනයෙහි ද ඇතුළත්ය. එනම් පරමාර්ථ සත්‍ය පිළිබඳ සංකල්පයයි. උපනිෂද් දාර්ශනිකයා උත්සාහ කළේ තමා පිළිබඳ යථාර්ථය සොයා එමගින් විශ්ව යථාර්ථය වෙත ළඟාවීමටය. තමා පිළිබඳ යථාර්ථය හෙවත් සත්‍ය ආත්මන් වශයෙන් හඳුනා ගත් ඔහු විශ්වය පිළිබඳ යථාර්ථය බ්‍රහ්මන් යැයි පැවසීය. එහෙත් සමස්තයක් ලෙස ගත්විට මේ දෙක එකිනෙකින් වෙන් කළ නොහැකි බව දුටු උපනිෂද් දාර්ශනිකයා ප්‍රකාශ කළේ, ආත්මන් හා බ්‍රහ්මන් යනු ඒකත්වයක් බවයි. 'භාරතීය

දර්ශනයේ විශේෂ සැලකිල්ල යොමු වූයේ සිතන්නා කෙරෙහිය. 'ආත්මානං විද්ධි' ආත්මය (තමා) දැනගනුව, යනු උපනිෂද් දාර්ශනිකයාගේ දිවග රැඳි අවවාද පාඨයකි. ආත්මය පිළිබඳව විද්‍යාව අන් සෑම විද්‍යාවකට ම වඩා වැදගත් උසස් විද්‍යාවක් ලෙස උපනිෂද් යුගයේ සැලකූ බව එම ග්‍රන්ථයන්ගෙන් පැහැදිලිවේ. බාහිර ලෝකය පිළිබඳ සත්‍ය කුමක්දැයි සෙවීමෙහි නිරත වූ උපනිෂද් දාර්ශනිකයා මිනිස් සන්තානය විභාග කොට එය දැනගැනීමට ප්‍රයත්න දැරීය. ඔහුගේ මේ ප්‍රයත්නය සාර්ථක වූයේ, අවසානයේ මිනිසාගේ ආත්මයත් බාහිර ලෝකයෙහි වූ සත්‍යයත් දෙකක් නොව එකක් බව වටහාගත් පසුවය. මෙම සත්‍ය අවබෝධ කොටගත් ඔහු 'අහම් බ්‍රහ්මා අස්මි' මම බ්‍රහ්ම නැතහොත් බාහිර ලෝකය පිළිබඳ සත්‍ය වෙමී'යි උදම් ඇනීය'.[10]

මෙයින් පුන පුනා ප්‍රකාශ වූයේ, අපගේ දිවිපැවැත්මේ සුරක්ෂිතභාවය සඳහා ස්වභාව ධර්මයේ උපයෝගීතාවය ඇගයීම් වශයෙනුත් ඒ කෙරෙහි අප විසින් දැක්විය යුතු කෘතවේදිත්වය පළකිරීම් වශයෙනුත් ස්වභාවධර්මය දේවත්වයෙහිලා සැලකීම බහුදේව වාදයේ අව්‍යාජ ලක්ෂණය බවයි. මෙම උපයෝගීතාව සහ කෘතවේදී සංකල්පය පිළිබිඹු වන්නේ, ස්වභාව ධර්මය දේවත්වයට නැගීමේ මුල් ම පියවර ලෙස සැලකෙන මානවා රෝපණවාදී සංකල්පය තුළය. දේවත්වාරෝපණයක් සිදු වන්නේ, ඉන් පසුවය. එහෙත් මේ අවධි දෙක එකිනෙකට වෙන් කර ගත නොහැකි තරමට සමීප බවක් මෙන් ම සම්මිශ්‍රන වූ බවක් පෙන්වයි.

බහුදේවවාදී සංකල්පය ඉස්මතු වන්නේ, මානව රෝපණවාදී සංකල්පයෙන් පසුව ගොඩනැගෙන දේවත්වාරෝපණ සංකල්පය තුළය. එනම් බහුදේවවාදී සංකල්පය තුළ පැහැදිලිව ම දක්නට ලැබෙන්නේ, ස්වභාව ධර්මය දිව්‍යමය ස්වරූපයකට පරිවර්තනය කිරීමකි. මෙම අවධියේදී වෛදික මිනිසා ස්වභාව ධර්මය කෙරෙහි පැවති සමීප ලෙන්ගතු සබඳතාවයන් ඉවත්වී බිය සහ ගෞරවය මුසු ආකල්පයකින් ඒ දෙස බැලීමට පුරුදු වේ. එයට හේතුව

දිව්‍යමය ශක්තීන් සමග මිත්‍රත්වයක් හා සමාන තත්වයකින් සබඳතා පැවැත්වීමට ඇති ඉඩ අහිමිවීමයි. පූජකයා සහ යාගය පැමිණෙන්නේ, මේ අඩුව පිරවීමටය. මුලදී ඉතා සරලව තමන් විසින් ම සිදු කළ යාගය මේ නිසා ක්‍රමයෙන් සංකීර්ණ ක්‍රියා දාමයක් බවට පත්වේ. යාගයෙහි අතිශය සංකීර්ණ බව සහ දුෂ්කරතාවයන් බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය තුළ මොනවට පැහැදිලි කර තිබේ. පුද්ගල මැදිහත්වීමකින් තොරව සිදුවන සියලු ස්වභාවික ක්‍රියාදාමයන් විවිධ වූ තරාතිරමින් සහ ශක්තීන්ගෙන් යුත් දේව මණ්ඩලයක් විසින් මෙහෙය වන්නේය, යන අදහස බහු දේවවාදය ලෙස අපි හඳුනා ගනිමු. මේ දෙවිවරුන් අතර උස් පහත්කමක් හෝ විශේෂතාවක් නැත.

සමේශ්වරවාදය හෙවත් ඒකෙකේශ්වරවාදය

වෛදික චින්තනය දේව සංකල්පය සමග සංක්‍රමණය වන මීලඟ අවධිය 'සමේශ්වර' වාදය හෙවත් 'ඒකෙකේශ්වර' වාදය ලෙස සටහන් වේ. මෙහි මූලික ලක්ෂණය වන්නේ, බොහෝ දෙවිවරුන් අතරින් එක් දෙවියෙකු විශේෂත්වයෙහිලා සැලකීමයි. ප්‍රාප්ත කාරණය නොඑසේ නම් එළඹි කාරණය සඵල කරගනු වස් ප්‍රතිබල සම්පන්න, ශූරවීර එක් දෙවියෙකු තනා ගැනීම මෙහි විශේෂයයි. අදාළ කාරණාව සාක්ෂාත් කර ගන්නා තෙක් එම දෙවියන් කේන්ද්‍ර කොට සියලු යාග විධි හා පුදපූජා සිදු කෙරෙන අතර අනිකුත් සියලු දෙවිවරුන් පසෙකට තල්ලු කෙරේ. අනතුරුව එළඹෙන වෙනත් කාරණයක් නිසා එයට සුවිශේෂ වන වෙනත් දෙවියකු මෙම ස්ථානයට පත්කර ගන්නා අතර මුලින් ඊශ්වරත්වයට පත්වූ දෙවියන් සහ අනිකුත් සියල්ලෝ අවශේෂ වෙති. මෙසේ එක් එක් දෙයට 'ඊශ්වර' යන අර්ථ ඇති 'ඒකෙකේශ්වර' හෙවත් 'සමේශ්වර' දේව සංකල්පය ඒක දේවවාදයට පසුබිම් සකස් කළ යුගයක් ලෙස සැලකිය හැකිය. 'බහුදේවාදයේ සිට ඒකදේවවාදය දක්වා දියුණුවක් ඇතිවීමට පෙර හේනෝතීස්ම් (*Henotheism*) නම් අවස්ථාවක් මැක්ස්මුලර් පඬිතුමා පෙන්වා දෙයි.

ඉහත සඳහන් දෙවිවරුන් අතරින් එක් එක් කෙනෙකු ඉතා උසස් තත්වයකට නංවා වැනීමට වෛදික කවියා ගත් වෙහෙස මේ අවස්ථාව පිළිබිඹු කොට දක්වයි. එක් දෙවියෙකු වර්ණනා කිරීමට පටන්ගත් කල අනෙක් දෙවිවරුන් සියලුදෙනා ම තාවකාලික වශයෙන් අමතක කිරීමට ඔහුට සිදු විය. තවද එක් දෙවියෙකු අග්‍රස්ථානයෙහිලා වර්ණනා කිරීම සඳහා යොදා ගන්නා ලද විශේෂණ පද අනෙකා විස්තර කිරීමෙහිදී ද යෙදූ බැවින් ක්‍රමයෙන් දෙවියන් අතර වූ වෙනස්කම් නැති වන්නට පටන් ගත්තේය'.[11] ඒකෙකේශ්වරවාදී දේව සංකල්පය රජයන සමය තුළ ඊශ්වරත්වයෙහිලා සලකන ලද දෙවිවරුන් අතර ඉන්ද්‍ර, වරුණ සහ ප්‍රජාපතී විශේෂ තැනක් ගෙන තිබේ. මෙම දෙවිවරුන් තුළ පැවති බලපරාක්‍රමය එකකට එකක් නොදෙවෙනි වූ බව ඔවුන් වර්ණනා කිරීම සඳහා රචනා කරන ලද ගායනයන්ගෙන් සනාථ වෙයි.

