

JOURNAL OF LANGUAGE STUDIES (JLS)
**(BI-ANNUAL DOUBLE BLIND PEER REVIEWED/
REFEREED JOURNAL)**

Volume 5 Issue 1 June 2021

FACULTY OF LANGUAGE STUDIES

**BUDDHIST AND PALI UNIVERSITY OF SRI
LANKA**

Disclaimer

The responsibility for opinions expressed in the articles of this publication rests solely with their authors, and this publication does not constitute an endorsement by the Faculty of Language Studies, Buddhist and Pali University of Sri Lanka of opinions so expressed in them.

eISSN 2806-5433

Published by:

Faculty of Language Studies

Buddhist and Pali University of Sri Lanka

No.37, Moragahahena Road, Pitipana, Homagama.

**JOURNAL OF LANGUAGE STUDIES (JLS)
(BI-ANNUAL PEER REVIEWED/ REFEREED
JOURNAL)**

EDITOR-IN-CHIEF

Ven. Vijithapura Gunarathana

EDITORS

Ven. Dr. Kotiyagala Uparathana

Dr. Upul Priyantha Gamage

PANEL OF REVIEWERS

Ven. Emeritus Prof. Nawagamuwe Rewatha
Department of Sanskrit and Eastern Studies
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

Senior Professor Ven. Makuruppe Dhammananda
Department of Pali & Buddhist Studies
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

Ven. Prof. Nadalagamuwe Dhammadinna
Department of Modern Languages
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

Prof. Medagampitiye Wijithadhamma
Department of Pali and Buddhist Studies
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Sri Jayewardenepura

Prof. Saman Chandra Ranasinghe
Department of Languages, Cultural Studies and Performing Arts
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Sri Jayewardenepura

Prof. He. Wa. Bihesh Indika Sampath
Department of Sinhala
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

Senior Lecturer
Ven. Walapane Gnanasena
Department of Sanskrit and Eastern Studies
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

Dr. S.M.A.K.Samarakoon
Department of Social Studies
Faculty of Humanities and Social Sciences
The Open University of Sri Lanka

Dr. Jani Samarakoon
Department of Modern Languages
Faculty of Humanities
University of Kelaniya

LIST OF AUTHORS

Prof. Ven. Gonadeniye Pannarathana
Buddhist and BA (Hons), M.A., MPhil, Royal Pandith
Department of Pali
Buddhist and Pali University of Sri Lanka

Ven. Dr. Lenagala Siriniwasa
BA (Hons), M.A., PhD, Royal Pandith
Faculty of Language Studies
Buddhist and Pali University of Sri Lanka

Ven. Dr. Mawatagama Pemananda
BA (Hons), M.A., MPhil, PhD, Royal Pandith
Senior Lecturer Grade I
Department of Sanskrit
Faculty of Language Studies
Buddhist and Pali University of Sri Lanka

Dr. A. L. N. P. Perera
Ph.D., M.A, B.A. (Hons)
Senior Lecturer
Department of Sinhala
Buddhist & Pali University of Sri Lanka

Ms. S. Nimali Priyangika
M.Phil., M.A, M.A, B.A.
Ph.D. candidate, School of Literature and Journalism, Sichuan
University, PR China
Lecturer
Department of Language Skills Development
Buddhist & Pali University of Sri Lanka

Ven. Dr. Ethkandure Sumanasara
B.A., M. A., Ph.D.

TABLE OF CONTENTS

PANEL OF REVIEWERS v

LIST OF AUTHORS..... vii

TABLE OF CONTENTS viii

Food and Fasting Methods in Jainism and Buddhism..... 1

ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක
අධ්‍යයනයක්..... 34

Introduction of the Vṛttaratnākara to the Global World . 68

සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයෙහි විද්‍යමාන ලාලී කෙළිය..... 122

චීනයේ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් (A Study
of the Buddhist Traditions in China) 147

ඊශෝපනිෂදයෙන් ප්‍රකට වන පරමාත්මන්ගේ බලපරාක්‍රමය
(ඊශෝපනිෂදයේ ප්‍රථම හා ද්විතීය මන්ත්‍රකාරිකා ආශ්‍රයෙන්) 170

Food and Fasting Methods in Jainism and Buddhism

Ven. Professor Gonadeniye Pagnnarathana

Introduction

Both Buddhism and Jainism are accepted as the two main religions in India in the 6th century B.C. And also, those religions have been included in the Sramana tradition that was very famous during that period due to controversial views against Brahmanism. Based on the historical records, the founders of Jainism and Buddhism were represented the contemporary period; however, the Buddha and Mahavir never met each other face to face even though they lived in the same city or village on certain occasions. Both doctrines were taught based on non-violence, but Jainism was stricter than Buddhism on this issue. Many similarities can be found in their teachings, based on the contents of their scriptures. Fasting is a common topic in both Jainism and Buddhism. The other religions also have been

introduced different kinds of fasting methods for their followers. Hinduism introduces a nine-day fasting ritual named *Navratha* while Islam introduces a four-week fasting custom called Ramadan. Christianity also discusses fasting habits for a certain period to develop its disciples' spirituality. Food and fasting methods are two interesting methods in Jainism and Buddhism introduced to their disciples the benefit of achieving their main spiritual ultimate goals. When Jain became pure vegetarians, the Buddhists followed flexible views on that issue. Both traditions follow different kinds of practices with different perspectives.

Research Problem

Food consumption is a controversial issue in many religions due to their consecutive rules for the followers. Buddhism and Jainism both religions discuss the consumption of a meal for their disciples. However, customs and rituals are not similar to each other. Both teachers have given special instructions

related to partaking in the food. The objective of this paper is direct to discuss the similarities and dissimilarities of the consumption of food in the above traditions.

Research Methodology

Buddhist and Jain scriptures disclose more information related to the consumption of food. Primary and secondary scriptures are being used for the research. The primary sources are being identified as authentic texts in ancient religious literature. The commentaries, written by skillful writers, were identified as significant academic works. Many pieces of researches have been done on the consumption of food in Indian religions. The views of modern scholars also are being used to identify the main idea.

Discussion

The rest of the paper will allocate to discuss the nature of the topic and the special characteristic of the food consumption of both religious traditions. In Buddhist teachings, there are many controversial

views with regard to food consumption. Certain rules are promulgated for the Buddhist disciples allowing and rejecting the acceptance of meals. *Vikāla Bhojana* meal in the afternoon and night is a sensitive topic among the followers of the Buddha. In addition, eating meat is also a controversial topic among many Buddhists. Like Buddhism, the Jain tradition also follows certain customs with regard to food consumption. This comparative study of food consumption would be more beneficial for the researchers and students.

Food

Even though Jain lay devotees follow the simple vegetarian methods, the monastics are stricter than them for food habits. Strict rules have been introduced for Jain sadhus about food. They never eat meat, fish, or eggs. (Dundas, 2002, p. 176) Some vegetables are also prohibited, such as onions, potatoes, and fruits with many seeds within them. These are the main food items that are banned. (Dundas, 2002, p. 177) The Jain monastic and lay

devotees in Jainism do not eat root vegetables that have more than one *Jiva*. It is sinful to eat unripe fruits or ripe mixed with unripe and also it is being accepted to eat food that requires a lot of fire to cook them. Moreover, under the *Pratimāna* theory, the lay devotee promises to avoid all uncooked vegetables or cooked vegetables mixed with raw. Besides, they do not break mango from a tree. If anyone breaks and gives it to him or her then they eat. The policy has been named *Sacittaparihara Pratimā*. The *Nisibhojanatyaga Pratimā* explains how Jain followers avoid taking food between sunset and sunrise to abstain from harming insects in the dark. During this period, they only sip water before daylight. Under this practice, if a guest comes to their home, they prepare a bed for him but do not give them any food.(Stevenson, 1970, p. 223) Alcohol and honey were also prohibited for Jains. In accordance by certain commentators, say that eating honey is worse than killing living beings.(Dundas, 2002, p. 177)However, occasionally, they can use both as a

medicine when they get sick.(Davidson, 2003, pp. 114–130) There is a controversial record about eating meat for Jain followers in ancient times. Once when *Makkhali Gosala* practiced under the supervision of Mahavir, a cat killed a cock bigger than two pigeons, then *Makkhali* gave the cock to a woman to prepare a meal for him, and he ate it. (Dundas, 2002, p. 177) Besides, eating meat is permitted in *Svetambar* tradition with conditions. "Svetambar monastic law also suggests that in certain exceptional circumstances such as famine or to cure an illness, the consumption of meat was permitted."(Dundas, 2002, p. 177)However, in the medieval period, canceled the rule, and presently Jain practitioners are not allowed to consume meat in any situation.(Dundas, 2002, p. 177)

In comparison with Jainism, Buddhism does not have introduced rigorous methods to follow for foods. According to Theravada tradition, lay Buddhist devotees do not have any rules to follow for food, and they can eat anything such as meat, fish, eggs, all the fruits, and vegetables at any time, even though

monastics do have some rules. (*The Pali Tipitaka*, n.d.)
In contrast, male and female monastics have to follow some rules when they eat meat. Ten kinds of meat are prohibited for them. (Horner, 1992, p. V.IV. 298-300)
They are,

1. Elephant flesh - Hatthimaṃsa
2. Horse flesh - Assamaṃsa
3. Dog flesh - Sunakamaṃsa
4. Snake flesh - Ahimaṃsa
5. Lion flesh - Sīhamaṃsa
6. Tiger flesh - Vyaggamaṃsa
7. Panther flesh - Dīpimaṃsa
8. Hyena flesh - Acchamaṃsa
9. Bear flesh - Taracchamaṃsa
10. Human Flesh - Manussamaṃsa

Rules were made for monks and nuns not to eat these items of meat. Monastics were accused by the people. At the very beginning, all kinds of meat, people ate permitted for monks and nuns. One close female devotee called *Supriya* offered her flesh to one monk when he asked for a meal with meat. When she

went to the monastery, she saw a sick monk and asked he wanted anything like medicine. Then the monk asked to bring a meal with meat, and she promised to give him. However, she could not find any meat from any shop because it was a holy day. She did not like to break her promise and thought if she did not send a meal with meat, the monk's sickness would become more severe. Regarding the situation, she cut her thigh and gave it to a servant to prepare a meal and sent it to that monk who asked for meat. Knowing the incidence, a special rule was promulgated by the Buddha for monastics not to eat human flesh.(Horner, 1992, p. Vol. IV 301) However, other kinds of meats and all kinds of vegetables are allowed.

According to *Mahāhāparinibbāna sutta*, the Buddha visited *Kusinārā* in his last days with the community of Sangha for his great demise (*Parinirvāna*), and he felt purgative disease when he was at *Pāvā*. Considering the situation of the Buddha's disease, one of his lay disciples named *Cundakaramāraputra*, who was a stream-enterer,

offered him a special food called *Sūkamaddava* to cease the illness of the Buddha. At that moment, the Buddha advised him to serve Buddha with that special food but no other monks. The Buddha advised him to serve monks with the rest of the meal and to store the rest of the food that served to the Buddha, in a pit in the earth without giving anyone, because no one can digest that except the Buddha. (Walshe, 2012, p. 256) The reason is given in the commentary the divine beings had added special divine nutritious to the meal since it was the last meal of the Buddha. The meaning of the Pali word *sūkara* is pig, and *Maddava* is mild, gentle, soft. However, the commentators explain that *Sūkamaddava* was not the mushroom but pork. They have quoted the main source named great Sinhala commentary (*Sihalamahaṭṭhakathā*) and used it in their commentaries. Both commentators *Buddhaghosa* and *Dhammapāla*, follow the views of great commentary. (*The Pali Tipitaka*, n.d.) However, they themselves mention certain different views that had been existed during the commentary period.

Except this, there are records that the Buddha had accepted the meat from devotees.(Horner, 1992, p. Vol.IV. 303)

"Bhante, in the presence of the blessed one I heard and learned this: 'The giver of what is an agreeable gain what is agreeable' Bhante, my pork embellished with jujubes is agreeable. Let the blessed one accept it from me, out of compassion. The blessed one accepted, out of compassion."(Bodhi, 2012, p. 669)

However, Buddhist monks consume meat or fish; they have to consider three points; first, whether that meat prepared for them directly. Second, the meal with meat is prohibited if they see someone killing an animal to prepare a meal for them, or be aware that the meal prepared with meat by killing an animal. "*Jīvaka*, I say that there are three instances in which meat should not be eaten. When it is seen, heard, or suspected (that the living being has been slaughtered for oneself)."(Buddha et al., 2009, p. 474)

The meal with prepared meat at the shop is allowed. A very famous Jain devotee called *Sīha*, the army commander arranged special alms for monks with meat in his house after conversion to Buddhism. Knowing that the Jain disciples started to accuse him that *Sīha* is giving Dana by killing a big animal. At that time, *Sīha*, the commander said that he never kills animals; even his life will be lost. (Bodhi, 2012, pp. 1135–1136) Several places were recorded in the Canon where the monks and Buddha accepted meat. However, the Mahayana Buddhist texts like *Lankavatāra* Sutra convey a message against the Theravada idea but close to the Jain views on this matter. According to the Sutra as mentioned earlier, meat-eating is prohibited by the Buddha for disciples.

“In the present sutra, all meat-eating, in any form, in any manner, and in any place, is unconditionally and once for all, prohibited for all. Thus Mahamati, meat-eating I have not permitted to anyone, I do not permit, I will not permit. Meat-eating, I tell you Mahamati, is

not proper for homeless monks”(Suzuki, 1991, p. 219)

Liquor and onions are also on the prohibition list that of Mahayana followers. “Liquor, meat, and onions are to be avoided, *Mahamati*, by the Bodhisattva-*Mahasattvas* and those who are victor-heroes”(Suzuki, 1991, p. 219) Liquor is prohibited for both lay followers and monastics in Theravada traditions, too. However, lay devotees have no rules about liquor and only precept. In addition, honey is one of the main medicines permitted for the monks.

Begging Methods

In comparison with Buddhism, Jainism has different begging methods. The *Digambar* and *Svetambar* traditions follow different customs when they beg and accept food from devotees. Digambar Sadhus are stricter than *Svetambar* Sadhus. According to their monastic rules in the morning, one monk should beg for tea and milk for all other monks. The others should continue their monastery studies while he was in the begging round, then they share food with

all.(Stevenson, 1970, p. 229)"...but about an hour after sunrise, he always went on a preliminary round, and, begging tea and milk for his guru and the other monks, took it back to the monastery"(Stevenson, 1970, p. 229). Sub traditions have different customs on begging. The *Svetambar* Sadhus get food from all families without considering caste, religion, or social status. The Sadhus called *Marwar*, take food from *Hajama* (barber) families whose food is not eaten by Hindus. However, the yellow robe *Svetambar* Jain Sadhus does not go to the non-Jain home for food but only visits their devotees' houses. They refuse food from other religious houses such Brahmins', Kshatriya's and others.(Stevenson, 1970, p. 230) However, *Svetambar* Sadhus also follow some strict rules when they accept alms from houses. If they see on the steps of house green leaf or a vegetable lying, they go to another house. If they see a woman cleaning the rice or wheat, they do not take food from her and reject food offered by a woman with an infant because they think it will be caused to cry the baby. If devotees

specially prepare for them, it also will be rejected. “None will take things specially prepared for them”(Stevenson, 1970, p. 230) However, *Svetambar* Sadhus accept the invitations from devotees for alms in their houses. They do not eat rewarmed food, and also, they eat their meal as quickly as they can.(Stevenson, 1970, p. 231) There is another custom among the *Digambar* sadhus they will not eat any offering for the Idols.

According to the *Kandaraka* Sutta in *Majjhima Nikāya*, several customs were rejected by the Buddha for his disciples. Those are much closer to the Jain begging traditions.(Buddha et al., 2009, pp. 446–447) The Buddhist monastic customs are different from Jain customs. According to the Buddhist Vinaya, the monks should go to alms round from house to house without missing any. If the householder does not offer any food, then they have to go next. There are some records about how the Buddha and disciples begged going alms round. The Buddha or his disciples do not take food by hands as Jain sadhus. Even though

Jain sadhus do not use the bowl, the Buddha and monks always use a bowl. After the higher enlightenment of the Buddha, he had not a bowl to accept the honey and sweet cake offered by two merchants named *Tapassu* and *Bhallika*. Considering the situation, four great divine kings offered four bowls from four directions. Then the Buddha determined to become one and accepted merchants' food by it. The *Mahavagga* has been recorded as follows.

Then it occurred to the Lord "Truth-finders do not receive with their hands. Now with what shall I receive the barley-gruel and honey-balls?" Then the four great kings, knowing with their minds the reasoning in the Lord's mind, from the four quarters presented the Lord with four bowls made of rock crystal, saying "Lord, let the Lord receive the barley gruel and honey balls herein."(Horner, 1992, p. Vol. IV. 6)

According to the rules of bhikkhus with regards to the bowl, the Monastics should use their

bowls till five holes in it repairing again and again. (*The Pali Tipitaka*, n.d.)

