

The Legality of Bhikkhunī Ordination

භික්ඛුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලතාවය

ความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณี

ဝိနည်းဥပဒေနှင့်လျှော်ညီသောဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူပြုထုန်းခြင်း။

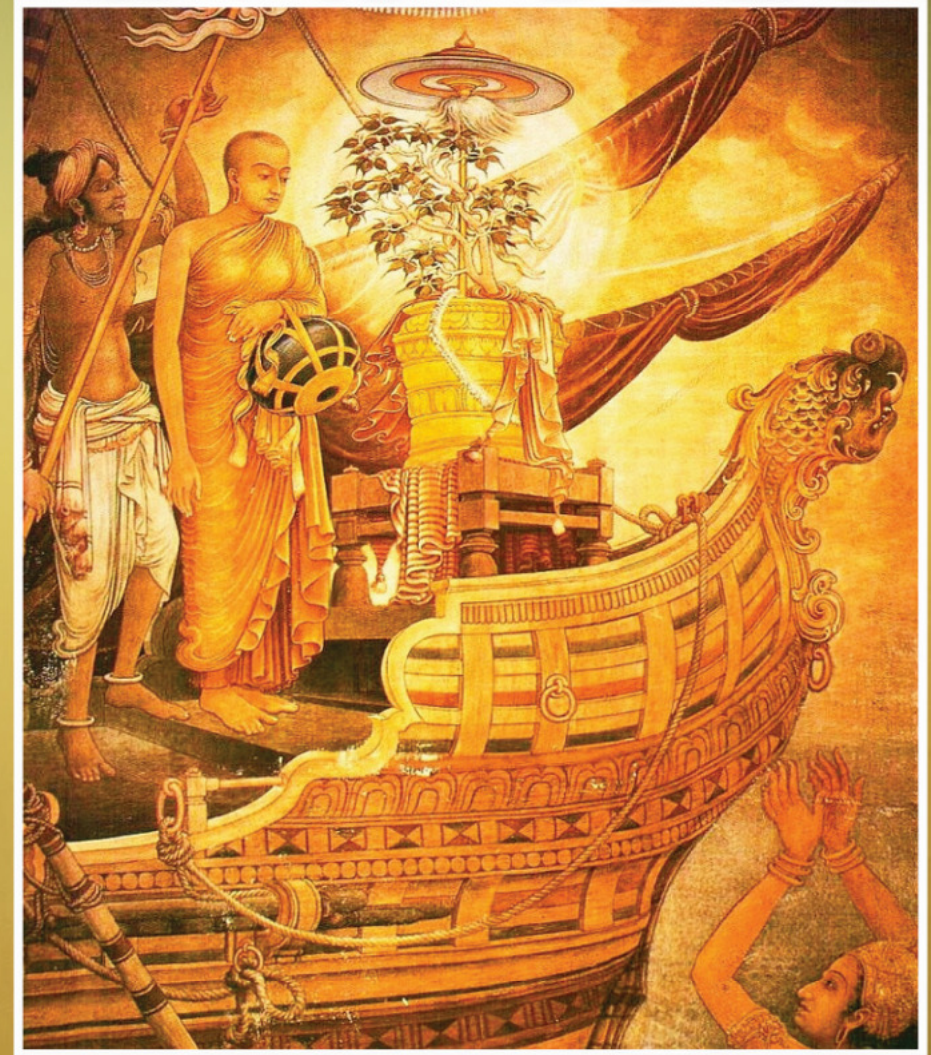
This book examines the legality of the bhikkhunī ordinations carried out in 1998 at Bodhgayā, which have been the basis for the revival of the bhikkhunī order in the Theravāda tradition. It combines the research done by bhikkhu Anālayo, which was originally published in the Journal of Buddhist Ethics, with translations into Sinhala by bhikkhunī Dhammanandinī, into Thai by bhikkhunī Dhammanandā, and into Burmese by bhikkhunī Guṇasārī.

Bhikkhu Anālayo was born in Germany in 1962 and ordained in Sri Lanka in 1995, where he completed a PhD on *satipaṭṭhāna* published 2003 in the UK, which has quickly become a bestseller with translations into ten languages done or under way. As a professor of Buddhist Studies with well over two hundred academic publications, he is a leading scholar worldwide in research on early Buddhism, with a special emphasis on the topics of "meditation" and "women in Buddhism".

Bhikkhunī Badalgama Dhammanandinī was born in Sri Lanka in 1953. In 1995 she was awarded the title of Abhidhamma Visāra and in 2002 she completed an MA at the Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya. She took bhikkhunī ordination in 2000 and at present is the abbess of Visakharamaya, Galgamuwa, Veyangoda, where she trains female candidates for higher ordination.

Bhikkhunī Dhammanandā was born in Thailand in 1944 and received her PhD from Magadh University, India, in 1980. She took bhikkhunī ordination in Sri Lanka in 2003 and at present is the abbess of Wat Songkhammakalayani. Besides training female candidates for higher ordination, she has become a very active force in the attempts to revive the bhikkhunī order. As a professor of Buddhist Studies, she is the author of numerous monographs and articles with a special focus on the situation of women in Buddhism and Thailand.

Bhikkhunī Guṇasārī was born in Burma in 1932. She studied Pāli with several Burmese Sayadaws: Ashins U Thitzana, U Tejobhatha, and U Narada, and also studied at the University of Kelaniya in Sri Lanka and at the University of the West, Los Angeles. In 2006 she was awarded as an Outstanding Woman in Buddhism on the International Women's Day at the United Nations in Bangkok. She took bhikkhunī ordination in 2003 in Sri Lanka and at present is the abbess of Mahāpajāpatī Monastery in California, where she trains female candidates for higher ordination.



Bhikkhu Anālayo



A SBVMS Publication
For Free Distribution

The Legality of Bhikkhunī Ordination

စိန္တဒ္ဓန္တီ ဥပဏ္ဍိတဗုဒ္ဓေါ ဝိသဘာဗုဒ္ဓုဇာဝါဒ

ความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณี

ဝိနည်းဥပဒေနှင့်လျော်ညီသောဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူပြုဌာန်းခြင်း။

Bhikkhu Anālayo

Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti
The Gift of Dhamma excels all gifts.

Title: The Legality of Bhikkhunī Ordination

© 2013 Anālayo

Printed for free distribution by:
Selangor Buddhist Vipassanā Meditation Society (SBVMS)
23, Jalan SS3/37, 47300 Petaling Jaya,
Selangor, West Malaysia
Tel/ fax: 03-7873 9168 email: sbvms@yahoo.com

SBVMS would like to express its gratitude to Bhikkhu Anālayo
for granting permission to reprint this book for free distribution.

Originally published by:
Journal of Buddhist Ethics vol. 20, 2013
<http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/>

Cover design by:
Kenny Ngoi Jin Yit

Printed and bound in Kuala Lumpur, Malaysia
By Majujaya Indah Sdn Bhd
Tel: 03- 4291 6001 / 6002
Fax: 03- 4292 2053

Contents

The Legality of Bhikkhunī Ordination	3
- The Bhikkhunī Order and the Bodhgayā Ordination	5
- Theravāda Legal Principles	9
- The Sixth <i>Garudhamma</i>	12
- The Female Candidates at the Bodhgayā Ordination	16
- The Chinese Preceptors	18
- Single Ordination by Bhikkhus	21
စိක්ခွယ် ဥပဏ္ဍိတဥပေါ ဝိဘာဏ္ဍကုဇဏဝေ	31
- စိက္ခန္ဓာ အာဇာနည် ဟု ဂုဏ်ထူး ဥပဏ္ဍိတဥပေါ	34
- ဝေဠဝါဠ ဝိဘာဏ္ဍ ဝေဠဝါဠ	38
- ဝေဠဝါဠ ဝေဠဝါဠ	43
- ဂုဏ်ထူး ဥပဏ္ဍိတဥပေါ ဝေဠဝါဠ ဝေဠဝါဠ	47
- ဝိဘာဏ္ဍ ဥပဏ္ဍိတဥပေါ ဝေဠဝါဠ	50
- စိက္ခန္ဓာ ဝိဘာဏ္ဍ ဝေဠဝါဠ ဝေဠဝါဠ ဥပဏ္ဍိတဥပေါ	54
ความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณี	65
- ภิกษุณีสงฆ์และการอุปสมบทที่พุทธคยา	68
- หลักพระวินัยของเถรวาท	72
- วรรกรรมข้อที่ 6	76

-	ສຕຣີທີ່ຂອບສະໜອງທີ່ພຸທທຸກຍາ	80
-	ປາວັດຕິນີຝ່າຍຈີນ	82
-	ການຂອບສະໜອງໂດຍກົດໝາຍສະໜັບສະໜູນຝ່າຍເດີຍາ	85

ວິໄນ: ຂບວອ ຈຸດລຸງຸ່ນ ວິໄນວາວິກຸຸ່ນີ ອາໄນ ບຣິວໍ ບຸໂນ ບຸໂນ ຈຸດວິໄນ 95

-	ວິກຸຸ່ນີວິໄນວາວິກຸຸ່ນີ ອາໄນ ບຣິວໍ ບຸໂນ ຈຸດວິໄນ	98
-	ເອກະລັກ ຂບວອ ຈຸດວິໄນ ຈຸດວິໄນ	103
-	ກຸຸ່ນຸ່ນຸ່ນຸ່ນ (໒) ຈຸດວິໄນ	109
-	ບຸໂນວິໄນວາວິກຸຸ່ນີ ອາໄນ ບຣິວໍ ບຸໂນ ຈຸດວິໄນ ອາໄນ ຈຸດວິໄນ	115
-	ວາວິກຸຸ່ນີ ຈຸດວິໄນ ຈຸດວິໄນ	118
-	ວິກຸຸ່ນີ (ກຸຸ່ນຸ່ນຸ່ນຸ່ນ) ຈຸດວິໄນວາວິກຸຸ່ນີ ອາໄນ ຈຸດວິໄນ	122

The Legality of Bhikkhunī Ordination

Bhikkhu Anālayo

Introduction

My presentation in what follows is based on extracts from a more detailed study of various aspects related to “The Revival of the bhikkhunī Order and the Decline of the Sāsana”, in which I also tried to cover relevant secondary sources to the best of my ability (JBE 20: 110–193). In what follows, I focus on the canonical sources only in an attempt to make my main findings regarding the question of the legality of bhikkhunī ordination easily accessible to the general reader. My presentation covers the following points:

- 1) The bhikkhunī order and the Bodhgayā ordination
- 2) Theravāda legal principles
- 3) The sixth *garudhamma*
- 4) The female candidates at the Bodhgayā ordination
- 5) The Chinese preceptors
- 6) Single ordination by bhikkhus

The Bhikkhunī Order and the Bodhgayā Ordination

The account of the constitution of the bhikkhunī order in the Theravāda *Vinaya* is as follows (Vin II 255). The *Cullavagga* (X.1) reports that Mahāpajāpatī was the first woman to receive higher ordination. In her case this took place by accepting the “eight principles to be respected”, *garudhammas*.

One of these *garudhammas* is of considerable importance for the legal aspects of bhikkhunī ordination. This is the sixth *garudhamma*, which stipulates that a female candidate should have observed a two year training period as a

probationer, a *sikkhamānā*. After having observed this period of training, higher ordination should be requested by her from both communities, that is, from the communities of bhikkhus and bhikkhunīs.

The *Cullavagga* (X.2) continues by reporting that, after having been ordained herself by accepting the eight *garudhammas*, Bhikkhunī Mahāpajāpatī asked the Buddha how she should proceed in relation to her female followers, who also wanted to become bhikkhunīs. In reply, the Buddha prescribed that the bhikkhus should ordain them.

According to a subsequent section of the *Cullavagga* (X.17), female candidates who wanted to become bhikkhunīs felt ashamed when being formally interrogated by bhikkhus regarding their suitability for higher ordination (Vin II 271). Such interrogation involves questions about the nature of their genitals and their menstruation, so naturally women in a traditional setting are not comfortable discussing such matters with men, let alone with bhikkhus. The *Cullavagga* reports that when the Buddha was informed of this problem, he gave a ruling to amend this situation. He prescribed that the bhikkhus should ordain female candidates who have previously undergone the formal interrogation in front of the community of bhikkhunīs. These are the key elements from the *Cullavagga* account.

In what follows I briefly survey the subsequent history of the bhikkhunī order. The order of bhikkhunīs appears to have thrived in India until about the 8th century. Before it disappeared from India, the ordination lineage was transmitted to Sri Lanka during the reign of King Asoka. The Ceylonese chronicle *Dīpavaṃsa* reports that the recently converted king of Sri Lanka approached Bhikkhu Mahinda with the request to allow his wife, Queen Anulā, to go forth. Ac-

ording to the *Dīpavaṃsa* (Dīp 15.76), Bhikkhu Mahinda explained that bhikkhunīs from India were required, because: *akappiyā mahārāja itthipabbajjā bhikkhuno*, “Great King, it is not proper for a bhikkhu to confer the going forth on a woman.” The implications of this passage need a little discussion.

The canonical *Vinaya* has no explicit ruling against the conferring of the “going forth” on a female by a bhikkhu and it is only in the commentary that the suggestion is found that a female candidate should receive the going forth only from a bhikkhunī (Sp V 967). Considered within its narrative context, it seems that in this passage in the *Dīpavaṃsa* the expression *pabbajjā* does not carry its technical *Vinaya* sense of “going forth” as a stage distinct from higher ordination, *upasampadā*. Instead, it appears to be used here as a term that describes the transition from lay life to monastic life in general. That is, here the expression *pabbajjā* would cover both the “going forth” and the “higher ordination”.

Since the king had only recently converted to Buddhism, it could hardly be expected that he would be familiar with the technicalities of ordination. As his request is formulated with the expression “going forth”, *pabbājehi anūlakam* (Dīp 15.75), it is natural that Mahinda’s reply uses the same terminology. The *Dīpavaṃsa* (Dīp 16.38f) in fact continues to use the same expression when reporting that Anulā and her followers received ordination: *pabbajjimsu*, even though they eventually became bhikkhunīs, not just *sāmaṇerīs*. Thus it seems clear that in this usage both the “going forth” and the “higher ordination” are included under the term *pabbajjimsu*.

Let us return to the topic of the history of bhikkhunī ordination. In Sri Lanka the order of bhikkhunīs, founded

with the help of a group of Indian bhikkhunīs headed by Saṅghamittā, continued to thrive until the 11th century. During a period of political turmoil that had decimated the entire monastic community, the bhikkhunī ordination lineage seems to have come to an end in Sri Lanka.

Before the Sri Lankan bhikkhunī order came to an end, in the early fifth century a group of Sri Lankan bhikkhunīs transmitted the ordination lineage to China (T L 939c). A Theravāda *Vinaya* had been translated into Chinese in the late fifth century, but this was later lost (T LV 13b), presumably during a period of political instability. Towards the beginning of the eighth century the Dharmaguptaka *Vinaya* appears to have been imposed by imperial order on all monastics in China (T L 793c). From that period onwards all bhikkhus and bhikkhunīs in China had to follow this *Vinaya*.

The bhikkhunī ordination lineage has recently been re-established in Sri Lanka with the help of Chinese bhikkhunīs at an ordination held in 1998 at Bodhgayā in India. While there have been bhikkhunī ordinations earlier, it is since the 1998 Bodhgayā ordination that the bhikkhunī order in Sri Lanka has gained momentum and subsequent bhikkhunī ordinations have been conducted in Sri Lanka itself.

At the Bodhgayā bhikkhunī ordination, the candidates received Theravāda robes and bowls, and they did not take the bodhisattva vows. After completing the ordination, the new bhikkhunīs underwent a second ordination at which only Theravāda bhikkhus officiated. The crucial question now is whether this ordination can be recognized as valid from a Theravāda legal viewpoint. In order to explore this, I first need to discuss Theravāda legal principles.

Theravāda Legal Principles

The term Theravāda can be translated as “Sayings of the Elders”. The *Dīpavaṃsa* (Dīp 4.6) uses the term Theravāda for the “sayings” that according to the traditional account were collected by the elders at the first communal recitation (*saṅgīti*) at Rājagaha. The same term Theravāda in the *Dīpavaṃsa* (Dīp 5.51f) and in the commentary on the *Kathāvatthu* (Kv-a 3) then refers to the Ceylonese Buddhist school that has preserved the Pāli version of these sayings collected at the first communal recitation. A central aspect of the Theravāda sense of identity is thus the Pāli canon. This is the sacred scripture of the Theravāda traditions that developed in different countries of South and Southeast Asia, who also share the use of Pāli as their liturgical language.

The rules and regulations given in the *Vinaya* part of the Pāli canon are therefore of central importance for monastic members of the Theravāda traditions. The commentary on the *Vinaya*, the *Samantapāsādikā* (Sp I 231), highlights the eminent position of the canonical sayings. It declares that one’s own opinion is not as firm a ground as the indications given by the ancient teachers as recorded in the commentarial tradition, and these in turn are not as firm a ground as the canonical presentation, *attanomatito ācariyavādo balavataro ... ācariyavādato hi suttānulomaṃ balavataṃ*. In short, the Pāli *Vinaya* is the central reference point for deciding legal questions that concern Theravāda monasticism.

For the question of reviving the bhikkhunī order in the Theravāda traditions the central role of the Pāli *Vinaya* has important ramifications. To propose that the *Vinaya* rules should be amended to allow for reviving the bhikkhunī ordi-

nation is unacceptable from a traditional viewpoint. Such a suggestion misses out on a central aspect of the Theravāda traditions, namely the strict adherence to the regulations in the way these have been preserved in the Pāli *Vinaya*.

According to the commentary on the *Dīgha-nikāya*, the *Sumaṅgalavilāsinī* (Sv I 11), at the first communal recitation at Rājagaha the bhikkhus decided to recite the *Vinaya* first. They did so because they felt that the *Vinaya* is what gives life force to the Buddha's dispensation, *vinayo nāma buddhassa sāsanaṣṣa āyu*. The Buddha's dispensation will endure as long as the *Vinaya* endures, *vinaye ṭhite sāsanaṃ ṭhitaṃ hoti*.

The proposal to adjust the rules not only misses out on what is considered to be the life force of the Buddha's dispensation, it also suggests something that within the traditional framework is not really possible. According to the *Mahāparinibbāna-sutta* (DN II 77), the Buddha highlighted a set of conditions that will lead to the welfare of his disciples and prevent decline. According to one of these conditions, the bhikkhus are not to authorize what has not been authorized and are not to abrogate what has been authorized: *appaññattaṃ na paññapessanti, paññattaṃ na samucchindissanti*. Thus it is not particularly meaningful to argue for membership in the Theravāda traditions and at the same time request changes that are directly opposed to the very way the Theravāda traditions ensure their continuity.

The revival of the bhikkhunī ordination is in fact not simply a question of gender equality. The detrimental effects of discrimination are of course important values in modern days, but these are not decisive criteria in relation to the question of membership in the Theravāda monastic traditions. That is, much of the problem lies in the apprehen-

sion that the legal principles, which form the basis for the Theravāda monastic traditions, are being jeopardized.

Suppose a woman who wants to become a bhikkhunī takes the Chinese Dharmaguptaka ordination and subsequently wears their style of robes and participates in their monastic rituals. Traditionalists would probably have little to object, only they would not recognize her as a Theravāda bhikkhunī. The problem is not merely that a woman wants to become a bhikkhunī. The question is rather if a bhikkhunī, who has been ordained in the Chinese Dharmaguptaka tradition, can become a recognized member of the Theravāda community.

This is a matter that needs to be resolved within the parameters of the Theravāda traditions. In particular, it needs to be evaluated from the viewpoint of the Pāli *Vinaya*. While calls for gender equality, etc., have an influence in the case of legal ambiguity, they are in themselves not decisive. Of decisive importance are rather the legal principles recognized in the Theravāda traditions.

Therefore, if the rules in the Theravāda *Vinaya* render a revival of the bhikkhunī order legally impossible, then such a revival stands little chance of meeting with general approval. At the same time, however, if a revival can be done without infringement of the rules, then there is also no real basis for refusing to accept that the bhikkhunī order has been resurrected.

With this in mind, I now turn to the legal aspects involved. My discussion concentrates on the canonical *Vinaya* regulations, in line with the injunction given in the *Saman-tapāsādikā* (Sp I 231) that the canonical injunctions in the *Vinaya* itself are more important than the commentarial tradition or one's own opinion. These *Vinaya* injunctions are

the final standard to evaluate if a revival of the bhikkhunī order in the Theravāda traditions is legally possible or not.

Regarding one's own opinion, in what follows I consider the *Vinaya* description of events simply at face value. This description, in the way it has come down in the canonical *Vinaya*, forms the basis for legal decisions in the Theravāda traditions. For various reasons I may believe that things happened differently. Yet, my personal views are not directly relevant to the present matter, which is to explore a legal question based on the relevant legal document. The legal document in question is the Pāli *Vinaya*. Therefore my discussion regarding the bearing of the *Vinaya* on the present issue has to stay within the parameters of the canonical account, independent of whether I believe that this actually occurred or not.

The Sixth *Garudhamma*

The term *garudhamma*, “principle to be respected”, carries distinct meanings in the *Vinaya*. In general, the term *garu* can have two main meanings: *garu* can mean “heavy” in contrast to light, or else “respected” in contrast to being disrespected.

An example for the first sense can be found in the *Culavagga* (X.1), according to which a bhikkhunī who has committed a *garudhamma* needs to undergo penance (*mānatta*) for half a month in both communities (Vin II 255). Here the term *garudhamma* refers to a *saṅghādisesa* offence — the second gravest offence recognized in the *Vinaya* — which requires the undergoing of penance (*mānatta*). Subsequent to that, the offending monastic has to go through an act of rehabilitation called *abbhāna*. A *saṅghādisesa* offence

is a rather grave offence, a breach of the rules which merits temporary suspension of the offender. So here the term *garudhamma* stands for a “grave offence”.

This is not necessarily the sense the term *garudhamma* carries in the same part of the *Cullavagga* (X.1), however, when it is used for the eight *dhammas* that Mahāpajāpatī accepted in order to receive higher ordination. Closer inspection shows that here the term *garu* does not stand for an offence of the *saṅghādisesa* category.

Several of the eight *garudhammas* recur as case rules elsewhere in the *Vinaya*. None of the eight *garudhammas*, however, occurs in the category of *saṅghādisesa* offences. Instead, those *garudhammas* that recur elsewhere are all found in the *pācittiya* class. A *pācittiya* is an offence of a lighter class that requires disclosure to a fellow monastic. If the *pācittiya* offence involves possessions, their formal forfeiture is required.

According to the second principle to be respected (*garudhamma* 2), a bhikkhunī should not spend the rainy season retreat in a place where there is no bhikkhu. This *garudhamma* is identical to *pācittiya* rule 56 for bhikkhunīs in the *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 313).

The third principle (*garudhamma* 3) stipulates that a bhikkhunī should inquire every fortnight about the date of the observance day (*uposatha*) from the community of bhikkhus and she should come for exhortation (*ovāda*). This *garudhamma* corresponds to *pācittiya* rule 59 in the *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 315).

According to the fourth principle (*garudhamma* 4), a bhikkhunī should carry out the invitation (*pavāraṇā*) to be told of any of her shortcomings in front of both communi-

ties, the communities of bhikkhus and bhikkhunīs. This *garudhamma* has its counterpart in *pācittiya* rule 57 in the *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 314).

The seventh principle to be respected (*garudhamma* 7) stipulates that a bhikkhunī should not revile or abuse a *bhikkhu*. This *garudhamma* corresponds to *pācittiya* rule 52 in the *Bhikkhunīvibhaṅga* (Vin IV 309).

Therefore, it seems clear that these *garudhammas* belong to the *pācittiya* class, they are not “grave” offences of the *saṅghādisesa* class.

Now another noteworthy feature of the eight *garudhammas* is that they do not make a stipulation about the punishment appropriate to one who violates them. In fact the eight *garudhammas* differ from all other rules in the *Vinaya*, because they are not laid down in response to something that has happened. Instead, they are pronounced in advance. Moreover, they are pronounced in relation to someone who at the time of their promulgation has not yet been formally ordained. According to the *Cullavagga*, Mahāpajāpatī only became a bhikkhunī after these *garudhammas* had been pronounced by the Buddha and after she had decided to accept them. The eight *garudhammas* clearly differ in nature from the rules found elsewhere in the *Vinaya*

This impression is strengthened when one examines the *pācittiyas* that correspond to some *garudhammas*. The *Bhikkhunīvibhaṅga* reports that the Buddha prescribed these *pācittiya* rules in reply to some event that involves bhikkhunīs. From the viewpoint of the *Vinaya*, these events therefore must have happened after the promulgation of the *garudhammas*, which marks the coming into existence of *bhikkhunīs*.

Now each of the *pācittiya* rules discussed above – rules 52, 56, 57 and 59 – concludes in a way that is common for *Vinaya* rules: They indicate that the first perpetrator (*ādikammika*) is not guilty, *anāpatti*. This means that the first transgressor against the *pācittiya* rules that correspond to *garudhammas* 2, 3, 4 and 7 does not incur an offence. Only after the corresponding *pācittiya* rule has come into existence are transgressors considered guilty.

This in turn shows that, from the viewpoint of the canonical *Vinaya*, the eight *garudhammas* are not rules in themselves. Otherwise it would be impossible to transgress them, once they have been promulgated, and still to go free of punishment. It is only after a corresponding regulation has been laid down as a *pācittiya* that one can become guilty of an offence, *āpatti*.

In sum, the eight *garudhammas* are not rules whose breaking entails a punishment, they are instead recommendations. The description of each of these eight *garudhammas* in the *Cullavagga* (X.1) indicates that they are something to be revered, respected, honored and held in esteem, *sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā*. In short, a *garudhamma* is a “principle to be respected”.

With this basic assessment of the nature of the *garudhammas* in mind, it is now time to turn to the sixth of these. This principle to be respected (*garudhamma* 6) stipulates that a woman wishing to receive bhikkhunī ordination must have first undergone a two year training period as a probationer, *sikkhamānā*, after which she should request higher ordination from both communities, from the bhikkhus and the bhikkhunīs (Vin II 255). Here is the formulation of this principle to be respected:

“A probationer who has trained for two years in six principles should seek for higher ordination from both communities”, *dve vassāni chasu dhammesu sikkhita-sikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṅghe upasampadā pariyesitabbā*.

The requirement to train as a *sikkhamānā* is also covered in one of the *pācittiya* rules (63) in the *Bhikkhunīvi-bhaṅga* (Vin IV 319). The need for the involvement of both communities, however, does not have a counterpart among the rules found elsewhere in the *Vinaya*.

The Female Candidates at the Bodhgayā Ordination

The stipulations made in the sixth *garudhamma* give rise to two questions in relation to the higher ordination carried out at a Bodhgayā:

- 1) Were the female candidates qualified for higher ordination by having observed the training for two years as probationers?
- 2) Can the officiating Chinese bhikkhunī preceptors be recognized as bhikkhunī preceptors from a Theravāda viewpoint?

Regarding the first of these two points, the female candidates that had come from Sri Lanka to participate in the Bodhgayā ordination had been carefully chosen among experienced *dasasil mātās*. Moreover, they had been given a special training to prepare them for higher ordination. Because they had been *dasasil mātās* for many years, they had for a long time trained in a form of monastic conduct that covers the six rules incumbent on a probationer, a *sikkha-*

mānā. However, they had not formally become *sikkhamānās*.

As I mentioned above, the need to train as a *sikkhamānā* is also covered in one of the *pācittiya* rules (63). The *Bhikkhunīvibhaṅga* explains that if a female candidate has not trained for two years as a *sikkhamānā*, to ordain her nevertheless results in a *pācittiya* offence for the ordaining *bhikkhunī* preceptors. It is a standard pattern in the *Vinaya* that a particular rule is followed by a discussion of possible cases. In line with this pattern, the *Bhikkhunīvibhaṅga* continues by discussing several such cases where a female candidate is ordained who has not fulfilled the *sikkhamānā* training. Three such cases describe that an offence can take place when the ordination itself is legal, *dhammakamma*, and another three cases concern an ordination that is not legal, *adhammakamma* (Vin IV 320). The first three cases are as follows:

- 1) *dhammakamme dhammakammasaññā vuṭṭhāpeti*, “the act being legal, she ordains her perceiving the act as legal”;
- 2) *dhammakamme vematikā vuṭṭhāpeti*, “the act being legal, she ordains her being uncertain”;
- 3) *dhammakamme adhammakammasaññā vuṭṭhāpeti*, “the act being legal, she ordains her perceiving the act as illegal”.

These three cases differ because the preceptor has a different perception. She may think the act to be legal (1), she may be in doubt about its legality (2), or she may think the act to be illegal (3). In each of these three cases, the preceptor incurs a *pācittiya* offence, *āpatti pācittiyassa*. In each of these three cases, however, the act itself of ordaining a

female candidate who has not fulfilled the training as a *sikkhamānā* is legal, *dhammakamma*. This clearly implies that a bhikkhunī ordination is not invalidated by the fact that the candidate has not fulfilled the *sikkhamānā* training

Therefore, from the viewpoint of the canonical *Vinaya*, a higher ordination of a female candidate is not invalid if she has not undertaken the two year training period as a *sikkhamānā*. This in turn means that the validity of the Bodhgayā ordinations is not jeopardized by the fact that the female candidates have not formally undertaken the *sikkhamānā* training. In fact, as already mentioned, in actual practice they have followed a comparable training.

The Chinese Preceptors

The Chinese preceptors are the heirs of the bhikkhunī lineage that was brought from Sri Lanka to China in the fifth century. However, the Chinese bhikkhunīs now follow a different code of rules, *pātimokkha*. These are the rules found in the Dharmaguptaka *Vinaya*, which appears to have been imposed in China by imperial order in the eighth century. The Dharmaguptaka *Vinaya* has more rules for bhikkhunīs than the Theravāda *Vinaya* and it also differs in the formulation of some of the rules that the two *Vinayas* share. Moreover, the markers that according to the Dharmaguptaka *Vinaya* can be used for establishing the ritual boundary for ordination, the *sīmā*, differ, as well as the formulations to be used for this purpose.

Thus the Chinese bhikkhunīs belong to a “different community”, *nānasaṃvāsa*, vis-à-vis Theravāda monastics. Being of a “different community” means that it is not possi-

ble for them to carry out legal acts that will be recognized as valid by traditional members of the Theravāda.

In the *Vinaya*, the notion of being of a “different community”, *nānasaṃvāsa*, refers to a case of disagreement about the rules. Here a fully ordained monastic disagrees with the community where he lives on whether a particular act constitutes an offence. Because of this discord on the implication of a *Vinaya* rule, the monastic, together with his fully ordained followers, carries out legal acts independent from the community. Alternatively, the community bans him or them from participating in their legal acts by an act of suspension.

The status of being *nānasaṃvāsa* thus comes into existence because of a dispute about the interpretation of the rules. Therefore it can be resolved by settling the dispute. Once there is agreement in relation to the interpretation of the *Vinaya* rules, those who were *nānasaṃvāsa* become again *samānasaṃvāsa*, part of the same community.

The *Mahāvagga* (X.1) explains that there are two ways of becoming again *samānasaṃvāsaka* (Vin I 340). The first is when “on one’s own one makes oneself to be of the same community”, *attanā vā attānaṃ samānasaṃvāsakaṃ karoti*. Here one becomes part of the community through one’s own decision. This happens when one gives up one’s earlier view and is willing to adopt the view held by the rest of the community regarding the *Vinaya* rules.

The second way of becoming again part of the same community takes place when one is reinstated by the community after one had been suspended for not seeing an offence, not atoning for it, not giving it up.

For the present case of bhikkhunī ordination, this second option does not seem relevant, as there is no record of the Dharmaguptakas being suspended by the Theravādins or the other way round. The two traditions appear to have come into being simply because of geographical separation.

Therefore, only the first of these two alternatives would be relevant. Following the first of these two alternatives, perhaps the difference in the rules could be overcome if the newly ordained bhikkhunīs decide to follow the Theravāda *Vinaya* code of rules. Through a formal decision of this type, perhaps they could become *samānasamvāsa*.

The ordination performed by Theravāda bhikkhus after the dual ordination at Bodhgayā could then be considered as an expression of the acceptance of these newly ordained *bhikkhunīs* by the Theravāda community. This would be in line with the procedure for settling a dispute about monastic rules that has led to the condition of being *nānasamvāsa*.

In this way, the ordination by the Theravāda bhikkhus would have had the function of what in the modern tradition is known under the technical term of *daḥhikamma*, literally “making strong”. This refers to a formal act through which a bhikkhu or a group of bhikkhus ordained elsewhere gain the recognition of a particular community of which he or they wish to be part.

While this may be a possible solution, it is also clear that this is not necessarily compelling. In fact the *Vinaya* precedent regarding how to become *samānasamvāsa* concerns only differences in the interpretation of the rules. Here, however, the difference is in the rules themselves. Therefore, it needs to be ascertained if the cooperation of the Chinese bhikkhunīs is an indispensable requirement for

reviving the Theravāda bhikkhunī order. This is the question to which I turn next, namely the issue of single ordination, of bhikkhunīs being ordained by bhikkhus alone.

Single Ordination by Bhikkhus

At first sight single ordination by bhikkhus only appears to be ruled out by the sixth *garudhamma*. Yet, in terms of legal validity it needs to be kept in mind that the eight *garudhammas* are only recommendations, they are not rules whose violation carries explicitly formulated consequence. Another and rather significant fact about all of these *garudhammas* — so obvious that it is easily overlooked — is that they are concerned with the behavior that should be adopted by *sikkhamānās* and bhikkhunīs. The *garudhammas* are not rules given to bhikkhus.

The *Cullavagga* (X.5) reports that the newly ordained bhikkhunīs did not know how to recite the *pātimokkha*, how to confess a transgression, etc. (Vin II 259). This suggests that the rationale behind the sixth *garudhamma* may have been to ensure that the newly founded bhikkhunī order carries out higher ordination in accordance with the ways established by the bhikkhu community. In such a setting, it would only be natural to make sure that bhikkhunīs do not conduct higher ordinations without the involvement of *bhikkhus*. In other words, the sixth *garudhamma* would be meant to prevent bhikkhunīs from just giving higher ordination on their own. It would also be meant to prevent *sikkhamānās* from taking ordination just from bhikkhunīs, without any involvement of the bhikkhus.

However, the same *garudhamma* is not a rule regarding the way bhikkhus should behave. Needless to say, quite

a number of rules in the *Vinaya* apply to bhikkhunīs, but do not apply to bhikkhus. This distinction is made explicitly in the *Cullavagga* (X.4). Here the Buddha advises Mahāpajāpatī on the appropriate behaviour that the bhikkhunīs should adopt regarding two types of rules: a) those they share in common with the bhikkhus and b) those that apply only to bhikkhunīs (Vin II 258). Both types of rules are binding on Mahāpajāpatī, on her followers ordained by the bhikkhus, and on bhikkhunīs who have been ordained by both communities.

According to the *Cullavagga* (X.2), after the promulgation of the sixth *garudhamma* Mahāpajāpatī Gotamī approached the Buddha with the question (Vin II 256):

“Venerable sir, how should I proceed in relation to those Sākyan women?”, *kathāhaṃ, bhante, imāsu sākiyanīsu paṭipajjāmī ti?*

Following the *Cullavagga* account, this question would be related to the sixth *garudhamma*, in which the Buddha had recommended dual ordination. Having undertaken to respect this *garudhamma*, Mahāpajāpatī Gotamī was now asking about the proper procedure in this respect. As a single bhikkhunī, she was not able to form the quorum required for conducting the higher ordination of her followers in a dual ordination. In this situation, she was asking the Buddha for guidance. According to the *Vinaya* account, the Buddha thereon explicitly prescribed that the bhikkhus should give bhikkhunī ordination (Vin II 257):

“Bhikkhus, I prescribe the giving of the higher ordination of bhikkhunīs by bhikkhus”, *anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetun ti.*

Unlike the sixth *garudhamma*, this is a regulation that is meant for bhikkhus, and it is the first such regulation for bhikkhus on the issue of ordaining bhikkhunīs.

It is noteworthy that the *Vinaya* account does not continue with the Buddha himself ordaining the female followers of Mahāpajāpatī. A simple permission by the Buddha for the whole group to go forth in his dispensation would have made the situation clear: when no bhikkhunī order is in existence, only a Buddha can ordain bhikkhunīs.

While this is the prevalent interpretation nowadays, it is not what took place according to the canonical *Vinaya* account. When approached by Mahāpajāpatī and asked how she should proceed in relation to her followers, the Buddha is clearly on record for turning to the bhikkhus and prescribing that they perform bhikkhunī ordination.

Following the canonical Theravāda *Vinaya* account, this first prescription given to bhikkhus that they should ordain bhikkhunīs was given *after* the promulgation of the sixth *garudhamma*. This ruling by the Buddha thus comes *after* the Buddha had clearly expressed his preference for a dual ordination for bhikkhunīs. The implications are that, even though dual ordination is preferable, single ordination of bhikkhunīs by bhikkhus is the proper way to proceed if a bhikkhunī community is not in existence.

