තත්ත්වයයි. සත්‍යාවබෝධය හා ඥානය පිළිබඳ සිත් තබාගෙන එය විග්‍රහ කළ ද කර්ම පල පිළිබඳ බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සහිත ජාතක කතාවක් සේ අර්ථකථනය කිරීමට තරම් ඊඩිපස් නාට්‍යය මිනිසා හා මරණය (ඛේදවාචකය) පිළිබඳ සංකේතයක් වේ. මෙම විග්‍රහයට අනුව ඊඩිපස් පූර්ණ ශෝකාන්තයක් වනුයේ විවිධ පරිපූර්ණ විශ්ලේෂණ තත්ත්වයන් ඉන් ප්‍රකට කෙරෙන බැවිනි. එක් අතකින් ශෝකාන්තයක් ලෙස ද, අනෙක් අතින් නාට්‍යයක් ලෙස ද එය පූර්ණ වේ. චරිතයක් ලෙස ඊඩිපස් ගමන් කරනුයේ පූර්ණ අවබෝධය වෙතටය. එහි ආකෘතිය ද අන්තර්ගතය ද නාට්‍යයක ආකෘතිය හා අන්තර්ගතය පිළිබඳ පූර්ණ තත්ත්වයක් ප්‍රකාශ කරයි. ග්‍රීක ශෝකාන්තයේ මුදුන් මල්කඩ ලෙස එය සැලකෙනුයේත්, විවිධ මිනිස් සබඳතා, සමාජ, දේශපාලන, ආර්ථික, සමාජීය තත්ත්වයන් හමුවේ මෙම කෘතිය විවිධ අර්ථකථනවලට ලක්වීමට ඉඩ ලැබෙනුයේත් මේ පූර්ණ ශෝකාන්ත නාට්‍යයේ ගුණය හේතු කොටගෙන ය.

43

නිගණ්ඨනාතපුත්ත සහ ජෛන ආත්මවාදය

මහාචාර්ය ආනන්ද විජේරත්න

නිගණ්ඨනාතපුත්ත බුදුරජාණන් වහන්සේගේ සමකාලීනයෙකු වන අතර පාර්ශවනාථයන්ගෙන් පසු ව නිගණ්ඨයන්ගේ ශාස්තෘවරයා බවට පත් වූ විසිහතරවන තීර්ථංකරයා වෙයි. ජෛන ග්‍රන්ථයනට අනුව මෙතුමා ඥාත්‍රික පෙළපතට අයත් වූ බැවින් ඥාත්‍රිකපුත්‍ර හෙවත් නාතපුත්ත යනුවෙන් ද, සිය මවගේ කුස පිළිසිඳගත් දිනයේ සිට දෙමාපියන්ගේ ධනය හා යසස වර්ධනය වූ බැවින් එතුමාට දෙමාපියන් විසින් තබන ලද වර්ධමාන යන නමින් ද[1] විදේහ රාජ්‍යයෙහි උපත ලබා තිස් වසරක පමණ කාලයක් එහි ජීවත් වූ බැවින් සහ විදේහදත්තා බිසවගේ පුත්‍රයා වූ බැවින් විදේහ[2] යන නමින් ද හඳුන්වන ලද බව පතපොතෙහි සඳහන් වෙයි. මෙතුමා මහාවීර යන නමින් ද හඳුන්වනු ලැබේ. නාතපුත්තයනට "මහාවීර" යන නම දෙවියන් විසින් තබන ලද්දක් බව කල්ප සූත්‍රයෙහි දැක්වේ. මහාවීරයන් දෙවශයෙන් හා ආදරයෙන් තොර වූ බැවින් (devoid of love and hate) ඔහු ශ්‍රමණ යන නමින් හඳුන්වන පද බවට ද අදහසක් ජෛන ආචාරාංග සූත්‍රයේ සඳහන් ය.[3]

ජෛන මූලග්‍රන්ථයනට අනුව නිගණ්ඨනාතපුත්ත හෙවත් වර්ධමාන මහාවීරයන්ගේ පියා ලෙස සැලකෙනුයේ තුන්ඩපුර හෙවත් කුන්දග්‍රාමයේ පාලකයා වූ කාශ්‍යප ගොත්‍රික ක්ෂත්‍රියයෙකු වූ සිද්ධාර්ථ රජතුමාය. ජෛන මූලග්‍රන්ථයෙහි සඳහන් වන පරිදි කුන්ද ග්‍රාමය විශාල පුරවරයක් වූවා පමණක් නොව සිදධාර්ථ රජතුමා ධනවත් පාලකයෙක් විය.[4] එසේ වෙතත් සිදධාර්ථ ක්ෂත්‍රිය වංශිකයෙකු වුව ද බලවත් පාලකයෙකු ව සිටි බව තහවුරු කිරීමට ප්‍රමාණවත් නිදසුන් සොයා ගැනීමට අපහසු බව විද්වතුන්ගේ අදහසයි.[5] කුන්ද ග්‍රාමය විදේහ රාජ්‍යයෙහි පිහිටි නගරයක් විය හැකි බවත් නාථපුත්තයන්ගේ පියා එහි විසූ ක්ෂත්‍රිය රදළයෙකු වන්නට ඇති බවත් මේ පිළිබඳ ව තව දුරටත් අදහස් ඉදිරිපත් කරන උගතුන්ගේ අදහස වී ඇත.[6] බෞදධ ග්‍රන්ථයන්හි නාටිකා නාදිකායතන නම්වලින් හඳුන්වනු ලබනුයේ මහාවීරයන්ගේ ජන්ම භූමිය ලෙස ජෛන ග්‍රන්ථයන්හි සඳහන් කුන්ද පුරය විය හැකි බවත් මහාවීරයන් ඥාත්‍රික වංශයට අයත් වූ බැවින් ඔවුන් ජීවත් වූ ප්‍රදේශ බෞද්ධ ග්‍රන්ථයන්හි නාටිකා-නාදිකා යන නම්වලින් හඳුන්වන්නට ඇති බවත්

හර්මන් ජැකෝබි (Herman Jacobi) අදහස් කරයි.[7] මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රයේ සඳහන් වන පරිදි බුදුරජාණන් වහන්සේ කොටිග්‍රාමයෙහි කිහිප දිනක් ගත කොට නාදිකාවට වැඩම කළ සේක. (අථකො භගවා කොටිගාමෙ යථාභිරන්තං විහරිත්වා ආයස්මන්තං ආනන්දං ආමන්තෙසි ආයාමානන්ද යෙන නාදිකා තෙනුපසංකමිස්සාමාති).[8] බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනාවන්හි සඳහන් වන කෝටි ග්‍රාමය විශාලාවෙහි පිහිටි බවට නිදසුන් විනය පිටකයේ මහාවගගපාලියෙහි සඳහන්ය.[9] බුදුරජාණන් වහන්සේ කෝටි ග්‍රාමයට වැඩම කළ අවස්ථාවේ දී විශාලා නුවර අම්බපාලිය හා ලිච්ඡවි රජ දරුවන් උන්වහන්සේ හමුවීමට පැමිණි බව මහාවග්ගපාලියෙහි දැක්වේ. (අස්සොසි බො අමබපාලි භගවා කිර කොටිගාමං අනුප්පත්තොති....... අස්සොසුං බො වෙසාලිකා ලිච්ඡවී භගවා කිර කොටිගාමං අනුප්පත්තොති)[10] කෝටි ග්‍රාමය ලිච්ඡවි රාජධානියෙහි පිහිටි බවත් විශාලාවට සමීපයෙහි පිහිටා තිබෙන්නට ඇති බව ලිච්ඡවි රජවරුන් බුදුරජාණන්වහන්සේ හමුවට කෝටි ග්‍රාමයට පැමිණීමෙන් ද තහවුරු වෙයි. නාදිකාව කෝටි ග්‍රාමය ආසන්නයෙහි පිහිටා තිබෙන්නට ඇති බවට නිදසුන් බෞද්ධ මූලග්‍රන්ථයන්හි සඳහන් ය. විනය පිටකයේ සඳහන් වන පරිදි බුදුරජාණන්වහන්සේ අම්බපාලිය විසින් පිරිනමන ලද දානය පිළිගැනීමට වැඩම කරන ලද්දේ නාටිකාවෙහි සිටය. නාදිකාව කෝටි ග්‍රාමය ආසන්නයෙහි පිහිටා තිබෙන්නට ඇති බව මෙයින් පැහැදිලි වෙයි.

වර්ධමාන මහාවීරයන් හැඳින්වීම සඳහා නම් කිහිපයක් භාවිත කරන ලද ආකාරයට ම ඔහුගේ පියා ද මව ද හැඳින්වීම සඳහා නම් තුනක් බැගින් යොදා ඇති බවක් දක්නට ලැබේ. මාහාවීරයන්ගේ පියා සිද්ධාර්ථ, ශ්‍රෙයම්ස (Sreyamsa) ඥසම්ස (Gasamsa) යන නම්වලින් හැඳින්වෙන බව කල්ප සූත්‍ර නම ජෛන ග්‍රන්ථයෙහි සඳහන් ය.[11] මහාවීරයන්ගේ මව ත්‍රිශාලාවශිෂ්ඨ ගෝත්‍රයට අයත් වූවාය. ඈ විදේහදත්තා, ප්‍රියකාරිණී යන නම්වලින් ද හඳුන්වන බව කල්ප සූත්‍රයෙහි සඳහන් ය. ත්‍රිශාලා දේවිය විශාලා නුවර කෙටක රජුගේ නැගෙණිය වූවාය. කෙටක රජුගේ දියණියක වූ කෙල්ලනා කුමරිය මගධයේ බිම්බිසාර රජුගේ බිසවක් වූවාය. මේ අනුව මහාවීරයන් රාජකීය පෙළපතට සම්බන්ධ වූවකු බව පැහැදිලි ය. මහාවීරයන්ගේ සුළුපියා සූපාර්ශව ද ඔහුගේ වැඩිමහල් සොහොයුරා නන්දිවර්ධන ද වැඩිමහල් සොහොයුරිය සුදර්ශනා ද කාශ්‍යප ගොත්‍රයට අයත් වූහ. මහාවීරතුමාගේ බිරිඳ යසෝධා කුණ්ඩිත්‍ය ගොත්‍රයට අයත් වූවාය. මහාවීරයන්ගේ දියණිය අනොග්ගා (අනුජා) සහ ප්‍රියදර්ශනා යන නම්වලින් හඳුන්වනු ලැබූ අතර ඇය ජමාලිනම් වංශවත් තරුණයෙකු හා විවාහ වූවාය. එම විවාහයෙන් ඇයට ශෙෂවතී සහ යසොවතී යන

නම්වලින් හඳුන්වන ලද දියණියක උපන් බව ජෛන මූලාශ්‍රයයන්හි සඳහන් ව ඇත.

මහාවීරතුමා ත්‍රිශාලා දේවියගේ කුසෙහි පිළිසිඳ ගැනීමේ පුවත සිදුහත් කුමරා මහාමායා දේවියගේ කුස පිළිසිඳ ගැනීමේ පුවතට බොහෝ දුරට සමාන ය. සිදුහත් කුමරු මහාමායා දේවියගේ කුස පිළිසිඳ ගත් දා ඇත්පැටවකු තම කුස තුළට පිවිසෙනු ඇය සිහිනයෙන් දුටුවාය. ඒ හා සමාන ආකාරයට මහාවීරතුමා කුස පිළිසිඳගත් අවස්ථාවේ දී ත්‍රිශාලා දේවිය විසින් ද ඇත්පැටවකු සිහිනයෙන් දුටු බව ද ඊට අමතර ව තවත් සිහින තිහක් (30) දුටු බව ද ඒ අතුරින් සිහින දහහතරක් (14) ප්‍රධාන වන බව ද ජෛන මූලාශ්‍රයයන්හි සඳහන් වෙයි.

වර්ධමාන මහාවීරයන් ජීවත් වූ කාලය පිළිබඳ උගතුන් අතර ඒකමතිත්වයක් දක්නට නොලැබේ. මහාවීරයන් ක්‍රි.පූ. 599 - 527 දක්වා කාලය තුළ ජීවත් වූ බව ජෛන සම්ප්‍රදායයෙහි පිළිගත් අදහස වූවත් එතුමා ක්‍රි.පූ. 546 - 467 දක්වා ජීවත් වූ බව ඇතැම් උගතුන්ගේ අදහසයි.[12] මහාවීරතුමා ක්‍රි.පූ. 546 - 467 දක්වා කාලය තුළ ජීවත් වූයේ නම් එතුමන්ගේ අභාවයට පෙර සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණය සිදු විය යුතුය. බුදුරජාණන් වහන්සේගේ ජීවමාන කාලය තුළ දී ජෛන මහාවීරයන්ගේ අභාවය සිදු වූ බවට සාධක මජ්ඣිම නිකායේ සාමගාම සූත්‍රයේ සඳහන්ය. ඒ අනුව බලන විට මහා වීරයන්ගේ අභාවය සිදුවන්නට ඇත්තේ සම්බුද්ධ පරිනිර්වාණයට වසර කිහිපයකට පූර්වයේ දී විය යුතුය. අනෙක් අතට මහාවීරයන් බුදුරජාණන් වහන්සේට වඩා වැඩිමහලු බවට ද සාධක මූල ග්‍රන්ථයන්හි දක්නට ලැබේ. දීඝනිකායේ සාමඤ්ඤඵල සූත්‍රයේ අජාසත් රජතුමා වර්ධමාන මහාවීරයන් හමු ව සාකච්ඡා කළ බවට දැක්වෙන සඳහන මෙහි දී අවධානය යොමු කළ යුතු වැදගත් කරුණකි. මහාවීරතුමා ක්‍රි.පූ. 527 දී අභාවප්‍රාප්ත වූයේ නම් ක්‍රි.පූ. 493 දී රජ බවට පත් අජාසත් රජතුමාට මහාවීරතුමන් මුණගැසීමේ පුවත සත්‍යයෙන් තොර වූවක් බවට පත් වෙයි.

යසෝධා නම් කුමරිය හා විවාහ ජීවිතයට ඇතුළත් වූ මහාවීරතුමා දෙමාපියන්ගේ අවැමෙන් සිය වැඩිමහලු සොහොයුරාගේ අවසරය ලබා තිස්වන වියෙහි දී පමණ ගෘහ ජීවිතය අත්හළ බව කල්ප සූත්‍රයෙහි[13] සඳහන් වෙතත් දිගම්බර සම්ප්‍රදායයට අයත් මූල ග්‍රන්ථයන්හි ඒ පිළිබඳ ව සඳහන් වන්නේ වෙනත් ප්‍රවෘත්තියකි. ජෛන මහාවීරතුමා සිය දෙමාපියන් ජීවත් ව සිටිය දී ම පැවිදි බිමට ඇතුළත් වූ බව දිගම්බර නිකායට අයත් පොතපතෙහි සඳහන් වෙයි. මහාවීරයන් විවාහ ජීවිතයට ඇතුළත්වීම සම්බන්ධ තොරතුරු ශෙවතාම්බර ජෛන ග්‍රන්ථයන්හි සඳහන් වෙතත් දිගම්බර ජෛන නිකාය එම අදහස ප්‍රතික්ෂේප කරයි.[14] ජෛන මහාවීරයන් විවාහ ජීවිතයට ඇතුළත් නොවූ බව දිගම්බරයන්ගේ

පිළිගැනීමයි.[15] කටුක තපස් ජීවිතයක් ගත කිරීම විවාහ ජීවිතයේ මිහිරි අත්දැකීම් ලත් පුද්ගලයෙකුට අපහසු කාර්යයක් බව දීගම්බරයන්ගේ අදහස වී ඇත.

