සාංඛ්‍ය මූලික ඉගැන්වීම් පිළිබඳ බෞද්ධ ආකල්පය

ආචාර්ය ආනන්ද විජේරත්න

පරම තත්තවය වූ බ්‍රහ්මන් සහ ආත්මන් අතර නිත්‍යත්වය හා අනන්‍යත්වය එකවර තහවුරු කරමින් පරම අද්වෛතවාදයක් ගොඩ නැංවීම සඳහා උපනිෂද් චින්තකයන් විසින් ගන්නා ලද සියලු උත්සාහයන් ඒවායේ විසංවාදී බව හේතු කොට ගෙන අසාර්ථකත්වයට පත් වූ අතර ඉන් අනතුරුව පරම සද් භාවය පැහැදිලි කිරීමේ උත්සාහයන් උපනිෂද් චින්තකයන් අතරින්ම ඉදිරිපත් විය. ඔවුනතුරින් සමහරු පරම සත්‍යය වූ බ්‍රහ්මන් හා ආත්මන් අතර නිත්‍යත්වය හා අනන්‍යත්වය සම්බන්‍ධයෙන් ඉදිරිපත් කරන ලද අදහස් හා මතවාදයන්හි පරස්පරතා පදනම් කොට ගනිමින් උච්ඡේදවාදයෙහි පිහිටා සිටියහ. ඇතැමෙක් ද්වෛතවාදය තුළින් උපනිෂද් පරම සද්භාවයෙහි අනන්‍යත්වය ප්‍රතික්ෂේප කොට එහි නිත්‍යත්වය පමණක් තහවුරු කළහ. බ්‍රහ්මන් සහ ආත්මන් අතර අනන්‍යත්වය තහවුරු කිරීම වෙනුවට බ්‍රහ්මන්ගෙන් තොර නිත්‍ය ශාශ්වත අජාත වූ පදාර්ථ ද්වයක් ප්‍රකෘති හා පුරුෂ යනුවෙන් හඳුන්වා දීමෙන් උපනිෂද් චින්තකයනට මුහුණ පෑමට සිදු වූ පරම සද්භාවයේ ඒකීයත්වය සම්බන්ධයෙන් පැවැති පරස්පර විරෝධතාවයන්ගෙන් ඉවත්ව පරම තත්ත්වය ද්වෛතවාදයක් තුළින් පැහැදිලි කිරීමට සාංඛ්‍යයෝ උත්සාහ ගත්හ. සාංඛ්‍යවාදීන්ගේ මෙම ද්වෛතවාදයේ ආරම්භක අවස්ථාවන් උපනිෂද් ග්‍රන්ථයන්හි මඳවශයෙන් හෝ සාකච්ඡාවට ලක්ව තිබෙනු දක්නට ලැබේ.

ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදයෙහි සඳහන් වන පරිදි සත්ත්වයා බහුත්වයකින් සැදුම් ලද්දේය.[1] අණ්ඩජ ජීවජ උද්භිජ්ජ යන ත්‍රිවිධාකාරයෙන් සත්ත්වයාගේ උපත සිදුවන අතරම සත්ත්වයා ත්‍රිගුණාත්මක ද වෙයි. ලොහිත ශුක්ල කෘෂ්ණ යනුවෙනි.[2] මෙයින් ලොහිත හෙවත් රතු පැහැයෙන් උෂ්ණය ද ශුක්ල හෙවත් සුදු පැහැයෙන් ජලය ද කෘෂ්ණ හෙවත් කලු පැහැයෙන් ආහාර ද හැඳින්විණ. සාංඛ්‍යයෝ ද ප්‍රකෘතිය ත්‍රිගුණාත්මක වශයෙන් විස්තර කළහ. ප්‍රකෘතිය ද රතු සුදු කලු යනුවෙන් ත්‍රිගුණාත්මක වෙයි. සත්ත්වයා සතු මෙම ත්‍රිගුණය ඔහුගේ ක්‍රියා ශක්තිය ලෙස ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදයේ සඳහන් වන අතර[3] සාංඛ්‍ය අදහස ද ඊට සමානකම් දක්වයි. සාංඛ්‍යයන්ගේ ප්‍රකෘතිය ද ක්‍රියා ශක්තියෙන් යුක්ත වූවකි. පුරුෂ අකර්මණ්‍ය වූ නිෂ්ක්‍රීය ත්ත්ත්වයයි. ප්‍රකෘති පුරුෂ යන මෙම ස්වතන්ත්‍ර මූල පදාර්ථ දෙකෙහි එකතුව විශ්වයේ මූල කාරණය බව සාංඛ්‍යයෝ පවසති. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදයේ ද මේ හා සම්බන්ධ කරගත හැකි අදහසක් දැක්වෙයි. එනම් ත්‍රිගුණය හා සම්බන්ධ වන්නා වූ අඥෙය පදාර්ථයයි.[4] සද් පදාර්ථය ඒකත්වයෙන් සැලකීමට (ඒකං සද්)උපනිෂද් චින්තකයන් විසින් ගන්නා ලද උත්සාහයන් ව්‍යර්ථ වනු දුටු ඇතැම් උපනිෂද් මුනිවරුන් විසින් ද්වෛතවාදය හා බහුත්වවාදය පිළිබඳ අදහස් ඉදිරිපත් කරන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. ද්වෛතවාදය හා බහුත්වවාදය ප්‍රකට වනඅවස්ථා බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයේ ද දක්නට ලැබේ. සත්ත්වයා නාම රූප සහ කර්මයන්ගෙන්

[1] ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් 6.3.1
[2] එම 4.4.1
[3] එම 6.5.4
[4] එම 6.4.5

සැදුම් ලත් බව එහි සඳහන්ය.[5] එහෙත් එහි දක්නට ලැබෙන විශෙෂත්වය වනුයේ නාමරූප සහ කර්ම යන සියල්ල බ්‍රහ්මන් තුළ අන්තර්ගතව පැවතීමයි. විවිධත්වය පිළිබඳ අදහස ඉස්මතු වුවද ඒ තුළින් ඒකත්වය දැකීමට බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදය උත්සාහවත් වී ඇති බව මෙයින් පැහැදිලිය. මුණ්ඩක උපනිෂදය ද මෙම ස්ථාවරයම ආරක්‍ෂා කර ගැනීමට උත්සුක වී ඇත. සියලු ගංගාවන්ගේ ජලය මහමුහුදෙහිදී එක්වන්නාක් මෙන් සියලු දෙනාම නාමරූපයන් පරම තත්ත්වයෙහි ලීන වන බව මුණ්ඩක උපනිෂදය අවධාරණය කොට ඇත.[6] මෙම රීතිය අනුගමනය නොකළ සාංඛ්‍යයෝ පරම සත්‍යය ලෙස බ්‍රහ්මන් පිළිගැනීම වෙනුවට ප්‍රකෘති පුරුෂ යනුවෙන් ස්වතන්ත්‍ර පදාර්ථ දෙකක් ඉදිරිපත් කළහ. මේ අතරින් පුරුෂ නාමපද සමග ද ප්‍රකෘතිය රූප හා සමග ද සම්බන්ධ කොට දැක්විය හැකිය.

සාංඛ්‍ය දර්ශනයේ මූල බීජ ඍග්වෙදික යුගයේ පවා විද්‍යමාන වන බව පවසන ඇතැම් උගත්තු ඍග් වෙදයේ ඇතැම් සූක්ත හා සාංඛ්‍ය මූලික ඉගැන්වීම් අතර සමානත්වයක් දැකීමට උත්සාහ දරති ඍග් වෙදයේ සඳහන් වන ද්‍යාවා පෘථිවි (ද්‍යෞස්) යන්න නිදසුන් ලෙස ඉදිරිපත් කරන ඔවුහු වෛදිකයන් විශ්වයේ දෙමාපියන් ලෙස අහස හා පොළොව සලකා ඇති බැවින් ද්වය වාදයේ ආරම්භය ඍග් වෛදික යුගයේ සිදු වූ බව පවසති.[7] ඔවුහු සාංඛ්‍ය දර්ශනයේ අනීශ්වරවාදී බව ද ඍග් වෛදික යුගය හා සම්බන්ධ කොට දක්වති. වෛදික යුගයේ එක් අවස්ථාවක ප්‍රධාන දෙවියා ලෙස සැලකුණු ඉන්ද්‍රගේ ප්‍රධානත්වය සැකයට පාත්‍ර වූයේ ද ප්‍රධාන දෙව් තනතුරෙන් ඉන්ද්‍ර ඉවත් වූයේ ද ඍග් වෛදික යුගයේදී වන බැවින් එම ආභාෂය සාංඛ්‍යයන් ද ලබා ඇති බවට ඔවුහු තර්ක කරති. මේ අනුව මුල් සාංඛ්‍ය දර්ශනයේ මූල බීජ සපයාදීමේ ගෞරවය වෛදිකයන් වෙත පවරා දීමට **ලූවී රෙනූ** (Louis Renou) වැනි උගත්තු මැලි නොවෙති. ආදී සාංඛ්‍ය දර්ශනය අනීශ්වරවාදයක් වන බැවින් ඊශ්වර සංකල්පය නො පිළිගත් ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායයන්ගේ ආභාෂය සාංඛ්‍යයනට ලැබෙන්නට ඇතැයි **හයින්රිච් සිමර් (Henrich Zimmer)** අනුමාන කරයි.[8]

සාංඛ්‍ය දර්ශනය කෙරෙහි බල පෑ මූල සාධක ලෙස පිළිගැනීමට පූර්වොක්ත මතවාදයන් අතුරෙන් කවරක් හෝ ප්‍රමාණවත් වන්නේය යි නිගමනය කිරීම අපසුය. කෙසේ වුවත් සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම් උපනිෂද් මතවාදයන් ඇසුරින් පොෂණය වූවක් ලෙස සැලකීමවඩාත් සාධාරණය. මක්නිසාදයත් උපනිෂදයන්හි සඳහන්වන මූලික සංකල්ප බොහොමයක් සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල ද අදාළ සැටියෙන් ඇතුළත් වන බැවිනි. උපනිෂද් චින්තනය ඇසුරින් උරුම කරගත් නොයෙකුත් සංකල්පයන් සාංඛ්‍යයන් විසින් තම අනන්‍යතාව රැකෙන අයුරින් සංශොධනය කොට පිළිගෙන ඇති බව මෙයින් අදහස් කෙරේ.

බ්‍රහ්මන් සියල්ලෙහි නිර්මාතෘවරයා මෙන් ම සියල්ල බ්‍රහ්මන් සමග නිත්‍යද අනන්‍යද වන්නේය යන උපනිෂද් අද්වෛතවාදී මූල ධර්මයනට ප්‍රතිවාදයක් වශයෙන් සාංඛ්‍යයන් ඉදිරිපත් කළ

5 බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද් 1.6
6 මුණ්ඩක උපනිෂද් 3.2.8
7 Weerasinghe'S.G.M. The Samkhya Philosophy.p.113. Sri Satguru Publications. India.1993.
8 Zimmer.Henrich. Philosophies of India. P.281. Routledge & Keganpaul Ltd. 1953.