ඒකදේවවාදය

කල්ගතවීමේදී වෛදික ජන විඥ්ඥාණය තුළ හටගත් දේව සංකල්පයේ වැදගත් ම අවස්ථාව ලෙස ඒක දේවවාදී සංකල්පය හඳුන්වා දිය හැකිය. විශ්වයෙහි ඒ ඒ සංසිද්ධීන් මෙහෙය වන සහ ක්‍රියා කර වන වෙන් වෙන් වූ දෙවියන් සිටියදී ම මේ සියලු දෙවිවරුන් මෙහෙය වන කිසියම් බලගතු එක් දෙවියෙකු ඇතැයි ද ඔහු මේ සියල්ලේ නිර්මාතෘ සේම සියල්ල පාලනය කරන්නා ද බව පිළිගැනීම ඒක දේවවාදී සංකල්පයේ මූලික හරයයි. මෙම සංකල්පය ජන විඥ්ඥාණයේ හට ගැනීමට හේතුව වූයේ අසීමිත වූ දේව මණ්ඩලයක ක්‍රියාකාරිත්වයන් කෙරෙන් වෛදික ජනයා හෙම්බත්වී සිටීමයි. 'පැරණි දේව කතාවන්ගෙන් සෑහීමකට පත් නොවූ වෛදික ඉන්දීය මිනිසාගේ සහජ ගතියක් වන සරල විවරණයකට ඇති ආශාව විසින් මෙහෙයන ලදුව ස්වභාවධර්මයේ විවිධ ආවිශ්කාරයන්ගේ හේතු නොව ඒවායෙහි මෞලික වූත් පරියන්ත වූත් හේතුව සෙවීමට පටන් ගති. තම ඉන්ද්‍රියනට විෂය වූ විවිධ සිද්ධීන් අනේක විධ

දෙවිවරුන් හා සම්බන්ධ කිරීමෙන් තවදුරටත් තෘප්ත නොවූ හේ ඒ සියලු ම දෙවිවරුන්ගේ පාලකයා වන එක ම දේවේන්ද්‍රයා සොයා ගැනීමට උත්සාහ කරයි. මෙසේ ප්‍රකට වන අභින්න දේවත්වයක් පිළිබඳ විකල්පනය ආදී යුගයේ චින්තාවන් තුළ ද අන්තර්ලීනව පැවති බව කිව හැකිය.'[12]

මෙසේ දිගු කලක සිට ක්‍රමයෙන් ගොඩනැගුණු එක් දෙවියකු නිර්මාණය කර ගැනීමේ අරමුණ කුමක්ද? 'එහි හුදු අරමුණ නම් දේවත්වයෙහි ඒකීය භාවයයි. එනම් අනේකවිධ දෙවිවරු සංඛ්‍යාව අඩුකොට දමා සියලු දෙවිවරුන්ට උත්තරීතරවූත්, තමන් විසින් ම මවනු ලබන හා පාලනය කරනු ලබන ලෝකයෙන් පරිබාහිර වූත් එක් දෙවියෙකු ඉතිරි කර ගැනීමයි.'[13] එහෙත් මෙය එතරම් පහසු කාර්යයක් නොවූයේ, අසීමිත වූ ඒ දේව මණ්ඩලය තුළින් සුවිශේෂ ගුණ ඇති එක් දෙවියකු වෙන් කර ගන්නේ කෙසේද? කුමන මිණුමක් උපයෝගී කරගෙනද? යන්න නිශ්වය කර ගැනීමේ අපහසුතාවය නිසාය. අනෙක් අතට වෙනත් කිසිදු දෙවියෙකුට මොහු නොදෙවෙනි විය යුතු නිසාය. වරෙක ඉන්ද්‍ර දෙවියාත්, වරෙක වරුණ දෙවියාත්, තවත් වරෙක ප්‍රජාපතී දෙවියාත් මේ තත්වයට සමීපව සිටි බව පෙනේ. එහෙත් අවසානයේ එය හිමි කර ගන්නේ, වෛදික ජනයාගේ අමන්දානන්දයට භාජනය වූ වරුණ දෙවියාය. 'සැබෑ ඒකදේව වාදය අනුව නම් එම දෙවියා සර්වබලධාරී **(*Omnipotent*)** *සර්වඥ* **(*Omniscient*)** සහ සර්වතෝභද්‍ර ***(All good)*** කෙනෙකු විය යුතුයි. ඉහත සඳහන් දෙවිවරුන් තිදෙනා අතරින් මේ ලක්ෂණත්‍රය ම දක්නට ලැබුණේ වරුණ දෙවියා තුළ පමණය. එම නිසා වරුණ දෙවියා පිළිබඳ විශ්වාසය ඒකදේව වාදයේ මුදුන් මල්කඩ ලෙස සැලකීම යුක්ති සහගතය. වරුණ සර්වබලධාරී, සර්වඥ, සර්වතෝභද්‍ර දෙවියකු ලෙස සැලකීමෙන් පෙනී යන්නේ, අතීතයෙහිදී මෙන් නොව මේ කාලයේදී දෙවියනට අප්‍රමාණ බලයක් ආරෝපණය කළ බවයි.[14]

60957

කෙසේ වුවත් වෛදික චින්තනය තුළ සාකච්ඡා කෙරෙන ඒකදේවවාදී සංකල්පය ක්‍රිස්තියානි හා ඉස්ලාමීය නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පයට සම කළ නොහැකිය. මක්නිසාද? ක්‍රිස්තියානි හා ඉස්ලාමීය නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පය මෙන් වෛදික නිර්මාණවාදී ඒක දේව සංකල්පය ද එතැනින් නොනැවතී එයින් ඔබ්බට ද ගමන් ගන්නා බැවිනි. එනම් දේවත්වය ඉක්මවා ගිය සංකල්පීය කරණයකට වෛදික චින්තනය ගොස් ඇති බැවිනි. **'ඍත'** පිළිබඳ සංකල්පයෙන් පිළිබිඹු වන්නේ, එයයි. ඒ අනුව සර්වබලධාරී වරුණ දෙවියන්ට ඔබ්බෙන් තවත් දෙයක් පවතී. එනම් ඍතයයි. ඍතය සියල්ලේ ප්‍රභවස්ථාන යයි. මේ ඍතය වෙන එකක් නොව ස්වභාව ධර්මය හෙවත් නියාම ධර්මයයි. 'ඍත යන්නෙන් වෛදික සාහිත්‍යයෙහි දැක්වෙන්නේ, ස්වභාවධර්මය ක්‍රියාත්මක වීමෙහිදී බලපවත්නා නියාම ධර්මය පමණක් නොවේ. සදාචාරය හෝ ආචාර ධර්ම පිළිබඳ සංස්ථාව නැත්නම් පිළිවෙළ ද එයින් නිර්දිෂ්ට වෙයි.'[15] එසේ වුවත් මෙම ඍතය පාලනය කරන්නෙකු ඇතැයි ද ඒ අන් කවරෙකුවත් නොව වරුණ දෙවියා ම බව ද පසුව පිළිගෙන තිබේ. මෙයින් අනාවරණය වන්නේ, ඍතයේ පවත්නා සංකල්පීය බව පිළිබඳ වෛදික ජනයාගේ අතෘප්තිකර බවයි. එනම් පුද්ගල බද්ධ බවක් පැවතීමේ අවශ්‍යතාවයි.

බ්‍රාහ්මණ චින්තන අවධිය

කුමන තරාතිරමක හෝ දේව සංකල්ප කේන්ද්‍රකොට ඇති වෛදික චින්තාවේ විකාශනයෙහි දෙවන අවධිය වන්නේ, බ්‍රාහ්මණ චින්තන අවධියයි. විද්වතුන් පොදුවේ පිළිගන්නා මතය වන්නේ, මෙය සැබවින් ම වෛදික චින්තාවට හෙවත් චතුර් වේදයට කරන ලද පැහැදිලි අටුවාවක් බවයි. 'අථර්ව වේදයට අයත් ග්‍රන්ථයන් ගෙන් එවක අනාර්ය වූ සිරිත් විරිත් හා අදහස් උදහස් විස්තර වන අතර වෛදික ආර්යයන් අතර වෛදික යුගයේ සිට දියුණුවෙමින් පැවත ආ අදහස් උදහස් බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි පිළිබිඹු වේ. වේදයනට ලියන ලද අටුවා පොත් ලෙස සැලකෙන මෙම බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථ වෛදික කාලයෙහි

ප්‍රචලිතව පැවති යාගවිධි විස්තර කරන්නා වූ ද ග්‍රන්ථ සමූහයකි.'[16] වේද සාහිත්‍යයේ එන දෙවියන් පිළිබඳ සංකල්පය, ලෝක නිර්මාණය, යාගය සහ යාගවිධි, පූජකයාගේ වගකීම, ආදී බොහෝ කරුණු නව අර්ථ කථනයකට භාජනය කරන බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යය තම වරප්‍රසාද හා සමාජ ආධිපත්‍ය තහවුරු කරගැනීම පිණිස බමුණන් මැනවින් යොදාගෙන ඇති බව ඉතා පැහැදිලිය. මෙය බහුජන සමාජයේ සුභසිද්ධිය හා යහපතට වඩා පීඩාවට අනුබල දුන් අවධියක් ලෙස සැලකිය හැකිය. 'වේදයන්ගේ ද්විතීය භාගය වන බ්‍රාහ්මණ යාගික පූජාවිධිවල සංකීර්ණ විස්තරවලදී පූජකයන්ට මං පෙන්වීම සඳහා අදහස් කරන ලද පූජාවිධි සම්බන්ධී මූල ග්‍රන්ථ වේ. ඒවායින් ප්‍රධාන වන්නේ, ඓතරේයය හා ශතපථයයි. තේරුම් කිරීම පිළිබඳ විස්තරයන්ගේ ඇති වෙනස්කම් බ්‍රාහ්මණ ශාඛා කිහිපයක පහළවීමට හේතු විය. ආගමික පරිණාමයේ වැදගත් වෙනස්කම්වලින් මේ යුගය ලක්ෂිත වන අතර මේ වෙනස්කම් එහි අනාගත ජීවිතය කෙරෙහි ස්ථිර ලෙස බලපා ඇත. යාගය කෙරෙහි යෙදුණු අවධාරණය, වර්ණාශ්‍රම ධර්ම අනුගමනය, වේදයේ සනාතනත්වය, පූජකයාගේ ශ්‍රේෂ්ඨත්වය, යන මේ සියල්ල මේ යුගයට අයත්ය.'[17]