මහාවීරතුමා ප්‍රථමයෙන් පාර්ශවනාථයන්ගේ ජෛන ශාසනයට ඇතුළත් වන්නට ඇති බවට සාධක දක්නට ලැබේ. උන්වහන්සේ වස්ත්‍ර සහිත ව ශ්‍රමණ භූමියට ඇතුළත් වූ අතර වසරක් සහ මාසයක පමණ කාලයකින් අනතුරුව නිරුවත් ශ්‍රමණයෙකු බවට පත් වූ බව කල්පසූත්‍රයෙහි සඳහන් වෙයි.[16] පාර්ශවනාථයන්ගේ ශ්වේතාම්බර නිකායෙහි ශ්‍රමණයන් සුදු වස්ත්‍ර භාවිත කළ බැවින් මහාවීරතුමන් ආරම්භයේ දී පාර්ශවනාථයන්ගේ ශාසනයට ඇතුළත් වන්නට ඇතැයි සිතිය හැකිය. වර්ධමාන මහාවීරයන්ගේ දෙමාපියන් පාර්ශවනාථන්ගේ අනුගාමිකයන් වූ බවට ආචාරඞග සූත්‍රයෙහි සඳහන් තොරතුරු[17] ද මහාවීරතුමන් ආරම්භයේ දී පාර්ශවනාථයන්ගේ ශාසනයෙහි පැවිදි ව සිටින්නට ඇති බවට ඉදිරිපත් වන අදහස තහවුරු කරයි.

නාලන්දාවෙහි දී මකඛලී ගොසාල මහා වීරතුමන්ගේ අනුගාමිකයෙකු බවට පත්විය. මහාවීරතුමා වසර හයක කාලයක් මකඛලී ගොසාලපාදයන් හා එක් ව කටයුතු කළ බවත් අනතුරුව ඔවුන් දෙදෙනා අතර ධර්මය පිළිබඳ හටගත් මත වාදයක් පදනම් කොට ගෙන ඇතිවූ මත භේදයක ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ගොසාලපාදයන් මහාවීරතුමාගෙන් වෙන් වූ බවත් ජෛන භගවතී සූත්‍රයෙහි සඳහන් වෙයි.[18] මහාවීරයන් මකඛලී ගොසාලපාදයන් හා එක්ව කටයුතු කළ සමයේ දී ඔවුන් ජීවත් වූ ස්ථාන සම්බන්ධයෙන් ජෛන මූලාශ්‍රයන්හි ඒකමතිත්වයක් දක්නට නැත. මකඛලී ගොසාලපාදයන්ගෙන් වෙන්වීමෙන් අනතුරුව තම ඉගැන්වීම් පිළිබඳ ව දේශනා කරමින් කටයුතු කළ මහාවීරතුමා පසු ව නැවතත් පාර්ශවනාථයන්ගේ අනුගාමිකයන් හා එක්ව ජෛන ශාසනයෙහි නායකයා බවට පත්විය. මෙහි දී පාර්ශවනාථයන්ගේ අනුගාමිකයන් හා මහාවීරතුමන්ගේ අනුගාමිකයන් අතර ධර්ම කරුණු සම්බන්ධයෙන් දක්නට ලැබුණු සමානකම්වලට අමතර ව මහාවීරතුමන්ගේ ශ්‍රාවකයන්ට සුවිශේෂ වූ ධර්ම කරුණු ද විය. පාර්ශවනාථයන්ගේ ශ්‍රාවකයන් චතුයාම සංවරය පිළිගත් අතර මහාවීරතුමන්ගේ ඉගැන්වීම අනුව වස්ත්‍ර පෙරවීමෙන් තොර ව සිටීමේ (නිරුවතින් සිටීමේ) සංවරය ද පස්වන සංවරය වශයෙන් මහාවීරතුමන්ගේ ශ්‍රාවකයෝ පිළිගෙන සිටියහ. පාර්ශවනාථයන්ගේ ඉගැන්වීම්වලට අමතර ව ජෛන ධර්මයට අලුතින් එකතු වූ මෙවැනි ඉගැන්වීම් සම්බන්ධයෙන් පාර්ශවනාථයන්ගේ හා මහාවීරතුමන්ගේ ශ්‍රාවකයන් අතර ඒකමතිත්වයක් පැවති බවක් දක්නට නැත. ඇතැම් විට මහාවීරතුමන් ජීවත් වූ කාලයේ දී ද මෙම අනුගාමිකයන් දෙකොටස

අතර මත ගැටුම් පවතින්නට ඇතැයි අනුමාන කළ හැකිය. මෙම මත ගැටුමට මහාවීරතුමන් විසින් අලුතින් හඳුන්වා දෙන ලද පස්වන සංවරය ද පාදක විය. මහාවීරතුමන්ගේ අභාවයෙන් අනතුරුව ජෛන ශ්‍රාවකයන් අතර මේ සම්බන්ධයෙන් වූ මතවාද උග්‍ර වූ බවට නිදසුන් දීඝනිකායෙහි[19] ද මජ්ඣිම නිකායෙහි ද[20] දක්නට ලැබේ. චතුයාම සංවරය පිළිගත් සුදුවත් හැඳි පාර්ශවනාථයන්ගේ අනුගාමිකයෝ වස්ත්‍ර නොහැඳීමේ පස්වන සංවරය පිළිගත් මහාවීරයන්ගේ අදහස ප්‍රතික්ෂේප කළ අතර මහාවීරයන්ගේ අභාවයෙන් අනතුරුව ඔවුහු ශ්වේතාම්බර නිකාය වශයෙන් වෙන ම කණ්ඩායමක් ලෙස වෙන් වූහ. නිරුවත් ව සිටීමේ සංවරය පිළිගත් මහාවීරතුමන්ගේ ශ්‍රාවකයෝ දිගම්බර නිකාය වශයෙන් වෙන ම කණ්ඩායමක් ලෙස කටයුතු කළහ. අවුරුදු තිහක පමණ කාලයක් මුළුල්ලේ ධර්මය ඉගැන්වීමෙහි යෙදුණු වර්ධමාන මහාවීරයෝ විශාල කීර්තියකින් හා විශාල ශ්‍රාවක සංඛ්‍යාවකින් යුක්ත ශාස්තෲවරයාණ කෙනෙක් වූහ. මකඛලී ගොසාලපාදයන් සමඟ එක්ව කටයුතු කිරීමේ ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ආජීවිකයන්ගේ අදහස් යම් පමණකට හෝ මහාවීරතුමන්ගේ ඉගැන්වීම්වලට බලපාන්නට ඇතැයි අදහස් කළ හැකිය. ජෛනයන්ගේ ඉගැන්වීම්වල ඇතුළත් සබ්බෙපාණා, සබ්බෙ භූතා, සබ්බෙ ජීවා යනුවෙන් ඉදිරිපත් කෙරෙන වර්ගීකරණය මකඛලී ගොසාලයන්ගේ ඉගැන්වීම්වල ද ඇතුළත් ය. එසේ ම ජෛනයන්ගේ ඒකීන්‍ද්‍රය ප්‍රාණ, ද්වීන්ද්‍රිය ප්‍රාණ, තීන්ද්‍රිය ප්‍රාණ, චතුරේන්ද්‍රිය ප්‍රාණ, පඤ්චේන්ද්‍රිය ප්‍රාණ යනුවෙන් ප්‍රාණීන් සම්බන්ධයෙන් කරනු ලැබ ඇති වර්ගීකරණය මකඛලී ගොසාල-පාදයන්ගේ ඉගැන්වීම්වල ද සාකච්ඡාවට ලක්වී ඇත. ආජීවිකයන්ගේ අචෙලක ප්‍රතිපත්තිය ද මකඛලී ගොසාල-පාදයන්ගේ බලපෑමෙන් මහාවීරයන්ගේ ශාසනයට ඇතුළත් වන්නට ඇත. මේ හැරුණු විට ආහාරපාන සම්බන්ධයෙන් ද ආජීවිකයන් අනුගමනය කරන ලද වත්පිළිවෙත් බොහොමයක් ජෛනයන් විසින් ද අනුගමනය කරන ලද බවට නිදසුන් ජෛන උත්තරාධ්‍යයනසූත්‍රයේ දක්නට ලැබේ.[21] මේ පිළිබඳ විස්තර අම්බලට්ඨිකාරාහුලොවාද සූත්‍රයේ ද සඳහන් ය.[22]

ජෛනයන්ගේ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ ව බෞද්ධ සූත්‍ර දේශනාවන්හි ද තොරතුරු සඳහන් වෙයි. මජ්ඣිමනිකායේ උපාලි සූත්‍රයෙහි කාය දණ්ඩ, වචී දණ්ඩ හා මනො දණ්ඩ යනුවෙන් ජෛනයන්ගේ ත්‍රිදණ්ඩයක් පිළිබඳව සඳහන් වෙයි. උපාලි සූත්‍රයෙහි විස්තර වන අන්දමට බුදුරජාණන් වහන්සේ සමග සාකච්ඡාවක යෙදෙන දීඝතපස්සි නම් නිගණ්ඨ තවුසා ජෛන ඉගැන්වීම්වලට අනුව ත්‍රිදණ්ඩය අතුරෙන් කාය දණ්ඩය ප්‍රධාන වන බව සඳහන් කරයි. සියල්ල මනස පෙරටු කොට පවත්නේය යන බෞද්ධ ඉගැන්වීම ජෛන ග්‍රන්ථයක් වන

සූත්‍රකෘතාංගයෙහි උපහාසයට ලක්කොට ඇත.[23] මජ්ඣිමනිකායේ අභයරාජ සූත්‍රයේ ද නිගණ්ඨයන්ගේ ඉගැන්වීම් පිළිබඳ ව සඳහන් වෙයි. එහි සාකච්ඡාවට ලක්ව ඇත්තේ වචී දණ්ඩය පිළිබඳ ව ය.

මහාවීරතුමා බුදුරජාණන් වහන්සේට අනුග්‍රහ දැක්වූ රජවරුන්ගේ ම ආධාර උපකාර සහිත ව ගංගා නදිය ආශ්‍රිත රාජ්‍යයන්හි සිය කටයුතු කළේය. දෙසැත්තෑ වසරක පමණ කාලයක් ජීවත් වූ වර්ධමාන මහාවීරතුමා මගධයෙහි අගනුවර වූ රජගහ නුවරට සමීපයෙහි පිහිටි පාවා නම් ස්ථානයෙහි දී කලුරිය කළ බව සඳහන් ය. එතුමන්ගේ දේශනා අර්ධමාගධි භාෂාවෙන් කරන ලද ඒවාය. මෞර්ය රාජ්‍ය පාලන සමයේ දී ජෛන ආගම බලවත් විය. චන්ද්‍රගුප්ත රජ සමයෙහි හටගත් මහත් නියඟයක් හේතු කොට ගෙන බොහෝ ජෛන පැවිද්දෝ ගංගා නදී තීරය හැර දමා ඩෙකාන් ප්‍රදේශයට අවතීර්ණ වූහ. ඔවුහු පසු ව මෙම ප්‍රදේශය සිය මධ්‍යස්ථානය කොට ගත්හ. ඇතැම් අවස්ථාවල දී ජෛන හා බෞද්ධ ඉගැන්වීම්වල සමානකම් දක්නට ලැබේ.

පරම සත්‍යය සොයා ගවේෂණයන්හි යෙදුණු භාරතීය චින්තකයන් ඒ පිළිබඳ ව කිසි විටෙකත් ඒකමතික නො වූහ. විශ්ව මූලය පිළිබඳව කෙරුණු සාකච්ඡා ඇතුළත් ලිඛිත සාක්ෂි දැක්වෙන ඍග් වෛදික යුගයේ ද මේ පිළිබඳ ව විවිධ මතවාදයන් ඉදිරිපත් විය. විශ්වය සත් පදාර්ථයකින් හට ගත්තේය යන අදහස මෙන් ම විශ්වය අසත්ගෙන් ප්‍රභවය විය යන අදහස ද පමණක් නොව විශ්වය සත් අසත් පදාර්ථ දෙක ම සම්බන්ධ කොට ගෙන ප්‍රභවය විය යන අදහස පිළිබඳ ව කෙරුණු මූලික සාකච්ඡා ඍග් වේදයෙහි මෙන් ම උපනිෂදයන්හි ද දක්නට ලැබේ. භාරතීය චින්තකයන් අතුරෙන් විශ්වය සත් වූ මූල පදාර්ථයකින් හට ගත්තේය යන අදහසෙහි පිහිටා කටයුතු කළ වෛදික, උපනිෂද් සහ සාංඛ්‍ය චින්තකයෝ සිය අදහස් තහවුරු කිරීමෙහි ලා පිළිවෙළින් සත්කාරණවාදය හා සත්කාර්යවාදය උපයෝගි කොට ගත්හ. විශ්වයේ ඒකාංශික සත්‍යයක් තහවුරු කිරීමට වඩා සර්වාංශික සත්‍යයක් ඇත යන අදහසෙහි පිහිටා කටයුතු කළ ජෛනයෝ සත් අසත් අන්ත දෙක ම සත්‍යය ලෙස පිළිගනිමින් තාර්කික අන්ත දෙක තුළ සම්බන්ධීකරණයක් (Logical Synthesis) ඇති කිරීමට උත්සාහ ගත්හ.