This original prescription to ordain bhikkhunīs was given in the same situation as in modern days: A group of female candidates wished to receive higher ordination, but no bhikkhunī community able to carry out the ordination was in existence, because so far only Mahāpajāpatī had received higher ordination. In the modern day situation, if the Dharmaguptaka *bhikkhunīs* are considered as not capable of providing an ordination that is valid by Theravāda stan-

dards, the same predicament arises: A group of female candidates wishes to receive higher ordination, but no bhikkhunī community able to carry out the ordination exists.

The Buddha's first prescription that bhikkhus can ordain bhikkhunīs is followed by a second explicit statement to the same effect, made by the newly ordained bhikkhunīs themselves (Vin II 257):

“The Blessed One has laid down that bhikkhunīs should be ordained by bhikkhus”, *bhagavatā paññatam, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetabbā ti.*

This reinforces the importance of a theme that runs like a red thread through the stages of evolution in the ordination of bhikkhunīs in the *Vinaya*: the need for the involvement of bhikkhus. The cooperation of the bhikkhus is required. The importance accorded to the willingness of *bhikkhus* to confer higher ordination on bhikkhunīs suggests itself also from a passage in the *Mahāvagga* (III.6) of the *Vinaya* (Vin I 146). This passage permits a bhikkhu to leave his rains residence for up to seven days in order to participate in the higher ordination of a bhikkhunī.

The central point of the sixth *garudhamma* and of the subsequent regulations is that the bhikkhus can confer higher ordination to female candidates. They can do so either in cooperation with a bhikkhunī order, if such is in existence, or else on their own, if no bhikkhunī order is in existence. The cooperation of the bhikkhus is throughout indispensable for ordaining bhikkhunīs. The same is clearly not the case for the cooperation of a bhikkhunī order, which is not an indispensable requirement.

The *Cullavagga* (X.17) reports that when the problem of interviewing female candidates arose, the Buddha gave

another prescription. According to this ruling, the bhikkhus can carry out bhikkhunī ordination even if the candidate has not cleared herself — by undergoing the formal interrogation — in front of the bhikkhus. Instead, she has done so before in front of the community of bhikkhunīs (Vin II 271). Here is the ruling:

“Bhikkhus, I prescribe the higher ordination in the community of bhikkhus for one who has been higher ordained on one side and has cleared herself in the community of bhikkhunīs,” *anujānāmi, bhikkhave, ekato-upasampannāya bhikkhunīsaṅghe visuddhāya bhikkhusaṅghe upasampadan ti.*

As the context indicates, the situation that led to this prescription was that female candidates felt ashamed on being formally interrogated by bhikkhus. This part of the task of ordination — the interrogation of the candidate — was therefore passed on to the bhikkhunīs. This enables bhikkhus to carry out the ordination of bhikkhunīs without interrogation. For this reason the regulation refers to a candidate who has “cleared herself in the community of *bhikkhunīs*” and who “has been higher ordained on one side”.

It is instructive to compare the wording of this prescription to the ruling in the case of higher ordination for *bhikkhus*. According to the account in the *Mahāvagga* (I.28), the higher ordination of bhikkhus developed in successive stages. At first, bhikkhus were ordained through the giving of the three refuges. Later on they were ordained through a transaction with one motion and three proclamations. Since the time of the transaction with one motion and three proclamations, the mere giving of the three refuges served as part of the going forth only. Therefore it was no longer a valid form of higher ordination. To make this

matter clear, the Buddha is on record for explicitly stating that the earlier form is now being abolished (Vin I 56):

“From this day forth, bhikkhus, I abolish the higher ordination by taking the three refuges that I had prescribed; bhikkhus, I prescribe the giving of the higher ordination by a transaction with one motion and three proclamations,” *yā sā, bhikkhave, mayā tīhi saraṇa-gamanehi upasampadā anuññātā, tāhaṃ ajjatagge paṭikkhipāmi; anujānāmi, bhikkhave, ñatticatutthena kammaṇa upasampādetuṃ.*

The second regulation for bhikkhus on the topic of bhikkhunī ordination is not preceded by any explicit abolishment of the first prescription that bhikkhus can ordain bhikkhunīs. It just reads: “I prescribe the higher ordination in the community of bhikkhus for one who has been higher ordained on one side and has cleared herself in the community of bhikkhunīs.”

Similar to the case of the ordination of bhikkhus, the Buddha could have declared that from this day forth he abolishes the ordination of bhikkhunīs by bhikkhus only, before prescribing the giving of the higher ordination to *bhikkhunīs* by both communities. There was no need to keep the first prescription just to ensure that bhikkhus are allowed to ordain bhikkhunīs at all, as the second prescription makes this amply clear. An explicit abolishment of the first prescription would have clarified the situation: From now on bhikkhunī ordination can only be done by both communities. Yet, this is not what according to the *Vinaya* account happened.

This seems significant, since several rules in the *Cullavagga* (X.6) that address legal matters related to bhikkhunīs do have such indications. The *Cullavagga* reports that at

first the Buddha had prescribed that the bhikkhus should undertake the recitation of the bhikkhunī code of rules (*pāṭi-mokkha*), the confession of offences (*āpatti*) done by bhikkhunīs, and the carrying out of formal acts (*kamma*) for bhikkhunīs. Later on this task was passed over to the bhikkhunīs. When this happened, the Buddha is on record for explicitly indicating that bhikkhus should no longer undertake these matters. Not only that, but the Buddha even makes it clear that the bhikkhus would incur a *dukkata* offence if they were to continue undertaking these matters on behalf of the bhikkhunīs (Vin II 259 f).

Could there be a reason for the absence of any such indication in relation to the second prescription on bhikkhunī ordination? There appears to be indeed such a reason: The second prescription refers to a fundamentally different situation compared to the first prescription. It regulates the proper procedure that the bhikkhus should follow when a bhikkhunī order exists. In such a situation, they are to confer the higher ordination without themselves interrogating the female candidate, who should be interrogated and ordained beforehand by the bhikkhunīs. The first prescription, in contrast, regulates the proper procedure in a situation where no bhikkhunī order able to confer higher ordination is in existence.

The two prescriptions thus do not stand in conflict with each other, as they refer to different situations. They are both valid and there is no need for abolishing the first to ensure the validity of the second. Together, these two rulings legislate for the two possible situations that could arise for bhikkhus in the matter of bhikkhunī ordination:

- a) One possibility covered in the first prescription is that they have to carry out the higher ordination of

females on their own, because no bhikkhunī community able to cooperate with them is in existence.

b) The other possibility covered in the second prescription is that they carry out such an ordination in cooperation with an existing bhikkhunī community, who will take care of the task of interrogating the candidate and ordain her first, as a precondition for her subsequent ordination by the bhikkhus.

Thus, as far as the canonical *Vinaya* is concerned, it seems clear that bhikkhus are permitted to ordain bhikkhunīs in a situation that resembles the situation when the first prescription was given – “I prescribe the giving of the higher ordination of bhikkhunīs by bhikkhus” – namely when no bhikkhunī order able to confer higher ordination is in existence.

From this it follows that the higher ordination carried out at Bodhgayā fulfils the legal requirements of the Theravāda *Vinaya*. The female candidates have followed the stipulations made in the sixth *garudhamma*, in as much as they did indeed “seek for higher ordination from both communities”, to the best of their abilities. If their ordination by the Chinese bhikkhunīs is considered unacceptable, then this implies that at present there is no bhikkhunī order in existence that can give ordination to female followers of the Theravāda traditions. In this case, the subsequent ordination of these female candidates carried out by Theravāda bhikkhus only is legally valid. Its validity is based on the precedent that according to the canonical *Vinaya* was set by the Buddha himself when he delegated the ordination of the followers of Mahāpajāpatī Gotamī to the bhikkhus.

The combination of higher ordinations adopted for the 1998 Bodhgayā procedure is legally correct. The order of

bhikkhunīs has been revived. It stands on firm legal foundations and has a right to claim recognition as a Theravāda order of bhikkhunīs.

Abbreviations

(References are to the PTS edition)

Dīp	<i>Dīpavaṃsa</i>
DN	<i>Dīghanikāya</i>
JBE	Journal of Buddhist Ethics
Kv-a	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i>
Sp	<i>Samantapāsādikā</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>
T	Taishō (CBETA)
Vin	<i>Vinaya</i>

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ
නීතනානුකූලභාවය

අනාලයෝ හික්ඛු

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය.

සාරාංශය

1998 වූද්ධගයා උපසම්පදාව සමාරම්භය ලෙස ගෙන ජේරවාද හික්ෂුණී උපසම්පදාව යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීමෙහි නීත්‍යානුකූලභාවය පිළිබඳ මෙම ලිපියෙහි විමර්ශනය කෙරේ.

භැඳිත්වීම

අදාළ ද්විතීයික මූලාශ්‍රයන් මට හැකි උපරිම අන්දමින් උපයෝගී කර ගනිමින් සවිස්තරාත්මකව මා විසින් බෞද්ධ ආචාර ධර්ම සඟරාවේ (*Journal of Buddhist Ethics* 20: 110–193) ලියා පලකරන ලද "හික්ෂුණී ශාසනයේ ප්‍රතිෂ්ඨාපනය හා ශාසනයේ පරිහානිය" නැමැති පර්යේෂණ පත්‍රය මෙම ලිපියට පාදක වේ. එම පර්යේෂණයෙහි සාකච්ඡා කළ "හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය" පිළිබඳ ප්‍රශ්නය හා සම්බන්ධ මගේ ප්‍රධාන සොයා ගැනීම් සාමාන්‍ය පාඨකයාට පහසුවෙන් අවබෝධ කරවීම අරමුණු කරගත් මෙම උත්සාහයේදී අදාළ ත්‍රිපිටක මූලාශ්‍ර වෙත පමණක් අවධානය යොමු කරමි. මේ ලිපිය පහත දැක්වෙන කරුණු පිළිබඳවය.

1. හික්ෂුණී ශාසනය හා වූද්ධගයා උපසම්පදාව.
2. ජේරවාද නීති මූලධර්ම.
3. භයවන ගරුධර්මය
4. වූද්ධගයා උපසම්පදාවට සහභාගී වූ උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවෝ.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

- 5. වීන උපාධ්‍යායවරු.
- 6. හික්ෂුණ විසින් කෙරෙන ඒකීයභාග උපසම්පදාව.

හික්ෂුණී ශාසනය හා බුද්ධගයා උපසම්පදාව.

පේරවාදු විනයෙහි හික්ෂුණී ශාසන ප්‍රතිෂ්ඨාපනය පිළිබඳ විස්තරය මතු දැක්වේ (විනය II 255). උපසම්පදාව ලත් ප්‍රථම කාන්තාව මහා ප්‍රජාපතී ගෝතමිය බව චුළලවග්ගය (X.1) වාර්තා කරයි. අෂ්ට ගරුධර්ම හෙවත් "ගෞරව කළයුතු මුලධර්ම අට" පිළිගැනීම මගින් ඇයගේ උපසම්පදාව සිදුවිය.

මේවා අතුරින් එක් ගරුධර්මයක් හික්ෂුණී උපසම්පදාවෙහි නීතිමය පැත්ත පිළිබඳ සැහෙන තරම් වැදගත්කමකින් යුක්ත වේ. එය සික්ඛමානා හෙවත් පුහුණුවීමේ කාලය ගත කරන්නියක් වශයෙන් උපසම්පදා අපේක්ෂිකාව දෙවසරක ශික්ෂණ කාලයක් ගත කළයුතු බව දක්වන භයවන ගරුධර්මයයි. එම පුහුණුවීමේ කාලය සම්පූර්ණ කිරීමෙන් පසු උභතෝභාග සංඝයා වෙතින්ම එනම් හික්ෂු සංඝයා හා හික්ෂුණී සංඝයා වෙතින් ඇය උපසම්පදාව ඉල්ලා සිටිය යුතුය.

අෂ්ට ගරුධර්ම පිළිගෙන තමන් උපසම්පදා වීමෙන් පසු හික්ෂුණීන් වීමට අපේක්ෂා කරන තම අනුගාමික කාන්තාවන් සම්බන්ධයෙන් කෙසේ අනුගමනය කළයුතු දැයි මහා ප්‍රජාපතී හික්ෂුණීන් වහන්සේ බුදුන්වහන්සේ ගෙන් විමසා සිටි බව චුළලවග්ගය (X.2) තවදුරටත් වාර්තා කරයි. එයට පිළිතුරු වශයෙන් හික්ෂුණ විසින් ඔවුන් උපසම්පදා කරනු ලැබිය යුතු බව බුදුන්වහන්සේ නිර්දේශ කළහ.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

චුළලවග්ගයෙහි (X.17) ඉන් පසුව එන කොටසකට අනුව උපසම්පදාව සඳහා ඔවුන්ගේ යෝග්‍යතාව (චිතය II 271) පිළිබඳ හික්ෂුණගේ නියමානුකූල ප්‍රශ්න කිරීමේදී උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවෝ ලේඛාවට පත්වූහ. එම ප්‍රශ්න කිරීම් තුළ අන්තර්ගත වන ඔවුන්ගේ ජනනේන්ද්‍රියන්ති ස්වභාවය හා මාසික ඔසප්වීම වැනි කරුණු අනුව සාම්ප්‍රදායික වටපිටාවකට අයත් කාන්තාවකට හික්ෂුවක සමග තබා පිරිමියෙකු සමගවත් එවැනි කරුණු සාකච්ඡා කිරීම අපහසුය. මෙම ප්‍රශ්නය පිළිබඳව බුදුන්වහන්සේට දැනුම් දුන් විට පවතින තත්වයකට ප්‍රතිකර්මයක් ලෙස බුදුන්වහන්සේ විසින් නීතියක් පනවන ලදී. හික්ෂුණී සංඝයා ඉදිරියේ ප්‍රථමයෙන් නියමානුකූල ප්‍රශ්න කිරීමට පසුව උපසම්පදා අපේක්ෂිකාව හික්ෂුණ විසින් උපසම්පදා කළයුතු බව උන්වහන්සේ නිර්දේශ කළහ. මේවා චුළලවග්ග විස්තරයෙන් ගත් මූලික කරුණු වේ.

පළමුව හික්ෂුණී ශාසනයේ ඉතිහාසය පිළිබඳව සංක්ෂිප්ත විමර්ශනයක් මතු දැක්වේ. 8 සියවස පමණ වන තෙක් ඉන්දියාව තුළ හික්ෂුණී ශාසනය ශක්තිමත්ව වර්ධනය වීම දක්නට ඇත. ඉන්දියාවෙන් එය නැතිවීයාමට පෙර අශෝක රජුගේ පාලන කාලය තුළදී හික්ෂුණී ශාසනය ශ්‍රී ලංකාවට ව්‍යාප්ත කෙරිණි. බෞද්ධ ආගම වැළඳගත් ශ්‍රී ලංකාවේ රජු අනුමා දේවියට පැවිදි වීමට අවස්ථාව දෙන ලෙස මහින්ද හිමියන්ගෙන් ඉල්ලා සිටී බව ලංකා වංශකතාවක් වන දීපවංසය වාර්තා කරයි. දීපවංසයට (15.76) අනුව අකප්පියා මහාරාජ ඉන්පිපබ්බජ්ජා හික්ඛුනෝ "මහ රජතුමනි, කාන්තාවන් පැවිදි කිරීම හික්ෂුණට සුදුසු නොවේ" යනුවෙන් ඉන්දියාවෙන්

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

හික්ෂුණීන් කැඳවීම අවශ්‍ය බව මිහිඳු හිමියෝ පැහැදිලි කළහ. මෙම ඡේදයේ ඇති අරුත් බරකම නිසා සුළු සාකච්ඡාවක් අවශ්‍ය වේ.

හික්ෂුවක් විසින් කාන්තාවන් "පැවිදි කිරීමට" එරෙහි පැහැදිලි නීතිශක් ව්‍යය පිටකයෙහි නැති අතර "කාන්තාවක් හික්ෂුණියක වෙතින්ම පමණක් පැවිදි බව ලබාගත යුතු" යන අදහස හමුවන්නේ ව්‍යය අට්ඨකථාවේ පමණි (සමන්තපාසාදිකාව V 967). එහි කතාවන්හි රචනාත්මක පසුබිම සැලකීමේදී දීපවංසයේ මෙම ඡේදය තුළ එන පබ්බජ්ජා වචනය ව්‍යයානුකූල උපසම්පදාව යන අරුත නොදරන බව පෙනී යයි. එ වෙනුවට හිඟි ජීවිතයෙන් පැවිදි ජීවිතයට පත්වීම යන්න විස්තර කෙරෙන සාමාන්‍ය පදයක් ලෙස මෙහිදී පබ්බජ්ජා යන්න භාවිතාවී ඇති බව පෙනී යයි. එ අනුව මෙහිදී පබ්බජ්ජා යනුවෙන් "පැවිදි වීම" හා "උපසම්පදා වීම" යන දෙකම අදහස් වේ.

රජතුමා ඉතා මැනවිදී බෞද්ධයෙකු බවට පත් වූ කෙනෙකු බැවින් උපසම්පදා ව්‍යයකර්ම පිළිබඳව හුරුපුරුදු බවක් ඔහුට ඇතැයි සිතීම දුෂ්කරය. ඔහුගේ ඉල්ලීම "පැවිදි වීම" පබ්බාජෙහි අනුකූල (දීපවංසය 15.75) යන වචනවලින් සැදුම්ලත් බැවින් මිහිඳු හිමියෝ පිළිතුරුද එම අරුත ඇති වචනම භාවිතා කිරීම ස්වභාවිකය. ඇත්තවශයෙන්ම දීපවංසය (16.38 සිට) අවසානයේදී අනුලා සහ ඇගේ පිරිවර හුදෙක්ම සාමන්තේරීන් පමණක් නොව හික්ෂුණීන් බවට පත් වූ නමුත් පැවිදි බව ලැබූ බව චාරිකා කිරීමේදීද එම පබ්බජ්ජෙ යන වචනයම භාවිතා කිරීම දිගටම කරයි. පබ්බජ්ජෙ යන එකම වචනය තුළ "පැවිදි වීම" හා "උපසම්පදා වීම" යන ව්‍යවහාර දෙකම ගැබ්වූ බව මෙයින් පැහැදිලිව පෙනී යයි.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ ඉතිහාසය යන මාතෘකාවට අපි නැවත යමු. ශ්‍රී ලංකාව තුළ සංඝමිත්තා හික්ෂුණීන් වහන්සේගේ ප්‍රධානත්වයෙන් යුත් ඉන්දියානු හික්ෂුණීන් විසින් ආරම්භ කරන ලද හික්ෂුණී ශාසනය 11වන සියවස තෙක් ඉතා දියුණු වෙමින් පැවතුනි. සම්පූර්ණ සංඝ සමාජයම තදබල පරිහානියකට පත්කළ දේශපාලන කැලඹීම සහිත යුගයකදී ශ්‍රී ලංකාවේ හික්ෂුණී සංඝ පරපුර අවසන් බවට පත් වූ බව පෙනේ.

ශ්‍රී ලංකාවේ හික්ෂුණී ශාසනය අවසන් වීමට පෙර පස් වන සියවසේ මුළු භාගයේදී ශ්‍රී ලාංකික හික්ෂුණීන් කණාඩායමක් හික්ෂුණී උපසම්පදා පරපුර විනයට ගෙන ගියහ (තයිගේ L 939c). 5වන සියවස අගභාගයේදී ථේරවාද විනය වීන භාෂාවට පරිවර්තනය කරනු ලැබුවත් දේශපාලන අස්ථිර බවකින් යුතු වී යැයි සිතන කාලවකවානුවකදී මෙය විනාශයට පත් විය (තයිගේ LV 13b). 8වන සියවස ආරම්භ වන විට අධිරාජ්‍ය ආඥාවක් මගින් ධර්මගුප්ත විනය වීනයේ සම්පූර්ණ පැවිදි සමාජය සඳහා නියම කෙරුණ බව පෙනී යයි (තයිගේ L 793c). එම කාලවකවානුවේ සිට ඉදිරියට වීනයේ සියළුම හික්ෂුණ හා හික්ෂුණීන් මෙම විනය අනුගමනය කළයුතු විය.

1998දී ඉන්දියාවේ බුද්ධගයාවේදී පැවැත්වුණු උපසම්පදා විනය කර්මයකදී වීන හික්ෂුණීන්ගේ උපකාරය ඇතිව ශ්‍රී ලංකාවේ උපසපත් හික්ෂුණී පරපුර මැනකදී නැවත ප්‍රතිස්ථාපනය කරනු ලැබ ඇත. එයට පෙර හික්ෂුණී උපසම්පදාවන් පැවතියත් ශ්‍රී ලංකාව තුළ හික්ෂුණී ශාසනය තවදුරටත් ශක්තිමත්ව ව්‍යාප්ත කිරීමට හැකියාවත්, එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ශ්‍රී ලංකාව තුළ උපසම්පදා

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

විනයකර්ම සිදුකිරීමේ අවස්ථාවන් ඇරඹුනේ 1998 බුද්ධගයා උපසම්පදාවෙන් පසුවය.

බුද්ධගයා හික්ෂුණී උපසම්පදාවේදී පේරවාද සිවුරු හා පාත්‍ර උපසම්පදා අපේක්ෂිතාවන්ට ලැබුණි. ඔවුහු බෝධිසත්ව ශික්ෂාපද සමාදන් නොවූහ. උපසම්පදාව සම්පූර්ණ කිරීමෙන් පසුව පේරවාද හික්ෂුණි පමණක් සහභාගි වූ දෙවන උපසම්පදාවක් සිදු කෙරුණි. දැනට ඇති තීරණාත්මක ප්‍රශ්නය වන්නේ මෙම උපසම්පදාව පේරවාද විනයනීති පද්ධතියේ දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව බැලීමේදී නීත්‍යානුකූලයැයි හඳුනාගත හැකිද යන්නයි.

පේරවාද විනය මූලධර්ම

පේරවාද යන පදය "තෙරවරුන්ගේ ප්‍රකාශයන්" යනුවෙන් පරිවර්තනය කළ හැකිය. සාම්ප්‍රදායික අදහස අනුව රජගහ නුවර ප්‍රථම සංගායනාවේදී තෙරවරුන් විසින් රැස් කෙරුණු "ප්‍රකාශයන්" සඳහා පේරවාද යන පදය දීපවංසය විසින් භාවිතා කෙරෙයි (දීපවංසය 4.6). එම පේරවාද යන පදයම ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවේදී එකරාශී කළ මෙම ප්‍රකාශයන්හි පාලි පෙල සුරක්ෂිත කර ඇති ලාංකික බෞද්ධ නිකාය හැඳින්වීම සඳහා දීපවංසයෙහි (5.51 සිට) සහ කථාවන්ථුප්පකරණ අට්ඨකථාවේ (3) භාවිතා කරයි. මෙසේ පේරවාද අන්‍යත්‍යවෙහි වඩාත්ම වැදගත් කොටස වන්නේ පාලි ත්‍රිපිටකයයි. පාලි යනු පවිත්‍ර ආගමික භාෂාව වන අතර විවිධ දකුණු හා අග්නිදිග ආසියානු රටවල වර්ධනය වූ පේරවාද සම්ප්‍රදායේ ප්‍රජනීය භාෂාවයි.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

එ බැවින් පාලි ත්‍රිපිටකයෙහි විනය කොටසෙහි සඳහන් නීතිරීති පේරවාදු සම්ප්‍රදායේ පැවිදි සාමාජිකයන්ට විශේෂ වැදගත්කමක් සහිත වේ. විනය පිළිබඳ අවිධිකථාව වන සමන්තපාසාදිකාව ත්‍රිපිටක වචනයෙහි විශිෂ්ටත්වය ඉස්මතු කරයි (I 231). කෙනෙකුගේ පෞද්ගලික මතය අවිධිකථා තුළ වාර්තාගතව ඇති ඉපැරණි ආචාර්යවරුන්ගේ මතය තරම් ශක්තිමත් ස්ථාවරයක නොපිහිටන බවත් එසේම අනිත් අතට එවාදු ත්‍රිපිටකයේ සඳහන් කරැණු තරම් ශක්තිමත් ස්ථාවරයක නොපිහිටන බවත් එය ප්‍රකාශ කරයි. අත්තනෝමතිතෝ ආචරියවාදෝ බලවතරෝ ආචරියවාදතෝ හි සුත්තානුලෝමං බලවතරං, කෙටියෙන්ම කියතොත් පේරවාදු පැවිදිබව සම්බන්ධ නීතිමය ප්‍රශ්න සඳහා තීරණ දීමේදී ඉහළම ප්‍රමිතිය වන්නේ පාලි විනයයි.

පේරවාදු සම්ප්‍රදායෙහි හික්ෂුණී ආසනයේ යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීම සම්බන්ධ ප්‍රශ්නය සඳහා වැදගත් ගැඹුරු අර්ථවත්කමක් පාලි විනයෙහි ප්‍රධානත්වය සතුව ඇත. සාම්ප්‍රදායික දෘෂ්ටියකින් බැලීමේදී හික්ෂුණී ආසනය යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීම ඉඩදීම සඳහා විනයනීති සංශෝධනය කිරීමට යෝජනා කිරීම පිළිගත නොහැකිය. එවැනි යෝජනාවක් පේරවාදු සම්ප්‍රදායට නොගැලපෙන්නේ පාලි විනයෙහි සංරක්ෂිතව ඇති අයුරින් තදින්ම නීතිරීති අනුගමනය කිරීම අත්‍යවශ්‍ය වීමයි.

දීඝනිකාය අවිධිකථාව වන සුමංගලවිලාසිනියට (I 11) අනුව රජගහනුවර පැවති ප්‍රථම ධර්ම සංගායනාවේදී පළමුව විනය සංගායනා කිරීමට හික්ෂුණු තීරණය කළහ. විනයෝ නාම බුද්ධස්ස සාසනස්ස ආයු යනුවෙන් විනය බුදු සසුනේ දිගුකල් පැවැත්මට

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

ඇවැසි ආයු බලය ලබාදෙන දෙය ලෙස තමන් විනය හඳුනාගත් බැවින් ඔවුහු එසේ කළහ, විනය පවතින තාක් බුද්ධ ශාසනය පවතී, විනයේ ධීනෙ සාසනං ධීතං ගොති. නීති ප්‍රතිසංවිධානය කිරීමට ශෝඡනා කිරීම බුද්ධ ශාසනයේ ආයුෂ්‍ය ලෙස සැලකෙන දෙය නොසැලකීමට භාජනය කරනවා පමණක් නොව සාම්ප්‍රදායික රාමුව තුළ ඇත්තවශයෙන්ම නොකළහැකි දෙයක්ද වේ. මහාපරිනිබ්බාණ සූත්‍රයට (දීඝනිකාය II 77) අනුව තම ශ්‍රාවකයන්ගේ සුභ සිද්ධියට මග පෙන්වන හා පරිභානිය වළකන හේතු ඉස්මතුකර පෙන්වූහ. මෙම එක් කොන්දේසියකට අනුව පනවා නැති දෙයක් හික්ෂුණ විසින් පැනවුම් නොකළයුතු අතර පනවා ඇති දෙයක් අහෝසි නොකළයුතුය. අප්පඤ්ඤත්තං න පඤ්ඤපෙස්සන්ති පඤ්ඤත්තං න සමුවිජින්නිස්සන්ති. මෙසේ ථේරවාද සම්ප්‍රදායේ සාමාජිකත්වය වෙනුවෙන් තර්ක කරන අතර අනිත් පැත්තට ථේරවාද සම්ප්‍රදාය ඔවුන්ගේ අඛණ්ඩත්වය තහවුරු කරන ක්‍රමයට කෙලින්ම විරුද්ධවන වෙනස්කම් ඉල්ලීමද අර්ථ විරහිතය.

හික්ෂුණී ශාසනය යලි ප්‍රතිෂඨාපනය කිරීම යනු ඇත්තෙන්ම සමානත්වය පිළිබඳ සරල ප්‍රශ්නයක්ම නොවේ. නවීන යුගයේදී ස්ත්‍රී පුරුෂයන් සමාන ලෙස නොසැලකීමෙහි භානිකර ප්‍රතිඵල ඇත්තවශයෙන්ම වැදගත් තැනක් ගන්නවා වුවත් ථේරවාද ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේ සාමාජිකත්වය පිළිබඳ ප්‍රශ්නය සම්බන්ධව මේවා තීරණාත්මක සාධක නොවේ. එනම් ප්‍රශ්නයේ වැඩිපුරම කොටසක් රැඳෙන්නේ ථේරවාද ශ්‍රමණ සම්ප්‍රදායේ පදනම නිර්මාණය කරන නීතිමය මූලධර්ම බිඳහෙලන බව පිළිබඳ අවබෝධය මතය.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

හික්ෂුණියක් වීමට කැමති කාන්තාවක් වීන ධර්මගුප්තක උපසම්පදාව ලබා එම සම්ප්‍රදායේ වීචර දරමින් ඔවුන්ගේ පැවිදි චාරිත්‍රවිධි අනුගමනය කරන්නී යැයි අපි සිතමු. ගතානුගතික කණ්ඩායම් විරුද්ධවීම සඳහා යමක් එහි නොදැක්කත් ඇය පේරවාදු හික්ෂුණියක ලෙස හැදින්වීම පමණක් නොකරනු ඇත. ප්‍රශ්නය කාන්තාවකට හික්ෂුණියක වීමට අවශ්‍ය වීම නොවේ. ප්‍රශ්නය නම් වීන ධර්මගුප්තක සම්ප්‍රදායෙහි උපසම්පදාව ලත් හික්ෂුණියක පේරවාදු ශාසනයෙහි පිළිගත් සාමාජිකාවක් බවට කොයි තරම් දුරට පත්විය හැකිද යන්නයි.

මෙය පේරවාදු සම්ප්‍රදායේ ප්‍රමිතියන් තුළ නිරාකරණය කිරීමට අවශ්‍ය කරැණකි. පාලි වනයෙහි දැක්මට අනුව එය පිළිබඳව නිගමනයකට එළඹිය යුතුය. ස්ත්‍රී පුරුෂ සමාන අයිතීන් සඳහා ඉල්ලීම ආදිය නීතිමය අර්ථකථන නොපැහැදිලි අවස්ථාවලදී වැදගත් වුවද එවා තීරණාත්මක සාධක නොවේ. වඩා තීරණාත්මක වැදගත්කමකින් යුතු සාධක වන්නේ පේරවාදු සම්ප්‍රදාය තුළ හඳුනාගන්නා නීතිමය මූලධර්මයන්ය.

එබැවින් පේරවාදු වනයෙහි නීතිරීති හික්ෂුණී ශාසනය යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කිරීම නීත්‍යානුකූලව විය නොහැකි බව ප්‍රකාශ කරන්නේ නම් එවැනි ප්‍රතිෂ්ඨාපනයකට පොදු පිළිගැනීමක් ලබා ගැනීමට ඇත්තේ සීමිත ඉඩකඩකි. එසේම නීතිරීතිවලට හානි කිරීමෙන් තොරව යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනයක් කළහැකි නම් හික්ෂුණී ශාසනය නැවත පිහිටුවීම පිළිගැනීම ප්‍රතික්ෂේප කිරීමට සැලැ පදනමක් නැත.

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

මෙයද සිත්ති තඛා ගනිමින් මෙයට අදාළ වන නීතිමය කරැණු වෙත අවධානය යොමු කරමි. යමෙකුගේ පෞද්ගලික මතයට හෝ අවිශ්‍යතාවා විවරණයට හෝ වඩා ත්‍රිපිටකයෙහි විනය පිටකයෙහි එන නීතිරීතිම වඩා වැදගත්ය යන බවට සමන්තපාසාදිකාවේ (I 231) දැක්වෙන නීතියට අනුකූලව මගේ සාකච්ඡාව ත්‍රිපිටක විනයනීති මත ගොනු කෙරේ. භික්ෂුණී ශාසනයේ නැවත පිහිටුවීම පේරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ කළහැකිද නොහැකිද යන බව තීරණය කිරීමට අදාළ අවසන් සාධකය මේ විනයනීති වේ.

කෙනෙකුගේ පෞද්ගලික මතය පිළිබඳ සිද්ධීන් සම්බන්ධ විනයෙහි හැඳින්වීම ප්‍රශ්න කිරීමෙන් තොරව එහි සරලම මතුපිට අර්ථයෙන්ම සලකා බලමි. මෙම හැඳින්වීම ත්‍රිපිටක විනයෙහි එය සඳහන් ආකාරයට පේරවාද සම්ප්‍රදාය තුළ නීතිමය තීරණ ගැනීම සඳහා පදනම නිර්මාණය කරයි. විවිධ හේතු නිසා මේ දේවල් වෙනස් ආකාරයකින් සිදුව ඇති බව මම සිතමි. එහෙත් මගේ පෞද්ගලික මතය අදාළ නීතිමය ලේඛනය පදනම් කරගෙන නීතිමය ප්‍රශ්නයක් ගවේෂණය කරන මේ කාරණයේදී කෙලින්ම අදාළ නොවේ. සලකා බලනු ලබන නීතිමය ලේඛනය පාලි විනයයි. එබැවින් එය සත්‍ය වශයෙන් සිදුවීද නැද්ද යන බව මා විශ්වාස කරන්නේද යන්නෙන් තොරව වත්මන් ප්‍රශ්නය පිළිබඳ විනයෙහි බලපෑම සම්බන්ධ මගේ සාකච්ඡාව ත්‍රිපිටකයෙහි සඳහන් ප්‍රමිතියන් තුළ පමණක් පැවතිය යුතුව ඇත.

භයවන ගරුධර්මය

ගරුධර්ම (ගරුධම්ම) ගරු කළයුතු මූලධර්ම යන පදය විනය තුළ සුවිශේෂ අර්ථයක් දරයි. සාමාන්‍යයෙන් ගරු යන පදයට ප්‍රධාන අර්ථ දෙකක් තිබිය හැකිය. ගරු යන්නෙන් සැකැල්ලු බවට විරුද්ධ "බරපතල බව" හෝ නොසලකා හැරීම යන්නට විරුද්ධ "ගෞරවනවිත" යන බව අදහස් කළ හැකිය.

චුළලවග්ගයේ (X.1) සඳහන්ව ඇති ගරුධර්මයක් උල්ලංඝනය කර ඇති හික්ෂුණීයක් අඛමසක් උභය සංඝයා හමුවෙහි මානත්ත සමාදන් වීම අවශ්‍ය බව කීම පළමු අර්ථය සඳහා උදාහරණයක් වේ (විනය II 255). මෙහිදී ගරුධර්ම යන පදය මානත්ත පිරීම අවශ්‍යවන සංඝාදිසේස වරද විනයට අනුව දෙවැනි බරපතලම වරද යන්න හැටියට අදහස් කෙරේ. එයට අනතුරුව වරදකාරී පැවිද්දෙකු අඛිභාන නමැති පුනරුත්ථාපන ක්‍රියාවලියකට යටත් විය යුතුය. සංඝාදිසේස වරදක් යනු සැලකිය යුතු බරපතල වරදක් වන අතර වරදකරු තාවකාලිකව සංඝයාගෙන් වෙන් කෙරෙන තහනමකට ලක්කළ හැකි නීති උල්ලංඝනය කිරීමකි. එනිසා මෙහිදී ගරුධර්ම යන පදය බරපතල වරදක් යන්න නිර්වචනය කරයි.

කෙසේ වෙතත් උපසම්පදාව ලබාගැනීම සඳහා මහාපුජාපති ගෝතමිය පිළිගනු ලැබූ අළුට බර්මයන් හැදින්වීම සඳහා යෙදෙන විට මෙය චුළලවග්ගයෙහි (X.1) එකම කොටසෙහි ගරුධර්ම යන වචනය දරන අදහසම නොවේ. මෙහිදී ගරු යන පදය භාවිතා වන්නේ සංඝාදිසේස වර්ගයේ වරදක් නිරූපණය කිරීම සඳහා නොවන බව වඩාත් සිඤ්චි නිරීක්ෂණයකදී පෙනී යයි.

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

අෂ්ට ගරුධර්මයන්ගෙන් කිහිපයක් විවිධ අවස්ථාවලදී යෙදෙන නියමයන් ලෙස වෙනත් තැන්වලද නැවත නැවතත් සඳහන් වේ. කෙසේ වෙතත් අෂ්ට ගරුධර්මවලින් කිසිවක් සංකාදිශේස වැරදි යටතේ සඳහන් නොවේ. ඒ වෙනුවට වෙනත් අවස්ථාවලදී දැක්වෙන මෙම ගරුධර්ම සියල්ලම පාවිච්චිය වර්ගයෙහි ඇත. පාවිච්චිය යනු සහෝදර පැවිදි සාමාජිකයෙකුට හෙළිදරව් කිරීම පමණක් අවශ්‍ය වන සුළු වරදකි. පාවිච්චිය වරදක් සිදුව ඇත්තේ භාණ්ඩ සම්බන්ධව නම් ඒවායේ නියමානුකූල අභිමි කිරීමද සිදුවිය යුතුය.

ශෞරව කළයුතු යන ගණයේ දෙවන මූලධර්මය (*ගරුධර්ම 2*) අනුව භික්ෂුන්ගෙන් තොර ප්‍රදේශයක භික්ෂුණියක් වස්සාන කාලය නොගතකළ යුතුය. මෙම ගරුධර්මය භික්ෂුණී විභංගයෙහි (විනය IV 313) භික්ෂුණීන් සඳහා වන 56වන පාවිච්චිය නීතියට සමානය.