ඍෂිවරුන් විසින් හෝ වෛදික කවියන් විසින් රචිත වේද සාහිත්‍ය, ස්වභාව ධර්මය හා බද්ධ වූ සංසිද්ධීන් පිළිබඳව ජන විඥ්ඥාණයේ හටගත් අව්‍යාජ, අවංක සහ අහිංසක හැඟීම් ප්‍රකාශනයකි. මෙම හැඟීම් ඔස්සේ තමන්ගේ සිතින් නිර්මාණය කරගත් දෙවියන්ට සරලවූ පූජාවිධි පවත්වමින් ස්තුති ගායනා ලෙස ඒවා යොදාගෙන වෛදික මිනිසා තමන් විසින් ම යාගික කර්ම කළේය. බමුණා මේ ජන විඥ්ඥාණය වෙනස් කළේය. ඔහු සඳහන් කළේ වේදය දේව වාක්‍යයන් බවයි. එසේ කීමට ඔහුට හැකි වූයේ වේදයේ සැබෑ උරුමය තමන් වෙත පවරාගෙන පවත්වාගෙන ඒමට බමුණාට අවකාශ සැලසී තිබුණු බැවිනි. එය තමන්ගේ උරුමයකි. එය ආරක්ෂා කිරීම තමන්ගේ වගකීමකි. මනාව සහ ඉතා ම නිවැරදිව වේද ගීතිකා ගායනා නොකර පවත්වන

යාගය ඵල රහිතය. අඩුපාඩුකම් සහිතව සහ වැරදි ලෙස පවත්වන යාගය සමහරවිට දායකයාගේ (යජමානයාගේ) අහිත පිණිස ද හේතු විය හැකිය. 'වෛදික යුගයේ විසූ කවියන්ගේ ප්‍රබන්ධයන් වූ මේවා මේ කාලය වන විට දේව වාක්‍ය ලෙස සැලකීමට එම සූක්තයන් සුරක්ෂිතව පරම්පරාගතව පවත්වාගෙන ආ බමුණු පූජකවරු යුහුසුළු වූහ. එම නිසා දේව වාක්‍යයන්හි සෑම අක්ෂරයක් ම සෑම පදයක් ම වැදගත්කොට සැලකීම නිරායාසයෙන් ම සිදු විය. මෙම සූක්තයන් නිවැරදිව ගැයීමෙන් ම පමණක් අභිමතවූ දේ ලබාගැනීමට හැකි බැව් ඔවුන්ගේ විශ්වාසය විය.'[18] මෙයින් ප්‍රකාශ කළේ යාගය පැවැත්වීමේ අව්‍යාජ උරුමය ඇත්තා සහ නියම සුදුස්සා බමුණා බවයි.

යාගය පැවැත්වීමේ අයිතිය හිමිකරගත් බමුණා ඒ ඔස්සේ තමන්ගේ අභිමතාර්ථ ඉටුකර ගැනීම පිණිස මුළු මහත් සමාජය පුරා ම මනාව තමන්ගේ ආධිපත්‍ය පිහිටුවා ගනී. මෙතුළින් බ්‍රාහ්මණ පූජකයා සමාජගතව පැවති කුඩා ම ඒකකය දක්වා සෑම සමාජ සංකල්පයක් ම ප්‍රති නිර්මාණය කරයි. සාමාන්‍ය ජන සමාජය තුළ මෙන් ම රටේ පාලනාධිකාරිය වූ රාජ සභාව තුළ පවා අධිකාරී බලයක් ගොඩනගා ගැනීමට ඔහු සමත්විය.

මෙම සමාජ පරිවර්තනයන් සියල්ල කිරීමට මොවුනට හැකියාව ලැබුනේ, බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය ඔස්සේ වෛදික සාහිත්‍ය තමන්ට අවශ්‍ය පරිදි අර්ථ විවරණය කිරීමට ඔහුට හැකියාව ලැබීම නිසාය. මේ සිල්ල කිරීමේ අවසාන අපේක්ෂාව වූයේ, ඍජුව හෝ වක්‍රව නැතිනම් කෙටිකාලීනව හෝ දිගු කාලීනව තමන්ට වාසි සලසා ගැනීමයි. එසේ ම හැමවිට ම තමන්ට වඩා උසස් කෙනෙකු නැති බව හැඟවීමට ද ඔහු සෑම ප්‍රයත්නයක් ම දරා තිබේ. 'ග්‍රන්ථ සමූහයට දී තිබෙන (බ්‍රාහ්මණ) නාමයම බ්‍රාහ්මණ කුලය ඉතා උසස් ලෙස පිළිගත් සමාජයක් කෙරෙහි අප සිත් යොමු කරවයි. ආගමික තතු දෙස බැලුවත් සාමාජික තතු දෙස බැලුවත් පෙනී යන්නේ, එකම විශිෂ්ට ලක්ෂණයකි. එනම් බ්‍රාහ්මණයින් සෙසු

කුල අවනත කොට සමාජයේ මුදුනට පැමිණ සියලු පුදසත්කාර හා ලාභ ප්‍රයෝජන ලබා යස ඉසුරින් ජීවත් වූ බවයි. යාගය ආගමික කටයුතු ඉටු කිරීමෙහි ප්‍රමුඛ තැනක් ගැනීම මීට හේතු විය. යාගය නිසිසේ පැවැත්වීමට බමුණු පූජකයින්ගේ සහාය සහ මාර්ගෝපදේශකත්වය අවශ්‍යයෙන් ම ලැබිය යුතු විය. එහෙයින් යාගය හා ඒ අනුව ගිය විධිරාශිය වර්ණනාවට භාජනය වන බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි පිළිබිඹු වන්නේ, යාග විධිය බලසම්පන්න අවියක් ලෙස සකස්කරගෙන සිටි බ්‍රාහ්මණ කුලයේ උන්නතිය හා යාගයේ අනිවාර්ය බලපෑම නිසා ඇතිවූ සමාජ තත්වයයි.'[19] සමාජ සංස්කෘතිය, ආගමික වත් පිළිවෙත්, තමන්ට අභිමත පරිදි අර්ථ විශ්ලේෂණය කළා පමණක් නොව පුද පූජා මගින් දෙවියන්ට ද අණකිරීම, බලපෑම් කිරීම වැනි දෙයක් ද බමුණාට කළ හැකි බව සමාජයට ඒත්තු ගන්වා තිබේ. වෙනත් ආකාරයකට සඳහන් කරන්නේ නම් මුලදී යාගයෙන් අපේක්ෂා කළ කාර්යය වන දෙවියන් සතුටු කොට යජමානයාට යමක් ලබා ගැනීමේ අදහසට අමතරව දෙවියන් දේවත්වයෙන් පහළ හෙළීමට ද බමුණාට යාගය තුළින් කළ හැකි බව බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය අවධියේදී විවරණය කර තිබේ.

මේ සියල්ල සිදු කරන ගමන් ම සාමාන්‍ය ජන සමාජය තුළින් කිසියම් ආකාරයකින් හෝ තමන්ට එල්ලවිය හැකි අභියෝගයක් මැඩ පවත්වා ගැනීම පිණිස ද බමුණා වේද සාහිත්‍යය ම පාවිච්චි කර අවශ්‍ය පසුබිම ගොඩනගා තිබේ. එනම් සාමාන්‍ය ජනයා බමුණා වෙනුවෙන් ඉටු කළ යුතු යුතුකම් කොටසක් ඇතැයි ද ඒවා මොන ම හේතුවක් නිසා හෝ උල්ලංඝනය නොකළ යුතු යැයි ද අවධාරණය කර තිබීමෙන් එය තහවුරු වේ. 'බ්‍රාහ්මණයින් විසින් අවශ්‍යයෙන් සිදු කළයුතු වූ කාර්යයන් අතුරෙන් මිනිසුන් දියුණු කරවීම හෙවත් පරලොවට සුදුසු වන පරිදි යාගයන්ගේ මාර්ගයෙන් මිනිසුන් දියුණු තත්වයට පැමිණවීම වැදගත් කාර්යයක් විය. මිනිසුන් විසින් ද ප්‍රත්‍යුපකාර වශයෙන් බමුණන්ට සිව් විදියකින් සත්කාර කළ යුතු විය. බමුණන්ට ගරු කිරීම හා පිදීම, දක්ෂිණාව පිළිගැන්වීම, ඔවුන්ට තලාපෙළා හිරිහැර

නොකිරීම හා ඔවුන් නොමැරීම යන සතර නියමය මිනිසුන් විසින් පිළිපැදිය යුතු විය.'[20] සාමාන්‍ය මිනිසුන් පමණක් නොව රජුගෙන් පවා එල්ලවිය හැකි අභියෝගයක් වළක්වනු පිණිස රාජ සභාවේ වැදගත් ම තනතුර වන රාජපුරෝහිත හෙවත් රජුගේ උපදේශක තනතුර බමුණාගේ කාර්යයක් ලෙස වෙන් කර ගන්නා ලදි. රජු කොපමණ බලසම්පන්නයකු වුවත් පුරෝහිත බමුණකු හෝ බ්‍රාහ්මණ පූජකයකු නොමැතිව රජු විසින් කරන පූජාවන් දෙවියන් භාර නොගන්නා බව අවධාරණය කර තිබීමෙන් බමුණාගේ බල අධිකාරියේ තරම පිළිබිඹු වේ. 'පුරෝහිතයන්ගේ ප්‍රමුඛත්වයෙන් හා බලපෑමෙන් බ්‍රාහ්මණ පන්තියේ උසස්කම තහවුරු කර ගැනීමට අවකාශ ලැබිනැයි බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථවලින් කියැවේ. පුරෝහිතයකුගේ සහාය නොමැතිව රජ කෙනෙකු විසින් දෙනලද ආහාරය සැබවින් ම දෙවිවරු නොබුදිත්. එබැවින් යාගය කරනු කැමති රජු විසින් පුරෝහිතයකු පෙරටුව තැබිය යුතු යැයි ඓතරේය බ්‍රාහ්මණයේ සඳහන් වේ.'[21]