මෙයට පසුබිම් වන්නට ඇත්තේ උපනිෂද් සත්කාරණවාදයේ සහ සාංඛ්‍ය සත්කාර්යවාදයේ සත් පැහැදිලි කිරීම සම්බන්ධයෙන් උද්ගත ව තිබුණු දුර්වලතාවන් විය හැකිය. උපනිෂද් සත්කාරණවාදයට අනුව සියල්ල නිත්‍ය වූ බ්‍රහ්මන් සමඟ අනන්‍ය වන්නේ නම් විපරිණාමය සිදුවන්නේ මන්ද යන ප්‍රශ්නයටත් බ්‍රහ්මන් සවිඥානක නම් එය බහුත්වයෙන් පැවතිය හැකි ද යන ප්‍රශ්නයටත් පිළිතුරු සැපයීමේ දී බ්‍රහ්මන්ගේ නිත්‍යත්වයත් විශ්වයේ අනිත්‍යත්වයත් සම්බන්ධයෙන්

උපනිෂද් චින්තකයන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද පිළිතුර අසාර්ථක විය. ඉන් අනතුරුව සාංඛ්‍යයෝ සත්කාරණවාදයෙන් මතු වූ දුර්වලතාවන් මග හරිමින් සත්කාර්යවාදය ඉදිරිපත් කළහ. නිත්‍යත්වය හා විපරිණාමිත්වය එක ම සත් පදාර්ථයක අඩංගු විය නොහැකිය යන ස්ථාවරයෙහි පිහිටා සිටී. ඔවුහු නිත්‍ය ලක්ෂණය පුරුෂ ලෙසත් පරිණාමී ලක්ෂණය ප්‍රකෘතිය ලෙසත් බෙදා වෙන් කොට දැක්වූහ. එසේ වුව ද ඔවුන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සත්කාර්යවාදය යළිත් සත්කාරණවාදය වෙත ගමන් කරන බව තහවුරු වීම හේතු කොටගෙන සත්හි ස්වභාවය පැහැදිලි කිරීම සම්බන්ධයෙන් සාංඛ්‍යයන් විසින් ගන්නා ලද උත්සාහයන් ද අසාර්ථක විය. සත්හි යථා ස්වභාවය එහි නිත්‍ය ලක්ෂණ පමණක් නොව එහි අනිත්‍ය ලක්ෂණ ද එකවර ප්‍රකට කිරීමෙන් පැහැදිලි කළ හැකිය යන ස්ථාවරයෙහි පිහිටා සිටි ජෛනයෝ උත්පාද ව්‍යය ධ්‍රැව්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් යුක්තය යන සිද්ධාන්තය ජෛනයන් විසින් හඳුන්වා දෙනු ලැබිණ. මෙම තාර්කික සංශ්ලේෂණයට අනුව සියල්ල නිත්‍ය මෙන් ම අනිත්‍ය ලක්ෂණයන්ගෙන් ද යුක්ත වන බව ජෛන ස්ථාවරය බවට පත් විය. යථාතථීය වෙනස්වීමේ ස්වභාවයෙන් හා නොවෙනස්වීමේ ස්වභාවය සමගින් ප්‍රකට වන්නේය යන අදහස මෙමගින් තහවුරු කෙරුණේය. සත්හි යථා ස්වභාවය පැහැදිලි කිරීමෙහි ලා උපනිෂද් සාංඛ්‍ය හා ජෛන යන චින්තන සම්ප්‍රදායයන් විසින් ගන්නා ලද උත්සාහයන්හි ඒ ඒ සම්ප්‍රදායයන් අතර පවත්නා කිසියම් සම්බන්ධතාවක් හා විකාශයක් සාමාන්‍ය වශයෙන් දැක ගත හැකි වනවා පමණක් නොව ඒ ඒ සම්ප්‍රදායයන් තම තමන්ගේ අනන්‍යතාව ද තහවුරු කරගන්නා අන්දමින් අදහස් ඉදිරිපත් කොට ඇති බව ද පැහැදිලිය.

ජෛනයෝ ජීව අජීව බන්ධ පුණ්‍ය පාප ආශ්‍රව සංවර නිර්ජරා සහ මොක්ෂ යනුවෙන් විශ්වයේ සත් පදාර්ථ නවයක් පිළිබඳ ව කරුණු දක්වති.[24] නව තත්ත්ව යනුවෙන් ඔවුහු මෙම පදාර්ථ හඳුන්වති. (ඇතැම් ජෛන ග්‍රන්ථයන්හි පුණ්‍ය පාප වෙන් වෙන් වශයෙන් දක්වා නැති අතර එම ග්‍රන්ථයන්හි නව තත්ත්ව වාදයක් පිළිබඳ ව සඳහන් නො වේ) මෙයින් ජීව යනුවෙන් අදහස් කරනු ලබන්නේ ක්‍රියාකාරී ශක්තිය හෙවත් ආත්මයයි. ජෛනයෝ නිත්‍යාත්මක පැවැත්ම පිළිගනිති. ජීව හා සිද්ධජීව යනුවෙන් බන්ධනගත ජීව දෙවැදෑරුම්ය.[25] බන්ධනගත වූ ජීව ආකාර රහිතය. ආයා (ආත්ම) ප්‍රාණ සත්ත්ව චෙතනා යන පද ජෛනයෝ ජීවට සමානාර්ථවාචී පද ලෙස යොදති.[26] ජීව ප්‍රමාණයෙන් කුඩා ද විශාල ද වෙයි. එය විශාල රෙදි කඩක් කුඩාවට නැමිය හැකි වන්නාක් මෙන් කුඩා ද රෙදි කඩ දිගු කළ විට විශාල වන්නාක් මෙන් විශාල ද වෙයි. ජීව සතු මූලික ලක්ෂණ තුනකි. එනම් සවිඥානක බව

(චෛතන්‍යය), සැප(සුඛ) හා ශක්ති(වීර්යය)යයි. මෙයින් ප්‍රධාන වන්නේ චෛතන්‍ය ලක්ෂණයයි. (චෛතන්‍ය ලක්ෂණඃජීවඃ)[27] ප්‍රත්‍යක්ෂය චෛතන්‍යයේ ස්වභාවයයි. ප්‍රත්‍යක්ෂය අනුභව කරන්නේ ජීව හෙවත් ආත්මයයි. ප්‍රත්‍යක්ෂය දර්ශන හා ඥාන යනුවෙන් දෙවැදෑරුම්ය. දර්ශන යනු නිර්විකල්පික ඥානයයි. ඥාන යනු සවිකල්පික ඥානයයි.[28]

ජෛනයෝ ආත්මවාදීහු වෙති. නිත්‍ය වූ ආත්මයක් ඇත යන ස්ථාවරයෙහි ඔවුහු පිහිටා සිටිති. "ජීව" "ආයා" යන නම්වලින් ජෛන ඉගැන්වීම්වල ආත්මය හැඳින්වෙයි. එහෙත් ඔවුහු විශ්ව නිර්මාතෘවරයෙකු හෝ එවැනි කිසිදු බලවේගයක හෝ පැවැත්ම නො පිළිගනිති. ජෛනයන් පිළිගන්නා පරිදි ජීව ස්වභාවයෙන් ම පිරිසිදුය. එහෙත් කර්මයන්ගෙන් ජීවයේ ශුද්ධ ස්වරූපය ආවරණය වී ඇත. ජෛනයෝ කර්මය භෞතික පදාර්ථයක් ලෙස සලකති. කර්ම ජීව තුළ පැතිරී ජීව සංසාරයෙහි බැඳ තබයි. මෙය බන්ධ යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. ජෛනයෝ කර්මය ඥානාවරණීය, දර්ශනාවරණීය, මොහනීය, වෙදනීය, ආයුෂ්‍ය, නාම, ගොත්‍ර, අන්තරාය යනුවෙන් අට වැදෑරුම් කොට දක්වති. සුඛ ජීවයේ දෙවන ප්‍රධාන ලක්ෂණයයි. ජීව සුඛ දුක්ඛ වේදනාවන් අනුභව කරයි. සංඛ්‍යයෝ පුරුෂ අචෙතන නිෂ්ක්‍රීය පදාර්ථයක් ලෙස සලකති. ඔවුනට අනුව ක්‍රියාශීලි වනුයේ ප්‍රකෘතියයි. ජෛනයෝ ජීව වෙත පූර්වෝක්ත ලක්ෂණ ආරෝපණය කරති.[29] ජෛනයනට අනුව ජීව වේදනාවන් අනුභව කරනුයේ බුද්ධිය හෙවත් විඥානය මගිනි. ජීව පරම සුඛ වේදනාවන් අනුභව කරනුයේ කේවලත්වයට පත් වීමෙන් අනතුරුවය. ජෛනයෝ එය ස්වභාවස්ථිත සුඛය ලෙස හඳුන්වති. ක්ලෙශයන්ගෙන් පිරුණු බන්ධනගත ජීව හෙවත් ආත්මය තුළ බාහිර වස්තු සම්බන්ධව පහළ වන්නා වූ සුඛ වේදනා විභාව සුඛ නම් වෙයි. එසේ වුවද ස්වභාවස්ථිත සුඛය එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ ලෙස නො සැලකේ. ස්වභාවස්ථිත සුඛය හා විභාවස්ථිත සුඛය අන්‍යොන්‍ය පරස්පර අන්ත දෙකක් ලෙස නොව එක ම ජීව පදාර්ථය තුළ පිහිටියා වූ ප්‍රතිවිරුද්ධ අන්ත දෙකක් ලෙස ජෛනයෝ පිළිගනිති. එක ම ජලය සිසිල් ව පවත්නා සේ ම උණුසුම්ව ද පවත්නාක් මෙනි.[30] ආවරණීය වූ කර්ම හේතුවෙන් ස්වභාවස්ථිත සුඛය සංසාරගත ජීව තුළ ප්‍රකට නො වන්නේ ය. සංසාරගත සෑම ජීවයක් ම ප්‍රත්‍යෙක වශයෙන් අනන්‍යතාවකින් යුක්තයි. ජීවගේ තාදාත්ම්‍ය ස්වරූපයයි. ආත්මභාවයක් තුළ හෝ ආත්මභාවයෙන් ආත්ම භාවයට පමණක් නොව ජීවන්මුක්ත වූ පසු ද මෙම ජීවගේ තාදාත්ම්‍ය බව හුදෙකලාව ප්‍රත්‍යෙක වශයෙන් පවතී. මෙය ජෛනයන්ගේ සර්වාංශික සත්‍යය පිළිබඳ අදහස තහවුරු කරයි. ඔවුහු ද්‍රව්‍යයක යථා ස්වභාවය පරස්පරතාවන් ඇසුරෙන් අවබෝධ කළ හැකි බව පවසති.

ජීව හෙවත් ආත්මන් තුළ ප්‍රකට වූ අනෙක් ලක්ෂණය වීර්යය (බල) ලෙස ජෛනයේ හඳුන්වති. වීර්යය යනු ජීවගේ ක්‍රියාකාරී ස්වභාවයයි.[31] ආත්මය ක්ලේශයන්ගෙන් යුක්ත වූ ක්‍රියාවන්හි යොදවන්නා වූ ශක්තිය වීර්යය නම්[32] ආත්මය දාන ලාභ භොග උපභොගාදියෙහි යොදවනු ලබන්නේ වීර්යයයි. මේ හේතුවෙන් ජීව සංසාරගත වූයේ ය. ජීව නෛසර්ගික වශයෙන් අනන්ත ඥාන අනන්ත දර්ශන හා අනන්ත සාමාර්ථ්‍යාදී ගුණයන්ගෙන් යුක්තය. එසේ වුව ද ඥානාවරණීය කර්මයන් නිසා අනන්ත ඥානාදී ගුණයන් ජීව තුළ අප්‍රකට ව පවතී. මෙම ආවරණයන් ඉවත් වනුයේ ජීවගේ ශුභාශුභ ක්‍රියාවන් හේතු කොට ගෙනය. බන්ධනගත ජීව ශුභාශුභ කර්මයන්ගේ කර්තෘ මෙන් ම ඵලයන්ගේ භොක්තෘ ද වෙයි.[33] එපමණක් නොව ඥාතෘ ද වෙයි. ජීව නිත්‍ය වුවත් විපරිණාමශීලිත්වයෙන් යුක්ත වන බව ජෛනයෝ පිළිගනිති. ජීව ශබ්රයෙන් භින්න වූයේ ද ශරීරය තුළින් ප්‍රකාශිත වූයේ ද වෙයි.[34] ජීව බොහෝ මධ්‍යම පරිමාණයෙන් යුක්තය. බන්ධනගත වූ ජීව ශරීරයෙන් වැසී ඇති ජීව ශරීරය හා සම ව්‍යාප්ත වෙයි. පහනක් මෙන් සිය ශරීරය ප්‍රකාශ කොට සිටී. පහනෙහි ආලෝකය කාමරය පුරා පැතිර පවත්නාක් මෙන් ජීව පැතිර පවතී. ජීව අරූපීය එහෙත් තමන් වසා සිටින්නා වූ ශරීරයේ රූපයත් පරිමාණයත් දරයි. ජීව අරූපී වන විට එනම් ශරීරයෙන් තොර ව පවත්නා විට ඥානේන්ද්‍රියයන්ගෙන් අවබෝධ කළ නො හැකිය. ජීවගේ අස්තිත්වය ප්‍රකට කෙරෙනුයේ ස්වසංවෙදන ප්‍රත්‍යක්ෂ්‍ය හා අනුමානයන්හි ව්‍යවහාර නය අනුව ජීව ඉන්ද්‍රීය බල ආයු ආනාප්‍රාණ යන ලක්ෂණයන්ගෙන් ද අතීත අනාගත වර්තමාන ලක්ෂණයන්ගෙන් ද යුක්ත වෙයි නිශ්චය නය අනුව විඥානය සහිත වූයේ ජීවයි.[35]

ජෛනයෝ නිර්මාතෘවරයෙකුගෙන් තොර වූ ආත්මයක් පිළිබඳ ව අදහස් ඉදිරිපත් කරති. මේ අනුව ජෛන චින්තනය අනිශ්වරවාදී ස්ථාවරයෙහි පිහිටා ඇති ජෛනයෝ ආත්මය හෙවත් ජීව ඒකත්වයක් පිළිබඳ අදහස ඉවක ලමින් ඒකීන්ද්‍රීය ප්‍රාණ ආදී වශයෙන් විවිධ තරාතිරමේ ජීව බහුත්වයක් පිළිබඳ ව අදහස් පළ කරති.[36] ජීව වෙන් වෙන් වශයෙන් පවත්නා අතර මොක්ෂාධිගමයෙන් පසු ව ද වෙන් වෙන් වශයෙන් පවතී. උපනිෂද් චින්තනයෙහි මෙන් ආත්මාවබෝධයෙන් පසු සියලු ආත්මයන්ගේ ඒකත්වයට පත්වීමක් සම්බන්ධයෙන් ජෛනයන්ගේ පිළිගැනීමක් නැත.

බණ්ධගත වූ ජීව භෞතික ශරීරයෙන් ප්‍රකට වෙයි. බන්ධනගත වූ ජීව ඇසුරු කොට පවත්නා භෞතික ශරීරය අජීව යනුවෙන් හඳුන්වනු ලැබේ. සංසාරගත ජීව අජීවගෙන් තොර වූ පැවැත්මක් නැත. ජීව හා අජීව සංසාර ගත සත්ත්වයාගේ ස්වභාවය ප්‍රකට කරයි. චෛතන්‍ය ස්වභාවය ජීවගේ මුඛ්‍ය ලක්ෂණය වන්නා සේම අචෙතන වූ සියල්ල

අජීව ලෙස සැලකේ. අජීව යනු චෛතන්‍ය ස්වභාවය ජීවගේ මුඛ්‍ය ලක්‍ෂණය වන්නා සේ ම අචෙතන වූ සියල්ල අජීව ලෙස සැලකේ. අජීව යනු චෛතන්‍ය ස්වභාවය රහිත වූ ද්‍රව්‍යයෝ වෙති. එම ද්‍රව්‍යයෝ ද ජෛන දහමට අනුව නිත්‍ය පදාර්ථ වශයෙන් සලකනු ලැබෙති. අජීව මූලික වශයෙන් රූපී අජීව අරූපී අජීව යනුවෙන් දෙවැදෑරුම්ය. මෙයින් පුද්ගල යනු රූපී ජීව පදාර්ථයයි. අරූපී, අජීව. ධර්ම, අධර්ම, කාල, ආකාශ යනුවෙන් කොටස් හතරකට බෙදේ.[37] මෙම අජීව පදාර්ථ පහ ජීවගේ භෞතික ශරීරයේ පැවැත්මට අත්‍යවශ්‍ය වෙයි. මත්ස්‍යයාට ජීවත් වීමට ජලය අවශ්‍ය වන්නාක් මෙනි. ජීවගේ බන්ධනගත ස්වභාවය අජීවගෙන් ප්‍රකට කෙරෙතත් විමුක්ත ජීව පවා අජීව පදාර්ථයන් ඇසුරු කොට පවත්නේ යයි ජෛනයෝ පවසති. මක්නිසාදයත් විමුක්ත ජීවගේ පැවැත්මට පවා ආකාශය අත්‍යවශ්‍ය වන බැවිනි.[38] ජෛනයන්ට අනුව භෞතික ශරීරය ද අජීව ලක්‍ෂණයන්ගෙන් යුක්තයි. ජීව ප්‍රකට කරනු ලබන්නා වූ සියලු භෞතික පදාර්ථ අජීව ලෙස සැලකේ. මෙය පැහැදිලි කර ගැනීම සඳහා අරූපී අජීවගේ සිව් වැදෑරුම් වූ ධර්මාස්ථාකාය, අධර්මාස්ථිකාය, ආකාශාස්ථිකාය සහ කාල යන පදාර්ථයන් හා රූපී අජීවගේ පුද්ගල පදාර්ථයන් විමසා බැලිය යුතුය.[39]