තුන්වන මූලධර්මය (*ගරුධර්ම 3*) භික්ෂුණියක් සෑම දෙසතිසකට වරක්ම උපෝසථ දිනය සම්බන්ධයෙන් හිඤ්ඤා සංඝයා විමසා සිටිය යුතු බවත් ඇය අවවාද ගැනීම සඳහා පැමිණිය යුතු බවත් නියම කරයි. භික්ෂුණී විභංගයෙහි (විනය IV 315) 59වන පාවිච්චිය නීතිය මෙයම වේ.

හතරවන මූලධර්මයට (*ගරුධර්ම 4*) අනුව භික්ෂුණියක් උභය සංඝයා ඉදිරියේ තමන්ගේ වැරදි අඩුපාඩු පෙන්වා දීම සඳහා අයැදුම් කිරීම (පචාරණ) සිදුකළ යුතුය. භික්ෂුණී විභංගයෙහි (විනය IV 314) 57වන පාවිච්චිය නීතියද මෙයමය.

හත්වන මූලධර්මයට (*ගරුධර්ම 7*) අනුව තම අකමැත්ත දක්වමින් භික්ෂුවක විවේචනය කිරීම හෝ දෝෂාරෝපණය කිරීම

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

හික්ෂුණීයක විසින් නො කළයුතුය. මෙම ගරුධර්මය හික්ෂුණී විභංගයෙහි (ව්‍යය IV 309) 52වන පාච්ඡනිය නීතියම බව පැහැදිලිය. එවා සංකදිසේස වර්ගයට අයත් බරපතල වැරදි නොවේ.

අෂ්ට ගරුධර්මයන්හි තවත් සැලකිය යුතු ලක්ෂණයක් වන්නේ එවා උපලංඝනය කරන පුද්ගලයාට දියයුතු දුටුමි පිළිබඳව නියම කිරීමක් නොමැතිවීමයි. ඇත්තවශයෙන්ම යම් සිදුවීමකට දැක්වූනු ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් එවා නො පනවන ලද බැවින් අෂ්ට ගරුධර්ම අනෙක් සියළු ව්‍යය නීතිවලින් වෙනස් වේ. ඇත්තෙන්ම එවා සිදුවීම් සිදුවීමකට පෙර පැනවූ එවැනි, ඒ නීති පනවන ලද අවස්ථාව වන විට නියමානුකූල පැවිද්දකට පත්ව නොසිටි කෙනෙකු හා සම්බන්ධව මෙම ගරුධර්ම ප්‍රකාශ කරනු ලැබ ඇත. චුල්ලවග්ගයට අනුව බුදුන්වහන්සේ විසින් මෙම ගරුධර්ම ප්‍රකාශ කරනු ලැබීමෙන් අනතුරුව මහාප්‍රජාපතී ගෝතමී හික්ෂුණීයක බවට පත්වූයේ එතුමිය එවා පිළිගැනීමට තීරණය කළාට පසුවය. විනයෙහි සෙසු තැන්වල හමුවන විනයනීති වලට වඩා අෂ්ට ගරුධර්ම පැහැදිලිවම වෙනස් ස්වභාවයක් ගනී.

සමහර ගරුධර්ම වලට අනුරූපී වන පාච්ඡනිය නීතින් විමර්ශනය කිරීමේදී මෙම අදහස වඩාත් ස්ඵර වේ. හික්ෂුණීන් සම්බන්ධ වූ යම් සිද්ධීන්ට ප්‍රතිචාර වශයෙන් බුදුන්වහන්සේ මෙම පාච්ඡනිය නීතීන් නිර්දේශ කළ බව හික්ෂුණී විභංගය වාර්තා කරයි. විනය අනුව බලන විට මෙම සිදුවීම් හික්ෂුණීන් පැවැත්ම ඇරඹීම සනිටුහන් කරන අෂ්ට ගරුධර්ම ප්‍රසිද්ධ වීමට පසු සිදුව තිබිය යුතුය.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

මෙසේ ඉහත සාකච්ඡා කරන ලද පාච්ඡනිය නීති භෑම එකක්ම එනම් 52, 56, 57 හා 59 වන නීති සියල්ල විනයනීති සදහා පොදු ආකාරයකට සමාජන කෙරේ. ප්‍රථමයෙන් වරද කළ තැනැත්තා (ආදිකම්මික) වරදකරුවෙකු නොවන බව (අනාපත්ති) නිගමනය කිරීමයි. මෙසේ 2, 3, 4 හා 7 වන ගරු ධර්මයන්ට සමානවන පාච්ඡනිය නීතිවලට එරෙහිව මුළු වරට කටයුතු කරන අයට වරදක් නොසිදුවන බව මෙයින් අදහස් කෙරේ. අදාළ පාච්ඡනිය නීතිය පනවා ක්‍රියාත්මක කළ පසු පමණක් අදාළ විනය නීතිය උල්ලංඝනය කරන්නන් වරදකාරී බව සැලකේ.

මෙසේ ත්‍රිපිටකය අනුව බලශූකල අෂ්ට ගරුධර්ම ඵලායේ ස්වභාවයට අනුව නීති නොවන බව පෙනී යයි. එසේ නොවී නම් ඵලා පැනවූ විට ඵලා උල්ලංඝනය කිරීමත් එසේම දඬුවම් නොලබා සිටීමත් නොකළහැකි වනු ඇත. පාච්ඡනිය වශයෙන් අදාළ නීතිය පැනවීමෙන් පසුව පමණක්ම කෙනෙකු නීති කැඩීම නිසා වරදකරුවෙකු විය හැකිය (ආපත්ති).

එසේ නම් අෂ්ට ගරුධර්ම යනු ඵලා උල්ලංඝනය කිරීම දඬුවමට හේතු වන ආකාරයේ නීති සමූහයක් නොවන අතර හුදෙක් නොකළයුතු යැයි පනවන ලද නිර්දේශ කිරීම පමණක් වේ. චූල්ලවග්ගයෙහි මේ එක් එක් ගරුධර්මයක් පිළිබඳ හැඳින්වීම ඵලා සැලකිය යුතු ගෞරව කළයුතු සම්මානනය කළයුතු හා ඉතා ඉහළින්ම අගය කළයුතු දේවල් බව පෙන්වයි (සක්කත්වා ගරුකත්වා මානෙත්වා පුපේත්වා). කෙටියෙන් කියතොත් ගරුධර්මයක් යනු ගෞරවයෙන් සැලකිය යුතු මූලධර්මයකි.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

ගරුධර්මයන්ගේ ස්වභාවය පිළිබඳ මෙම මූලික ඇගයීම සිත්හි තබාගනිමින් මේවායේ හය වැන්නට දැන් යොමු වෙමු. ගෞරවයෙන් සැලකිය යුතු මේ මූලධර්මය (ගරුධර්ම 6) හික්ෂුණී පැවිද්ද ලබා ගැනීමට අපේක්ෂා කරන කාන්තාවක් හෙවත් සික්ඛමානාවක් අවුරුදු දෙකක පුහුණු කාලයක් පුහුණු වන්නියක ලෙස ගතකළ යුතුවට නියම කරයි. ඉන් අනතුරුව හික්ෂු හික්ෂුණී උභය සංඝයාගෙන් උපසම්පදාව ඉල්ලා සිටිය යුතුය (චිනය II 255). එම ගෞරවයෙන් සැලකිය යුතු මූලධර්මය මෙසේ දැක්වේ.

මූලධර්ම 6ක් අවුරුදු 2ක කාලයක් පුහුණු වී ඇති පුහුණු වන්නිය (සික්ඛමානාව) උභය සංඝයා වෙතින් උපසම්පදාව ඉල්ලා සිටිය යුතුය. ද්වේ වස්සානි ජසු ධම්මේසු සික්ඛිතසික්ඛාය සික්ඛමානාය උභතො සංඝෙ උපසම්පදා පරියෙසිතබ්බා.

සික්ඛමානාවක වශයෙන් පුහුණු වීමට නම් තිබිය යුතු සුදුසුකම්ද හික්ඛුණී විභංගයෙහි (චිනය IV 319) එක් පාවිත්තිය නීතියක (63) දක්වනු ලබයි. මෙසේ වෙනත් උභය සංඝයාගේ සහභාගිත්වය සඳහා වන අවශ්‍යතාව දක්වන නීතියක් චිනය නීති අතර හමු නොවේ.

බුද්ධගයා උපසම්පදාවට සහභාගී වූ අපේක්ෂිකාවෝ

බුද්ධගයාවේදී පවත්වනු ලැබූ උපසම්පදාව සම්බන්ධව ප්‍රශ්න දෙකක් වෙත ගරු ධර්මයෙන් නියමිත කරනු ලැබූ කරුණු මගින් පැහැන නගී.

හික්මුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

1. වසර 2ක පුහුණු වන්නියක් ලෙස ගත කිරීම මගින් උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන් උපසම්පදාව සඳහා සුදුසුකම් ලබා තිබුණේද?

2. උපසම්පදා කර්මය සිදුකරන විත උපාධ්‍යය හිඤ්ඤාවේ පේරවාද දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව බැලීමේදී උපාධ්‍යය හිඤ්ඤාවේ ලෙස සැලකිය හැකිද?

මෙම කරුණු දෙකෙන් පළමුවැන්න සැලකීමේදී ඉද්ධගයා උපසම්පදාවට සහභාගී වීම සඳහා ශ්‍රී ලංකාවෙන් පැමිණ සිටි උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන් පළපුරුදු දසසිල්මානාවන් අතරින් සැලකිලිමත්ව තෝරාගෙන තිබුණි. ඒ හැරුණු විට ඔවුහු වසර ගණනාවක් දසසිල්මානාවන්ව සිට තිබූ බැවින් පුහුණු වූ තැනැත්තියක ලෙස අවශ්‍ය වන නීති 6 ඇතුළත් යම් ආකාරයක පැවිදිභාවයක දිගු කලක් පුහුණු වී සිටියහ. කෙසේ වෙතත් ඔවුහු නියමානුකූලව නිල වශයෙන් සික්ඛමානාවන් බවට නොපත්ව සිටියහ.

මා ඉහත සඳහන් කළ පරිදි සික්ඛමානාවක වශයෙන් පුහුණු වීමට ඇති අවශ්‍යතාව ද එක් (63) පාච්ඡතිය නීතියක අන්තර්ගත වේ. උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවක් දෙවසරක කාලයක් සික්ඛමානාවක වශයෙන් පුහුණුව නොලබා ඇත්නම් එසේ තිබියදීත් ඇයව උපසම්පදා කිරීම උපසම්පදාව සිදුකරන උපාධ්‍යය හිඤ්ඤාවේ සඳහා එය පාච්ඡතිය වරදක් වන බව හික්මුණීවිභංගය පැහැදිලි කරයි. යම් නීතියක් ඒ හා සබැඳුණු සිද්ධියක්ද සහිතව සඳහන් වීම විනයෙහි සම්මත රටාවයි. මෙම රටාව අනුව සික්ඛමානා පුහුණුව අසම්පූර්ණ කළ උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවක් උපසම්පදා කරන ලද අවස්ථා කීපයක් හික්මුණීවිභංගය තවදුරටත් සාකච්ඡා කරයි. උපසම්පදාවක්

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

නීත්‍යානුකූල වන (ධම්මකම්ම) අතර වරදක් සිදුවිය හැකි අවස්ථා තුනක් විස්තර වන අතර උපසම්පදාව නීත්‍යානුකූල නොවන (අධම්මකම්ම) තවත් අවස්ථා තුනක්ද දැක්වේ (විනය IV 320). මුල් අවස්ථා තුන පහත දැක්වේ.

1. ධම්මකම්මේ ධම්මකම්මසකදකදා චුට්ඨාපේති. විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල වන අතර විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල ලෙස සලකමින් උපසම්පදාව සිදුකරයි.

2. ධම්මකම්මේ වේමතිකා චුට්ඨාපේති. විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල වෙතත් නීත්‍යානුකූල බව පිළිබඳව අවිනිශ්චිතව උපසම්පදාව සිදුකරයි.

3. ධම්මකම්මේ අධම්මකම්මසකදකදා චුට්ඨාපේති. විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල වෙතත් විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල නොවන බව සලකමින් උපසම්පදාව සිදුකරයි.

උපාධ්‍යාය හික්ෂුණීයට වෙනස් වැටහීමක් ඇති බැවින් මේ අවස්ථා තුන එකිනෙකට වෙනස් වේ.

- (1) එතුමිය විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල බව සිතිය හැකිය.
- (2) එහි නීත්‍යානුකූලත්වය පිළිබඳ සැකයෙන් යුක්තවිය හැකිය.
- (3) විනයකර්මය නීත්‍යානුකූල නොවන බව ඇයට සිතිය හැකිය.

මේ එක් එක් අවස්ථාවේදී උපාධ්‍යාය හික්ෂුණීය පාවිච්චිය වරදක් සිදුකරයි (ආපත්ති පාවිච්චියස්ස). කෙසේ වෙතත් සික්ඛමානාවක ලෙස පුහුණුව අසම්පූර්ණ කර ඇති උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවක් උපසම්පදා කිරීමේ කාර්යය නීත්‍යානුකූල

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

ධම්මකම්මයක් වේ. උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවගේ සික්ඛමාන පුහුණුව අසම්පූර්ණවීම එතුමියගේ හික්ඛුණී උපසම්පදාව අවලංගුවීමට හේතු නොවන බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.

එබැවින් ත්‍රිපිටකයේ විනය පිටකයේ දෘෂ්ටිකෝණයට අනුව ඇය සික්ඛමානාවක වශයෙන් වසර දෙකක පුහුණුව ලබා නොමැති නම් උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවකගේ උපසම්පදාව අවලංගු නොවේ. මේ ආකාරයට උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන් සික්ඛමානා පුහුණුව නියමිත පරිදි නොලබා තිබීම මගින් බුද්ධගයා උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලත්වය අනතුරට ලක් නොවේ. ඇත්තෙන්ම දැනටමත් සඳහන් කළ පරිදි ඔවුන් එ හා සමාන පුහුණුවක් ලබා ඇත.

වීන උපාධනය හික්ෂුණීන් වහන්සේලා

වීන උපාධනය හික්ෂුණීන් වහන්සේලා යනු 5වන ශතවර්ෂයේදී ශ්‍රී ලංකාවෙන් වීනයට රැගෙන ගිය හික්ෂුණී පරපුරෙහි උරුම කරුවෝය. කෙසේ වෙතත් මේවන විට වීන හික්ෂුණීහු වෙනත් නීති පද්ධතියක් (පාතිමොක්ඛ) අනුගමනය කරති. මේවා 8වන සියවසේදී අධිරාජ්‍ය නියමය පරිදි වීනයෙහි නියම කෙරුණු බව පෙනෙන ධර්මගුප්ත වීනයෙහි ඇතුළත් වීනයනීති වේ. පේරවාද වීනයට වඩා හික්ෂුණීන් සඳහා වන නීති වැඩි ප්‍රමාණයක් ඇතුළත්ව ඇති අතර වීනය දෙකටම පොදු සමහර නීතිවල ස්වරූපයද වෙනස් වේ. එ හැර ධර්මගුප්ත වීනයට අනුව උපසම්පදාව සඳහා වන චාරිත්‍රානුකූල සීමාව පිහිටුවීම සඳහා භාවිතා කළ යුතු සළකුණු කිරීමිද එසේම මෙම අරමුණ සඳහා භාවිත වන විනයපාඨද වෙනස් වේ.

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

මෙසේ ථේරවාද විනයට සාපේක්ෂව වීන භික්ෂුණීහු "වෙනස් සංඝ නිකායකට" (නානාසංවාස) අයත් වෙති. වෙනත් සංඝ නිකායකට අයත්වීම නිසා සාම්ප්‍රදායික ථේරවාද සාමාජිකයන් විසින් වලංගු ලෙස හඳුනා ගන්නා නීතිමය ක්‍රියා පිළිවෙත් කිරීමට ඔවුන්ට නොහැකි බව ඉන් අදහස් කෙරේ.

විනයෙහි "වෙනස් සඟ පිරිසකට" අයත්වීම “නානාසංවාස” යන අදහස වන අතර එය විනයනීති සම්බන්ධයෙන් එකඟ නොවීමේ අවස්ථාවකදී යොදා ගනු ලැබේ. මෙහිදී යම් ක්‍රියාවක් වරදක් ලෙස සලකනු ලැබේද යන්න සම්බන්ධව උපසම්පදාව ලත් භික්ෂුවක් ඔහු අයත් නිකායික සංඝයා සමඟ එකඟතාවයකට නොපැමිණේ. විනය නීතියක අර්ථකථනය පිළිබඳ මේ නොඑකඟතාවය මත එම භික්ෂුව ඔහුගේ උපසම්පදාව ලත් අනුගාමිකයන්ද සමඟ නිකායෙන් පරිලාභිතව විනයකර්ම සිදුකරයි. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ඔහුව හෝ ඔවුන්ට උක්ඛේපනීයකම්මයක් මගින් නීතිමය කටයුතුවලට (සංඝකම්ම) සහභාගී වීම නිකායික සංඝයා විසින් තහනම් කරනු ලබයි.

මෙසේ නානාසංවාස වීම යන තත්වය නීතියක අර්ථ දැක්වීම සම්බන්ධ මතභේදයක් හේතුවෙන් ඇතිවන්නේය. එබැවින් මතභේදය සමඵයකට පත්කිරීම මගින් එය විසඳිය හැකිය. විනය නීති අර්ථ විවරණය සම්බන්ධව එකඟත්වයක් ඇතිවීම තුළින් නානාසංවාසව සිටි අය සමානසංවාස නම් එකම නිකායික පිරිසක් බවට පත්වේ.

නැවතත් සමානසංවාසක වීමේ ක්‍රම දෙකක් ඇතිබව මහාවග්ගය පැහැදිලි කරයි (විනය I 340). පළමුවැන්න "කෙනෙකු

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

තමා විසින්ම එකම නිකායික පිරිසක සිටීමට සලස්වනු ලැබීමයි." අත්තනා වා අත්තානං සමානසංවාසං කරොති. මෙහිදී කෙනෙකු තම තීරණය තුළින් නිකායික සංඝයාගේ කොටසක් බවට පත්වේ. කෙනෙකු විනය නීති සම්බන්ධව තම පෙර දෘෂ්ටිය අතහැර පිරිසේ අනෙක් අය දරණ දෘෂ්ටිය බාරගැනීමට කැමති වන විට මෙය සිදුවේ.

දෙවන ආකාරය සිදුවන්නේ, වරද නොදැකීම ඒ සඳහා සුදුසු ප්‍රතිකර්ම නොකිරීම හා එය අතහැර නොදැමීම හේතුවෙන් කෙනෙකු ඉවත් කිරීමෙන් පසු නිකාය විසින් ඔහු නැවත පත් කරන විට ඔහු එකම නිකායේ කොටසක් බවට පත්වන විටය.

හික්ෂුණී උපසම්පදාව සම්බන්ධ වර්තමාන කාරණයේදී පේරවාදීන් විසින් ධර්මගුප්ත නිකාය හෝ ධර්මගුප්ත නිකාය පේරවාදීන්ට හෝ තහනමට ලක්කිරීමක් පිළිබඳ වාර්තා නැති බැවින් මෙහි දෙවැන්න අදාළ නැත. හුදෙක්ම භූගෝලීය වෙන්වීම නිසා සම්ප්‍රදාය දෙකක් බවට පත්ව ඇති බව පෙනේ. එබැවින් මේ විකල්ප දෙකින් පළමුවැන්න පමණක් අදාළ වේ. ඒ අනුව අළුතින් උපසම්පදාව ලත් හික්ෂුණීන් පේරවාද ව්‍යය නීති පද්ධතිය අනුගමනය කරන්නට තීරණය කරන්නේ නම් සමහරවිට මෙම විකල්ප දෙකින් පළමුවැන්න අනුගමනය කරමින් නීතිවල වෙනස මැඩපවත්වා ගතහැකිය. මෙම වර්ගයේ නියමානුකූල තීරණයක් තුළින් සමහරවිට ඔවුන්ට සමානසංවාසක බවට පත්විය හැක.

බුද්ධගයාවේ පැවති ද්විත්ව උපසම්පදාවට පසුව පේරවාද හික්ෂුණ විසින් සිදුකළ මෙම උපසම්පදාව අලුතින් උපසම්පදා ලැබූ හික්ෂුණීන් වහන්සේලා පේරවාද නිකායික සංඝයා විසින් පිළිගන්නා

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

බවට කරන ප්‍රකාශයක් ලෙස ඵ්විට සැළකිය හැකිය. නානාසංවාසව සිටීමේ තත්ත්වයකට යොමුකළ පැවිදි නීතින් සම්බන්ධ මතභේදය සමථයකට පත්කිරීමේ ක්‍රියා පටිපාටිය මෙයින් ඇරඹේ.

මෙසේ නූතන සම්ප්‍රදායේ දළභිකම්ම හෙවත් "ශක්තිමත් කිරීම" යන පදයෙන් හඳුන්වන කාර්ය භාරය පේරවාද හික්ෂුණ විසින් දෙනලද උපසම්පදාව සතුව ඇත. ඔහු හෝ ඔවුන් කොටස්කරුවන් වීමට අපේක්ෂා කරන යම්කිසි සංඝ සමාජයක් තුළ වෙනත් ස්ථානයක උපසම්පදාව ලත් හික්ෂුවක් හෝ හික්ෂු පිරිසක් පිළිගැනීම ලබාගන්නා නියමානුකූල පිළිවෙතට මෙය අදාළ වේ.

මෙය ක්‍රියාත්මක කළහැකි විසඳුමක් වන අතර මෙය අවශ්‍යයෙන්ම අනිචාර්ය නොවන බවද පැහැදිලිය. ඇත්තවශයෙන්ම සමානසංවාසක වන්නේ කෙසේදැයි සම්බන්ධ විනය තීන්දු නීති අරථකථනයන් දැකීම තුළ ඇති වෙනස්කම් ගැන පමණක් අවධානය යොමු කරයි. කෙසේ වෙතත් මෙහිදී වෙනස්කම පවතින්නේ විනයනීති තුළය. ඵබාවෙන් පේරවාද හික්ෂුණී ශාසනය යලි ප්‍රතිෂ්ඨාපනය සඳහා වීන හික්ෂුණීන්ගේ සහයෝගීතාව අනවශ්‍යද අවශ්‍යද යනබව තහවුරු කිරීම අවශ්‍යය. මෙය ඊළඟට මා යොමුවන ප්‍රශ්නය වන අතර එය එකීයභාග උපසම්පදාව එනම් හික්ෂුණ විසින් පමණක් හික්ෂුණීන් උපසම්පදා කිරීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නයද වේ.

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

භික්ෂුණීන් විසින් සිදුකරන ඒකීයභාග උපසම්පදාව

මුලදී භික්ෂුන් විසින් පමණක් සිදු කරන ඒකීයභාග උපසම්පදාව භයවන ගරුධර්මය තුලින් පමණක් සුදුසු නොවන සේ සලකා ඉවත් කර ඇති බව පෙනේ. එහෙත් නීත්‍යානුකූල වලංගුභාවය අනුව සලකනොත් අප්ථ ගරුධර්ම යනු නිර්දේශ කිරීම් පමණක් බවත් ඒවායේ උල්ලංඝනය වීම පැහැදිලිව ප්‍රතිඵල දක්වා ඇති නීති නොවන බවත් සිත්හි තබාගත යුතුය. මේ සියළුම ගරුධර්ම පිළිබඳ තවත් තරමක් වැදගත් කරුණක් වන්නේ (එය පහසුවෙන්ම මගහැරී ඇතිබව ඉතා පැහැදිලිය) ඒවා සිකධමානාවන් හා භික්ෂුණීන් විසින් හුරුකර ගතයුතු හැසිරීමට අදාළ ඒවා බවය. ගරුධර්ම යනු භික්ෂුන්ට දෙන ලද නීති නොවේ.

අළුතින් උපසම්පදාව ලත් භික්ෂුණීන් ප්‍රාතිමෝක්ෂය දේශනා කරන්නේ කෙසේද? චනය නීතියක් කඩකිරීම පිළිබඳව ඇවැත් දෙසීම කරන්නේ කෙසේද? යනාදිය (චනය II 259) නොදැනසිටි බව චුල්ලවග්ගය (X.5) චාරතා කරයි. භයවන ගරුධර්මය පිටුපස පවතින හේතුව භික්ෂු සංඝයා විසින් ස්ථාපිත ක්‍රමයන්ට අනුකූලව අළුතින් පිහිටුවන ලද භික්ෂුණී සංඝයා විසින්ද උපසම්පදාවක් සිදුකරන බව සහතික වීමට වියහැකිය. එවැනි වාතාවරණයකදී භික්ෂුන්ගේ සහභාගිත්වයෙන් තොරව භික්ෂුණීන් විසින් උපසම්පදාවක් නොපවත්වන බව තහවුරු කිරීම ඉතා ස්වභාවිකය. වෙනත් වචනවලින් කියතොත් භික්ෂුණීන් හුදෙක් තමන් පමණක් කරන උපසම්පදාවක් දීමෙන් වැළැක්වීමට භයවන ගරුධර්මය මගින් අරමුණු කළා විය හැකිය. සිකධමානාවන් භික්ෂුන්ගෙන් කිසිම

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

සහභාගිත්වයකින් තොරව හුදෙක් හික්ෂුණීන්ගෙන් උපසම්පදාව ලැබීම වැළැක්වීමටද අදහස් කළා විය හැකිය.

කෙසේ වෙතත් එම ගරුධර්මය හික්ෂුන් හැසිරිය යුතු ආකාරය සම්බන්ධ නීතියක් නොවේ. ව්‍යායෙහි ඇතුළත් බොහොමයක් නීති හික්ෂුණීන්ට අදාළ බවත් හික්ෂුන්ට අදාළ නොවන බවත් ඉතා පැහැදිලිය. මෙම සමාන ලෙස නොසැලකීම චුල්ලවග්ගයෙහි (X.4) පැහැදිලිව කරනු ලබයි. මෙහිදී නීති වර්ග දෙකක් සම්බන්ධව හික්ෂුණීන් ක්‍රියා කළයුතු ආකාරය පිළිබඳ බුදුන්වහන්සේ මහාප්‍රජාපතී ගෝතමීට අවවාද කරති.

1. හික්ෂුන්ට ද අදාළවන පොදු නීති.
2. හික්ෂුණීන්ට පමණක් අදාළ වන නීති (විනය II 258).

මේ දෙවර්ගයේම නීති මහාප්‍රජාපතී ගෝතමීටද ඇගේ අනුගාමික හික්ෂුණීන්ටද උපතෝභාග සංඝයා විසින් උපසම්පදා කරනු ලැබ ඇති හික්ෂුණීන්ටද බලපායි.

චුල්ලවග්ගයට (X.2) අනුව භයවන ගරුධර්මය ප්‍රකාශයට පත් කිරීමෙන් අනතුරුව මහාප්‍රජාපතී ගෝතමී බුදුන්වහන්සේ වෙත එළඹ මෙසේ ප්‍රකාශ කළාය. “බුදුන්වහන්සේ, මෙම ශාක්‍ය කාන්තාවන් සම්බන්ධව මා කෙසේ ක්‍රියා කළයුතු ද?” කථාහං භන්තෙ ඉමාසු සාකිගනීසු පටිපජ්ජාමිති?

චුල්ලවග්ගය විස්තරයට අනුව මේ ප්‍රශ්නය බුදුරජුන් විසින් ද්විත්ව උපසම්පදාව නිර්දේශ කරන ලද භයවන ගරුධර්මයට අදාළ විය හැකිය. මේ ගරුධර්මයට අනුව හැසිරීමට පිළිගනු ලැබ එ සම්බන්ධ නියම ක්‍රියාපටිපාටිය පිළිබඳ මහාප්‍රජාපතී ගෝතමිය විමසා

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

සිටියාය. තනි හික්ෂුණීයක වශයෙන් ද්විත්ව උපසම්පදාවකදී ඇගේ අනුගාමික කාන්තාවන්ගේ උපසම්පදාව කිරීමට අවශ්‍ය ගන්‍යාපුර්ණය ඇයට සිදුකළ නොහැකිය. එම තත්වය යටතේ ඇය බුදුන්වහන්සේගෙන් මග පෙන්වීම විමසා සිටියාය.

විනයෙහි දෙනු ලබන විස්තරයට අනුව බුදුන්වහන්සේ ඵ පිළිබඳව හික්ෂුන් විසින් හික්ෂුණීන්ට උපසම්පදාව ලබාදිය යුතු බව පැහැදිලිව නිර්දේශ කළහ (විනය II 257). “මහණෙනි, හික්ෂුන් විසින් හික්ෂුණීන්ට උපසම්පදාව දීම මම නිර්දේශ කරමි.” අනුජානාමි හික්ඛවේ හික්ඛුති හික්ඛුණියෝ උපසම්පාදෙතුන්ති. භය වන ගරුධරමය මෙන් නොව මෙය හික්ෂුන් සඳහා වන නීතියක් වන අතර හික්ෂුණී උපසම්පදාව පිළිබඳ ප්‍රශ්නය සම්බන්ධ හික්ෂුන් සඳහා වන එවැනි ප්‍රථම නීතිය වේ.

බුදුන්වහන්සේ තමන් විසින්ම මහාප්‍රජාපතී ගෝතමියගේ අනුගාමික කාන්තාවන් උපසම්පදා කිරීමක් පිළිබඳ විනයෙහි නොසඳහන් වන බවද සැළකිය යුතුයි. තමන් වහන්සේගේ ශාසනය තුළ මුළු පිරිසටම පැවිදිවීමට දෙනලද සරළ අනුමැතියක් මගින් තත්වය පැහැදිලි වියහැකිව තිබුණි. හික්ෂුණී ශාසනයක් නොපවතින විට බුදුවරයෙකුට පමණක් හික්ෂුණීන් උපසම්පදා කළහැකිය.

මෙය මෙකල ප්‍රචලිත මතය වන අතර ත්‍රිපිටක විනය විස්තරය අනුව සිදුවූ දෙය එය නොවේ. විනයට අනුව මහාප්‍රජාපතී ගෝතමිය පැමිණ ඇගේ අනුගාමිකයන් සම්බන්ධව ඇය කෙසේ ක්‍රියා කළයුතුදැයි විමසූ විට බුදුන්වහන්සේ හික්ෂුන් වෙත හැරී හික්ෂුණී උපසම්පදාව ඔවුන් කලයුතු බව නිර්දේශ කළහ.

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

පේරවාද ත්‍රිපිටක විනය අනුව ඔවුන් හික්ෂුණීන් උපසම්පදා කළයුතු බවට හික්ෂුන්ට දෙන ලද ප්‍රථම නිර්දේශය භයවන ගරුඤ්චය පැනවීමෙන් පසුව ලබාදෙන ලදී. මෙසේ බුදුන්වහන්සේගේ මේ නියමය එතුමන්වහන්සේ හික්ෂුණීන් සඳහා ද්විත්ව උපසම්පදාවට උත්වහන්සේගේ කැමැත්ත පැහැදිලිව ප්‍රකාශ කිරීමෙන් පසුව කරන ලද්දකි. මෙහිදී අදහස් කරන දේ වන්නේ ද්විත්ව උපසම්පදාව වඩාත් සුදුසු නමුත් හික්ෂුණී ශාසනයක් නැතිනම් හික්ෂුන් විසින් හික්ෂුණීන්ගේ එකීයභාග උපසම්පදාවක් ලබාදීම අනුගමනය කළයුතු වඩා සුදුසු ක්‍රමය බවයි.

මෙසේ අද දවසේ ඇති තත්ත්වයට සමාන තත්ත්වයකදී හික්ෂුණී උපසම්පදා කිරීමට ප්‍රථම නිර්දේශය දෙනු ලැබීය. අපේක්ෂිතවත් කණ්ඩායමක් උපසම්පදාව ලැබීමට අපේක්ෂා කරයි, නමුත් උපසම්පදාව සිදුකිරීමට හැකි තරම් හික්ෂුණී සංඝයා නොසිටියහ. එ වන විට මහාප්‍රජාපතී ගෝතමිය පමණක් උපසම්පදාව ලබා තිබිණි. අද දවසේ තත්ත්වයේදී පේරවාද ප්‍රමිතියට අනුව වලංගුවන උපසම්පදාවක් දීමට බරමගුප්තක හික්ෂුණීන්ට නොහැකි බව සලකන්නේ නම් එම අසීරු තත්ත්වයම, අවස්ථාවම, දැනුදු පැනනගී. අපේක්ෂිතවත් කණ්ඩායමක් උපසම්පදාව ලැබීමට බලාපොරොත්තු වේ. නමුත් හික්ෂුණී උපසම්පදාවක් සිදුකිරීමට සමත් හික්ෂුණී ශාසනයක් දැනට නොපවතී.

හික්ෂුන්ට හික්ෂුණීන් උපසම්පදා කළ හැකි බව සම්බන්ධව බුදුන්වහන්සේගේ පළමුවන නිර්දේශයට පසුව අළුතින් උපසම්පදාව ලැබූ හික්ෂුණීන් තමන් විසින්ම කළ එම අදහසම ඇති දෙවන

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

පැහැදිලි ප්‍රකාශයක් විනයයෙහි ඇත (විනය II 257). එනම් "හික්ෂුණ විසින් හික්ෂුණීන් උපසම්පදා කළයුතු බව භාග්‍යවතුන් වහන්සේ නියම කළහ." හගවතා පඤ්ඤාත්තං හික්ඛුති හික්ඛුනියෝ උපසම්පාදේනබ්බා ති.

මෙය විනයයෙහි සඳහන් හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ ක්‍රමානුකූල වර්ධනයේ විවිධ අවස්ථාවන්හිදී ඉස්මතු වන තේමාවක වැදගත්කම වඩා අවධාරණය කරයි. එනම් හික්ෂුණගේ මැදිහත් වීමේ අවශ්‍යතාවයයි. හික්ෂුණගේ සහාය අත්‍යවශ්‍යය, හික්ෂුණීන්ට උපසම්පදාව ලබාදීමට හික්ෂුණ තුළ ඇති කැමැත්තට දෙන ලද වැදගත්කම විනයෙහි (විනය I 146) මහාවග්ගයෙහි (III.6) ජේදයකද දැකවේ. එම ජේදය මගින් හික්ෂුණී උපසම්පදාවකට සහභාගී වීම සඳහා දවස 7ක උපරිමයකට යටත් කාලයක් තමා වස් වසන ස්ථානයෙන් පිටව සිටීමට හික්ෂුවට අවසර ලැබේ.

හයවන ගරුධරමයේ හා එයින් පැන නැඟෙන නීතිවල පොදු ලක්ෂණය වන්නේ උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන්ට උපසම්පදාව ලබාදීම හික්ෂුණට කළහැකි බවයි. ඔවුන්ට එය හික්ෂුණී ආසනයක් පවතී නම් හික්ෂුණී සංඝයා සමග සහයෝගීව හෝ හික්ෂුණී ආසනයක් නොපවතී නම් තමන් විසින්ම හෝ සිදුකළ හැකිය. හික්ෂුණී උපසම්පදාව සඳහා හික්ෂු සංඝයාගේ සහයෝගීතාව සම්පූර්ණයෙන්ම අත්‍යවශ්‍ය වේ. එහෙත් හික්ෂු උපසම්පදාව සඳහා හික්ෂුණී සංඝයාගේ සහයෝගීතාව පැහැදිලිවම අත්‍යවශ්‍ය කරැණක් නොවේ.

උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන්ගෙන් ප්‍රශ්න කිරීම පිළිබඳ ප්‍රශ්නය පැන නැඟෙන විට බුදුන්වහන්සේ තවත් නිර්දේශයක් දුන් බව චුළලවග්ගය (X.17) වාර්තා කරයි. මෙම නීතියට අනුව හික්ෂුණ

හික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

ඉදිරියේ නියමානුකූල ප්‍රශ්න කිරීමට ලක්වීමෙන් තොරව මෙන්ම උපසම්පදා අපේක්ෂිකාව තමා පිළිබඳ කරුණු පැහැදිලි කිරීමකින් තොරවද හික්ෂුණී උපසම්පදාව සිදුකල හැකිය. එ වෙනුවට එයට පෙර හික්ෂුණී සංඝයා ඉදිරියේ (විනය II 271) ඇයට එය කළ හැකිය.

එ පැනවූ නීතිය මෙසේහ : “මහණෙනි, හික්ෂුණී සංඝයා ඉදිරියේ තමන් පිළිබඳ කරුණු පැහැදිලි කළ එක පාර්ශවික උපසම්පදාව කරන ලද කෙනෙකු හික්ෂු සංඝයා විසින් උපසම්පදා කරනු ලැබීම මම නිර්දේශ කරමි.” අනුජානාමී හික්ඛවෙ එකතෝ උපසම්පන්නාය හික්ඛුණීසංඝේ විසුද්ධාය හික්ඛුසංඝේ උපසම්පදන්ති.