මීට අමතරව කුල ක්‍රමයේ නිෂ්පාදනය, ආශ්‍රම ධර්මයන්ගේ විවරණය, පරලොව පිළිබඳ සංකල්පය හෙවත් මරණින් මතු ජීවිතය, හොඳ නරක පිළිබඳ සංකල්පය ආදි කරුණු කාරණා විශ්ලේෂණය කරමින් සමහරවිට බලහත්කාරයෙන් මෙන් සමාජ විඥ්ඥාණයට තමන්ට අවශ්‍ය දේ කාවැද්දීය. බමුණා තම උපරිම ශක්තිය යොදවා තමන්ට අවශ්‍ය දේ ඉටුකර ගැනීම පිණිස මේ බොහෝ දේ කළ ද සාමාන්‍ය ජන විඥ්ඥාණය මේවාට එරෙහිව සහ ඒවා අභියෝගයට ලක්කරමින් නැගී සිටීම කිසිසේත් නැවැත්විය නොහැකි විය. යාගය බමුණා බඩවඩා ගැනීමට යොදාගත්තක් බව හා එය ජන සමාජයට හිරිහැරයක් බව ක්‍රමයෙන් වෛදික ජනයා අවබෝධ කර ගත්තේය. වෛදික සාහිත්‍යයේ මීළඟ අවධිය බිහි වන්නේ, ඒ ජන විඥ්ඥාණයේ හැඟීම් විවරණය කිරීමටය.

අරණ්‍යක චින්තන අවධිය

එකකට එකක් සිහින් හුයකින් මෙන් සම්බන්ධ වූ සමස්ත වෛදික සාහිත්‍යයෙහි තෙවන සාහිත්‍යාංගය ලෙස අරණ්‍යක සාහිත්‍ය අවධිය නම් කෙරේ. ඉහතදී දීර්ඝ වශයෙන් සාකච්ඡාවට භාජනය වූ පරිදි, බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය අවධියේදී අසීමිත අගයක් ලබාදී වර්ණනා කළ යාගය, භෞතික වශයෙන්, ප්‍රායෝගිකව සිදු කිරීම පිළිකුලෙන් ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙන, අරණ්‍යක සාහිත්‍ය යුගයේ, ගුප්තාර්ථවත් වූ සංකේත වශයෙන් යොදා ගෙන, වන ගතව ආධ්‍යාත්මික වූ අභ්‍යාශයන්හි යෙදීමේ අගය හා එයින් මානසිකව ලැබිය හැකි ශාන්තිය විවරණය කරයි. අරණ්‍යක චින්තනය මේ නිසා බ්‍රාහ්මණ චින්තනයට පටහැනි වූ එසේ ම වේදාන්ත ලෙස සැලකෙන උපනිෂද් චින්තනයට මග හෙළි කළ, ඉතා ම වැදගත් සාහිත්‍ය කාණ්ඩයකි. 'එහි යාග විධිය හෝ විවිධ යාග ක්‍රම හෝ පිළිබඳ බමුණු පූජකයින් විසින් සකස් කරන ලද නීති රීති බ්‍රාහ්මණ ග්‍රන්ථයන්හි මෙන් විස්තර නොවේ. එහි දැක්වෙනුයේ, යාග පැවැත්වීමේ දී අනුගමනය කළ යුතු නීති රීති නොව, යාගයේ ගූඪ ස්වභාවය මුල් කරගෙන ඉදිරිපත් කරන ලද ප්‍රතීක දර්ශනයකි. ප්‍රතීකයන්ගේ නැතහොත් සංකේතයන්ගේ ආධාරයෙන් යාග විස්තරයක් සපයන්නා වූ මෙම ග්‍රන්ථ අරණ්‍යයෙහි හෙවත් වනයෙහි උගතයුතු හෝ හැදෑරිය යුතු රහස් ධර්ම අඩංගු වූ හෙයින් අරණ්‍යක යන නම ලත් බව පෙනේ.'[22]

චතුර් ආශ්‍රම ධර්මයන් වූ බ්‍රහ්මචාරී, ගෘහස්ථ, වානප්‍රස්ථ, සන්‍යාසි යන, ආරම්භයේ සිට අවසානය දක්වා ජීවිතය ගෙවිය යුතු වූ කාල පරිච්ඡේද සහ ඒ එක් එක් කාල පරිච්ඡේදයට යෝග්‍ය වූ සහ නියම වූ කාර්ය, කර්තව්‍යයන් විස්තර කෙරෙන, බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය මතුපිටින් සහ විවෘතව අරණ්‍යක සම්ප්‍රදාය පිළිගත් බව පෙනී ගියත් එසේ පිළිගැනීම ස්වයංවිසංවාදයක් නිර්මාණය කරන බව ප්‍රකට වන්නේ, අරණ්‍යක සම්ප්‍රදාය බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍යයේ ම නිර්මාණයක් ලෙස පෙනී සිටින බැවිනි. සුපුරුදු සහ සාමාන්‍ය ගෘහස්ථ ජීවිතයෙන් ඉවත්වීම ම අරණ්‍යක යන්නෙහි මූලික අදහසයි.

එයින් තවදුරටත් විවරණය කරන්නේ, ලෞකික ජීවිතයෙන් වෙන්වී ආධ්‍යාත්මික අංශයට යොමුවීමේ ආරම්භයක් ලෙසය. මෙහි එන කිසිදු ඉගැන්වීමක් ලෞකික ජීවිතයට අදාළ නොවේ. ලෞකිකත්වය කුළුගන්වන්නේ නොවේ. 'ග්‍රාමක නොවන අරණ්‍යයෙහි හෙවත් වනයෙහි උගතයුතු හෝ හැදෑරිය යුතු වූ රහස් ධර්මයන් අඩංගු වූ ද එවැනි ධර්මයන් නොදත් අයට හානිකර වූ ඉගැන්වීම්වලින් යුක්ත වූ ද ග්‍රන්ථ සමූහයක් අරණ්‍යක නමින් හැඳින් වේ'.[23] බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ම නිර්මාණයක් වන ආශ්‍රම ධර්ම අතරින් එකක් වූ අරණ්‍යක ජීවිතය, කෙතෙක් දුරට හින්දු ජන ජීවිතය හා බද්ධව පැවතියේදැ'යි සඳහන් කරත හොත් ඉතා ම පසුකාලීන වූ සංස්කෘත සාහිත්‍ය තුළ ද අතිශය වර්ණනාත්මකව විරණය කර තිබීම තුළින් තවදුරටත් එය සනාථ වේ. රඝුවංශ මහා කාව්‍ය රචනා කළකාලිදාසයන් ජීවිතයේ අර්ථය චතුර් ආශ්‍රම ධර්ම බව දාර්ශනික අගයකින් විවරණය කර තිබේ.[24]

ලෞකික ජීවිතයෙන් ඈත් වූ මුනිවරයා ආධ්‍යාත්මික අංශය දියුණු කිරීම පිණිස යාගය වෙනුවට යෝගී භාවනා විධි අනුගමනය කළේය. මේ සඳහා දුෂ්කර ප්‍රතිපදාවන්හි යෙදීමට සිදු විය. නිරන්තරයෙන් ම චිත්තාභ්‍යාසයෙහි යෙදිය යුතු විය. එහෙත් බ්‍රාහ්මණ චින්තනය අනුබල දුන්නේ, සහ අගය කරන ලද්දේ, ලෞකික ජීවිතයේ සැපසම්පත්ය. සුඛ විහරණයන්ය. මේ දෙකෙහි ගැටුමට සහ පරස්පරතාවනට ආසන්න හේතුව මෙයයි. 'යෝග වෘත්තිය බ්‍රාහ්මණ පූජකයින් විසින් නොපිළිගැනීම නිසා එයට වෛදික සාහිත්‍යයෙහි වැදගත් තැනක් නොදෙන ලද බව කියති. යාග හෝමාදිය පැවැත්වීමෙහි නිරතවූ බ්‍රාහ්මණ පූජකයින්ට ලෞකික ජීවිතය කෙරෙහි සාවද්‍ය බැල්මක් හෙළු මුනිවරයන්ගේ අදහස් උදහස් රිසි නොවීය. තවුස් ජීවිතය වෛදික හා බ්‍රාහ්මණ පොත්පත්වල දැක්වෙන ලෞකික සුඛෝපභෝගී ජීවිතයට හාත්පසින් ම පටහැනි එකකි. ගිහි ජීවිතයත් ඒ සමග ම යාගහෝම ආදිය පැවැත්වීමත් අතහැරදමා වනගත වීමට වඩා ගිහිගෙයි ජීවත් වෙමින් එවැනි පුද පූජාවන් පැවැත්වීම

කෙරෙහි මිනිසාගේ ඇල්මක් හා උනන්දුවක් ඇතිකර වීමට බමුණු පූජකයෝ සෑම මොහොතේදී ම ප්‍රයත්න දැරූහ.'[25]