මෙයින් ධර්මාස්ථිකාය ජීවගේ පැවැත්මට පාදක වෙයි. ධර්මාස්ථිකාය තුන් වැදෑරුම්ය. ස්කන්ධ, දේශ හා ප්‍රදේශ යනුවෙනි. මෙයින් ස්කන්ධ යනු ජීවගේ ක්‍රියාකාරීත්වයට මූලික වන්නා වූ ශක්තියයි. දේශ යනු ක්‍රියාකාරීත්වයට ලැබෙන්නා වූ ක්‍ෂේත්‍රයයි. ප්‍රදේශ යනු පූර්වොක්ත ක්‍ෂේත්‍රයෙහි කුඩා ප්‍රමාණයකි. අධර්මාස්ථිකාය ද ස්කන්ධ, දේශ හා ප්‍රදේශ යනුවෙන් තෙවැදෑරුම්ය. අධර්මාස්ථිකාය ධර්මාස්ථිකාය මෙන් ජීවගේ ක්‍රියාකාරිත්වයට කෙළින් ම උපකාරී නොවෙතත් එය ජීවගේ කටයුතුවල දී අනියමින් සම්බන්ධවෙයි. අධර්මාස්ථිකාය ධර්මාස්ථිකායෙන් වෙන් වන්නේ මෙකී මූලික වෙනස පදනම් කොට ගෙනය. ජෛනයන්ගේ උපමාවකින් ම අධර්මාස්ථිකායේ ක්‍රියාකාරීත්වය මෙසේ විස්තර කළ හැකිය.[40] ග්‍රීෂ්ම දිනයක මහ මග ගමන් කරන්නා වූ මිනිසෙක් තුරු සෙවණක් දකී. හෙතෙම ගිමන් නිවා ගැනීමට සුදුසු ස්ථානයක් ලෙස එතැන සලකා සෙවණට වී ගිමන් නිවා ගනී. මිනිසාගේ ගිමන් නිවා ගැනීමට සෙවණ උපකාරී වූවාක් මෙන් අධර්මාස්ථිකාය ජීවගේ පැවැත්මට වක්‍ර ව උපකාරී වෙයි.

ආකාශාස්ථිකාය ජීවගේ පැවැත්මට අවශ්‍ය ඉඩකඩ සපයා දෙයි. පහනෙහි ආලෝකය පැතිරීමට අවකාශය උපකාරී වන්නාක් මෙනි. බිත්තියක ඇණයක් ගැසීමට හැකි වන්නේ ද බිත්තියෙහි පවත්නා අවකාශය ඇණයට බිත්තිය තුළට රිංගා ගැනීමට ඉඩකඩ සලසන බැවිනි. ආකාශාස්ථිකායේ දක්නට ලැබෙන ස්කන්ධ, දේශ, ප්‍රදේශ යන තත්ත්වයන්ගෙන් ස්කන්ධ ස්වභාවය පෘථිවියෙහි මෙන්ම ස්වර්ගයෙහි ද

විද්‍යමාන වන බව ජෛන පිළිගැනීමයි. එපමණක් නොව අවකාශය මුක්ත ජීවගේ පැවැත්මට අලෝකාකාශයේ දී උපකාරී වෙයි.[41] කාල යනු බෙදිය නොහැකි පමණට සූක්‍ෂම වූ කාලයයි. කාලය පරිණාමයට පාදක වෙයි. කාලය බාල මහලු අවස්ථාවන්ගේ පරිණාමයට ද අනාගත වර්තමාන අතීතාදියට ද උපකාරී වෙයි. කාලය මගින් මෙසේ පරිණාමයට පත් කරනු ලබන්නේ ජීව පදාර්ථ නොව අජීව භෞතික පදාර්ථයන්ය. මේ අයුරින් අරූපී අජීව තුළ දක්නට ලැබෙන ධර්මාස්ථිකාය, අධර්මාස්ථිකාය, ආකාශාස්ථිකාය හා කාලය යන සිව් වැදෑරුම් ප්‍රභේද තුළ ක්‍ෂේත්‍ර, කාලභාව, ගුණ යන ලක්‍ෂණ දක්නට ලැබෙනුයේ නම් පමණකි. පොදුවේ පුද්ගලාස්තිකාය ඖදාරික හා සූක්‍ෂම වශයෙන් දෙආකාරය. ආශ්‍රව ලෙසින් හැඳින්වෙන කර්ම සූක්‍ෂම පුද්ගල කොටස් ලෙස ජෛන ඉගැන්වීම්වල සඳහන් වෙයි. පුද්ගලාස්තිකාය ස්පර්ශ, රස, ගන්ධ, වර්ණ යන සිව් ගුණයන්ගෙන් සමන්විතය. (ස්පර්ශ රස ගන්ධ වර්ණවන්තඃ පුද්ගලාඃ)[42] එසේ ම පුද්ගලාස්තිකාය ස්කන්ධ, ප්‍රදේශ, දේශ, පරමාණු යනුවෙන් සිව් කොටසකින් සමන්විතය. මේ අතරින් පරමාණු වෙන් වෙන් වශයෙන් පවත්නා අතර පරමාණු බෙදීමට නො හැකිය. පුද්ගලාස්තිකාව ව්‍යය, විනාශ, ජීර්ණ තත්ත්වයට පත් විය හැකිය. ජෛන ඉගැන්වීම්වල පුද්ගල යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ සත්ත්වයා පුද්ගලයා යනුවෙන් නම් කෙරෙන සංකල්ප නොව නිත්‍ය ධ්‍රැව ලෙසින් සැලකෙන ඕලාරික වූ හෝ සූක්‍ෂම වූ හෝ ද්‍රව්‍ය පදාර්ථයන්ය. පුද්ගල නම් වූ පදාරථයන්ගේ පැවැත්ම නැති කල්හි බන්ධනගත ජීවගේ ද පැවැත්මක් නැත. පුද්ගල නම් වූ පදාර්ථයන්ගේ පැවැත්ම නැති කල්හි බන්ධනගත ජීවගේ ද පැවැත්මක් නැත. පුද්ගල ඉන්ද්‍රියද්වාර තුළින් සන්තානගත ව ජීව බන්ධනගත කරයි. නිදසුනක් වශයෙන් සිද්ධ ජීව දැක්විය හැකියි. පුද්ගල සතු රතු, සුදු, කොළ කලු ආදී වර්ණයන්ගෙන් සිද්ධ ජීව මිදුණේය. බන්ධනගත ජීව පුද්ගලගේ බලපෑම හේතු කොට ගෙන ගඳ සුවඳින් යුක්ත වෙයි. එහෙත් සිද්ධ තත්ත්වයට පත් වූයේ පුද්ගල වෙතින් නිදහස් වූයේ ගඳ සුවඳින් තොරය. පුද්ගල හා සම්බන්ධ රස පහකි. ස්පර්ශ අටකි. මේ ආදි වශයෙන් පුද්ගල කොටස් පන්සිය හැටකට (560) ජෛනයෝ බෙදා දක්වති. ජීවගේ විද්‍යමානවීම සඳහා ද ජීවාස්තිත්වය සඳහා ද අජීව අනිවාර්යයෙන් ම ජීව හා සම්බන්ධ විය යුතු බව ජෛන පිළිගැනීමයි.

ජෛන ඉගැන්වීමට අනුව ජීව ආයා හෙවත් නිත්‍ය ආත්මයේ ස්වභාවය ප්‍රකට කරනු ලබන්නේ අජීව මගිනි. ජීව සිද්ධ තත්ත්වයට පත්වන තුරු අජීව සමග සම්බන්ධව පවතී. එය ජීවගේ සංසාරික ස්වභාවයයි. අජීව මගින් ප්‍රකට කෙරෙන ජීව බන්ධනගත වූයේය.

බන්ධනගත ව පවත්නා තුරු සූක්‍ෂම ධ්‍රැව පදාර්ථ ලෙස සැලකෙන පුද්ගල ආශ්‍රව ලෙසින් ජීව තුළට ඇතුළු වෙමින් ජීව වටා කෝෂ පටලයක් මෙන් රැඳී සිටී. ඊට කර්මණ ශරීරය යනුවෙන් ද ජෛන ඉගැන්වීම්වල සඳහන් ය.

ජීව බන්ධනගතවීම සම්බන්ධයෙන් හෝ ජීව නිර්මාණය සම්බන්ධයෙන් හෝ වගකීම ජෛනයෝ කිසියම් බලවේගයකට නො පවරති. ජෛනයන් පිළිගන්නා පරිදි ජීව බන්ධනගත වන්නේ ආශ්‍රවයන්ගේ බලපෑම හේතු කොට ගෙනය. එමගින් ජීව තුළ පවත්නා අනන්ත ඥාන, අනන්ත දර්ශන ආදි ශක්තීන් කිලුටට පත්වෙයි. මෙහි ලා ඊශ්වරයෙකුගේ සම්බන්ධයක් හෝ මැදහත්කමක් හෝ ජෛනයෝ නො පිළිගනිති. ජෛනයන් සත් විග්‍රහ කරනු ලබන ආකාරයෙන් ද ඊශ්වරාස්තිත්වයක් පිළිබඳ ව ඔවුන් විශ්වාස නොකළ බව පැහැදිලිය. ජෛනයන් සත් පදාර්ථය විග්‍රහ කරනු ලබන ආකාරයට අනුව එය නිත්‍ය අනිත්‍ය ලක්‍ෂණ දෙකින් ම යුක්තය. **"උත්පාද ව්‍යය ධ්‍රැව්‍ය යුක්තං සත්"** යනුවෙන් ජෛනයන් ප්‍රකාශ කොට ඇති පරිදි සෑම පදාර්ථයක ම අංශ දෙකකි. යම් වස්තුවක් ධ්‍රැව ලක්‍ෂණයෙන් යුක්ත වන හෙයින් එය ශාශ්වත ද උත්පාද ව්‍යය ලක්‍ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වන බැවින් ආශාශ්වත ද වෙයි. ඕනෑ ම වස්තුවක් එක් විට ම නිත්‍ය වනුයේත් අනිත්‍ය වනුයේත් කෙසේ ද යන ප්‍රශ්නයට පිළිතුරු වශයෙන් ජෛනයෝ මෙම තර්කය ඉදිරිපත් කරති. යම් වස්තුවක් නිත්‍යය යන්නෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ එම වස්තුව කිසිදු වෙනසකට පත් නොවී එය සදාකාලික වශයෙන් එම ස්වරූපයෙන් ම පැවතීම නොව එම වස්තුව ස්වජාතීය බවින් නොගිලිහී පැවතීමය. (ද්‍රව්‍යාර්ථික නය) කිසියම් වස්තුවක් වෙනස් වීමට ගොදුරු වෙතත් එහි ස්වජාත්ත්වය සුරැකෙයි. එහෙයින් එය නිත්‍යයි පැවසීම සාවද්‍ය ප්‍රකාශයක් නො වේ. රන් කැබැල්ල වළල්ලක් කරාබුවක් ආදි වශයෙන් වෙනස් වුවත් එහි රන් බව නොවෙනස් ව පවත්නාක් මෙනි.[43]

ජෛනයෝ ජීව බහුත්වයක් පිළිබඳ අදහස ඉදිරිපත් කරති. සියලු ජීව පදාර්ථයෝ සිද්ධ තත්ත්වයට පත් වීමෙන් පසු ව ද සිය අනන්‍යතාව රැකගනිමින් පසු වෙති. සිද්ධ අවස්ථාවෙන් පසු ව ද කිසිදු අයුරකින් සියලු ජීව පදාර්ථයෝ ඒකත්වයට පත් නො වෙති. විමුක්ත ජීව ප්‍රත්‍යෙක වශයෙන් තාදාත්ම්‍ය ව පවත්නා බව ජෛනයන්ගේ පිළිගැනීමයි. උපනිෂද් ඉගැන්වීම්වල මෙන් පරම තත්ත්වය වූ බ්‍රහ්මන් වැනි ඒකත්වයක් තුළ ලීන වන්නා වූ ආත්මයක් පිළිබඳ ව ජෛනයන්ගේ විශ්වාසයක් නැති මේ නිසා ඉගැන්වීම් මගින් ඊශ්වර වාදයක් හෝ පරම ඒකත්ව වාදයක් හෝ නො පිළිගැනේ.

ජෛන දහමට අනුව විමුක්තිය සඳහා උත්සාහ වන්ත විය යුත්තේ ජීවමය. හෙතෙම තමන් විසින් ම තමන්ගේ විමුක්තිය සඳහා උත්සාහවන්ත විය යුතුයි. ඒ සඳහා ජීව විසින් අනුගමනය කළ යුතු වූ ආචාර මාර්ගයක් ඇත. මෙම ආචාර මාර්ගයෙහි ගමන් කරන්නා වූ ජීව අවසානයේ සිය උත්සාහයේ අවසාන ප්‍රතිඵලය වශයෙන් මුක්තියට පැමිණේ. මෙය කේවල අවස්ථාව නම් වෙයි. විමුක්තිය ලබා ගැනීම සඳහා කිසිදු ආකාරයක භක්තිවාදයක පිටුබලයක් ලබා ගැනීමට ජෛනයෝ නො පෙලඹෙති. ඊශ්වරාස්තිත්වය පිළිගන්නා ඇතැම් ඉගැන්වීම්වල ඊශ්වර කෙරෙහි භක්තිමත් වීමෙන් විමුක්තිය ලබා ගත හැකි බව කියැවෙතත් එවැන්නකට ජෛන දර්ශනයේ ඉඩක් නැත. ජෛනයන්ට අනුව විමුක්ත වූ සිද්ධ ජීවට අමතරව ඊට ඉහළින් පවත්නා වූ කිසිවක් නැත. විමුක්ත ජීව සිද්ධ තත්ත්වයෙන් සදාකාලික ව පසුවනවා මිස කිසියම් පරම තත්ත්වයක ලීනත්වයට පත්වීමක් සිදු නො වේ.

ජෛනයන්ගේ අනෙකාන්තවාදය ද ඊශ්වර පරම තත්ත්ව වාදය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. උපනිෂද් චින්තකයෝ ඊශ්වරාස්තිත්වය ඉදිරිපත් කරමින් සත්කාරණවාදය තහවුරු කළහ. සියල්ල ඊශ්වර හෙවත් බ්‍රහ්මන්ගෙන් හටගත් අතර සියල්ල බ්‍රහ්මන් හා ඒකත්වයට පත් වන බවට තර්ක ඉදිරිපත් කරමින් ඔවුහු ඒකත්ව වාදය තව දුරටත් ඉදිරියට ගෙන යාමට උත්සාහ කළහ. සාංඛ්‍යයෝ සත්කාර්ය වාදය ඉදිරිපත් කරමින් ද්වෛත වාදයක පිහිටා සිටියහ. සාංඛ්‍ය ද්වෛත වාදය උපනිෂද් නිර්මාණවාදය වෙනුවට පරිණාමවාදයක් ගෙන හැර දක්වයි.