කථා සම්බන්ධයට අනුව මෙම නිර්දේශය පැනවීමට හේතුවූ තත්ත්වය වූයේ හික්ෂුණී විසින් නීතියට අනුව ප්‍රශ්න කිරීමේදී උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන් ලපාචාරව පත්වීමයි. උපසම්පදා කාර්යභාරයේ මෙම කොටස වන උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවන්ගෙන් ප්‍රශ්න කිරීම එබැවින් හික්ෂුණීන්ට භාර කෙරුණි. මෙබැවින් මෙම ප්‍රශ්න කිරීම සිදුකිරීමෙන් තොරව හික්ෂුණී උපසම්පදාව කිරීමට හික්ෂුණීන්ට හැකි විය. මේ හේතුව නිසා හික්ෂුණී සංඝයා ඉදිරියේ තමන් පිළිබඳ කරුණු පැහැදිලි කළ ඝන එක පාර්ශවික උපසම්පදාව ලත් උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවක් හැටියට ඇය මේ විනය නීතියෙන් දැක්වේ.

මෙම නිර්දේශයේ වචන පෙළ හික්ෂු උපසම්පදාවට අදාළ වන විනයනීතිය සමග සැසඳීම ඉතා උපදේශාත්මකය. මහාවග්ගයෙහි (1.28) සඳහන් විස්තරයට අනුව හික්ෂු උපසම්පදාව පියවරින් පියවර වර්ධනය විය. ප්‍රථමයෙන් තිසරණය දීම තුළින්

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

පමණක් භික්ෂුහු උපසම්පදා කරන ලදහ. පසුව එක් සදත්තියක් හා කර්මවාක්‍යය 3වරක් ප්‍රකාශ කිරීමෙන් උපසම්පදාව කෙරුණි. එවැනි පැවති කාලය වන විට තිසරණය දීම යනු පැවිදි කිරීමේ කොටසක් පමණක් බවට පත්විය. එබැවින් එය තවදුරටත් උපසම්පදාව දීමේ නියමානුකූල ක්‍රමය නොවීය. මෙම කරුණ තවදුරටත් පැහැදිලි කිරීම සඳහා මූලික පැවති ක්‍රමය මේ වන විට අහෝසි බවට බුදුන්වහන්සේගේ නිරවුල් ප්‍රකාශය ඉවහල් වේ (විනය I 56). “මහණෙනි, මේ දිනයේ සිට ඉදිරියට මා විසින් නිර්දේශ කර තිබූ පරිදි තිසරණය සමාදන් වීම මගින් උපසම්පදාව කිරීම මම අහෝසි කරමි. මහණෙනි, එක් සදත්තියක් හා කර්ම වාක්‍ය 3ක් සහිත විනය කර්මය මගින් උපසම්පදාව ලබාදීම මම නිර්දේශ කරමි.” යා සා භික්ඛවෙ මයා තීනි සරණාගමනේහි උපසම්පදා අනුසද්දාතා, තාභං අප්පතග්ගේ පටික්ඛිපාමි : අනුජානාමි භික්ඛවේ සදත්තිවතුත්ථෙන කම්මේන උපසම්පාදෙතුං.

භික්ෂුණී උපසම්පදාව යටතේ භික්ෂුන් සඳහා වන දෙවන විනය නීතියට ප්‍රථමයෙන් බුදුන්වහන්සේ භික්ෂුණීන් උපසම්පදා කිරීමට භික්ෂුන්ට හැකි බවට කළ ප්‍රථම නිර්දේශය පැහැදිලිව අවලංගු කිරීමක් සඳහන්ව නැත. එහි සඳහන් වන්නේ හුදෙක් : "භික්ෂුණී සංඝයා ඉදිරියේ තමන් පිළිබඳ කරුණු හෙළිකල එක් පාර්ශවයකින් උපසම්පදා කරන ලද කෙනෙකු භික්ෂු සංඝයා විසින් උපසම්පදා කිරීම මම නිර්දේශ කරමි" යනුවෙන් පමණි.

භික්ෂුන්ගේ උපසම්පදාවට සමානව, උභතෝභාග සංඝයා විසින් භික්ෂුණීන්හට උපසම්පදාව ලබාදීමට නිර්දේශ කිරීමට පෙර, මෙම දිනයේ සිට ඉදිරියට, තමන්වහන්සේ භික්ෂුන් විසින් පමණක්

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

භික්ෂුණීන් උපසම්පදා කිරීම අවලංගු කරන බව බුදුන්වහන්සේට ප්‍රකාශ කළ හැකිව තිබුණි. දෙවන නිර්දේශය මගින් එය ඉතා ප්‍රකටව පැහැදිලි කරන බැවින් භික්ෂුණීන් උපසම්පදා කිරීමට භික්ෂුන්ට ඉඩ ඇති බව තහවුරු කිරීම සඳහා පමණක්ම පළමු නිර්දේශය තවදුරටත් පවත්වා ගැනීම කිසිසේත්ම අවශ්‍ය නොවේ. පළමු නිර්දේශය පැහැදිලිව අවලංගු කිරීම මගින් මේ තත්වය නිරවුල් කළහැකිව තිබුණි. අද පටන් භික්ෂුණී උපසම්පදාව උභය සංඝයා විසින් පමණක්ම සිදුකළ හැකිය. නමුත් විනය විස්තරයට අනුව සිදුවූ දෙය මෙය නොවේ.

චුල්ලවග්ගයෙහි (X.6) භික්ෂුන්ට අදාළ නීතිමය කරුණුවලට සම්බන්ධ නීති ගණනාවක එවැනි සලකුණු දැක්වීම් ඇති බැවින් මෙය වැදගත්කමක් පෙන්වයි. භික්ෂුණී විනයනීති සංග්‍රහය (පාතිමොක්ඛ) දේශනා කිරීම, භික්ෂුණීන් අතින් සිදුවූ වැරදි හෙළිදරව් කිරීම (ආපත්ති), සහ භික්ෂුණීන් සඳහා වන නියමානුකූල ක්‍රියාමාර්ග (කම්ම) ක්‍රියාත්මක කිරීම භාරව භික්ෂුන් ක්‍රියා කළයුතු බව මුලදී බුදුන්වහන්සේ විසින් නිර්දේශ කර තිබූ බව චුල්ලවග්ගයෙහි වාර්තා වේ. පසුව මෙම කාර්යය භික්ෂුණීන් හට භාරදෙනු ලැබීය. මෙය සිදුවන විට භික්ෂුන් තවදුරටත් මෙම කරුණු භාරව කටයුතු නොකළයුතු බව බුදුන්වහන්සේ පැහැදිලිව දක්වා ඇති බව වාර්තා ගතව ඇත. එපමණක් නොව භික්ෂුණීන් වෙනුවෙන් එවැනි සංඝකර්ම තවදුරටත් ක්‍රියාත්මක කරන භික්ෂුන් දුක්කට ආපත්ති වරදට පත්වෙන බවද බුදුන්වහන්සේ පැහැදිලි කළහ (විනය II 259 සිට).

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

භික්ෂුණී උපසම්පදා පිළිබඳ දෙවන නිර්දේශයට අදාළ වන පරිදි එවැනි සලකුණු දැක්වීමක් නොමැති වීමට හේතුවක් තිබිය නොහැකිද? ඇත්තෙන්ම එවැනි හේතුවක් ඇති බව පෙනේ. පළමු නිර්දේශයට සාපේක්ෂව ගත්විට දෙවන නිර්දේශය මූලික වශයෙන් වෙනස් තත්වයකට අදාළ වේ. භික්ෂුණී ශාසනයක් පවතින විට භික්ෂුන් ක්‍රියා කළයුතු පිළිවෙල එයින් දැක්වෙයි. එවැනි තත්වයකදී ප්‍රථමයෙන් භික්ෂුණීන් විසින් ප්‍රශ්න කර උපසම්පදා අපේක්ෂිකාව උපසම්පදා කළයුතුය. ඒ සමග සැඟවීමේදී ප්‍රථම නිර්දේශය මගින් කෙරෙන්නේ උපසම්පදාව සිදුකළහැකි භික්ෂුණී ශාසනයක් නොපවතින විට අනුගමනය කළයුතු සුදුසු ක්‍රියා මාර්ගය නියම කිරීමයි.

එවා එකිනෙකට වෙනස් අවස්ථාවන්ට අදාළ වන බැවින් නිර්දේශ කිරීම් දෙක එකිනෙක හා ගැටීමකින් තොරව පවතී. එම නීති දෙකම වලංගු වන එවා වන අතර දෙවැන්නෙහි වලංගුභාවය තහවුරු කිරීම සඳහා පළමුවැන්න අවලංගු කිරීමේ අවශ්‍යතාවයක් නොපවතී. භික්ෂුණී උපසම්පදාව සම්බන්ධ කරුණේදී භික්ෂුන් හට උද්ගත වියහැකි අවස්ථා දෙක සඳහා මෙම නීති දෙක බල පවත්වයි.

1. පළමු නිර්දේශයෙන් නියමිත අවස්ථාව වන්නේ තමන් සමග සහයෝගී වියහැකි භික්ෂුණී ශාසනයක් නොපවතින බැවින් කාන්තාවන් උපසම්පදා කිරීමට භික්ෂුන්ට අනුමැතිය ඇති බවය.

2. දෙවන නිර්දේශය මගින් නියමිත අනෙක් අවස්ථාව වන්නේ භික්ෂුන් විසින් උපසම්පදා කිරීම සඳහා සපුරා තිබිය යුතු අවශ්‍යතාවයන් වන උපසම්පදා අපේක්ෂිකාව ප්‍රථමයෙන් ප්‍රශ්න

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලභාවය

විමසීම සිදුකර උපසම්පදා කිරීමේ කාර්යය සිදුකරනු ලබන එවකට පවතින භික්ෂුණී ශාසනය හා සහයෝගීව උපසම්පදාව සිදු කිරීමය.

මෙසේ ත්‍රිපිටක විනයට අනුකූලව පළමුවන නිර්දේශය කරන ලද අවස්ථාව වැනි අවස්ථාවකදී භික්ෂුණීන් උපසම්පදා කිරීමට භික්ෂූන්ට අවසර ඇති බව මෙයින් පැහැදිලිය. භික්ෂූන් විසින් භික්ෂුණීන්හට උපසම්පදාව ලබාදීම මම නිර්දේශ කරමි. එනම් උපසම්පදාව ලබාදීම සඳහා හැකියාව ඇති භික්ෂුණී ශාසනයක් නොපවතින විටය.

බුද්ධගයාවේදී සිදුකරන ලද උපසම්පදාව පේරවාදු විනයෙහි නීතිමය අවශ්‍යතා සපුරාලන බව මෙයින් පැහැදිලිව සහතික වේ. උපසම්පදා අපේක්ෂිකාවෝ ඔවුන්ට හැකි උපරිම ප්‍රමාණයෙන් වෙන ගරුධරමයෙහි අවශ්‍යතාවන් සම්පූර්ණ කර ඇත. ඒන භික්ෂුණීන් මගින් සිදුවූ ඔවුන්ගේ උපසම්පදාව පිළිගත නොහැකි යැයි සළකන්නේ නම් පේරවාදු සම්ප්‍රදායේ කාන්තා අනුගාමිකයන්හට උපසම්පදා දියහැකි භික්ෂුණී ශාසනයක් මෙකල නොපවතින බව එයින් අදහස් කෙරේ. එවැනි තත්වයකදී පේරවාදු භික්ෂූන් විසින් ඉන්පසුව ලබාදුන් උපසම්පදාව පමණක් නීතිමය අතින් වලංගු වේ. එහි වලංගු භාවය ත්‍රිපිටක විනයට අනුව බුදුන්වහන්සේ විසින් මහාප්‍රජාපතී ගෝතමියගේ අනුගාමික කාන්තාවන් උපසම්පදා කිරීමේ කාර්යය භික්ෂූන් හට පැවරීමේදී දුන් තීරණය මත පදනම් වේ.

1998දී බුද්ධගයා උපසම්පදා කර්මය සඳහා උපයෝගී කරගත් උපසම්පදා කර්මවල සමබන්ධ කිරීම නීතිමය වශයෙන් නිවැරදිය. භික්ෂුණී ශාසනය ප්‍රතිෂ්ඨාපනය කර ඇත. එය ස්ථිර

භික්ෂුණී උපසම්පදාවේ නීත්‍යානුකූලතාවය

නීතිමය පදනමක් මත පවතින අතර ථේරවාද භික්ෂුණී ශාසනය වශයෙන් පිළිගන්නා ලෙස ඉල්ලා සිටීමට අයිතියද නියෝජනය කරයි.

කෙටි යෙදුම්

දීඝනිකාය	<i>Dīghanikāya</i> (PTS ed.)
කථාවත්ථු අට්ඨකථා	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i> (PTS ed.)
සමන්තපාසාදිකාව	<i>Samantapāsādikā</i> (PTS ed.)
සුමංගලවිලාසිනියට	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i> (PTS ed.)
තයිෂේ	Taishō (CBETA)
විනය	<i>Vinaya</i> (PTS ed.)

ความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณี

โดย

ภิกษุอนาถโย

บทคัดย่อ

บทความนี้ตั้งใจจะตรวจสอบความชอบธรรมของการรื้อฟื้นการอุปสมบทของภิกษุณี ที่เริ่มต้นที่พุททคยา (ประเทศอินเดีย) พ.ศ. 2541

บทนำ

การนำเสนอของผู้เขียนอยู่บนพื้นฐานของการคัดกรองที่ได้จากการศึกษาโดยละเอียดในแง่มุมต่างๆของ “การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์และความเชื่อของพระศาสนา” ซึ่งผู้เขียนได้พยายามอย่างเต็มความสามารถในการศึกษาข้อมูลที่เกี่ยวข้องชั้นทุติยภูมิอย่างรอบด้าน (JBE 20:110-193) สิ่งที่คุณเขียนได้ศึกษาคือ ข้อมูลในพระไตรปิฎกเพื่อที่จะแสวงหาคำตอบต่อคำถามถึงความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณีให้เป็นที่เข้าใจแก่ผู้อ่านทั่วไปได้ง่ายขึ้น การนำเสนอของผู้เขียนครอบคลุมประเด็นเหล่านี้

1. ภิกษุณีสงฆ์และการอุปสมบทที่พุททคยา
2. หลักพระวินัยของเถรวาท
3. ครุธรรมข้อที่ 6
4. สตรีที่ขออุปสมบทที่พุททคยา
5. ปวัตตินีฝ่ายจีน
6. การอุปสมบทโดยภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว

ภิกษุณีสงฆ์และการอุปสมบทที่พุทธคยา

มีการกล่าวถึงการก่อตั้งภิกษุณีสงฆ์ในพระธรรมวินัยของฝ่ายเถรวาทปรากฏใน

จตุลวรรค วรรค 1 (X.1) กล่าวไว้ว่า พระเมื่อน้านางมหาปชาบดีเป็นปฐมภิกษุณีที่ได้รับการอุปสมบท ในกรณีของพระนางนั้น เป็นการอุปสมบทโดยการรับครุธรรม 8

ข้อหนึ่งในครุธรรมที่นับว่าสำคัญมากในเรื่องการอุปสมบทภิกษุณี คือ ครุธรรมข้อ 6 ซึ่งระบุว่า ฟังรับการอบรมเป็นสิกขมาณา ก่อน 2 ปี หลังจากฝึกอบรม 2 ปีแล้ว เธอควรจะขออุปสมบทในสงฆ์สองฝ่าย คือภิกษุ และภิกษุณี

ในวรรค 2 ของจตุลวรรคสูตร (X.2) กล่าวต่อจากวรรคที่ 1 ว่า เมื่อพระเมื่อน้านางอุปสมบทแล้ว พระนางทูลถามพระพุทธเจ้าว่า พระนางควรปฏิบัติอย่างไรต่อกลุ่มนางสาวกียานีที่ติดตามพระนางมา และมีความปรารถนาที่จะบวชเป็นภิกษุณี พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้พระภิกษุเป็นผู้จัดการอุปสมบทให้

ตามที่กล่าวไว้ในวรรคที่ 17 ของจตุลวรรคสูตร (X.17) ว่าผู้ที่ขอบวชสตรีละอายที่จะตอบข้อซักถามในอันตรายิกัทธิธรรม (Vin II 271) เป็นคำถามที่ถามเกี่ยวกับอวัยวะเพศและการมีรอบเดือน เป็นธรรมคาที่สตรีในสมัยโบราณไม่รู้สึกละอายที่จะตอบคำถามเช่นนั้น ต่อหน้าผู้ชาย โดยเฉพาะต่อหน้าภิกษุสงฆ์ ตามที่กล่าวไว้ในจตุลวรรคสูตรว่า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบถึงปัญหานี้ พระองค์จึงทรงดำริ

แก้ไขพระวินัยให้เหมาะสมกับสถานการณ์ ทรงบัญญัติให้ภิกษุสงฆ์ให้การอุปสมบทต่อสตรีที่ได้ตอบคำถามอันตราภิกขกรรมแล้วต่อหน้าพระภิกษุณีสงฆ์ ตามที่กล่าวมานี้เป็นสาระสำคัญที่กล่าวไว้ใน
จตุวรรคสูตร

ลำดับต่อไปผู้เขียนจะตรวจสอบประวัติของภิกษุณีสงฆ์ในกาลต่อมา ซึ่งมีการแสดงให้เห็นถึงความเจริญรุ่งเรืองของภิกษุณีสงฆ์ มาจนถึงประมาณศตวรรษที่ 8 ก่อนที่จะสูญหายไปจากอินเดีย มีการสืบสายการอุปสมบทจากอินเดียไปศรีลังกาในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ในคัมภีร์**ทีปวงศ์** ซึ่งเป็นพงศาวดารศรีลังการายงานไว้ว่า พระเจ้าติสสะ กษัตริย์ของศรีลังกาขอให้พระมหินท์จัดการอุปสมบทให้แก่พระนางอนุพา พระชายา (น้องสะใภ้?) ของพระองค์ ในคัมภีร์**ทีปวงศ์** (15.76) กล่าวไว้ว่า พระมหินท์เถระอธิบายให้พระเจ้าติสสะฟังว่า จะต้องนิมนต์ภิกษุณีสงฆ์จากอินเดีย เพราะว่า *อะกัปปิยะ มหาราชา อิทธิปปัพพชชา ภิกขุโน* “องค์พระมหาราชา ไม่เป็นการสมควรที่พระภิกษุจะให้การบรรพชาแก่ภิกษุณีฝ่ายเดียว” นัยของประโยคนี้จำเป็นต้องนำมาพิจารณา

ในพระวินัยไม่มีข้อห้ามชัดเจนว่า ห้ามมิให้พระภิกษুবวชสตรี (เป็นภิกษุณี) มีเพียงในอรรถกถา พบข้อแนะนำว่า สตรีผู้ขอบวชควรได้รับการบวชโดยภิกษุณีเท่านั้น (Sp V 967) เมื่อพิจารณาข้อความดังกล่าวในบริบทของคัมภีร์**ทีปวงศ์** ดูเหมือนว่า คำว่า บรรพชา มิได้ใช้ตามนัยแห่งพระวินัยว่า *อุปสมบท* เป็นการแยกระดับที่สูงขึ้นของ

“การบวช” แต่ที่ปรากฏในคัมภีร์ทีปวงศ์ แสดงถึงความหมายของการเปลี่ยนจากฆราวาสเป็นบรรพชิต นั่นก็คือ คำว่า *บรรพชา* ตามนัยแห่งคัมภีร์ทีปวงศ์จึงครอบคลุมทั้งความหมายแห่ง “การบวช” และ “การยกระดับขั้นของการบวช”

เมื่อพระเจ้าติสสะ เพิ่งจะหันเข้ามารับนับถือพุทธศาสนา พระองค์อาจจะไม่ทรงคุ้นเคยกับลักษณะเฉพาะต่างๆ ของการบวช ดังพระคำรัส “ขอบวช” ที่พระองค์ตรัสว่า “ปัพพาเซหิ อนุถลกัง” (ทีปวงศ์ 15.75) จึงเป็นธรรมดาที่พระมหินท์เถระทูลตอบด้วยศัพท์บัญญัติเดียวกัน ในคัมภีร์ทีปวงศ์ (ทีปวงศ์ 16.38) ยังคงใช้คำ *ปัพพชิต* สืบต่อมาเมื่อกล่าวถึงพระนางอนุพาและผู้ติดตามพระนางเข้ารับการบวช ถึงแม้ว่านางเหล่านั้นจะเป็นภิกษุณี ซึ่งไม่ใช่สามเณริ์แล้วก็ตาม ดังนั้นจึงเป็นสิ่งที่ค่อนข้างชัดเจนว่า การใช้คำว่า “บรรพชา” และ “อุปสมบท” อยู่ภายใต้ความหมายของคำว่า *ปัพพชิต*

ตอนนี้เราจะกลับมาที่ประเด็นของ ประวัติภิกษุณีสงฆ์ ในศรีลังกาภิกษุณีสงฆ์ ก่อตั้งขึ้นด้วยการช่วยเหลือของคณะภิกษุณีสงฆ์จากอินเดีย โดยการนำของพระนางสังฆมิตตา ซึ่งเจริญรุ่งเรืองมาจนถึงศตวรรษที่ 11 (ค.ศ. 1017) ในช่วงระยะเวลาความวุ่นวายทางการเมือง ได้เกิดการทำลายวัด สำนักปฏิบัติภิกษุณีจนหมดสิ้น ภิกษุณีสงฆ์จึงสูญไปจากศรีลังกา

ก่อนที่ภิกษุณีสงฆ์จะสูญไปนั้น ในต้นศตวรรษที่ 5 (ค.ศ. 433) คณะภิกษุณีสงฆ์จากศรีลังกาลุ่มหนึ่งได้ไปบวชให้กับสตรีใน

ประเทศจีน (T L 939c) พระวินัยของเถรวาทได้แปลออกเป็นภาษาจีนในปลายศตวรรษที่ 5 แต่ต่อมาก็สูญหายไป (T LV 13b) เข้าใจว่าน่าจะเป็นช่วงความไม่สงบทางการเมือง ในช่วงต้นศตวรรษที่ 5 มีคำสั่งจากราชสำนักให้วัดทุกแห่งถือตามวินัยของนิกายธรรมคูปต์ (T L 793c) นับแต่นั้นมา ทั้งภิกษุ ภิกษุณีจีน ถือตามพระวินัยของนิกายนี้

การสืบสายการบวชภิกษุณีที่เพิ่งมีการรื้อฟื้นในศรีลังกา โดยได้รับความช่วยเหลือจากภิกษุณีสงฆ์ฝ่ายจีน พิธีบวชได้จัดขึ้นที่พุทธคยาปี ค.ศ.1998 (พ.ศ. 2541) แม้ว่าจะมีภิกษุณีสงฆ์มาก่อนหน้านี้แล้ว แต่การบวชที่พุทธคยาในปี ค.ศ. 1998 ได้ทำให้ภิกษุณีสงฆ์ศรีลังกาได้รับแรงบันดาลใจ และนับแต่นั้นมาก็ได้มีการจัดการอุปสมบทภิกษุณีขึ้นในประเทศศรีลังกา

ในการอุปสมบทภิกษุณีที่พุทธคยานั้น ผู้ขอบวชได้รับจิวรและบาตรตามแบบเถรวาท และไม่ได้รับศีลโพรหัสต์ว์ หลังจากเสร็จการอุปสมบทที่พุทธคยา (เฉพาะภิกษุณีศรีลังกา) ได้รับการอุปสมบทครั้งที่สอง โดยพระภิกษุฝ่ายเถรวาทเป็นผู้ให้การอุปสมบท ประเด็นคำถามที่สำคัญในตอนนี้อีกคือ การอุปสมบทครั้งนี้ จะนับว่าถูกต้องตามขั้นตอนพระวินัยของเถรวาทหรือไม่ ในการที่จะตอบคำถามนี้ ก่อนอื่นผู้เขียนจำเป็นต้องกล่าวถึงหลักวินัยของเถรวาทเสียก่อน

หลักพระวินัยของเถรวาท

คำว่า เถรวาท หมายถึงวาทะหรือ คติของพระเถระ ในคัมภีร์ **ทีปวงศ์** ใช้คำว่า เถรวาท เพื่อหมายถึง “คำสอน” ตามที่ได้รวบรวมโดย พระเถระตั้งแต่ปฐมสังคายนา ที่กรุง

ราชคฤห์ ทั้งใน**ทีปวงศ์** และในอรรถกถาของ**ถาวัตถุ** ใช้เรียกพุทธศาสนาในศรีลังกาที่รักษาวาทะที่พระเถระได้สวดท่องเมื่อครั้งปฐมสังคายนาไว้เป็นภาษาบาลี ลักษณะสำคัญตามนัยของการใช้คำเถรวาทจึงหมายถึง พระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลีซึ่งเป็นพระคัมภีร์ของพระพุทธรศาสนาิกายเถรวาทที่ได้มีการพัฒนาใช้ในหลายประเทศในทวีปเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งได้ใช้ประโยชน์จากภาษาบาลีร่วมกัน ในการใช้เป็นภาษาในพิธีการทางศาสนา

กฎเกณฑ์ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลีในส่วนของพระวินัย จึงถือเป็นหลักการสำคัญสำหรับพระสงฆ์ในนิกายเถรวาท ใน**สมันตปาสาทิกา อรรถกถา (Sp I 231)** ที่อธิบายพระวินัย ได้ชี้ให้เห็นความสำคัญของวณะในพระไตรปิฎก โดยระบุชัดเจนว่า ความคิดเห็นของปัจเจกไม่หนักแน่นเชื่อถือได้เหมือนกับคำอธิบายของพระอาจารย์ในสมัยโบราณได้บันทึกไว้ในอรรถกถา และทำนองเดียวกัน คำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ก็ไม่หนักแน่นเท่ากับพระบาลีในพระไตรปิฎก (*อตุต โนมติโต อจริยวาโท พลวตโรฯ ... อจริยวาทโต หิ สุตตานุโลมฺ พลวตฺรฯ*) กล่าวโดยสรุป พระบาลีธรรมวินัย

เป็นข้ออ้างอิงหลักเมื่อเกิดการแย้งถามถึงการตัดสินใจความชอบธรรม
ในสงฆ์ของเถรวาทนิกาย

สำหรับประเด็นเรื่องการรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ในสายเถรวาท
พระวินัยในพระบาลีจึงมีความสำคัญที่สุด การที่จะเสนอให้มีการ
แก้ไขกฎเกณฑ์เพื่อรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ เมื่อมองตามแง่ของพระวินัยที่
ได้จารึกไว้ย่อมเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้ เพราะการเสนอดังกล่าว ผิดไป
จากหลักการของเถรวาท นั่นคือ ต้องเก็บรักษาวัตถุปฏิบัติตามครรลอง
แห่งกฎระเบียบที่ระบุในพระธรรมวินัยแห่งพระไตรปิฎกฉบับภาษา
บาลี

ใน*สุมังคลวิลาสินี* (Sv I 11) อรรถกถาอธิบายที่ฆนิกาย เล่าถึง
การสวดในปฐมสังคายนาวา เริ่มต้นที่พระวินัยก่อน เพราะเห็นว่า พระ
วินัยเป็นหัวใจของการปฏิบัติของพระสงฆ์ คำสอนของพระพุทธองค์
จะอยู่ได้เมื่อพระสงฆ์ยังรักษาพระวินัย (*วินย วิหิต สาสนัง วิหิตัง โหติ*)

ข้อเสนอก็จะให้ปรับเปลี่ยนพระวินัย นอกจากจะ
คลาดเคลื่อนไปจากสิ่งที่ถือเป็นแกนหลักแห่งพลังชีวิตของคำ
สอนของพระพุทธองค์แล้ว ยังเป็นข้อเสนอแนะที่ไม่อยู่ในกรอบ
วิถีปฏิบัติ ย่อมเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ใน*มหาปริณิพพานสูตร* (DN
II 77) พระพุทธองค์ทรงเน้นถึงปัจจัยที่จะนำสาวกของพระองค์
ให้เจริญ และป้องกันการเสื่อมถอย หนึ่งในปัจจัยเหล่านั้นคือ
ภิกษุไม่พึงบัญญัติสิ่งที่พระองค์ไม่ได้ทรงบัญญัติ และไม่พึงเพิก

ถอนสิ่งที่พระองค์ทรงบัญญัติไว้แล้ว (อุปปลยุตฺตํ น ปลยุเปส สนฺติ ปลยุตฺตํ น สมฺภจฺฉินทิสฺสนฺติ) ดังนั้นจึงเป็นเรื่องไร้สาระที่จะโต้แย้งกับพุทธบริษัทสายเถรวาท ขณะเดียวกันการเสนอให้มีการเปลี่ยนแปลงเป็นการคัดค้านโดยตรงต่อวิถีปฏิบัติของนิกายเถรวาท ซึ่งวิถีปฏิบัตินี้เป็นเครื่องยืนยันต่อการเจริญสืบต่อศาสนาของตน

การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์จึงมิใช่เป็นเพียงประเด็นของความเสมอภาคทางเพศ ปัญหาอันเกิดจากการเลือกปฏิบัติเป็นคุณค่าสำคัญของโลกสมัยใหม่ แต่ประเด็นเหล่านี้มิใช่เกณฑ์การตัดสินที่สังฆะฝ่ายเถรวาทจะนำมาเกี่ยวข้อง นั่นคือ ปัญหาจริงๆ อยู่ที่ความเข้าใจในหลักพระวินัยซึ่งเป็นแกนหลักของสงฆ์ในสายเถรวาท

สมมติว่า ผู้หญิงที่ต้องการเป็นภิกษุณีไปบวชในสายธรรมคุปต์ของจีน แล้วนุ่งห่มจีวรและเข้าร่วมสังฆกรรม ผู้ที่ยึดถือตามแนวประเพณีนิยมก็คงไม่ว่าอะไรนัก เพียงแต่ว่าเขาจะไม่ยอมรับเธอว่าเป็นภิกษุณีของเถรวาท ปัญหาจึงไม่ได้อยู่ตรงที่เธออยากเป็นภิกษุณีคำถามอยู่ที่ หากเธอบวชในสายธรรมคุปต์ของจีน เธอจะเป็นที่ยอมรับว่าเป็นสมาชิกในสังฆะของเถรวาทหรือไม่ต่างหาก

คำถามลักษณะนี้ จะต้องพิจารณากันในบริบทของฝ่ายเถรวาท โดยเฉพาะจะต้องพิจารณาตามเงื่อนไขในพระวินัยฝ่ายบาลี แม้ว่า

การจะเรียกร้องความเสมอภาคทางเพศ ฯลฯ อาจจะมีอิทธิพลต่อการพิจารณาในกรณีที่พระวินัยไม่ชัดเจน ซึ่งในความกำกวมนี้ไม่มีลักษณะของการตัดสินใจขาด ความสำคัญของการตัดสินใจคือ เกณฑ์ความชอบธรรมที่ได้รับความเห็นชอบในฝ่ายเถรวาท

ดังนั้น หากกฎระเบียบในพระวินัยของฝ่ายเถรวาทแสดงให้เห็นว่า การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ให้เป็นที่ไปตามบทบัญญัติเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ การอนุมัติการรื้อฟื้นดังกล่าวก็ย่อมจะมีโอกาสน้อย ในขณะที่เดียวกันหากการรื้อฟื้นกระทำสำเร็จโดยปราศจากการละเมิดกฎวินัย ก็จะไม่มีความสำคัญที่แท้จริงอันใดจะมาปฏิเสธการยอมรับว่าภิกษุณีสงฆ์ได้รับการฟื้นคืน

ด้วยความเข้าใจเช่นนี้ ผู้เขียนจะย้อนกลับไปพิจารณาประเด็นหลักพระวินัย การอภิปรายของผู้เขียนจะมุ่งไปที่หลักพระธรรมวินัย ซึ่งสอดคล้องกับคำสอนที่กล่าวไว้ใน สมันตปาสาทิกา (Sp I 231) ว่า บัญญัติในพระวินัยสำคัญกว่าคำอธิบายที่ปรากฏในชั้นอรรถกถาหรือความคิดเห็นของปัจเจกบุคคล บัญญัติแห่งพระวินัยจะถือเป็นมาตรฐานขั้นเด็ดขาดในการที่จะประเมินว่า การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ในสายเถรวาทเป็นเรื่องที่จะทำได้หรือไม่ตามหลักเกณฑ์ของพระวินัย

ส่วนความคิดเห็นของปัจเจกบุคคล ผู้เขียนจะพิจารณาจากคำอธิบายพระวินัยตามเหตุการณ์นั้นๆ อย่างตรงไปตรงมา การอธิบายเช่นนี้จะเป็นที่ไปตามที่ปรากฏในพระวินัย จะเป็นกรอบพื้นฐานที่จะตัดสินใจตามกฎวินัยของสายเถรวาท ด้วยเหตุผลหลายประการ ทำให้

ผู้เขียนเชื่อว่า เรื่องที่เกิดขึ้นนั้น อาจจะแตกต่างกันไป แต่แม้กระนั้น ความคิดเห็นนั้นเป็นความคิดเห็นส่วนตัวที่ไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นที่เรากำลังพิจารณา นั่นคือ การพิจารณาประเด็นทางพระวินัย โดยการอ้างอิงถึงหลักฐานทางพระวินัยเอง ที่เรียกว่า หลักฐานทางพระวินัย คือพระบาลีวินัย นั่นคือ คำอภิปรายของข้าพเจ้าเกี่ยวข้องกับ การอ้างอิงพระวินัยกับประเด็นความชอบธรรมแห่งภิกษุณีสงฆ์ ต้อง อยู่ในกรอบแห่งบัญญัติพระไตรปิฎก ไม่ขึ้นกับความเชื่อส่วนตัวของผู้เขียนว่าเหตุการณ์นี้จะเกิดขึ้นจริงหรือไม่

ครุธรรมข้อที่ 6

คำว่าครุธรรม แปลว่า “ข้อธรรมที่พึงเคารพ” มีความหมาย เฉพาะในทางพระวินัย โดยทั่วไปคำว่า ครุ อาจจะหมายถึง นัก ที่ ตรงกันข้ามกับ เบา หรือในความหมายว่า “ที่พึงเคารพ” ใน ความหมายที่ตรงกันข้ามกับ “ไม่พึงเคารพ”

ตัวอย่างตามนัยยะแรก ปรากฏในจูลวรรค (X.1) เมื่อภิกษุณี ละเมิดครุธรรมจะต้องประพติมานต์ กึ่งเดือนในสงฆ์ 2 ฝ่าย คำว่า ครุ ธรรมตรงนี้ หมายถึงการละเมิดสังฆาติเสส ซึ่งมีบทลงโทษคือการ ประพติมานต์ หลังจากนั้น ผู้ที่ต้องอาบัตินี้ จะต้องถืออัมภาน อาบัติ สังฆาติเสส ถือเป็นอาบัติหนัก ผู้ละเมิดถูกขับออกจากสงฆ์ใน ระยะเวลาสั้นๆ การใช้คำว่า ครุธรรม ตรงนี้ หมายถึงอาบัติหนัก

แต่ในจุลวรรคเช่นเดียวกัน ก็ใช้ครุธรรมในความหมายที่ต่างไป (X.1) เมื่อใช้ตามนัยยะแห่งธรรม 8 ประการที่พระนางมหาบชาบดีรับเพื่อเป็นการอุปสมบทของพระนางนั้น เมื่อได้พิจารณาโดยละเอียดแล้ว พบว่า คำว่า ครุ มิได้มีความหมายว่า หนัก เช่นเดียวกับที่ใช้ในกรณีอาบัติสังฆาติเสส

มีหลายข้อในครุธรรมเป็นอาบัติปรากฏในส่วนอื่นของพระวินัย แต่ไม่มีข้อใดเลยที่เป็นสังฆาติเสส ในทางตรงกันข้าม ครุธรรมข้ออื่นที่ปรากฏนั้น ล้วนอยู่ในหมวดปาจิตตีย์ ปาจิตตีย์เป็นอาบัติเบาวิธีแก้ก็เพียงแสดงอาบัติแก่ภิกษุรูปอื่น ก็สามารถปลงอาบัตินั้นได้ ถ้าเป็นปาจิตตีย์ที่เกี่ยวกับข้าวของ ก็เพียงมอบของนั้นคืน (ให้สงฆ์)

ในครุธรรมข้อ 2 ที่ภิกษุณีพึงถือปฏิบัติก็คือ การไม่จำพรรษาในอารามที่ไม่มีพระภิกษุสงฆ์ ครุธรรมข้อนี้ตรงกับปาจิตตีย์ข้อ 56 สำหรับภิกษุณีปรากฏในภิกขุณีวิภังค์ (Vin IV 313)

ครุธรรมข้อ 3 ระบุว่าภิกษุณีจะต้องถามวันอุโบสถจากพระภิกษุทุกกึ่งเดือน และจะต้องมารับโอวาทจากพระภิกษุ ข้อนี้ก็ตรงกับปาจิตตีย์ข้อ 59 ในภิกขุณีวิภังค์ (Vin IV 315)

ครุธรรมข้อที่ 4 ระบุว่าภิกษุณีจะต้องปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่ายตรงกับปาจิตตีย์ ข้อที่ 57 ในภิกขุณีวิภังค์ (Vin IV 314)