Fasting

Jain tradition introduces fasting custom as one of the major rituals which follow both monastics and lay people with the aim to purify mind, body, and also their self-control. Jain sadhus practice the fasting ritual as a major part of their monastic life. The lay people follow their Sadhus on festival days and special days. On certain occasions, they practice severe fasting methods even food and water are not allowed. In the practice of *Padikamanum*, they give up four kinds of food for a certain period. (Stevenson, 1970, p. 257)

Many people practice Fasting following Mahavir to become a real disciple of him. According to Jain records, he has fasted for over six months. In the current Jain society, some people try to follow him. Hira Ratan *Manek* is one of the followers of Mahavir. (*BBC - Religions - Jainism*, n.d.) *Paryushan*, which comes every monsoon season, is one of the most prominent festivals in which people train

Fasting. While the followers of the *Svetambar* tradition practice eight days, the followers of the *Digambar* tradition live in fasting for ten days. There are many types of fasting methods in Jainism for Monastic and lay disciples. *Ratri Bhojan tyag* in which the practitioner does not eat after sunset is very common in the Jain community. Some people abstain from not only food but also water during the period. However, it is not easy to practice for working people; therefore, they only follow this during the festival season. (Julka et al., 2017) When the practitioners of *Svetambar* tradition observe fasting they take only boiled water during the daytime. The members of the same family do not observe or practice the same fasting method and on certain occasions, they practice in a different way. The fasting methods can be classified into four.

- Complete fasting: giving up food and water completely for a period
- Partial fasting: eating less than you need to avoid hunger

- *Vruti Sankshepa*: limiting the number of items of food eaten
- *Rasa Parityāga*: giving up favorite foods(*BBC - Religions - Jainism*, n.d.)

These fasting methods can be categorized into two, namely high risk and low risk based on their power. The Upavas named *Tiwihar*, *Upavas*, *Bela*, and *Tela* are considered as high risk while *Byassana*, *Ekasana*, *Ratri bojantya* are regarded as low risk.

According to Jain scriptures, different kinds of Fasting methods are recommended for different people. The training is different for sick people from others. When getting ill, they can practice simple fasting systems which are not so strong. The eleventh vow out of twelve in Jainism explains how to lay disciples follow the monastic life as a monk.

He promises that for twenty-four hours he will touch neither food water, fruit, betel-nut, ornaments, scents, nor any sort of weapon, and will commit no sort of sin, but observe celibacy. He further promises that by day he will only wear three cloths (a cloth over his

legs, one over his body, and a mouth cloth), and that at night he will use two cloths only (one spread above him and one below him). (Stevenson, 1970, p. 217)

Furthermore, lay people cannot practice like monks because the monastic practice is stronger than the mundane one. As an example, one of the great disciples called Indrabhuti Gautama had a habit that he took food only once every six days. (Jaini et al., 1979, p. 238) However, for one who wishes to become a monk, he should practice more than normal lay people. (Stevenson, 1970, p. 217) The fasting system can be identified as the following.

Aathai: A person practicing this form of fasting will not eat anything for eight days.

Tela: A person practicing this form of fasting will not eat anything for three days.

Masskhaman: A person practicing this form of fasting will not eat anything for thirty days.

Olee: In this practice, for 9 days food is taken without any additive that provides specific taste such as ghee, spices, salt.

Varshitap: This is a difficult form of fasting and demands a high level of skill and discipline; it is based on the story of Lord Rishabh not eating or drinking for 400 days.

Ayambil: A person eats only one kind of food per day, which may not contain salt nonoil.

Ekashana: A person eats only once a day.

Beyashnaa : A person eats only twice a day and generally they have Breakfast & Dinner. (Jain, 2015)

Chauvihar Upvas: To give up food and water for the whole day.

Upvas: To give up only food for the whole day.

Digambar Upvas: One may drink water only once a day, before sunset.

Shvetamber Upvas: One may drink boiled and cooled water after Porsi, provided this is done before sunset

Navkarsi: Food and water are consumed a minimum forty-eight (48) minutes after sunrise. Devout Jains

brush their teeth and rinse

their mouths only after sunrise.

Porsi: Taking food and water three hours after sunrise.

Sadh-porsi: Taking food and water four hours and thirty minutes after sunrise.

Purimuddh: Taking food and water six hours after sunrise.

Avadhhdh: Taking food and water eight hours after sunrise.

Navapad Oli: During every year for 9 days starting from the 6/7th day in the bright fortnight until the full moon day in Ashwin and Chaitra months,

Tivihar: After sunset, no food or juice shall be taken, but one may drink water. Many Jains practice this daily. (*Jain World*, n.d.)

Santhara or Sallekhana

The most argumentative and controversial fasting method is Sallekhana, which requires to stop consuming food and water completely with the intention of purifying and removing all kinds of feelings from the mind till the death of the practitioner. One who practices Sallekhana or should stop food and water aiming the death. Jain disciples practice this Sallekhana to confess their sins. According to Jain teachings, vegetables and plants also have *Jiva*. Therefore, they collect demerits during their lifetime eating those plants. However, people cannot live without eating vegetables or plants. That is why they practice Sallekhana so they can abstain from harming any *Jiva* at the end of their life. Mahavir and many other disciples ended their lives in this way. (*Jain Philosophy | Internet Encyclopedia of Philosophy*, n.d.) Present Jain followers have misunderstood this concept and practice it the wrong

way till death. According to ancient Jain scriptures, the Sallekhana is allowed only in four situations.

- Upasarga* - an unavoidable calamity
Durbhiksa - in a great famine
Jara - in old age
Nihpratikararuja - in a terminal illness(Jaini et al., 1979, p. 229)

Jains believe that the practice of Sallekhana is a way to generate much merit for their liberation. The story of *Sramanopāsaka* Ananda is very popular among the Jain community because, in his last days, he practiced Sallekhana. After his death, he was reborn as a deity of the first heaven. Mahavir disclosed his next birth after divine life and predicted that *Sramanopāsaka* will be born as a human being in Videha and will become an Arahant in that life(Jaini et al., 1979, p. 240) Sallekhana is popular in modern Jain society too. According to recent research, over 200 people die annually across India by practicing this method. *Keila Devi* is one example, and she died because of practicing Sallekhana, and then family members were happy about her death.(BBC - Religions

- *Jainism*, n.d.) In 2016 one thirteen year's old girl named Aradhana *Samdaria* practiced Sallekhana for 68 days and died.(Raj & Barry, 2018) After her death, the Indian Government banned this practice, and then thousands of people protested against the Government decision. The human rights organizations are with the Government decision. They also strongly against this kind of death saying that it is a kind of commit suicide.(*BBC - Religions - Jainism*, n.d.)

When comparing the fasting methods in Jainism with Buddhism, scholars have found many differences between both religions. According to the given information, it is obvious the situation of Jain fasting. However, the Buddhist practice is more flexible than the Jain. The Buddha did not promulgate any rule for lay devotees with regard to fasting. In contrast, there are some minor rules for monks with changing facilities occasionally. In Buddhism, lay people can observe eight or ten precepts if they wish. Five precepts need to be observed in their daily life. Precepts are not rules, but one who observes high precepts should practice it with the example of

Arahanth precepts in order to gain more benefit from it.(Bodhi, 2012, pp. 1178–1179) *Vikālabhojana* (abstain from taking food after lunch till the next day morning) is one of the eight or ten precepts.(Bodhi, 2012, p. 1178) One who breaks promises or determinations, the power of spirituality will be decreased. However, it is not as sinful as killing or stealing. Moreover, the novice monk observes ten precepts including *Vikālabhojana* as their celibacy with their first ordination. They must have the determination to protect those ten policies till their higher ordination as rules.(Horner, 1992, p. Vol. IV 105-106) If they break any intentionally or unintentionally, they have to retake them as soon as possible. Unbroken precepts can produce many good results. However, if a lay person or novice monk breaks any part of their celibacy, they have chances to recover their mistakes and become a virtuous one as before. Moreover, there are some alternatives to this regard. Eight kinds of beverages named mango drink, rose apple drink, plantain drink, banana drink, honey drink, grape

drink, edible lotus root drink, and *parusaka* drink, have been permitted during fasting time for monks and devotees who practice fasting in the evening.(Horner, 1992, p. Vol. IV 339) The Brahmans had used this policy for the night in the contemporary period. One Brahman called *Keniya* offered big bowls of beverage made by fruits for the Buddha and monks in the evening, and the Buddha ordered his disciples to accept it. Then the Buddha and monks used it and advised monks to accept eight kinds of fruit its beverages in the evening. Due to this policy, they could take fruit drinks at night. On the other hand, fasting is a minor rule that can be confessed easily for high ordained monks.(Horner, 1992, p. Vol.II 317) In addition, it is not a wrong action for the monks to have a disease or any psychological problems. The disciplinary rules for high ordained monks can be divided into three parts based on their strength. Fasting is including the last minor part of the groups. Although the rule is broken by a monk intentionally or unintentionally, they can confess their offense in

front of the other higher ordination monks. At the very beginning of the Buddhist ordination, monks used to go alms round in the evening too. However, they faced lots of problematic incidences during the alms round in the evening.

Venerable sir that bhikkhus wandering for alms in the thick darkness of the night have walked into a cesspool, fallen into a sewer, walked into a thorn bush who had already committed a crime and those planning one, and they have been sexually enticed by woman..... Better bhikkhu that you get your belly cut open with a sharp butcher's knife than this prowling for alms for your belly's sake in the thick darkness of the night."(Buddha et al., 2009, p. 552)

As a result, the Buddha banned evening alms round. Nevertheless, the Buddha never had gone alms round in the evening, and he had practiced one meal for a day. Also, he has praised fasting after lunch.(Buddha et al., 2009, p. 577)

In addition, there is a special method, which is no food or water allowed during the meditation period. It is a high standard concentration introduced by the Buddha for great *Sravakās* who possess strong noble and spiritual powers. It is called a concentration cessation perception and feelings. According to the Pali scriptures, it is related to only Arahant who has high concentration power, and the Buddha. When they enter this concentration, their feelings are completely deactivated. Only their bodies are warm. During the time of the *Kakusanda* Buddha, the first Buddha in this eon, one of his great disciples' name *Sanjeeva* attained this concentration under a certain tree near the main road. Having seen him, people made a cremation pile covering his body to cremate him because people thought he died. The pile was completely cremated. The next morning, *Arahant Sanjeeva* arose from his concentration and went to the village in search of food. He had not any difficulties with the fire because of his power of concentration. (Buddha et al., 2009, p. 432)

Moreover, according to the *Mahaparinibbāna* sutta, once the *Gotama* Buddha had practiced the same concentration at the city of *Atumā*, and he was not even aware of the death of two brothers and four oxen in front of his hut due to the thunderbolt. (Walshe, 2012, p. 259) During the concentration period, they do not take any kind of food or drinks. This special concentration is available only in Buddhism.

Conclusion

Both Jainism and Buddhism were established in Indian Society with the concept of non-violence loving-kindnesses. Both founders the Buddha and Mahavir were from the Kshatriya clan, which had the ruling power of the country. Both teachers discussed a final liberation which would be achieved after eliminating all defilements in the mind. They have practiced self-mortification before their enlightenment. Nirvana is the ultimate goal of Buddhists whereas Jain regards *Kevalya* knowledge as their final goal. Even though they did not recommend the same method for their disciples, they have given

some rules and precepts to practice for spiritual development. Both teachers have paid their attention to the consumption of food and meals. *Mahāvīr* introduced a list of food items not to be eaten such as meat, fish, egg, and honey. The Buddha was completely opposite of *Mahāvīr* and allowed his disciples to eat freely according to their wishes except for some items for monks. Fasting is one of the concepts that both teachers accepted but in different conditions. They have different habits and regulations on the issue. The Jain disciples follow the strict policies with the fasting method. However, the Buddha introduced a flexible path for fasting. The aim of Jainism by practicing fasting is to purify the body and mind. Conversely, the Buddhist aim is the easiness of the disciples. Although the Buddhist fasting method is simple, the fasting methods like Sallekhana in Jainism lead the death of the practitioner. According to the given information, it can be understood that the Jain practice is harder than the Buddhist practice.

Bibliography

BBC - Religions - Jainism: Fasting. (n.d.). Retrieved November 26, 2018.

http://www.bbc.co.uk/religion/religions/jainism/customs/fasting_1.shtml

Bodhi. (2012). *The numerical discourses of the Buddha: A translation of the Aṅguttara Nikāya.*

Buddha, Ñāṇamoli, & Bodhi. (2009). *The middle length discourses of the Buddha: A [new] translation of the Majjhima Nikāya ; translated from the Pali* (4. ed). Wisdom Publ.

Davidson, J. A. (2003). *World Religions and the Vegetarian Diet.* 14/2(fall).

Dundas, P. (2002). *The Jains.* Routledge.

Horner, I. B. (1992). *The book of the discipline = (Vinaya-piṭaka).* Pali Text Society.

Jain, N. (2015, February 20). Types of fasting in Jainism. *Jain24.*

<http://www.jain24.com/jainism/types-of-fasting-in-jainism/>

Jain Philosophy / *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (n.d.). Retrieved November 28, 2018, from <https://www.iep.utm.edu/jain/>

Jain World.(n.d.).RetrievedNovember 28, 2018, from http://www.jainworld.com/philosophy/austerities_others.asp

Jain, P. S., University of California, B., & Center for South and Southeast Asia Studies. (1979). *The Jain path of purification*. University of California Press.

Julka, S., Sachan, A., Bajaj, S., Sahay, R., Chawla, R., Agrawal, N., Saboo, B., Unnikrishnan, A. G., Baruah, M. P., Parmar, G., & Kalra, S. (2017). Glycemic management during Jain fasts. *Indian Journal of Endocrinology and Metabolism*, 21(1),

Raj, S., & Barry, E. (2018, January 20). India Police Pressed to Act in Girl's Death After Fast. *The New York Times*.

<https://www.nytimes.com/2016/10/16/world/asia/india-jain-fasting>

Stevenson, S. (1970). *The heart of Jainism*,. Munshiram Manoharlal.

Suzuki, D. T. (1991). *The Lankavatara Sutra: A Mahayana text, translated for the first time from the original Sanskrit*. SMC Pub.

The Pali Tipitaka. (n.d.). Retrieved October 6, 2018, from <https://www.tipitaka.org/>

Walshe, M. O. (2012). *The long discourses of the Buddha: A translation of the Dīgha Nikāya*. Wisdom Publications.

Biographical Note

Ven. Gonadeniye Pannarathana Thero's major is Pali language. His first degree has completed with a first-class honor and subsidiary was Sanskrit at the University of Kelaniya Sri Lanka. Postgraduate degrees; Master of Arts, and Master of Philosophy have also been completed at the same University, and passed the Royal Pandith examination held by the Sri Lankan Oriental Society. Currently venerable there is a Ph. D candidate at the West University of USA. Venerable Thero is permanently employed as a professor at the Department of Pali at Buddhist and Pali University of Sri Lanka.

ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි අන්තර්ගතය පිළිබඳ
විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක්

Ven. Asst. Prof. Lenagala Siriniwasa

Abstract

Lankāvatāra sūtra is an ancient Mahāyānic text book which has got a brief introduction on many subjects in the related tradition. The discussions which were occurred among the Buddha, Mahāmati and Rāvana are very important to understand the basic Mahāyānic teachings. The topics such as Mind, Cittamātratā, Ālayavijñāna, Nirvāna, Trikāya, Pāramitā, Upāyakausa lya jñāna and others are really practice for the attainment of Buddhahood. The facts which are discussed in Theravada suttas are expanded in a theoretical manner in Mahāyānic texts. Lankāvatāra sūtra is a compendium of Mahāyāna and the divergent concepts are given without any discrimination. The basic teachings of Vijñānavāda and Sūnyatāvāda can be seen there in many places in this sūtra. Later on, those concepts developed as separate traditions in Mahāyāna school. In this research, I have found the

mixture of those different philosophical concepts in the same sūtra. It means that this sutra has compiled in early period of Mahāyānic tradition. Then the concepts were developed separately in a broad manner. There are ten (10) chapters in this book as follows. 1.Rāvanādhyeṣanā 2.Saṭṭṛṃsatsāhasarasarvadharmasamuccaya 3.Anityatā 4.Abhisamaya 5.Tathāgatānityānityaprasaṅga 6.Kṣanika 7.Nairmānika 8.Māṃsabhakṣana 9.Dhāraṇi 10.Sagāthakaṃ are the ten chapters. The chapters are named as parivartas in this Sūtra.

Keywords: Vijñaptimatratā, cittamātra, sūnyatāvāda, trikāya, tathatā

හැඳින්වීම

බුදුරජාණන් වහන්සේ මහ සාගරය මැද පිහිටි මලය පර්වතයෙහි ලංකා මාළිගාවේ වැඩ සිටි අතර බුදු බෝසත් මහසතුන්ගෙන් පරිවාරික වූ සේක. මහාමති නමින් හඳුන්වන බෝසත් ඒ අතර ප්‍රධාන විය. එහි රැස් වූ බුදුවරු දසබලධාරී ෂඩ්භිඤ්ඤී විශේෂ ගුණකෝශලය පරිපූර්ණ උතුමෝ වූහ. මේ සියල්ලෝම ලෝකය විඤ්ජිතමාත්‍රයක් (චිත්තමාත්‍රයක්) පමණක් යයි දන්නාහු වෙති. ඔව්හු පඤ්ච ධර්ම පිළිබඳවත් ත්‍රිවිධ ස්වභාව පිළිබඳවත් අෂ්ටවිධ වූ විඤාන හා ද්විවිධ වූ අනාත්මත් පිළිබඳවත් හසල දැනුමක් ඇත්තෝ වූහ. බුදුරජුහු දින හතක් මුහුදු නා රජුන්ගේ මැදුරෙහි ධර්මදේශනා පවත්වා එම මාළිගයෙන් පිටතට වැඩම කරන විට ශක්‍ර, බ්‍රහ්ම, නාග කන්‍යා ආදීන්ගේ ප්‍රශංසාවලට බඳුන් වූහ. අනතුරුව ලංකාව දෙස බලා සිනාසී මෙසේ වදාළ හ.