ජෛනයෝ ද සත් විග්‍රහ කිරීමේ දී සත්හි ප්‍රකට වන උත්පාද, ව්‍යය, ද්‍රව ලක්‍ෂණ සඳහන් කිරීමෙන් සත් පිළිබඳ ඒකාන්තවාදී දෘෂ්ටිකෝණය ප්‍රතික්ෂේප කොට අනේකාන්තවාදී පදනමක පිහිටා සිටිති. එසේ වනුයේ උපනිෂද්හි මෙන් ද්‍රව්‍යාර්ථය හෝ සාංඛ්‍යයෙහි මෙන් පර්යායාර්ථය හෝ පමණක් ජෛනයන් විසින් නොපිළිගත් බැවිනි. ජෛනයන්ට අනුව හුදෙක් උපනිෂද් ද්‍රව්‍යාර්ථය හෝ සාංඛ්‍ය පර්යායාර්ථය හෝ පිළිගැනීම ඒකාන්තවාදී ස්ථාවරයක පිහිටා සිටීමකි. ජෛනයන්ට අනුව සත්හි ශාශ්වත හෙන් ම ආශාශ්වත ලක්‍ෂණ ද ඇතුළත්ය. එමගින් ද ඔවුන්ගේ අනේකාන්තවාදී ස්ථාවරය තව දුරටත් ප්‍රකට කෙරේ. ඒ අනුව සත් වූ කලී ඇතිවන හා නැතිවනසුලු වූ ද පවතින්නා වූද ලක්‍ෂණයන්ගෙන් යුක්ත වෙයි. සත් නිත්‍ය වූ ද අනිත්‍ය වූ ද ලක්‍ෂණයන්ගෙන් සමන්විත වන බැවින් සත් නිත්‍යත්වයෙන් පමණක් යුක්තය යන අදහස ප්‍රතික්ෂේප කෙරෙන අතර ම ජෛන ඉගැන්වීම් ඊශ්වරවාදයෙන් බැහැර වූ අනීශ්වරවාදයක් තහවුරු කොට ඇත. ජීවගේ බන්ධනගතවීම හා විමුක්ති ලැබීම පිළිබඳ වගකීම ජීව වෙත ම පැවරී තිබීමත් සිද්ධ

තත්ත්වයට පත්වන තුරු ජීව කාරක ලෙස ද භොක්තෘ ලෙස ද කටයුතු කිරීමත් ජෛනයන්ගේ අනීශ්වරවාදී ස්ථාවරය තව දුරටත් තවුරු කරයි.

ජෛනයන්ගේ ද්‍රව්‍ය පදාර්ථයන් බහුල වශයෙන් අජීව හා සම්බන්ධ ව පවතී. ධර්ම, අධර්ම, ආකාශ, පුද්ගල හා කාල යන අජීව පදාර්ථ පහ ද ජීව ද ජෛනයෝ ද්‍රව්‍ය වශයෙන් සලකති. මෙයින් ජීව තුළ ඉන්ද්‍රිය, බල, ආයු, ආනාප්‍රාණ, ත්‍රිකාල, යන ලක්ෂණ අඩංගුය. සෑම ද්‍රව්‍ය පදාර්ථයකට ම පොදු වූ ලක්ෂණ හතරකි. ස්පර්ශ, රස, ගන්ධ, සහ වර්ණ යනුවෙනි.[44] පරමාණුන්ගෙන් සෑදුම්ලත් ද්‍රව්‍ය, ශබ්ද, වාක් මනස්, ප්‍රාණ යන මේවායෙහි පදනම වෙයි.[45] දුක ලෞකික සැප, ජීවිතය හා මරණය ද්‍රව්‍යය හේතු කොට පවතී.[46] මෙයින් පැහැදිලි වනුයේ ජෛනයන් සචේතනික හා අචේතනික වූ සියල්ල එක් අතකින් ද්‍රව්‍ය වශයෙන් සලකනු ලබන බවයි. තත්ත්වාර්ථිගම සූත්‍රයේ සඳහන් වන පරිදි සියලු ද්‍රව්‍ය ගුණ පරයායයන්ගේ යුක්තය.[47] මෙයින් ගුණ යනු ද්‍රව්‍යයන් තුළ පවත්නා වූ ස්වභාවයයි.[48] එක් ද්‍රව්‍යයකින් අනෙක හඳුනා ගැනීමට හැකිවන පරිදි ඒ ඒ ද්‍රව්‍යයට අයත් ආවේණික ලක්ෂණ ගුණ වශයෙන් ජෛනයෝ නිර්වචනය කරති.[49] ද්‍රව්‍ය දෙවැදෑරුම් වෙයි. ඒකදේශ ව්‍යාපී සහ බහු දේශ ව්‍යාපී යනුවෙනි. කාලය ඒක දේශ ව්‍යාපීය. අන් සියල්ල බහු දේශ ව්‍යාපීය. කාලයාගේ දේශාදී වශයෙන් විස්තර කළ හැකි දෙයක් නැති ඔහු දේශ ව්‍යාපී ද්‍රව්‍ය අස්තිකාය යනුවෙන් ද හැඳින්වෙයි. පැවැත්ම යන අරුතින් අස්ති යයි ද ශරීරය යන අරුතින් කාය යන වචනය ද එක් වීමෙන් අස්තිකාය යන වචනය යෙදී නිර්මාණය වී ඇත.[50] ජීව මෙන් ම අජීව පදාර්ථ සියල්ල ද්‍රව්‍ය යටතෙහි ම විස්තර කිරීමට එක් අතකින් ජෛනයන් උත්සාහ ගෙන ඇති බවක් මෙයින් පැහැදිලි වෙයි.

ජීව පුද්ගල, අකාශ, ධර්ම සහ අධර්ම යනුවෙන් අස්තිකාය පහකි.[51]

මෙයින් ද්‍රව්‍ය ලෙස සැලකෙන ජීව නැවත බද්ධ හා මුක්ත වශයෙන් දෙවැදෑරුම් වෙයි. මෙයින් බද්ධ ජීව විවිධ ප්‍රකාරයෙන් යුක්තය. මුක්ත ජීවගේ ස්වභාවය එක් බඳුය. බද්ධ ජීව හෙවත් බන්ධනගත ජීව ත්‍රෂ ස්ථාවර යනුවෙන් දෙවැදෑරුම්ය. ඇවිදීමට හෝ ගමන් කිරීමට හෝ නොහැකි ගස් ගල් ආදිය ස්ථාවර ජීව ලෙස හැඳින්වෙන අතර සතුන් මිනිසුන් වැනි සප්‍රාණික දේ ත්‍රෂ හෙවත් ජංගම ජීව ලෙස ජෛනයෝ සලකති. ගස් ගල් පර්වත වැනි ද්‍රව්‍ය තුළ පවා ජීව පවත්නා බව තීරණය කිරීමේ හේතුවෙන් ජෛනයන්ගේ ජීව අප්‍රාණික ද්‍රව්‍ය කෙරෙහි ද විහිදී යන බවක් පැහැදිලිය.

බන්ධන ගත ජීවගේ සාමාන්‍ය ක්‍රියාකාරීත්වයට පාදක වනුයේ අවිද්‍යාවයි. පරම සත්‍යාවබෝධයට පත් වන තුරු ජීව ක්‍රොධාදී ලෞකික සිතිවිලි සමඟ අනන්‍යත්වයෙන් පවතී. එහෙයින් ජීව බන්ධනගත වෙයි.

ජීව හා ආශ්‍රව අතර පවත්නා අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධය අවසන් වනුයේ ජීව තුළ විවේක ඥානය පහළ වීමෙනි. ජීව කර්තෘ ද භොක්තෘ ද වශයෙන් විස්තර කළ හැකි වන්නේ ව්‍යවහාර වශයෙන් පමණකි. පරමාර්ථ වශයෙන් ජීව පිරිසිදු පදාර්ථයකි. එම නිසා සිද්ධ ජීව කිසිදු ලෞකික කටයුත්තක කර්තෘ හෝ භොක්තෘ වශයෙන් සැලකිය නො හැකිය. ජීව සිද්ධ තත්ත්වයට පත් වීමක් සමඟ ආශ්‍රව ඔහු කෙරෙන් ඉවත් වෙයි. ඉන්පසු ව සිද්ධ ජීව තෙමේ කර්ම සිදු නො කරයි. බන්ධනගත වූ ජීව තුළ පහළ වන්නා වූ සිතිවිලි හා ක්‍රියා සූක්ෂම කර්ම ද්‍රව්‍යයන් මගින් නිපදවනු ලබන බැවින් ඒවා ජීව හා අනන්‍ය නොවන ඒ ඒ කර්ම ද්‍රව්‍ය විෂය වශයෙන් අවබෝධ කරගනු ලබන්නේ ය. චේතන ද්‍රව්‍ය හා අචේතන ද්‍රව්‍ය අතර අනන්‍යතාවයක් නොපැවතීම මෙයට හේතු වශයෙන් දැක්විය හැකිය. ජීව කර්තෘ වශයෙන් හා භොක්තෘ වශයෙන් හැඳින්විය හැකි වන්නේ ජීව කර්මාදි අචේතන ද්‍රව්‍ය පදාර්ථයන් හා අනන්‍ය නොවෙමින් ඒවායේ ගුණ හා ස්වභාවයන් භුක්ති විඳිනු ලබන බැවිනි. ජීව එක් අතකින් සිය ක්‍රියාකාරකම්වලට වගකිව යුත්තා වශයෙන් කර්තෘ වන අතර එම සියලු ක්‍රියාවන්හි ඵල භුක්ති විඳිනු ලබන බැවින් භොක්තෘ ද වෙයි. එහෙත් මෙහි දී වැදගත් වන්නේ ජීව උපනිෂද්හි කර්තෘ මෙන් විශ්ව නිර්මාතෘන් වශයෙන් නො පැවතීමයි.[52] ජීවගේ ක්‍රියාවන් සමඟ සම්බන්ධ වන ආකාරය සමයයාසාර කතුවරයා නිදසුනක් මගින් පැහැදිලි කොට දක්වා ඇත. ඒ අනුව මුහුද හරහා හමා යන්නා වූ සුළඟ මුහුදු රළ ඇති කරයි. සුළඟ මුහුදු රළ ඇති කරන නමුදු රළ වනාහි ජලයේ ස්වභාවයේ වෙනස් වීමක් පමණකි. රළ අයත් වන්නේ ජලයටයි සුළඟ රළ නිපදවීමෙහි නිමිත්ත කාරණය වුව ද උපාදාන කාරණය වූවේ ජලයයි. මේ අනුව ජීවගේ ක්‍රියාකාරිත්වයට අනුව කර්ම ක්‍රියාත්මක වෙතත් ජීව හා සමඟ අනන්‍ය නො වේ. ජීව හේතු කොට ගෙන කර්ම ද්‍රව්‍යයන්හි විවිධ ක්‍රියාකාරිත්වයන් හටගනී. එහි දී ජීව නිමිත්ත කාරණය වෙයි. මේ නිසා ජීව කර්තෘ වශයෙන් සැලකිය හැකිය. ව්‍යවහාරික දෘෂ්ටියෙන් බලන විට ජීව කර්තෘ පමණක් නොව භොක්තෘ ද වෙයි.[53] කළය මැටියෙන් නිර්මාණය වුව ද එය කුඹල්කරුවා විසින් තනා නිම කොට ජලය ගෙන ඒම සඳහා යොදා ගනු ලබන බැවිනි. එහි දී කුඹල්කරුවා කළයෙහි කර්තෘ ලෙසත් දිය ගෙනයෑමේ ප්‍රයෝජනය ලබන බැවින් භොක්තෘ ලෙසත් සැලකිය හැකිය. මේ ආකාරයෙන් බන්ධනගත ජීව විවිධ කර්ම කරන්නා ලෙසත් (කර්තෘ) ඒවායේ ඵල භුක්ති විඳින්නා ලෙසත් (භොක්තෘ) පිළිගනු ලැබේ. මෙහි දී වැදගත් වනුයේ ජීව තමා ම කර්ම නිපදවා තමා ම ඒවා භුක්ති විඳින්නා ලෙස පිළිගැනීමක් ජෛන ඉගැන්වීම්වල දක්නට නො ලැබීමය. සත්කාරණවාදය ඉදිරිපත් කළ

උපනිෂද් චින්තකයෝ සියල්ල ඒකත්වයෙහි ලා සැලකූ බැවින් භොක්තෘ හා භොග්‍ය වශයෙන් බ්‍රහ්මන් ම පිළිගනිති. සත්කාරණවාදය ප්‍රතික්ෂේප කරන ජෛනයන් අතින් භොක්තෘ භොග්‍ය දෙක ම එක ම සත් පදාර්ථයට අයත්ය යන අදහස ඉවත දැමුනේය.

ජෛනයෝ කර්ම දෙවැදෑරුම් කොට දක්වති. ද්‍රව්‍ය කර්ම හා භව කර්ම යනුවෙනි. මෙයින් භව කර්ම චෙතනා සමග සම්බන්ධ වූයේය. භව කර්ම බන්ධනගත ජීවගේ මානසික වෙනස්කම් ඇති කරයි. පුණ්‍ය පාපාදියට භව කර්ම හා සම්බන්ධ වෙයි. කර්මය ද්‍රව්‍යාර්ථයෙන් ගත් විට ශාශ්වතය, භාවාත්මක වශයෙන් ගත් විට අශාශ්වතය. භව කර්මයන්ගේ උපාදාන හේතුව ආත්මය හෙවත් ජීව වන අතර කර්මයන්ගේ උපාදාන හේතුව ද්‍රව්‍යය වෙයි. සිද්ධ ජීව හෙවත් ආත්මය ස්වභාවයෙන් ම පිරිසිදු වූයේය. පිරිසිදු වූ පිළිගුකැටය එය තබා තිබෙන්නා වූ තලයෙහි පැහැය ගනු ලබන්නාක් මෙන් පිරිසිදු වූ සිද්ධ ජීව ද මෝහණීය කර්මාදී ආශ්‍රවයන්ගේ ස්වභාවය ගනී.