වේද සාහිත්‍යය පිළිබඳව සාකච්ඡා කෙරෙන විට විද්වතුන් ගෙනෙන මතයක් වන්නේ, අථර්වන් වේදය චතුර් වේදයේ කොටසක් ලෙස පසුකාලීනව එකතු වන්නේ, යටපත් කළ නොහැකි වූ සහ අමිශ්‍රව පැවතිය නොහැකි වූ අනාර්ය චින්තනය නොකමැත්තෙන් වුවත් තම සම්ප්‍රදායයට ඌනනය කර ගැනීමේ හෙවත් එකතු කර ගැනීමට සිදු වීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බවයි. චතුර් ආශ්‍රම ධර්මවල එන වානප්‍රස්ථ ජීවිතය හා සම්බන්ධ වූ අරණ්‍යක චින්තනය පිළිබඳව ද සඳහන් කළ යුත්තේ, එවැනි මතයකි. එනම් අප මෙම පරිච්ඡේදය ආරම්භයේදී ම සඳහන් කළ භාරතීය චින්තන සම්ප්‍රදායයන් දෙකින් එකක් වූ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය හෙවත් ආර්යයන් භාරතයට සංක්‍රමණය වීමට පෙරාතුව මෙහි පැවති ආගමික සම්ප්‍රදාය නොසලකා හැරිය නොහැකිවීම නිසා එය එකතු කරගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් බවයි. ඒ බව ජී.සී. පාණ්ඩේගේ ***Origins of Buddhism*** නම් කෘතිය උපුටා දක්වමින් කලුපහන ශූරීන් මෙසේ සඳහන් කරයි. 'ඉහත සඳහන් කරුණු සලකා බලන විට යෝග වෘත්තිය ආර්යයන් අතර ප්‍රචලිතව පැවති සිරිතක් බව පිළිගැනීම උගහටය. නමුත් යෝග වෘත්තිය ආර්යයන් අතර නොව ආර්යයන් ඉන්දියාවට පැමිණීමට පෙර එහි විසූ මිනිසුන් අතර පැවති සිරිතක් බව පුරාවිද්‍යාත්මක සොයාගැනීම් නිසා හේතු සහිතව දැක්විය හැකිය.'[26] මේ කරුණ නිසයි, බාහිරින් හා මතුපිටින් වෛදික සම්ප්‍රදාය නොඑසේ නම් බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය නොසලකා හැරිය නොහැකි නිසා ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේ එන යෝගී වෘත්තිය තමන්ගේ ම වූවක් කර ගැනීමට උත්සාහ කළ ද අභ්‍යන්තරය තුළ පරස්පරතාවන් හටගෙන තිබෙන්නේ.

කෙසේ හෝ මෙහි අවසාන ප්‍රතිඵලය වන්නේ, බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය තුළින් ම ස්වකීය සම්ප්‍රදායට ප්‍රතිවිරෝධතාවන් ගොඩනැගී, ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය අභිබවා ඉදිරියට ඒමයි. අප මීලඟට සාකච්ඡා කරන වේදාන්ත හෙවත්

උපනිෂද් දර්ශනය ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය කරලියට ඒමට අවශ්‍ය මූලික පසුබිම සකසන බව දැකගත හැකිය.

වේදාන්ත හෙවත් උපනිෂද් චින්තන අවධිය

මෙහි ආරම්භයේදී සඳහන් කළාක් මෙන් භාරතීය ආමික හා දාර්ශනික චින්තාව තුළ ප්‍රධාන සම්ප්‍රදා දෙකක් පැවති බව නැවත සිහිපත් කරමු. එනම් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය සහ බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය යයි. අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කරන ලද්දේ බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳවයි. එනම් වෛදික සාහිත්‍ය, බ්‍රාහ්මණ සාහිත්‍ය, සහ අරන්‍යක සාහිත්‍ය පිළිබඳවය. මෙම සාහිත්‍යාංග තුන පිළිබඳව සාකච්ඡා කළ පමණින් සමස්ත වෛදික සම්ප්‍රදාය හෙවත් බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය පිළිබඳ සාකච්ඡා කළා යැයි කිව නොහැකිය. උපනිෂද් සාහිත්‍යය ද බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ම අංගයක් බැවින් එය ද මෙයට එකතු විය යුතුය. බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ වැදගත් ම අංගය වන්නේ ද උපනිෂද් සාහිත්‍ය යයි. එබැවින් මෙතැන් සිට උපනිෂද් සාහිත්‍ය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරමු.

බ්‍රහ්මණ සම්ප්‍රදාය තුළ විශිෂ්ඨ වූත් භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසයේ විශේෂ වූත් චින්තාවක් ලෙස උපනිෂද් සාහිත්‍යය මූලික වශයෙන් හඳුන්වා දිය හැකිය. උපනිෂද් චින්තාව සාහිත්‍යාංගයක් ලෙස හඳුන්වනවාට වඩා දාර්ශනික පද්ධතියක් ලෙස හැඳින්වීම වඩා යෝග්‍යය. මක්නිසාද, පොදුවේ දාර්ශනික පද්ධතියක් තුළ තිබිය යුතු යැයි සමකාලීන දාර්ශනිකයන් විසින් හඳුන්වා දෙන මූලික ලක්ෂණ කිසිත් අඩුවක් නොමැතිව එහි අන්තර්ගතව තිබීමයි. එනම් ඥානවිභාගික ලක්ෂණ, ලෝකවිභාගික ලක්ෂණ, අධිභෞතිකවාදී ලක්ෂණ, ආචාරධර්ම හෝ සදාචාර සංකල්ප සහ තර්කශාස්ත්‍රීය සංකලප යනාදි යයි.

උපනිෂද් පිළිබඳව පමණක් සාකච්ඡා කරන්නේ නම්, ඒ පිළිබඳව සඳහන් කළ හැකි කරුණු අප්‍රමාණය. විවිධ එළඹුම් සහ මාර්ග ඔස්සේ දීර්ඝ ලෙස මේ පිළබඳව කරුණු ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එහෙත් මෙහිදී අපි එවැනි විවරණයකට යොමු

නොවෙමු. අපට වැදගත් වන මූලික කරුණු ගැන පමණක් ඉතා ම සංක්ෂිප්තව සාකච්ඡා කරමු. ඒවා ද මූලික වශයෙන් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේත් විශේෂයෙන් බුදු දහමේත් පහළ වීමට තුඩුදුන් ආකාරය හොවා දැක්වෙන සහ පසුබිම් සකස් කළ ආකාරය පිළිබිඹු වන කරුණු විශේෂ කොට හඳුනා ගැනීම පිණිස උදව් වන බැවිනි.

උපනිෂද් දර්ශනය පිළිබඳ පුළුල්ව අධ්‍යයනය කළ බොහෝ විද්වත්හු උපනිෂද් දර්ශනය වේදාන්ත ලෙස හඳුන්වති. වේදාන්ත යන්නෙහි අර්ථ දෙකක් ඇති බව පෙනේ. ඉන් එකක් වන්නේ, වේදයේ හෙවත් වෛදික, බ්‍රාහ්මණ හා අරණ්‍යක යන සමස්ත සාහිත්‍යයේ අවසානයට එකතු වන සාහිත්‍ය යන අර්ථ යයි. අනෙක් අර්ථය නම් උක්ත සාහිත්‍ය අවධිවල සාකච්ඡා කෙරෙනු මූලික සංකල්පවල උච්චත ම අවස්ථාව, ගැඹුරු ම සාකච්ඡා, නොඑසේ නම් දාර්ශනික වශයෙන් අන්තයට ගිය, එනම් දාර්ශනික වශයෙන් සාරය අඩංගු බවයි. 'උපනිෂද් ග්‍රන්ථ වෛදික සාහිත්‍යයේ අවසානයට එකතු කරන ලද බැවින් උපනිෂද් ධර්මය වේදාන්ත නැතහොත් වේදයේ අවසානය හැටියට සලකනු ලැබේ. වෛදික ග්‍රන්ථයන්ගේ අවසාන භාගයට එකතු කරන ලද නිසා ම නොව දාර්ශනික විමර්ශනයන් ගෙන විභාග කොට බැලුව හොත් එය වේදාන්ත කියා හැඳින්වීම යුක්ති සහගතය. වෛදික යුගයෙහිදී සහ බ්‍රාහ්මණ යුගයෙහිදී යාග විධිය ගැන කෙබඳු මත දැරුවත් ක්‍රමයෙන් දියුණුවී ආ අවෛදික දර්ශනයේ පරිණත අවස්ථාවක් ලෙස උපනිෂද් දර්ශනය හැඳින්විය යුතුය'.[27] මෙයින් පූර්වොක්තාර්ථය සාහිත්‍යාර්ථයක් පිළිබිඹු කරන අතර අපරෝක්තය දාර්ශනික බව කුළුගන්වයි. මෙයින් අපට මෙහිදී වැදගත් වන්නේ, දාර්ශනික අර්ථ යයි. එයට හේතුව ඉතා ම ගැඹුරු දාර්ශනික සංකල්ප පිළිබඳ පුළුල්ව සාකච්ඡා කර තිබෙන බැවිනි. 'එපමණක් නොව උපනිෂද් අතිශයින් ම වැදගත්ය. කොතරම් වැදගත්ද යත් එය හැම භාරතීය දර්ශනයක ම ප්‍රභවය ලෙස ඇතැම් විචාරකයෝ දකිති.'[28] භාරතීය බොහෝ ආගමික සහ දාර්ශනික සම්ප්‍රදායයන් කෙරෙහි උපනිෂද් දර්ශනයේ බලපෑම