ද්වෛතවාදය සම්බන්ධයෙන් සමානකම් දක්වන සඳහනක් ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදයෙහි දක්නට ලැබේ. (න අහං ඒවං බ්‍රවීමි බ්‍රවීමීති හොවාචනෙය්‍යාහි අන්‍යස්මින් ප්‍රතිෂ්ඨිතඃ) 'අනෙකකින් අනෙකක්ම ප්‍රතිෂ්ඨිත වූයේය යි මම නො හඟිමි.'[9] යන ප්‍රකාශයෙන් සියල්ල බ්‍රහ්මන් හා අනන්‍ය වන්නේය යන අදහස තහවුරු කෙරෙතත් අනෙකකින් අනෙකක් ම හටගනු ලබන්නේය යන අදහස එවකට උපනිෂදයන්හි සාකච්ඡාවට ලක්ව තිබුණු බව පැහැදිලි වෙයි. මෙම අදහස තහවුරු කිරීමෙහි ලා බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂදයෙන් ද නිදසුන් සපයා ගත හැකිය. අයෙකු හා අන්‍යයෙකු වශයෙන් දකිනු ලබන්නේ නම් සියල්ල ඒකත්වයෙන් දකින්නේ කෙසේද? එසේම සියල්ල ඒකත්වයෙන් දක්නේ නම් තමන් හා අනෙකෙකු වශයෙන් දක්නේ කෙසේද? යන්න එහි සාකච්ඡාවට පාත්‍ර වී ඇත.[10] මෙහිදී අවධානය යොමු කොට ඇත්තේ ද්වයවාදය තුළින් ඒකත්වවාදය ගොඩනැගිය හැක්කේ කෙසේද යන්න සම්බන්ධයෙනි. උපනිෂදයන්හි උත්සාහය වූයේ බහුත්වය තුළින් ඒකත්වය අවබෝධ කිරීම වුවද ඒ පිළිබඳව පවා උපනිෂද් චින්තනය තුළම පහළ වූ අවධානය හා විචාරය මෙයින් පැහැදිලි කර ගත හැකිය. සියල්ල ඒකත්වයෙන් සැලකිය යුතුය යන අදහස මෙන් ම සියල්ල බහුත්වයෙන් සැලකිය නො හැකිද? න්න කෙරෙහි ද උපනිෂදයන්හි සැලකිල්ලක් දක්වා ඇති බවක් මෙයින් විද්‍යමාන වෙයි. විශවය ඇතුලු සියල්ල බ්'හ්මන්ගේ නිර්මාණයක් ලෙස පිළිගන්නා උපනිෂද් චින්තනය ඒකත්වය පදනස කොට ගත් විවිධත්වයක පැවැත්ම තහවුරු කරන අතරම පරිණාමය පිළිබඳ අදහසකට ද ඉඩකඩ සලසා ඇත. එසෙ වුව දමේදී දක්නට ලැබෙන විශේෂත්වය නම් පරිණාමය පිළිබඳ අදහස පවා බ්‍රහ්මන්ගේ යටතට පත් කොට නොතිබීමයි.[11] එපමණක් නොව උපනිෂදයන්හි දැක්වෙන පරිණාමවාදී අදහස් සමග නිර්මාණවාදය සම්බන්ධ කොට ඇති අවස්ථා ද නො මඳය. විශ්ව පරිණාමය සම්බන්ධයෙන් තෛත්තිරිය උපනිෂදයේ දැක්වෙන සඳහන ඊට නිදසුන්ය.[12]

අද්වෛතවාදී ස්ථාවරයක පිහිටා සිටිමින් පරිණාමය තුළින් බ්‍රහ්මාධිපත්‍යය තහවුැ කිරීම පිණිස බ්‍රහ්මන්ගේ නිත්‍යත්වය හා අනන්‍යත්වය එකවර ස්ථාපිත කිරීම ගත් උත්සාහය හේතු කොට ගෙන හටගත් විසංවාදී බව උපනිෂද් චින්තනයේ නිරවුල් බවට බාධාවක් විය. බ්‍රහ්මන්ගේ නිත්‍යත්වයට හා අනන්‍යත්වයට ප්‍රතිපක්ෂව ගොඩ නැගුණු ප්‍රතිවාදයන් අතුරෙන් එකක් වූයේ යමක් සවිඥානක ද එය බහුත්වයෙන් ප්‍රකාශ කළ නොහැකි බවයි. **බ්‍රහ්මන් සවිඥානක නම් සියල්ල බ්‍රහ්මන් යනුවෙන් බ්‍රහ්මන් බහුත්වයක් ලෙස විස්තර කළ නො හැකි බව මෙයින් අවධාරණය කෙරුණේය. යමක් වෙනස් වන්නේ ද එහි සවිඥානක බවක් තිබිය නො හැකිය යන්න අනෙක් ප්‍රතිවාදය විය. විශ්වය වෙනස්වන සුලු බැවින් ද එහි බහුත්වයක් දක්නට නො ලැබෙන බැවින් ද එය බ්‍රහ්මන් සමග අනන්‍ය වශයෙන් සැලකිය නො හැකි බව මෙයින් අවධාරණය කෙරිණී.** මේ හේතු කොට ගෙන සාංඛ්‍යයෝ උපනිෂද් අද්වෛතවාදී ස්ථාවරයෙන් ඉවත්ව ද්වෛතවාදයට නැඹුරු වූහී එහිදී සවිඥානක බව පුරුෂ සතු ලක්ෂණය ලෙස ද පරිණාහය ප්‍රකෘතිය සතු ලක්ෂණය ලෙස ද පිළිගත් සාංඛ්‍යයෝ බ්‍රහ්මන්ගේ ආධිපත්‍යයෙන් සම්පූර්ණයෙන් ම ඉවත් වූහ.

---

9 ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් 7.24.2
10 බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද් 2.4.14
11 ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදී 3.19.1
12

සාංඛ්‍ය දර්ශනයෙහි ද්වයවාදය පදනම්ව ඇත්තේ ප්‍රකෘති හා පුරුෂ පදාර්ථයන් මතය. පුරුෂ බහුත්වයකින් යුක්තය. පුරුෂ නිෂ්ක්‍රීය ද වෙයි. එසේම ස්වතන්ත්‍ර වූයේ වෙයි. බන්ධනගත වූ පුරුෂ හා විමුක්ත වූ පුරුෂ යනුවෙන් පුරුෂගේ ආකාර ද්වයකි. පුරුෂගේ මෙම තත්ත්ව දෙකෙහිදී ම නිත්‍යත්වය නො වෙනස්ව පවතී. මෙයින් භොක්තෘ ප්‍රෙක්ෂක හා වෙදක වශයෙන් සළකනු ලබන්නේ බන්ධනගත පුරුෂය. විමුක්ත පුරුෂ මෙම ලක්ෂණයන්ගෙන් තොරය. විමුක්ත වූ පුරුෂ ඊශ්වර හෝ එවැනි පරමාත්මයක් සමග ඒකීභූත වීමක්ද නැත . විමුක්තියෙන් පසුව පුරුෂ වෙන්වෙන් වශයෙන් හුදෙකලාව සදාතනිකව පවතී. ප්‍රකෘතියේ භාවභාවයනට පුරුෂ පාත්‍ර කරගැනීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් විශ්ව පරිණාමය සිදුවන බව සාංඛ්‍යයන්ගේ අදහසයි. මේනිසා විශ්ව පරිණාමයේදී පුරුෂ වැදගත් ස්ථානයක් උසුලයි.

සාංඛ්‍යයෝ ද පුරුෂ ආත්මය හා සම්බන්ධ කොට සළකති. ආත්මයේ විකාශය ප්‍රකෘති පුරුෂ සංයෝගන් සිදුවෙයි. සාංඛ්‍ය දහමට අනුව ආත්මය භෝක්තෘ වශයෙන් ප්‍රථමයෙන් නම් කරන ලද්දේ උපනිෂද් චින්තකයන් විසිනි.[14] කඨ උපනිෂදයෙහි ෂඳහන් වන පරිදි ඉන්ද්‍රියයනට ගොදුරු වන්නා වූ විෂය වස්තූන් ගෙන් වින්දනය ලබන්නේ ආත්මන් හෙවත් භොක්තෘය. **ආත්මෙන්ද්‍රිය මනො යුක්තං භොක්තෙ ආහුර් මනීෂිණඃ** යනුවෙන් කඨ උපනිෂදයේ සඳහන්ව ඇත්තේ ආත්ම ඉන්ද්‍රිය හා මනස එකතුවීමෙන් භොක්තෘත්වය ඇතිවන ආකාරය යි. සාංඛ්‍යයන් විසින් ද භොක්තෘ භාවය පැහැදිලි කිරීම සඳහා යොදා ගන්නා ලද්දේ මේ හා සමාන වූ බන්ධන ගත පුරුෂයි. අනීශ්වර වූ සාංඛ්‍යයෝ පුරුෂ උපනිෂද්හි බ්‍රහ්මන් හා සමාන කොට නොසලකති. පුරුෂ නිෂ්ක්‍රීය වන හෙයින් ජගත් සෘෂ්ටිය ඇරඹෙනුයේ නිෂ්ක්‍රීය වූ පුරුෂ ප්‍රකෘතිය හා සමග එක් වීමෙනි. පුරුෂ භොක්තෘ තත්ත්වයට පත්වනුයේ ඉන් අනතුරුවය.

නාම රූප හා කර්ම යන්ගේ එකතුව මිනිසාගේ පැවැත්මට පාදක වන්නේය යනුවෙන් උපනිෂදයන්හි ෂඳහන් බහුත්වවාදී අදහසෙහි නාම යන්නෙන් සලකා ඇත්තේ මිනිසා තුළ පවත්නා වූ භෞතිකමය නොවන්නා වූ විඥානමය වූ මානසික ශක්තියයි. රූප යන්නෙන් භෞතික වූ ශරීරය සලකන්නට ඇතැයි තීරණය කිරීම අපහසු නැත . සාංඛ්‍යයන්ගේ ප්‍රකෘති පුරුෂ පදාර්ථ ද්වය ද මේ හා සමාන කොට දැක්විය හැකිය. සාංඛ්‍ය පිළිගැනීම අනුව පුරුෂ චෛතන්‍ය වෙයි. එහෙත් අක්‍රීය වෙයි. මෙය උපනිෂද් නාම හා සමානකම් දක්වයි. සාංඛ්‍යයේ සඳහන්වන පුෑෂ උපනිෂද් ආත්මය හා අනන්‍ය වන්නේය යි මෙයින් අදහස් නො කෙරේ. උපනිෂද් ආත්මන් බ්‍රහ්මන් අනන්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්තය. එසේම උපනිෂද් චින්තනයට අනුව ආත්මන් අවසානයේ විශ්වාත්මයවන බ්‍රහ්මන් තුළ ලීනත්වයට පත් වන්නේය. එහෙත් සාංඛ්‍යයෝ පුරුෂ බහුත්වයෙන් සලකති. විමුක්තියෙන් පසුව ද පුරුෂ පෘථගත්වයෙන් පවතී. එසේම පුරුෂ නිත්‍ය හා ස්වතන්ත්‍ර ද වෙයි. පුරුෂ ලිංඛග භේදයෙන් තොරය. සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල විස්තර කෙරෙන පුරුෂ හා සමානකම් ඇති අයුරින් උපනිෂද් යුගයේ පසු භාගයට අයත් මෛත්‍රී උපනිෂදයෙහි ආත්මන් විස්තර කොට ඇත ' එහි ලිඞගයක් ඇසුරු නොකරන්නා වූ අචින්ත්‍ය වූ ආදී වශයෙන් විස්තර කෙරෙන ආත්මන් මුල් භාගයට අයත් උපනිෂදයන්හි සඳහන් ආත්මයට වඩා සාංඛ්‍ය පුරුෂ පදාර්ථයේ ලක්ෂණ ප්‍රකට කරන්නේය යි කිව හැකිය. **මම දනිමි. මම කරමි. යනුවෙන් ඥාතෘත්වයත් කර්තෘත්වයත් එකම ආත්මය කෙරෙහි ආරෝපණය කිරීම භ්‍රාන්තියකි .එහෙයින් බුද්ධිය ආදී කොට ඇති ලිඞගය අචෙතන වූයේ ද**

පුරුෂට ළං වීමෙන් චෙතනා ඇත්තෙකු මෙන් වෙයි. එසේම ගුණයන්ගේ කර්තෘත්වය ඇති කල්හිත් උදාසීන වූ පුරුෂ කර්තෘවක්හු මෙන් වේ.[15]

පුරුෂ හා සම්බන්ධ වන්නා වූ ප්‍රකෘතිය ක්‍රියාශීලී වූ තත්ත්වයයි. පුරුෂ අචෙතන වූයේය. භෞතිකමය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වූ ප්‍රකෘතිය රූප හා සම්බන්ධ කොට දක්විය හැකිය පුරුෂ සාංඛ්‍ය පිළිගැනීමට අනුව පුරුෂ හැර සියල්ල ප්‍රකෘතියෙහි අව්‍යක්ත වශයෙන් දක්නට ලැබේ. ප්‍රකෘති යන වචනය එලෙසින් ම උපනිෂදයන්හි යෙදා තිබෙනු ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂදයේ දක්නට ලැබේ.[16] පුරුෂගේ භොක්තෘත්වයට ප්‍රකෘතියේ පරිණාමය ලක්වන ආකාරය මෛත්‍රී උපනිෂදයෙහි විස්තර වෙයි.[17] ප්‍රකෘතිය හා පුරුෂ අතර සම්බන්ධයෙහි ප්‍රථම පරිණාමිතය වනුයේ මහත් අවස්ථාවය. මෙය ප්‍රකෘති පුරුෂ දෙදෙනාගේ සංයෝගයේ ප්‍රථමාවස්ථාව වන සවිඥානක බව පහළ වන්නා වූ අවස්ථාවයි.