‘අතීත තථාගතවරු ස්වයංභූඤානයෙන් අවබෝධ කළයුතු, තඹී සීමා ඉක්මවා ගිය, ශ්‍රාවක, ප්‍රත්‍යක බුද්ධ ඤානය ඉක්මවා ගිය, දාශීනික ඤානය ද ඉක්මවා ගිය මෙම පරම සත්‍යය දේශනා කළහ. මම ද යක්‍ෂාධිපති රාවණට මෙය දේශනා කරමි’ යනුවෙනි.

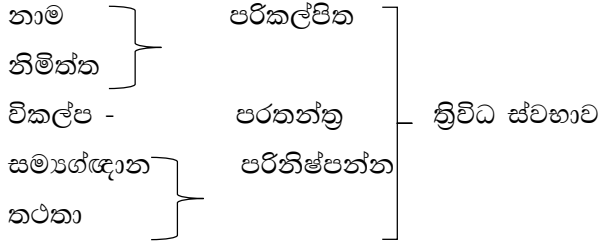
මෙම වචනය බුදුරජුන්ගේ ආධ්‍යාත්මික බලය හේතුවෙන් රාවණට ඇසුණු අතර ශක්‍ර, බ්‍රහ්ම නාගකන්‍යාවන් විසින් පිරිවරන ලද බුදුරජුන්ගේ එම ප්‍රකාශය ගැන සතුටට පත්ව මද වෙලාවක් මුහුදු රළ දෙස

බලා සිට විඥාන ධාරාවන්ගෙන් පරිණාමය වූ ආලය විඥානයෙහි ස්වභාවය වැටහීමත් සමග සමාධිගත වී බුදු රජුන් හමුවට ගොස් ලංකාවට වඩින ලෙස ආරාධනා කිරීමට තීරණය කළ බව සඳහන් වේ. මුළු රාත්‍රිය පුරාම උන්වහන්සේ ලංකාවාසී මිනිසුන්ටත් දේවියන්ටත් ශාන්තියක් ලබා දෙනු ඇතැයි ද හේ සිතී ය.

මෙසේ තීරණය කළ රාවණ, තම පුෂ්පක විමානයට නැගී පිරිවර සහිත ව බුදුරජුන් හමුවට පැමිණ තෙවරක් පැදකුණු කොට සංගීත පූජා පවත්වා ලංකාවට වඩින ලෙස ආරාධනා කළ අතර එහිදී බුද්ධානුභාවයෙන් ධර්මය මෙනෙහි වන්නට විය. 'චිත්තමාත්‍රමිදං සචං' මේ සියල්ලම සිත්මාත්‍රයක් පමණක් යැයි වැටහුණ අතර චිත්ත, මනෝ, මනෝ විඥාන පිදිබඳ විග්‍රහයද අවබෝධ විය.

එම අවස්ථාවේ බෝධිසත්ත්ව මහාසත්ත්ව මහාමති ද රාවණගේ අවබෝධ වීම දැනගෙන ප්‍රශංසා කළේ ය. දීඝී ධර්ම සාකච්ඡාවකින් පසු නැවතත් සංගීත ප්‍රශංසාවක් මධුර මනෝහර ලෙස ඉදිරිපත් කළේය. අනතුරුව නැවතත් ධර්ම සාකච්ඡාව ආරම්භ විය. ධර්ම හා අධර්ම ප්‍රභාණය, චිත්තමත්‍රතාව ගැඹුරින් විග්‍රහ කිරීම පිණිස බුදුරජුන්, මහාමති හා රාවණ යන තිදෙනාගේ අදහස් දැක්වීම අනතුරුව දක්නට ලැබේ.

ලංකාවතාර සූත්‍රය ප්‍රධාන ධර්ම කාරණා පහක් සාකච්ඡා කරයි.



මෙම කැරණුවලට අමතරව හා සමගාමීව

- (1) විත්තමාත්‍රතා
- (2) අනුත්පාද (ශුන්‍යතා)
- (3) ත්‍රිකාය
- (4) තථාගත
- (5) අතිරේක ධර්ම

(පරිනිධාන, මහාකරුණා, උපාය කෝශලය, අධිෂ්ඨාන ආදී කරුණු) යන කාරණා පහ ද සාකච්ඡා කෙරේ.

සූත්‍රයෙහි විග්‍රහ කරන ආකාරයට සියල්ලෙහි ම ස්වභාව විරහිත (නි:ස්වභාව තත්ත්වයක් පවතී. වළාකුලක් සේ ගිනිපෙනෙල්ලක් කරකවන විට පෙනෙන ගිනි වක්‍රයක් සේ ගාන්ධර්වයන්ගේ අහස් මාලිගාවක් සේ අනුත්පාද වශයෙන් ධර්ම පවතින බව එහිදී පැහැදිලි කෙරේ. මායාවකට, මිරිඟුවකට, වතුරේ පෙනෙන සඳකට,

සිහිනයෙන් දකින දෙයකට එය උපමා කොට ඇත. බාහිර වස්තු පිළිබඳ මානසික විකල්ප ඇති වන අතර ඒවා පිළිබඳ යථාර්ථයෙන් තොරව වැරදි අදහස්වලට එළඹ ගැනීම ද පැහැදිලි කොට ඇත.

සියල්ල විකූ මානුෂ්‍යාවක් ලෙස වටහාගත් විට විකල්ප විරහිත යථාර්ථ ඥානය ඇති වේ. එය නිරාභාස හෙවත් සෙවනැලි රහිත අවස්ථාවක් ලෙස විග්‍රහ කරයි. එසේම තථතාව ලෙස හඳුන්වන එම අවස්ථාව පාරිශුද්ධ ප්‍රඥාව වන අතර බන්ධන විරහිත එකී අවස්ථාවේ සියල්ල තමාගේම මානසික පරිණාමයක් ලෙස (ස්වචිත්ත පරිණාම) වටහා ගනියි. බොධිසත්ත්ව මෙම අවස්ථාවේ නිර්වාණය හා සංසාරය යන ද්විත්වයෙහි ඒකත්වය හෙවත් සමානත්වය සාක්‍ෂාත් කරගනියි.

මෙම සාක්‍ෂාත්කරණය සඳහා මහාකරුණාව, උපාය කෞශල්‍ය ඥානය, අනාභෝග වයඨාව (විශේෂත්වයකින් තොරව නිරායාස වයඨාව) අවශ්‍ය වේ. සුයඨියාගේ නිරායාස ආලෝක නිකුත් කිරීමට මෙම අනාභෝග වයඨාව සමාන කොට ඇත. බාහිර වස්තු සියල්ල මායාවක් ලෙස දකින බෝසත් අනිමිත්ත ජීවිකාව පුහුණු කරයි. භූමිකුමානුගත ව ඉදිරියට ගමන් කරන ඔහු සමාධියට පත් වන අතර ත්‍රේධාතුකය (කාම, රූප, අරූප ලෝක) චිත්තමානුෂ්‍යාවක් ලෙස දකියි. ඔහු ලබාගන්නා සමාධිය ද මායාවක් හා සමාන බව (මායෝපමා) ප්‍රකාශ

කොට ඇත. මෙසේ ඉදිරියට ගමන් කරන ඔහු පරිපූර්ණ ප්‍රඥාව ලබා බුද්ධකාය උරුම කර ගනියි.

ඔහු දශබල ඡඩහිඤා, විසාරද ඥාන බලයන්ට උරුමකම් කියන්නකු බවට පත් වේ. එම පුද්ගලයා සියලු බුද්ධ භූමීන්හි සංචාරය කරන අතර තථාගතකාය උරුම කර ගත්තෙක් වන්නේය.

ඔහු ස්කන්ධ, ධාතූ, ආයතන, චිත්ත, උපත වැනි අංශ ඉක්මවා ගිය අයෙකු වන අතර විකල්ප හා දාර්ශනික ඇලීම්වලින් ඔබ්බට ගමන්කළ අයකු බවට පත් වේ. චිත්තමාත්‍රතාව පමණක් ඔහුගේ වැටහීම තුළ පවතියි. චෛද්‍යධාතූකය නිරික්ෂණය කරන ඔහු එහි පැවැත්ම වාසනා නමැති පුරුදු ඇසුරින් නිමාණය වන්නක් බව වටහා ගනී. එම වාසනාවන් අනාදිමත් කාලයක සිට සංසාර ගමනේ දී රැස් කරනු ලැබ ඇත. ඔහුට තමා කැමති ආකෘතියක් නිර්මාණය කර ගැනීමටත් එසේ නිර්මාණය කරගෙන සත්ත්වයාට සිය අවබෝධය වන චිත්තමාත්‍රතාව දේශනා කිරීමට සහ එම සත්ත්වයා උසස් භූමීන් කරා රැගෙන යාමටත් හැකියාව ලැබෙන බව පැහැදිලි කොට ඇත.

මනස යථාථීය වන අතර එම යථාථීය තථතා හෝ සමතා ලෙස නම් හැකි ය. බෝධිසත්ත්ව මෙකී තථතාව කළ වාසය කරයි. එවිට විකල්ප තත්ත්වයන් ඉක්මවා යන ඥානය පහළ වේ. සියලු සත්ත්වයන් පිළිබඳ ආදරණීය, කරුණාබර හැඟීමෙන් යුතුව පරාථිකාමී චේතනාවෙන් ඔහු කටයුතු කරයි. ආත්මාර්ථකාමී සිතුවිලිවලින් තොරව ඔහු

නිරන්තරයෙන්ම කටයුතු කරයි. මනස සහ ලෝකය ඒකක් ම (අද්වේත) යයි ඔහු වටහා ගනියි. සංසාරය හා නිව්වාණයෙහි සමතාව ද ඔහු වටහා ගනියි.

මායෝපම සමාධියට පත් වන විට බෝධිසත්ත්ව එකී සමතාව අවබෝධ කර ගනියි. තවදුරටත් භාවනා කිරීමේදී වජ්‍රබ්‍රහ්මචර්යා සමාධියට පත් වන අතර උසස්ම කාය වන බුද්ධකාය ලෙස නම් කොට ඇත. දසබල, ෂඩ්හිඥා සහ දස වෛශාරද්‍ය ඥාන ඇතිවන විට මෙකී බුද්ධකායයට හිමිකම් කියයි.

ස්වභාව විරහිත බව

වස්තු ස්වභාව විරහිතයි. එමෙන්ම ශුන්‍යතා ලක්ෂණ සහිතයි. ලෝකය මනස මිස වෙනෙකක් නොවේ. බුද්ධත්වය සඳහා ද්වේතවාදයෙන් සහ විශේෂතාවාදයෙන් මිදිය යුතු ය. තමා තුළම සත්‍යය සොයා ගත යුතු ය. ලංකාවතර සූත්‍රයෙහි දී මෙකී ඉගැන්වීම විස්තරාත්මක ව දක්වා ඇත. ප්‍රත්‍යක්ෂමගනි (inner perception) හෙවත් ආත්මසාක්ෂාත්කරණය (ස්ව සිද්ධාන්ත) ලෙස මෙය විග්‍රහ කොට ඇත. ආර්යඥානය නමින් හැඳින්වෙන මෙකී පරිපූර්ණ ඥානය අභ්‍යන්තර ඥානයෙන් මතුකර ගත යුත්තකි. බුද්ධිය හා තර්කය ඇසුරින් එය උපදවා ගත නොහැකි ය. ලංකාධිපති රාවණට මෙම මාර්ගය බුදුහු මැනවින් පැහැදිලි කරති.

දෙවන පරිච්ඡේදය ආරම්භයේ දී බෝධිසත්ත්ව මහාමති බුදුගුණ වණිනාවක් කරන අතර එය අවසානයේ දී ප්‍රත්‍යාත්මගති හෙවත් ආත්මසාක්‍ෂාත්කරණය පිළිබඳ විස්තර අසන ලෙසත් තමා එයට අදාළ සියලුම පිළිතුරු ලබා දීමට සූදානම් බවත් බුදුරජාණන් වහන්සේ පවසති. දාර්ශනික (Philosophical) හා ප්‍රායෝගික (Practical) වැඩ පිළිවෙලක් එහි දී ඉදිරිපත් කොට ඇත.

බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ (මහායෝගී) කරුණු 04ක් පිළිබඳ ප්‍රවීණ විය යුතු ය.

1. පෙනෙන ලෝකය මනස මිස වෙනෙකක් නොවේ යයි වටහා ගැනීම
2. උපත, බැඳීම, වෙන්වීම් පිළිබඳ හැඟීම් අත්හැරීම
3. බාහිර වස්තු යථාර්ථය ලෙස නොබැලීම
4. පරම ප්‍රඥාව ආත්මසාක්‍ෂාත්කරණයෙන් හෙවත් ඥානයෙන් අවබෝධ කර ගැනීමට උත්සාහ කිරීම (ස්වප්‍රත්‍යාත්මාර්යඥානාධිගම).

යෝගාවර විඥානවාදයේ සියලු සංකල්ප මෙහි දී සාකච්ඡාවට බඳුන් වන අතර ඒ පිළිබඳ විස්තරාත්මක විග්‍රහයක් දක්නට ලැබේ. මෙහි දක්නට ලැබෙන විශේෂ ප්‍රයෝගයක් වන්නේ ප්‍රත්‍යාත්මගෝචර යන යෙදුමයි. බුද්ධත්වය ලබාගැනීමේදී එය ප්‍රත්‍යාත්මක ගෝචර වූවක් විය යුතු බව ප්‍රකාශ කරන ලංකාවතාරසූත්‍රය බුද්ධියට එහා ගිය පරිපූර්ණ, ප්‍රඥාව අවධාරණය කරන බව පෙනේ. 'සම්බෝධි' වෙනුවට එකී සංඥා නාමය භාවිත කොට ඇත.

හිනයාන සහ මහායාන බෞද්ධ දර්ශන දෙකේම 'බෝධි' යන්න සාකච්ඡා කරන අතර සච්ඡෙදා ඥානය හෙවත් බුද්ධත්වය පරිපූර්ණ ප්‍රඥා සාක්ෂාත්කරණයක් ලෙස පිළිගෙන ඇති බව මෙහි දී සඳහන් කළ යුතු ය.

සෑම සත්වයෙකුගේම හදවතේ තථාගතගණී තත්ත්වය ඇති කර ගැනීම මගින් ප්‍රත්‍යත්මගෝචර ඥානය ඇති කර ගත හැකි බව සූත්‍රය අවධාරණය කරයි (ලංකාවතාර සූත්‍ර 77, 222 පිටු). ගණී යනු උත්පත්තිස්ථානය යි; කෝෂයයි; අභ්‍යන්තර වශයෙන් සැඟවී ඇති ස්ථානයයි. තථාගතභාවයේ බීජ සත්ත්වයාගේ අභ්‍යන්තරයේ ගබඩා වී ඇති අතර එය පරිකල්ප හෙවත් විකල්පයන්ගෙන් ආවරණය වී ඇත. වැරදි කල්පනාවන්ගෙන් හා අවිචාරී බැඳීම (අභිනිවේශ) වලින් වෙළී ඇති එය (තථාගතගණීය) නිදහස් කර ගැනීම බෝධිසත්ත්වවරයාගේ කාර්යභාරයයි. බාහිර වස්තූන් පිළිබඳ යථාර්ථය තේරුම්ගැනීම මගින් එම පරිකල්පන හා අභිනිවේශයන් ඉවත් කර ගත හැකි ය. පස්වලින් වැසී ඇති අන්රස මැණිකක් එම පස් ඉවත් කොට මතුකොට ගන්නා සේ තථාගත ගණීය මතු කර ගත යුතු ය. එවිට එහි ස්වාභාවික ආලෝකය විහිදෙන්නට පටන් ගනී. එය හස්තාමලකයක් සේ තමාට ම දැක ගත හැකි වන්නේ ය (ලංකාවතාර සූත්‍ර 222 පිටුව).

“මහාමතේ අයං තථාගතගණීලයවිඥානගෝචරා
සච්ඡාවකප්‍රත්‍යාකබුද්ධතීර්ථා විතඤ්ඤා දර්ශනානාං
ප්‍රකෘතිපරිශුද්ධො’පි සච්ඡෙදධ

ඉවාගන්තුකෙර්ක්ලේශෝපක්ලිජ්ටනයා තේෂාමාහාති න කු ත්වාගතානාමී. ත්වාගතානාං පුනර්මහාමතෙ කරතලාමලකවත් ප්‍රත්‍යක්‍ෂගොවරො භවති” (ලංකාවතාර සූත්‍ර 158 පිටුව, 6 වන ක්‍ෂණික පරිච්ඡේදය)

ලංකාවතාර සූත්‍රයේ මෙන්ම දශභූමික සූත්‍රයේ ද (Edited by J.Rahder, p.64) මෙම තත්ත්වය නම් කර ඇත්තේ අවිකල්ප හෙවත් නිර්විකල්පක ඥානය ලෙස යි. බොද්ධ තකීශාස්ත්‍රයේ නිර්විකල්ප ප්‍රත්‍යක්‍ෂය ලෙස නම් කරන්නේ ද මෙයම යි. ත්වාගතානාං නමින් හඳුන්වන්නේ ද මෙම යථාථී ඥානයයි.