මෙසේ කිලුටට පත්වන්නා වූ ජීව මිථ්‍යා වශ්වාසයන්ගෙන් ද මිථ්‍යා ඥානයෙන් ද මිථ්‍යා හැසිරීමෙන් ද යුක්ත වෙයි. මෙයින් චෛතන්‍ය වශයෙන් ජීව තුළ ඇතිවන්නා වූ මිථ්‍යාත්වය හෙවත් ජීව මිථ්‍යාත්වය භාව කර්ම සමග ද අජීව මිථ්‍යාත්වය ද්‍රව්‍ය කර්ම සමග ද සම්බන්ධය.[54] යම් කලක ජීව ආශ්‍රවයන්ගෙන් මිදී පිරිසිදු වෙයි ද නැවත ප්‍රභාශ්වර බවට පත් වන්නේය. එම අවස්ථාවෙහි දී ජීව කිසිදු කර්මයක් තමන් හා සම්බන්ධ කොට නොගන්නා අතර ඒ හා සම්බන්ධ වූ ආකාරයක වින්දනයක් ද නො ලබයි. මේ නිසා ජීව කර්තෘ එා භොක්තෘ වශයෙන් හැඳින්විය හැකි වනුයේ බන්ධනගත තත්ත්වයේ පවත්නා තුරු පමණකි. උපනිෂදයන්හි බ්‍රහ්මා සියලු කල්හි ම විශ්වයේ කර්තෘ සහ භොක්තෘ වශයෙන් හැඳින්විය හැකි වනුයේ බන්ධනගත තත්ත්වයේ පවත්නා තුරු පමණකි. උපනිෂදයන්හි බ්‍රහ්මා සියලු කල්හි ම විශ්වයේ කර්තෘ සහ භොක්තෘ වශයෙන් සඳහන් වෙතත් ජෛනයෝ කර්තෘත්වය හා භොක්තෘත්වය ජීවගේ බන්ධනගත ලක්ෂණ ලෙස සඳහන් කරති. කර්මය ද්‍රව්‍ය පදාර්ථයක් ලෙස ජෛනයෝ සලකති. එමනිසා කර්මය මූර්ත වෙයි. කර්මවලට හොඳ නරක ආදි වශයෙන් ඵල නිපදවීමේ හැකියාව ලැබෙනුයේ ඒවා ද්‍රව්‍ය පදාර්ථ වශයෙන් පවත්නා බැවිනි. අමූර්ත පදාර්ථයනට මූර්ත පදාර්ථයනට මෙන් ඵල නිපදවිය නො හැකිය.[55] අමූර්ත වූ අහස (අවකාශය) කිසිදු ඵලයක් නොනිපදවන්නාක් මෙනි. කර්ම ජීව හා නිරතුරු ව සම්බන්ධ ව පවතී. කර්ම ජීව සමග මුලින් ම සම්බන්ධ වූ ආකාරය පැහැදිලි කොට දැක්වීමෙහි ලා නොවෙහෙසෙන ජෛනයෝ කර්ම වෙතින් ජීව වෙන් කොට දැක්වීමේ මාර්ගය සම්බන්ධයෙන් ඉමහත් උනන්දුවක් දක්වති. වඩාත් වැදගත් වන්නේ ජීව

කර්ම හා සමග ප්‍රථමයෙන් සම්බන්ධ වූ ආකාරය සෙවීම නොව බන්ධනගත ජීව ඉන් මුදා ගැනීම බව ඔවුන්ගේ පිළිගැනීමයි. කර්ම ජීව හා සමග සම්බන්ධ ව පවත්නා තුරු සංසාරගත ව පවතින්නේය. සිතෙහි ප්‍රභාශ්වර තත්ත්වය කර්ම මගින් වසාලනු ලබන බැවින් ජීව සිද්ධ තත්ත්වයට පත් වනුයේ සියලු කර්ම ක්ෂය කිරීමෙනි.

සිතෙහි ප්‍රභාශ්වර ස්වභාවය ආවරණය කරන්නා වූ කර්ම උත්තරාධ්‍යන සූත්‍රයේ ආවරණීය කර්ම ලෙසින් අට වැදෑරුම් කොට දක්වා ඇත. [56] ඥානාවරණීය කර්ම, දර්ශනාවරණීය කර්ම, වේදනීයකර්ම, මෝහනීයකර්ම, ආයුෂ් කර්ම, නාමකර්ම, ගොත්‍ර කර්ම සහ අන්තරාය කර්ම යනුවෙනි. මෙයින් ඥානාවරණීය කර්ම පස් වැදෑරුම්ය. එනම් ශ්‍රැත ඥානාවරණීය කර්ම හෙවත් ශුද්ධ වූ පොතපත කියැවීමෙන් ජීව තුළ ඇති වන්නා වූ වැරදි අවබෝධය, අභිනිභෝධිත ඥානාවරණීය කර්ම හෙවත් කර්ම ප්‍රත්‍යක්ෂය හේතුවෙන් ඇතිවන්නා වූ වැරදි දැනීම් අවධි ඥානාවරණීය කර්ම හෙවත් ආධ්‍යාත්මික දැනුම හේතුවෙන් ඇතිවන වැරදි අවබෝධය, මනඃපර්යාය ඥානාවරණීය කර්ම හෙවත් අන් අයගේ අදහස් හේතු කොට ජීව තුළ හටගන්නා වූ වැරදි දැනුම, කේවල ඥානාවරණීය කර්ම හෙවත් පරම සත්‍යය පිළිබඳව ඇතිවන්නා වූ වැරදි අවබෝධය යනුවෙනි.[57] දර්ශනාවරණීය කර්ම යනු නිවැරදි දැනුම වසාලන්නා වූ කර්මයි. දර්ශනාවරණීය කර්ම නව වැදෑරුම් කොට උත්තරාධ්‍යයන සූත්‍රයෙහි සඳහන් වෙයි.[58] ජීව අනන්ත දර්ශනයෙන් යුක්ත බව ජෛනයන්ගේ පිළිගැනීමයි. ජීව තුළ පවත්නා මෙම හැකියාව වැසී පවතිනුයේ දර්ශනාවරණීය කර්ම මගිනි. එනම් නිද්‍රා (නින්ද) නිද්‍රා නිද්‍රා (තද නින්ද) ප්‍රචලා (ක්‍රියාකාරීත්වය) ප්‍රචලාප්‍රචලා (අධික ක්‍රියාකාරිත්වය) ස්ත්‍යානුග්‍රිද්ධි (අධික ලෝභය) චක්ෂු (ඇස) අචක්ෂු (ඇස නොවන අනෙක් ඉඳුරන්) අවධි සහ කේවල යනුවෙනි. උත්තරාධ්‍යයන සූත්‍රයෙහි ඥානාවරණීය කර්ම නව වැදෑරුම් කොට දක්වා ඇත. මෙහි අනුපිළිවෙල ද පසුකාලීන තත්ත්වාර්ථාධිගම සූත්‍රයේ සඳහන් අනුපිළිවෙළට වඩා වෙනස්ය. තත්ත්වාර්ථාධිගම සූත්‍රයේ සඳහන් අනුපිළිවෙළ මෙසේය. චක්ෂු, අචක්ෂු, කේවල, නිද්‍රා, නිද්‍රානිද්‍රා, ප්‍රචලා, ප්‍රචලාප්‍රචලා, ස්තයානුග්‍රිධ්‍ය යනුවෙනි.[59] දර්ශනාවරණීය කර්ම සම්බන්ධ ව දක්වන ලද මෙම විස්තරයෙහි ඇතුළත් තේරුම් පිළිබඳ ව ද අනු පටිපාටිය පිළිබඳ ව ද ජෛනයන් අතර ඒකමතිත්වයක් නොමැති බව මෙයින් පැහැදිලි ය.

ජීව මූලික වශයෙන් සුඛ දුඃඛ වශයෙන් ලබන්නා වූ දැනීම වෙදනීය කර්ම නම් වෙයි.[60] වේදනීය කර්මයන්හි ඵල විඳිනු ලබන්නේ ජීව විසිනි. සුඛදුඃඛ වේදනාවන් තමන් හා අනන්‍ය වශයෙන් සලකාගෙන සිටිනා තාක් කල් ජීව බන්ධනගත තත්ත්වයෙන් ම පවතී.

ජීව මුලාවට පත් කරන්නා වූ කර්ම මෝහනීය කර්ම යනුවෙන් හැඳින්වෙයි. මෝහනීය කර්ම විසිඅට වැදෑරුම්ය.[61] ජීව කිසියම් කර්මයක් හේතු කොට ගෙන යම් ප්‍රමාණයක ආයුෂ වළඳයි ද ආයුෂ කර්ම නමිනි. ආයුෂ, කර්ම, කාරක, තිරශ්චීන, මානුෂ්‍ය, දේව යනුවෙන් ආත්මභාව හේද සතරකි.[62] ජාත්‍යාදී වශයෙන් සත්ත්වයන්ගේ යම් කර්මයක් ඇත්නම් එය නාම කර්ම වෙයි. උසස් පහත් යනුවෙන් සැලකෙන කිසියම් ගොත්‍රයක සත්ත්වයා උපදී ද එසේ ඉපදවීම සිදුකරන කර්මය ගොත්‍ර කර්මයයි. යම් කර්මයක් සත්ත්වයා පරම යහපතින් වළකා ද එය අන්තරාය කර්ම නමි.

ජෛනයෝ සියලු කර්ම කෙළෙස් ලෙස සලකති. සියලු ම කර්ම ශුභොපයෝග, අශුභොපයෝග හා ශුද්ධොපයොග යනුවෙන් තුන් වැදෑරුම් වෙයි.[63] මෙයින් ශුභෝපයෝග යනු ශුභ කර්ම හා සමග ජීව බැඳී සිටීමයි. අශුභොප්‍රයෝග යනු ජීව අශුභ කර්ම සමඟ බැඳී සිටීමයි. ශුද්ධොපයෝග යනු ජීව තමාගේ පිරිසිදු පවිත්‍ර ස්වභාවයෙහි ම පැවතීමයි. මෙයින් ශුභොපයෝග අශුභොපයෝග කර්මවල දී ආත්ම හෙවත් ජීව බහිර්වෘත වූයේ වෙයි. ශුභ කර්ම මෙන්ම අශුභ කර්ම ද ජීව සංසාරය හා සමඟ බැඳ තබන්නේය. [64] අට වැදෑරුම් වූ ආවරණීය කර්ම මගින් සිදු වන්නේ ද ජීව සංසාරයෙහි බන්ධනගත තත්ත්වයෙන් පවත්වා ගැනීමයි.[65] සුණ්‍ය ක්‍රියා සහ පාපක්‍රියා අනුව ජීව සංසාරයෙහි නව භවයන්හි උපත ලබයි.[66] මේ අයුරින් කර්ම පාදක කොට ගනිමින් ජීව සංසාර ගත වන අතර කර්මයන්ගේ කර්තෘ වශයෙන් හා ඒවායේ ඵල භුක්ති විඳින්නා ද (භොක්තෘ) බවට පත් වෙයි. මේ නිසා ජෛනයෝ මොක්ෂය ලබා ගැනීමෙහි ලා කර්ම වළක්වාලීම හා කර්ම ඉවත් කිරීම යන දෙවැදෑරුම් ක්‍රමය හඳුන්වා දෙති. සංවර හා නිර්ජරා යනුවෙන් පිළිවෙළින් විස්තර කෙරෙනුයේ එයයි. සංවර හා නිර්ජරා සියලු බැඳීම් වලින් නිදහස් වීමේ එක ම මාර්ගයයි. ජෛනයනට අනුව නිර්වාණය යනු සියලු බැඳීම්වලින් ද නිදහස් වීමයි.[67]

ජීව බන්ධනගත තත්ත්වයෙන් නිදහස් කර ගැනීම්

කර්ම දුරු කිරීමෙන් ආත්මය හෙවත් ජීව සිද්ධ තත්ත්වයට පත්වන බව ජෛනයන්ගේ පිළිගැනීමයි. මේ සඳහා ජීව විසින් පිළිපැදිය යුතු මූලික ක්‍රම දෙකකි. එකක් නම් ජීව තුළට ආශ්‍රව ගලා ඒම වැළැක්වීමයි. අනෙක වූ කලී බන්ධනගත ජීව වටා කොෂ පටලයක් වශයෙන් පවත්නා කර්ම දුරු කිරීමයි. මෙයින් සංවර මගින් ජීව තුළට පිටතින් ආශ්‍රව ගලා ඒම වැළැක්වීම සිදු කරනු ලැබේ. අනෙක වූ කලී බන්ධනගත ජීව වටා කොෂ පටලයක් වශයෙන් පවත්නා කර්ම දුරු කිරීමය. මෙයින් සංවර මගින් සිදු කරනු ලබනුයේ ජීව තුළට පිටතින් ආශ්‍රව ගලා ඒම වැළැක්වීමයි. ජලාශයක වූ ජලය පාවිච්චියට ගැනීමෙන් ද ජලාශ්‍රයට ජලය ලැබෙන්නා වූ සියලු ජල මාර්ග වසා දැමීමෙන් ද සූර්ය තාපයෙන්

වාෂ්ප බවට පත්වීමෙන් ද ජලාශය තුළ වූ ජලය සිඳීයන්නාක් මෙන් සංවර මගින් ජීව වෙත ආශ්‍රව ගලා යන්නා වූ සියලු මාර්ග වසා දැමීමෙන් ආශ්‍රව හා කර්ම පිළිවෙළින් ජීව වෙතින් ඉවත් කළ හැකිය යන්න ජෛනයන්ගේ පිළිගැනීමයි.[68] ඉන්ද්‍රිය සංවරය යනුවෙන් ජෛනයෝ ඉඳුරන් පීඩනයට පත් කිරීම අදහස් කරති. ඉඳුරන් මගින් ආශ්‍රව ජීව තුළට ගලා එන බැවින් ඉඳුරන් වසා දැමීම හේතු කොට ගෙන ජීව තුළ නව කර්ම එක් රැස්වීම වැළැක්වීම සංවර මගින් සිදු කෙරේ.

සංවර මගින් ජීව තුළට ආශ්‍රව ගලා ඒම නවතා දමනු ලැබූ විට ඥානාවරණීය කර්ම වර්ධනය වීම වළකී. එමගින් ජීවගේ බන්ධනගත තත්ත්වය හා කර්මයන්ගේ අධික බව පාලනය කෙරේ. මේ හේතුවෙන් ප්‍රභාශ්වර වූ අනන්ත ඥාන සහිත වූ ජීව තුළ පවත්නා ඥාන දර්ශනාදිය ඉස්මතු වීමේ හැකියාව වැඩි වෙයි. ඒ සඳහා අත්‍යවශ්‍ය වන්නේ ජීව වටා ඉතිරි ව ඇති කර්ම මළ ඉවත් කිරීමය. සංවර මගින් ජීව වෙත ආශ්‍රව ගලා ඒම වැළකී ඇති බැවින් ජීව වටා ඉතිරිව ඇති කර්ම මළ ඉවත් කිරීම ඵලදායී වූවක් බවට පත් වෙයි. මේ කාර්යය සඳහා ජෛනයෝ නිර්ජරා අවස්ථාව ඉදිරිපත් කරති.