සාංඛ්‍ය ඉගැන්වී වලට අනුව ප්‍රකෘති පුරුෂ දෙදෙනාගේ එකතුවට පෙර ප්‍රකෘති අව්‍යක්තව පවතී. එකතුවෙන් පසුව පරිණාමය ඇරඹෙන අතර එහි ප්‍රථමාවස්ථාව මහත්ය. අනතුරුව අහංකාරය ඇතිවන අතර එය පිළිවෙලින් ඉන්ද්‍රිය, තන්මාත්‍රා, මහාභූත, වශයෙන් පරිණාමයට පත් වෙයි.

සාංඛ්‍ය දර්ශනයේ අහංකාර අවස්ථාව යනුවෙන් විස්තර කෙරෙන්නේ සත්ත්ව, රජස්, තමස් යන ගුණත්‍රයයෙන් යුක්ත වූ අභිමානයයි. හෙවත් මමත්වයයි. අහංකාර අවස්ථාව මහත් අවස්ථාවේ පරිණාමිතය වන අතර මනස් ඉන්ද්‍රිය ආදියෙහි පරිණාමය සිදුවන්නේ අහංකාරය මගිනි.

සාංඛ්‍ය කාරිකාවේ ද **අභිමානො අහංකාරඃ** යනුවෙන් ආත්මාභිමානය අහංකාරය වශයෙන් විස්තර කොට ඇත.[18] ප්‍රකෘතියෙන් මහත් ද එයින් අහංකාර ද අහංකාරයෙන් එකොළොස් ඉන්ද්‍රිය හා පඤ්චතන්මාත්‍රය ද හටගන්නා බව සාංඛ්‍ය කාරිකාවෙහි සඳහන් වෙයි.[19]

සාංඛ්‍යයනට අනුව මනස දෙවැදෑරුම් වූ කර්තව්‍යයක යෙදී සිටී ඉන්ද්‍රිය වස්තූන් ග්‍රහණය කිරීම සහ ඒ අනුව ක්‍රියා කිරීමයි.[20] සාංඛ්‍යයෝ මනස කර්මේන්ද්‍රිය හා බුද්ධීන්ද්‍රිය යන දෙකෙහි සම්බන්ධීකාරකයා වශයෙන් පිළිගනිති. සාංඛ්‍යයනට අනුව ඉන්ද්‍රිය යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ මිනිසා තුළ සංවේදීබව ඇතිකරවන්නා වූ අවයවයන්ය. මනස ඇතුලු ඉන්ද්‍රියයන් එකොළොසක් පිළිබඳව සාංඛ්‍ය කාරිකායෙහි සඳහන් වෙයි .චක්ෂු (ඇස), ශ්‍රොත්‍ර(කණ) ,ඝ්‍රාණ(නාසය), රසන(දිව), ත්වක්(චර්මය) ,වාක් (වචන), පාණිපාද (අත්පා) ,පායු(ගුද), අපස්ථාන(ලිඞ්ග), යන ඉන්ද්‍රියයන්ගෙන් ඇස, කණ, නාසය, දිව, චර්මය,බුද්ධින්ද්‍රිය, ලෙස ද සෙසු අවයව කර්මේන්ද්‍රිය ලෙස ද සාංඛ්‍යයෝ බෙදා දක්වති[21] එකොළොස්වන ඉන්ද්‍රිය ලෙස බුද්ධින්ද්‍රිය හා කර්මේන්ද්‍රිය අතර සම්බන්ධය පවත්වා ගෙන යන්නා වූ සම්බන්ධීකාරක උභයාත්මක ඉන්ද්‍රිය ලෙස මනස සලකා ඇත .[22] බුද්ධින්ද්‍රිය හා මනස සම්බන්ධ වීමෙන් ග්‍රහණය කරගත් අරමුණු අනුව ක්‍රියා කිරීම ද සිදුවෙයි. සාංඛ්‍යයෝ මනස පරිණාමයෙහි එක් අවස්ථාවක් ලෙස හඳුන්වා දෙති. සාංඛ්‍යයනට අනුව මනස ද විකෘතියකි. එය ස්වතන්ත්‍ර වූයේ නොවේ.

ශබ්ද, ස්පශ, රූප, රස, ගන්ධ යනුවෙන් තන්මාත්‍රා පහක් සාංඛ්‍යයෝ ඉදිරිපත් කරති අහංකාරය තමස් ගුණය හා එක්වීමෙන් තන්මාත්‍රා හට ගනී. තන්මාත්‍රා පදනම් කොට ගනිමින් මහා භූත හට ගනී .තන්මාත්‍රා ජීවගේ (ආත්මයේ) සූක්ෂම වූ ක්‍රියා ශක්තියයි. එය නිත්‍ය වෙයි.(සූක්ෂමා තෙෂාං නිත්‍යාඃ)[23] පඤ්චමහාභූතයන්ගෙන් භෞතික ශරීරය ප්‍රකට වෙයි. එය නැසෙන සුලුය. (මාතාපිතෘජානිවර්තන්තෙ)[24]

විශ්ව පරිණාමයේ මූල හේතුව ලෙස සාඞඛ්‍යයෝ ප්‍රකෘතිය සලකති. ප්‍ර/කෘ ධාතුවෙන් සැදුම් ලත් ප්‍රකෘති යන පදය කිරීමට හෝ වෙනස්වීමට හෝ පෙර යන අර්ථය ගෙන දෙයි එමනිසා යම් කිසිවක නො වෙනස් වූ මූලික ස්වභාවය හැඳින්වීමට සාංඛ්‍යයෝ ප්‍රකෘති යන පදය යොදා ගනිති. මෙය තව දුරටත් පැහැදිලි කර ගැනීම පිණිස ප්‍රකෘති හා විකෘති අතර වෙනස සලකා බැලීම වැදගත්ය. විකෘති යන්නෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ යමක් පැවැති මුල් තත්ත්වයෙන් වෙනස් වීමයි. යමක මුලින් පැවැති ස්වභාවය වෙනස් වූ විට එය ප්‍රකෘතියේ විකෘති අවස්ථාවක් බවට පත් වෙයි. සාංඛ්‍ය කාරිකාව ද මෙම පිළිවෙත අනුගමනය කරමින් පුරුෂ හැර ප්‍රකෘතියෙහි පරිණාමිතයන් වන මහත් අහංකාරාදිය විකෘති ලෙසින් හඳුන්වයි[25] ප්‍රකෘතිය අජා යන ස්ත්‍රී ලිඞගික පදයෙන් ද සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල සඳහන් ලබා ඇත . සාංඛ්‍යයෝ ප්‍රකෘතිය හා සමාන අර්ථයෙහි අව්‍යක්ත[26] ප්‍රධාන[27] යන පද යොදා ගත්හ. අව්‍යක්ත යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ අහෙතුමත් යන්නයි. අසුවල් හේතුවෙන් යමක් හට ගත්තේය යි කිව නො හැකිය යන අර්ථය මෙහි අන්තර්ගතය. ප්‍රකෘතිය කිසියම් කාරණයක කාර්යයක් නොවන බව මෙයින් අදහස් කෙරේ .මේ අනුව ප්‍රකෘතිය ස්වතන්ත්‍ර වූයේය. සියල්ල ප්‍රකෘතියෙන් හටගනු ලබන බැවින් එය ප්‍රධාන යන නමින් ද හඳුන්වනු ලැබේ.[28] ප්‍රකෘතිය භෞතික වූ සියල්ලෙහි මූලිකත්වය ගනු ලබන බැවින් එය මූල ප්‍රකෘතිය යන නමින් ද සාංඛ්‍ය කාරිකායෙහි **හඳුන්වා ඇත .**

සාංඛ්‍ය පිළිගැනීමට අනුව ප්‍රපඤ්ච ලෝකය සදාතනික ක්‍රියාවලියකි. සියලු විශ්වයේ පරිණාමයට මූල කාරණය වීඇත්තේ ප්‍රකෘතියයි. සාංඛ්‍යයනට අනුව ප්‍රකෘතිය සද් පදාර්ථයකි.[29] සද් පදාර්ථ කාල අවකාශය යනාදී සියලු ප්‍රමාණයන් ඉක්මවා ගියේය. මේ නිසා ම ප්‍රකෘතිය ආරම්භයකින් තොර යයි ද (අනාදි) එසේම අවසානයකින් තොර යයි ද(අනන්ත) යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ එම නිසාම ප්‍රකෘතිය ද ප්‍රපඤ්ච ලෝකයේ අවයව සමගින් සැසඳිය නො හැකිය. මක්නිසාදත් ප්‍රපඤ්චය දැක ගැනීමට පමණක් සමත් වූ ඉන්ද්‍රියයනට නිෂ්ප්‍රපඤ්චය විෂය ගෝචර නොවන හෙයිනි. සාංඛ්‍යයන්ගේ ප්‍රකෘතිය පිළිබඳව පසුකාලීනයන් අතින් නිර්වචනයන් නොා සැපයෙන්නට ඇත්තේ මේ නිසා විය හැකිය. සාංඛ්‍ය කාරිකාව රචිත **ඊශ්වර කෘෂ්ණයන්** අතින් පවා ප්‍රකෘතිය පිළිබඳ පැහැදිලි නිර්වචනයක් ඉදිරිපත්ව නැත්තේ මේ නිසා වන්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. එබැවින් ප්‍රකෘතියේ ස්වභාවය දත හැකි වන්නේ ඒ හා සම්බන්ධ වූ අවයව හා තොරතුරු අධ්‍යයනය කිරීමෙනී

ප්‍රකෘතිය අහේතුක මූල කාරණය වන බැවින් (uncaused first cause) එය ප්‍රපඤ්චයෙහි පැවැත්ම ඉක්මවා ගියේය. එම නිසා ම ප්‍රකෘතිය අසීමිත අපරිමිත ලක්ෂණ උසුලයි. සාංඛ්‍ය කාරිකාවේ ප්‍රකෘතිය විස්තර කොට ඇති පරිදි එය ව්‍යක්ත තත්ත්වය ඉක්මවා ගියේයි ව්‍යක්ත බව සහේතුකව පහළ වනුයේ ද වෙයි. අනිත්‍යය. ප්‍රකෘතිය ස්වභාවයෙන් අව්‍යක්තය අහේතුමත්ය.[30]

ප්‍රකෘතිය ස්වභාවයෙන් නිෂ්ක්‍රීයය. ඒකත්වයෙන් යුක්තය. අනාශ්‍රිතය. අලිඞගය නිරවයව වූයේය. ස්වතන්ත්‍රය. අව්‍යක්තය. ත්‍රිගුණාත්මකය ප්‍රකෘතිය නිශ්චලව හෙවත් අක්‍රීයව පවතිනුයේ එය අව්‍යක්ත අවස්ථාවෙහි පවත්නාතුරු පමණකි. එනම් ප්‍රකෘතිය විකෘතියට පත් නො වූ අවස්ථතාවයි. අව්‍යක්ත අවස්ථාවේදී ප්‍රකෘතිය තුළ පවත්නා **සත්ත්ව රජස් තමස්** යන ගුණ ත්‍රයය සමබරව පවතී. ප්‍රකෘති අවස්ථාව ප්‍රධාණ යන පර්යාය නාමයෙන් හඳුන්වන ලද්දේ මෙම පදනම යටතෙහිය.[31] ප්‍රකෘතියෙහි පරිණාමී ක්‍රියාකාරිත්වයෙහි ආරම්භය ගුණත්‍රයෙහි සමබරතාව බිඳියාමත් සමග සිදු වෙයි. එවිට අව්‍යක්තව පැවැති ප්‍රකෘතිය ව්‍යක්ත බවට පත්වෙයි. මහත් අහංකාරාදී පරිණාමිතයන්ගේ බිහිවීම මෙහි ප්‍රතිඵලයයි.