ครุธรรมข้อที่ 7 ระบุว่า ภิกษุณีจะต้องไม่ดูต่ำกว่ากล่าวภิกษุตรงกับปาจิตตีย์ข้อ 52 ในภิกขุณีวิภังค์ (Vin IV 309)

เป็นที่ชัดเจนว่า ครุธรรมเหล่านี้อยู่ในหมวดปาจิตติย์ ไม่ใช่
อาบัติหนักทำนองเดียวกับสังฆาภิเสศ

อีกประเด็นหนึ่งที่ควรพิจารณาก็คือ ครุธรรม 8 ไม่ควรระบุ
บทลงโทษแก่ผู้ที่ละเมิด ที่จริงแล้วครุธรรม 8 นั้น มีลักษณะต่างไป
จากสิกขาบทอื่นๆในพระวินัย เพราะมิได้เกิดขึ้นจากการทำผิดที่
เกิดขึ้นจริง ตรงกันข้ามเป็นสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติไว้ก่อน
ล่วงหน้า ยิ่งกว่านั้นเป็นการบัญญัติให้ผู้ที่เกี่ยวข้องที่ยังไม่ได้
อุปสมบท ในจตุวรรคนั้น พระนางมหาปชาบดี เป็นภิกษุณีหลังจาก
การที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติครุธรรม 8 และพระนางตัดสินพระทัยที่
จะน้อมรับครุธรรม ลักษณะของครุธรรม 8 จึงมีลักษณะที่แตกต่างไป
จากสิกขาบทอื่นๆที่พบในพระวินัย

ข้อสังเกตนี้ชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อพิจารณาปาจิตติย์ข้อที่ตรงกับครุ
ธรรม ภิกษุณีวิภังค์บรรยายว่า พระพุทธองค์ทรงบัญญัติปาจิตติย์
เหล่านี้ เพื่อสนองต่อเหตุกรณีใดๆ ที่เกี่ยวข้องกับภิกษุณี จากมุมมอง
ของพระวินัย เหตุการณ์เหล่านี้ต้องเกิดขึ้นหลังจากการบัญญัติครุธรรม
ซึ่งเป็นเครื่องหมายแสดงการที่จะมีภิกษุณีสงฆ์เกิดขึ้นมา

ปาจิตติย์ที่เกี่ยวข้อง คือ ข้อ 52, 56, 57 และ 59 มีลักษณะ
เดียวกับการบัญญัติวินัยข้ออื่นๆ นั่นคือ ผู้กระทำความผิดคนแรก อธิกัมมิกะ
"ไม่มีความผิด (อนาบัติ)" นั่นก็คือ คนที่ละเมิดปาจิตติย์ที่ตรงกับครุ
ธรรม ข้อ 2, 3, 4 และ 7

ไม่ต้องอาบัติ หลังจากที่ปาจิตติย์เหล่านี้เกิดขึ้นแล้ว ผู้ละเมิดจึงจะถือว่าต้องอาบัติ

ในทางกลับกันแสดงว่า ถ้ามองตามแง่ของพระวินัย คุรุธรรม ทั้ง 8 ข้อมิใช่สิกขาบทในตัวของมันเอง มิฉะนั้นแล้ว จะล่วงละเมิดมิได้เมื่อได้บัญญัติแล้ว และยังสามารถเป็นอิสระโดยไม่ต้องถูกลงโทษ ก็ต่อเมื่อปาจิตติย์เกิดขึ้นแล้ว ผู้ละเมิดจึงจะถือว่าอาบัติ

โดยสรุป คุรุธรรม 8 มิใช่สิกขาบทที่จะมีการลงโทษ เพียงแต่ควรเคารพ คำอธิบายคุรุธรรม 8 ในแต่ละข้อที่ปรากฏในจุดลวรรค (X.1) บ่งชี้ว่า เป็นสิ่งที่ต้องเคารพ ให้เกียรติอย่างยิ่ง (*สักรักตวา คุรูกัตวา มานตวา ปุเชตวา*) นั่นก็คือ หลักธรรมที่พึงเคารพนั่นเอง

เมื่อมีความเข้าใจในธรรมชาติของคุรุธรรมเช่นนี้ คราวนี้จะพิจารณา คุรุธรรมข้อ 6 หลักธรรมที่พึงเคารพข้อนี้ระบุว่า สตรีที่พึงปรารถนาอุปสมบทเป็นภิกษุณี จะต้องเป็นสิกขมานามา 2 ปี จากนั้นพึงขออุปสมบทจากสงฆ์สองฝ่าย (Vin II 255) หลักธรรมที่พึงเคารพข้อนี้มีว่า

สิกขมานาที่รักษานุธรรม 6 มาแล้ว ๒ ปีควรขออุปสมบทในสงฆ์สองฝ่าย (*ทเว วัสสานิ นสุ ชัมเมสุ สิกขิตสิกขาเย สิกขมานายะ อุกโตสังฆเณ อุปสัมปทา ปริเยลิตัพพา*)

การที่จะต้องฝึกอบรมสิกขมานาก็เป็นปาจิตติย์ข้อที่ 63 ปรากฏในภิกษุณีวิภังค์ (Vin IV 319) แต่การที่จะต้องทำในสงฆ์สองฝ่ายนั้น ไม่พบในสิกขาบทอื่นในพระวินัย

สตรีที่ขออุปสมบทที่พุทธคยา

นัยยะในครุธรรมข้อที่ 6 นี้ ทำให้เกิดคำถาม 2 ประการ ที่เกี่ยวกับการอุปสมบทที่พุทธคยา

1. สตรีผู้ขออุปสมบทจะมีคุณสมบัติเพียงพอหรือไม่หากรักษานุธรรมมาแล้ว 2 ปี

2. ภิกษุณีฝ่ายจีนที่เป็นปวัตตินี หรืออุปัชฌายา จะได้รับการยอมรับว่าเป็นปวัตตินีจากฝ่ายเถรวาทหรือไม่

สำหรับในประเด็นแรกนั้น สตรีผู้ขออุปสมบทจากศรีลังกา ได้รับการคัดกรองมาอย่างดีจากทศศีลมาตาที่มีอายุการบวชมานาน ยิ่งไปกว่านั้น ล้วนได้รับการอบรมเป็นกรณีพิเศษสำหรับการอุปสมบท เพราะนางเป็นทศศีลมาตากันมาคนละหลายปี ได้รับการบ่มเพาะในวินัยของนักรบวชที่ครอบคลุมอนุธรรมที่จำเป็นสำหรับสิกขมานา เพียงแต่ไม่ได้ผ่านพิธีการบวชเป็นสิกขมานาอย่างเป็นทางการเท่านั้น

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น การอบรมเป็นสิกขมานาก็ครอบคลุมอยู่ในปาจิตตีย์ด้วย (ข้อ 63) ในภิกษุณีวิภังค์อธิบายว่า สตรีที่ยังมิได้ฝึกอบรมเป็นสิกขมานา ครบ 2 ปี หากได้รับการอุปสมบท ผู้ที่ให้การอุปสมบท คือ ปวัตตินีต้องอาบัติ เป็นแบบแผนมาตรฐานในพระวินัยว่าสิกขาบทแต่ละสิกขาบทจะมีกรณีที่เกิดขึ้น ตามแบบแผนนี้ ภิกษุณีวิภังค์ จะอธิบายต่อ สำหรับกรณีที่สตรีผู้ขอบวช เป็นสิกขมานา มาไม่ครบ 2 ปี มีการกล่าวถึง 3 กรณี กล่าวคือ การอุปสมบทนั้น

ถูกต้องเป็นอัมมกัมมะ กับอีก 3 กรณีที่ไม่ถูกต้อง เป็นอัมมกัมมะ (Vin IV 320) 3 กรณีแรก คือ

1. การกระทำนั้นถูกต้อง การที่เธอให้การอุปสมบทโดยรู้ว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง อัมมกัมมะ อัมมกัมมสังญญา วุฏฐาเปติ
2. การกระทำนั้นถูกต้อง เธอให้การอุปสมบทโดยไม่แน่ใจ (ว่าถูกต้อง) อัมมกัมมะ เวมตिका วุฏฐาเปติ
3. การกระทำนั้นถูกต้อง เธอให้การอุปสมบท โดยเข้าใจว่าการกระทำนั้นไม่ถูกต้อง อัมมกัมมะ อัมมกัมมสังญญา วุฏฐาเปติ

กรณีทั้ง 3 นี้มีความต่างกัน โดยที่ปวัตตินีเองอาจจะเข้าใจว่า

1) การกระทำนั้นถูกต้อง 2) อาจจะสงสัยในความถูกต้อง 3) อาจจะเข้าใจว่าการกระทำนั้นไม่ถูกต้อง ในทั้ง 3 กรณีนี้ ปวัตตินีต้องอาบัติปาจิตตีย์ แต่การที่ผู้ขออุปสมบทไม่ได้เป็นสิกขมานามาครบ 2 ปี การอุปสมบทของเธอยังถือว่าถูกต้อง ชัดเจนว่า การอุปสมบทภิกษุณีไม่ได้เป็นโมฆะ แม้ว่าเป็นสิกขมานาไม่ครบ 2 ปี (เมื่อบวชแล้ว) ก็ยังถือว่าเป็นภิกษุณี

ดังนั้น จากมุมมองของพระวินัยเอง การอุปสมบทภิกษุณี โดยที่เธอไม่ได้เป็นสิกขมานามาครบ 2 ปี ก็ยังถือว่าเป็นภิกษุณี นั่นหมายความว่า การอุปสมบทที่พุทธศกยาก็ยังไม่ใช่อุปสรรคแม้ว่าผู้ขอ

อุปสมบทไม่ได้เป็นสิกขมานามาก่อน แต่ในความเป็นจริง ซึ่งได้กล่าวไว้แล้ว นางก็ได้รับการพระวินัยในลักษณะเดียวกันมาแล้ว

ประวัตินี้ฝ่ายจีน

ประวัตินี้ฝ่ายจีนนั้น ก็สืบสายการอุปสมบทมาจากภิกษุณีศรีลังกาตั้งแต่ศตวรรษที่ 5 แต่ปัจจุบันภิกษุณีจีนถือปาฏิโมกข์ที่ต่างไป กล่าวคือ เป็นนิกายธรรมคุปต์ ซึ่งเป็นนิกายที่ราชสำนักจีนบังคับให้พระสงฆ์ทุกนิกายถือเหมือนกันหมดตั้งแต่ศตวรรษที่ 8 วินัยของธรรมคุปต์นอกจากสำหรับภิกษุณีจะมีสิกขาบทมากกว่าพระวินัยของสายเถรวาทแล้ว สิกขาบทบางข้อที่มีเหมือนกันก็กำหนดขอบเขตที่แตกต่างกันยิ่งกว่านั้น ที่มาของสิกขาบทบางข้อก็ยังคงต่างกันไปกรรมวาจาที่ใช้ในการสวดสมมติสีมาก็มีความแตกต่างไปจากของเถรวาท

เช่นนี้จึงถือว่านิกายธรรมคุปต์เป็นนานาสังวาสที่ต่างไปจากเถรวาท เมื่อเป็นนานาสังวาสจึงไม่สามารถที่จะทำสังฆกรรมที่ฝ่ายเถรวาทยอมรับได้

ในพระวินัย นานาสังวาส หมายถึงกรณีที่มีความแตกต่างในสิกขาบท นั้นหมายถึง อุปสัมบัน (คือผู้ที่อุปสมบทแล้ว) มีความเห็นต่างไปจากคณะสงฆ์ที่ตนสังกัดเกี่ยวกับอาบัติใดอาบัติหนึ่งร่วมกับอุปสัมบันอื่น ประกอบสังฆกรรมแยกไปจากคณะสงฆ์ คณะสงฆ์จึงสวดประกาศตัดอุปสัมบันที่ว่านี้ออกจากการทำสังฆกรรมร่วม

นานาสังวาสเกิดขึ้นจากการตีความพระวินัยที่ต่างกัน ซึ่งอาจจะแก้ไขได้โดยสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องร่วมกันในความเข้าใจในพระวินัยข้อนั้น ผู้ที่เป็นนานาสังวาสก็สามารถกลับคืนมาเป็นสมานสังวาสกับคณะสงฆ์เดิมได้

ในมหาวรรค (X.I) อธิบายวิธีที่จะกลับคืนมาเป็นสมานสังวาสนั้น สามารถทำได้ 2 วิธี (Vin I 340) ประการแรก พระรูปนั้นยอมรับความคิดเห็นของหมู่คณะก็สามารถกลับคืนสู่คณะสงฆ์ได้ *อัตตนา อัตตानัง สมานสังวาสกัง กโรติ* ในกรณีนี้ เป็นการกลับคืนสู่คณะสงฆ์ด้วยตนเอง เกิดขึ้นเมื่อตนเองเพิกถอนทรศนะเดิมของตนที่ขัดแย้งกับคณะสงฆ์เสีย และยอมรับทรศนะที่คณะสงฆ์ยึดถือในการตีความพระวินัยข้อนั้นๆ

อีกวิธีหนึ่ง คณะสงฆ์ยอมรับกลับคืนสู่คณะสงฆ์หลังจากที่ถูกขับออกไปจากหมู่คณะ ด้วยไม่เห็นอาบัติ ไม่ยกเลิกทรศนะนั้นๆ

สำหรับการอุปสมบทภิกษุณีนั้น ไม่เข้าข่ายกรณีที่สองนี้ เพราะไม่มีหลักฐานใดๆ ที่ระบุว่าเถรวาทได้สวดเพิกถอนฝ่ายธรรมกูปต์ ทั้งสองนิกายเกิดขึ้นจากความแตกต่างทางภูมิศาสตร์

ดังนั้น ก็จะเข้าข่ายเฉพาะประเด็นแรก ความแตกต่างในลักษณะของทั้งสองนิกายอาจจะตกลงกันได้เมื่อ ภิกษุณีที่อุปสมบทใหม่ตัดสินใจว่าจะถือตามพระวินัยของฝ่ายเถรวาท ด้วยการตกลงกันชัดเจนเช่นนี้ ก็อาจจะปรับมาสู่สมานสังวาสได้

การอุปสมบทที่พระภิกษุฝ่ายเถรวาททำซ้ำหลังจากการอุปสมบทในสองสงฆ์แล้วที่พุทธคยา น่าจะถือเป็นการรับเข้าสู่เถรวาท โดยคณะสงฆ์ การกระทำดังกล่าวจะสอดคล้องกับสังฆกรรมที่จะปรับการเป็นนानาสังวาสมาสู่สมานสังวาส

ในวิธีนี้ การอุปสมบทที่ฝ่ายพระภิกษุสงฆ์ทำก็จะทำหน้าที่ตามที่คณะสงฆ์ถือปฏิบัติในปัจจุบันที่เรียกว่า ทัพพีกรรม นัยอักษรหมายถึง “ทำให้มั่นคงขึ้น” ซึ่งกล่าวถึงการแสดงออกอย่างเป็นทางการของภิกษุ หรือภิกษุสงฆ์หมู่ใดที่บวชมาแล้วจากสำนักอื่น ได้รับการยอมรับจากภิกษุสงฆ์ในสำนักที่ภิกษุรูปนั้นหรือหมู่นั้นประสงค์เข้าอยู่ร่วม เป็นวิธีที่ใช้ในการที่จะแปลงนิกาย (เช่น แปลงจากมหานิกายเป็นธรรมยุต)

แม้ว่า การกระทำเช่นนี้จะทำให้การแก้ปัญหานั้นเป็นไปได้ แต่ก็อาจจะยังไม่ปลงใจรับนัก จริงๆแล้ว ในพระวินัย กล่าวถึงสมานสังวาสในกรณีที่มีความแตกต่างในการอธิบายพระวินัย แต่ตรงนี้เป็นความแตกต่างในพระวินัยเอง ดังนั้นจึงต้องให้แน่ใจว่า ความร่วมมือจากภิกษุณีจีนนิกายเป็นสิ่งจำเป็นที่จะขาดมิได้ในการรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์สายเถรวาท จึงเป็นคำถามที่ผู้เขียนจะพิจารณาต่อไปนั่นคือประเด็นเรื่องการบวชภิกษุณีโดยภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว

การอุปสมบทโดยภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว

ถ้ามองอย่างผิวเผิน จะคิดว่าการอุปสมบทโดยสงฆ์ฝ่ายเดียว เป็นไปไม่ได้โดยครุธรรมข้อที่ 6 แต่เราต้องระลึกด้วยว่า ครุธรรมเป็นธรรมที่พึงเคารพ มิใช่สิกขาบทที่หากละเมิดแล้วจะต้องมีอาบัติ และประเด็นสำคัญที่เรามักจะมองข้ามเสมอ ก็คือ ครุธรรมเป็นสิ่งที่ให้ภิกษุณีและสิกขมานาถือปฏิบัติ ครุธรรมมิใช่สิกขาบทของพระภิกษุ

ในจุลลวรรค (X.5) เล่าถึงภิกษุณีที่บวชใหม่ ไม่รู้ว่าจะสวดปาฏิโมกข์อย่างไร ไม่รู้ว่าจะปลงอาบัติอย่างไร (Vin II 259) ทำให้เห็นภาพและเข้าใจได้ถึงที่มาในครุธรรมข้อที่ 6 ให้ภิกษุณีสงฆ์ที่เพิ่งเกิดขึ้นใหม่นั้น จัดการอุปสมบทตามแนวทางเช่นเดียวกับภิกษุสงฆ์ในบริบทเช่นนั้น ก็เป็นธรรมดาอยู่เองที่จะต้องให้แน่ใจว่า ภิกษุณีไม่จัดพิธีอุปสมบทโดยไม่มีภิกษุ นั่นคือ ครุธรรมข้อที่ 6 เป็นการป้องกันมิให้ภิกษุณีจัดการอุปสมบทด้วยตัวเอง และหมายความด้วยว่า เป็นการห้ามมิให้สิกขมานาอุปสมบทจากภิกษุณีสงฆ์เท่านั้น โดยไม่มีภิกษุสงฆ์เข้ามาเกี่ยวข้อง

อย่างไรก็ตาม ครุธรรมข้อเดียวกันนี้ มิใช่สิกขาบทที่จะกำหนดให้ภิกษุถือปฏิบัติ เช่นเดียวกับสิกขาบทหลายข้อของภิกษุณีก็ไม่ได้เกี่ยวข้องกับภิกษุ ความแตกต่างนี้ชัดเจนในจุลลวรรค (X.4) เมื่อพระพุทธเจ้าทรงแนะนำพระแม่น้านางเรื่องความประพฤติที่เหมาะสมที่ภิกษุณีพึงปฏิบัติเกี่ยวกับลักษณะของสิกขาบท 2 อย่าง

ก. สิกขาบทที่ถือร่วมกับภิกษุ

ข. สิกขาบทเฉพาะภิกษุณี (Vin II 258)

สิกขาบททั้งสองแบบเป็นสิ่งที่ภิกษุณีต้องถือ ทั้งพระนางมหาปชาบดี ทั้งภิกษุณีที่อุปสมบทจากภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว (ในสมัยแรก) และภิกษุณีที่อุปสมบทจากสงฆ์สองฝ่ายในสมัยต่อมา

ในจุลวรรค X.2 หลังจากครุธรรมข้อที่ 6 พระนางมหาปชาบดีเข้าไปเฝ้าพระพุทธเจ้า (Vin II 256) ทูลถามว่า พระนางจะปฏิบัติต่อนางสาิกยานีเหล่านั้นอย่างไร

จากเรื่องราวในจุลวรรค คำถามนี้เกี่ยวข้องกับครุธรรมข้อที่ 6 เมื่อพระพุทธองค์ทรงแนะนำให้ใช้การอุปสมบทโดยสงฆ์สองฝ่าย เพื่อแสดงความเคารพต่อครุธรรมข้อนี้ เนื่องจากพระนางเป็นภิกษุณีเพียงรูปเดียว ไม่สามารถจัดการอุปสมบทโดยภิกษุณีสงฆ์ได้ พระนางจึงทูลถามพระพุทธเจ้าว่าพระนางจะจัดการอย่างไร พระพุทธองค์จึงทรงแนะนำ ให้ฝ่ายภิกษุสงฆ์เป็นผู้ให้การอุปสมบทภิกษุณี (Vin II 257) โอ ภิกษุ ตถาคตอนุญาตให้เธอบวชภิกษุณี อนุชานามิ ภิกขเว ภิกขุณี ภิกขุ นियो อุปสัมปเท ตุนติ ต่างจากครุธรรมข้อที่ 6 ตรงนี้เป็นข้อปฏิบัติของพระภิกษุ และเป็นข้อปฏิบัติข้อแรกที่กำหนดให้ภิกษุกระทำแก่ภิกษุณี

เป็นที่น่าสังเกตว่า พระพุทธองค์ไม่ได้เริ่มต้นการอุปสมบทให้แก่สาิกยานีที่ติดตามพระนางมหาปชาบดีด้วยพระองค์เอง หากการที่พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ทั้งกลุ่มออกบวชโดยพระองค์เอง ก็จะ

ทำให้เหตุการณ์ชัดเจนขึ้น กล่าวคือ เมื่อไม่มีภิกษุณีสงฆ์อยู่ พระพุทธองค์เท่านั้นที่จะบวชภิกษุณีได้

นี่เป็นความเข้าใจต่างๆ ไป แต่ไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้น ดังปรากฏในพระวินัย เมื่อพระนางมหาปชาบดีทูลถามว่า จะปฏิบัติอย่างไรต่อนางสาวิกยานีที่ติดตามพระนาง พระพุทธเจ้าทรงมอบหมายให้ภิกษุสงฆ์เป็นผู้จัดการการอุปสมบทภิกษุณี

เมื่อได้ศึกษาเรื่องราวในพระวินัยของฝ่ายเถรวาท พุทธานุญาตให้ภิกษุให้การอุปสมบทภิกษุณีนั้น เกิดขึ้นหลังจากการบัญญัติกรรมข้อที่ 6 พุทธานุญาตนี้ ชัดเจนว่าเกิดขึ้น หลังจากที่พระพุทธองค์ประทานอนุญาตโดยการบวชโดยสงฆ์ 2 ฝ่าย ซึ่งหมายความว่าควรบวชโดยสงฆ์สองฝ่าย การบวชภิกษุณีโดยภิกษุสงฆ์ (ฝ่ายเดียว) ก็ทำได้ในกรณีที่ไม่มีภิกษุณีสงฆ์เหลืออยู่

การอุปสมบทภิกษุณีในรูปแบบเดิมก็นำมาใช้ในบริบทเดียวกันในสมัยปัจจุบัน กลุ่มสตรีผู้ขออุปสมบทแต่ไม่มีภิกษุณีสงฆ์ที่จะให้การอุปสมบทได้ เพราะมีเพียงพระแม่น้านางเท่านั้นที่เป็นภิกษุณีในบริบทของปัจจุบัน เมื่อไม่ยอมรับการอุปสมบทโดยภิกษุณีจีนสายธรรมคูปต์ว่าให้การอุปสมบทถูกต้องตามหลักเกณฑ์ของเถรวาท จึงนำไปสู่บริบทเดียวกัน นั่นก็คือ กลุ่มสตรีผู้ขออุปสมบท แต่ไม่มีภิกษุณีสงฆ์ที่จะให้การอุปสมบทได้

พุทธานุญาตที่ประทานไว้ให้ภิกษุสงฆ์ให้การอุปสมบทภิกษุณีได้ ได้รับการยืนยันอีกครั้งจากภิกษุณีที่เพิ่งได้รับการอุปสมบท

ว่า “พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ภิกษุณีได้รับการอุปสมบทจากภิกษุสงฆ์” ภควตา ปัญญัตตัง ภิกขุหิ ภิกขุณีโย อุปสัมปทาเทตฺตพพา ติ

เป็นการยืนยันความสำคัญของเรื่องที่เปรียบเหมือนด้ายที่ร้อยเรื่องราวไว้โดยตลอดในพัฒนาการที่เป็นขั้นตอนในการอุปสมบทของภิกษุณีที่ปรากฏในพระวินัยว่าต้องมีภิกษุสงฆ์เข้ามาเกี่ยวข้องกับความสำคัญนี้ขึ้นอยู่กับความพร้อมใจในฝ่ายของภิกษุที่จะให้การอุปสมบทภิกษุณี ปรากฏอีกข้อความหนึ่งในมหาวรรค (III.6) ในพระวินัย (Vin I 146) ข้อความตรงนี้ อนุญาตให้ภิกษุลาสัตว์ตาหะ (ไม่เกิน 7 วัน) ในช่วงพรรษาได้ เพื่อไปให้การอุปสมบทภิกษุณี

ประเด็นหลักของครุธรรมข้อที่ 6 และเงื่อนไขที่ตามมาก็คือ ภิกษุสงฆ์สามารถให้อุปสมบทภิกษุณีได้ โดยสามารถทำร่วมกับภิกษุณีสงฆ์ ในกรณีที่ยังมีภิกษุณีสงฆ์อยู่ หรือทำตามลำพัง ในการทำพิธีอุปสมบทภิกษุณีนั้นต้องมีภิกษุสงฆ์เสมอ แต่จะมีภิกษุณีสงฆ์หรือไม่ กลับไม่ใช่ข้อจำกัด

ในจุลวรรค (X.17) กล่าวถึงเมื่อมีปัญหาในการถามคำถามแก่ผู้ขอบวชสตรี พระพุทธองค์ประทานอนุญาตอีกแบบหนึ่ง นั่นก็คือ ภิกษุสงฆ์สามารถให้การอุปสมบทแม้นางจะไม่ได้ตอบคำถาม (อันตรายิกธรรม) อย่างเป็นพิธีการต่อหน้าภิกษุสงฆ์ แต่ให้นางกระทำต่อหน้าภิกษุณีสงฆ์ (Vin II 271) ดังข้อความที่ยกมานี้

ภิกษุ ตถาคตอนุญาตให้ภิกษุสงฆ์ให้อุปสมบทได้เมื่อนางอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียวและบริสุทธิ์แล้ว (จากอันตรายกกรรม)ในภิกษุณีสงฆ์

อนุชานามิ ภิกขเว เอกโตอุปสัมปन्नายะ ภิกขุณี
สังฆे วิสุทฺถายะ ภิกขุสังฆे อุปสัมปตฺตํ

ดังที่ปรากฏในบริบทดังกล่าว นางผู้ขอบวชละอายที่จะตอบปัญหาต่อหน้าภิกษุสงฆ์ หน้าที่ส่วนนี้ (นั่นคือการถามคำถามอันตรายกกรรม) จึงมอบโอนไปให้ภิกษุณีสงฆ์ ทำให้ภิกษุสงฆ์สามารถดำเนินพิธีอุปสมบทโดยไม่ต้องมาถามอันตรายกกรรมซ้ำอีกด้วยเหตุนี้ เงื่อนใจตรงนี้ จึงอ้างถึง “เมื่อนางได้บอกบริสุทธิ์ในภิกษุณีสงฆ์แล้ว” และ “ได้รับอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียวแล้ว”

เงื่อนใจตรงนี้ เป็นคำแนะนำ เมื่อเปรียบเทียบกับการอุปสมบทของภิกษุ ในมหาวรรค (I.28) พิธีอุปสมบทของภิกษุพัฒนาขึ้นมาเป็นลำดับ ในช่วงแรก ภิกษুবวชโดยการรับไตรสรณาคมน์ ต่อมาเป็นการบวชโดยการตั้งผู้ตติ และสวดประกาศ 3 ครั้ง เรียกว่า ผู้ตติจตุตถกรรมวาจา หลังจากนั้น การรับไตรสรณาคมน์ก็ใช้เป็นพิธีในการรับเข้าเป็นพุทธมามกะเท่านั้น และไม่ใช้รูปแบบการอุปสมบทอีกต่อไป พุคให้ชัดเจนขึ้นก็คือพระพุทธรองค์ทรงประกาศยกเลิกการบวชแบบเดิม (นั่นคือ โดยการรับไตรสรณาคมน์) (Vin I 56)

นับแต่นี้เป็นต้นไป ภิกษุ ตถาคตยกเลิกการอุปสมบท
โดยการรับไตรสรณาคมน์ที่อนุญาตไว้เดิม ภิกษุ ตถาคต
อนุญาตการอุปสมบทโดยผู้ตัดสินใจตุลกรรมาจา

ยา สา ภิกขเว มยา ตีหิ สรณคมเนหิ อุปสัมปทา
อนุญญาตา, ตาหัง อชชตักเค ปฏิกขิปามิ, อนุชานามิ, ภิกขเว,
ผู้ตัดสินใจตเถนะ กัมเมนะ อุปสัมปาทุง

กฎเกณฑ์ประการที่สองในการที่ภิกษุสงฆ์อุปสมบทภิกษุณี
นั้น ไม่มีการยกเลิกวิธีการที่ได้ทำมาก่อนหน้านั้น ที่ว่า ให้ภิกษุสงฆ์
บวชภิกษุณีได้ เพียงแต่ระบุว่า “ตถาคตอนุญาตให้ภิกษุสามารถบวช
ภิกษุณีได้ สำหรับผู้ที่บวชมาแล้วในเอกโตสงฆ์ และบริสุทธฺ์(ใน
อันตรายกกรรมแล้ว)ในภิกษุณีสงฆ์”

เช่นเดียวกันกับการอุปสมบทพระภิกษุสงฆ์ พระพุทธองค์
สามารถที่ระบุชัดเจนว่า นับแต่ต่อไป ให้ยกเลิกการอุปสมบทโดย
ภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว ก่อนที่จะให้การอุปสมบทในสงฆ์สองฝ่าย ก็ไม่มี
ความจำเป็นที่จะเก็บข้อบัญญัติแรก เพื่อความมั่นใจว่าภิกษุได้รับ
พุทธานุญาตให้ทำการอุปสมบทภิกษุณีได้ ตามบทบัญญัติประการที่
สอง ทำให้เกิดความชัดเจน ความกระฉ่างของการยกเลิกข้อบัญญัติ
ประการที่หนึ่ง ช่วยให้เกิดความเข้าใจสถานการณ์ว่า นับแต่ต่อไป ใน
การอุปสมบทภิกษุณีสงฆ์นั้น ต้องทำโดยสงฆ์สองฝ่าย แต่พระวินัย
ไม่ได้ระบุเช่นนั้น

ประเด็นนี้มีความสำคัญ เพราะสิกขาบทหลายข้อในจตุลวรรค (X.6) ที่กล่าวถึงพระวินัยที่เกี่ยวข้องกับภิกษุณีมีการระบุเช่นนั้น ในจตุลวรรคกล่าวว่า ในตอนแรกพระพุทธเจ้าให้พระภิกษุเป็นผู้สวดปาฏิโมกข์ ภิกษุณีปลงอาบัติ และทำสังฆกรรมให้ภิกษุณี ต่อมาหน้าที่เหล่านี้ ส่งผ่านไปให้ภิกษุณี และเมื่อทำเช่นนั้นแล้ว พระพุทธองค์ทรงประกาศชัดเจนว่า ภิกษุไม่ต้องทำหน้าที่เหล่านั้นอีกต่อไป ยิ่งไปกว่านั้น หากภิกษุยังทำหน้าที่เหล่านั้นอยู่ ปรับอาบัติทุกกฏแก่ภิกษุด้วย (Vin II 259 ff)

เหตุใดจึงไม่มีการยกเลิก (การอุปสมบทโดยภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียว) ในการอุปสมบทภิกษุณี? น่าจะต้องมีเหตุที่ชัดเจน เงื่อนไขประการที่สองนั้นพูดถึงบริบทที่แตกต่างไปจากเงื่อนไขแรก นั่นคือให้ภิกษุปฏิบัติตามขั้นตอนการอุปสมบทเมื่อภิกษุณีสงฆ์ยังมีอยู่ในกรณีนั้น ภิกษุสงฆ์ให้การอุปสมบทภิกษุณีโดยผู้ขอบวชได้รับการอุปสมบทจากภิกษุณีสงฆ์และบอกบริสุทธ์ในภิกษุณีสงฆ์แล้ว ซึ่งต่างไปจากในกรณีที่ไม่มีภิกษุณีสงฆ์เหลืออยู่ที่จะทำพิธีกรรมส่วนนี้ได้

เงื่อนไขทั้งสองประการจึงไม่ขัดแย้งกัน เพราะกล่าวถึงในบริบทที่แตกต่างกันไป ทั้งสองเงื่อนไขยังใช้ได้ตามพระวินัย โดยไม่จำเป็นที่จะต้องยกเลิกอย่างใดอย่างหนึ่ง เงื่อนไขทางพระวินัยทั้งสองข้อนี้ พระภิกษุยังใช้ได้ขึ้นอยู่กับบริบทที่ต่างกันในการอุปสมบทภิกษุณี

ก. ในกรณีที่ไม่มีภิกษุณีสงฆ์เหลืออยู่ ภิกษุสงฆ์ต้องให้การอุปสมบทเอง เพราะไม่มีภิกษุณีสงฆ์ช่วย

ข. ในกรณีที่ยังมีภิกษุณีสงฆ์อยู่ ก็ให้ทำพิธีร่วมกัน โดยให้ภิกษุณีสงฆ์เป็นผู้ตรวจทานความบริสุทธิ์ของผู้ขอบวชตามอันตราภิขระธรรม และให้ภิกษุณีสงฆ์ให้การอุปสมบทก่อนเป็นการเตรียมผู้ขอบวชเพื่อเข้าสู่การอุปสมบทโดยภิกษุสงฆ์ ดังนั้น ตามที่ปรากฏในพระวินัย พระภิกษุสามารถบวชภิกษุณีได้ตามเงื่อนไขในบริบทแรกที่พระพุทธองค์ทรงอนุญาต “ตถาคค อนุญาติให้ภิกษุให้การอุปสมบทภิกษุณี” เมื่อไม่มีภิกษุณีสงฆ์เหลืออยู่ที่จะให้การอุปสมบทแก่นางผู้ขอบวชได้

เมื่อพิจารณาเช่นนี้ การอุปสมบทภิกษุณีที่พุทธคยา ก็ตอบสนองหลักพระวินัยของเถรวาท นางผู้ขอบวชได้มีเงื่อนไขครบตามครุธรรมข้อที่ 6 นั่นคือ ขออุปสัมปทาในสงฆ์สองฝ่าย ในความสามารถที่เป็นไปได้ และหากการบวชโดยภิกษุณีสงฆ์ฝ่ายจีนไม่เป็นที่ยอมรับ นั่นหมายความว่า ไม่มีภิกษุณีสงฆ์เหลืออยู่ที่จะให้การอุปสมบทที่จะเป็นที่ยอมรับตามเงื่อนไขของเถรวาท ในกรณีดังกล่าว การอุปสมบทภิกษุณีโดยภิกษุสงฆ์เถรวาทก็ต้องถือว่าถูกต้องตามพระวินัย ตามที่พระพุทธองค์ทรงมอบหมายให้ภิกษุให้การอุปสมบทแก่นางสาวกียานีที่ติดตามพระนางมหาปชาบดีออกบวชนั่นเอง

การอุปสมบทภิกษุณีตามพิธีกรรมการอุปสมบทที่ใช้ในการอุปสมบทภิกษุณีพ.ศ. 2541 ที่พุทธคยานั้น ถือว่าถูกต้องตามพระวินัย

ความชอบธรรมในการอุปสมบทภิกษุณี

ของเถรวาท การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ในสายเถรวาทเป็นไปอย่างถูกต้อง
ขึ้นอยู่กับหลักฐานทางพระวินัยของฝ่ายเถรวาท และพึงถือว่าเป็นการ
อุปสมบทภิกษุณีสายเถรวาทที่ถูกต้องตามพระวินัยของเถรวาท

อักษรย่อ

Dīp *Dīpavaṃsa*

DN *Dīgha-nikāya* (PTS edition)

JBE *Journal of Buddhist Ethics*

Kv-a *Kathāvatthu-aṭṭhakathā* (PTS edition)

Sp *Samantapāsādikā* (PTS edition)

Sv *Sumaṅgalavilāsinī* (PTS edition)

T Taishō (CBETA)

Vin *Vinaya* (PTS edition)

ဝိနည်းဥပဒေနှင့်လျော်ညီသောဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူ
ပြဌာန်းခြင်း။

ဘိက္ခု အနာလယော (ဂျာမနီ)

အကျဉ်းချုပ်။

(၁၉၉၈)ခုနှစ် ကုန္ဒိယပြည်ဗုဒ္ဓဂါယာတွင်ကျင်းပခဲ့ပြီးသော ဘိက္ခုနီခံယူပြဌာန်းပွဲကို အခြေခံထား၍ ထေရဝါဒဘိက္ခုနီသံဃာ ပြန်လည်ထူထောင်ခြင်းသည် တရားဝင်- မဝင်၊ ခိုင်လုံမှုရှိ- မရှိ၊ စစ်ကြောဝေဖန်ခြင်း။