ආත්ම සාක්‍ෂාත්කරණයේ උපරිම අවස්ථාවේදී වචන සහ විග්‍රහ ඉක්මවා යන බව සූත්‍රයේ අවධාරණය කොට ඇත. සිද්ධාන්ත නය සහ දේශනා නය වශයෙන් අංශ දෙකක් පවතින බව එහි දක්වා ඇත (ලංකාවතාර සූත්‍ර 148 පිටුව).

“තත්‍ර සිද්ධාන්ත නයො මහාමතෙ යදුතප්‍රත්‍යාත්මාධිගමවිශේෂ ලක්‍ෂණං

වාග්විකල්පාක්‍ෂරරහිතමනාශ්‍රවධාතුගති ප්‍රාපකං

ප්‍රත්‍යාත්මගති භූමිගති ස්වලක්‍ෂණං සචිතකීර්ථ්‍යමාරවර්ජිතං විනිහත්‍ය ව තාංස්නිර්ථ්‍යමාරාන්ප්‍රත්‍යාත්මගතිර් විරාජතෙ”

සිද්ධාන්ත නය විග්‍රහයේදී වාග් විකල්ප, අක්‍ෂර රහිත අභාසුව ස්වභාවයක් පවතින බව මේ අනුව ප්‍රකට වේ. තකීය ද ඉක්මවා ගොස් ආත්මාවබෝධය ඇති වන බව තවදුරටත් මෙහිදී ප්‍රකාශ කරයි.

දේශනා නය වශයෙන් දැක්වෙන්නේ නවාංග ශාසනයයි.

“කතූ දේශනානායා කතමො යදුත නවාංග ශාසනවිචිත්‍රොපදේශො’නානානාසදසත්පක්‍ෂවර්ජිත උපායකුශලවිධිප්‍රචිකා සන්නිමේෂු දැඹිනාවතාරො යද්වත්තේනාධිමුච්චානෙ තත්තසා දේශයේත්”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 148 පිටුව).

මේ අනුව ආත්මසාක්‍ෂාත්කරණයේ දී දැඹිනය, තකිය, හේතු දැක්වීම, විකල්ප සිතුවිලි වචන භාවිත අවශ්‍ය නොවන බව ඉදිරිපත් කොට ඇත. එය අභ්‍යන්තර වශයෙන් ඇති වන අවබෝධයයි. වචනවලින් තොර සන්නිවේදනය කිරීමේ හැකියාවක් පවතින බව ලංකාවතාරකරු අවධාරණ කරයි. ශරීරාවයට යොදා ගනිමින් සන්නිවේදනය කිරීම බුදුවරු පවා සිදු කළ බව එහි සඳහන් කොට ඇත.

“ක්වචින්මභාමනෙ බුද්ධකෛත්‍රේ ‘නිමිෂප්‍රේක්‍ෂයා ධමො දෙශානේ කච්චිංගිතො: කච්චිද්භූචිකෞපෙණ කච්චින්තේත්‍රසංචාරෙණ කච්චිද්භාසොන කච්චිද්චිජාමිහිතෙන කච්චිද්දත්තාසන ශබ්දෙන කච්චිත්තේත්‍රසමානා කච්චිත්තපන්දිතෙන”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 105 පිටුව).

මෙවැනි කරුණු දැක්වීමක් සිදු කොට ඇත්තේ වචනය ඉක්මවා ආත්මාවබෝධය සිදු කර ගත හැකි බව පෙන්වීමට යි.

සමන්තභද්‍ර බුදුරදුන්ගේ බුද්ධකෛත්‍රයේ සිටින බෝසතුන් වහන්සේලා එම බුදු රදුන්ගේ අනිමිස නේත්‍ර බැල්මෙන් ම

අනුත්පත්තික ධර්මකෂාන්තියත් සෙසු සමාධි විශේෂයනුත් ලබා ගන්නා බව දන්වා ඇත (ලංකාවතාර සූත්‍ර 105 පිටුව). “සමාන්තභද්‍රසා තථාගතසාහිත: සමාක්සම්බුද්ධසා බුද්ධකෂෙත්‍රෝ නිමිෂෙෂ්ඨනෙත්‍රො: ප්‍රේක්ෂමාණාස්තේ බෝධිසත්ත්වො අනුත්පත්තිකධර්මකෂාන්තිං

ප්‍රතිලාභන්තේ’න්‍යාංශ්ච සමාධිවිශේෂාන”

වචන වනාහි ජලයෙහි සැලෙන පිළිබිඹුව සහිත සඳකට සමාන බව පවසා ඇත. යථාථාවබෝධය වචනයෙන් සිදු කර ගත නොහැකි බව අවධාරණය කරන ලංකාවතාර සූත්‍රකරු

“යථාරුතාර්ථාහිනිවේශසංධො න ප්‍රපතන”(ලංකාවතාර සූත්‍ර 160 පිටුව).

වචනාථවල ඇලීමෙන් වළකින්න යයි පවසයි.

නිව්‍යාණය පිළිබඳ ලංකාවතාර ඉගැන්වීම

පරිපූර්ණ ප්‍රඥාව, අර්හත්වය, බුද්ධත්වය, ප්‍රත්‍යෙක බුද්ධත්වය, ධර්මකාය, තථතා, ප්‍රත්‍යාත්මඥාන වැනි නම්වලින් ථෙරවාද මහායාන ඉගැන්වීම්වල දක්වන පරම නිෂ්ඨාව බෞද්ධ දර්ශනයේ ප්‍රධාන මාතෘකාව යි. ලංකාවතාර සූත්‍රයේ ද මේ පිළිබඳ විග්‍රහ කොට ඇති අතර එය ‘යථාභුතාර්ථස්ථානදර්ශනම්’ යනුවෙන් නම් කොට ඇත. නිව්‍යාණය ‘අනිමිත්ත’ වන අතර සමස්තය යථාථවශයෙන් (යථාභුතම්) දැකීම මෙහි දී සිදු වන බව ප්‍රකාශිතයි.

සියලු භාව, විකල්පයන්ගේ විශේෂත්වයක් නැති බව වටහා ගැනීම මෙන් ම සංසාරය සහ නිව්වාණයාගේ සුවිශේෂත්වයක් නැති බව වටහා ගැනීම යථාභූතාථිඥානදර්ශනයයි.

“පුනරපරං මහාමතේ සංසාරවිකල්පදුෂ්ඨභයනිතා නිව්වාණමන්වෙෂන්තේ සංසාරනිව්වාණවිශේෂඥාඃ සඵභාවවිකල්පාභාවාදිඤ්ඤාණාමනාගත විෂයොපරමාවච මහාමතෙ නිව්වාණං විකල්පයන්ති. න ප්‍රත්‍යාත්මගති විඥානාලයං පරාවෘත්තිපූඪිකං මහාමතේ”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 61, 62 පිටුව).

මෙම පාඨයෙන් යථෝක්ත අර්ථකථනය පැහැදිලි වේ. එසේම යානත්‍රයක් පිළිබඳ කථා කරන්නේ මෝඛ පුද්ගලයන් බව ද සඳහන් කොට තිබේ.

“අතස්තේ මහාමතේ මෝහපුරුෂා යානත්‍රයවාදිනො භවන්ති න චිත්තමාත්‍රගතිනිරාභාසවාදිනාඃ”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 62 පිටුව).

සමහර පුද්ගලයන් ආත්ම, සත්ත්ව, ජීව, පුරුෂ, පුද්ගල අවබෝධයන් මත නිව්වාණය සොයන අතර තවත් සමහරෙක් හේතුවල ධර්ම දැක නිවන් සාක්‍ෂාත් කර ගන්නට උනන්දු වෙති. එහෙත් ධර්ම නෛරාත්මය දර්ශනයෙන් තොරව මෝක්‍ෂයක් නොමැති බව ලංකාවතාර සූත්‍රයේ දක්වා ඇත.

“අනොපුනර් මහාමතෙ ආත්ම සත්ත්වජීව පෝෂ පුරුෂ පුද්ගල සත්ත්වාවබෝධාත්තිව්වාණ මන්වෙෂන්තේ. අනො

පුනර්මහාමතෙ කාරණාධීනාං සච්චිතාන් දෘෂ්ට්වා
නිච්චාණගති බුද්ධයො භවන්ති. ධම්මෙනොත්මා
දඤ්ඤාභාවාන්තාස්ති මොක්ෂො මහාමතෙ”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 63, 64 පිටුව).

ත්‍රිවිධ යානය පිළිබඳ කරුණු ඉදිරිපත් කරන
ලංකාවතාරසූත්‍රකරු පවසන්නේ හීන යානය හෙවත් ශ්‍රාවක
යානය මූලාවක් බවයි.

“එෂාං මහාමතෙ ශ්‍රාවකයානාහිසමයගෝත්‍රකසා’න්ඊවාණ
න්ඊයාණ බුද්ධි:”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 64 පිටුව).

මේ ශ්‍රාවක යානය කුදෘෂ්ටියක් ලෙස දක්වන අතර එය
ඉවත් කිරීමට උත්සාහ කළයුතු බව පවසයි.

“කුදෘෂ්ටිව්‍යාවාතාර්ථං යෝගං කරණීය:”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 64 පිටුව).

මහායානයේ හෙවත් බුද්ධයානයේ ලක්ෂණ දක්වන
ලංකාවතාර සූත්‍රය මෙසේ විග්‍රහයක් ඉදිරිපත් කරයි. “තත්‍ර
මහාමතෙ තථාගතයානාහිසමයගෝත්‍රං ත්‍රිවිධං යදුත
ස්වභාව නි:ස්වභාවාධම්මාහිසමයගෝත්‍රමධිගම
ස්වප්‍රත්‍යාත්මායභිසමය ගෝත්‍රං බාහ්‍ය බුද්ධ
කෂෙත්‍රොදායභිසමය ගෝත්‍රං ච”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 64 පිටුව).

මෙහි දැක්වෙන පරිදි තථාගත යානයට පත්වන විට ත්‍රිවිධ
තත්ත්වයක් ඇතිවේ.

1. ස්වභාව නි:ස්වභාව ධම්මාහිසමය ගෝත්‍රය

2. අධිගම ස්වප්‍රත්‍යාත්මායච්ඡාදිතය ගෝත්‍රය

3. බාහ්‍ය බුද්ධිකේන්ද්‍රාදායච්ඡාදිතය ගෝත්‍රය

මෙහි පළමුවැන්නෙන් දක්වන්නේ ස්වභාවාදී වශයෙන් ධර්මයන් නොගන්නාවූ ධර්ම නොරාත්මයයි. දෙවැන්නෙන් පුද්ගල නොරාත්මයයි. තෙවැන්නෙන් සමස්ත බුද්ධ ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳ අවබෝධයයි. තථාගත ඥානය ලබන බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේ මෙකී පරිපූර්ණ අභිසමයකට උරුමකම් කියන්නකු බවට පත්වන බව මේ මගින් අවධාරණය කොට ඇති බව පෙනේ.

ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි ප්‍රකට වන වැදගත් න්‍යාය කිහිපයක් විත්තමාත්‍රතා න්‍යාය හා අට වැදැරුම් විඥානය පිළිබඳ ඉගැන්වීම ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි උගන්වන අතර එම ඉගැන්වීම යෝගාවාර විඥානවාදයට අදාළ වේ.

මහායානයේ තවත් ඉගැන්වීමක් වන ශුන්‍යතාවාදය හෙවත් අනුත්පාද න්‍යාය ද මෙහි දක්නට ලැබේ. මාධ්‍යමික දර්ශනයේ උගන්වන න්‍යායයක් වුවද එහි උපයෝගිතාව මෙම සූත්‍රයේ දී අවධාරණය කොට ඇත.

තථාගත සංකල්පය මෙන්ම ත්‍රිකාය සංකල්පය පිළිබඳව ද ලංකාවතාර සූත්‍රයේ විශේෂ අවධානයක් යොමු කොට ඇති බව පෙනේ.

සුවච්ඡාදන සූත්‍රයෙහි ත්‍රිකාය සංකල්පය වෙනුවෙන් පරිච්ඡේදයක් ම වෙන් කොට ඇත. එහෙත් එම පරිච්ඡේදය සංස්කෘත පිටපතෙහි නැත. චීන සහ ටිබෙට් පිටපත්වල

ඇත. මේ අනුව පැහැදිලි වන්නේ ප්‍රධාන වශයෙන් ම මාතෘකා 4 ක් ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි සාකච්ඡා කරන බවයි.

1. චිත්තමාත්‍රතාව
2. අනුත්පාද සංකල්පය
3. ත්‍රිකාය සංකල්පය
4. තථාගත සංකල්පය

අමතරව අවසාන පරිච්ඡේදය තුළ විග්‍රහ කරන කාරණා පහක් (5ක්) ඇත.

1. ඒක යානය සහ ත්‍රිවිධ යානය
2. පඤ්චානන්තය⁵ පාප කම්
3. පාරමිතා හය (6)
4. ධ්‍යාන හතර (4)
5. මාංස පරිභෝජනය

චිත්තමාත්‍රතාව

මේ පිළිබඳව මූලදී සාකච්ඡා කළ ද එහි තවදුරටත් විග්‍රහයක් අවශ්‍යව පවතී. බෝධිසත්වයන්ගේ ආත්මාවබෝධය හෙවත් ප්‍රත්‍යාත්මධර්මාවබෝධය ප්‍රධාන තේමාව ලෙස උගන්වන අතර එම ආත්මාවබෝධයේ දී සත්‍යාවබෝධය ලෙස දැක්වෙන්නේ චිත්තමාත්‍රතාව අවබෝධ කර ගැනීමයි. අනිත්‍යතා පරිච්ඡි නම් තුන්වැනි පරිච්ඡේදයේදී ගාථා සමූහයකින් චිත්තමාත්‍රතාව පැහැදිලි කෙරේ.

“ආලම්බාලම්භ්‍ය විගතං - යදා පඤ්චි සංස්කෘතං

නිශ්චිතං චිත්තමාත්‍රං හි - චිත්තමාත්‍රම් වදාමාහං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 3 පරිචච්ඡි 25 පද්‍යය).

(සංස්කෘත ධර්මයන්ගේ අන්‍යෝන්‍ය සම්බන්ධතාව අරමුණු වශයෙන් ඉවත් වන බව යම් දවසක දකීද එදාට නිශ්චිත වශයෙන් ම චිත්තමාත්‍රතාව දකින්නේ යයි මම කියමි.)

මනස සියල්ලෙහිම මිනුම් දණ්ඩයි. එම වස්තූන්ගේ නියම ස්වභාවය මනස දනියි. ලෝකය සහ හේතු නියාමය සමග කළයුතු කිසිවක් නැත. මනස ප්‍රකෘතියයි. සම්පූර්ණ වශයෙන් ම පිරිසිදුයි. එය අවබෝධ කර ගැනීම පරම නිෂ්ඨාවයි.

“මාත්‍රා ස්වභාව සංස්ථානං - ප්‍රත්‍යයෙර්භාව වර්ජිතම් නිෂ්ඨාභාවා: පරං බ්‍රහ්ම - ඒතාං මාත්‍රාං වදාමාහං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 3 පරිචච්ඡි 26 පද්‍යය).

භාවයන්ගෙන් තොර ඉහලම තත්ත්වයක් මෙම චිත්තමාත්‍රතාව තුළ පවතියි.

“න භාවං නාපි වාභාවං - භාවාභාවච්චර්ජිතම් තථතා චිත්තචිනිර්මුක්තං - චිත්තමාත්‍රං වදාමාහං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 3 පරිචච්ඡි 30 පද්‍යය).

මෙම භාව විරහිත යථාඵ තත්ත්වය නාගාර්ජුන විසින් ද මූලමාධ්‍යමිකකාරිකාවෙහි 24,25 පරිච්ඡේදයන්හි දී පැහැදිලි කොට ඇත.

සිය චිත්තමාත්‍රතා දර්ශනයෙහි සංක්ෂිප්ත පැහැදිලි කිරීමක් ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි මෙසේ දක්වා ඇත.

“තථතාශුන්‍යතා කෝටි - නිච්චාණං ධර්මධාතුකං කායං මනෝමයං චිත්‍රං- චිත්තමාත්‍රං වදාමාහං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 3 පරිච්ඡී 31 පද්‍යය).

තථතා, ශුන්‍යතා, කෝටි, නිචාණ, ධම්මාකු, මනෝමය කාය යනාදි නම්වලින් හඳුන්වන එම පරම පදාථය විත්තමාත්‍රතාවක් මිස වෙනෙකක් නොවේ.

“බහිරාධ්‍යායතේ නෘණාං - විත්තමාත්‍රං හි ලොකිකං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 3 පරිච්ඡී 32 පද්‍යය).