ප්‍රකෘතියේ පරිණාමය විකෘති ප්‍රකෘතිවිකෘති වශයෙන් බෙදා දැක්වීමට හැකිය. මෙහි විකෘති යනු ප්‍රකෘතිය වූ මූල කාරණය කාර්යයක් බවට පත් වී අනෙකකට කාරණයක්ව නොවී පැවතීමයි.උදා:ප්‍රකෘති යනු ඥානෙන්ද්‍රිය කර්මෙන්ද්‍රිය මනස් මහාභූතයි. ප්‍රකෘති විකෘති යනු තමා යමකින් නිපන් කාර්යයක් වන අතරම වෙනත් යමක කාරණයක් බවට පත් වීමයි. උදා: මහත් අහංකාරතන්මාත්‍රා යන අවස්ථාවන්ය. න ප්‍රකෘති න විකෘති යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ තමා යමක කාර්යයක් බවට පත් නොවී සිටීම හා යමකට කාරණයක් ද නොවී සිටීමයි.උදා: පුරුෂගේ ස්වභාවය දැක්විය හැකිය.[32] අව්‍යක්තව පැවැති ප්‍රකෘතිය ව්‍යක්ත තත්ත්වයට පත්වන්නේ කෙසේද යන්නට පිළිතුරු වශයෙන් සාංඛ්‍යයෝ සත්කාර්යවාදය ඉදිරිපත් කරති. පුරුෂ සඳහා වෙනස්වීමේ ස්වභාවය ප්‍රකෘතියේ අන්තර්ගත ලක්‍ෂණය ලෙස ඔවුහු සඳහන් කරති. කාර්යය හෙවත් ඵලය සිය උපතට පෙර අවශ්‍යයෙන්ම කාරණයෙහි හෙවත් හේතුවෙහි පවතින්නේය යන්න සත්කාර්යවාදය මගින් ඉදිරිපත් කෙරෙන සිද්ධාන්තයයි. මේ නිසා කාර්ය කාරණද්වය වස්තු වශයෙන් අභින්නය. තලතෙල් තල ඇටයෙහි අන්තර්ගතව පවත්නාක් මෙනි. කාර්යයේ අව්‍යක්ත අවස්ථාව කාරණය යි. කාරණයේ ව්‍යක්ත අවස්ථාව කාර්යයයි. කාර්ය කාරණ දෙකෙහි සිදුවන වෙනස පරිණාමය යනුවෙන් හැඳින්විය හැකිය. සත්කාර්යවාදය තහවුරු කිරීම සඳහා සාංඛ්‍යයෝ හේතුයුක්තීන් පහක් ඉදිරිපත්කරති .අසදකරණාත් උපාදානග්‍රහණාත් සර්වසම්භවාභාවාත් ශක්තස්‍ය ශක්තකරණාත් කාරණාභාවාත් යනුවෙනි.[33] මෙයින් අසදකරණාත් යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ අවිiමාන වූ දෙයක් ඉපදවීම කළ නො හැකි බවයි. සාංඛ්‍යයන් උපනිෂද් ඉගැන්වීම් සංශෝධනය කිරීමේදී පාදක කොටගත් කරුණුවලින් එකක් වූයේ අසද් භාවයකින් සද් භාවයක් හටගත නො හැකිය යන්නයි. කාර්යය කාරණය තුළ අව්‍යක්ත ස්වරූපයෙන් නො පවතී නම් කතීඃ කොතරම් උත්සාහ කළත් කාරණය තුළින් කාර්යය නිපදවිය නො හැකිය. කොතෙක් උත්සාහ ගනු ලැබුවද වැලි මිරිකා තෙල් ලැබිය නො හැකි වන්නාක් මෙනි. උපාදාන ග්‍රහනාත් යනු කාර්යය හා කාරණය අතර පවත්නා වූ අනන්‍ය සම්බන්ධයයි. එනම් දීකිරි නිපදවීමට කිරි යොදා ගැනීම බඳුය. සර්ව සම්භවාභාවාත් යනු කාරණයකින් ඕනෑම කාර්යයක් හටගැනීමට ඉඩක් නොමැති බවයි. ඕනෑම දෙයකින් ඒ හා සම්බන්ධ නොවූ වෙනත් දෙයක් ඉපදවිය නො හැකිය. ශක්තියක් ඇති කාරණය එම ශක්තියට කළ හැකි කාර්යයම කරන්නේය යන්න ශක්තස්‍ය ශක්තකරණාතේ යන්නෙහි අදහසයී කාර්යය හා කාරණය අතර පවත්නේ අවස්ථාවන්හි වෙනසක් පමණක් බව කාරණාභාවාත් යන්නෙහි අදහසයි. භාව වශයෙන් කාර්ය කාරණ ද්වයයම අනන්‍ය ලක්‍ෂණයෙන් යුක්තය. මේ අනුව කාර්යය හෙවත් ඵලය

යනු කාරණයෙහි හෙවත් හේතුවෙහි පර්යායයකි.(modifictiion) මැටියෙන් කරන ලද කළයකත් සාමාන්‍ය මැටි පිඬකත් අතර පවත්නා වෙනස නම් කළයේ ස්වරූපයේ ඇති වෙනස පමණකි.

මෙම හේතු යුක්තීනට අනුව සාංඛ්‍යයෝ ප්‍රකෘකියෙහි ම එහි ක්‍රියාකාරිත්වය පවත්නා බව තහවුරු කෙරෙති. ප්‍රකෘතිය විපරිණාමය සහජ ලක්‍ෂණය කොට ගත් බැවින් ඒ සඳහා කිසිවකුගේ පිටුබලයක් අනවශ්‍ය වෙයි. අසත් පදාර්ථයකින් සත් වූ පදාර්ථයක් නො උපදී. (න අසතො සද් ජායතෙ) යන සිද්ධාන්තය ප්‍රකෘතියේ පරිණාමයට පාදක වී ඇත . ප්‍රකෘතියෙහි පවත්නා ත්‍රිගුණය සත්ත්ව රජස් හා තමස් යනුවෙන් ප්‍රකටය. මෙයින් සත්ත්ව ගුණය ප්‍රීත්‍යාත්මකය ප්‍රකාශක හෙවත් අරමුණු පැහැදිලි කිරීමේ ලක්‍ෂණයෙන් යුක්තය. සැහැල්ලුය. රජස් ගුණය දුඃඛාත්මකය. ක්‍රියාශීලී ලක්‍ෂණයෙන් යුක්තය. චංචලය. තමස් ගුණය මිත්‍යාඥානය ස්වභාව කොට ඇත්තේය. කටයුතුවලින් වැළැක්වීමේ ලක්‍ෂණයෙන් යුක්තය. සැහැල්ලු බවෙන් තොරය. (ගුරුත්ව ගුණයෙන් යුක්තය) ප්‍රකෘතිය අව්‍යක්ත අවස්ථාවේ සිටිය ද නිරතුරුව වෙනස් වෙමින් පවතී. අව්‍යක්ත අවස්ථාවේදී ප්‍රකෘතිය ගුණ සදෘශ පරිණාමයට ද ව්‍යක්ත අවස්ථාවේදී විසදෘශ පරිණාමයට ද පත්වෙයි. මෙම විසදෘශ පරිණාමය හැඳින්වෙන්නේ විකාර යනුවෙනි. ප්‍රකෘතියේ ස්වලක්‍ෂණය වන ත්‍රිගුණයන් ඉන්ද්‍රිය විෂය වනුයේ විකෘති අවස්ථාවේදීය. සදෘශ පරිණාමයේදී ප්‍රකෘතිය අව්‍යක්ත වන බැවින් ත්‍රිගුණයෝද ඉන්ද්‍රියාතීත වෙති. ගුණයන්ගේ විකෘතිය නිසා විශ්ව සම්භවය සිදු වෙයි.

ප්‍රකෘතියේ ස්වභාවය පිළිබඳව සාංඛ්‍ය ස්ථාවරය අධ්‍යයනය කිරීමේදී මතු කොට දැක්විය හැකි ගැටලු තැන් කිහිපයක් වෙයි. එයින් ප්‍රධාන වන්නේ සාංඛ්‍යයන් විසින් ප්‍රකෘතිය විස්තර කිරීමේදී පදනම් කොට ගත් සිද්ධාන්තයන්ය. ප්‍රකෘතිය ස්වතන්ත්‍ර පදාර්ථයක් බව සාංඛ්‍යයෝ අවිවාදයෙන් පිළිගනිති. ස්වතන්ත්‍ර යන්නෙහි අදහස අනෙකකුගේ පිහිට නොපත්න්නේය යන්නයි. එසේම ප්‍රකෘතිය විස්තර කරන සාංඛ්‍යකාරිකාව ප්‍රකෘතියේ අව්‍යක්ත ස්වභාවයත් එහි පරිණාමයේදී සිදුවන පරතන්ත්‍ර ව්‍යක්ත ස්වභාවයත් විස්තර කරයි.[34] මෙහිදී පැන නගින ගැටලුව වන්නේ අව්‍යක්තඅනාශ්‍රිත නිෂ්ක්‍රීය ස්වතන්ත්‍ර වූ ප්‍රකෘති මගින් ව්‍යක්ත පරතන්ත්‍ර වූ අහංකාරාදී පරිණාමිතයන් හටගන්නේ කෙසේද යන්නයි. මේ අනුව සාංඛ්‍යයන් විසංවාදී පදනමක පිහිටා ඇති බව පැහැදිලිය. ස්වන්ත්‍ර පදාර්ථයකින් පරතන්ත්‍ර වූ යමක් නිපදවන්නේ නම් එම පදාර්ථය ස්වතන්ත්‍ර යනුවෙන් නම් කළ හැකිද යන්න විමසා බැලිය යුත්තකි. සාංඛ්‍යයන් මේසම්බන්ධයෙන් උපයෝගී කර ගන්නා සත්කාර්යවාදයෙන් පැහැදිලි කෙරෙනුයේ ද කාර්යය හෙවත් ඵලය කාරණය හෙවත් හේතුවෙහි අන්තර්ගතව පවත්නා බවයි. අසදකරණාත් යන පාඨයෙන් මේ බව තව දුරටත් තහවුරු කෙරේ.[35]