කෙතෙක්දැයි කිවහොත් මුළුමනින් ම බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය ප්‍රතික්ෂේප කරන හා නිර්මාණවාදී දේව සංකල්පය පිටු දකින බෞද්ධ හා ජෛන සම්ප්‍රදායයන් කෙරෙහි ද උපනිෂද් සංකල්ප බලපා ඇතැයි කෙනෙක් අනුමාන කෙරෙති. 'ජෛන හා බෞද්ධ දර්ශනයන් උපනිෂදයන්ගේ පිළිසරණක් නොපැතුව නමුත් එම දර්ශනයන්හි එන සමහර මත බොහෝ දුරට උපනිෂද්හි දක්නට ලැබෙන මතයන්ට සමාන බව කිවහැකිය. උපනිෂද් ධර්මය එම දර්ශන වාදයන් දෙක කෙරෙහි බොහෝ සෙයින් බලපා ඇති බව පෙනේ.'[29]

කෙසේ නමුත් උපනිෂද් දර්ශනය හින්දු දහමේ (වෛදික සාහිත්‍යයේ) ක්‍රමික වර්ධනයෙහි අග්‍රඵලය යැයි කීම යුක්ති යුක්තය. ඒ තුළ භෞතික ලෝකය පිළිබඳවත් ආධ්‍යාත්මික ජීවිතය පිළිබඳවත් අධිභෞතික සංකල්ප පිළිබඳවත් කථා කර තිබේ. කෙටියෙන් සඳහන් කරන්නේ නම්, එහි කථා නොකළ දෙයක් නැති තරම්ය. 'වෛදික යුගයෙන් පටන්ගෙන බ්‍රාහ්මණ හා අරණ්‍යක යුගයන්හිදී ක්‍රමයෙන් පරිණාමයට පත් භාරතීය චින්තාවලියේ උත්කෘෂ්ට අවස්ථාවක් ලෙස උපනිෂද් යුගය හැඳින් විය හැකිය. එමෙන් ම විවිධ දාර්ශනික මතයන් ගෙන් හා ආගමික සිද්ධාන්තයන් ගෙන් හෙබි පශ්චාත් කාලීන භාරතීය චින්තනයේ මුල් බීජයන් ද උපනිෂද් යුගයෙහිදී දක්නට ලැබීම එම යුගයේ වැදගත්කම විදහා දක්වන කරුණකි.'[30]

උපනිෂද් යන්න අරථ විශ්ලේෂණය කර තිබෙන්නේ, 'ගුරුවරයා සමීපයේ හිඳ හැදෑරිය යුතු ධර්ම' යන ලෙසය. මෙයින් කරුණු දෙකක් කියැවේ. එනම්,

1. ගුප්තබව
2. අප්‍රකටබව, වශයෙනි.

මේ අනුව උපනිෂද් අවබෝධයට ඉතා දුෂ්කර, සැඟවුණු බවක් හෙවත් ප්‍රකට නොවූ බවක් හඟවයි. 'එය එහි සාමාන්‍යයෙන් යෙදී ඇත්තේ, රහස්‍ය යන්නට පරියාය

වචනයක් ලෙසටය. ඒ අනුව බලන විට එය එහි මූලික අර්ථය ලෙස සැලකිය හැකිය. නිරුක්ති ශාස්ත්‍රය අනුව මේ වචනය 'සමීපයෙහි (උප) භක්තියෙන් නැමී (නි) හිඳීම (සද්) යන අර්ථය දෙයි. කල්යාමෙන් මෙය එසේ පෞද්ගලිකව හමුවීමේදී දෙන රහස් උපදෙස් යන අර්ථය දෙන වචනයක් බවට පත් විය. මේ ග්‍රන්ථයන්හි එන ඉගැන්වීම් ගුප්ත දේ ලෙස සැලකීමත් එම ඉගැන්වීම් වරදවා තේරුම් ගැනීම හා වැරදි ලෙස ක්‍රියාවේ යෙදීමත් සිදු විය හැකි හෙයින් ඒවා නුසුදුස්සන් අතට පත්වීමෙන් වැලැක්වීම සඳහා බලවත් සැලකිල්ලක් හා උනන්දුවක් දැක්වූ අයුරුත් උපනිෂද් ග්‍රන්ථ රාශියකින් ම හෙළි වෙයි.'[31] මේ බව වඩාත් තහවුරු වන අවස්ථා උපනිෂද් ග්‍රන්ථයන්හි ඇතුළත් බොහෝ සංවාදයන්ගෙන් තහවුරු වේ. සමහර දේ ව්‍යවහාරික භාෂාවේ වචනයන්ගෙන් විස්තර කර දීමේ අපහසුතාවය මේ තත්වයට හේතු වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. සමහර අවස්ථාවල ගුරුවරයා ශිෂ්‍යයාගේ ප්‍රශ්න කිරීම් හමුවෙහි තර්ජනාත්මකව ඒවා වැළැක්වූ අයුරුත් පිළිතුරු නොදී නිශ්ශබ්දව සිටි අයුරුත් අපට දැක ගත හැකිය. උපනිෂද් පිළිබඳ ගැඹුරින් අධ්‍යයනය කිරීමට යොමුවූ ගාර්ගි නම් තැනැත්තියට උපනිෂද් දර්ශනයෙහි පාරප්‍රාප්තයට පත් යාඥවල්ක්‍ය කරන අවවාදයෙන් මේ බව සනාථ වේ. 'දිය වායුව සමග ද වායුව අන්තරීක්ෂ ලෝකය සමග ද එම ලෝකය ගන්ධර්ව ලෝකය සමග ද ආදී වශයෙන් අවසානයේදී සියල්ලක් ම බ්‍රහ්ම ලෝකය සමග ද සම්බන්ධව පවතින්නේ යැයි යාඥවල්ක්‍ය ගෙන් පිළිතුරු ලබයි. මෙම බ්‍රහ්ම ලෝකය කුමක් සමග සම්බන්ධවී පවතී ද යන්න ගැන ගාර්ගී නැවතත් විමසිලිමත් වූවාය. යාඥවල්ක්‍ය ඇය අමතමින් 'ගාර්ගිය වැඩිදුර ප්‍රශ්න නොකරව. අප විසින් ප්‍රශ්න නොකටයුතු වූ දේවත්වය පිළිබඳව තී වැඩිදුර ප්‍රශ්න කර්න්නී යැයි කියා පරමාර්ථ සත්‍ය වූ බ්‍රහ්මන් විස්තර කළ නොහැකි තත්වයක් බවට ඉඟියක් කළේය. ඉන්පසු ඇය නිශ්ශබ්ද වූවාය.'[32]

ශ්‍රී ලංකා භික්ෂු
23 JUL 2019
පුස්තකාලය

ආත්මන් සංකල්පය

මෙසේ විකසිත වන උපනිෂද් දර්ශනය තුළ මූලික වශයෙන් සාකච්ඡා කෙරෙන්නේ, මොනවාද? එනම් උපනිෂද් දර්ශනය බිහිවීමේ අරමුණ කුමක්ද? භෞතික සැප සම්පත් කෙරෙහි අසීමිත ආශාවකින් පසුවූ වෛදික මිනිසාගේ සන්තෘප්තිය පිණිස යාගික කර්මයන් කිරීමෙන් අධික ලෙස වෙහෙසට පත්ව සිටි සමාජය, සතුන් සිය දහස් ගණනින් මරමින් බිලි පූජා පැවැත්වීම මගින් ලබන තාවකාලික ලෞකික සැප සම්පත් කෙරෙහි මහත් සේ කලකිරිණි. බුද්ධිමත් ජනයා මේ කෙරෙහි අවධානය යොමු කළේ, දැඩි සංවේගය මුසු පිළිකුල් සහගත හැඟීමකිනි. එසේම ජීවිතයේ යථාර්ථය කුමක්ද? විශ්වයේ පරමාර්ථ සත්‍ය කුමක්දැ'යි විමසීමට යොමු විය. අපට පෙනෙන ලෝකය සත්‍ය විය නොහැකිය. තාවකාලිකත්වයෙන් මිදුණු පාරමාර්ථික විමුක්තියක්, නිවීමක් පුද්ගලයාට තිබිය යුතුය.

අරණ්‍යක සාහිත්‍ය මගින් මග පෙන්වූයේ විචාරාත්මක මනසකින්, භක්තිය වෙනුවට බුද්ධිය මෙහෙයවා සම්ප්‍රදායයෙන් මිදීමටය. එය මල්ඵල ගැණුනු අවස්ථාව උපනිෂද් දර්ශන යයි. අරණ්‍යක සාහිත්‍ය මගින් හෙළි පෙහෙළි කළ මගෙහි ගිය උපනිෂද් දාර්ශනිකයා, එහි උපරිම ඵල නෙලා ගැනීමට සමත් විය. ඔහු දුටු පුද්ගල යථාර්ථය හා විශ්ව යථාර්ථය, මනාව උපනිෂද් දර්ශනය තුළ විවරණය කර තිබේ. 'කෙසේ වෙතත් බාහිර යාග විධීන් ආධාර කරගෙන ආගමික පරමාර්ථය සෙවීම නිශ්ඵල බව අවබෝධ කරගත් උපනිෂද් චින්තකයෝ, භාවනානුයෝගීව අභ්‍යන්තරික ඥානය වඩා ඒ මගින් ලෝකය හා මිනිසා පිළිබඳ සත්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගැනීමට උත්සාහ ගත්හ. බාහිර දෙයට වඩා අභ්‍යන්තරය කෙරෙහි මිනිසාගේ සැලකිල්ල යොමුවීම මෙකල සිදුවූ චින්තන විප්ලවයේ මාහැඟි ලක්ෂණයක් ලෙස හැඳින්විය හැකිය. මිනිස් සන්තානය ඔවුන්ගේ පර්යේෂණයන්ට ගොදුරු විය. 'ආත්මානං විද්ධි' නැතහොත් තමා දැනගනුව යන්න ඔවුන්ගේ පරමාර්ථය ලෙස සලකන ලදී'.[33] මෙයින් තවදුරටත් තහවුරු කෙරෙන්නේ, ප්‍රකෘති ඉන්ද්‍රියානුභූතිය මායාවක්,