බාහිර ලෝකයේ ඇති සියල්ල විත්තමාත්‍රතාවක් මිස වෙනෙකක් නොවේ. ඒ පෙනෙන බාහිර ලෝකය ඇත්තට ම පවතින්නක් නොවේ. මනස මගින් එම බාහිර ලෝක විවිධත්වය මවනු ලැබේ. අවසාන විග්‍රහයේ දී දක්නට ලැබෙන්නේ විත්තමාත්‍රතාව පමණි.

සූත්‍රය තුළ පහත සඳහන් පරිදි විත්තමාත්‍රතා සාරාංශයක් ඉදිරිපත් කරයි.

1. විත්තමාත්‍රම් ලොකම් - ලෝකය විත්තමාත්‍රතාවකි

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 73 පිටුව 136 පද්‍යය).

2. විත්තබාහ්‍යාදඪිනම් - මනස මිස බාහිර දෙයක් නැත

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 42 පිටුව 10-11 පද්‍යය).

3. ස්වවිත්තමාත්‍රම් ත්‍රේධාකුකම් - තුන් ලෝකය විත්තමාත්‍රතාවක්මයි

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 80 පිටුව 7 වන පේළිය

42 පිටුව 12 වන පේළිය

123 පිටුව 17 වන පේළිය 213 පිටුව 11-12 පේළි).

4. චිත්තං හි ත්‍රේධාතුක යෝනි: - මනස ත්‍රේධාතුකයේ උත්පත්තිස්ථානයයි (ලංකාවතාර සූත්‍ර 268 පිටුව 36 පද්‍යය).

5. ත්‍රිභවචිත්තමාත්‍රමි - භව තුන චිත්තමාත්‍රතාවක් මිස වෙනෙකක් නොවේ (ලංකාවතාර සූත්‍ර 208 පිටුව 13 වන පේළිය).

6. චිත්තං හි සථිං - සියල්ල මනසයි (සගාථකම් 134 ගාථාව).

7. සචීරුපාවහාසම් හි යදා චිත්තං ප්‍රචතීතෙ - මනස පරිණාමය වන විට සියලු රූප උපදී (සගාථකම් 93 ගාථාව). මෙම චිත්තමාත්‍රතා න්‍යාය මගින් යෝගාවාර විඥානවාදයේ පැහැදිලි නිව්වනය ප්‍රකට වේ. අප වාස්තවිකව ආත්මීය වශයෙන් බැඳී සිටින දේහය, සම්පත්තිය හා වාසස්ථානය යථාර්ථයක් නොවන බවත් මානසික නිමාණයක් බවත් මේ මගින් පැහැදිලි කොට ඇත. නිව්වනය, තථතාව, ශුන්‍යතාව, යථාර්ථය වැනි සියල්ලම චිත්තමාත්‍රතාවකි.

මෙහි විග්‍රහ කරන චිත්තය වූ කලී අපගේ ව්‍යවහාරික මනස නොවේ. යථාර්ථ ඥානය සමග මිශ්‍ර වූ අවබෝධාත්මක චිත්තය මෙහිදී අදහස් කෙරේ.

ඒ බව ලංකාවතාර සූත්‍ර උද්ධෘතවලින් පැහැදිලි වේ.

1. විකල්ප-විවික්ත ධර්ම - විකල්පයන්හි නොඇළුණු සත්‍යය (ලංකාවතාර සූත්‍ර 215 පිටුව I. ඡේදය 8 වන පේළිය).
2. ප්‍රත්‍යාත්මාධිගම-විශේෂ ලක්ෂණ - තමා විසින් ම අවබෝධ කරගත් විශේෂ ලක්ෂණ සහිත විඥානය (ලංකාවතාර සූත්‍ර 148 පිටුව I. ඡේදය 11 වන පේළිය).
3. ඥානම් භූතම් - සමුදාචාර-වර්ජිතම් - සියලු ක්‍රියාවන්ගෙන් තොර වූ පාරිශුද්ධ ඥානය (ලංකාවතාර සූත්‍ර 158 පිටුව II. ඡේදය 09, 10 පේළි).
4. ස්වභාවම් එකම් දෙසෙම් තර්ක විඥාප්ති වර්ජිතම් - තකීය හා ඉදිරිපත් කිරීමවලින් තොර එකම යථාර්ථයක් වූ සත්‍යය (ලංකාවතාර සූත්‍ර 267 පිටුව I. ඡේදය 13 වන පේළිය).
5. ස්වයම් ඒවාධිගත - යථාතථ්‍ය-විවික්ත-ධර්ම - තමා විසින්ම අවබෝධ කර ගන්නා වූ ධර්ම විරහිත තථ්‍යාව (ලංකාවතාර සූත්‍ර 165 පිටුව I. ඡේදය 17 වන පේළිය).
6. ආයතී-ඥාන - ස්වභාව-වස්තු - ස්වභාව වස්තූන්හි යථාර්ථය දැනගත් පරම ප්‍රඥාව (ලංකාවතාර සූත්‍ර 165 පිටුව I. ඡේදය 10 වන පේළිය).
7. තථාගත ස්වප්‍රත්‍යාත්ම-ආයතීඥාන - අධිගම - ස්වයං ඥානයෙන් තථාගත ඥානය අවබෝධ කර ගැනීම. (සූත්‍රයේ බොහෝ තැන්හි)
8. යථාභූතාර්ථස්ථානදර්ශන - තථ්‍යාව පිළිබඳ යථාර්ථය වචනා ගැනීම (ලංකාවතාර සූත්‍ර 200 පිටුව I. ඡේදය 06 වන පේළිය).

9. නිරාභාස - ගෝවර - ඡායා විරහිත අවස්ථාව (ලංකාවතාර සූත්‍ර 226 පිටුව I. ඡේදය 13 වන ඡේලිය).

ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි ප්‍රකට වන කරුණු විමර්ශනය කරන විට පැහැදිලි වන්නේ එහි වික්ෂමාත්‍රතාව මෙන්ම විඥානවාදයක් උගන්වන බවයි. පශ්චාත්කාලීන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන්ට මූලඛිඡ සැපයූ පෞරාණික කෘතියක් ලෙස මෙය හැඳින්වීමට පුළුවන. අසංග සහ වසුඛන්ධු විසින් න්‍යායගත කරන ලද විඥානවාදයක් නාගාර්ජුන විසින් න්‍යාය කරන ලද ශුන්‍යතාවාදයක් මෙහි තැනින් තැන විග්‍රහ කරන කරුණු තුළින් ප්‍රකට වේ.

අනුත්පාද

බෞද්ධ දර්ශනයේ උගන්වන ප්‍රධාන ධර්මිකාරණාවක් වන අනුත්පාදය ශුන්‍යතා, අස්වභාව, අද්වේත, භූතකෝටි, නිව්‍යාණ, අනිමිත්ත සහ අප්‍රණිහිත යනාදී නම්වලින් හඳුන්වා ඇත. ලංකාවතාරසූත්‍රයේ දී එම අනුත්පාදය ශුන්‍යතාව අස්වභාව හා අද්වේත යන නම් වලින් නිතර හඳුන්වා තිබේ. 'අනුත්පත්ති කාධම්මිකානන්ති' යන නාමයෙන් ලංකාවතාරසූත්‍රය මෙම අනුත්පාදය විස්තර කරයි. ශුන්‍යතාව, අනුත්පාද, අද්වේත සහ නිස්වභාව පිළිබඳ දීඝිවිස්තරයක් දෙවන පරිච්ඡේදයෙහි දක්නට ලැබේ.

“අථ ඛලු මහාමතිර්ඛෝධිසකො මහාසත්තඃ පුනරපි හගවන්තමධොෂතෙ ස්ම. දේශයතු හගවාන්

ශුන්‍යතානුක්ෂාදාද්වය නි:ස්වභාවලක්ෂණං සච්චිතාණාං යෙන
ශුන්‍යතානුක්ෂාදාද්වය නි:ස්වභාව ලක්ෂණාව බෝධෙනාහං
වානෝ ව බෝධිසත්තො මහාසත්තො නාස්තාස්තිවිකල්ප
වර්ජිතා: ක්ෂිප්‍රමනුක්තරාං සාමාන්‍යක්සම්බෝධිමහිසම්බුධෝරත්.”
(ලංකාවතාර සූත්‍ර 73 පිටුව).

යනාදි පාඨයන්ගෙන් ඒ බව මනාව පැහැදිලි වේ.

ශුන්‍යතාවේ ද ප්‍රභේද හතක් (7) මෙහිදී දක්වා ඇත.

“තත්‍ර මහාමතේ සංකෂ්‍යපෙණ සප්තවිධා ශුන්‍යතා යදුත ලක්ෂණ
ශුන්‍යතා, භාවස්වභාව ශුන්‍යතා අප්‍රචරිතශුන්‍යතා
ප්‍රචරිතශුන්‍යතා සච්චිතරහිලාපාශුන්‍යතා
පරමාථායථිඥානමහාශුන්‍යතෙතරෙතර ශුන්‍යතා ව සප්තමී”
(ලංකාවතාර සූත්‍ර 74 පිටුව).

මෙහි දැක්වෙන පරිදි එකී ශුන්‍යතා හත මෙසේය.

1. ලක්ෂණ ශුන්‍යතා (පෙනීමට අදාළ)
2. භාවස්වභාව ශුන්‍යතා (භාව ස්වභාව රහිත)
3. අප්‍රචරිතශුන්‍යතා (ක්‍රියා රහිත)
4. ප්‍රචරිතශුන්‍යතා (ක්‍රියා සහිත)
5. සච්චිතරහිලාපාශුන්‍යතා (සියලු ධර්මයන්ගේ ව්‍යවහාර රහිත)
6. පරමාථිශුන්‍යතා (පරමාථි ධර්ම රහිත ආයථිඥානසයි)
7. ඉතරෙතරශුන්‍යතා (අනොන්‍යතා රහිත)

මෙම ප්‍රභේද වෙන් වෙන් වශයෙන් ද මහාමනිට පැහැදිලි කොට ඇත.

ත්‍රිකාය

මහායානිකයන්ගේ ජනප්‍රිය ඉගැන්වීමක් වන ත්‍රිකාය සංකල්පය පිළිබඳ විග්‍රහයක් ද ලංකාවතාරසූත්‍රයෙහි දක්නට ලැබේ. යෝගාවාර විඥානවාදී දර්ශනයේ ධර්මකාය, සම්භෝගකාය සහ නිර්මාණකාය නමින් සංවඛිතය කරන ලද එම ත්‍රිකාය සංකල්පය සංකෂේප වශයෙන් ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි පැහැදිලි කොට ඇත. ස්වභාවකාය නමින්ද ධර්මකාය හඳුන්වනු ලබයි. බුදුරදුන්ගේ පරම තත්ත්වය මෙයින් ප්‍රකාශිතයි. සම්භෝගකාය යනු මිනිස් ශරීරය දරමින් ලෝකය තුළ වැඩ සිටින තත්ත්වයයි. බෝධිසත්ත්ව මහාසත්ත්වවරයකු ලෙස පුරුණ ලද පාරමිතා බලයෙන් මෙම කාය උරුම වන බව මහායානික අදහසකි. නිර්මාණකාය යනු මනසින් නිර්මාණය කර ගන්නා වූ සියුම් ශරීරයයි. සුවණ්චුභාස සූත්‍රය සහ සද්ධම්මපුණ්ඩරික සූත්‍රය ද මෙම ත්‍රිකාය සංකල්පය විස්තරාත්මකව ඉදිරිපත් කරයි.

ලංකාවතාරසූත්‍රයෙහි ධර්මකාය හැඳින්වීම සඳහා ධර්මබුද්ධ, ධර්මතාබුද්ධ, මූලතථාගත, තථාගත ඥාන බුද්ධ යන නම් ද සම්භෝගකාය හැඳින්වීම සඳහා නිඃසාන්ද බුද්ධ, ධර්මතානිඃසාන්ද බුද්ධ යන නම් ද නිර්මාණකාය සඳහා නිර්මාණබුද්ධ යන නමිද යොදාගෙන ඇත.

ධර්මකාය පිළිබඳ කාරණා සමූහයක් දෙවන පරිච්ඡේදයේ ඉදිරිපත් කොට ඇත්තේ මෙසේය.

“.....තථාගතං ධර්මකායං ප්‍රඥාඥානසුනිබද්ධ ධර්මං මායාවිෂයාහිනිවෘත්තං සච්ඤ්ඤද්ධඤ්ඤානු තුමිතභවනා කනිෂ්ඨාලයොපගං තථාගතකායං ප්‍රතිලභේරන්”
(ලංකාවතාර සූත්‍ර 2 පරිච්ඡී 51 පිටුව).

එම ධර්මකාය ප්‍රඥාඥාන සහිත වූවක් බව මෙයින් ප්‍රකාශ වේ. බුදුරජුන් විසින් ඉදිරිපත් කරන ලද සමහර ප්‍රකාශ (යො ධර්මං පස්සති - සො මං පස්සති) මෙම ධර්මකාය සංකල්පයට හේතු වන්නට ඇත. සුවණීප්‍රභාස සූත්‍රයේ තෙවන පරිච්ඡේදයේ මෙසේ දක්වා ඇත.

“ධර්මකායො හි සම්බුද්ධො - ධර්මධාතුස්තථාගතා” මෙහි දැක්වෙන අන්දමට ධර්මකාය ධර්මධාතු ලෙස ද ප්‍රකාශිතයි. ලංකාවතාර සූත්‍රයේ දෙවන පරිච්ඡේදයේ තථාගතකාය ස්වභාවය පැහැදිලි කොට ඇත.

“ස්වචිත්තනිරාහාසමාත්‍රාවතාරෙණ ප්‍රඥාපාරමිතාවිහාරානුප්‍රාප්තා උත්පාද ක්‍රියායෝගවිරහිතා සමාධිවප්‍රබිම්බොපමං තථාගතකායානුගතං තථතා නිමාණානුගතං බලාහිඤ්ඤාවගිතා කාපාකරුණොපාය- මණ්ඩිතං සච්ඤ්ඤද්ධඤ්ඤානුනිර්ථයායතනෝපගතං චිත්තමනොමනොවිඤ්ජනරහිතං පරාවෘත්තානුග්‍රහානුසුචිකං තථාගතකායං මහාමතෙ තෙ බෝධිසත්ත්වෘ ප්‍රතිලප්සාන්තෙ”
(ලංකාවතාර සූත්‍ර 2 පරිච්ඡී 42, 43 පිටුව).

සියලු බුද්ධ බලයන්ගේ ප්‍රතිඵලයක් ලෙස තථාගතකාය ලබන බව මෙයින් පැහැදිලි වේ.

නිමාණකාය හෙවත් නිසාන්ද බුද්ධ කම්ප්‍රභවකායක් නොවන බව දක්වා ඇත.

“සචේ හි නිර්මිත බුද්ධා න කම්ප්‍රභවා න තෙජ්‍ය තථාගතො න චාත්‍යත්‍ර තෙභ්‍යස්තථාගතා:”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 7 පරිච්ඡේද 242 පිටුව).

දුක් විඳින සත්ත්වයාට පිහිටවීමට හා ඔවුන්ගේ බිය සන්ත්‍රාස දුරු කිරීමට මෙම නිමාණකාය උපයෝගී කර ගන්නා බව ලංකාවතාරසූත්‍රයෙහි ම සඳහන් කොට ඇත.

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 22, 215 පිටුව).

තථාගත

“ප්‍රත්‍යාත්ම-වෙද්‍ය-ගති ධර්මී. තථාගතානම්” යනුවෙන් ප්‍රකාශ කරන හෙයින් තථාගතවරු ස්වයං භුඥානයෙන් යථාර්ථය අවබෝධ කර ගන්නෝ වෙති. අභ්‍යන්තරික වශයෙන් ඇතිවන සත්‍ය ඥානය තථාගත බවේ සාරයයි. කෘපා - කරුණා ගතිවලින් පරිපූර්ණව සියලු සත්ත්වයා පිළිබඳ මහා කරුණාවෙන් කටයුතු කිරීම තථාගත පුද්ගලයාගේ ස්වභාවයයි. (ලංකාවතාර සූත්‍ර 22 පිටුව).

වචනාර්ථය පිළිබඳ විමසන විට පැහැදිලි වන්නේ තථාගතවට පැමිණි (තථ + ආගත) යන අදහසින් මෙම වචනය යොදා ඇති බවයි. යථාභූත ඥානදර්ශනයට පැමිණි යන අර්ථය ද එහි පවතියි.

“න හි මහාමතෙ ආභාවස්තථාගතො නව සඨධම්මාණාමනිරෝධානුක්ඛාදග්‍රහණං න ප්‍රත්‍යයෝපේක්‍ෂිතවොං න ච නිරථිකමනුක්ඛාද ග්‍රහණං ක්‍රියතේ මයා”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 191 පිටුව).

අනිරෝධ, අනුක්ඛාද ස්වභාවයක් තථාගතයන් වහන්සේ තුළ පවතින බවත් අමරණීය පුද්ගලයකු ලෙස තථාගතයන් වහන්සේ හැඳින්විය හැකි බවත් ලංකාවතාර සූත්‍රයේ යථෝක්ත ප්‍රකාශ මගින් පැහැදිලි වේ. දහස් ගණන් නාමයන්ගෙන් තමා හඳුන්වා ඇති බව ප්‍රකාශ කරන තථාගතයන් වහන්සේ ස්වයම්භූව, නායක , විනායක, පරිණායක, ප්‍රධාන, භූතාන්ත, අරිෂ්ඨ වැනි නම් ඒ අතර ප්‍රසිද්ධ බව පවසා ඇත. (ලංකාවතාර සූත්‍ර 192 පිටුව).