එහෙත් ස්වතන්ත්‍ර වූ පදාර්ථයක කාරණ කාර්ය යනුවෙන් භේදයක් දැක්විය හැකිද යන්නට අස්ත්‍යාර්ථවාචී පිළිතුරක් සැපයීම අපහසු වන්නේ ස්වතන්ත්‍ර වූ යමක් පරිණාමිතයක් බවට පත් නොවන බැවිනි. සත් කාරණවාදයට අනුව සියල්ල කාරණයෙහි පවත්නේය යන උපනිෂද් සිද්ධාන්තය මගින් ප්‍රකට වන විසංවාදී බව පිටු දැකීමට සාංඛ්‍යයන් විසින් යොදා ගන්නා ලද සත්කාර්යවාදය තුළින් ද ප්‍රකෘතිය වැනි ස්වතන්ත්‍ර පදාර්ථයන්හි පැවැත්ම අවිසංවාදීව පැහැදිලි කිරීම අපහසු වන බැවින් ඔවුන්ගේ මූල සිද්ධාන්තයන් සමග සත්කාර්යවාදය ද අසරණ බවට පත් වූයේ වෙයි. එපමණක් නොව සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම් මගින් ද උපනිෂදයන්හි මෙන් ම හේතුව සහ ඵලය අතර අනන්‍යත්වය තහවුරු වෙයි. මේ සම්බන්ධයෙන් අදහස් දක්වන උගත්තු බ්‍රහ්මන්ගෙන් මායාව

හටගත්තාක් මෙන් ස්වතන්ත්‍ර වූ ප්‍රකෘතියෙන් පරතන්ත්‍රවූ විශ්වය හටගන්නට ඇති බවක් පවසති. එය එසේ නම් සාංඛ්‍යයන් විසින් උපනිෂද් සත්කාරණවාදය නිතැතින්ම තහවුරු කරන ලද්දේ වෙයි **මායාතු ප්‍රකෘතිං විද්ධි** ආදී වශයෙන් ප්‍රකෘතිය මායාව හා සමග සම්බන්ධ කිරීම ද විසංවාදයකි.

විශ්ව සම්භවයේදී ප්‍රකෘතිය හා සම්බන්ධවන අනෙක් මූල පදාර්ථය පුරුෂ බව සාංඛ්‍ය පිළිගැනීමයි. පුරුෂ ප්‍රකෘතිය මෙන් ත්‍රිගුණාත්මක වූයේ නොවේ. එමනිසා පුරුෂ අවිකාරීය විවේකීය ස්වතන්ත්‍රය චෙතනය ස්වභාව වශයෙන් පසිඳුරන් ආශ්‍රයෙන් පුරුෂ දත නො හැකිය. සාංඛ්‍යකාරිකාවෙහි පුරුෂ අත්‍රිගුණ, විවේකී, චෙතන, අප්‍රස්ව, ධර්මී. කෙවලී. දෘෂ්ටා. අකර්තා යන පර්යාය පදවලින් විස්තර කොට ඇත .[36] මෙයින් පැහැදිලි වන්නේ ප්‍රකෘතිය වෙනස් වන පදාර්ථයන් ලෙත් පුරුෂ වෙනස් නොවන පදාර්ථයක් ලෙසත් තහවුරු කොට දක්වීමට සාංඛ්‍යයන් කටයුතු කොට ඇති ආකාරයයි. ප්‍රකෘතියෙහි සහජ ලක්ෂණයනට පරස්පර වූ ස්වභාවයක් ද පුරුෂ පදාර්ථයෙහි සහජ ලක්ෂණයන්ගෙන් ප්‍රකට වෙයි. සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වලට අනුව අචෙතනවූ ප්‍රකෘතිය හුදෙකලාව විශ්ව සම්භවයෙහි ලා අපොහොසත්ය. මේ සඳහා චෛතන්‍ය වූ පුරුෂගේ මැදහත්වීම අත්‍යවශ්‍ය වෙයි. භෞතික වූ සියලු විශ්වයෙහි නිර්මාණයට අවශ්‍ය සියල්ල ප්‍රකෘතිය තුළ අන්තර්ගතව ඇතත් ආධ්‍යාත්මික වූ පුරුෂගෙන් තොර වූ විශ්ව සම්භවයක් සිදු නොවේ. පුරුෂගේ පැවැත්ම සාංඛ්‍යයෝ කරුණු පහකින් තහවුරු කොට දක්වති.[37]

සංහත පරාර්ථත්වාත් බුද්ධි ආදී ද්‍රව්‍ය සමූහයක සංයෝගයෙන් සැදුම්ලත් ශරීරයෙහි ස්වාර්ථය පිණිස පවත්නා කිසිදු අවයවයක් නැත . එහෙත් එම ශරීරය ඇසුරු කිරීමෙහි සමත් වෙනත් කෙනෙකු සිටිය යුතුය. ඒ වූකලී පුරුෂය. ත්‍රිගුණාදී විපර්යාත් සත්ත්ව රජස් තමස් යන ත්‍රිගුණයන්ගෙන් තොර වූ බව මෙයින් අදහස් කෙරේ. භෞතික ශරීරය ප්‍රකෘතියෙහි කාර්යයයි. එහෙත් භෞතික ශරීරය අචෙතනිකය. එම අඩුව සපුරනුයේ පුරුෂය. අධිෂ්ඨානොච්චෙති ත්‍රිගුණාත්මක වූ බුද්ධි ආදීන්ගේ සංයෝගයෙන් යුක්ත වූ ශරීරය සුඛ දුඃඛ හා මෝහාත්මක වෙයි. එමනිසා අවශ්‍යයෙන් ම එය කිසිවකු විසින් මෙහෙයවිය යුත්තේය. එසේ මෙහෙයවන්නා ත්‍රිගුණාත්මක නොවූ පුරුෂයත භොක්තෘභාවාත් පිළියෙළ කරන ලද ආහාර අනුභවයට ද කෙනෙකු සිටින්නාක් මෙන් බුද්ධි ආදියෙන් සැදුම්ලත් ශරීරය පුරුෂගේ භොග්‍ය වස්තුව වන්නේමය. _'කෛවල්‍යාර්ථ ප්‍රවෘත්තේශ්ච'_ ශරීරයෙහි කෙවලත්වය අවබෝධ කරන්නෙකු සිටිය යුතුය. ඒ වූකලී පුරුෂය. මෙයින් මුල් කරුණු හතර ශරීරය පාලනය කරන්නා සහ භොක්තෘ වශයෙන් පුරුෂගේ විiමානත්වය තහවුරු කරනු ලබන අතර පස්වන කරුණ සදාතනික වූ ස්වතන්ත්‍ර පුරුෂගේ පැවැත්ම තහවුරු කරයි.

සාංඛ්‍යයෝ පරුෂ බහුත්වයක් පිළිබඳව අදහස් දරති.[38] සියලු පුරුෂ පදාර්ථ ස්වතන්ත්‍ර වූ මූල ලක්ෂණයන්ගෙන් එකසේ යුක්ත වූවාහු වෙති. ඒ අනුව සියලු පුරුෂ පදාර්ථ තුළ අපරිමිත සර්වව්‍යාපී සදාතනික ලක්ෂණ එකසේ විiමාන වෙයි. පුරුෂ බහුත්වය පිළිබඳ වූ සිය ස්ථාවරය තහවුරු කිරීම සඳහා සාංඛ්‍යයෝ හේතු යුක්තීන් ගෙනහැර දක්වූහ. පුරුෂ ඒකත්වයකින් පවතී නම් සියලු මිනිසුන්ගේ ක්‍රියාකාරකම් එක හා සමාන විය යුතුය. ඒ අනුව උත්පත්තිය,මරණය යනාදී සියලු කටයුතු එකවිට සිදුවිය යුතුය.[39] එසේම රාගාධික මෝහාධික වශයෙන් මිනිසුන් අතර විවිධත්වයක් ඇති විය නො හැක. ප්‍රකෘතිය සමග සම්බන්ධ වූ පුරුෂ බහුත්වය තුළ පවත්නා කර්මානුරූපී බව

හේතු කොට ගෙණ ලෝකයේ මිනිසුන්ගේ ක්‍රියාවන්හි විවිධත්වයක් හා සංකීර්ණ වූ බවක් දක්නට ලැබේ. සමහරු යහපත් වූ කටයුතුවල යෙදෙති. සමහරු අයහපත් ක්‍රියාවන්හි ද ඇතැමෙක් බුද්ධිමත් ක්‍රියාවන්හි ද නිරත වෙති. එපමණක් නොව ත්‍රිගුණයන්ගේ අඩු වැඩි ප්‍රමාණය මත ද මිනිසුන්ගේ වෙනස්කම් ඇති වෙයි. සත්ත්ව ගුණය අධික වූ අය සැප වැනි ලක්‍ෂණ බහුල වූවෝ වෙති. අධික වූ රජස් ගුණය ආශාව හා දුක වැනි ලක්‍ෂණ බහුලවීමට ද හේතු වෙයි. මේ ආකාරයෙන් විවිධ ගුණාඞගයන්ගෙන් යුක්ත වූ මිනිසුන් සමාජයේ දක්නට ලැබෙන්නේ පුරුෂ බහුත්වය හා සමග බැඳුණු ප්‍රකෘතියේ ක්‍රියාකාරිත්වයේ හේතුවෙනි.

පුරුෂ භොක්තෘ වශයෙන් ද සාංඛ්‍යයෝ පිළිගනිතී මෙහි භොක්තෘ යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ ප්‍රකෘතියේ පරිණාමය පරිභොග කරන්නා (ආනුභවික) යන්නයී (පුරුෂෝස්ති භොක්තෘ භාවාත්)[40] එසේ වුව ද පුරුෂගේ භොක්තෘත්වය සම්බන්ධයෙන් පැහැදිලි වූ අදහසක් සාංඛ්‍ය කාරකාවෙන් ද ප්‍රකට වී නැත . උපනිෂද්හි ඍඳහන්වවන අන්දමට ආත්මන් හෙවත් බ්‍රහ්මන් සියල්ලෙහි පූර්ණ කර්තෘ වන බැවින් සියලු කටයුතුවල භොක්තෘත්වය හිමිවනුයේ ආත්මන් බ්‍රහ්මන් පදාර්ථයනටය. එහෙත් සාංඛ්‍යයෝ පුරුෂ ඒ අයුරින් ප්‍රකෘතිය හා සමග සම්බණ්ධ කොට නොදක්වති. පුරුෂ ස්වතන්ත්‍ර පදාර්ථයක් වන බැවින් ප්‍රකෘතිය හා අනන්‍යතාවකට පුරුෂ පත්වන්නේ නැත . එසේම පුරුෂ උදාසීනත්වයක් දක්වන බැවින් සියලු කටයුතුවල භොක්තෘ වශයෙන් මූලිකත්වයක් ද නො ගනී. එබැවින් හෙතෙම ප්‍රෙක්ෂකයෙකු වශයෙන් කටයුතු කරයි. පුරුෂගේ ළංවීම හෙතු කොට ගෙන බුද්ධිය ආදී කොට ඇති ප්‍රකෘතියේ පරිණාමිතයන් ලිඞග චෙතනා තත්ත්වයට පත්වන නමුදු ගුණ කර්තෘත්වය ඇති වුව ද පුරුෂ උදාසීන වූයේ කර්තෘ බඳු වෙයි.[41] පුරුෂ ස්වතන්ත්‍රව ක්‍රියා නො කරන හෙයින් කර්තෘ බවට පත් නොවේ. මෙයින් අදහස් කෙරෙන්නේ ප්‍රකෘතිය හා සම්බන්ධ වූ ක්‍රියාවන්හි කර්තෘ ලෙසින් පුරුෂ පෙනී සිටිතත් හේ එම ක්‍රියාවන්හි උදාසීනත්වයකින් පසුවන බවකි. මේ නිසා පුරුෂගේ භොක්තෘ තත්ත්වයේ ස්වභාවය කුමක්දැයි එතරම් පැහැදිලි නැත . භොක්තෘ වන පුරුෂ ප්‍රකෘතියේ පරිණාමිතයක් වන මහත් අහංකාරාදිය සමග උදාසීනව පවතින්නේ නම් ප්‍රකෘතියේ මෙහෙයවීමෙන් මිනිසා විසින් කරනු ලබන ක්‍රියාවන්හි වගකීම පුරුෂ වෙත පැවරෙනුයේ කෙසේද යන්නට සාංඛ්‍යයෝ පැහැදිලි පිළිතුරක් නො සපයති.