ရှေးဦးတင်ပြချက်။

ဦးပဉ္စင်းရေးခဲ့သော “ဘိက္ခုနီသံဃာ ပြန်လည် ထူထောင် ခြင်းနှင့်သိသနာဆုတ်ယုတ်ခြင်း” - ဟူသောခေါင်းစဉ်ဖြင့်အခြေခံ ကောက်နှုတ်ကိုးကားချက်များအသေးစိတ်စစ်ဆေးလေ့လာမှုများ ပါရှိသော ဆောင်းပါးအကျယ် [ဗုဒ္ဓဘာသာကျင့်ထုံး မှတ်တမ်းဂျာနယ် (အတွဲ ၂၀-စာမျက်နှာ ၁၁၀-၁၉၃)] ကိုအကျဉ်းအားဖြင့်ပြန်လည်တင်ပြခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဆက်ရပါသော်ဦးပဉ္စင်းသည်အခြေခံအုပ်မြစ်ဖြစ်သောဝိနည်းကျမ်းဂန်ကိုသာလျှင်ဗဟိုလ်ပြု၍ဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲ (၁၉၉၈-ဗုဒ္ဓဂါယာ) သည်ခိုင်လုံမှုရှိ-မရှိ၊ တရားဝင်-မဝင် ဟူသောမေးခွန်းကိုရဟန်းရှင်လူအများတို့လွယ်လင့်တကူ ဆုံးဖြတ်နိုင်ကြပါရန်တင်ပြခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဤတင်ပြချက်ကို ခေါင်းစဉ် (၆) ခုခွဲ၍ထားပါသည်။

(၁) ဘိက္ခုနီအဖြစ်ပြဌာန်းခြင်း နှင့် ဗုဒ္ဓဂါယာ ဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲ။

(၂) ထေရဝါဒတရားဥပဒေ (ဘုရားဥပဒေ) နှင့်တူမျှဆီလျော်သောအချက်များ။

(၃) ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆)။

(၄) ဗုဒ္ဓဂါယာဘိက္ခုနီသံဃာ ခံယူပြဌာန်းပွဲ၌ပါဝင်ခဲ့သော ဘိက္ခုနီအရာခံများ(ဘိက္ခုနီလောင်းလျာများ)။

(၅) တရုတ်ဥပဏ္ဍာယ်ဆရာဘိက္ခုနီမများ။

(၆) ဘိက္ခု (ရဟန်းတော်များ) ဖြင့်သာ ဘိက္ခုနီအဖြစ် ခံယူခြင်း။

(၁) ဘိက္ခုနီသံဃာအဖြစ်ပြဌာန်းခြင်းနှင့်ဘိက္ခုနီခံယူပွဲ (ဗုဒ္ဓဂါယာ-၁၉၉၈ခု)

ထေရဝါဒဝိနယ တွင်ပါရှိသောဘိက္ခုနီသံဃာ ထုံးနည်း ဥပဒေ(ဝိနယ ၂-၂၅၅) ဖော်ပြချက်များကိုဆက်လက်တင်ပြပါမည်။ ဣဇ္ဇဝဂ္ဂ (၁၀-၅) ၌မဟာပဇာပတိဂေါတမီသည်ပထမဆုံးသော ဘိက္ခုနီအဖြစ်ပြဌာန်းခံယူရရှိသည်ဟုဖော်ပြထားပါသည်။ ထိုအမှု ကိစ္စတွင်မဟာပဇာပတိသည် ဂရုဓမ္မ(၈)ပါး (ကြီးလေးသောရိုသေ စွာလိုက်နာရမည့်အချက်-၈-ခု) ကိုခံယူပြီးမှဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ရရှိ ပါသည်။

ထိုဂရုဓမ္မ (ရိုသေစွာလိုက်နာရမည့်အချက်များ) တွင်တ ရားဥပဒေအရ အလွန်အရေးပါသောအချက် တစ်ခုမှာ ဂရုဓမ္မ- နံပါတ်(၆)ဖြစ်ပါသည်။ ဤနံပါတ်(၆) ဂရုဓမ္မအရဘိက္ခုနီဖြစ်လို သူတစ်ဦးသည်(သီလ-၆-ပါးထိန်းသူ) သိက္ခမာန်အဖြစ်(၂)နှစ် တိ တိမပျက်မကွက်လေ့ကျင့်ပြီးမှဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူနိုင်သည်ဟုဆိုခဲ့ ပါသည်။ ထိုကဲ့သို့ပြု လုပ်ခဲ့ပြီးလျှင် နှစ်ဖက်သော သံဃာတို့ (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီများ)ရှေ့မှောက်၌အဆင့်မြင့်သောဘိက္ခုနီအဖြစ် သို့ခံယူနိုင်ခွင့်လျှောက်ထားတောင်းပန်ရပါသည်။

စူဠဝဂ္ဂ(၁၀-၂)တွင်ဆက်လက်တင်ပြထားသည်မှာ-မဟာ ပဇာပတိသည်- ဂရုမဗ္ဗ(၈)ခုကို ဦးထိပ်ထား၍ ဘိက္ခုနီအဖြစ် သို့ ရောက်ရှိ ပြီးနောက် သူမ၏ နောက်လိုက် နောက်ပါ နန်းတွင်း သူ တို့ကလည်း ဘိက္ခုနီ အဖြစ်ခံယူလိုကြသည့်အတွက် ဘယ်ကဲ့သို့ ဆက်လက် ပြုလုပ် နိုင်ပါမည်နည်းဟု မြတ်စွာဘုရားရှင်ကိုမေး လျှောက်ခဲ့ပါသည်။ ထိုအခါဘုရားရှင်ကဘိက္ခုတို့သည်ထိုနောက် လိုက်နောက်ပါ နန်းတွင်းသူတို့ကိုဘိက္ခုနီ များအဖြစ်သို့ရောက်ရှိ ရန်ကူညီပို့ဆောင်နိုင်သည်ဟုညွှန်ကြားအကြံပေးခဲ့ပါသည်။

နောက်ထပ်ဆက်လက်၍စူဠဝဂ္ဂ (၁၀-၁၇)၌ရှက်ကြောက် တတ်သောဘိက္ခုနီအရာခံ (ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ)တို့သည်ဘိက္ခု သံဃာ အစုအဝေး အလည်တွင် ဘိက္ခုနီ ဖြစ်သင့် မဖြစ်သင့် ဆုံး ဖြတ်နိုင်မှုနှင့် ပါတ်သက်သော အချို့မေးခွန်းများကို ဖြေရ ခက်ပြီး အလွန်ခံပြင်းရှက်ကြောက်ကြပါသည်(ဝိနယ ၂-၂၇၁)။ထိုသို့သော မေး ခွန်းများတွင်အင်္ဂါဇတ်အကြောင်း၊ လိင်နှင့်ပါတ်သက်သောအ သေးစိတ်မေးခွန်းများ၊မီးယပ်ကိစ္စများစသည်ဖြင့်ပါဝင်ကြပါသည်။ ထို ခေတ်အခါကသဘာဝရိုးရာထုံးတမ်းအစဉ်အလာအရ အလွန် မနှစ်မြို့စရာ ကြမ်းတမ်းလှသော မေးခွန်းများ ဖြစ်နေပါ၍ရဟန်း သံဃာ(ဘိက္ခု) တို့မျက်မှောက်တွင်မဆိုထားလင့် ယောက်ျားများ ရှေ့တွင်မှာပင် နားမကြားဝံ့သော နှီးနှော ဆွေးနွေးချက် များကို ဘိက္ခုနီလောင်းတို့သည် လွန်စွာစိတ်မချမ်းမမြေ့ဖြစ်ခဲ့ကြပါသည်။ ထိုအကြောင်းကိုကြားသိခဲ့သောဘုရားရှင်သည်နည်းဥပဒေကိုပြန် လည်ပြုပြင်လိုက်ပါသည်။ စူဠဝဂ္ဂ တွင်တင်ပြထားသောဘုရားရှင် ၏ပြန်လည် ပြုပြင်ညွှန်ပြချက်မှာ ဘိက္ခုတို့သည် ဘိက္ခုနီမများက

ထိုမေးခွန်းများကို ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့အား ကြိုတင် မေးထားပြီးနောက်မှသာ သူမတို့ကိုဘိက္ခုနီ အဖြစ် ဘိက္ခုတို့က ပြဌာန်းပို့ဆောင်နိုင်သည်ဟုခွင့်ပြုခဲ့ပါသည်။ ဤသဲလွန်စအခြေအမြစ်အား လုံးတို့သည် စူဠဝဂ္ဂ တွင်ပါဝင်သောဖော်ပြချက်များဖြစ်ပါသည်။

ဘိက္ခုနီရာဇဝင်ကို နောက်ဆက်၍ ဦးပဋ္ဌင်းစေ့စပ်သေချာစွာထောက်လှမ်းရမိသည် မှာကုန္ဒိယတွင် ဘိက္ခုနီသံဃာ သည်-(၈)ရာစုအထိတိုးတက်ဖွင့်ဖြူးခဲ့ပြီးထိုနိုင်ငံ၌ဘိက္ခုနီအနွယ်ဆက်မကွယ်ပျောက်ခင်ကာလ (သီရိဓမ္မာသောကမင်းကြီးနန်းစံကာလ) အတွင်းတွင်ဘိက္ခုနီ အနွယ်ဆက်သည်သီဟိုဠ်နိုင်ငံ(သီရိလင်္ကာ) သို့ရောက်ရှိ သွားပါသည်။ ရောက်ရှိပုံကို သီဟိုဠ်ရာဇဝင်သမိုင်း (ဒီပဝံသ) ၌ဖော်ပြထားသည်မှာ မကြာသေးမှီကပင် ထေရဝါဒဗုဒ္ဓဘာသာသို့ ကူးပြောင်းခဲ့သော သီဟိုဠ်ဘုရင်သည် ဘိက္ခုမဟိန္ဒထံချဉ်းကပ်၍သူ၏မိဘုရား 'အနုလာ' ကို ပဗ္ဗဇ္ဇာ ပြုဆောင်ပေးပါရန်တောင်းပန်လျှောက်ထားလေသည်။ ဒီပဝံသ (ဒီပအတွဲ ၁၅-၇၆) အရ ဘိက္ခုမဟိန္ဒကရှင်းပြသည်မှာ "အကပ္ပိယာ မဟာရာဇာ ကုတ္တိပဗ္ဗဇ္ဇာ ဘိက္ခုနော"- ဘုရင်မင်းမြတ် ဘိက္ခုတစ်ပါးအနေဖြင့်အမျိုးသွီးတစ်ဦးကိုပဗ္ဗဇ္ဇာ ပြုလုပ်မပေးနိုင်ပါဟုအဓိပ္ပာယ်ရပါသည်။ ဤစာပိုဒ်နှင့် ကျုံး ဝင်သက်ဆိုင်သောအရာတို့ကိုအနည်းငယ်ဆွေးနွေးချင့်ချိန်ရန်လိုအပ်ပါသည်။

ဝိနည်းတော်အရအမျိုးသွီးတစ်ဦးကိုပဗ္ဗဇ္ဇာပြုဆောင်မပေးနိုင်ဟုအတိအလင်းစည်းမျဉ်းမချခဲ့ပါ။ အဋ္ဌကထာမှာသာဘိက္ခုနီအရာခံ (ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ) သည်ဘိက္ခုနီထံနို့က်သာ ပဗ္ဗဇ္ဇာခံယူသင့်သည်ဟုရေးထားပါသည် (သမန္တပါသာဒိက-၅-၉၆၇)။

အထက်ပါ 'ဒီပဝံသ' ဌ်ရေးသားခဲ့သောစာပိုဒ်ကိုရှေ့နောက်ဆင်ခြင်ချင့်ချိန်၍ကြည့်သည့်အခါ- 'ဒီပဝံသ' တွင်ရေးသော- ပဗ္ဗဇ္ဇာ အဓိပ္ပါယ်သည် ဝိနယတွင်ရေးသော ပဗ္ဗဇ္ဇာ နှင့်မတူညီဘဲ အဓိပ္ပါယ်ကွဲခြားနေပါသည်။ ဒီပဝံသတွင် 'ပဗ္ဗဇ္ဇာ' စာလုံးကိုအသုံးပြုပုံမှာ ယေဘုယျအားဖြင့် အိမ်ထောင်မှုရှုပ်ထွေးသော လူ့ဘဝကို စွန့်ပြစ်သောတောထွက်ဘဝ- ထိုမှတစ်ဆင့် ရဟန်း- ရဟန်းမ ဘဝသို့ပြောင်းလွှဲခြင်းဟူ၍သာအကြမ်းဖျဉ်းသုံးစကားဖြစ်ပါသည်။ သို့ပါ၍လူ့ဘဝကိုစွန့်လွှတ်၍ ရဟန်းဘဝကိုကူးပြောင်းခြင်းဟုခြံ၍ ပြောသောအသုံးအနှုန်းဟုသာယူဆရပါမည်။ ဝိနယကဲ့သို့ ပဗ္ဗဇ္ဇာ နှင့် ဥပသမ္ပဒါ ကိုသီးခြားအဓိပ္ပါယ်မခွဲပါ။

မကြာသေးမီကပင် ထေရဝါဒဗုဒ္ဓဘာသာသို့ ပြောင်းယူခဲ့သောသီဟိုဠ်ဘုရင်သည် ဘိက္ခုနီခံယူမှုနှင့်စပ်လျဉ်းသော တိကျသည့် အခေါ်အဝေါ် များကိုနားလည် နိုင်လိမ့်မည်ဟု မမျှော်လင့်နိုင်ပါ။ ထို့ကြောင့်ဘုရင်ကြီး၏ပန်ကြားချက် "ပဗ္ဗါဇေဟိ အနုလကံ" -(ဒီပ ၁၅-၇၅) နှင့်လျှော်ညီစွာဘိက္ခု မဟိန္ဒ ကလည်းထိုအခေါ်အဝေါ်အတိုင်းပင်သုံးခဲ့ပါသည်။ ဒီပဝံသ ရာဇဝင်သမိုင်း (ဒီပ ၁၆-၃၈) ဌ်ဆက်လက်၍ဖော်ပြပုံမှာ- အနုလာ မိဖုရားနှင့်နောက်လိုက်နောက်ပါများသည်တောထွက်များအဖြစ်ခံယူခဲ့ကြသည် "ပဗ္ဗဇိံ သု" ဟုသုံးထားပါသည်။ ထိုအမျိုးသမီးများသည်တောထွက်ဘဝမှ -သာမဏေမ- ထိုမှတစ်ဆင့်- အဆင့်မြင့်ဘိက္ခုနီ ဘဝသို့ ရောက်ရှိကုန်ကြသော်လည်း "ပဗ္ဗဇိံ သု" ဟူသောပါဠိစကားကိုသာအသုံးပြုခဲ့ကြပါသည်။

ဤသို့ ဦးပဉ္စင်းရှင်းပြပြီးသည့်နောက် ဘိက္ခုနီ ခံယူပွဲအကြောင်းကို ဆက်လက် တင်ပြပါမည်။ ထိုစဉ်က သီဟိုဠ်ကျွန်းရှိ ဘိက္ခုနီအနွယ်ဆက်မှာ သီရိဓမ္မာသောက မင်းကြီး၏သမီးတော် 'သင်္ဂမိတ္ထ' ဘိက္ခုနီခေါင်းဆောင်သောကုန္ဒိယမှသါသနာပြုဘိက္ခုနီ များ၏အနွယ်ဆက်များဖြစ်ပြီး (၁၁) ရာစုတိုင်တိုင်လွန်စွာတိုးတက်ဖွံ့ဖြိုးခဲ့ပါသည်။ ထို(၁၁)ရာစု၏နောက်ပိုင်း၌နိုင်ငံရေးသောင်းကျန်းမှုတို့ကြောင့် ထေရဝါဒ သံဃာအစုအဝေးအားလုံးတို့သည် ဖရိုဖရဲ အစိတ်စိတ် ကွဲခဲ့ကြပြီး ဘိက္ခုနီ အနွယ်ဆက် မှာလည်း သီဟိုဠ်(သီရိလင်္ကာ)တွင်ပျောက်ကွယ်ပြီးဆုံးသွားခဲ့ရပါသည်။

ထူးခြားပုံတစ်ခုမှာ သီဟိုဠ် ဘိက္ခုနီသံဃာမတိမ်ကောမှီ(၅) ရာစုကပင် သာသနာပြု ဘိက္ခုနီများ တရုတ်ပြည်သို့ [တိုင်းရိုး ၉၃၉(၈)] ရောက်ရှိအနွယ်ဆက်ခဲ့ကြပါသည်။ ထိုအနွယ်ဆက် ဘိက္ခုနီတို့သည် ထေရဝါဒ-ဝိနယ ကိုပင်တရုတ်ဘာသာဖြင့်(၅) ရာစုနောက်ပိုင်းတွင်ကောင်းမွန် ချောမောစွာ ဘာသာပြန်နိုင်ခဲ့ကြပြီး၊ နောက်ပိုင်း ရာစုများမှာ နိုင်ငံရေး မငြိမ်သက်မှု များကြောင့် ပျောက်ကွယ်သွားပါသည် [ကျမ်းညွှန်းတိုင်းရိုး-LV ၁၃(၈)]။ (၈) ရာစုအစပိုင်းတွင် "ဓမ္မဂုတ္တကဝိနယ" ကိုဘုရင် ဧကရာဇ် ၏အမိန့်အရ တရုတ်ပြည်တစ်နိုင်ငံလုံးရှိ ဘုန်းတော်ကြီးကျောင်း များတွင် လိုက်နာကြရပါသည်။ ထိုအချိန်ကာလမှစ၍တရုတ်ပြည်ရှိ ဘိက္ခုနီ-ဘိက္ခုနီ တို့သည် ဝိနည်း ဥပဒေ (ဝိနယ) ကို လိုက်နာ ကျင့်သုံးခဲ့ကြရပါသည်။

ယခုခေတ်၌မကြာမှီကပင်ဘိက္ခုနီအနွယ်ဆက်ကိုဝိနည်း တရားဥပဒေနှင့်လျှော်ညီစွာ- ၁၉၉၈ခု-ကုန္ဒိယပြည်- ဗုဒ္ဓဂါယာ-

တွင် ကျင်းပခဲ့သော ဘိက္ခုနီ ပြဌာန်း ခံယူပွဲ ကိုဦးတည်အစပြု၍ ဘိက္ခုနီအနွယ်ဆက် သီဟိုဠ်ကျွန်း(သီရိလင်္ကာ) ၌ပြန်လည်တည်ထောင်ထွန်းကားခဲ့ပြန်ပါသည်။ ၁၉၉၈ခုနှစ်မတိုင်မှီကပင်ဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲများရှိခဲ့ပါသော်လည်း ၁၉၉၈ ခုနှစ်မှစ၍သီဟိုဠ်(သီရိလင်္ကာ)ရှိဘိက္ခုနီအနွယ်ဆက်သည်အရှိန်တိုးတက်လာပြီးနောက် ဆက်တွဲ ဘိက္ခုနီခံယူပွဲများကို သီဟိုဠ်နိုင်ငံကပင်ဦးစီးရှေ့ဆောင်ပြီးကျင်းပခဲ့ကြပါသည်။

ထိုဘိက္ခုနီခံယူပွဲ (၁၉၉၈-ခု)၌ ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့သည် ထေရဝါဒ သင်္ကန်းပရိက္ခရာ အစုံကိုဆောင်၍ ဘိက္ခုနီခံယူကြပါသည်။ မဟာယာနတို့အယူဝါဒအရပေါမိသတ္တသစ္စာဆိုချက်များမပြုလုပ်ကြပါ။ ထိုသို့ ဘိက္ခုနီခံယူပြီးနောက်- ဒုတိယအကြိမ်-ထေရဝါဒ ဝါရင့်ဘုန်းတော်ကြီး များသာပါဝင် ဦးဆောင် သော ‘နောက်ဆင့်’ ဘိက္ခုနီခံယူပွဲတစ်ခုထပ်၍ပြုလုပ်ပါသည်။ သိမြင်နိုင်ချိန်နိုင်သော မေးခွန်းတစ်ခုမှာ ထေရဝါဒဥပဒေအရ ဤသို့တိကျသေချာစွာ ပြုလုပ်ခဲ့ပါသော ဘိက္ခုနီခံယူပွဲသည် ထေရဝါဒရှုထောင့်မှအသိအမှတ်ပြုနိုင်ပါသလော? ဤဘိက္ခုနီခံယူပွဲသည် ခိုင်လုံ ယုတ္တိရှိ-မရှိ ကို (ထေရဝါဒဥပဒေနှင့်အညီ) အများရှင်လူတို့စုံစမ်းစစ်ကြောနိုင်ရန်ဦးပဉ္စင်းဆွေးနွေးတင်ပြပါမည်။

(၂) ထေရဝါဒ ဥပဒေ စည်းမျဉ်းများ။

“ထေရဝါဒ” ဟူသော စကားလုံးကို ဘာသာပြန်ရပါလျှင် “ရှေးလူကြီးများ၏ဆိုရိုးစကား” ဟုအဓိပ္ပါယ်ရပါသည်။ ဒီပဝံသ - သီဟိုဠ် ရာဇဝင်သမိုင်း (ဒီပ ၄-၆) ၌ရေးထားပုံမှာရာဇဂြိုဟ်ပြည်

ပဋ္ဌမသံဃာယနာ တင်ချိန်တွင် စုဆောင်း ထားခဲ့သော ရှေးသူ
ဟောင်းအရိယာ ပုဂ္ဂိုလ်များ စုပေါင်း၍ ရွတ်ဆိုခဲ့သည့် (သင်္ဂီတိ)
စကားများဟုဆိုလိုပါသည်။ ဤထေရဝါဒစကားလုံးကိုပင်(ဒီပဝံသ
၅-၅၁) နှင့်ကထာဝတ္ထုအဋ္ဌကထာ - (ကထာဝတ္ထု ၈-၃)တွင်ပါဠိ
ဘာသာဖြင့်ရေးထားအပ်သောပဋ္ဌမသံဃာယနာတင်စကားစု များ
ဟုမှတ်တမ်းတင်ပြီး သီဟိုဠ်ဗုဒ္ဓကျောင်း၌ မပျောက်ပျက်ရအောင်
စောင့်ထိန်းထားသည်ဟုညွှန်ပြထားပါသည်။ ဤသို့အားဖြင့် ပါဠိ
ပိဋကတ်သည် ထေရဝါဒ၏ မတည်ရာအခြေခံအုပ်မြစ်ဖြစ်လာခဲ့
ပါသည်။ ဤထေရဝါဒရိုးရာထုံးတမ်းကို တောင်အာရှတိုက် -
အရှေ့တောင်အာရှတိုက်များတွင် ပါဠိဘာသာကျမ်းဂန်အတိုင်း
ညီညွတ်စွာလိုက်နာကိုးကွယ်ကြပါသည်။

သို့ဖြစ်ပါ၍ ဝိနည်းပိုင်း တွင် ပါဝင်သော စည်းမျဉ်း ဥပဒေ
သိက္ခာပုဒ်များသည် ထေရဝါဒဝင်သံဃာ (ဘိက္ခု - ဘိက္ခုနီ)
များအဖို့ အလွန်အလွန် အရေးကြီးသော စည်းကမ်း ချက်များ ဖြစ်
ပါသည်။ ဝိနည်းအဋ္ဌကထာသမန္တပါသါဒီက (သမ ၁-၂၃၁) တွင်
အခြားစာပေအားလုံးတို့ထက်ပိဋကတော်၏သာလွန်မြင့်မြတ်ပုံကို
အထူးတလည်မှတ်တမ်းတင်ခဲ့ပါသည်။ ထိုအဋ္ဌကထာတွင်ရေးခဲ့
သည်မှာတစ်ဦးတစ်ယောက်၏ ထင်မြင်ယူဆချက်တို့သည်ရှေး
ဟောင်းဆရာတို့၏ ကျမ်းဂန်များလောက် ခိုင်လုံမှုမရှိသလို- ထို
ကျမ်းဂန်ကြီးများ ကိုပင် ပါဠိပိဋကတော်နှင့် နှိုင်းယှဉ် လိုက်ပါက-
ပိဋကတော်လောက် ခိုင်လုံမှုမရှိသည်ကို တွေ့သိနိုင်ပါသည်- ဟု
ဆိုထားပါသည်။ ပါဠိ “အတ္တနောမတိတော အာစရိယဝါဒေါ
ဗလဝတရော အာစရိယဝါဒတောဟိသုတ္တိန

လောမံ ဗလဝတရံ” အတိုချုံးရပါလျှင်- ထေရဝါဒ- သံဃကိစ္စ (သံဃကမ္မ) တရားဥပဒေဆိုင်ရာမေးခွန်းများကိုပါဠိဝိနယသည် သာ- ခုံသမာဓိ (ဗဟိုလ်အချက်အချာ-တရားသူကြီး) အဖြစ်ဆုံးဖြတ်နိုင်သည်- ဆုံးဖြတ်သင့်သည်ဟုတင်ပြခဲ့ပါသည်။

အထက်ပါအထောက်အထားများကြောင့် ထေရဝါဒ ထုံးတမ်းအစဉ်အလာနှင့် ဆီလျော်သော ဘိက္ခုနီသံဃာ ပြန်လည်ထူထောင်နိုင်ရေးတွင် ဘုရားရှင်၏ အရေးကြီးသော စည်းမျဉ်းအဖြာဖြာညွှန်ကြားချက်များကို ထိန်းဆောင်ထားသည့် ပါဠိဝိနယ သည် ‘သာလျှင်’ အချက်အချာဗဟိုလ်ပန်းတိုင်ကြီးဖြစ်ပါသည်။ ဤကဲ့သို့ သောဝိနယစည်းမျဉ်းပန်းတိုင်ကြီးကို ဘိက္ခုနီသံဃာ ပြန်လည်ထူထောင်နိုင်ရေး၊ အခြားသောအမှုအရေးများပြုလုပ်နိုင်ရန်ပြင်ဆင်ပြုပြင်ခြင်းသည် ထေရဝါဒ ထုံးတမ်းစဉ်လာ ရှုထောင့် မှကြည့်ပါလျှင် လုံးဝ လက်မခံ နိုင်ပါ။ ဤသို့ “ပြင်ဆင် ပြုပြင်ခြင်း” သည် ပါဠိ ဝိနယ တွင်ထိန်းဆောင်ခဲ့သော ရှေးထုံးတမ်း အစဉ်အလာအတိုင်းတိကျစွာစည်းမျဉ်းတို့ကိုလိုက်နာရမည်ဟူသောအချက်နှင့်မညီ - လွဲချော်နေပါသည်။

ဒီဃနိကာယ်အဋ္ဌကထာသုမင်္ဂလာဝိလာသိနီ (သုဝိ ၁-၁၁) အရ ရာဇဂြိုဟ်ပြည်တွင်ကျင်းပခဲ့သည့်ပဋ္ဌမသံဃာယနာတွင် အရိယာသံဃာတော်များသည် ဝိနယ ကိုပဋ္ဌမဆုံး စ၍ရွတ်ဆိုကြရန်သဘောတူညီစွာ ဆုံးဖြတ်ခဲ့ကြပါသည်။ ထိုသို့ဆုံးဖြတ်ချက်ချခြင်းမှာ အရိယာ သံဃာတော် တို့၏ စိတ်တွင် ဝိနယသည်သာသာသနာ၏ အသက်သွေးကြော ဖြစ်သည်ဟု ယူဆမှုကြောင့်ဖြစ်ပါသည်။

ပါဠိ- “ဝိနယယောနာမ ဗုဒ္ဓဿ သာသနဿ အာယု”
ဟုပါဠိဘာသာဖြင့်ဆိုထားပါသည်။ ဘုရားရှင်၏သာသနာတော်
သည် ဝိနယ တည်မြဲနေသမျှကာလပတ်လုံးတည်မြဲနေလိမ့်မည်
---ဟူလို။

ပါဠိ- “ဝိနယေ ဌိတေ သာသနံ ဌိတံ ဟောတိ”

ဗုဒ္ဓသာသနာ၏အသက်သွေးကြော (အာယု) ဖြစ်သော
ဝိနယကိုပြန်လည်ပြင်ဆင်ပြုပြင်ရန်ကြံစည်ခဲ့သော် (ရည်ရွယ်ခဲ့
သော်) ဝိနည်းစည်းမျဉ်းအရ “လွဲချော်” နေပါလိမ့်မည်။ ထိုနည်း
အတ ရှေးသူဟောင်းတို့ ရိုးရာအစဉ်အလာအတိုင်း ထားခဲ့သည့်ပြ
ဋ္ဌာန်းချက် စည်းဝိုင်းအတွင်း (ဘောင်ခွင်အတွင်း) မှကျော်လွတ်
နေသောရည်ရွယ်ချက်မျိုးမှာလုံးဝမရှိဖြစ်နိုင်ပါ။

မဟာပရိနိဗ္ဗာနသုတ် (ဒီယ ၂-၇၇) မြတ်စွာဘုရား၏
သတိပေးစကားတွင် သာသနာဆုတ်ယုတ် တိမ်ကော သွားခြင်းမှ
ကာကွယ်နိုင်ရန်နှင့် ဘုရားရှင်၏ တရားအမွေခံ သားတော်-သမီး
တော် (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ) များ ကောင်းကျိုးချမ်းသာ ဖြစ်ပေါ်စေရန်
စည်းကမ်းချက်များသတ်မှတ်ခဲ့ပါသည်။ ထိုစည်းမျဉ်းချက်များတွင်
တစ်ခုသော စည်းမျဉ်းချက်မှာ ရှေးပဝေသဏီက တည်ရှိခဲ့သော
တရားဥပဒေများကို နှုပ်သိမ်းပယ်ဖျက်ခြင်းမပြုရ၊ တရားဥပဒေအ
သစ်ကိုလည်းအခွင့်အာဏာမပြုရ - ဟုညွှန်ကြားခဲ့ပါသည်။

ပါဠိ - “ အပ္ပညတ္တံ န ပညပေသန္တိ ပညတ္တံ န
သမုစ္ဆိန္ဒိဿန္တိ ” - ယင်း ကဲ့သို့ ထေရဝါဒ ဘောင် အတွင်း သို့
လည်းဝင်လိုသည်။ တချိန်တည်း မှာပင် ထေရဝါဒစည်းမျဉ်း များ
ကိုလည်း ပြောင်းလဲလိုသည်ဟု ပန်ကြားခြင်းမျိုးသည် ထေရဝါဒ

ထုံးတမ်းနှင့် တိုက်ရိုက်ဆန့်ကျင်နေပါ၍ လုံးဝအဓိပ္ပါယ်မရှိပါ။

ဘိက္ခုနီသာသနာပြန်လည်ထူထောင်ရေးသည်ယခုခေတ် ဖြစ်ပေါ်နေသောလိင်တူညီမှုအခွင့်အရေး (ယောကျ်ား - မိန်းမ တန်းတူဖြစ်ရေး) နှင့်ဘယ်သို့မျှ မသက်ဆိုင်ပါ။ ယူခေတ် အယူ အဆအရဤသို့သော ခွဲခြားမှုများသည် တိုင်းပြည်တစ်ပြည်၏တိုး တက်မှုဆုတ်ယုတ်နိုင်သည်ဟုဆိုခြင်းသော်လည်း ဤကိစ္စသည် ထေရဝါဒ ထုံးတမ်းအစဉ်အလာ၌ အရေးကြီးသည် မဟုတ်ပါ၍ သင်္ကာရှင်းရန်မလိုပါ။ ယခုဖြစ်နေသောခက်ခဲမှုမှာ ထေရဝါဒ ထုံး တမ်းစဉ်လာ၏ အခြေခံတရားဥပဒေ အချက်များ (စည်းမျဉ်းများ) ကိုငြိစွမ်းသော ဘေးအန္တရာယ် ဖြစ်နိုင်သည်- မဖြစ်နိုင်သည်ကိုသာ စေ့စပ်စွာစစ်ကြောရန်လိုအပ်ခြင်းဖြစ်ပါသည်။

ဆိုကြပါစို့ - ဥပမာပြရပါလျှင် - အမျိုးသမီးတစ်ဦးသည် ဘိက္ခုနီဖြစ်လိုသောကြောင့် တရုတ်ဘာသာအရ တရားဝင်သော တရုတ်ဓမ္မဂုတ္တက ဘိက္ခုနီ အဖြစ်ခံယူလိုက်ပြီး ဓမ္မဂုတ္တကဥပဒေ နှင့်အညီ ဘိက္ခုနီသံဃကိစ္စ (သံဃကမ္မ) များကို လိုက်နာဆောင် ရွက်ခဲ့ပါသည်။ ထိုကိစ္စတွင် ထေရဝါဒပုဂ္ဂိုလ်များသည်သွားရောက် ကန့်ကွက်ငြင်းဆိုမည်မထင်ပါ။ ထေရဝါဒဘိက္ခုနီအနေနှင့်သာထို အမျိုးသမီးကိုအသိအမှတ်မပြုဘဲ လစ်လျူရှုနေကြပါမည်။ ခက်ခဲမှု မှာထိုအမျိုးသမီးသည်ထေရဝါဒဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့တဖန်ပြောင်းလို သော် သက်ဆိုင်သူထေရဝါဒဝိနည်း ကျမ်းကျင်သောဆရာတော် များကလက်ခံနိုင်မည်- မခံနိုင်မည်ကိုစိစစ်ရန် လိုအပ်ပါသည်။

ဤသို့သောခက်ခဲမှုကို ထေရဝါဒ ဥပဒေဘောင်ခွင် (စည်း ဝိုင်း) အတွင်းမည်သို့ဖြေရှင်းနိုင်မည်ကိုသိရှိရန်လိုအပ်နေပါသည်။

အထူးသဖြင့်ဤပြဿနာကို ပါဠိဝိနယရှုထောင့်မှနေ၍ချင့်ချိန်နှိုင်းဆရန် လိုအပ်ပါသည်။ လိင်တူညီရန် အခွင့်အရေး တောင်းဆိုမှု စသည်ဖြင့်ပြင်ပတရားဥပဒေ (လူတို့၏တရားဥပဒေ)များရှိသော်လည်းယွှကြိစ္စတွင် ထိုအရာများသည် အပြီးသတ်ဆုံးဖြတ်ချက်နှင့်မပါတ်သက်ပါ။ အဓိကအရေးအပါဆုံးသော ဆုံးဖြတ်ချက်များသည် ထေရဝါဒအစဉ်အလာအရ တရားဥပဒေစည်းမျဉ်း (ဘုရားဥပဒေ) များနှင့်သာသက်ဆိုင်နေပါသည်။

သို့ပါ၍ထေရဝါဒတရားဥပဒေအရမဖြစ်နိုင်ဟုအထောက်အထားများဖြင့်မှန်ကန်စွာတင်ပြနိုင်ခဲ့ပါလျှင် ဤဘိက္ခုနီသာသနာပြန်လည်ထူထောင်ရေးသည် အများစုသဘောတူညီမှုရနိုင်ခွင့်နှင့်ကြုံမည်မဟုတ်ပါ။ ထိုနည်းအတူပင် တရားဥပဒေစည်းမျဉ်းကိုမငြိစွန်း-မကျော်လွန်- မထိပါးခဲ့ပါသော်လည်းအခြေခံအထောက်အထားမရှိဘဲဖွတ်ငြင်းပယ်မှုသည်လည်းမဖြစ်သင့်-မသင့်တော်ပါ။

အထက်ပါအချက်များအားလုံးကိုကောင်းစွာနှလုံးသွင်း၍- ဦးပဇ္ဇင်းသည် ရှုပ်ထွေးလေ့ ရှိတတ်သော တရားဥပဒေ ဆီသို့ဦးတည်ဆွေးနွေး တင်ပြခြင်ပါသည်။ ပိဋကစည်းမျဉ်းများ နှင့်အညီ သမန္တပါသာဒိက (သမ-ပါ ၁- ၂၃၁) ၌ ဖော်ပြထားသော- အမိန့်ချမှတ်ပညတ်ချက်တွင်- “ပါဠိဝိနယ” သည်သာအရေးအပါဆုံးဖြစ်၍ အဋ္ဌကထာ-သို့မဟုတ်တစ်စုံတစ်ဦး၏ထင်မြင်ယူဆချက်ကိုအရေးပါသည် (တရားဝင်သည်) ဟုမဆိုနိုင်ပါ။ ဘိက္ခုနီသာသနာပြန်လည်ထူထောင်ရေးသည် ထေရဝါဒတရားဥပဒေအရပြုလုပ်နိုင်ခွင့် ရှိ-မရှိကို ပါဠိ-ဝိနယပညတ်ချက်များကသာနောက်ဆုံးပုံသေစံကိုဆုံးဖြတ်နိုင်ပါသည်။