“එවං මහාමතෙ අහමපි සභායාං

ලෝකධාතොත්‍රිතිර්නාමාසංඛොයගතසහසෙසුර්බාලානා
ං ශ්‍රවණාවභාසමාගච්ඡාමී තෙඤ්චාභිලපන්ති මාං න ච ප්‍රජානන්ති තථාගතසෙසොතෙ නාම පයඨායා ඉති. තත්‍ර කේචින්මහාමතෙ තථාගතමීති මාං සංප්‍රජානන්ති”

මෙම ප්‍රකාශයට අනුව තථාගත යනු බුදුන් හඳුන්වන්නට දෙවි මිනිසුන් විසින් භාවිත කළ තවත් නාමයක් පමණි. මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ ප්‍රධාන කරුණුවලට අමතරව ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි අනුමාතෘකා ලෙස මහාකරුණා, උපාය කෞශල්‍යඥාන, අධිෂ්ඨාන ආදියත් ඒක යානයෙහි

විශේෂත්වයන් පඤ්චානන්තයී පාප කමීයන්ගේ එනම් මව මැරීම, පියා මැරීම, රහතන් වහන්සේ මැරීම, සංඝ භේදය සහ බුදුරදුන්ගේ ලේ සෙලවීම යන ක්‍රියාකාරකම් නිසා අනිවායඪී දුක් විපාක උරුම කර ගන්නා ආකාරයන් සිව්වැදැරුම් ධ්‍යානත් එනම් බාලෝපචාරික, අඵප්‍රවිචය, තථකාලම්බන හා තථාගත යන ධ්‍යානත් (ලංකාවතාර සූත්‍ර 97 පිටුව), මාංස අනුභවය පිළිබඳවත් (ලංකාවතාර සූත්‍ර 244 පිටුව), කරුණු ඉදිරිපත් කොට ඇත. සූත්‍රයේ සඳහන් කරන අන්දමට මාංසානුභවය නොකළ යුතු ය. මෙහිදී කරුණු හතක් ඉදිරිපත් කොට මාංස අනුභවයෙන් වැළකිය යුතු බවට නිර්දේශ කොට ඇත.

1. සංසාරගතව ඔවුනොවුන් ඥාතීත්වයෙන් සිටීම.
2. කරුණාව
3. මාංස අනුභවයෙන් දේහ ලක්ෂණ වෙනස් වීම
4. සෙසු සත්ත්වයන් තුළ බිය ඇති වීම
5. ආධ්‍යාත්මික හානිය
6. අපවිත්‍ර ආහාරයක් වීම
7. පෞද්ගලිකව ඇතිවන දූෂණය

සියලු සත්ත්වයන් තමාගේ දරුවන් ලෙස සලකන නිසා බෝධිසත්ත්වයන්ට සෙසු සත්ත්වයන්ගේ මාංස අනුභවය නොකළ හැකි ය. සෙසු සත්ත්වයන් තමා තුළම ජීවත්වන බව සලකන නිසාත් (සඵ භුතාත්මභුත) කරුණාව ආත්ම

කොට සිටින නිසාත් (කෘපාත්මා) සෙසු සත්ත්වයන්ගේ මාංස අනුභවය නොකළ හැකි ය. තුන්වෙනි කරුණ වන්නේ මාංස අනුභව කරන විට ශරීරයෙන් දුගඳ හමන අතර සෙසු සත්ත්වයන්ගේ ඉවට හසුචී ජීවිත අනතුරු පවා විය හැකි බවයි. සිව්වෙනි කරුණෙන් දක්වන්නේ මස් අනුභව කරන විට සෙසු සත්ත්වයන් තුළ බියක් හා පිළිකුලක් ඇති වන බවයි. ඒ නිසාම ඔව්හු තමාගෙන් ඇත්ව සිටීමට උත්සාහවත් වෙති. ආධ්‍යාත්මික පරිහානිය පිළිබඳ කරුණු දක්වන සූත්‍රකරු දුගඳ හමන මුඛයක් ඇති වන අතර දෙවියන්ගේ හා ආරක්ෂක බලවේගයන්ගේ අප්‍රසාදයට ලක් වන බව ද දක්වා තිබේ. රෝග බහුල වීමත් සමග අමනුෂ්‍ය උච්චුරු ඇති වීමත් නිසා ආධ්‍යාත්මික ගමනට බාධා ඇති වේ. මළ ශරීර තම ශරීරයට ඇතුළු කිරීමෙන් තමා පෞද්ගලිකවත් ශාරීරිකවත් පරිහානියට පත්වේ.

සූත්‍රයෙහි අටවන පරිච්ඡේදයෙහි මේ කරුණට අදාළ ව බොහෝ කාරණා දක්වා තිබේ.

“සෝභං මහාමතෙ සචීසඤ්චෙකපුත්‍රසංඥේ සත් කථමීච ස්ව පුත්‍රමාංසමනුඤාසාමී පරිභෝක්තූං ශ්‍රාවකේභ්‍යා ඝාත ඵච ස්වයං පරිභෝක්තූං” සියලු සත්ත්වයන් එකම පුත්‍ර සංඤාවෙන් කටයුතු කරන බෝසත්හු කෙසේ නම් අන්‍යයන්ගේ මාංස අනුභව කරන්නේද යන ප්‍රශ්නය මෙහි දී මතු කොට ඇත.

“මද්‍යං මාංසං පලාණ්ඩුං - න භක්‍ෂයෙයං මහාමුත්තේ”

බෝධිසඤ්චර්මභාසඤ්චර්මභාසද්විජ්ජ ජිනපුංගව්‍යං”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 8 පරිච්ඡී 1 පද්‍යය).

“අනායාසීජ්ජච දුර්ගන්ධමකීර්තිකරමේව ච

ක්‍රව්‍යාදභොජනං මාංසං - බ්‍රූහ්‍යභක්‍ෂ්‍යං මහාමුත්තෙ”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 8 පරිච්ඡී 2 පද්‍යය).

“තේ යාන්ති පරමං සෝරං නරකං පාපකර්මිණා:

රෝරවාදිජ්ජ රෝද්‍රෙජ්ජ - පච්චන්තෙ මාංසබාදකා:”

(ලංකාවතාර සූත්‍ර 8 පරිච්ඡී 11 පද්‍යය 257 පිටුව).

මස් අනුභව කිරීමෙන් අනායාසීයකු වන අතර ශරීරයෙන් දුගඳ හමන අයකු වනවා සේම අපකීර්තිය ඇති අයකු බවට පත් වේ. එසේම මස් අනුභව කිරීමේ පාපය නිසා රෝරවාදි භයානක නරකයන්හි ඉපිද දුක් විඳින තැනැත්තෙක් වේ. ඉහත දැක් වූ පාඨයන්ගෙන් මෙම අදහස් ඉදිරිපත් කොට ඇත.

බෝධිසත්ත්වයන් වහන්සේට යෝග්‍ය ආහාර වන්නේ බත්, බාර්ලි, ඉරිඟු, ඇට වර්ග, බටර්, මී පැණි, සීනි හා උක් පැණි ආදියයි. ශාඛාහාරී වීම මේ මගින් නිර්දේශ කරන බව පෙනේ.

නිගමනය

ඉහත සඳහන් කරුණු නිරීක්ෂණය කරන විට පැහැදිලි වන්නේ ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි බෝධිසත්ත්ව ප්‍රතිපදාව

මනා සේ විග්‍රහ කරන කරන බවයි. එසේම ශුන්‍යතාවාදයත්, විඥානවාදයත් ආරම්භ වීමට මූල බිජු මහායානය තුළ වැඩිපමණ වීමට මෙම සූත්‍රය පදනම් වී ඇති බවයි. එහි මහායාන දැරීමට අදාළ සියලු කාරණා සාකච්ඡා කරන නිසා මෙම සූත්‍රය බෞද්ධ දර්ශන සම්ප්‍රදායන් ආරම්භ වීමට මත්තෙන් රචනා වූවක් බවත් එය බෙහෙවින්ම පෞරාණික කෘතියක් බවත් නිගමනය කළ හැකි ය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. වික්‍රමසිංහ, එන්. අනුර (2010). මහායාන බුදුසමයේ සමකාලීන අදාලත්වය. කර්තෘ ප්‍රකාශනයකි.
2. විජේසිංහ, එස්. ඒ. ජී.(2000). යෝගාවාර විඥානවාදි මහායාන දර්ශනය. එස්. ගොඩගේ සහ සමාගම: කොළඹ.
3. සාසනරතන හිමි, එම්. (1999). *ලක්දිව මහායාන අදහස්*. විසිදුනු ප්‍රකාශකයෝ: බොරැස්ගමුව.
4. David Rhys, (1956). *The Dialogues of Buddha* Trans. The Sacred Books of the Buddhists (London. :Luzac and Company Ltd) Vol. I Part II.

5. Dutt, N. (1978). *Buddhist Sects in India*. Motilal Banarasisidass: Delhi.
6. Edgerton, F. (1993). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Motilal Banarasisidass: Delhi.
7. Har D. (1999). *Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. Motilal banarasisidass: Delhi.
8. Nariman, G.K (1972). *Literary History of Sanskrit Buddhism*. Motilal: Delhi.
9. Suzuki, D.T. (1907). *Outlines of Mahayana Buddhism*.
10. Thomes E.J. (1933). *A History of Buddhist Thought*. London.
11. Lindtner, C. (1992). *The Lañkāvatāra-sūtra in Early Indian Madhyamaka Literature*. Asiatische Studien: Copenhagen.
12. Nanjio, B. ed. (1923). *The Lañkāvatāra-sūtra*. Otani University Press: Kyoto.
13. Sutton, Florin G. (1991). *Existence and enlightenment in the Lañkāvatāra-sūtra: a*

study in the ontology and epistemology of the Yogācāra school of Mahāyāna Buddhism, Albany. New York Press: New York.

14. Suzuki, D. T. (1998). Studies in the the Lañkāvatāra-sūtra. Reprint: Munshiram Manoharlal Publishers: New Delhi.
15. Suzuki, D. T. (2003). The Lañkāvatāra-sūtra, An Epitomized Version, Consortium Book Sales & Dist.

Biographical Note

Present position of Ven.Lenagala Siriniwasa Thero is Associate Professor.Ven. Thero obtained B.A. (Hons) in 2000 with First Class from University of Kelaniya.His Master degree is from University of Delhi in 2005 and he passed it with first class. Ven.thero completed his PhD in 2009 at the Banaras Hindu University in Varanasi (B.H.U)-India.

Further he has earned Postgraduate Diploma in Education from National Institute of Education (NIE) and Royal Pandith degree from Oriental Studies

Society. Ven. Thero's research interest is on Buddhist Sanskrit and Vedic Sanskrit.

Introduction of the Vṛttaratnākara to the Global World

Dr. Ven. Mawatagama Pemananda Thero

Abstract

Although there are innumerable texts on prosody in the Sanskrit literature, the classical prosody starts with the composition of Piṅgala's Chandassūtra (100 B.C. or bet. 3-4 A.D.) which is the earliest known treatise dealing with the teachings of the Vedic and classical metrics. After Piṅgala, many famous texts, such as Śrutabodha of Kālidāsa or Vararuci (4th or 5th C. A.D.), Chandoviciti of Janāśraya (6th C. or 600 or 580-615 A.D.), Jayadevachandas of Jayadeva (600 or 700 or bef. 900 A.D.), Chandānuśāsana of Jayakīrti (End of 10th C. or 1000 A.D.), Suvṛttatilaka of Kṣemendra (1030-1070 or 11th C. A.D.), Vṛttaratnākara of Kedārabhaṭṭa (1030-1070 or 11th C. A.D.), and so on, focusing exclusively on the classical Sanskrit prosodic part have been composed based on the Chandassūtra.

The medieval period of the classical prosody marks a turning point of it due to the composition of the *Vṛttaratnākara* by Kedārabhaṭṭa who certainly makes certain reforms in the subject through his work. Out of all such multitude of prosodic works, the *Vṛttaratnākara*, consisting of its own peculiarity and speciality as a text on classical Sanskrit meters, which is utilized by all critics in appreciating a piece of poetry plays a significant role, since it has its own share of contribution to the field covering all aspects of the subject. This is rightly proved by the numerical strength of commentaries on the *Vṛttaratnākara* which, being the most popular, very practical, pretty concise, minute in detail and more scientific work, has indeed received the attention of a very large number of commentators and its great popularity among the learners and scholars as the first systematic account of classical metrics.

Nevertheless, the compilation of considerable number of translations, commentaries, sub-commentaries, annotations, glossaries etc. proves its practical

demand and popularity. Yet, the majority of such works have only been done in Sanskrit, Hindi or one of such other oriental tongues leaving the international language. Therefore, the absence of its English translation or adaptation has so far obstructed the international awareness of its literary value in particular and the significance of the teachings of prosody in general. It is in this context that the present English translation work of the *Vṛttaratnākara* with explanatory notes would be admirable since it may contribute to fulfill such a desideratum in literary circles. This paper discusses briefly the research frame and the methodological approach of this translation work followed by annotations for select terms together with the descriptive introduction to the prosodic science.

Keywords: *chandas*, *vṛtta*, prosody, classical meter, *Vṛttaratnākara*, Kedāra

Main Text

Introduction

This work aims at making an English translation of the Vṛttaratnākara (VR) with explanatory notes for the select prosodic terms and statements with the inclusion of elaborative introduction to prosody and the text. This survey belongs to the subject scope of *chandaś-śāstra* or prosody which is one of the most significant literary branches of both the Vedic and classical Sanskrit literature.

The first and foremost work dealing with the teachings of Vedic and classical prosody in the Sanskrit prosodic history is the Chandassūtra by Piṅgalamuni (100 B.C. or bet. 3-4 A.D.). It is in fact written in *sūtra* or aphoristic style. In aphoristic style, since the subject matters are presented in concise form with the extreme minimum use of very limited words, readers find no easy accessible. As a result, many number of latter works based on the Chandassūtra, like Śrutabodha of Kālidāsa or Vararuci (4th or 5th C. A.D.), Chandoviciti

of Janāśraya (6th C. or 600 or 580-615 A.D.), Jayadevachandas of Jayadeva (600 or 700 or bef. 900 A.D.), Chandānuśāsana of Jayakīrti (End of 10th C. or 1000 A.D.), Suvṛttatilaka of Kṣemendra (1030-1070 or 11th C. A.D.), VR of Kedāra (1030-1070 or 11th C. A.D.), etc., dealing with exclusively the classical Sanskrit prosodic part have been written in *kārikā* or verse style which is more understandable than the aforesaid. However, among all such miscellaneous prosodic works, the VR occupies a prominent role. It has been composed with the integration of the examples and the theories making convenient access for beginners and also endowed with every teaching related to the scope of this subject. Therefore, it being virtually a handbook of prosody seems to be the most accepted practicable and very important work with great popularity due to its own identity by means of categorization of materials, completeness of content, congruency of composing style followed by the use of unambiguous language, well-setting, conciseness in mode, simplicity, comprehensibility, and etc.

Moreover, the demand of the VR can be determined through the compilation of its considerable number of translations, commentaries, sub-commentaries, annotations, glossaries etc. But the most of them are only written in Sanskrit, Hindi or one of such other oriental languages leaving the international language. Therefore, the absence of a study of the VR in English or its direct English translation or adaptation has so far obstructed the international awareness of its literary value in particular and the significance of the teaching of prosody in general. Thus the present effort is a fulfillment of such a desideratum in literary circles.

Works on Vṛttaratnākara

There are many editions of the VR such as Calcutta edition, Kalyāṇa-Mumbai edition, Nirṇayasāgara edition, Khemarāj Śrīkrṣṇadāsa edition, Motilāl Banārasīdās edition, H. D. Velankar (Jayadāman) edition, Hyderabad edition, Meharacandra Lachamanadāsa edition, etc.

According to Vinayasagar, the VR also earns forty-five commentaries.¹

Most of those commentaries are in manuscript form and preserved in the Bhandarkar Oriental Research Institute, in Pune and Jaisamer.²

Sources

As primary sources, Vṛttaratnākara Nirṇayasāgara and Hydrābād editions, Chandaśśāstra, other relevant prosodic texts like Śṛtabodha, Suvṛttatilaka, Chandomañjarī, etc. and as secondary sources, available select commentaries mainly Pañcikāvyākhyā and secondarily Tātparyaṭīkā, Sukavihṛdayānandinīṭīkā, Chandovṛttiṭīkā, Bhaṭṭiyavyākhyā, Subodhiniṭīkā, Ratnaprabhāvyaṭīkā, Prājñatoṣiṇīvyākhyā, Candrikāvyākhyā together with other sources related to the subject field including dictionaries,

¹ VRP. [मुखबन्ध] p. 2; TSC. p. 380

² TSC. p. 382

encyclopedias, magazines, periodicals, websites and etc. have been used.