මුලාවක්, රැවටීමක්, මිරිඟුවක් බවයි. එය පුද්ගලයා නොමග යවයි. සත්‍ය වසන් කරයි. බාහිර යාග හෝමාදියෙන් ඒ අසත්‍ය, මුලාව තහවුරු කෙරේ. යාගය අසත්‍යයට අනුබල දෙන්නකි. සැබෑ යාගය නම් සිත එකඟ කරගෙන සිදු කෙරෙන ආධ්‍යාත්මික අභ්‍යාසයයි. පරමාර්ථ සත්‍ය විෂය වන්නේ, නිකැලැල් ආධ්‍යාත්මයක් තුළ පමණි. 'භාවනාවෙන් මනස දියුණු තියුණු කොට මෙම පරමාර්ථ සත්‍ය ප්‍රත්‍යක්ෂ කර ගැනීමට උපනිෂද් චින්තකයාට හැකි විය. එම සත්‍ය අනුන්ට විස්තර කිරීමේ ප්‍රයත්නය නිසා උපනිෂද්හි දැක්වෙන ඉගැන්වීම් පද්ධතිය ඇති වූ බව කිව යුතුයි. පරමාර්ථ සත්‍ය ඒ ඒ චින්තකයාගේ සිතැඟි අනුව ප්‍රකාශයට පත් කිරීම නිසා උපනිෂද් දර්ශනයෙහි විවිධත්වයක් හා සංකීර්ණත්වයක් දෘශ්‍යමාන වේ.'[34]

මෙසේ සත්‍ය ගවේෂණයෙහි යෙදුණු උපනිෂද් දාර්ශනිකයා ජීවිතය පිළිබඳ විවිධ දෘෂ්ටිකෝණවලින් බලයි. ඔහු මෙසේ ඔහුගෙන් ම ප්‍රශ්න කරයි. 'අපි කොතනින් මෙහි අවුත් උපන්නෙමුද? අපි කොතැනක ජීවත් වන්නෙමුද? අපි කොතැනකට මින් මතු යන්නෙමුද? බ්‍රහ්මන් තත්වය ගැන දත් යුෂ්මත්හු දුකෙහි හෝ සැපෙහි හෝ අපි කවරකුගේ අණකින් මෙහි පවතින්නෙමු දැයි කියනු මැනව'. 'කාලය හෝ ස්වභාව ධර්මය හෝ අවශ්‍යතාව (නියතිය) හෝ අනියම් ස්වභාව (යාදෘච්ඡා) හෝ මහාභූතයෝ හෝ (ස්ත්‍රී) යෝනිය හෝ එසේ නැත්නම් පුරුෂ තෙම ලෝකයේ මූලික කාරණය වීද?' 'යම් අරමුණක යොදන ලද මනස කාගේ කැමැත්තෙන් එසේ ක්‍රියාකාරී වේද? හුස්ම පළමුව කාගේ අණකින් නිකුත් වේද? කවරකුගේ බලය නිසා අපි කථා කරමුද? කවර දෙවිකෙනෙක් ඇස් කන් ක්‍රියාවේ යොදවත්ද?'[35] උපනිෂද් දර්ශනය නම් මෙම සමස්ත ප්‍රශ්නාවලියටම ලැබෙන පිළිතුරුය. පළමුව උපනිෂද් දාර්ශනිකයා සත්‍ය දෙකඩ කොට හෙවත් ද්වෛත වාදීව දකී. එනම් පුද්ගලයා පිළිබඳ සත්‍ය හා විශ්වය පිළිබඳ සත්‍ය වශයෙනි. පුද්ගලයා පිළිබඳ පරම සත්‍ය ආත්මන් ලෙසත්,විශ්වය පිළිබඳ පරමාර්ථ සත්‍ය බ්‍රහ්මන් ලෙසත් ඔහු හඳුන්වයි. මෙම ආත්මන් හා බ්‍රහ්මන් තත්වය කුමක්දැ'යි දීර්ඝ

කරන ලදී. එම යටපත් වූ සම්ප්‍රදාය අන් කිසිවක් නොව ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය යයි. ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායට නායකත්වය දුන්නෝ, ක්ෂත්‍රියයෝය. එසේ නම් උපනිෂද් දාර්ශනික සංකල්පයන්ට මූල බීජ සැපයෙන්නේ, ශ්‍රමණ සප්‍රදායය ගරු කළ ක්ෂත්‍රියයන්ගෙනි. උපනිෂද් සාහිත්‍ය තුළම මෙය සනාථ කෙරෙන සාධක අපට හමුවේ. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයේ එන පහත සංවාදය මෙයට කදිම නිදසුනකි. 'ගාර්ග්‍යය බ්‍රහ්මයන් පිළිබඳ තොප දනුයේ එපමණක්ද? එසේය නරෝත්තමයෙනි. මා දනුයේ එපමණකි. ගාර්ග්‍යය මෙපමණක් දැනීමෙන් ම කෙනෙකුන්හට බ්‍රහ්මයන් අවබෝධ කොට ගැන්මට නුපුළුවන. නරෝත්තමයෙනි, මා ශිෂ්‍ය තනතුරෙහි තබා බ්‍රහ්මන් පිළිබඳ සියලු දේ උගන්වනු ලැබේවා. ගාර්ග්‍යය ක්ෂත්‍රියයකු වෙත බ්‍රාහ්මණයකු පැමිණීම අස්වාභාවික සිද්ධියකි. එමෙන් බ්‍රහ්මයන් පිළිබඳ ඉගෙනීම පිණිස රජු වෙත යෑම ද එපරිදි අස්වාභාවික සිද්ධියකි. කෙසේ නමුදු මම තොපට උගන්වමි.'[39]

උපනිෂද් පිළිබඳ දීර්ඝ වශයෙන් කරුණු දක්වන ජේ.තිලකසිරි මහතා මෙසේ ද කියමින් ඉහත කරුණ සනාථ කර තිබේ. 'ආත්මවිද්‍යාව, බ්‍රහ්මත්ව සම්බන්ධය, මරණින් පසු ආත්මයේ තත්වය, යනාදී මූලික වූ ද ප්‍රධාන වූ ද උපනිෂද් ධර්ම අවබෝධ කරගත් ක්ෂත්‍රියයන් විසින් ඒ ගැන නොදැන සිටි බ්‍රාහ්මණයින්ට උගන්වන ලද බැව් ග්‍රන්ථයන්හි ම සඳහන්ව් තිබේ. මෙයින් හැඟී යන්නේ, ආත්මවිද්‍යාව හා එබඳු ගැඹුරු ධර්ම යාගයෙහි ම ඇලී ගැලී සිටි බ්‍රාහ්මණයින්ට අවබෝධ කර ගැනීමට දුෂ්කර වූ බවත් යාගය කෙරෙහි උදාසීන වූ ඇතැම් බුද්ධිමත් ක්ෂත්‍රියවරුන්ට පළමුව ඒවා අවබෝධ වූ බවත්ය. බ්‍රාහ්මණයින් දැනගනිති'යි බියෙන් හෝ එසේ නැත්නම් වෙන හේතු නිසා ක්ෂත්‍රියවරුන් ආත්ම සුරක්ෂිතතාව තැබිය යුතු යැයි යන අදහසින් හෝ එවැනි ධර්ම රහස් ධර්ම හෙවත් උපනිෂද් වශයෙන් ඔවුහු සැලකූහ. කල්යත්ම ඒ ධර්ම තහවුරුවී සම්මත වූ විට බ්‍රාහ්මණයින්ට ද ඒවා පිළිගන්නට සිදු විය. එහෙයින් අළුත් ආත්ම විද්‍යාවට අනුකූලව යාග විධිය සකස්කර ගුඪ ක්‍රම යොදා එය විවරණය

කිරීමට සිදු විය. ඒ ඒ ධර්මයන්ගේ රහස් ස්වභාවය රැක ගැනීමට ද විවිධ උපක්‍රම යොදන ලදී.[40]

නිගමනය

තමාගේ ඍජු හෝ වක්‍ර මැදිහත්වීමකින් විනිර්මුක්තව, තමාගෙන් පරිබාහිර ලෝකයේ සිදුවන සහ යම්ප්‍රමාණක තමාහා සම්බන්ධ එහෙත් තමාගේ පාලනයෙන් තොර සියලු ක්‍රියාවලීන් හුදු ස්වාභාවික සංසිද්ධීන් යැයි වටහාගත නොහැකි වූ ආදි මානවයා අවසානයේ සියල්ල අදෘෂ්‍යමාන දෙවියකුගේ මැදිහත්වීමකට ආරෝපණය කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ගොඩනැගුණු වෛදික දේව සංකල්පයේ සිට විශිෂ්ඨ වේදාන්ත දර්ශනය හෙවත් උපනිෂද් දර්ශනය තුළ සාකච්ඡා කෙරුණු නිර්මාණවාදී දේවසංකල්පයෙන් විනිර්මුක්ත සෘත සංකල්පය දක්වා භාරතීය දර්ශන චින්තාවේ විකාශයත් අනතුරුව අද්වෛත වේදාන්ත චින්තාවක් ලෙස ගොඩනැගුණු බ්‍රහ්මන් සංකල්පය දක්වා වූ දාර්ශනික චින්තාවත් විමර්ශනාක්ෂියෙන් මැනබැලීමේ දී පැහැදිලිව ම විද්‍යමාන වන්නේ එය වරින් වර නැගෙමින් බැසෙමින් ඉදිරියට ගලාගිය ස්වභාවයකි. මතුපිටින් කරුණු පිරික්සීමේදී හෙවත් බැලූ බැල්මට හැඟී යන්නේ මෙය එකම සම්ප්‍රදායක අඛණ්ඩ ක්‍රියාවලියක් බවයි. එහෙත් බොහෝ විද්වතුන්ගේ මත විමසීමෙන් අපටනිගමනය කළ හැක්කේ මෙහි සම්ප්‍රදාය දෙකක මිශ්‍රණයක් පවතින බවයි. එනම් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේ සහ බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ සම්මිශ්‍රණයකි. මෙය පැදිලිව වෙන්කර ගත නොහැක්කේ බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ආධිපත්‍ය ආරම්භයේ සිට සමස්ත සමාජයම වසාගෙන පැවතීම නිසාය. එහෙත් අවසානයේදී ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය සියල්ල අභිබවා ඉදිරියට පැමිණීම කිසිසේත් වළකාලිය නොහැකි වූ බව බෞද්ධ සහ ජෛන සම්ප්‍රදායයන්ගේ විකසිතවීමෙන් හා ව්‍යාප්තියෙන් මනාව සනාථ වී තිබේ. මේ සඳහා මග පෙන්වන්නේ අරණ්‍යක සහ උපනිෂද් යුගයන් බව වැඩිදුරටත් පෙන්වා දිය හැකිය.