တစ်စုံတစ်ဦးတစ်ယောက်၏ ထင်မြင်ယူဆချက် နှင့်ပတ်သက်၍ဦးပဉ္စင်းတင်ပြရပါလျှင် ဝိနယ ကိုအပေါ်ယံအားဖြင့်ဖတ်ရှုပြီးဝေဖန်ဆုံးဖြတ် ပြောဆိုလျှင်လည်းဖြစ်နိုင်ပါသည်။ ထိုသို့သော ရေးသားမှုမျိုးများကြောင့်မရှင်းလင်းသော- မတိကျသောဆုံးဖြတ်ချက်များ ဆက်၍ပေါ်လာနိုင်ပါသည်။ အမျိုးမျိုးသော အကြောင်းများကြောင့် ဦးပဉ္စင်း၏ အတွေးအခေါ် ယူဆချက်များကွဲပြားနိုင်ပါသော်လည်း ယှဉ်ပြဿနာနှင့်ပတ်သက်၍ ဦးပဉ္စင်း၏ ရှုကွင်းထောင့်နှင့်တိုက်ရိုက်စပ်ဆိုင်သည်မဟုတ်ပါ။ ယွှက်စွကိုတရားဥပဒေဆိုင်ရာမေးခွန်းများစူးစမ်းရှာဖွေပြီးစပ်ဆိုင်သောသက်သေခံအထောက်အထား များကသာ အရေးပါ - ပါသည်။ ယွှပေါ်ရှိနေသောပြဿနာကို ပါဠိဝိနယ ရှုထောင့်မှသာလျှင် အထောက်အထားပြနိုင်ပါသည်။ ဤခိုင်လုံယုတ္တိရှိသော အထောက်အထားများသည် ပါဠိဝိနယ သာဖြစ်ပါလေသည်။

သို့ပါ၍ ဦးပဉ္စင်းသို့မဟုတ်တစ်စုံတစ်ဦး၏ ဆွေးနွေးတင်ပြချက်များသည် ပါဠိဝိနယ၏ ဘောင်ခွင်(စည်းဝိုင်းအတွင်း)၌သာ တည်ရှိရမည်ဖြစ်ပါသဖြင့် ဦးပဉ္စင်း၏ ထင်မြင်ချက်များနှင့် လုံးဝမဆိုင်ပါ။ ဦးပဉ္စင်း သို့မဟုတ်အခြားပုဂ္ဂိုလ်များ၏မည်သို့မည်ပုံဖြစ်သင့်သည်ဟူသောထင်မြင်ယူဆချက်များနှင့်လုံးဝမပတ်သက်ပါ။

(၃) ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆)

ဂရုဓမ္မ၏ အဓိပ္ပါယ်မှာ ကြီးလေးစွာ ရိုသေ လိုက်နာ ထိုက်သောအချက်များဟုဆိုလိုပါသည်။ “ဂရု” ဆိုသည့်စကားသည် အများအားဖြင့်အဓိပ္ပါယ်(၂)မျိုးရပါသည်။ (၁) ဂရု=ကြီးလေး

သော (၂) ဂရု=ရိုသေလိုက်နာထိုက်သော ဟုပြန်ဆိုထားပါသည်။

ဥပမာပြရပါလျှင် စူလဝဂ္ဂ (၁၀-၁) တွင်ဘိက္ခုနီတစ်ပါးသည်ကြီးလေးသောကျူးလွန်မှုတစ်ခုပြုလုပ်ခဲ့ပါလျှင်- လတဝက် (၂ ပါတ်) မျှနှစ်ဖက်သောသံဃာအုပ်စု (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ) တို့ရှေ့တွင်ဆုံးမဒါဏ်ခံယူရပါသည် (ဝိ-၂-၂၅၅)။ ဤနေရာ၌ဂရုဓမ္မ၏အဓိပ္ပါယ်မှာ “သံဃာဒိသေသ” ကိုရည်ညွှန်းထားခြင်းဖြစ်ပါသည်။ “သံဃာဒိသေသ” အရကျူးလွန်သူသည် “မာနတ္တ” ခေါ်အပြစ်ဒါဏ်ကိုခံယူထမ်းဆောင်ရပါသည်။ ထိုဘိက္ခုနီသည်- ဘိက္ခုနီအဆင့်မှလျှော့ကျသွားသည် (ခေတ္တယာယီ) ဖြစ်၍ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပြန်လည်ရောက်ရှိနိုင်ရန် ကြိုးစားရပါသည် (ပါဠိ- “အဗ္ဗ ၁န”)။ သံဃာဒိသေသဖြစ်မှုတစ်ခုခု ကျူးလွန်ခဲ့ပါသော်ထိုပြစ်မှုသည်ကြီးလေးသည်ဖြစ်၍ ဘိက္ခုနီအဖြစ်မှ အခိုက်အတံ့အားဖြင့် အဆင့်အတန်းလျှော့ကျသွားပါသည်။

စူဠဝဂ္ဂ(၁၀-၁) တွင်ဂရုဓမ္မဟူသောအဓိပ္ပါယ်ကို “မလ္လိသာအောင်မပြုမနေရ” ဟူ၍သတ်မှတ်မထားပါ။ သို့ပါသော်လည်း မဟာပဏပတိဂေါတမီ သည်ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့အသိအမှတ်ခံယူနိုင်ရေးအတွက် ဦးထိပ်တင်၍ လက်ခံလိုက်ပါသည်။ အနီးကပ်သေချာစွာစစ်ကြောလိုက်ပါက ဂရုဓမ္မ သည် သံဃာဒိသေသနှင့်ကျူးလွန်မှုအမျိုးအစားခြင်းလုံးဝမတူပါ။

ဝိနယတွင် ဂရုဓမ္မအရ (ဂရုဓမ္မသက်ဝင်သော) ကျူးလွန်မှုများဖော်ပြထားခဲ့ပါသော်လည်း ထို ဂရုဓမ္မ-(၈) မျိုးစလုံးသည် သံဃာဒိသေသ အဆင့်နှင့်မတူဘဲ-ပါစိတ်အဆင့်နှင့်သာတူညီနေ

သည်ကိုတွေ့ရပါသည်။ ပါစိတ်ကျူးလွန်မှုမှာ သံဃာဒီသေသ နှင့် နှိုင်းယှဉ်ပါသော်-ပေါ့သောကျူးလွန်မှုမျိုးဖြစ်၍ကျူးလွန်မိသူသည် မိမိနှင့်အတူနေပြစ်မှုမကျူးလွန်သောအခြားဘိက္ခုနီတစ်ပါးထံ မိမိ၏ပြစ်မှုတို့ကို ဖွင့်လှစ်ဝန်ခံလိုက်ပါလျှင် အပြစ်မှ လွတ်မြောက်ပါသည်။ ပစ္စည်းများပိုင်ဆိုင်မှုကို ပါစိတ် အရကျူးလွန်ခဲ့သည်ဟုအစွတ်စွဲခံရသော် ထိုပျက်ကွက်မှုကြောင့် ပစ္စည်းများကိုပြန်လည်စွန့်လွှတ်ပြီး- ဘိက္ခုနီသံဃာကသိမ်းဆည်းစေ၍- မိမိကဒါဏ်ခံရပါသည်။

ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၂) အရဘိက္ခုနီတစ်ပါးသည် “ဝါတွင်း (၃) လအတွင်းဘိက္ခုနှင့်ကင်းဝေးစွာမနေရ” ဟုသတ်မှတ်ထားပါသည်။ ဤသတ်မှတ်ချက်သည် ပါစိတ်နံပါတ်(၅၆)ဘိက္ခုနီဝိဘင်း (ဝိ-၄-၃၁၃) နှင့်တူညီ (ထပ်တူထပ်မျှဖြစ်) သည်ကိုတွေ့နိုင်ပါသည်။

ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၃) အရဘိက္ခုနီတစ်ပါးသည်နှစ်ပါတ်တစ်ကြိမ်- ဥပေါသထနေ့တွင် ဘိက္ခုသံဃာ ထံအကြောင်းကြား၍ ဩဝါဒံယူရပါသည်။ ဤဂရုဓမ္မနှင့် ကိုက်ညီသော ပါစိတ်နံပါတ် (၅၉) ကိုဝိဘင်း (ဝိ-၄-၃၁၅) တွင်တွေ့နိုင်ပါသည်။

ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၄) အရဘိက္ခုနီတစ်ပါးသည် ဝါတွင်း (၃) လကုန်ဆုံးပါလျှင်ထိုပြီးခဲ့သောကာလအတွင်း၌မိမိ၏ချို့ယွင်းချက်များရှိ - မရှိကိုနှစ်ဖက်သံဃာတော် (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ) တို့၏မျက်မှောက်တွင်မိမိအား ညွှန်ပြဆုံးမပါရန် ဖိတ်ခေါ်ရပါသည် (ပါဠိ-ပဝါရဏာ)။ ထိုဂရုဓမ္မသည် ပါစိတ်နံပါတ် (၅၇) ဘိက္ခုနီဝိဘင်း (ဝိ-၄-၃၁၄) နှင့်တူညီပါသည်။

ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၇)အရဘိက္ခုနီတစ်ပါးသည်ဘိက္ခုတစ်ပါးကိုကဲ့ရဲ့ပြစ်တင်ခြင်း၊ နိပ်စက်ညှင်းပန်းခြင်းမပြုရ။ ထိုဂရုဓမ္မသည်နံပါတ် (၅၂) ဘိက္ခုနီဝိဘင်း (ဝိ-၄-၃၀၉) နှင့်တူညီပါသည်။

အထက်ပါတင်ပြခဲ့သောအချက်များအရထိုဂရုဓမ္မတို့သည် ပါစိတ် အမျိုးအစား (ပေါ့သောအတန်းအစား) ဌာပာပါဝင်၍သံဃာဒိသေသ (ကြီးလေးသောအတန်းအစား) ဌာပပါဝင်ခြင်းကိုသေချာစွာစစ်ကြောသိရှိနိုင်ပါသည်။

မှတ်သားလောက်သောအချက်တစ်ခုမှာ ဂရုဓမ္မ(၈)မျိုးလုံး၏လက္ခဏာတွင် တစ်စုံတစ်ယောက်ကျူးလွန်မိခဲ့သော် သံဃာဒိသေသ ကဲ့သို့သော အပြစ်ဒါဏ်ပေးနိုင်သော စည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက်ချမှထားပါ။

မုချဆိုရပါလျှင် ဂရုဓမ္မ (၈)ခုတို့သည်ဝိနယတွင်ပြဌာန်းထားသော စည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက်များနှင့်မတူ၊ ကွဲပြား ခြားနားချက်များရှိနေပါသည်။ ဝိနယတွင် ပြဌာန်းထားသည့် စည်းမျဉ်းတို့မှာ တစ်စုံတစ်ယောက် ပြစ်မှုကျူးလွန်ခဲ့သည့်အပေါ် မူတည်၍ နောက်ထပ် မဖြစ်ရလေအောင် စည်းမျဉ်းသတ်မှတ် ခဲ့ခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဂရုဓမ္မ တို့သည်ကားကြိုတင်သတိပေးထားချက်များသာ ဖြစ်ပါသည်။ ထို့အပြင် ဂရုဓမ္မတို့သည်ဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူမှီက ဤကဲ့သို့သော အချက်များကို အလေးပြုရမည်ဟု ကြိုတင်ညွှန်ကြားချက်သာဖြစ်ပါသည်။ စူဠဝဂ္ဂအရ မဟာပဇာပတိ သည်ဤဂရုဓမ္မ (၈)ခုကိုဦးထိပ်တင်လိုက်နာပြီးမှဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ရောက်ပြီဟုဘုရားရှင်က မိန့်ဆိုခဲ့ပါသည်။ ထို့ကြောင့် ဂရုဓမ္မ (၈) ခုတို့

သည် ဝိနယ စည်းမျဉ်းများနှင့်မတူညီကွဲခြားမှုရှိနေသည်ကိုရှင်းလင်းစွာသိမြင်နိုင်ပါသည်။

ပါစိတ်စည်းမျဉ်းတို့ကို စိစစ်ကြည့်သည့်အခါအချို့ ဂရုဓမ္မတို့နှင့် ဆီလျော်တူညီနေသည်ကို ထင်ရှားစွာ သိမြင်နိုင်ပါသည်။ ဘိက္ခုနီဝိဘင်းတွင်တင်ပြထားသည်မှာဘုရားရှင်သည်ဘိက္ခုနီတို့နှင့်ပါတ်သက်သောဖြစ်ပွားမှုများကို ပါစိတ် စည်းမျဉ်းတွင်ညွှန်ကြားပြဌာန်း ထားပါသည်။ ဝိနယရှုထောင့်မှ ကြည့်ပါလျှင် ဤအခြင်းအရာတို့သည် ဘိက္ခုနီသံဃာပေါ်ပြီးနောက်ပိုင်းမှဘိက္ခုနီနှင့်ဆိုင်သောပါစိတ်တို့ပေါ်ရောက်လာခြင်းဖြစ်ပါသည်။

အထက်တွင်ဖော်ပြခဲ့သောပါစိတ်စည်းမျဉ်း (၅၂), (၅၆), (၅၇), (၅၉) တို့၏သဘောလက္ခဏာတို့မှာဝိနယ စည်းမျဉ်းပုံသေများဖြစ်ပါသည်။ ထိုပုံသေစည်းမျဉ်းအရ ပထမဆုံးကျူးလွန်သူ (ပါဠိ- အာဒိကမ္မိက) သည်အပြစ်မရှိ (ပါဠိ- အနာပတ္တိ)၊ အဓိပ္ပာယ်မှာထို ပါစိတ် များကိုပထမဆုံးကျူးလွန်သူ (ဂရုဓမ္မ- ၂-၃-၄-၇ နှင့် တူညီ) ကိုပြစ်မှုမသင့်ရောက်ပါ။ ပါစိတ်စည်းမျဉ်းချပြီးနောက်ပိုင်း၌ ကျူးလွန်သူသည်သာလျှင်ပြစ်မှုမသင့်ရောက်ပါသည်။

ဤအကြောင်းအရာတို့ကိုစုခြုံ၍ ဝိနယရှုထောင့်မှကြည့်ပါလျှင် ဂရုဓမ္မ တို့သည်စည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက်များဟုမယူဆနိုင်ပါ။ စည်းမျဉ်းဟူ၍သာယူဆခဲ့ပါလျှင်ကျူးလွန်သည်နှင့်အမျှအပြစ်ဒါဏ်မှလွတ်ခွင့်မရှိပါ။ ပါစိတ် တစ်ခုဖြစ်သည်ဟူသောစည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက် ချပြီးမှသာ ကျူးလွန်မှု - အာပတ်သင့်ခြင်း (ပါဠိ- အာပတ္တိ) ဖြစ်နိုင်ပါသည်။

အကျဉ်းချုပ်ရပါလျှင် ဂရုဓမ္မ (၈)ခု တို့၌ ကျူးလွန်မှုသည် အပြစ်ဒါဏ်ပေးနိုင်သည်ဟုသတ်မှတ်မထားဘဲ ကြီးလေးသောလိုက်နာသင့်သည့်အချက်များဟူ၍သာညွှန်ထားပါသည်။ စူဠဝဂ္ဂ (စူဠ-၁၀-၁) တွင်ထိုဂရုဓမ္မတို့ကိုရိုသေလေးစား- ဂရုဂါရဝ ပြုရမည့်အချက်များ - ဟူ၍ တင်ပြထားပါသည်။ (ပါဠိ- သက္ကတွာ ဂရုကတွာ မာနေတွာ ပူဇေတွာ) အတိုချုပ်မှာ ဂရုဓမ္မ သည် ကြီးလေးစွာရိုသေရမည့်အချက်များ - ဟူလို။

ဤဂရုဓမ္မများ၏ အခြေခံ(အရင်းမူလ) သဘောတရားများကိုစာရှုသူတို့ အသေးစိတ် နှလုံးသွင်းပြီးသကာလ- ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) သို့ပြန်လည်လှည့်ကြည့်ကြပါစို့။ ဂရုဓမ္မ (၆) တွင်- ဘိက္ခုနီဖြစ်လိုသောအမျိုးသမီးတစ်ဦးသည် သိက္ခာမာန် အဖြစ် (၂) နှစ်တိတိသီလစောင့်ထိန်းပြီးသောအခါနှစ်ဖက်သောသံဃာ (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ)တို့မျက်မှောက်၌ အဆင့်မြင့်သော ဘိက္ခုနီအဖြစ် သို့သူမအားခြီးမြှောက်ပေးပါရန် လျှောက်ထားတောင်းပန်ရမည် (ဝိ- ၂-၂၅၅)။ အောက်ပါလေးစားရမည့် အချက်ကို ပြတ်သားစွာ သတ်မှတ်ခဲ့ပါသည်။

“အဆင့်မြင့်ဘိက္ခုနီမဖြစ်မှီအစမ်းသဘောဖြင့် (၆) ပါး သော သိက္ခာပုဒ်ကို (၂) နှစ်တိတိမပျက်မကွက်စောင့်ထိန်းခဲ့ သော သိက္ခာမာန် သည်နှစ်ဖက်သောသံဃာ (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ) တို့မျက်မှောက်တွင် ဘိက္ခုနီဖြစ်ခွင့် လျှောက်ထား တောင်းပန်ရမည် (ပါဠိ- ဒွေ ဝဿာနိ ဆသု ဓမ္မေသု သိက္ခိတသိက္ခာယ သိက္ခာမာနာယဥာတောသံဃေ ဥပသမ္ပဒါ ပရိယေသိတဗ္ဗာ)” ဤသိက္ခာမာန်အဖြစ် စောင့်ထိန်းရန်လိုအပ်သည် ဟူသော အချက်

ကို ပါစိတ်နံပါတ် (၆၃) ဘိက္ခုနီဝိဘင်း (ဝိ-၄-၃၁၉) တွင်ပါဝင် ထည့်သွင်းထားပါသည်။ သို့သော် ဘိက္ခုနီဝိဘင်းမှလွဲ၍ ဝိနယ ရှိ အခြားဆီလျော်သော နေရာများတွင် နှစ်ဖက်သော သံဃာ (ဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီ) တို့ရှိရန်လိုအပ်သည်ဟု- ရေးထားမှုကိုမတွေ့ ရပါ။

(၄) ဗုဒ္ဓဂါယာဘိက္ခုနီခံယူပြဌာန်းပွဲ၌ပါဝင်ခဲ့သောဘိက္ခုနီ အရာခံ (ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ) များ။

ဗုဒ္ဓဂါယာ ဘိက္ခုနီပြဌာန်းပွဲနှင့်ပါတ်သက်၍ ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) အရ မေးသင့်သော မေးခွန်း (၂) မျိုး ပေါ်ပေါက် လာပါသည်။

(က) ဤဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့သည် (၂) နှစ်သီလကျင့် ထိန်းခဲ့ပြီးသော သိက္ခမာန် အဆင့်နှင့်တူညီသောအရည်အချင်းရှိ ပါသလော?

(ခ) ထေရဝါဒရှုထောင့်မှနေ၍ဤပွဲ၌ကြီးကြပ်ဆောင်ရွက် သည့်တရုတ်ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာ ဘိက္ခုနီတို့အား အသိအမှတ်ပြုနိုင်ပါ သလော?

ဗုဒ္ဓမမေးခွန်းအရ ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့သည်သီဟိုဠ်နိုင် င်၌နှစ်ပေါင်းများစွာ (၁၀) ပါးသီလစောင့်ထိန်းခဲ့ပြီးသံဃာကိစ္စများ တွင်ပြည့်စုံကျွမ်းကျင်သောသိက္ခာရှင်များဖြစ်ပြီးယှုဘိက္ခုနီခံယူပွဲ အတွက်စံနှစ်တကျ ရွေးချယ်ခံခဲ့ရသော ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာများ ဖြစ်ကြပါသည်။ ထို့အပြင်အဆင့်မြင့်ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ရောက်နိုင် ရန်ကြိုတင် ပြင်ဆင်သည့် အနေဖြင့် ထပ်ဆင့်သင်တန်း ကိုလည်း တက်ခဲ့ကြသူများဖြစ်ကြပါသည်။ သာမဏေများကဲ့သို့ (၁၀) ပါး

သီလကို နှစ်ပေါင်းများစွာ ထိန်းသိမ်းကြခဲ့သောထို သိက္ခာရှင်များ (ဒဿသီလမာတာ) မှာအစမ်းခံ (၆) ပါးသီလ သိက္ခာမာန်ထက် သိက္ခာပုဒ်များပိုပါသည်။ သို့ဖြစ်ငြားသော်လည်း သိက္ခာမာန် ဟူသောအမည်မရှိပါ။ ဒဿသီလမာတာ သိက္ခာရှင်များဟူ၍သာ အသိအမှတ်ပြုခံရပါသည်။

ဤသို့ ဦးပဉ္စင်းဖော်ပြခဲ့သည့်အတိုင်း ဝိနယပါစိတ် (၆၃) တွင် သိက္ခာမာန် အနေဖြင့် (၂) နှစ်သီလစောင့်ထိန်းရန်လိုအပ်သည်ဟု ဆိုထားပြန်ပါသည်။ ဘိက္ခုနီဝိဘင်းတွင် သိက္ခာမာန် ဟု အမည်ပညတ်မရှိသော ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာကို ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာသည် ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပို့ဆောင်ပြုလုပ်ပေးခဲ့ပါလျှင် ထိုဥပဇ္ဈာယ်ဆရာများ၌ ပါစိတ်ပြစ်မှု ဖြစ်နိုင်သည်ဟု ရေးသားထားပါသည်။ သို့သော် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ၌အပြစ်မကျပါ။

ဤသို့သောအမှုမျိုးဖြစ်ပေါ်လာပါက ဝိနယပါဠိ၏ထုံးတမ်းအစဉ်အလာအတိုင်း သင်္ကာရှင်းကြရပါသည်။ ဘိက္ခုနီဝိဘင်း၌ သင်္ကာရှင်းပုံ ရှင်းနည်းများကို ဥပမာများဖော်ပြ၍ နားလည်နိုင်အောင်ရှင်းပြထားသည်မှာ----

ဤတွင်ဥပဒေနှင့်ပါတ်သက်၍ အမှု (၃) မျိုး (အမျိုးအစား ၃ မျိုး) ခွဲထားပါသည်။ ပဌမ (၃) မျိုးတွင်ထိုဘိက္ခုနီခံယူပွဲ၌ သိက္ခာမာန် ဟူသောအမည်ပညတ်မရှိသည့် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာကို ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပို့ဆောင်ပေးခြင်း၊ သို့သော်ခံယူပွဲပြုလုပ်ပုံသည်တရားဥပဒေနှင့် အလုံးစုံလျှော်ညီသည် (ဝါ - ဥပဒေနှင့်လျှော်ညီသော ဘိက္ခုနီဖြစ်နိုင်သည်) (ပါဠိ = ဓမ္မကမ္မ) - (ဝိ-၄-၃၂၀)၊ ဒုတိယအမှု (၃) မျိုးတွင်ဥပဒေနှင့်မညီပါက (အဓမ္မကမ္မ -

ပါဠိ) ဖြစ်နေပါသည်။ ပဋ္ဌမအမျိုးအစားကိုအောက်ပါအတိုင်းခွဲခြားဖော်ပြထားပါသည်။

(၁) ပါဠိ- ဓမ္မကမ္မေ ဓမ္မကမ္မသညာ ဝုဠာပေတိ။

မြန်မာပြန် - ဤပြုလုပ်ချက်သည်ဥပဒေနှင့်လျှော်ညီသည် (မဆန့်ကျင်) ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့ကလည်း သူတို့၏ဆောင်ရွက်မှုသည်ဥပဒေနှင့်မဆန့်ကျင်ဟုယုံကြည်မှုရှိသည်။

(၂) ပါဠိ- ဓမ္မကမ္မေ ဝေမတိကာ ဝုဠာပေတိ။

မြန်မာပြန်- ဤပြုလုပ်ချက်သည်ဥပဒေနှင့်လျှော်ညီသည်။ သို့သော် ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့စိတ်တွင် - ဥပဒေနှင့်ဆန့်ကျင်လေသလောဟူသည့်ထင်မြင်ချက်သံသယရှိနေသည်။

(၃) ပါဠိ- ဓမ္မကမ္မေ အဓမ္မကမ္မသညာ ဝုဠာပေတိ။

မြန်မာပြန်- ဤပြုလုပ်ချက်သည်ဥပဒေနှင့်လျှော်ညီသည်။ သို့သော် ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့စိတ်တွင် - ဥပဒေနှင့်ဆန့်ကျင်နေသည်ဟုယုံကြည်နေသည်။

ထို (၃) မျိုးခြားနားခြင်းမှာ ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့၏ သိမှတ်ထင်မြင်ယူဆချက်များ ခြားနားခြင်းကြောင့် ဖြစ်ပါသည်။ ထိုဆရာတို့သည်

(၁) ဥပဒေနှင့်ညီညွတ်သည်ဟုယူဆယုံကြည်သည်။

(၂) ဥပဒေနှင့်ညီညွတ်ပါ၏လောဟုသံသယဖြစ်နေသည်။

(၃) ဥပဒေနှင့်မညီညွတ်ဟုထင်မြင်ယူဆကြသည်။

ဤအမျိုးအစား (၃) ခုတွင်ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့၌ ပါစိတ် (ပါဠိ - အာပတ္တိ - ပါစိတ္တိယဿ) သက်ရောက်နိုင်သည်။ သို့ပါသော်ငြားလည်း သိက္ခမာန် ဟူသော နာမည်ပညတ်မရှိသော

ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့၏ဘိက္ခုနီ ခံယူပွဲသည်ဖြစ်မြောက်အောင် မြင်သည် (ပါဠိ - ဓမ္မကမ္မ) ဟုဆိုထားပါသည်။ ဤကဲ့သို့သင်္ကာ ရှင်းလင်းထားသည်ဖြစ်ပါ၍ သူမတို့၏ ဘိက္ခုနီခံယူချက်သည် ဥပဒေအရ မခိုင်လုံသည်မဟုတ်ပါ။

ထို့ကြောင့် ဝိနယ ကျမ်းဂန်၏ရှုထောင့်အရ သိက္ခမာန် ဟူ သောအမည်ပညတ်ကိုသုံး၍ (၂) နှစ်မကျင့်ခဲ့ဘူးသောဘိက္ခုနီ လောင်းလျှာတို့ကို ဘိက္ခုနီဖြစ်နိုင်ရန်ခိုင်လုံမှုမရှိဟု မစွတ်စွဲနိုင်ပါ။ သို့ဖြစ်ပါ၍ (၁၉၉၈ ခု) ဗုဒ္ဓဂါယာတွင်ကျင်းပခဲ့သောဘိက္ခုနီပြ ဋ္ဌာန်းခံယူပွဲသည် “သိက္ခမာန် ဟူသောနာမည်ပညတ်မရှိခဲ့၍ခိုင် လုံမှုမရှိ” ဟုဥပဒေနှင့်ငြိစွန်းမှုမရှိနိုင်ပါ။ မုချဆိုရပါလျှင်ထိုဘိက္ခုနီ လောင်းလျှာတို့၏သီလကျင့်ထိန်းမှုသည် သိက္ခမာန်နှင့်တူယှဉ်နိုင် ယုံမျှမကသာလွန်၍ပင်နေပါသည်။

(၅) တရုတ်ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာများ

သက္ကရာဇ် (၅)ရာစု နှစ်ပိုင်းတွင် သီဟိုဠ်နိုင်ငံ သင်္ကမိတ္တ ဘိက္ခုနီ၏ အနွယ်ဆက်များဖြစ်သော ဘိက္ခုနီတို့သည် ဘိက္ခုနီ သာသနာပြုရန်အတွက်ရေလမ်းကုန်းလမ်းခရီးကြမ်းတို့ကိုပင်ပန်း ဆင်းရဲခံဖြတ်သန်းပြီး တရုတ်ပြည်သို့ သွားရောက် သာသနာပြု ခဲ့ကြပါသည်။ ယူ တရုတ်နိုင်ငံ၏လက်ရှိဘိက္ခုနီတို့သည် သီဟိုဠ် ထေရဝါဒ ဘိက္ခုနီများ၏ တိုက်ရိုက်ဆင်းသက်ခဲ့သော အနွယ်အ ဆက်များဖြစ်ပါသည်။ သို့ပါသော်လည်း နှစ်ပေါင်းရာစုများစွာကြာ လာသောအခါ ပါတိမောက် စည်းမျဉ်းဥပဒေသည် ဓမ္မဂုတ္တက စည်းမျဉ်း (မဟာယာန)ဖြစ်သွားပါသည်။ သက္ကရာဇ် (၈) ရာစုတွင်

တရုတ်ဧကရာဇ်မင်း၏အမိန့်တော်အရ ဘိက္ခုနီ-ဘိက္ခုနီ အားလုံး တို့သည် ဓမ္မဂုတ္တကဝါဒ ကိုသာလိုက်နာကြရပါသည်။ ဓမ္မဂုတ္တက ဘိက္ခုနီစည်းမျဉ်းတို့သည် ထေရဝါဒဘိက္ခုနီစည်းမျဉ်းထက်ပိုများ သည်ကိုတွေ့ရှိရပါသည်။ထို့အပြင်ဓမ္မဂုတ္တကတွင်ဖော်ပြထားသော သိမ်ပြုလုပ်မှုတွင်ကွဲခြားမှုများရှိခဲ့ပါသည်။

အထက်ပါအကြောင်းတို့ကြောင့် တရုတ်ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာ ဘိက္ခုနီတို့သည် “နာနသံဝါသ” (ထေရဝါဒနှင့်မတူ- ကွဲပြားနေ သောသံဃာအုပ်စု) ဖြစ်နေပါသည်။ ထိုကဲ့သို့ကွဲပြားသောအုပ်စု ဖြစ်နေပါ၍တရားဥပဒေများပါဝင်သော သံဃကမ္မ (သံဃကိစ္စ) ပြုသည့်အခါခိုင်လုံမှုရှိသည်ဟုမဆိုနိုင်ပါ။

ဝိနယတွင်သံဃာအုပ်စုမတူလျှင် “နာန သံဝါသ” (မတူ သောပေါင်းဖော်ခြင်း) ဖြစ်၍ ဥပဒေများ ကွဲခြားမှု ရှိနေပါသည်။ ဤနေရာတွင် ရဟန်းဘောင် သို့ဝင်ခဲ့သော ရဟန်းတစ်ပါးသည် အတူနေသောသံဃာအုပ်စုနှင့် တရားဥပဒေစည်းမျဉ်းများကွဲ ပြား နေပါက - ကျူးလွန်မှုတစ်ခု ဖြစ်၏ဟု ယူဆ ထားပါသည်။ ဝိနယ စည်းမျဉ်းအရဤကဲ့သို့ခြားနားမှုရှိခဲ့ပါလျှင်- ထိုရဟန်းသည် အယူ အဆမတူသောသံဃာအုပ်စုနှင့်သံဃကိစ္စ(သံဃကမ္မ)ကိုအတူတူ ပူးတွဲ၍ရွက်ဆောင်နိုင်ခွင့်မရှိပါ။ တနည်းဆိုသော် သံဃာအုပ်စုက ထိုရဟန်းနှင့်သံဃကိစ္စအတူမဆောင်ရွက်ဘဲ“ဆိုင်းငံ့” ထားလိုက် ပါသည်။

ဝိနယစည်းမျဉ်းများကိုအနက်အဓိပ္ပါယ်ကောက်ယူရာတွင် -ကွဲပြားမှု-ငြင်းခုံမှုများရှိခဲ့သောကြောင့် “နာန သံဝါသ” ဟူသော ဝေါဟာရ- အခေါ်အဝေါ်ပေါ်ပေါက်လာခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဤသို့

သောအငြင်းပွားမှုကို သင်္ကာရှင်းကြရပါသည်။ ဝိနည်းစည်းမျဉ်း (တရားဥပဒေ) တို့၏အဓိပ္ပါယ်ယူဆမှု၌ သဘောတူညီမှု ရသွားပါလျှင် “နာနသံဝါသ” မှ “သမာနသံဝါသ” (သံဃာအုပ်စုနှင့်တူညီသည်) အဖြစ်သို့ ရောက်သွားပြီး လက်ရှိသံဃာအုပ်စု၏ အသိအမှတ်အပြုခံရသောရဟန်းဖြစ်သွားနိုင်ပါသည်။

မဟာဝဂ္ဂ (၁၀-၁) တွင် “သမာနသံဝါသက” ဖြစ်နိုင်ရန် နည်းလမ်း (၂) မျိုးဖော်ပြထားပါသည် (ဝိ-၁-၃၄၀)။ ပထမနည်းမှာ ရှိဆဲသံဃာအုပ်စု (မိမိပိုင်ပေါင်းဖော်လိုသောအုပ်စု) ၏အယူဝါဒများကိုမိမိဖိသာလိုက်နာကျင့်သုံးပြီး ယွင်ကလိုက်နာခဲ့သည့် အယူဝါဒများကိုလုံးဝစွန့်လွှတ်လိုက်ခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ထိုနည်းအားဖြင့်ဝိနယစည်းမျဉ်းများ၌ကွဲပြားမှုမရှိတော့ပါ။ (ပါဠိ- အတ္တနာ ဝါ အတ္တာနံ သမာနသံဝါသကံ ကရောတိ) မိမိဖိသာဝင်ရောက်လိုသောသံဃာအုပ်စုတို့၏ဝါဒကိုကျင့်ကြံခြင်းဟု အဓိပ္ပါယ်ရပါသည်။ ဤနေရာ၌မိမိ၏ဆုံးဖြတ်ချက်အတိုင်းသံဃာအုပ်စုထဲသို့ပါဝင်ခွင့်ရအောင်ကျင့်ကြံခြင်းဖြစ်ပါသည်။ အယူဝါဒဟောင်းတို့ကိုစွန့်ပါယ်၍အုပ်စု၏အယူဝါဒကို (ဝိနယစည်းမျဉ်း)လိုက်နာခြင်းဖြစ်ပါသည်။

ဒုတိယနည်းမှာရှိဆဲသံဃာအုပ်စုသည်ယွင်ကအယူကွဲနေ၍အုပ်စုထဲသို့အဝင်မခံဘဲ “ဆိုင်းငံ့” ထားခြင်းခံခဲ့သောထိုရဟန်းကသံဃာအုပ်စု၏စည်းမျဉ်းဥပဒေများ (အယူဝါဒ) ကိုလိုက်နာမည်ဆိုခဲ့ပါလျှင်ထိုရဟန်းအား “ဆိုင်းငံ့” ထားခြင်းကိုယုတ်သိမ်းလိုက်ပြီးသံဃာအုပ်စုထဲသို့ဝင်နိုင်ခွင့်ပြန်လည် ထူထောင်ပေးခြင်းဖြစ်ပါသည်။

ယွှာဘိက္ခုနီခံယူပွဲကိစ္စတွင် ဒုတိယနည်းနှင့်မစပ်ဆိုင်လှပါ။ အကြောင်းဆိုသော်ထေရဝါဒဝင်တို့သည် ဓမ္မဂုတ္တကဝင်သံဃာတို့ကိုမဆက်ဆံဘဲ “ဆိုင်းငံ့” ထားသည်ဟူ၍ မှတ်တမ်းတင်မထားပါ။ ထိုနည်းအတူ ဓမ္မဂုတ္တကဝါဒဝင်သံဃာတို့ကလည်း ထေရဝါဒဝင်သံဃာတို့နှင့်မဆက်ဆံဘဲ “ဆိုင်းငံ့”ထားသည်ဟုမှတ်တမ်းမတင်ပါချေ။ တစ်နိုင်ငံနှင့်တစ်နိုင်ငံ ရေမြေခြားသည့် အလျောက် အချို့သောအယူဝါဒများခြားနားနေခြင်းဟူ၍သာယူဆပုံရပါသည်။

ထို့ကြောင့်ဝိနယ (ဝိ-၁-၃၄၀) တွင်ပြဆိုခဲ့သောပဋ္ဌမနည်းသည်သာပို၍စပ်ဆိုင်နေပါသည်။ ထိုပဋ္ဌမနည်းကိုလိုက်နာသော အားဖြင့် ယွှာမကြာသေးမှီက ဘိက္ခုနီခံယူခဲ့သော သီဟိုဠ်အမျိုးသမီးတို့သည် ထေရဝါဒဘိက္ခုနီများအဖြစ်သို့ပါဝင်ခွင့်ရနိုင်ရန်လမ်းစရိုလိမ့်မည်ဟုယူဆမျှော်လင့်ရပါသည်။ မလ္လိမရှောင်သာသောအခြေအနေများအရ “နာန သံဝါသ” ဖြစ်သွားကြရရှာသော ဘိက္ခုနီတို့သည် “နာန သံဝါသ” မှ “သမာန သံဝါသ” အဖြစ်သို့ဤနည်းဖြင့်ကူးပြောင်းနိုင်ရန်အကြောင်းရှိကောင်းပါ၏-ဟုယူဆရပါသည်။

ပြီးခဲ့သောဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲ (၁၉၉၈ ခု-ဗုဒ္ဓဂါယာ)တွင် နှစ်ဖက်သောသံဃာစုံမျက်မှောက်၌ ပြုလုပ်ခဲ့ကြသော ဘိက္ခုနီတို့သည်ဒုတိယအကြိမ်ထပ်မံ၍- ထေရဝါဒဘိက္ခုနီများသာဦးဆောင်သောပြဌာန်းပွဲတွင်- ထေရဝါဒဘိက္ခုနီ အဖြစ်သို့ ရောက်ခဲ့ကြပါသည်။ ထိုသို့သောဘိက္ခုနီခံယူမှုကိုတရားဝင်အဖြစ်လက်ခံနိုင်ပါမည်လော? ဟုထောက်ထားချင့်ချိန်နိုင်ရန်ဖော်ပြခဲ့ပါသည်။ ဤနည်းကို ဆရာတော်ကြီးများ၊ သံဃာအုပ်စုများ- သူတော်စင်အ