Overview of Select Sources

Among those works, the Nirṇayasāgara edition of the VR with its commentary Pañcikāvyākhyā, written by Rāmacandra Kavibhārati, is considered to be the best edition of the text because it has been selected as a prescribed text in Universities and high schools in India.³ The Hyderabad edition is of four commentaries: Tātparyaṭīkā, Sukaviḥṛdayānandinīṭīkā, Chandovṛttiṭīkā of and Pañcikāvyākhyā. The practical importance of the Hyderabad edition is that it is the only single volume including the text and four commentaries together. However, those two editions seem to be so pretty authentic that they have been highly recognized, appreciated and accepted by many scholars.⁴

³ VRP. [मुखबन्ध] p. 2; TSC. p. 381

⁴ SVVR. p. vi

Therefore, the main focus was given to those two editions in this study.

Descriptive explanations of those commentaries for all the *kārikās* of the VR contain **basic idea of the *kārikā*, synonyms of terms, grammatical clarifications, etymological accounts of key words, additional information of some concepts and theories, related quotations from lexicons, etc., self-made examples for all the metres, self-made examples for metric varieties, and etc.**

Although those sources have certain minor contrasts in writing style each other, their multiplicity in the presentation of comments was favourable in tackling the occasional controversial and problematic issues of this study.

Research Problem

The unavailability of sufficient studies for certain popular prosodic works in an international language and the absence of English translation and critical study for the prosodic text like the VR, treated as an essence of prosody, the less consideration towards the prosodic field and the paucity of writings in that regard seem to be found as some of problematic issues for international learners who are interested in the study of oriental prosodic teachings. Such consequences created a space to do this work leading to fill that vacuum.

Aims and Objectives

This work aims at introducing the VR to the global level and international world for the first time by translating it into English with notes. To achieve this aim, the main objective of this research is to provide a complete English translation with a analytical study of the VR. In addition, the supply of annotations for the specific terms of the text and principal rules of

prosody is another objective. Moreover, this survey also aims at preparing a descriptive introduction to prosody.

Research Methodology

1. The main attention is paid to the primary textual study of the VR. Its Nirṇayasāgara and Hyderabad editions are referred and the basic text translation is done based on them.
2. The respective annotations are prepared with the assistance of nine commentaries such as (mainly) Pañcikāvyaḥyā, (secondarily) Tātparyaṭikā, Sukavihṛdayānandinīṭikā, Chandovṛttiṭikā, Bhaṭṭīvyāḥyā, Subodhinīṭikā, Ratnaprabhāvyāḥyā, Prājñatoṣiṇīvyāḥyā and Candrikāvyaḥyā.
3. Focus is kept on the secondary sources related to the study.
4. Discussions with erudite scholars are made.
5. As this is a translation study, **for the basic text translation** it insists to apply mainly **word-for-word** and **literal translation methods** out of the

eight types of translation methods such as Word-for-word, Literal, Faithful, Semantic, Adaptive, Free, Idiomatic and Communicative, while **in the preparation of annotational notes** with reference to the select reputed commentaries duly making use of **other methods except semantic and idiomatic.**

6. A specific common **frame** containing **title of aphorism or verse together with its content** and **place number of total count** in *Adhyāya*, **Aphorism or verse** in Sanskrit and Roman scripts, **Construe, Word to word meaning, Literal meaning, Import meaning, Example, Additional example** (not available in *Adhyāya* 1 and 6), **Features of metre in a form of a mathematical formula** (not available in *Adhyāya* 1 and 6), **Notes, Table of illustrations** according to the need and **Reference notes.**
7. An attempt is made to explain select specific **terms, phrases, and so on.**

8. Appendixes were arranged for additional information.
9. Indexes were organized for ranging some important matters.
10. A glossary of prosodic technical terms has been set up in alphabetical order.

Discussions

Chapterization

This research work is presented in six chapters together with descriptive introduction, four appendixes on the parallel teachings and the details with reference to the VR and prosody, four indexes on *kārikās*, *chandases*, *vṛttas* and *bhūtasāṅkhyās* of the VR in alphabetical order and the glossary of prosodic technical terms. The chapters have been set in conformity with the six *adhyāyas* of the VR following its own chronological order.

Introduction

The introduction is of two parts. The part I contains an overview of prosody and its origin and evolution in which the sub-topics like etymological explanations of the term *chandas*, nature and usage of prosody with its broad and deep scope, inevitability of prosody in Vedic literature, inevitability of prosody in *laukika* literature, origin and pioneers of prosody, spread and development of prosody as a science, identical features of Vedic and classical use of metrics, various peculiarities and discoveries of teachings of prosody, basic elements of prosody, different uses of *chandases* and *vṛttas*, literary works on prosody, a glance at main works of classical prosody in early stage, and new proposals for the development of prosody.

The part II is for the comprehensive study of the VR under the sub-headings such as Kedāra Bhaṭṭa, his life and date, content of the VR with observations, identical features and peculiarities of the VR, a brief account of contribution of the VR to *chandaś-śāstra*, and some comments on Kedāra Bhaṭṭa and the VR.

Chapter 1

The chapter 1 is for providing English translations with explanatory notes for 22 *kārikās* of the first *adhyāya* called *saṃjñābhidhāna*, i.e. prosodic designations of the VR.

Chapter 2

The chapter 2 is for making English translations with comprehensive notes and examples for 50 *kārikās* of the second *Adhyāya* called *mātrāvṛttādhikāra*, i.e. the section of moraic metres.

Chapter 3

The chapter 3 is for giving English translations with illustrative remarks for 142 *kārikās* of the third *adhyāya* called *samavṛttādhikāra*, i.e. the section of even metres of syllabic *chandas*.

Chapter 4

The chapter 4 gives English translations with explanations for 13 *kārikās* of the fourth *adhyāya*,

called *ardhasamavṛttādhikāra*, i.e. the section of half-even metres of syllabic *chandas*.

Chapter 5

The chapter 5 is for the supply of English translations with descriptive notes for 12 *kārikās* of the fifth *adhyāya*, called *viṣamavṛttādhikāra*, i.e. the section of uneven metres of syllabic *chandas*.

Chapter 6

The chapter 6 is for preparing English translations with informative comments for 9 *kārikās* and 1 stanza of the sixth *adhyāya*, called *ṣaṭpratyayavidhāna*, i.e. the section of *ṣaṭpratyaya* or six cognitive rules in prosody. All the *pratyayas* except last two have been explained under the metrical varieties such as even, half-even and uneven syllabic metres, moraic metres and Āryā metres.

Setting of the work contains content, acknowledgement, alphabet, directions, abbreviations of terms and symbols, abbreviations of references, list

of tables and figures, body or six chapters, appendix, index, glossary of prosodic technical terms and bibliography.

Previous Prosodic Works Done so far

When compared to other branches of Sanskrit literature, the research works are much fewer in relation to the subject of prosody. Some endeavours like 'Vedic Metre' by E. Vernon Arnold about the development of the Sanskrit metrics in the Ṛgvedic collections, the edition of the Piṅgala's Chandaśśāstra by Weber, the indological studies to depict the relationship between the Vedic and the classical metrics by Jacobi, a work on the analysis of the metrical specimens in the classical Sanskrit literature by Stenzler, 'Sanskrit Prosody and Numerical Symbols Explained' by Charles Philip Brown to show the fundamental facts related to Sanskrit metrics aiming at beginners, the magnificent work Jayadāman of H. D. Velankar with critical editions of the important prosodic texts Jayadeva's Jayadevachandas, Jayakīrti's Chanda'nuśāsana, Kedāra's VR and

Hemacandra's *Chando'nuśāsana* to depict the development of the Sanskrit metrics from the Veda down to the classical, a scholarly dissertation on Prakrit and Sanskrit metres by Colebrooke, 'Jottings on Sanskrit Metrics' by S. P. Bhattacharyya for a common picture of the methodology, plan and procedure of the existing works on Sanskrit metrics, 'Origin and Development of Sanskrit' about history of Sanskrit prosody with special reference to the Prakrit metrics by Arati Mitra, 'Pali Metre' on the application of metres in Pali with reference to the history of Indian literature by A. K. Warder, 'Sanskrit Prosody: Its Evolution' by Amulyadhan Mukherji, 'Metre in Sanskrit: A study with special reference to *Vṛttavārtika* of Rāmapāṇivāda' by K. K. Geethakumary, 'Development of Combinatorics from the Pratyayas in Sanskrit Prosody' by Venugopal D. Heroor, 'Chandovallari: A Handbook of Sanskrit Prosody' by Sampadananda Mishra, 'The Studies in *Chandaśśāstra*' by Bhagyalata Pataskar, 'Classical Sanskrit Prosody' by K. Yedukondalu, and etc. are

important from mainly historical and prosodic surface knowledge point of view. There are also some other stray articles and papers which have contributed to the study of Sanskrit metrics.

However, as far as English translations of Sanskrit prosodic texts are concerned, they are also very few in number. Moreover, such translational works are too confined only to give literal meaning. They need more explanations, as metrics is least understood and most shirked subject.

Importance of the Study

This attempt makes the VR to have English translation for the first time in the world covering and accomplishing the crucial requirements of the text. All chapters (*adyāyas*), sections (*prakaraṇas*) and other subcategories like 26 kinds of *akṣarachandases* have been numerically categorized in a systematic approach. Each *kārikā* has been given an introductory title together with its basic content in Sanskrit which may give the rough idea at a glance. The *kārikā* was

set in two scripts, Sanskrit and Roman with diacritic marks. The paraphrastic construe of each *kārikā* by dissolving its *samāsa* and *sandhi* words, if occurring there, has been given. The English meaning of each Sanskrit word, term or perhaps phrase of each *kārikā* can easily be identified through the word-to-word meaning. The literal meaning provides the whole sense of each *kārikā*, while the import meaning gives its fundamental theme. The *kārikā* itself of the text especially in chapters 2 – 5 is given in the place of example whose configuration of *guru-laghus* is supplied, while its essence has been shown in a certain form of mathematical formula which may indeed be favourable for the convenient access to the subject. The example is followed by an additional example too, quoted from the *Pañcikāvyaḥkhyā*, with the objective of furnishing further illustrations. Annotations in accordance with the necessity come under notes. Notes deliver additional necessary information, where select words, terms, phrases, facts and etc. which insist further explanations to get to

certain *kārikās* are clarified with reference to select commentaries. It also gives general idea of each *kārikā*, while the Piṅgala's *sūtra* related to it is too mentioned for more knowledge. *Uddiṣṭa* of syllabic even metres is also given. Table illustrates the characteristics of the metre referred by the example, while their outlook is too discussed. Sometimes, different views about metres and different names of them are also put into review. As some metres like Upajāti, Daṇḍaka, etc. consist of different varieties, they are also indicated with examples. Sometimes, the categorical *prastāras* of different varieties of metres like Upajāti, Daṇḍaka, Padacaturūrdhva, Upasthitapracupita, Udgatā, etc. are too presented.

An overview of prosody with its origin and evolution as well as a comprehensive Study of the VR together with initiative works of this study is too included into this work.

Four appendixes on additional information of eight *gaṇas*, *kaṭapayādi* system, *bhūtasankhyā* and additional examples for varieties of Upajāti are added.

Four indexes on *kārikās*, *chandases*, *vṛttas* and *bhūtasāṅkhyās* have been prepared. The glossary of prosodic technical terms has been supplied at the end.

Making a critical study of the VR is highly conducive to the development of prosody and greatly contributory to its wider and profound usage. This work is also intended for reviving and illuminating the subject that is going into oblivion and for widening the horizons of local and international researches in this regard.

The compilation of an English translation of the VR with annotations is virtually a precious gift offered to the people of the whole academic world.

Therefore, it is hoped that this survey will appease the desire of those who are interested in the study of the subject.

Review on this Translation [TR] Work

The most of *kārikās* drop the ending letters of eight *gaṇas* म, न, भ, य, ज, र, स, त and two syllables g

and l as म्, न्, भ्, य्, &c. and g! and !!) for the exigence of metre like in मत्ताक्रीडा मौ लौ नौ नल्गिति भवति वसुशरदश्यतियुता । Here लौ stands for तगण and नगण; नल्ग for नगण, लघु and गुरु. Only the first letter of each *gaṇa* as m of ma (मगण), n of na (नगण), b of bha (भगण), &c. is given leaving other part and l of la and g of ga or gu. For the sake of convenient use and in order to make parallel to the first letters of other *gaṇas*, only 'b' of भगण was taken though it should be 'bh'. 'U' for *guru* and 'l' for *laghu* has been used in the scansion as two symbols.

The specific frame including self-made mathematical formula is also applied with the intension of giving quick overall understanding of the features of *kārikās*.

The abbreviated forms of formulae are explained in the list of abbreviations and symbols, while some clarifications for them are given under directions. How to understand the example of a metre with its configuration and formula is too very important.

As an example, in the scansion of the *kārikā*,
daeUxIkIv&UÄimId<U ÉIÉIÉaU)laEU,, there appear
guru, laghu, laghu, guru, laghu, laghu, guru, laghu,
laghu, guru and guru in the line followed by a
mathematical formula 'b³, g² pq; yt @ end', which are
separated by each of virgules (/) as tri-syllabic *gaṇas*
and two *gurus* with a comma at the end to show *yati*.
Thus, the idea behind the formula is that Dodhaka
metre is of three successive *bhagaṇas* and two *gurus*
with ending *yati* per quarter.

The part of notes in which annotations have been
submitted plays very important role in this study. To
make the sense and teaching clearer, additional
explanations for terms, phrases, facts and certain
concepts which require further descriptions have been
arranged. The relevant quotations for them are

employed either in the footnotes or in the body of text itself according to their pragmatic value. Different meanings of some specific terms like *prastāra*, *naṣṭa*, etc. have been submitted. The *ṣaṭpratyayas* are critically analyzed together with the plenty of facts and classifications giving like *patākā-prastāra*, *markaṭī-prastāra*, etc., while modern mathematical theories like Permutations, Combinations, and Pascal Triangle are also namely cited. The textual variations of different editions of the VR, different names of some metres and controversial ideas of some prosodic facts have too been enclosed occasionally. The most of supplementary notes are followed by footnote references. The arrangement of such exhaustive comments may perhaps differ from *adhyāya* to *adhyāya* due to the influence of its content.

Specific Contributions

This is the first work on the text, VR done in English. All the *kārikās* have been introduced in easy approachable manner. The most practicable frame for the translation work has been applied. The entire

teachings and characteristics of *kārikās* have been illustrated with the help of self-made formulae. All the metrical varieties and figures with various scansions have been enumerated. The incomprehensible *kārikās* like giving features and *yati* places of Āryā metre and rules of *prasāra*, etc have been portrayed with supplementary explanations. The additional explanations have duly been used in the display of *ṣaṭpratyayas*, since the facts given by the VR are not sufficient to distinguish them.

Here are several samples which may be beneficial in order to get a quick slight view of the identical feature of the pattern applied in this study:

Observations and Findings

The descriptive introduction carries a sound knowledge of the VR and prosody. The common structure of the whole translation work contains title of each chapter, title of each *adhyāya*, title of each *kārikā* with its brief content, aphorism or verse first in Devanāgarī and next in Roman scripts with diacritical marks, construe, word to word meaning, literal meaning, import meaning, example with formula of characteristics of metres, additional example and notes.

The part of Notes usually consist of general introduction of each definition, explanation of select terms, phrases and subject matters, simplification of each definition, indication of its Piṅgala's *sūtra*, *uddiṣṭa* or serial number of metres (only in the third *adhyāya* in the fourth chapter), tables of metrical features (in the second, third, fourth and fifth *adhyāyas* respectively in the third, fourth, fifth and sixth chapters), clarifications of features, occasionally different views and variations of definitions, and so

on. In the sixth *adhyāya* of the seventh chapter, each *pratyaya* except last two has to be explained and illustrated under five divisions such as even, half-even, uneven, moraic, Āryājāti.

The textual translation into English from Sanskrit has to be done in the way without harming the original text. When giving the basic idea of *kārikās*, the writing style of English has to be applied.

Most of Sanskrit prosodic technical terms for which exact English terms cannot be found have often been used in their original names.

The teachings of the rules and regulations given by the VR for six prosodic norms, which are not sufficient all the time, have to be portrayed with additional explanations.

This study might be an initiative work for the VR to get a global entrance for further studies.

Conclusion

Prosody seems to be much neglected subject, on which there seem to be very few literary works done, modern works composed and other literary contributions committed in comparison to other branches of Sanskrit literature. On the other hand, most of such former and later works too have been done only in Sanskrit, Hindi, Marathi, etc. This situation has been a big issue to disturb the science of Sanskrit prosody to win the global recognition throughout the world. Because of the absence of knowledge of prosody there is a lack of the use of oriental metrics in the western part of the world. In spite of that, they are familiar with the use of blank-verse or free-verse, which are entirely free or away from the so-called ancient traditional metric rules. The fact of it is really because of the unavailability of authentic and popular prosodic works in an international language like English.

In a context of lack of works of prosody in English, this work which aims at translating the VR into

English while annotating select terms of its *kārikās* and prosodic matters which are of the requirement of additional explanations together with a critical introduction may fulfill a great necessity of prosodic studies prevailing in the academic field and may open the text for every academician from all parts of the world to commence their studies and research works on it.