සංවරයෙන් පසු ව ආශ්‍රව ජීව තුළට ගලා ඒම පාලනය කෙරුණ ද ජීව සංසාර ගතවීම තව දුරටත් පවතී. මක්නිසාදයත් ජීව වටා එතෙක් කොෂ පටලයක් මෙන් එකතු ව පවත්නා පූරාණ කර්ම තව දුරටත් ඉතිරිව ඇති බැවිනි. බන්ධ යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ ජීවගේ සංසාරගත වීමයි. ජීව සංසාරය හා සමග බැඳීම සිදු වන්නේ ජීව කර්ම හා පුද්ගල සම්බන්ධ වීමෙනි. පුද්ගල යනුවෙන් අදහස් කෙරෙනුයේ සූක්ෂම වූ හෝ ඕලාරික වූ හෝ ද්‍රව්‍යාත්මක කර්මයන් ය. රෙදි කඩක තෙල් තැවරුණු විටෙක එම රෙදි කඩෙහි පහසුවෙන් දූවිලි බැඳෙන්නාක් මෙන් ජීව නමැති රෙදි කඩෙහි තෙල් නමැති කෙලෙස් කහට තැවරුණු කල්හි පුද්ගල නමැති දූවිලි ජීව නමැති රෙදි කඩෙහි බැඳී පවත්නා බව ජෛනයෝ මෙම නිදසුනෙන් පැහැදිලි කරති.[69] ක්ලේශයන්ගෙන් තොරව පුද්ගලයා හා ජීව අතර සම්බන්ධයක් ඇති නොවේ. මේ අනුව ජීව ක්ලේශ හා පුද්ගල අතර සම්බන්ධය බන්ධ අවස්ථාව ලෙස හැඳින්විය හැකියි. බන්ධ සිව් වැදෑරුම්ය. ප්‍රකෘති බන්ධ, ස්තිථි බන්ධ, අනුභව බන්ධ, සහ ප්‍රදේශ බන්ධ යනුවෙනි.[70] මෙයින් ප්‍රකෘති බන්ධ යනු මිනිසා සිය පැවැත්ම අනුව කර්ම රැස් කිරීමයි. ස්තිථි බන්ධ යනු කර්මය බල පවත්නා කාල සීමාවයි. කර්මයන්හි ශක්ති ප්‍රමාණය අනුව ඒවායේ විපාක කාලය අඩු වැඩි වෙයි. අනුභව බන්ධ යනු කිසියම් කර්මයක් කිරීමේ දී ඇතිවන චේතනාව අනුව එහි විපාකයෙහි ඇති අඩු වැඩි බවයි. සමහර කර්ම විශාල පුද්ගල සංඛ්‍යාවක් ඇද ගන්නා අතර සමහර කර්ම සඳහා අවශ්‍ය වන පුද්ගල සංඛ්‍යාව මඳය. මෙය ප්‍රදේශ බන්ධ නමි.

අඥාන වූ මිනිසා තමන් විසින් කරනු ලබන ක්‍රියාවන්හි ප්‍රතිඵල තමන් හා අනන්‍ය වශයෙන් සලකනු ලබයි. මේ අනුව බන්ධ සම්බන්ධයෙන් පාදක වී ඇත්තේ මනසය. බන්ධ යනු මානසික තත්ත්වයක් මිස බාහිර ලෝකයේ පවත්නා වූ තත්ත්වයක් නො වේ. එසේ නම් සංවර මගින් බාහිර ලෝකයෙන් ජීව වෙත කෙරෙන බලපෑම් පාලනය කළ යුත්තේ සිතිවිලි බාහිර ලෝකය මත පදනම් ව පවත්නා බැවින් යයි ජෛනයෝ මෙහි දී පැහැදිලි කරති. එසේ වුව ද කර්මය හා බන්ධය චෙතනාව පදනම් කොට පවතී. බාහිර ලෝකයත් සංජානාදිය මගින් ජීව කෙරෙහි ඇතිවන බලපෑම් කර්ම බන්ධනාදියට උපකාරී වෙයි. බන්ධ සම්බන්ධයෙන් ද ජෛනයෝ සිය තාර්කික සංශ්ලේශනවාදය ඉදිරිපත් කරති. සෑම අවස්ථාවක දී ම සත් ඒකාංශික වශයෙන් නොව සර්වාංශික වශයෙන් දැකීම ජෛනයන්ගේ පිළිවෙතය. මෙම සිද්ධාන්තයට අනුව බන්ධ ද බාහිර ලෝකයේ මෙන් ම ජීව ද පදනම් කොට පවතී. ජීවගෙන් තොර බන්ධ හෝ බාහිර ලෝකයෙන් තොර ජීවගේ බන්ධන ගත වීමක් හෝ පිළිබඳ ව ජෛනයෝ එකඟ නො වෙති. භෞතිකය හා චෛතසිකය (විඥානය) යන දෙකෙහි ම එකතුව සත් ලෙස සැලකීම ජෛන ස්ථාවරයයි. බන්ධන ගත වූ ජීව ආශ්‍රව හා පුද්ගල ඇසුරින් බාහිර ලෝකය හා සම්බන්ධ වූ සැප දුක් අනුභව කරයි. සංවර තත්ත්වයට පත් වීමෙන් අනතුරුව ද ජීව තුළ ශාරීරික හා අභ්‍යන්තරික (මානසික) වශයෙන් කර්ම තැන්පත් ව පවතී.[71] නිර්ජරා යනු ජීවගේ අභ්‍යන්තරයෙහි රැඳී පවත්නා වූ එකී සියලු ආශ්‍රවයන් ක්‍ෂය කිරීමයි. සංවර මගින් පිටතින් ආශ්‍රව ගලා එන්නා වූ දොරටු වසා දැමුණු පසු ව ඉතිරි වන්නේ එතෙක් ජීව වටා තැන්පත් ව පවත්නා වූ කර්මයන් පමණකි. ආශ්‍රව ජීව වටා තැන්පත් ව පවත්නා තුරු ජීව සත්‍යාවබෝධ නොකරනුයේ ජීව තමා සහ ක්ලේශ අනන්‍යතාවෙන් සලකනු ලබන බැවිනි. නිර්ජර අවස්ථාවට එළඹීමෙන් පසුව ජීව තුළ පවත්නා කර්ම ක්‍ෂය වීම සිදුවන බැවින් සියලු කර්ම ක්‍ෂය වීමෙන් ජීව තමන් හා සම්බන්ධව පවත්නා වූ විෂය ලෝකය අනන්‍ය ලෙසින් නො දකී. එසේ ම තමා හා විඳින්නට ලැබෙන්නා වූ සෑම සුඛ දුඃඛ වේදනාවක් ම සමාන වූ සිතින් විඳ දරා ගැනීමේ ශක්තිය ජීව තුළ ඇති වෙයි. එහෙයින් සැපයෙහි ඇලීම හෝ දුක පිළිකුල් කිරීම හෝ බන්ධනයෙන් නිදහස් වූ ජීවගේ ස්වභාවය නො වන්නේ ය. විෂ නැසීමෙහි ශරීර ශක්තිය සහිත වූ පුද්ගලයාගේ ශරීරයට විෂ ඇතුළු වූ කල්හි එම විෂ ඔහුගේ මරණය සිදු කිරීමට අසමත් වනුයේ යම් ආකාරයකට ද නිර්ජර පසු කළ විට ජීව අරමුණු හේතු කොට ගෙන බන්ධන ගත නො වේ.[72] ජීව මුක්ත තත්ත්වයට පත් වනු ලබන්නේ ඉන් අනතුරුවය.

නිර්ජර මගින් ජීව වටා ඉතිරි ව පවත්නා කර්ම ශරීරය ක්‍ෂය කරනු ලබයි. නිර්ජර අවස්ථාවේ දී ජීව වටා ඉතිරි ව පවත්නා කර්ම ක්‍ෂය කිරීම සඳහා තපස් ක්‍රම හා ව්‍රත උපකාරී වෙයි. තපස්ක්‍රම හා ව්‍රත බාහ්‍ය (ශාරීරික) අභ්‍යන්තර (මානසික) යනුවෙන් දෙවැදෑරුම්ය. මෙයින් බාහ්‍ය (ශාරීරික) තපස්ක්‍රම හා ව්‍රත මෙසේය. අනසන ආහාර නොගෙන සිටීම මෙයින් අදහස් කෙරේ. මෙය ඊශ්වර, යාවත් කථින, ඖණොදරී, වෘත්ති, සංක්‍ෂෙප හා රසත්‍යාග යනුවෙන් පස්වැදෑරුම් වෙයි. මේ අතුරින් කිසියම් නියමිත කාලයක් තුළ ආහාර නොගෙන සිටීම ඊශ්වර යනුවෙන් ද මුලු ජීවිත කාලය තුළ ම ආහාර නොගැනීම යාවත් කථින යනුවෙන් ද එක් දිනකට ආහාර වේලකින් හෝ ආහාර පිඩකින් ජීවත් වීම ඖණොදරී යනුවෙන් ද සීමිත ආහාරයකින් යැපීම වෘත්ති සංක්‍ෂෙප යනුවෙන් ද කිරි ගිතෙල් ආදියෙන් වැළකීම රසත්‍යාග යනුවෙන් ද අදහස් කෙරේ.

කාය ක්ලෙශ යනු ශරීරයට දුක් දීමයි. සංලීනතා යනු ඉඳුරන් ඇතුළු ශරීරය පාලනය කිරීමයි. අභ්‍යන්තර තපස් ක්‍රම හා ව්‍රත ලෙස ප්‍රායශ්චිත්ත (දිනපතා තමන් විසින් කරන ලද ඇවැත් පාපොච්චාරණය කිරීම) විනය (හැසිරීම් රටාව පාලනය කර ගැනීම) වෛය්‍යාවච්ච (වතාවත් කිරීම) ස්වාධ්‍යාය (ස්වෝත්සාහයෙන් ඉගෙනීම) ධ්‍යාන (ධ්‍යාන භාවනාවක් වැඩීම) උත්සර්ග (ශාරීරික අවශ්‍යතාවන්ට යට නොවී ශරීරය පාලනය කර ගැනීම) සැලකේ.[73] ජීවාභ්‍යන්තරයෙහි රැඳී පවත්නා වූ සියලු කර්ම ක්‍ෂය කිරීමේ මාර්ගය ලෙස ජෛනයන් විසින් අනුමත කොට ඇත්තේ ව්‍රත තපස් ධ්‍යාන භාවනාදියයි.

ජෛනයන්ගේ මොක්‍ෂය හා ස්‍යාද්වාදය

නිර්ජර මගින් ජීව වටා පවත්නා වූ සියලු පුද්ගලාශ්‍රවයන් දවාලීමෙන් හා සංවර මගින් නව කර්ම ආත්ම වටා රොක් නොවන සේ පාලනය කිරීම මගින් ජීව බන්ධනගත තත්ත්වයෙන් නිදහස් වීම හෙවත් මෝක්‍ෂය ලෙස ජෛනයෝ සලකති. මෝක්‍ෂය මගින් ජීවගේ මානසික ප්‍රභාශ්වර තත්ත්වය ප්‍රකට කෙරේ. මොක්‍ෂය ලබා ගැනීමට ජීව තමා ම බන්ධනයෙන් නිදහස් විය යුතුය.[74] තමා බන්ධනගතව පවත්නා බව ජීව තුළ පවත්නා අවබෝධය පමණක් මෝක්‍ෂය ලැබීමට ප්‍රමාණවත් නොවන බව සමයසාරයෙහි අවධාරණය කොට ඇත.[75] කිසිවකුට වෙනත් කෙනෙකු බන්ධන ගත තත්ත්වයෙන් නිදහස් කිරීමට ද හැකියාවක් නැති බන්ධනගත වීම පිළිබඳ ව ජීව තුළ පවත්නා අවබෝධය බන්ධනයෙන් නිදහස ලැබීමේ ශක්තිය ජීව තුළ ඇති කරවයි.[76]

බන්ධනගත තත්ත්වයෙන් නිදහස් වූ ජීව තමා ම වේදක මෙන් ම ඥාතෘ ද වෙයි.[77] ලෝකය හා කිසි ලෙසකින් නොබැඳුනා වූ ද ලෝකය

හා කිසි ලෙසකින් නොබැඳුනා වූ ද ලෝකය හා අනන්‍ය නොවූ ද මුක්ත ජීව මේ නිසා ම විශ්ව නිර්මාතෘවරයෙකු හෝ ඊශ්වරයෙකු හෝ ලෙසින් කාරකයෙකු බවට කිසිදු විටෙක පත් නො වන්නේය. ජෛනයෝ ජීව හෙවත් ආත්මය සම්බන්ධයෙන් සත්කාරණවාදී හෝ සත්කාර්යවාදී හෝ ස්ථාවරයක පිහිටා නො සිටිති. ඔවුහු සත්ත්වයා ජීව අජීව පදාර්ථයන් ඇසුරෙන් හට ගන්නා ලදැයි යන ස්ථාවරයෙහි පිහිටා සිටිමින් බහුත්ව වාදය තහවුරු කරති. මේ අනුව සෑම දෙයක් ම එක ම මූල පදාර්ථයකින් හට ගත්තේය යන අදහස ජෛනයෝ ප්‍රතික්ෂේප කරති. ඔවුහු පුරුෂ නිෂ්ක්‍රීය වශයෙන් පිළිගත් සාංඛ්‍යයන්ගෙන් වෙනස් ව ජීව හා කර්ම අතර පවත්නා සම්බන්ධය අවධාරණය කරති. ජීව බන්ධනගත තත්ත්වයට පත් වනුයේ ජීව කරා ආශ්‍රව ගලා ඒම හේතු කොට ගෙනය. එබැවින් ජීව කර්මයන් ක්‍රියාවට නැංවීම සිදු කරයි. එසේ වුව ද කර්මයන්ගෙන් ඉවත්වීමේ හැකියාව ද ජීව මතුව පවතී. සාංඛ්‍යයනට අනුව පුරුෂ නිත්‍ය වන අතර ක්‍රියාවන් හා සම්බන්ධ නොවන බැවින් හේ අකර්තෘ ද වෙයි. පුරුෂ නිත්‍ය ද වෙයි. ජීව කර්ම හා සමග බන්ධනගත වන බව ජෛන ස්ථාවරයයි. ජීව සියලු කර්මයන් සිදු කරන්නා බැවින් කර්තෘ ද වෙයි. නිත්‍ය වූ ජීව ආශ්‍රවයන්ගේ බලපෑමට යටත් වන බැවින් අනිත්‍ය ද වෙයි. ආශ්‍රවයන් ක්ෂය කිරීමෙන් පසු ව කර්ම සමඟ නොබැඳෙන හෙයින් ජීව අකර්තෘ ද වන අතර ආශ්‍රවයන්ගේ බලපෑමට යටත් නොවන බැවින් නිත්‍ය ද වෙයි. මේ අනුව ජීව පාරමාර්ථික වශයෙන් නිත්‍ය ද අකර්තෘ ද වන අතර ව්‍යවහාරික වශයෙන් අනිත්‍ය ද කර්තෘ ද වෙයි. එක ම ජීව පදාර්ථය විවිධ ආකාරයෙන් දැකිය හැකිය යන ස්ථාවරයෙහි පිහිටා සිටින ජෛනයෝ පූර්වෝක්ත නිදසුන පදනම් කොට ගෙන අනේකාන්තවාදය තහවුරු කරති.

මෙම පදනම පැහැදිලි කිරීම සඳහා ජෛනයෝ ද්‍රව්‍යාර්තික හා පර්යායාර්තික වශයෙන් සත් බහුවිධ කොට පැහැදිලි කරති. රනින් කරන ලද මාලයෙහි රන් බව එහි මූල කාරණයයි. මාලයෙහි රන් බව ප්‍රකටය. මෙහි දී කාර්යයෙහි කාරණය අඩංගුයි එහෙත් මෙය සියලු අවස්ථාවන්හි දී ම අවිනාභාවී සත්‍යය වශයෙන් නොපවතී. රනින් නිපදවන ලද භාණ්ඩ අතර මාල, මුදු, කරාබු ආදිය ද වෙයි. ඒ ඒ භාණ්ඩ තුළින් ප්‍රකට වන්නා වූ ද්‍රව්‍යාර්ථය රන්ය. නමුත් මාල, මුදු, කරාබු ආදියෙහි දක්නට ලැබෙන විවිධත්වය පර්යායාර්ථික නය වශයෙන් හැඳින්වෙයි.[78] ද්‍රව්‍යාර්ථය නොවෙනස් වුව ද ප්‍රභේද වශයෙන් විවිධත්වයක් පැවතිය හැකි බව මෙයින් අදහස් කෙරේ. එසේ වුවද මෙම නය දෙකින් එකක් පමණක් ඒකාංශික වශයෙන් සත්‍යය ලෙස නොපිළිගත හැකි බව ජෛනයෝ අවධාරණය කරති. මෙම නය දෙක ම සත්‍යය නියෝජනය කිරීමෙහි ලා සමත්වන බව ජෛනයන්ගේ

පිළිගැනීමයි. මෙම පදනම යටතේ උපනිෂද් සත් කාරණවාදව මෙන් ම සාංඛ්‍ය සත්කාර්යවාදය ද ජෛනයෝ ප්‍රතික්ෂේප කරති.