ပေါင်းတို့အသုံးပြုလိုပါက “နာန သံဝါသ” ဟုယူဆထားမှုသည် ဥပဒေမပြုစွန်းဘဲသင်္ကာရှင်းသွားနိုင်ရန်အကြောင်းရှိပါသည်။

ဤကဲ့သို့ ဒုတိယအကြိမ်ထေရဝါဒဘိက္ခုနီတို့ဖြင့်သာထပ်မံ ဘိက္ခုနီခံယူပွဲကိုမြဲမြံစွာ- ခိုင်မြဲအောင်ပြုခြင်း (ပါဠိ - ဒဠိကမ္မ) ဟု ခေါ်ဝေါ်နိုင်ပါသည်။ ဤသို့ (ဒဠိကမ္မ) ဆောင်ခြင်းအားဖြင့် ထေရဝါဒ သံဃာအုပ်စုအသိအမှတ်ပြုခံနိုင်ရန် (ထိုအုပ်စုထဲသို့ပါဝင်နိုင်ရန်) အကြောင်းတစ်ခုဟုမျှော်ကိုးထားပါသည်။

ထိုသို့လုပ်ဆောင်မှုသည်ဖြစ်နိုင်သည့် အကြောင်းတစ်ရပ် ဟုဆိုနိုင်ပါသော်လည်းမလွဲမရှောင်သာအောင်တိုက်တွန်းခြင်း မျိုး မဟုတ်ပါ။ အယူဝါဒခြားနားမှုများသည်ဝိနယစည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက်တို့၏အဓိပ္ပါယ်ယူဆမှုပေါ်၌တည်ရှိတတ်ပါသည်။ ဦးဆောင်ရှေ့ပြေးဖြစ်သော ဝိနယတွင် စည်းမျဉ်းများ အဓိပ္ပါယ်ပြန်ရာ၌ “သမာန သံဝါသ” အဖြစ်မည်သို့ဖြစ်နိုင်ပါသနည်းဟုစိစစ်ကြည့်ခြင်းသာဖြစ်ပါသည်။ နောက်တစ်ခုမှာ တရုတ်ဘိက္ခုနီဥပဇ္ဈာယ်ဆရာတို့၏အကူအညီကိုလိုအပ်ပါသလောဟူသောမေးခွန်းလည်း ရှိပါသည်။ ဤအချက်အားလုံးကိုနောက်ခံအခြေပြုထားပြီးဦးပဉ္စင်းသည်ဘိက္ခုနီသံဃာတို့ (တဖက်ထည်းသောသံဃာ)ဖြင့်သာဘိက္ခုနီခံယူခြင်းအကြောင်းကိုရှေ့ရှုဦးတည်ပါတော့မည်။

(၆) ဘိက္ခုနီ (ရဟန်းတော်) များဖြင့်သာဘိက္ခုနီခံယူခြင်း။

ဤစာတမ်းကိုအမှတ်မဲ့ကြည့်ပါလျှင် ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) အရမဖြစ်နိုင်ဟု ထင်မြင်ယူဆချက် ချလိုက်နိုင်ပါသည်။ ဝိနည်းဥပဒေအရခိုင်လုံမှု ရှိ-မရှိကိုနလုံးသွင်း၍ကြည့်ပါလျှင် ဂရုဓမ္မ

သည်ညွှန်ကြားချက်သာဖြစ်ပြီး ကျူးလွန်ဖောက်ဖျက်ခဲ့သော် အပြစ်ဒါက် ကျရောက်နိုင်သည်ဟု သဘောသက်ရောက်သည့်အချက်မပါပါ။ အခြားသိသိသောဆင်ခြင်ဘွယ်အချက်တစ်ခုမှာဂရုဓမ္မသည်သိက္ခမာန်နှင့် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ တို့ကိုသာအကျင့်စရိုက်နှင့်ပါတ်သက်သောရည်ညွှန်းချက်တစ်ရပ်ဖြစ်ပါသည်။ ဘိက္ခုတို့တွင် ဂရုဓမ္မမရှိပါ။

စူဠဝဂ္ဂ (၁၀-၅) တွင်ဖော်ပြထားသည်မှာဘိက္ခုနီဖြစ်စအမျိုးသွီးတို့သည် ပါတိမောက်စည်းမျဉ်းများရွတ်ဆိုခြင်း၊ ပြစ်မှုကျူးလွန်လျှင်အပြစ်ဝန်ခံရခြင်းစသည်ဖြင့်သံဃကိစ္စတို့ကိုမကျွမ်းကျင်သေးပါ (ဝိ-၂-၂၅၉)။ ထို့ကြောင့် ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) အရ အမျိုးသွီးများသည် သံဃကိစ္စ ပြုလုပ်ရာတွင် ဘိက္ခုတို့ကဲ့သို့ စိတ်ချနိုင်လောက်အောင် ကျွမ်းကျင်မှုဖြစ်စေရန် ထိန်းသိမ်းထားခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ထိုသို့နုနယ်သေးလှသောဘိက္ခုနီဘောင်အတွင်း၌ဘိက္ခုနီအသစ်တို့သည် ဘိက္ခုတို့ (၅-နှစ်စောသော) ၏အကူအညီမပါဘဲ ဘိက္ခုနီခံယူပွဲအစရှိသည့်သံဃကိစ္စများမကျင်းပနိုင်အောင်ဘုရားရှင်က ကြိုတင်ကာကွယ် ထားခြင်းဖြစ်နိုင်ပါသည်။ နောက်တစ်ကြောင်းမှာ သိက္ခမာန်တို့သည် ဘိက္ခုများမပါဝင်ဘဲ မကျွမ်းကျင်သော ဘိက္ခုနီအသစ်တို့ထံမှာ ဘိက္ခုနီခံယူခြင်း မပြုနိုင်ရန်ကာကွယ်ထားခြင်းလည်းဖြစ်နိုင်ပါသည်။

သို့သော်ငြားလည်း ဂရုဓမ္မသည်ဘိက္ခုများမည်သို့အကျင့်စရိုက်ရှိရမည်ဟု ညွှန်ကြားထားသော ပညတ်ချက်များ မဟုတ်ပါ။ ဝိနယတွင်ဘိက္ခုနီများ၏စည်းမျဉ်းချက်တို့သည်ဘိက္ခုများထက်ပို၍များပါသည်။ ဤအချက်များနှင့်ပါတ်သက်၍ စူဠဝဂ္ဂ(၁၀-၄)တွင်

ရှင်းလင်းစွာဖော်ပြထားပါသည်။ ဤနေရာ၌ဘုရားရှင်သည် မဟာပဏပတိ အား ညွှန်ကြားချက် သြဝါဒ (၂) မျိုး ပေးထားပါသည်။

(က) ဘိက္ခုနီတို့သည် ဘိက္ခုတို့၏ စည်းမျဉ်း ကိုလည်း လိုက်နာရမည်။

(ခ) ဘိက္ခုများမပါဝင်ဘဲဘိက္ခုနီသံဃာတို့သာလိုက်နာရမည့်သီးခြားစည်းမျဉ်းများလည်းထားရှိသည်။

(ဝိ-၂-၂၅၈) ထိုစည်းမျဉ်း (၂) မျိုးလုံးကို မဟာပဏပတိသည်လည်းကောင်း၊ သူ၏နောက်ပါ ဘိက္ခုနီတို့သည် လည်းကောင်း၊ နှစ်ဖက်သောသံဃာတို့မျက်မှောက်တွင် ဘိက္ခုနီခံယူခဲ့သောဘိက္ခုနီတို့သည်လည်းကောင်း၊ ထို (၃) မျိုးသောဘိက္ခုနီတို့သည်ကောင်းစွာစောင့်ထိန်းကြရမည်ဟုမိန့်ဆိုခဲ့ပါသည်။

စူဠဝဂ္ဂ (၁၀-၂) အရ ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) နှင့်ပါတ်သက်၍ မဟာပဏပတိ သည်ဘုရားရှင်သို့ချဉ်းကပ်၍ကျသို့မေးခဲ့ပါသည် (ဝိ-၂-၂၅၆)။ “အရှင်ဘုရားတပည့်တော်၏နောက်ပါသာကီဝင် အမျိုးသမီးများနှင့်ပါတ်သက်၍ မည်သို့ဆက်လက် ပြုလုပ်နိုင်ပါသနည်း?” (ပါဠိ- ကထာဟံ ဘန္တေ ဣမာသု သာကီယနီသု ပဋိပဇ္ဇာမိတိ?)

စူဠဝဂ္ဂ၌ ဆက်လက် ဖော်ပြသည်မှာ အထက်ပါ မေးခွန်းသည် ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) (နှစ်ဖက်သောဘိက္ခု-ဘိက္ခုနီသံဃာတို့၏မျက်မှောက်၌ ဘိက္ခုနီခံယူရန် ညွှန်ကြားခြင်း) နှင့်တိုက်ရိုက်သက်ဆိုင်နေပါသည်။ မဟာပဏပတိသည် ဂရုဓမ္မ (၈) မျိုးကိုဦးထိပ်ထား၍ ဘိက္ခုနီခံယူခဲ့သူဖြစ်သောကြောင့် ထိုညွှန်ကြားမှုကို လေးစားသည့်အားလျော်စွာ မည်သို့မည်ပုံ ပြုလုပ်ရမည်ကိုဘုရား

ရှင်အားမေးမြန်းခဲ့ခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ထိုစဉ်က မဟာပဇာပတိတစ်ဦးတည်းသာလျှင် ဘိက္ခုနီအဖြစ်သောကြောင့်နှစ်ဖက်သောသံဃာစုံလိုအပ်သောဘိက္ခုနီခံယူပွဲမျိုးကိုမကျင်းပနိုင်ခဲ့ပါ။ ဤအခြင်းအရာကြောင့်ဘုရားရှင်အားနည်းလမ်းညွှန်ပြပါရန်တောင်းပန် လျှောက်ထားခြင်းဖြစ်ပေသည်။ ဝိနယတွင်ဖော်ပြချက်အရဘုရားရှင်သည် ရှင်းလင်းပြတ်သားစွာညွှန်ပြသည်မှာ “ဘိက္ခု (ရဟန်း) တို့သည် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ သာကီဝင်အမျိုးသမီးတို့ကိုဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ ပြဌာန်းပို့ဆောင်ပေးရမည်” ဟုအမိန့်ရှိခဲ့ပါသည် (ဝိ- ၂- ၂၅၇)။

“ဘိက္ခုတို့ ငါဘုရားရှင်သည်ထိုသာကီဝင်အမျိုးသမီးတို့ကို ဘိက္ခုများက ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ ပို့ဆောင်ပေးရန် ညွှန်ကြား၏” (ပါဠိ- အနုဇာနာမိ-ဘိက္ခဝေ ဘိက္ခုဟိ ဘိက္ခုနီယော ဥပသမ္မာဒေတုံ တိ)။ ဤစည်းမျဉ်းပညတ်ချက်သည် ဂရုမေက္ခသို့မဟုတ်ဘဲ ဘိက္ခုနီခံယူခြင်းနှင့်ပါတ်သက်၍ ဘိက္ခုတို့ကို ပဋမဆုံးအကြိမ်ညွှန်ကြားချက်ဖြစ်ပါသည်။

မှတ်သားဖွယ်တစ်ခုမှာ ဝိနယတွင် ဘုရားရှင်ကိုယ်တော်တိုင် မဟာပဇာပတိ၏ နောက်ပါများကို ဘိက္ခုနီများအဖြစ်ရောက်စေသည်ဟု ရေးမထားပါ။ “နောက်ပါအားလုံးတို့ကို ဘိက္ခုတို့က သာဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ ပို့ဆောင်စေ” ဟူ၍ ရှင်းလင်းစွာမိန့်ကြားခဲ့ပါသည်။ “ဦးစီးဆောင်ရွက်သော ဘိက္ခုနီသံဃာမရှိသည့်အချိန် ကာလမျိုးတွင် ဘုရားရှင်ကသာဘိက္ခုနီအဖြစ်အစဖော်နိုင်သည်”။

ဤသို့သောအဓိပ္ပါယ်သက်ရောက်သည့်ရေးသားမှုမျိုးယှုအခါ၌ခေတ်စားနေပါသော်လည်း ပါဠိဝိနယတွင် ဤကဲ့သို့ရေးမထားပါ။ မဟာပဇာပတိသည်သူ၏နောက်ပါတို့နှင့်ပါတ်သက်၍မည်

သို့လုပ်နိုင်ပါသည်။ ဟု ဘုရားရှင်ထံ ချဉ်းကပ် မေးမြန်းသည့်အခါ ဘုရားရှင်သည် ရှင်းလင်းပြတ်သားစွာ ဘိက္ခုနီတို့ဆီကို ညွှန်ပြ၍ “ဘိက္ခုနီတို့သည်ထိုနောက်ပါအမျိုးသမီးများကိုဘိက္ခုနီသံဃာအဖြစ် သို့ပို့ဆောင်စေ”- ဟုမိန့်မြွက်ခဲ့ပါသည်ကိုတိကျစွာမှတ်တမ်းတင် ထားပါသည်။

ထေရဝါဒဝိနည်းကျမ်းဂန်ကိုဆက်လက်၍စစ်စစ်သောအခါ ဤပဋ္ဌမဆုံးညွှန်ကြားချက်သည် ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) ကိုဘုရားရှင် ကြေငြာညွှန်ကြားပြီး နောက်ပိုင်းမှ ဤသတ်မှတ်ချက်ကိုမိန့်ကြား သည်ဟုဖတ်ရှုရပါသည်။ ဘုရားရှင်သည်နှစ်ဖက်သောသံဃာစုံ ရှေ့မှောက်၌ ဘိက္ခုနီခံယူမှုကိုလိုလားသည်- ဟုပြောပြီး နောက် ပိုင်း မှဘိက္ခုနီသံဃာမရှိသည့်အချိန်ကာလတွင်ဘိက္ခုနီတို့ဖြင့်သာ ဘိက္ခုနီအဖြစ်ပြဌာန်းခံယူခြင်းသည် သင့်မြတ်လျော်ကန်သည်ဟု ယူဆချက်ရှိခဲ့သည်- ဆိုသောအဓိပ္ပါယ်သက်ရောက်နေပါသည်။

ဘုရားရှင်မျက်မှောက်ရှိနေစဉ်ကလည်းယွှဲခေတ်တွင်ဖြစ် ပေါ်နေသည့်အခြေအနေအတိုင်းပင်ဖြစ်ခဲ့ပါသည်။ ထိုခေတ်ကအ မျိုးသမီးများသည်ဘိက္ခုနီအဖြစ်အလိုရှိကြသည်။ သို့သော်မဟာ ပဏပတိတစ်ဦးတည်းသာ ဂရုဓမ္မခံယူပြီးဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပထမ ဆုံးရောက်ရှိခဲ့သည်။ ဘိက္ခုနီမရှိသောယွှဲခေတ်တွင်လည်းအခြေ အနေအရဝင်ရောက်ကူညီခဲ့သော ဓမ္မဂုတ္တက ဘိက္ခုနီများသည် ဝိုက်မတူ၍ ထေရဝါဒနှင့်စံမကိုက်ဟုပြောကြပါသော် ဘုရားရှင် လက်ထက်အတိုင်းပင်ဦးဆောင်ကြီးကြပ်ရမည့်ဘိက္ခုနီသံဃာမရှိ ဖြစ်နေပါသည်။

ဘုရားရှင်၏ပထမညွှန်ကြားချက်အရဘိက္ခုတို့သည်အမျိုးသမီးများအားဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပို့ဆောင်ပေးနိုင်သည်ဟုမိန့်မြှောက်ပြီးနောက် ဒုတိယညွှန်ကြားချက်ကိုလည်း ထိုနည်းတူစွာ တိကျရှင်းလင်းသော ညွှန်ကြားချက် ထားရှိခဲ့ပါသည် (ဝိ-၂-၂၅၇) (ပါဠိ-ဘဂဝတာ ပညတ္တံ ဘိက္ခုဟိ ဘိက္ခုနီယော ဥပသမ္ပါဒေတဗ္ဗတိ)။

ဤအချက်၌ ဘိက္ခုများ၏ပါဝင်ကူညီမှုသည်ဘိက္ခုနီသာ သနာကြီးပွား ဖွင့်ဖြိုးရေး အတွက် အလွန်အရေးပါသောကြောင့် ရှေ့ဆောင် လမ်းပြ မီးရှူး တန်ဆောင် သဖွယ်ဖြစ်နေပါသည်။ ထို့ကြောင့် ဘိက္ခုတို့မပါဝင်လျှင်လုံးဝမဖြစ်နိုင်၊ အလွန်လိုအပ်သည်ကိုသိကြစေလိုပါသည်။ ဤသို့စိတ်ပါဝင်စားစွာကူညီမှုသည် မည်မျှအရေးကြီးသည်ကို ဝိနယ (ဝိ-၁-၁၄၆) မဟာဝဂ္ဂ (၃-၆) ရှိစာပိုဒ်တခုတွင်ဖော်ပြထားပါသည်။ ထိုစာပိုဒ်အရ- အမျိုးသမီးတစ်ဦးဘိက္ခုနီခံယူလိုပါက- ရဟန်းတစ်ပါးသည်ဝါတွင်း၌ပင်လျှင် (၇) ရက်တိတိခရီးထွက်၍ (ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာရှိရာအရပ်သို့) ကူညီပို့ဆောင်နိုင်ခွင့်ရှိသည်ဟုရေးထားပါသည်။

ဂရုဓမ္မနံပါတ် (၆) ၏ဗဟိုလ်အချက်နှင့်ဆက်လက်ပြဌာန်းထားသောအချက်များတွင်ဘိက္ခုများသည် ဘိက္ခုနီဖြစ်လိုသူအမျိုးသမီးများ ဘိက္ခုနီဖြစ်လာနိုင်ရန် ကူညီစိုင်းပြင်းနိုင်စွမ်းရှိသည်ကို ထုတ်ဖော် ရေးသား ထားပါသည်။ ထိုကဲ့သို့ ကူညီနိုင်ပုံမှာ-

(က) ဘိက္ခုနီသံဃာရှိခဲ့သော်ထိုဘိက္ခုနီသံဃာနှင့်ပေါင်းစပ်၍ဆောင်ရွက်ခြင်း၊

(ခ) အကယ်၍ဘိက္ခုနီသံဃာ မရှိခဲ့သော် ဘိက္ခုသံဃာ စုကသာ အမျိုးသမီးတို့အား ဘိက္ခုနီ အဖြစ်သို့ ပို့ဆောင် ပေးခြင်း- ဖြစ်ပါသည်။

အထက်ပါအချက်တို့ကိုဖတ်ရှုခြင်းအားဖြင့် ဘိက္ခုသံဃာ တို့၏ ပါဝင်ဆောင်ရွက်မှုသည် အလွန်အရေးပါပြီး “မပါဝင်လျှင်မ ဖြစ်” ဟူသောအခြေရှိသည်ကိုသိထားနိုင်ပါသည်။ ဘိက္ခုနီသံဃာ နှင့်ပါတ်သက်၍ထိုသို့ အလားတူ အရေးကြီးသည်ဟုပြဌာန်းချက် မထားခဲ့ပါ။

စူဠဝဂ္ဂ (၁၀-၁၇) တွင်ဖော်ပြထားသည်မှာ ဘိက္ခုနီ လောင်းလျှာတို့ကိုမေးခွန်းများမေးရာ၌ ခက်ခဲမှုများရှိနေ၍-ဘုရား ရှင်ကညွန်ကြားချက်တစ်ခု ထပ်မံမိန့်မြွက်ခဲ့ရပြန်ပါသည်။ ထိုစဉ်း မျဉ်းသစ်အရ- ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာသည် ရဟန်းသံဃာများရှေ့ (အမျိုးသားများရှေ့) တွင်ဖြေရန်ခက်သော မေးခွန်းများ ကို ဘိက္ခုနီသံဃာ (အမျိုးသမီးအချင်းချင်း) တို့ကသာ ကြိုတင်၍ မေးခွင့်ပြုထားပါသည် (ဝိ-၂-၂၇၁)။ အောက်ပါစည်းမျဉ်းတွင်-

“ဘိက္ခုတို့ငါဘုရားရှင်သည်ဘိက္ခုနီသံဃာထံမှာဘိက္ခုနီ မေးခွန်းများဖြေဆိုခဲ့ပြီးသော ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့အား ဘိက္ခု သံဃာက ဘိက္ခုနီ အဖြစ်သို့ ပို့ဆောင် ပေးခွင့်ပြုသည်။” (ပါဠိ - အနုဇာနာမိ ဘိက္ခုဝေ ဧကတော ဥပသမ္ပန္နာယ ဘိက္ခုနီသံဃေ ဝိသုဒ္ဓါယာ ဘိက္ခုသံဃေ ဥပသမ္ပဒန္တိ)

ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့သည်ဘိက္ခုသံဃာအလယ်တွင် မေးမြန်းသော မေးခွန်း တို့ကို ဖြေဆိုရန် ရှက်ကြောက်ကြပါသဖြင့် ဤအခြင်း အရာကို ဖြေရှင်းရန် ဘုရားရှင် က အထက်ပါ အတိုင်း

လမ်းညွှန် ခဲ့ခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ထိုမေးခွန်းများကို မေးရန် တာဝန်မှာ ဘိက္ခုနီသံဃာအပေါ်တွင် တည်ရှိနေပါသည်။ ဤသို့ဆောင်ရွက် လိုက်သည့်အတွက် ဘိက္ခုနီတို့မေးမြန်းစရာ မလိုတော့ဘဲ ဘိက္ခုနီ အဖြစ်သို့သာ ချောမောစွာ ပို့ဆောင်နိုင် ကြပါသည်။ ထိုသို့ သော စည်းမျဉ်းကြောင့် တစ်ဖက်၌ ဘိက္ခုနီသံဃာ တို့မေးခွန်း မေးခဲ့ပြီး သွားသော ဘိက္ခုနီ လောင်းလျှာ တို့သည်- နောက်တစ်ဖက်တွင် ဘိက္ခုသံဃာတို့ထံ၌ဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူရပါသည်။

နှိုင်းယှဉ်မှတ်သားသင့်သောအရာတစ်ခုမှာဘုရားရှင်သည် ရဟန်းလောင်းများဘိက္ခုအဖြစ်ခံယူလျှင်ညွှန်ပြချက်စကားအခေါ် အဝေါ်သုံးနှုံးပုံဖြစ်ပါသည်။ မဟာဝဂ္ဂ (၁- ၂၈) အရ-ရဟန်းလောင်း များ ရဟန်းခံသည့်အခါ တစ်ဆင့်မှတစ်ဆင့်ပြုလုပ် ရမည့်အချက် များကို ဖော်ပြထားပါသည်။ ပဋ္ဌမဦးစွာ- ရဟန်းလောင်း တို့သည် သရဏဂုံ(၃) ပါးခံယူကြရပါသည်- နောက်တစ်ဆင့်မှာ- ဥပဇ္ဈာယ် ဆရာကလက်ရိပ် (၁) ခါပြုပြီး နောက်အဆင့်တွင် (၃) ကြိမ်ကြေ ငြာပါသည်။ ထိုသို့လက်ရိပ်ပြ (၁)ခါ- ကြေငြာခြင်း (၃)ကြိမ်လုပ်ခဲ့ သည့်အချိန်ကစ၍ သရဏဂုံ (၃)ပါးရွတ်ဆိုခြင်းကို 'ပဗ္ဗဇ္ဇာ' ပြုခြင်း ဟူ၍သာအသိအမှတ်ပြုထားပါသည်။ သရဏဂုံတည်ယုံနှင့်ရဟန်း ဖြစ်ရေးအတွက်ခိုင်လုံသွားပြီဟုမဆိုခဲ့တော့ပါ။ ဤအကြောင်းအ ရာကိုပိုမိုနားလည်စေနိုင်ရန်ဘုရားရှင်သည် အောက်ပါစာတမ်းအ တိုင်းတိကျစွာ ပဋ္ဌမညွှန်ကြားချက်ကိုပယ်ဖျက်၍ဒုတိယညွှန်ကြား ချက်ကိုလိုက်နာရန်အမိန့်ထားခဲ့ပါသည်။ (ဝိ-၁-၅၆)

"ဘိက္ခုနီတို့၍နေ့မှစ၍ငါဘုရားရှင်သည်ယွင်ညွှန်ခဲ့သော သရဏဂုံ (၃) ပါးခံယူမှု ကိုပါယ်ဖျက်ပြီး လက်ဖြင့်အရိပ်ပြ၍ (၃)

ကြိမ် ကြေငြာခြင်းဖြင့် ရဟန်းခံမှု ပြီးမြောက်စေသည်။” (ပါဠိ-ယာသာ ဘိက္ခဝေ မယာ တီဟိ သရဏဂမနေဟိ ဥပသမ္ပဒါ အနညာတာ တာဟံ အဇ္ဇတဂ္ဂေ ပဋိက္ခိပ္ပိမိ အနုဏနာမိ ဘိက္ခဝေ ဥတ္တိစတုတ္ထေန ကမ္မေန ဥပသမ္ပာဒေတုံ)။

ဘိက္ခုနီခံယူမှုနှင့်ပါတ်သက်၍ဘိက္ခုတို့အတွက်ဘုရားရှင် ကစည်းမျဉ်းသတ်မှတ်ချက်ပေးသည့်အခါတွင် အထက်ကပုံစံလို ပဋ္ဌမစည်းမျဉ်းကို မပါယ်ဖျက်ခဲ့ပါ- ပယ်ဖျက်ခြင်းမလုပ်ခဲ့ပါ။ “ငါဘုရားရှင်သည်တစ်ဖက်သောသံဃာ (ဘိက္ခုနီတို့)ထံမှာမေးခွန်းများ ဖြေဆိုအောင်မြင်ပြီးခဲ့သောဘိက္ခုနီလောင်းလျှာကို ဘိက္ခုတို့က အဆင့်မြင့်ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပို့ဆောင်ပေးစေ” ဟုညွှန်ခဲ့ပါသည်။

ဘုရားရှင်သည် ဒုတိယညွှန်ကြားချက် (= ‘နှစ်ဖက်သော သံဃာစုံမျက်မှောက်၌ ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့အားဘိက္ခုနီအဖြစ် သို့ပို့ဆောင်စေ’) ကိုမညွှန်ကြားမီ- ပဋ္ဌမညွှန်ကြားချက် (=“ဘိက္ခုတို့သည် မဟာပဇပတိ၏နောက်ပါဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့အား ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ပို့ဆောင်စေ”) ကိုပါယ်ဖျက်ရန်မမိန့်ကြားခဲ့ပါ။ အကယ်၍သာ ပဋ္ဌမညွှန်ကြားချက် ကိုပါယ်ဖျက်ပြီး ဒုတိယညွှန်ကြားချက်ကိုသာလိုက်နာရမည်ဟုမိန့်တော်မူခဲ့သော် နားလည် မှုပေါ်ပြီးသင်္ကာရင်းသွားနိုင်ပါသည်။ သို့ပါငြားသော်လည်း ဝိနယတွင်ဤသို့မိန့်မြွက်သည်ဟုမှတ်တမ်းတင်မထားခဲ့ပါ။

ထူးခြားစွာအဓိပ္ပါယ်ရှိသော အခြင်းအရာတခုကိုဂရုပြုကြ စေချင်ပါသည်။ ဘုရားရှင်သည် အထက်ပါကိစ္စမှလွဲ၍ အခြားကိစ္စများတွင် ဒုတိယညွှန်ကြားချက် မပေးခင်- ပဋ္ဌမညွှန်ကြားချက်ကို ပယ်ဖျက်လေ့ ရှိပါသည် (စူဠဝဂ္ဂ - ၁၀-၆)။ ဥပမာပြရပါလျှင် စူဠ

ဝဂ္ဂ တွင်ဖော်ပြထားသည်မှာဘုရားရှင်သည်ဘိက္ခုတို့က-ဘိက္ခုနီ အသစ်တို့ကိုပါတိမောက် ရွတ်ဆိုနည်း၊ ကျူးလွန်မှု များဝန်ခံခြင်း (အာပတ္တိ) စသည်ဖြင့် ဘိက္ခုနီကမ္မဆောင်ရွက်ပုံများကိုသင်ကြား ပြသစေပါသည်။ နောက်ပိုင်းတွင်ဘိက္ခုနီများကျမ်းကျင်လာသည့် အခါ ထိုကိစ္စများကို ဘိက္ခုနီသံဃာတို့ကိုသာ ဆက်လက်ဆောင် ရွက်ခိုင်းပါသည်။ ထိုသို့ ဘိက္ခုနီများ ရပ်တည်နိုင်လာသည့်အခါ တွင်ဘိက္ခုတို့ကိုတာဝန်ခံဆောင်ရွက်စေတော့ဘဲအကယ်၍သာ ဘိက္ခုတို့ပါဝင် ထမ်းဆောင်ခဲ့ပါက “ဒုက္ကတ” ကျူးလွန်မှု အပြစ် သက်ရောက်ပါတော့သည်။ (ဝိ - ၂-၂၅၉)

ဤကဲ့သို့ ပဋ္ဌမညွှန်ကြားချက် ကိုမပယ်ဖျက်ဘဲ၊ ဒုတိယ ညွှန်ကြားချက်ကို ထပ်မံပြုလုပ်လိုက်သည်မှာ အကြောင်းထူးများ ရှိခဲ့ပါ၍လော?- ဟုမေးစရာလိုပါသည်။ မှန်ပါသည်- အဖြေမှာ အကြောင်းထူးရှိပါသည်။ ဘုရားရှင်၏ဒုတိယညွှန်ကြားချက်သည် ပဋ္ဌမအချက်နှင့်မတူပါ။ ခြားနားချက်ရှိပါသည်။ ဘုရားရှင်သည် ဘိက္ခုနီသံဃာနှင့်ပါတ်သက်၍- ဘိက္ခုသံဃာတို့ကို သေချာစွာ ညွှန်ပြထားခြင်းဖြစ်ပါသည်။ ဘုရားရှင်၏ဆန္ဒမှာ ဘိက္ခုနီသံဃာ များရှိနေသေးပါလျှင် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့ကို ဘိက္ခုများက မေးခွန်းများမေးစရာမလို၊ ဘိက္ခုနီသံဃာကသာကြိုတင်မေးထား ပြီးနောက် ဘိက္ခုတို့ထံ၌ ဘိက္ခုနီအဖြစ် ပြဌာန်းခံယူရန်သာဖြစ်ပါ သည်။ ပဋ္ဌမညွှန်ကြားမှု၏ခြားနားချက်မှာဘိက္ခုနီသံဃာမရှိသည့် အချိန်ကာလ၌ဘိက္ခုတို့သည်ဘိက္ခုနီပြဌာန်းပွဲကိုသွားရောက်ပြန် လည်ထူထောင်ခိုင်းခြင်းဖြစ်ပါသည်။

ဤညွှန်ကြားချက် (၂) ခုသည်ဆန့်ကျင်ဘက်မဖြစ်ဘဲ အခြေအနေခြားနားမှု အပေါ်တွင် မူတည်၍ သတ်မှတ်ခဲ့သောစည်းမျဉ်းများသာဖြစ်ပါသည်။ ညွှန်ကြားချက်နှစ်မျိုးလုံးသည်လွန်စွာခိုင်လုံသောပညတ်ချက်များဖြစ်ပါ၍- တစ်ခုကိုလိုက်နာသောကြောင့် နောက်တစ်ခုကိုပယ်ဖျက်ရန် အကြောင်းမရှိပါ။ ပါယ်ဖျက်ရန်မလိုပါ။ မတူညီသောအကြောင်းအရာနှစ်မျိုး အပေါ်တွင်မူတည်၍ဆီလျော်ပါးနပ်- ကျင်လည်စွာ ပညတ်ခဲ့သော အတုမရှိဘုရားရှင် ၏ ဥပဒေစည်းကမ်းချက်များသာဖြစ်ပါသည်။

(က) ဘိက္ခုနီသံဃာမရှိသည့် အချိန်ကာလတွင် ဘိက္ခုတို့သည် ဘိက္ခုသံဃာစုဖြင့်ပင် ဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲကို အောင်မြင်ရန်ဆောင်ရွက်သင့်သည်ဟုညွှန်ပြထားပါသည်။

(ခ) ဒုတိယ ပြဌာန်းချက်မှာ ဘိက္ခုနီသံဃာ ရှိခဲ့ပါလျှင် ဘိက္ခုနီ ဥပဇ္ဈာယ် ဆရာများက ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ တို့ကိုမေးခွန်းများ မေးထားပြီးသည့်နောက် ဘိက္ခုတို့ကတဖန် ထပ်မံ၍ ဘိက္ခုနီအဖြစ်သို့ ပို့ဆောင်ကူညီကြစေ- ဟုညွှန်ကြား ထားပါသည်။

ဝိနယပိဋကတ်ကို စိစစ်ကြည့်ပါလျှင် ဘိက္ခုနီသံဃာမရှိသည့်အချိန်၌ ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာ အမျိုးသမီးတို့အားအဆင့်မြင့် ဘိက္ခုနီဖြစ်သည်အထိ ပြုလုပ်ဆောင်ရွက် ပေးနိုင်သည် ဟုရှင်းလင်းစွာ ညွှန်ကြားထားပါသည်။ ထို့ကြောင့် ၁၉၉၈-ခု ဗုဒ္ဓဂါယာတွင်ပြုလုပ်ခဲ့သော ဘိက္ခုနီပြဌာန်းခံယူပွဲသည် ထေရဝါဒ ဝိနယဥပဒေ (ဘုရားဥပဒေ) နှင့်ဆီလျော်နေပါသည်။ ထိုပွဲတွင် ဘိက္ခုနီလောင်းလျှာတို့သည် ပြုသင့်ပြုအပ်သောအရာအားလုံးကိုအတိုင်း

ထက်အလွန် (အတတ်နိုင်ဆုံး) အားကြီးမာန်တက်ကြီးစားပြုလုပ် ခဲ့ပြီးနှစ်ဖက်သော သံဃာစုများမှောက်တွင် ဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူခဲ့ ကြပါသည်။ အကယ်၍တရုတ်ဥပဇ္ဈာယ်ဆရာ- ဘိက္ခုနီများပါဝင် ကူညီခဲ့သည့်အတွက် ထေရဝါဒ ထုံးတမ်းစဉ်လာအရလက်မခံနိုင် ဟုဆိုခဲ့သော် ထေရဝါဒဘိက္ခုနီ သံဃာမရှိသည့် အချိန်ကာလ၌ ထေရဝါဒဘိက္ခု (ဝါရင့်သီဟိုဠ်ဆရာတော်ကြီးများ) တို့ကဦး ဆောင်ကြီးကြပ်ပြီး ဥပဒေအရ ပိုမိုခိုင်လုံစေရန် (ဒဠီကမ္မ) ဒုတိယ အကြိမ်ထပ်မံ၍ဘိက္ခုနီအဖြစ်ခံယူကြပြန်ပါသည်။ ဘုရားရှင်ကိုယ် တော်တိုင် သက်တော်ထင်ရှား ရှိနေစဉ်အခါကလည်း မဟာပဇာ ပတိ၏နောက်လိုက်နောက်ပါနန်းတွင်းသူတို့ကိုဘိက္ခုသံဃာအား ကိုယ်စားလည်ထား၍ ဘိက္ခုနီ အဖြစ်သို့ ပေးပို့ ဆောင်ရွက်စေပါ သည်။

ယှု ၁၉၉၈-ခုနှစ်ကုန္ဒိယပြည်ဗုဒ္ဓဂါယာတွင်ကျင်းပခဲ့သော ဘိက္ခုနီခံယူပွဲသည် ထေရဝါဒ- ဥပဒေအရငြင်းဆိုနိုင်ခွင့်မရှိ အောင်နိုင်လုံပါသည်။ သို့ပါ၍ထိုဘိက္ခုနီများကိုအစပြုပြီး-ဘိက္ခုနီ သာသနာပြန်လည်ထူထောင်မှုစတင်ပြုဆောင်ခဲ့ပြီးပါပြီ။ ခိုင်မာ သောဥပဒေအုပ်မြစ်အပေါ်မှာဆောက်တည်ခဲ့ပါ၍ “ထေရဝါဒ ဘိက္ခုနီသံဃာများ” ဟုမုချဆိုနိုင်ပါကြောင်း- ဦးပဋ္ဌင်းလေးစား စွာတင်ပြလိုက်ပါသည်။

ဘိက္ခု အနာလယော (ဂျာမနီ)

ကိုးကားသောကျမ်းများအတိုချုပ်

ဒီပဝံသ	<i>Dīpavaṃsa</i>
ဒီဃ- နိကာယ	<i>Dīgha-nikāya</i> (PTS ed.)
ဗုဒ္ဓဘာသာကျင့်ထုံးမှတ်တမ်းဂျာနယ်	Journal of Buddhist Ethics
ကထာဝတ္ထု- အဋ္ဌကထာ	<i>Kathāvatthu-aṭṭhakathā</i> (PTS ed.)
သမန္တပါသာဒိကီ	<i>Samantapāsādikā</i> (PTS ed.)
သုမင်္ဂလာဝိလာသိနီ	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i> (PTS ed.)
တိုင်းရှိုး	Taishō (CBETA)
ဝိနယ	<i>Vinaya</i> (PTS ed.)