මෙයින් නිගමනය කළ හැකි වැදගත් සංකල්පයක් වන්නේ, ආර්ය සංක්‍රමණය නිසා භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසයෙහි ගොඩනැගුණු බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය වෛදික හා බ්‍රාහ්මණ යුගයන් දෙකට පමණක් සීමාවන බවත් අරණ්‍යක හා උපනිෂද් බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදායේ ම කොටස් ලෙස සැලකුව ද එහි ආදිකර්තෘන් හා මූලයන් ඇත්තේ ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය තුළ බවත්ය. බ්‍රාහ්මණ සම්ප්‍රදාය විසින් ආරම්භයේ සිට ම ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදාය තම සම්ප්‍රදායයට ඌනනය කර ගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක්ලෙස අරණ්‍යක හා උපනිෂද් වෛදික සම්ප්‍රදායයෙහි ම ලා සැලකූ නමුත් අවසානයේ එය බෞද්ධ සහ ජෛන සම්ප්‍රදායයන් ඔස්සේ වෙන්වී ගිය බව වැඩිදුරටත් පෙන්වා දිය හැකිය.

ආන්තික සටහන්

1. i අලං වක්කලී කිං තේ ඉමිනා පූති කායේන දිට්ඨේන. යෝ බෝ වක්කලී ධම්මං පස්සති සෝ මං පස්සති. යෝ මං පස්සති සෝ ධම්මං පස්සති. ධම්මංහි වක්කලී පස්සන්තෝ මං පස්සති. මං පස්සන්තෝ ධම්මං පස්සති. සං.නි. 3,ඛන්ධ සංයුත්තය, ඛන්ධවග්ගය, වක්කලී සූත්‍රය,බු.ජ.ත්‍රි. 208-209 පිටු

   ii සියා බෝ පනානන්ද තුම්හාකං ඒවමස්ස අතීත සත්ථුකං පාවචනං, නත්ථි නෝ සත්ථාති. න බෝ පනේතං ආනන්ද ඒතං ඒවං දට්ඨබ්බං යෝ බෝ ආනන්ද මයා ධම්මෝ ච විනයෝ ච දේසිතෝ පඤ්ඤත්තෝ සෝ බෝ මමච්චයේන සත්ථා.දී.නි.2, මහාපරිනිබ්බාන සූත්‍රය, බු.ජ.ත්‍රි. 242-243 පිටු.
2. කලුපහන, ඩී.ජේ, බෞද්ධ දර්ශන ඉතිහාසය, ප්‍රථම මුද්‍රණය,තිවිර ප්‍රකාශන, 2003, 13 පිට.
3. තිලකසිරි, ජේ, වෛදික සාහිත්‍ය, ප්‍රථම මුද්‍රණය, ලේක්හවුස් ඉන්වෙස්ට්මන්ට් ලිමිටඩ් කොළඹ, 1967, 3-4 පිටු
4. හිරියන්න ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ප්‍රථම මුද්‍රණය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1970. 3 පිට.
5. ඉහත 5 පිට සහ රාධාක්‍රිෂ්ණන්, එස්. ඉන්දීය දර්ශනය 1 කාණ්ඩය, ප්‍රථම මුද්‍රණය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, 1970. 58-59 පිටු.

6. හිරියන්න ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 3 පිට.
7. ඥානිස්සර හිමි, අල්පිටියේ, භාරත දර්ශන, ප්‍රථම මුද්‍රණය එස්. ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ, 1988, 10 පිට.
8. කලන්සූරිය ඒ.ඩී.පී. ග්‍රීක දර්ශනය, දෙවන මුද්‍රණය, අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 2007 44 පිට.
9. ධර්මසිරි, ගුණපාල බෞද්ධ සදාචාරයේ මූලධර්ම, දෙවන මුද්‍රණය සර්වෝදය ග්‍රන්ථ ප්‍රකාශන රත්මලාන, 1996,21 පිට.
10. කලුපහන ඩී.ජේ, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, (වෛදික උපනිෂද් යුගය), ප්‍රථම මුද්‍රණය, රාජ්‍ය භාෂා දෙපාර්තමේන්තුව, කොළඹ, 1963 6 පිට.
11. i. ඉහත එම, 15 පිට.

    ii. හිරියන්න, ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 12 පිට.
12. ඉහත එම, 11 පිට
13. ඉහත එම, 14 පිට.
14. කලුපහන, ඩී.ජේ, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 16 පිට.
15. ඉහත එම, 17 පිට.
16. ඉහත එම 31 පිට. සහ තිලකසිරි, ජේ. වෛදික සාහිත්‍ය, ඉහත 73 පිට.
17. රාධාක්‍රිෂ්ණන්, එස්. ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 87-88 පිටු.
18. කලුපහන, ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 32 පිට.
19. තිලකසිරි, ජේ. වෛදික සාහිත්‍ය, ඉහත, 84-85 පිටු.
20. ඉහත එම, 87 පිට.
21. ඉහත එම, 86 පිට.
22. කලුපහන ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 43 පිට.
23. තිලකසිරි, ජේ. වෛදික සාහිත්‍ය, ඉහත, 90 පිට.
24. ශෛශවේ'භ්‍යස්ත විද්‍යානාං යෞවනේ විෂයෛෂිණාම් වාර්ධකේ මුනි වෘත්තීනාං යෝගෙනාන්තේ තනුත්‍යජාම්රඝුවංශ මහාකාව්‍ය, සුබෝධිනී ව්‍යාඛ්‍යා නම් වූ රඝුවංශ සන්නය, සර් 1-5 සංස්කාරක දෙහිගස්පේ පඤ්ඤාසාර හිමි, 1948, 7 පිට.
25. කලුපහන, ඩී. ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 45 පිට.
26. ඉහත එම, 46 පිට.
27. i. කලුපහන, ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 48 පිට.

    ii The Upanisads form the concluding portions of the Veda, and are therefore called the Veda-anta, or the end of the Veda, a denomination which suggests that they contain the essence of the Vedic teaching. Radhacrishnan, S. **Indian Philosophy, Volume 1,** Oxford University Press. 2002, p. 137-138

28. හිරියන්න, ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත 2 පිට.
29. කලුපහන, ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 49 පිට.
30. සිංහල විශ්වකෝෂය, සිව්වැනි කාණ්ඩය, 1970, 689 පිට.
31. i. හිරියන්න ඇම්., සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 24 පිට.
    ii. තිලකසිරි ජේ., වෛදික සාහිත්‍ය, ඉහත, 96 පිට.
    iii. සිංහල විශ්වකෝෂය, සිව්වැනි කාණ්ඩය, ඉහත, 689 පිට.
32. කලුපහන ඩී.ජේ, භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 56 පිට.
33. i. කලුපහන ඩී.ජේ., භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 50-51 පිට.
    ii.The philosophical attempt to determine the nature of reality may start either with the thinking of self or the objects of thought.In India the interest of philososphy is in the self of man where the vision is turned outward the rush of fleeting events engages the mind. In India 'Atman-Viddhi' Know the self,sums up the law and the prophets. Radhakrishnan,S. **Indian Philososphy,** Ibid, p28.
34. කලුපහන ඩී.ජේ , භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 54 පිට.
35. i. සෙනෙවිරත්න දොන්සී. ඒ. උපනිෂද්, ප්‍රථම මුද්‍රණය, සීමාසහිත ඇම්.ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම, කොළඹ, 1961, 167 පිට.
    ii. තිලකසිරි, ජේ. වෛදික සාහිත්‍ය, ඉහත, 103-104 පිටු.
36. කලුපහන, ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 63 පිට.
37. i. කලුපහන,ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 64 පිට.
    ii. හිරියන්න, ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 29 පිට.
38. i. කලුපහන, ඩී.ජේ. භාරතීය දර්ශන ඉතිහාසය, ඉහත, 65 පිට.
    ii. හිරියන්න, ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 31 පිට.
    iii. රාධාක්‍රිෂ්ණන්, එස්. ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 125 පිට.
39. සෙනෙවිරත්න දොන් සී.ඒ. උපනිෂද්, ඉහත, 39 පිට
40. i. තිලකසිරි, ජේ. වෛදික සාහිත්‍ය,ඉහත, 9 පිට.
    ii. හිරියන්න, ඇම්. සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය, ඉහත, 23 පිට.