සමකාලීන භාරතීය දර්ශන වාදයන් අතර පැවති සදාතනික වූ ද නිත්‍ය වූ ද එක් පරම සත්‍යයක් ඇත යන ශාශ්වත වාදයක් සදාතනික වූ කිසිදු පරම සත්‍යයක් නැත යන අශාශ්වත වාදයක් යන ස්ථාවරයන් දෙක ම එකට එකතු කිරීමෙන් එකිනෙකට ඉඳුරා ම ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ ප්‍රස්තුත දෙකින් එකක් පමණක් නිවැරදියයි පිළිගැනීමේ න්‍යාය ප්‍රතික්ෂේප කරමින් එකී ප්‍රස්තුත දෙකමත් එකිනෙකට සම්බන්ධ කර ගැනීම මගින් වඩාත් සත්‍යයට සමීප විය හැකියයි ජෛනයෝ විශ්වාස කළහ. මේ අනුව ජීව එක් අතකින් නිත්‍ය විය හැකිවාක් මෙන් ම අනිත්‍ය ද විය හැකිය යනුවෙන් ජෛනයන් ජීව සම්බන්ධයෙන් පිහිටා සිටින ස්ථාවරය පරස්පර විරෝධී වූවක් ලෙස කෙනෙකුට අවබෝධ වීමට ඉඩ ඇති නමුත් ජෛනයන්ගේ නිගමනය වූයේ එබඳු පරස්පර විරෝධී ලක්ෂණ ම සත් වූ යථාර්ථය ප්‍රකට කිරීමෙහි ලා සමත් වන බවයි. මේ නිසා කල් යාමේදී ද්විකෝටික තර්ක න්‍යායට අමතරව චතුෂ්කෝටික තර්ක න්‍යාය යනුවෙන් පිළිගනු ලැබූ තර්ක ව්‍යුහය තුළ මෙබඳු පරස්පර විරෝධී ලක්ෂණ එකතු කොට පිහිටුවා ගන්නා ලද ප්‍රස්තුයකින් තවත් තාර්කික ස්ථාවරයක් කෙළින් ම නියෝජනය වේ යයි පිළිගනු ලැබුණේය.

මෙ හේතුවෙන් සත්‍යය පිළිබඳව එක් ස්ථාවරයකට පමණක් පිහිටා සිටීම සත්‍යය සීමා කිරීමකි. සත්‍යය කවරාකාරයකින් හෝ වසන් කිරීම ජෛනයන්ගේ සිරිත නො වේ.[79] සත්‍යය පැහැදිලි කිරීම සඳහා ජෛනයන් විසින් ස්‍යාද්වාදය උපයෝගී කොට ගෙන ඇත්තේ සර්වාංශික සත්‍යය එමගින් පැහැදිලි කොට ගත හැකිවන බැවිනි. ස්‍යාද්වාදය අනුගමනය කිරීමෙන් සත්‍යය වසන් කිරීමකට හෝ අසත්‍යය ඉදිරිපත් කිරීමකට හෝ පාත්‍ර විය නොහැකිය. සත්‍යය ප්‍රකාශ කිරීම සම්බන්ධයෙන් එවකට යොදා ගන්නා ලද ඇගයුම් සතරක් පිළිබඳව ආචාරඞග සූත්‍රයේ සඳහන් වෙයි.[80] සත්‍ය, අසත්‍ය, සත් හා අසත්‍ය, නොමසත් හා නොම අසත්‍ය යනුවෙනි. ඉහත සඳහන් ආකාරයට අනුව යථාර්ථය ඉදිරිපත් කිරීම සඳහා තුන්වන ස්ථාවරයට වුවද සීමා නොවී සිටීම ජෛන පිළිවෙත වූ බවට මෙය නිදසුනකි.[81] සප්තභංගී නය තුළින් සර්වාංශික සත්‍යය පැහැදිලි කිරීම සම්බන්ධයෙන් ජෛනයන් විසින් දක්වන ලද ප්‍රතිචාරයයි. සත් වැදෑරුම් වූ පූර්වෝක්ත නය වාදයන්හි සත්‍යය පිළිබඳ කිසියම් හෝ අංශයක් ප්‍රකාශයට පත් වෙතැයි ජෛනයෝ අදහස් කළහ. සප්තභංගීනය විශ්ලේෂණවාදයකට වඩා සංශ්ලේෂණවාදයකට සමීප වන්නේ යයි පැවසීම වඩාත් සාධාරණය. ජෛනයන්ගේ සප්තභංගීනය මෙසේය.

ස්‍යාද් අස්ති (ඇතිවිය හැකි)
ස්‍යාද් නාස්ති (නැති විය හැකි)
ස්‍යාද් අස්තිච නාස්තිච (ඇත මෙන් ම නැති විය හැකිය)
ස්‍යාද් අවක්තව්‍යම් (නොකිවයුතු යයි විය හැකිය)
ස්‍යාද් අස්ති අවක්තව්‍යම් (ඇත නොකිවයුතු යයි විය හැකිය)
ස්‍යාද් නාස්ති අවක්තව්‍යම් (නැත නොකිවයුතුයයි විය හැකිය)

ස්‍යාද් අස්ති ච නාස්ති ච අවක්තව්‍යම් (ඇත මෙන් ම නැත නොව කිවයුතු යයි විය හැකිය) යනුවෙනි.

මේ අනුව මෙහි මුල් ප්‍රස්තුත හතර එක් මාදිලියක චතුෂ්කෝටිකයක ස්වරූපය ගනී. ඉතිරි තුන එනම් පහ, හය සහ හත යන ප්‍රස්තුත හතරවන ප්‍රස්තුතයේ එන අවක්තව්‍යම් යන්න පදනම කර ගනිමින් තවත් ආකාරයක චතුෂ්කෝටිකයක් සමඟ බැඳේ. ප්‍රමාණයන් පිළිබඳව ජෛනයන් ඉදිරිපත් කළ අදහස් ද ඔවුන්ගේ නය වාදය තහවුරු කිරීමෙහි ලා උපකාරී වෙයි.

ජෛනයන්ගේ ප්‍රත්‍යක්ෂය දෙවැදෑරුම්ය. පරෝක්ෂ හා අපරෝක්ෂ යනුවෙනි. මෙයින් පරෝක්ෂ ඥානය යනු ඉන්ද්‍රියයන් හා මනස අතර සම්බන්ධයෙන් ඇති වන්නා වූ ප්‍රත්‍යක්ෂයයි. මති ඥානයන් මෙයට අයත් වෙයි. අපරෝක්ෂ ඥානය වූ කලි ඉන්ද්‍රියයන්ගේ උපකාරයෙන් තොරව කෙළින් ම මනසෙහි ඇති වන්නා වූ ඥානයයි. අවධි මනඃපර්ය හා කෙවල යන අවස්ථාවන්හි ජීව තුළ ඇතිවන දැනුම අපරෝක්ෂ ඥානයයි. ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂය පදනම කොට ගත් භෞතිකවාදීන්ගේ ස්ථාවරය වූයේ ශරීරයෙන් වෙන් කොට පවත්නා වූ ආත්මය ඉන්ද්‍රියයනට ගෝචර නොවන්නා වූ බැවින් එවැනි ආත්මයක් ප්‍රත්‍යක්ෂයෙන් අවබෝධ කළ නොහැකි බවයි. අපරෝක්ෂ ප්‍රත්‍යක්ෂ හෙවත් ඉන්ද්‍රියයන්ගේ ආධාර රහිතව කෙළින් ම මනසෙහි ඇතිවන දැනුම පිළිබඳව අදහස් ඉදිරිපත් කරමින් ඉන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂයට හසු නොවන පමණින් යමක පැවැත්මක් නැතැයි පැවසීම ඒකාංශික සත්‍යයක් බවට ජෛනයෝ කරුණු ඉදිරිපත් කරති. ඔවුනට අනුව යම් කිසිවක යථාර්ථය අවබෝධ කරගත හැකි වනුයේ ඒ හා සම්බන්ධ වූ සියලු කරුණු ප්‍රමාණ හා නය විමසා බැලීමෙනි.[82] ජීව හෙවත් ආත්මයේ නිත්‍යත්වය තහවුරු කිරීමට ගන්නා ලද තවත් උත්සාහයක් වශයෙන් ජෛනයන්ගේ සප්තභංගීනය හඳුන්වා දිය හැකියි. උපනිෂද් චින්තකයෝ සත්කාරණවාදය තුළින් ආත්මයේ නිත්‍යත්වය තහවුරු කිරීමට උත්සාහගත් අතර එම උත්සාහයෙහි ප්‍රතිඵලයක් වශයෙන් ඇති වූ පරස්පරතාවන් මඟ හැරවීමෙහි යෙදුණු සාංඛ්‍යයෝ සත්කාර්යවාදය ඉදිරිපත් කළහ. සත්කාරණවාදය මෙන් ම සත්කාර්යවාදය ද ආත්මන්ගේ නිත්‍ය සදාතනික අනන්‍යතාව තහවුරු කිරීමට යොදාගත් තර්ක න්‍යායය ම උපයෝගි කරගනිමින් සියලු

තාර්කික ප්‍රස්තුතයන්හි යම් පමණක හෝ සත්‍යයක් ඇත යන පදනම යටතේ සදාතනික වූ ජීවගේ (ආත්මන්) පැවැත්ම ව්‍යවහාරික භාෂාවේ අස්ත්‍යර්ථවාචී පද උපයෝගි කොට ගනිමින් වුව ද පැහැදිලි කළ හැකිය යන අදහස තහවුරු කරති. එහෙත් ඇත නැත යන ඇගයුම් දෙකම එකවර සත්‍ය විය නොහැකිය යන අදහස සලකා ගනිමින් ඇත නැත යන ඇගයුම් වෙන වෙන ම යෙදීමෙන් හෝ එකට එක් කොට යෙදීමෙන් හෝ සත්‍යය අවබෝධ කොට ගත නොහැකිය යන අදහස ජෛනයන්ගේ ස්‍යාද් අවක්තව්‍යම් (නොකිව යුතු යයි විය හැකිය) යන ඇගයුමෙන් පැහැදිලි වෙයි. සත්‍යය පැහැදිලි කර ගැනීම සඳහා තර්කය ම උපයෝගි කොට ගනිමින් අවසානයේ ස්‍යාද් අවක්තව්‍යම් යන ස්ථාවරයට ම එළඹීම තර්කයේ සන්දර්භය බිඳීමක් මිස තර්කයට අනුකූල වීමක් නොවන බව ජෛන ස්‍යාද්වාදයෙන් ප්‍රකට වෙයි. ජෛනයන් විසින් මෙසේ නවතම ස්ථාවරයන්ට එළඹීම ම (ස්‍යාද් අවක්තව්‍යම්) සත්‍යාවබෝධයෙහි ලා තර්කය ප්‍රමාණවත් අවියක් නොවන බවට ඔවුන් තුළ පැවති අවබෝධය පෙන්නුම් කරන්නකි.

පාදක සටහන්

1. ආචාරඞ්ග සූත්‍ර Screod Books of the East Vol 22. P.249
2. එම - එම පි. 194 එම
3. එම - එම පි. 192 එම
4. එම - එම පි. සංග එම
5. එම - එම පි. සස එම
6. එම - එම පි. සංසස එම
7. එම - එම පි. xiii එම
8. දීඝනිකාය වෙ. 2 පි.91 P.T.s. 1947
9. විනය පිටකය මහාටගග පි. 256 පාලි බෙන්තොට සද්ධාතිස්ස සංස්.
10. එම - එම - එම ලිච්ඡවි භාණවාර පි. 256
11. ආචාරාඞ්ග සූ Sacred Books of the East Vol 22 p. 193
12. Steaveìon Sinclair Heart Jainism p' 08 Oxford 1915
13. කල්ප සූත්‍ර Sacred Books of the East Vol 22 p. 249
14. ibid - ibid - p30 - ibid
15. කල්ප සූත්‍ර Sacred Books of the East Vol 22 p. 31
16. කල්ප සූත්‍ර Sacred Books of the East Vol 22 p. 259 - 260
17. ආචාරාඞග සූ Sacred Books of the East Vol 22 p. 194
18. ජෛන භගවතී සූත්‍රය පරි.
19. දීඝනිකාය වෙ.3 පි. 187
20. මජ්ඣිම නිකාය වෙ. 2 පි. 243
21. Sacred Books of the East Vol 45 p. 131
22. මජ්ඣිම නිකාය වෙ.2 අම්බලට්ඨික රාහුලෝවාද සූත්‍රය, ඤාණවිමල සංස්. 1959

23. Sutrakrutanga Lect 6 p. 414 - 415 S. B. E. vol 22
24. Secred Books of The East Vol xiv. p. 154 Oxford 1895
25. Ibid 211
26. Ibid Vol xxll. 1. 2. 1. Delhi 1973
27. Ibid Vol xiv p. 154 Oxford 1895
28. Tatva Sambraha ii. 8
29. Dravya Samgraha 9. Sarathchandra Ghohal India 1917
30. jaini Padmanabha s. Jaina Path of Purification p. 104 - 105 MOtilal Banarsidass Dethi 1979
31. Dravya Samgraha 37
32. Ibid
33. Ibid
34. Samaya sara 27. Sri Kundakundacarya Edition Benaras 1950
35. Dravya Samgraha 3.
36. Stevanson, Ms. Sinclair Heart of Jainism p. 106 Oxford University Press London 1915
37. Dravya Samgraha 15
38. S.B.E. Vol. xiv p.34
39. Dravya Samgraha 15
40. Stevanson S Heart of Jainism p. 107
41. Dravya Samgraha 20
42. Tatvarthadhigamasutra 523 Government Press Mys ore 1944
43. samayasara 308
44. Tatvarthadhigamasutra 513
45. Ibid 519
46. Ibid 520
47. Ibid 537
48. Ibid 540
49. Ibid 542
50. Dravya Samgraha 24
51. Ibid 23
52. samayasara 83
53. Ibid 84
54. Ibid 88
55. S.B.E. Vol xiv p.10
56. Ibid p. 192 - 193
57. S.B.E. Vol xiv p.193
58. Ibid p.193
59. Tatvarthadhigamasutra 87
60. S.B.E. Vol xiv p.193

61. S.B.E. Vol xiv p.193
62. Ibid p.194
63. S.B.E. Vol xiv p.144
64. samayasara 145
65. S.B.E. Vol xiv p.192
66. Dravya Samgraha 38
67. S.B.E. Vol xiv p.128
68. Ibid Vol. xiv p.55
69. samayasara p- 237-241
70. Dravya Samgraha 33
71.
72. S.B.E. Vol xiv p.179
73. Ibid 36
74. samayasara 292
75. samayasara 291
76. Ibid 293
77. Ibid 303 - 304
78. samayasara 308 - 311
79. S.B.E. Vol xiv p.1.14.19 Oxford 1895
80. Ibid 1.14.22
81. Ibid 1.9.26
82. Ibid Vol Xiv D.28