මෙම පදනම යටතේ විසඳා ගත යුතු අනෙක් ගැටලුව වන්නේ පුරුෂගේ බන්‍ධනගත ස්වභාවයයි. ප්‍රකෘතිය හා බන්ධනගත වුවද පුරුෂ උදාසීනව සිටින්නේ නම් සිදුවන බන්ධනය කුමක්ද යන්න සාංඛ්‍යයෝ පැහැදිලි නො කරති. පුරුෂ උදාසීනව පවතින්නේ නම් බන්ධනගත පුරුෂගේ කේවලත්වය අවබෝධ කිරීමේ අවශ්‍යතාව පිළිබඳව සාංඛ්‍යයන් ගොඩනඟා ඇති ස්ථාවරය අපැහැදිලි වූවක් වෙයි. සාංඛ්‍යයන්ගේ මෙම ස්ථාවරය පැහැදිලි කර ගැනීමට ශ්වෙතාශ්වතර උපනිෂදයේ සඳහන් අදහස් වැදගත්ය.[42] **එහි සඳහන්වන පරිදි 'අජ' වූ** පුරුෂ ආනුභවික වශයෙන් ප්‍රකෘතියේ පැවැත්ම අනුභව කරමින් සිටින අතර කෛවල්‍යත්වයට පත්වූ පුරුෂ ආනුභවිකත්වයෙන් (භොක්තෘත්වයෙන්) මිදී ප්‍රකෘතිය හැර දමා හුදෙකලාව සිටී. ශ්වේතාශවතර උපනිෂදයේ දැක්වෙන පරිදි පුරුෂගේ අවස්ථා දෙකකි. එනම් ප්‍රකෘතිය හා සම්බන්‍ධ වී භෝක්තෘ වශයෙන් පුරුෂ පවත්නා අවස්ථාව සහ භොක්තෘත්වයෙන් මිදී හුදෙකලාව පවත්නා අවස්ථාවයි. එහෙත් සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල විශේෂත්වය වන්නේ වරක් බන්‍ධනගත වූ භොක්තෘ වශයෙන් පැවැති පුරුෂ ඉන් විමුක්ත වූ ආකාරය

පැහැදිලි කොට දක්වා නො තිබීමය. සාංඛ්‍යයෝ ද පුරුෂගේ කෛවල්‍ය ස්වභාවය හා ආනුභවිකත්වය සම්බන්ධ කොට දක්වමින් පුරුෂගේ පැවැත්ම තහවුරු කරති.[43]

නිෂ්ක්‍රීය වූ පුරුෂ සක්‍රිය වූ ප්‍රකෘතියේ ආනුභවිකයා වන ආකාරය පිළිබඳව පැහැදිලි කිරීමක් සාංඛ්‍ය කාරිකාව රචනා කරන කාලය තෙක් පැවැති බවට සාධක දක්නට නොමැති තරම්ය. කෙවලත්වය හා අජ ස්වභාවය පදනම කොට ගත් පුරුෂ ප්‍රකෘතිය සමග සම්බන්ධ වන්නේ නම් පුරුෂගේ අජ ස්වතන්ත්‍ර ලක්‍ෂණ සළුබන්ධයෙන් සාංඛ්‍ය ස්ථාවරය පරස්පර වූවක් ලෙස තීරණය කිරීම සාධාරණය. සාංඛ්‍යයන් පුරුෂ බහුත්වයක් පිළිබඳව ගොඩ නඟා ඇති සිද්ධාන්තය ද විමර්ශනයට ලක් කිරීම වැදගත්ය. සියලු පුරුෂ පදාර්ථ එක හා සමාන ලක්‍ෂණයෙන් යුක්ත වන්නේ නම් සහ එක් පුරුෂ පදාර්ථයකින් වෙන් කොට දැක්විය නො හැකි නම් පුරුෂ බහුත්වයකින් දක්වීම සාධාරණය. සාංඛ්‍යයන් පුරුෂ බහුත්වයෙන් සැළකීමට ගන්නා ලද තීරණය පරම තත්ත්වය වන විමුක්ත පුරුෂ තර්කානුසාරීව අවබෝධ කර ගැනීමට ඔවුන් විසින් ගන්නා ලද උත්සාහයේ ප්‍රතිඵලයක්වශයෙන් සැලකීම සාධාරණය. එහෙත් සාංඛ්‍යයන් ඉදිරිපත් කළ පුරුෂ පදාර්ථයෙහි අන්‍යතර ලක්‍ෂණවලට වඩා අනන්‍ය ලක්‍ෂණ බහුලව ඉස්මතුවීම හේතු කොට ගෙන සියලුම පුරුෂ තත්ත්වයන් එක හාසමානවීමෙන් පුරුෂ පදාර්ථයන්ගේ බහුත්වයක ලක්‍ෂණයන්ට වඩා ඒකත්ව ලක්‍ෂණ ප්‍රකට වී ඇත .

ස්වතන්ත්‍ර වූ පුරුෂ හා ප්‍රකෘති අතර සම්බන්ධය පිලුපාකවාදය යටතේ සාංඛ්‍යයෝ පැහැදිලි කරති. මේ අනුව කොරාට හා අන්ධයාට තනි තනිව ගමන් කළ නො හැකිය. ප්‍රකෘතියට පුරුෂගේ උපකාරය රහිතව ජගත් සෘෂ්ටිය ඇති කිරීමට නො හැකිවාක් මෙනි. එහෙත් මෙම උපමාවෙහි ද සදොස් බවක් දක්නට ලැබේ. කොරා මෙන් ම අන්ධයා ද පරතන්ත්‍රය. කොරාට දෙපයින් ගමන් කළ නො හැකිය. අන්ධයාගේ දෑස නොපෙනේ. එහෙත් සාංඛ්‍ය සිද්ධාන්තයට අනුව පුරුෂ මෙන් ම ප්‍රකෘතිය ද ස්වතන්ත්‍ර පදාර්ථයෝ වෙති. එසේ නම් කොරා සහ අන්ධයා මෙන් එකක් අනෙකක් අපෙක්‍ෂා කරන්නේ කෙසේද යන්න විමසා බැලිය යුත්තකි. අනෙක් අතට සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වලට අනුව ප්‍රකෘතිය අචෙතන ක්‍රියාශීලී සද් පදාර්ථයක් වන අතර පුරුෂ අක්‍රිය චෙතන සද් පදාර්ථයකි. මේ අනුව ප්‍රකෘති හා පුරුෂ අතර සමානකම්වලට වඩා අසමානකම් ප්‍රකටය. එහෙත් කොරා සහ අන්ධයා අතර චෛතන්‍යය එක හා සමානව ඇත . දෙදෙනාට ම ගමන් කිරීමේ අදහස හා අවශ්‍යතාවව එක හා සමානව ඇත . නිෂ්ක්‍රීය උදාසීන පුරුෂ හා සක්‍රිය අචෙතන ප්‍රකෘතිය අතර පවත්නා ඒකීය අරමුණක් හෝ කිසියම් සම්බන්ධතාවක් ඇති කර ගැනීමේ මූලික පදනමක් සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල පැහැදිලි කොට දක්වා නැත .

බුද්ධ කාලයට පූර්වයෙහි පැවැති සාංඛ්‍ය දර්ශනය හා බෞද්ධ ඉගැන්වීම් අතර කිසියම් සම්බන්ධතාවයක් දක්නට ලැබෙන බව විචාරකයෝ පවසති. සාංඛ්‍ය ශාස්තෘවරයා ලෙස ප්‍රකට කපිල මුනිවරයා බුදුරජාණන් වහන්සේ උපන් කලපිලවස්තු නගරයේ වාසය කළ බැවින් උන්වහන්සේට සාංඛ්‍ය අදහස්වල ඇසුර ලැබෙන්නට ඇතැයි විශ්වාසයක් පවතී.[44] කපිල මුනිවරයාගේ නමින් කපිලවස්තු පුරයට ඒ නම ලැබෙන්නට ඇතැයි ගාර්බේ පඬිවරයා Garbe අදහස් කරයි. පුද්ගල නාම පදනම් කොට ගනිමින් පුරාතණ භාරතයේ නගර නාම නිර්මාණය වූ ආකාරයට

නිදසුන් දක්වමින් ආචාර්ය එස්.ජී.එම්. වීරසිංහ ද ගාර්බේ මතය තහවුරු කරයි.[45] මේ අනුව කපිල නම් සාංඛ්‍ය ශාස්ත්‍රවරයාගේ නම පාදක කොට ගනිමින් කපිලවස්තු පුරයට ඒ නම ලැබෙන්නට ඇතැයි තීරණය කිරීම වඩාත් සාධාරණය.

අභිණිෂ්ක්‍රමණයෙන් පසුව සත්‍යය සොයා ගිය බෝසතුනට මුල් වරට ආධ්‍යාත්මක ශික්‍ෂණයක් ලබා දුන් ආලාර කාලාම තවුසාණන් සහ ඉන් අනතුරුව බෝසතුන්ගේ ගුරුවරයා බවට පත් වූ උද්දකාරාම තවුසාණන් සාංඛ්‍ය ආචාර්වරුන් වූ බවට විචාරකයෝ අදහස් දක්වති. අශ්වඝෝෂපාදයන්ගේ බුද්ධ චරිතය පාදක කොට ගනිමින් ඒ.බී.කීත A.B.Kieth පඬිවරයා ආලාර කාලාම සාංඛ්‍ය ආචාර්යවරයෙකුම බව තහවුරු කොට ඇත.[46] ආලාර කාලාම පමණක් නොව උද්දකාරාමපුත්ත ද සාංඛ්‍ය ආචාර්ය වරයෙකු බව ටී.ආර්.වී. මූර්ති T.R.V. Mutri මහතාගේ අදහසයි.

එහෙත් බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනාවන්හි ආලාර කාලාම උද්දකාරාම පුත්ත සාංඛ්‍ය ආචාර්ය වරුන් බව සඳහන් නොවේ. කෙසේ වුව ද බුදුරජාණන් වහන්සේ ගේඉගැන්වීම් හා සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල දක්නට ලැබෙන ඇතැම් සාදෘෂ්‍යතාවනට අනුව එම අදහස් උන්වහන්සේ ඇසුරු කළ අය වන ආලාර කාලාම හා උද්දකාරාම පුත්ත වෙතින් ලැබෙන්නට ඇතැයි නිගමනය කිරීමට ද ඉඩකඩ නැත්තේනොවේ. ඇතැම් විට සාංඛ්‍ය වාදීන් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ධර්මය පිළිබඳව ද විමසුම් කරන්නට ඇති බවට තොරතුරු බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනාවන්හි සඳහන්ය. සංයුක්ත නිකායයේ <u>පඤ්චසිඛ පඤ්හ</u> සූත්‍රය එවැන්නකි.[47] එහි සඳහන්වන පරිදි පඤ්චසිඛ නම් ගන්ධබ්බ දේව පුත්‍ර තෙමෙ '' ඇතැම් සත්ත්ව කෙනෙකේ දිට්ඨ ධම්ම වෙදනීය වශයෙන් පිරිණිවන් පෑමටත් ඇතැම් සත්ත්ව කෙනෙක් එසේ පිරිණිවන් නො පෑමටත් හේතු කවරේ දැයි ''බුදුරජාණන් වහන්සේ වෙතින් විචාළේය.පසිඳුරන්මගින් ගනු ලබන්නා වූ රූපාදී අරමුණුවල උපාදානය හේතු කොට ගෙන පුද්ගලයන් දිට්ඨ ධම්ම වශයෙන් නිර්වාණය සාක්‍ෂාත් කිරීමට අපොහොසත් වන බවත් උපාදාන රහිත වූ තැනැත්තා නිර්වාණය සාක්‍ෂාත් කරන බවත් පඤ්චසිඛපඤ්හ සූත්‍රයේදී බුදුරජාණන් වහන්සේ පැහැදිලි කළහ. විමුක්තිය සම්බන්ධයෙන් සාංඛ්‍ය අදහස ද ඊට බොහෝ සෙයින් සමානකම් දක්වයි. සාංඛ්‍යයනට අනුව පුරුෂ බන්ධනගත වනුයේ රජස් ගුණය පදනම් කොට ගෙනය. ''රජෝ ගුණයාගේ කාර්යය වූ රාගයෙන් ස්ථූල ශරීරග්‍රහණ නම් වූ සංසාරය වෙයි. (සංසාරො භවති රාජසාද්රාගාත්) [48] එසේ ම රාගයෙන් තොර වූ පුරුෂ බන්ධනයෙන් ද මුක්ත වෙයි.

බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල රාග,දෙවෂ,මොහ, සත්ත්වයා සංසාරයෙහි බැඳ තබන්නා වූ කෙලශ මූලයන් ලෙස දක්වෙයි. සාංඛ්‍යයනට අනුව සත්ත්ව,රජස්,තමස් යන ත්‍රිගුණයන් පුරුෂ බන්ධනගතව පවත්වා ගන්නා වූ මූලික බලවේගයන් ලෙස හැඳින්වෙයි. මෙම ත්‍රිගුණයන් ප්‍රකෘතියෙහි ම අන්තර්ගතව පවතී. මෙයින් සත්ත්ව ගුණය වූ කලී ප්‍රීත්‍යාත්මකය. මෙය ආලෝකය ද ප්‍රඥාව ද නියෝජනය කරයි. රජස් ගුණය රාගාදී කෙලශයන් නියෝජනය කරයි. තමස් ගුණය මිථ්‍යාඥානය ස්වභාව කොට ඇති බැවින් එය මෝහය හා සම්බන්ධ කොට දක්වීම වඩාත් සුදුසුය. මෙම සත්ත්ව,රජස් හා තමස් යන ත්‍රිගුණයන් ගෙන් රජස් හා තමස් පිළිවෙළින් බුදුදහමේ සඳහන් දොස,මොහ,යන කෙලශයන් සමග අනන්‍ය කොට දක්වීම අපහසු වුව ද හාත්පසින් ම නො

ගැලපෙන්නේය යි ද පැවසිය නො හැකිය. සත්ත්ව,රජස් හා තමස් යන ත්‍රිගුණයන් මෙන් ම රාග,දෙවෂ හා මොහ යන කෙලශයන් ද මිනිසා සංසාරයෙහි බැඳ තබන බැවින් මේ අතර කිසියම් සාම්‍යයක් ඇතැයි තීරණය කිරීම සාවද්‍ය නිගමනයකට එළඹීමක් නොවේ. පසිඳුරන් මගින් ලබා ගන්නා අරමුණු උපාදානය කිරීම හේතු කොට ගෙන මිනිසා සංසාර ගත වන ආකාරය බෞද්ධ ඉගැන්වීම් මගින් පැහැදිලි කොට දක්වා ඇත. සිය අභිප්‍රේතාර්ථයන් ඉටු කර ගැනීම සඳහා ක්‍රියා කිරීමට අවනත වීම හේතු කොට ගෙන ප්‍රකෘතිය පුරුෂගේ බන්ධනගතවීම තහවුරු කර ගන්නා ආකාරය සාංඛ්‍ය කාරිකාවේ සඳහන්ය.[49] මිනිසාගේ සංසාරගතවීම පිළිබඳ සමීප අර්ථකථනයන් බෞද්ධයන් හා සාංඛ්‍යයන් විසින් ඉදිරිපත් කොට ඇති ආකාරයක් මෙයින් ප්‍රකට වෙයි. සාංඛ්‍යනට අනුව සිය අභිප්‍රේතාර්ථයන් ඉටුකර ගැනීමට අවනතවීම හේතු කොට ගෙන ප්‍රකෘතිය විසින් පුරුෂ කෙරෙහි වූ සිය බන්ධනය තව දුරටත් තහවුරු කරගනු ලබයි. මෙහිදී පුරුෂ බන්ධනගතව තබා ගැනීමේ ශක්තිය ප්‍රකෘතිය සතුය. එහෙත් මුල් බුදුසමයේ ඉගැන්වීම්වල දක්නට ලැබෙන විශේෂත්වය වන්නේ මිනිසා තමා තුළ ම පවත්නා උපාදානය හේතු කොට ගෙන සංසාරයෙහි බැඳී සිටීමය. සාංඛ්‍යයන් නිත්‍ය සදාතනික පුරුෂ තත්ත්වයක් පිළිගන්නා හෙයින් පුරුෂගේ නිර්මලත්වය තහවුරු කිරීම සඳහා පුරුෂගේ බන්ධනගතවීම ප්‍රකෘතියේ බලපෑමක් ලෙසින් ඉදිරිපත් කරන්නට ඇතැයි සිතීම සාධාරණය. එසේ වුව ද මුල් බුදුසමයේ ඉගැන්වීම්වල සාංඛ්‍යයෙහි ප්‍රකෘතිය බඳු වූ ලෝක සම්භවය,පරිණාමය හා ප්‍රලය සම්බන්ධයෙන් පාදක වන්නා වූ නිත්‍ය සදාතනික භොක්තෘ ලක්ෂණයෙන් යුක්ත වූ පුරුෂ පදාර්ථයක් ද කිසිදු විටෙක පිළිගෙන නැති බව ද මෙහි දී අවධාරණය කළ යුතුය.

බන්ධනගත පුරුෂ දුක් අනුභව කරන්නේය යි සාංඛ්‍ය කාරිකාවෙහි සඳහන්ය.[50] එහි වැඩි දුරටත් විස්තර කෙරෙන අන්දමට දුක තුන්වැදෑරුම්ය.[51] ආධ්‍යාත්මික දුඃඛය,ආධිභෞතික දුඃඛය, සහ අධිදෛවික දුඃඛය යනුවෙනි. පුරුෂ සංසාරයෙහි බැඳෙනුයේ අහංකාරය හේතු කොට ගෙනය. අහංකාරය යනුවෙන් සාංඛ්‍ය දර්ශනයෙහි සඳහන් වනුයේ 'මම වෙමි.' යනුවෙන් පුද්ගලයා (පුරුෂ) තුළ ඇතිවන්නා වූ අභිමානයයි.(අභිමානො අහංකාරඃ)[52] සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීමට අනුව ප්‍රකෘතියෙන් බුද්ධිය ද එයින් මහත් ද අහංකාරය ද පිළිවෙළින් හටගනී.[53] අහංකාරයෙන් ඉන්ද්‍රිය හා තන්මාත්‍රා හට ගනී. ශබ්ද,ස්පර්ශ,රූප,රස හා ගන්ධ යනුවෙන් තන්මාත්‍රා පහකි. මෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් පුරුෂ ලෝකය හා සමග සම්බන්ධතා ඇති කර ගනී.

පසිඳුරන් මගින් ගනු ලබන අරමුණු උපාදානය කිරීම හේතු කොට ගෙන ඇති වන ආත්මාභිවෙශය පදනම් කොට ගෙන මමය මාගේය යන හැඟීම(ඡන්දය හා අනුෂය) උපදින්නේය යි මුල් බුදුසමයේ සඳහන් වෙයි. එය බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනාවන්හි අස්මිමානය,අස්මිඡන්දය හා අස්මි අනුෂය යනුවෙන් ද හඳුන්වා ඇත.[54] සත්ත්වයා සියලු අරමුණු පිළිබඳව වූ අස්මිමානය කෙරෙන් වැළකීමෙන් පඤ්චඋපාදානසකන්ධගෙන් තොර වූයේ වෙයි.[55] විමුක්තියට පත් වූ පුද්ගලයා අස්මිමානයෙන් මුලුමණින් ම තොර වූයේය.[56] අස්මිමානයෙන් තොර වූවනට ආකාසානඤ්චායතනයෙහි සිට ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය හා නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය ද සඤ්ඤාවෙදයිත නිරෝධ සමාපත්තිය දක්වා ද සමවැදීමේ ශක්තිය ඇත.[57] නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය දක්වා පුද්ගල සඤ්ඤාව පවත්නා බැවින් අස්මිමානය මුලුමණින්ම

උපුටා දමන ලද්දේ නොවේ.[58] එසේම සඤ්ඤාවෙදයිතනිරොධ සමාපත්තියට සමවැදීමෙන් අනාගාමී වූවන්ගේ අස්මිමානය යටපත් වන අතර රහත් පුද්ගලයා අසමිමානයෙන් මුලුමණින් ම නිදහස් වූයේ වෙයි.[59] සඤ්ඤාවෙදයිතනිරොධසමාපත්තියට සමවැදුණු අයගේ සඤ්ඤා ද වෙදනා ද නිරුද්ධ වෙයි.[60] වචීසංඛාර,කායසංඛාර සහ චිත්තසංඛාර පිළිවෙළින් ඔහු කෙරෙන් නිරුද්ධ වෙයි.[61] සඤ්ඤාවෙදයිත නිරොධ සමාපත්තිය සුඛයක් වශයෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සඳහන් කොට ඇතැයි ඇතැම් තැනෙක සඳහන් වෙයි.[62] එහෙත් සාමාන්‍ය ව්‍යවහාරයේ සඳහන් සැප, වෙදනාව යන අර්ථයෙහි තථාගතයන්වහන්සේ නොයොදති. (න ඛො ආවුසො භගවා සුඛං යෙව වෙදනං සන්ධාය සුඛසමිං පඤ්ඤාපෙති.)[63]

නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයට සමවැදුනු තැනැත්තා තුළ චිත්ත සංඛාරයන් පවත්නා බැවින් අසංඥි තත්ත්වයෙන් හා නාසංඥි තත්ත්වයෙන් යුක්ත වූ චිත්ත ලක්ෂණයන් ඔහු තුළ පවතී. මේ නිසා නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයට සමවැදුනු පුද්ගලයා තුළ පුද්ගල සංඥාව පවතී. බෞද්ධ ඉගැන්වීම් නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය ප්‍රතික්ෂෙප කරනුයේ නෙවසඤ්ඤා නාසඤ්ඤායතනය ඇසුරු කෙරෙමින් නිත්‍ය වූ ආත්මයක් පිළිබඳ වූ අදහස තහවුරු කිරීමට ඇති ඉඩකඩ හේතු කොට ගෙන බව මජ්ඣිමනිකායයේ පඤ්චත්තය සූත්‍රයේ සඳහන්ය.[64] මෙම අදහස සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම් හා සමානකම් දක්වන්නේය යි කිව හැකිය. ඒ අනුව සාංඛ්‍යයන් නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය මගින් අසංඥී වූ මුක්ත පුරුෂගේ පැවැත්ම තහවුරු කරන්නට ඇත. නෙවසඤ්ඤා නාසඤ්ඤායතනය සංඛාර ඉතිරිව ඇති සමාපත්තියක් වශයෙන් මුල් බුදුසමයේ සඳහන් වෙයි. ඒ නිසා ම එය සංඛාරාවසේස සමාපත්ති යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. මෙහිදී සංඛාර යනුවෙන් චිත්ත සංඛාර අදහස් කෙරේ. එහි ලා වෙදනා හා සඤ්ඤා ඇතුළත් වන බැවින් නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය සංඛාරාවසේස සමාපත්ති නම් වෙයි. වෙදනා සහ සඤ්ඤා නිරුද්ධ වනුයේ නිරොධ සමාපත්තියෙනි. සඤ්ඤාවෙදයිතනිරොධසමාපතති යනුවෙන් එය නම් කොට ඇත්තේ එම ස්වභාවය පදනම් කොට ගෙනය.අභිසඤ්ඤානිරොධ යනුවෙන් ද දිට්ඨධම්මනිබ්බාණ යනුවෙන් ද මෙය මුල් බුදුසමයෙහි විස්තර කොට ඇත.[65] මෙම නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයට අයත් ලක්ෂණ සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම්වල සඳහන් මුක්ත පුරුෂගේ ලක්ෂණ හා සාමාන්තරව පවත්නා ආකාරයක් මෙ මගින් දක්නට ලැබේ. සාංඛ්‍යකාරිකාවට අනුව කේවලඥානය ලැබූවහුට'මමක්‍රියාශූන්‍යයෙක්මි.අකතෘක වෙමි. සවාමිතා රහිතයෙක්මි'. (නාසමි න මෙ නාහමිතපරිශෙෂම්)[66] යන අදහස ඇති වුව ද ඔහු තුළ මුලුමණින් ම ඉවත් නුයේ රාජසික හා තාමසික බුද්ධිය පමණකි. ජීවන්මුක්ත තත්ත්වයේදී සාත්තවික බුද්ධිය හා පුරුෂගේ මිශ්‍රණය මඳක් පවත්නා බව වාචස්පති මිශ්‍ර ආචාර්යවරයා ද **<u>තත්තවකෞමුදී</u>** ව්‍යඛ්‍යාවෙහි සඳහන් කොට ඇත. එහෙයින් මෙම තත්ත්වය වඩාත්ම සමීප වන්නේ සඤ්ඤාවෙදයිත නිරොධසමාපතතියට වඩා නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනයටය. සාංඛ්‍යයන් ගේ කෙවලත්වය ලැබූ ජීවන්මුක්ත පුරුෂ තුළ පවත්නේ මෙම නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන තත්වයේදී ඇති වන ලක්ෂණයනට සමාන තත්ත්වයෙකි. ආලාරකාලාම ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය දක්වා ද උද්දකාරාමපුත්ත අතින් නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය දක්වා ද සිදුහත් කුමරා ධර්මය උගත් බව මුල් බුදුසමයේ සඳහන්ය.[67] සාංඛ්‍යයන්ගේ ජීවන්මුක්ත අවස්ථාව නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතන අවස්ථාවෙහි

ලක්ෂණයනට සාමාන්තරව පවත්නා බැවින් ද නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය ආකාසානඤ්චායතනය හා විඤ්ඤාණඤ්චායතනය ද ආකිඤ්චඤ්ඤා යතනය ද පදනම් කොට පවත්නා බැවින් පූර්වෝක්ත අදහස් සාධාරණ උපකල්පන වශයෙන් සැලකීමට අපහසු නැත.එසේම සාංඛ්‍ය දර්ශනයෙහි සඳහන් ඇතැම් මූලික ඉගැන්වීම් බුදුරජාණන් වහන්සේගේ සමහර ප්‍රධාන ඉගැන්වීම් සමග ද කිසියම් දුරකට සමීප බවක් දක්වයි. ඒ.බී. කීත්. සහ ටී.ආර.වී.මූර්ති වැනි පඬිවරුන් පවසා ඇති පරිදි ආලාරකාලාම හා උද්දකාරාමපුත්ත සාංඛ්‍ය ආචාර්වරුන්ය යන අදහස පිළිගත හැකි නම් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් සොයා දැන ගන්නා ලද සඤ්ඤාවෙදයිත නිරොධ සමාපතතිය හා නිර්වාණාවබොධය සාංඛ්‍යයන් විසින් ප්‍රගුණ කළ ආකිඤ්චඤ්ඤායතනය හා නෙවසඤ්ඤානාසඤ්ඤායතනය ඇසුරු කොට ගනිමින් කරන ලද වර්ධනයක් වශයෙන් සැලකීම යුක්ති සහගත වෙයි.[68]

බුද්ධත්වයට පසුව ප්‍රථම ධර්ම දේශනාව සඳහා ආලාරකාලාම සහ උද්දකාරාමපුත්තයන පිළිබඳව බුදුරජාණන් වහන්සේගේ අවධානය යොමු වන්නට ඇත්තේ ද එම යොගාවචරයන්ගේ ඉගැන්වීම් පාදක කොට ගනිමින් තමන් වහන්සේ විසින් වර්ධනය කරන ලද ධර්මය ඔවුනට පහසුවෙන් අවබෝධ කළ හැකි බව ට උන්වහන්සේ තුළපැවැති විශ්වාසය නිසා විය හැකිය. කෙසේ වෙතත් සාංඛ්‍යයන්ගේ පුරුෂ පදාර්ථය නිත්‍ය වූවක් වන බැවින් නිත්‍ය වූ කිසිවක් ඇතැයි යන්න ඉඳුරා ම ප්‍රතික්ෂෙප කරනු ලබන බෞද්ධ ඉගැන්වීම් ඒ හා සමග කිසි විටෙකත් එකඟ වන්නේ නැත. විමුක්තිය ලත් පුරුෂගේ සදාතනික හා ස්වාධීන භාවය සාංඛයන් පිළිගන්නා නමුදු එවැනි නිත්‍යධ්‍රැව සදාතනික වූ කිසිවක් මුල් බුදුසමයේ සූත්‍ර දේශනාවන්ගෙන් කිසිදු විටෙක තහවුරු වී ඇති බවක් දක්නට නැත. එපමණක් නොව ආලාර කාලාම සහ උද්දකාරාමපුත්‍ර යන දෙදෙනා විසින් උගන්වන ලද ධර්මය සසර කළකිරීම පිණිස නොවන්නේය.විරාගය පිණිස නොවන්නේය. අභිඤාව පිණිස නොවන්නේය. සම්බෝධිය පිණිස නොවන්නේයනිවන පිණීස නොවන්නේය යනුවෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් ප්‍රතික්ෂෙප කරන ලද බව අරියපරියෙසන සූත්‍රයේ අවධාරණය කොට ඇත.[69] 287 ආලාර කාලාම සහ උද්දකාරාම පුත්‍ර යන දෙදනා සාංඛ්‍ය ආචාර්ය වරුන්ය යන අදහස පළිගනු ලබන්නේ නම් පූර්වෝක්ත අදහස් ප්‍රතික්ෂෙප කිරීමෙන් බුදුරජාණන් වහන්සේ විසින් මූලික සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම් ප්‍රතික්ෂෙප කරන ලද බව ස්ථිර වශයෙන් ම කිව හැකිය. නිත්‍ය වූ පරුෂ තත්ත්වයක් පිළිගන්නා සාංඛ්‍ය ඉගැන්වීම් මගිනු කලකිරීම විරාගය ඇති කර ගැනීම අපහසුය. යමක් නිත්‍ය ද එය පරම සැපත ලෙස සැලකිය හැකිය. නිත්‍යත්වය ඇති කල්හි ඒ හා සම්බන්ධව උපාදානය හටගනී. එවැනි පදනමක් යටතේ කලකිරීම විරාගය ආදිය පිණිස කටයුතු කළ නො හැකිය. මුල් බුදුසමයේ ඒකායන අරමුණ වනුයේ සියල්ලෙහි ම යථා ස්වභාවය වන අනිත්‍යත්වය අවබෝධ කිරීමයි. නිත්‍ය,ධ්‍රැව,ශාශ්වත කිසිදු සත්තාවයක් පිළිගන්නා කවර දහමක් සමග හෝ මුල් බුදුසමය එකඟ නොවනුයේ මෙම පදනම යටතෙහිය.

පාදක සටහන්

1. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් 6.3.1

2. එම4.4.1
3. එම 6.5.4
4. එම 6.4.5
5. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද් 1.6
6 . මුණ්ඩක උපනිෂද් 3.2.8
7 . Weerasinghe'S.G.M. The Samkhya Philosophy.p.113. Sri Satguru Publications. India.1993.
8 . Zimmer.Henrich. Philosophies of India. P.281. Routledge & Keganpaul Ltd. 1953.
9. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂද් 7.24.2
10. බෘහදාරණ්‍යක උපනිෂද් 2.4.14
11. ඡාන්දොග්‍ය උපනිෂදී 3.19.1
13. තෛත්තිරිය උපනිෂදී 2.1.1
14. කඨ උපනිෂද් 1.3.4
15. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.20
16. ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද් 4.10
17. මෛත්‍රී උපනිෂද් 6.10
18. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.24
19. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.22
20. එම කා.27
21. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.26
22. එම කා.27
23. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.39
24. එම කා.39
25. සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.3
26. එම කා.50
27. එම කා.51
28. එම කා.53
29. එම කා.03
30. එම කා.09
31. එම කා. 10-11
32. එම කා.03
33. එම කා.09
34. එම කා.10-11
35. එම කා.09
36. එම කා.10
37. එම කා.17
38. එම කා.18
39 එම කා.18
40. එම කා.17
41. එම කා.21
42. ශ්වේතාශ්වතර උපනිෂද් 4.5
43.සාංඛ්‍ය කාරිකා කා.17

44. Keith.A.B. Samkhya System. p.20. Associated Press.Calcutta.

45. Weerasinghe,S.G.M. The Samkhys Philosophy p.5. Sri Satguru Publications. Delhi.1993.

46.Keith.A.B. Samkhya System.p.20.

47. සංයුක්ත නිකාය පඤ්චසිඛපඤ්හ සූත්‍රය වෙ.4. පිටු. 214-216 බු.ජ.ත්‍රි.

48. සාංඛ්‍ය කාරිකා. කාරිකා.45

49. එම එම 42.

50. එම එම 55.

51. එම එම 1.

52. එම එම 24.

53. එම එම 22.

54. සංයුකත නිකාය ඛෙමක සූත්‍රය. වෙ.3.පි.224. බු.ජ.ත්‍රි.

55. එම එම එම පි.226 එම.

56 එම පඨම අරහනත සූත්‍රය. වෙ.3.පි.144.

57. එම නිරොධ සමාපතති සූත්‍රය. වෙ.3. පි.472. බු.ජ.ත්‍රි.

58. එම යවකලාපී සූත්‍රය. වෙ.4.පි.388.බු.ජ.ත්‍රි.

59. සාංඛ්‍ය කාරිකා. කාරිකා. 64.

60. සංයුකත නිකාය. රහොගතසූත්‍රය. වෙ.4. පි.412. බු.ජ.ත්‍රි.

61. එම දුතිය කාමභූත සූත්‍රය.වෙ.4. පි.538. බු.ජ.ත්‍රි.

62 එම පඤ්චකඞග සූත්‍රය. වෙ.4. පි. 430. බු.ජ.ත්‍රි.

63. එම එම එම එම එම

64. මජඣිම නිකාය පඤ්චතතය සූත්‍රය. වෙ.3. පි. 430. බු.ජ.ත්‍රි.

65. Cooray. H.S. Buddhist Encyclopaedia' Vol'1. Fascicle1. p.125.Colombo. 1964.

66. සාංඛ්‍ය කාරිකා. කාරිකා.64.

67.මජඣිම නිකාය. අරියපරියෙසන සූත්‍රය. වෙ.1. පි. 400-404. බු.ජ.ත්‍රි.

68. Murti. T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism.p.60 George Allen and Unwin. Ltd. London.1954.

69. මජඣිම නිකාය අරියපරියෙසන සූත්‍රය. වෙ.1. පි. 406. බු.ජ.ත්‍රි.