The main objective of the Kedāra Bhaṭṭa seems to be simplification of a difficult subject like prosody whose complex and bulky appearance puzzles the student even at its initiative step of the entrance itself. Among a number of treatises in metrics which have been produced on classical prosody in Sanskrit following the methods of Piṅgala, the composition of Kedāra, through which he could confirm his own share of contribution to the field, could be identified with a considerable number of peculiarities like the distinctiveness of the categorization of subject matters, symmetrical composing style, succinctness of the body of entire work, combination of theory and its

application, autonomic inventiveness, effortless approachability, etc.

The systematic and scientific arrangement and everyway completeness of the VR with a replete content covering entire corners in classical Sanskrit prosody such as all the fundamentals and characteristics of moraic and syllabic metres together with its teachings of six cognitive rules has owned a great popularity and it is considered as an authoritative handbook of the subject.

The selection of verse pattern as the writing style of the composition seemed more powerful than the obsolete aphoristic pattern used by the early writers since it provides an enough space for the writer to express the idea in broader sense against the above and thus, it being more attractive to the reader makes the simplicity of the text.

Though Kedāra arranges the content of his work with all materials related to classical prosody treating them in separate chapters and sections devoted to *mātrā*,

varṇa, sama, ardhasama, viṣama, etc., he has been capable enough to maintain its conciseness through the proper management of subject matters. Thus, the VR which is recognized as a compendium of metrics by many critics could display the completeness in the shortness.

Among the most of treatises in metrics which merely tried to enumerate and define the metres without giving illustrations, one of the innovative issues of the VR that could be noticed is the combination of rule and illustration, i.e. each verse has been cast in the metre which it defines. Hence, each definition forms simultaneously also its own illustration. This method seems to be favourable to protect rooms of the treatise from needless expenditure for the reservation of separate examples and accordingly to leave unnecessary lengthiness of the work.

The autonomous inventiveness of the writer could be identified through his own contributions to classical prosody. There were some important metres like

Vasumatī, Kulaka, Vitāna, Manoramā, Dīpakamālā, Śikhaṇḍī, etc. which have been invented by Kedāra himself and introduced to the field.

It can be noticed that due to the systematic arrangement of the content, the use of comprehensible language and giving graspable clarifications, Kedāra could receive a high rank of the VR and concurrently make a high demand of it in the literary world. To teach the complex subject, he has invented many easy techniques which are phrase worthy. The aim of easy techniques developed is to give a method which can be readily used by the beginners.

Thus, the work of VR from the point of view of prosody helps to open new horizons in the field of metrical science with its application in poetry.

Among the miscellaneous editions and commentaries of the VR, this study was fertilized by its two editions, i.e. Nirṇayasāgara and Hyderabad and by eight commentaries such as Pañcikāvyaḅhyā (as a main source), Tātparyaṅikā, Sukavihrdayānandinīṅikā,

Chandovṛttiṭīkā, Bhaṭṭīvyākhyā, Subodhinīṭīkā, Ratnaprabhāvyaṅkyā, Prāññatoṣiṇīvyākhyā, Candrikāvyākhyā (as supporting sources). It is obvious that the branch of knowledge expressed and recorded in the form of aphorisms in the earlier classical Sanskrit works has later spread through the commentaries written on them.

The peculiarities of the descriptive explanations in the commentary Pañcīkā, which contain basic idea of each *kārikā* of the VR, synonyms of terms, grammatical clarifications, etymological accounts of key words, additional information of some concepts and theories, related quotations from lexicons, etc., self-made examples for all the metres and metric varieties and etc. qualified to make it as the main source in this survey in comparison to other commentaries whose pattern of the indication of notes does not always maintain such a completeness, though they provide particular supportive details and ideas of the text and perhaps illustrations quoted from other sources.

Since this is a comprehensive work of prosody and its teachings as well as of the VR, it is hoped that it will improve our awareness of entire Sanskrit prosody and the VR in particular. This survey will appease the desire of those who are interested in the study of the subject which is mostly considered to be least understood and most shirked and the world may correctly recognize the immense value of the work VR. Moreover, this work would make a revival of the subject with its illumination leaving current attitude of its oblivion and widen the horizons of local and international researches in this regard.

Abbreviations

SVVR = Saralā Vyākhyā of Vṛttaratnākara

TSC = The Studies in *Chandaḥśāstra*

p = page

VRP = Vṛttaratnākara of Kedārabhaṭṭa with the commentary 'Pañcikā'

References

Primary Sources

A Collection of Śikṣās by Yājñavalkya and others.

(1893). Ed. Pandit Yugala Kishora Mishra.

Benares: The Benares Press.

Chandaḥkaumudī (CKN.). Nārāyaṇa Śāstrī Khiste.

(1961). Varanasi: Chowkhamba Sanskrit

Series Office.

Chandaśśāstra of Śrī Piṅgalācārya with the

Commentary Mṛtasañjīvanī (CHŚPH.).

(2002). Ed. Śrī Halāyudha Bhaṭṭa. Varanasi:

Chowkhamba Publishers.

Chandomañjarī of Gaṅgādās (CHMG.) with 'Sudhā'

Sanskrit Hindi Commentaries. (2011). Ed.

Satyanarayan Shastri Khanduri. Tr.

Parameshwardin Pandey. Varanasi:

Chowkhamba Krishnadas Academy.

Gaṇitasārasaṅgraha of Mahāvīra (GSSMV.). (1912).

Ed. & Tr. Rangacharya. Madras: (No mention of publisher).

Kātyāyanīyachandaḥsūtra (KCS.) *with the Bhāṣyas*

Ṣaḍguruśiṣya and Devayājñika. (1990). Ed.

Shreekrishore Mishra. Varanasi: Banaras

Hindu University.

Līlāvātī of Bhāskarācārya (LVB.). Part I. (1937). Ed.

Viṣṇusūnu Dattātreya Āpte and Scholars of

Ānandāśrama. Pune: Ānandāśrama

Mudraṅālaya.

Nāṭyaśāstra (NŚB.) *with commentary of*

Abhinavagupta. In Four Volumes Vol. II.

(1934). Ed. M. Ramakrishna Kavi. Baroda:

Oriental Institute.

Nidānasūtra of Patañjali (NSP.). (1971). Ed. K. N.

Bhatnagar. Delhi 6: Meharchand

Lachhmandas Oriental and Foreign

Boosellers.

Pāṇinīya Śikṣā or the Śikṣā Vedāṅga ascribed to

Pāṇinī (being the most ancient work on Indo-

Aryan Phonetics). (1938). Ed. Manmohan Ghosh. Calcutta: University of Calcutta.

Pāṇiṇīyaśikṣā (PS.) or the Śikṣā Vedāṅga ascribed to Pāṇiṇī (being the most ancient work on Indo-Aryan Phonetics), critically edited in all its five recensions with an introduction, translation and notes together with its two commentaries. 1938. Ed. & Tr. Manomohan Ghosh. Cullcutta: University of Cullcutta.

Ṛgveda Prātiśākhya of Śaunaka with commentary of Uvaṭa. (1931). Mandala Dev Shastri. Allahabad: The Indian Press Ltd.

Ṛgveda Prātiśākhya, Śaunakīya Uvata Bhāṣya (RVP). (1931). Ed. Sri Mandaladeva Shastri. Allahabad: The Indian Press Ltd.

Ṛgvedaprātiśākhya of Śaunaka (RVP). (1986). Ed. Tirupati Ramaprasada. Varanasi: Research Institute, Sampunand Sanskrit Vishvavidyalaya.

Ṛgvedasarvānukramaṇī (RS.). (Year of pub. not given). Ed. Sri Padadamodara Satavalekar. Gujaraj: Svadhyayamandal Paradi.

Sarvānukramaṇī of Ṛgveda of Kātyāyana. (1886). Ed. A. A. Macdonell. Oxford: Clarendon Press.

Śṛtabodha of Kālidāsa (SBK.). I1985). Ed. Sītārāmaśarma. Kāśī: Śrīharikṛṣṇa Nibandhabhavana.

Śrutabodha of Kālidāsa with Vṛttaratnākara of Bhaṭṭa Kedāra. (1936). (No editors mentioned). Bombay: Venkatesh Press.

The Prākṛta-Piṅgala-Sūtras (PP.) with commentary of Lakṣmīnātha Bhaṭṭa. (1894). Ed. Paṇḍit Śivadatta. Bombay: Nirṇaya-sāgara Press.

Vṛttaratnākara and Vṛttaratnākara-pariśiṣṭa titled Vṛttālankāra of Kedārabhaṭṭa (VRVPVL.). (1915) (2458 *Buddhābda* or 1837 *Śakābda*). Ed. C. A. Śīlaskandha Mahāsthavira. Aluthgama: Vidyāvīśruta Press.

Vṛttaratnākara of Bhaṭṭa Kedāra with Bhaṭṭīya Sanskrit Commentary of Bhaṭṭa Nārāyaṇa and Manimayī Hindi commentary of Śrī Kedāra Nātha Śarmā (VRBBV.). (20080. Ed. Śrī Kedāra Nātha Śarmā. Varanasi: Chaukhamba Prakashan.

Vṛttaratnākara of Kedāra Bhaṭṭa with commentary of Tārānātha Tarkavācaspati Baṭṭācārya and Chandomañjarī of Gaṅgādāsa with commentary of Śrī Jīvānanda Vidyāsāgara Baṭṭācārya. (1893). (No editors mentioned). Calcutta: Sarasvati Press.

Vṛttaratnākara of Kedāra Bhaṭṭa with Ratnaprabhāvyākhyā of Nṛsimhadeva Śāstrī (VRRP.).(1926). New Delhi: Meharacandra Lachamanadas.

Vṛttaratnākara of Kedāra Bhaṭṭa with Sanskrit Subodhiniṭīkā and Prakrit Saralāṭīkā of Nārasarāma Śāstrī (VRSN.). (1929).

Mumbai: Malika Lakshmi Venkateshvar Press.

Vṛttaratnākara of Kedāra Bhaṭṭa. (1969). Ed. Sharma Aryendra. Hyderabad: Sanskrit Academy.

Vṛttaratnākara of Kedārabhaṭṭa with the commentary Pañcīkā (VRP.). (1936) (1858 Śākābda). Rāmacandra Kavibhāratī. Ed. C. A. Śrī Śīlaskandha Mahāsthavira. Bombay: Nirṇayasāgara Press.

Vṛttaratnākara of Śrī Kedāra Bhaṭṭa with 'Candrikā' Sanskrit and Hindi Commentaries (VRCV.). (2015). Ed. Baladev Upadhyay. Varanasi: Chaukhamba Surabharati Prakashan.

Vṛttaratnākara of Sri Kedara Bhaṭṭa with Four commentaries (VRKB.). (1969). Ed. Aryendra Sharma, Sri Khanderao Deshpande and Sri D. G. Padhye. Hyderabad: Sanskrit Academy, Osmania University.

Vṛttaratnākara of Śrī Kedāra Bhaṭṭa with Prāññtoṣiṇīvyākhyā of Śrīdharānanda Śāstri

(VRPT.). (1966). Ed. Śrīdharānanda Śāstri.
Varanasi: Motilal Banarasidas.

Vṛttaratnākara. (1936). Ed. Seelaskandha
Mahasthavira. Bombay: N.S. Press.

Vṛttaratnāvalī of Veṅkaṭeśa (VRVV.). (1952). Ed. H.
G. Narahari. Madras: Adyar Library.

Vyākaraṇa - Mahābhāṣya of Patañjali (VMBP.). Vol.
1 (Fourth edition). (1985). Ed. F. Kielhorn.
Poona: Bhandarkar Oriental Research
Institute.

Secondary Sources

Arnold, E. Vernon. (1967). *Vedic Metre in its
historical development* (VMVA.). Delhi:
Motilal Banarasidas.

Aronold, Vernon. (1905). *Vedic Metre In its historical
development.* Cambridge: University Press.

Battacaryya, Siva Prasad. (1963). *Jottings On Sanskrit
Metrics* (JSMSP.). Calcutta: Sanskrit College.

Brown, Charles Philip. (1869). *Sanskrit Prosody and
Numerical Symbols Explained* (SPCP.).

London: Trubner and Co., 60, Paternoster Row.

Chandaḥkaumudī of Nārāyaṇa Śāstrī Khiste (CKN.). (1961). Ed. Shri Batukanatha Shastri Khiste. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Deepankara Sthavira, Welipatanwila. Ed. (1925). *The Vuttodaya of Saṅgharakkhita Mahāthera with Vṛttadīpikā Vyākhyā* (VDSVVD.). Aluthgama: Saddharmaparakasha Press.

Dvivedi, Kapil Deva and Singh, Shyam Lal. Tr. (20130. *The Prosody of Piṅgala* (TPP.). *A Treatise of Vedic and Sanskrit Metrics with applications of Vedic Mathematics with Hindi and English Translation* (Second revised edition). Varanasi: Vishvavidyalaya Prakashan.

Dvivedi, Kapila Deva and Singh, Shyam Lal. (2013). *The Prosody of Piṅgala, A treatise of Vedic and Sanskrit Metrics with appreciations of Vedic mathematics with Hindi and English*

translation. Varanasi: Vishvavidyalaya
Prakashan.

Geethakumary, K. K. (2008). *Metre in Sanskrit, A Study with Special Reference to Vṛttavārtika of Rāmapāṇivāda* (MSGK.). University of Calicut: Publication Division.

Heror, Venugopal D. (2011). *Development of Combinatorics from the Pratyayas in Sanskrit Prosody* (DCPSPH.). New Delhi: Samskrita Bharati.

Heror, Venugopal D. (2011). *Development of Combinatorics from the Pratyayas in Sanskrit Prosody* (DCPSPV.). New Delhi: Sankrita Bharati

Jhā, Śrī Rāmachandra. (2005). *Chandaśchandrikā* (CHCR.). Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Kieth, A. B. (1920). *A History of Sanskrit Literature* (HSLK.). London: Oxford University Press.

- Krishnamachariar, M., (1987). *A History of Classical Sanskrit Literature* (HCSLK.). Madras: Tirumali Tirupathi Devashanams Press.
- Macdonell, A. A. (1997). *A History of Sanskrit Literature*. Delhi: (No mention of publisher).
- Martin, Demian. Tr. (2013). *Rādhā Dāmodara Goswami's Chandah Kaustubha* (TJPD.M.), *The Jewel of Prosody with the commentary of Baladeva Vidyābhūṣaṇa translated from the original in Sanskrit* (First edition). Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.
- Mīmāṃsaka, Yudhiṣṭhira. (2009). *Vaidika-Chandomīmāṃsā* (VCMY.). Hariyana: Ramalal Kapur Trust.
- Mishra, Sampadananda. (2011). *Chandovallārī* (CHVSM.), *A Handbook of Sanskrit Prosody*. Puducherry: Sri Aurobindo Society.
- Miśra, Rāma Kīśora. (1997). *Asīmapratibhā* (APRK.). Uttara Pradesh: Mahamana Malaviyamahavidyala, Khekada.

- Mitra, Arati. (1989). *Origin and Development of Sanskrit Metrics* (ODSMAM.). Calcutta: The Asiatic Society.
- Mukherji, Amulyadhan. (1976). *Sanskrit Prosody: Its Evolution* (SPAM.). Calcutta: Saraswat Library.
- Muller, Max. (1859). *A History of Sanskrit Literature The primitive Religion of the Brahmans* (AHASLM.). London: Williams and Norgate.
- Muller, Max. (1912). *A History of Ancient Sanskrit Literature* (HASLM.), *The Primitive Religion of the Brahmanas*. Allahabad: Panini Office.
- Newmark, Peter. (1988). *A Textbook of Translation* (ATTN.). New York: Prentice Hall International English Teaching Skills Series, Prentice Hall International (UK) Ltd.
- Pataskar, Bhagyalata. Ed. (2012). *The Studies in Chandaḥśāstra* (TSC.). N. Delhi: Adarsha Sanskrit Shodha Samstha, Rashtriya Sanskrit Samsthan.

- Rabindra Kumar Panda, Tr. (1998). *Suvṛttatilaka of Kṣemendra (STKR.) with English Translation of Sūryakānta* (1st Edition). Delhi: Paramamitra Prakashan.
- Sharma, Dipak Kumar. Tr. (2007). *Suvṛttatilaka of Kṣemendra (STKD.) Text with Sanskrit Commentary and English Translation* (1st Edition). Delhi: New Bharatiya Book Corporation.
- Shastri, Mandala Dev. Tr. (1931). *Ṛgveda Prātiśākhya of Śaunaka with commentary of Uvaṭa*. Allahabad: The Indian Press Ltd.
- Siddharatha, R. (Year not given). *Samgharakkhita's Vuttodaya A Study of Pali Metre (SVS.)*. India: Sri Satguru Publications.
- Sorata Sthavira, Velivitiye. Ed. (1945). *Saralā Vyākhyā of Vṛttaratnākara (SVVR.)*. Colombo: Mahābodhi Press.
- Upādhyāya, Baladeva, and Pāṇḍeya. Ed. (1997). *Samskṛta Vāṅmaya kā Vṛhad Itihāsa (SVVIB.), Dvitiya-khaṇḍa, Vedāṅga*.

Lakshnav: Omprakāś Uttara Pradeś Saṁskṛta
Saṁstāna.

Velankar, H. D. Ed. (1949). *Jayadāman* (JDMV.).
Bombay: Haritoṣamālā.

Veṅkaṭaramaṅārya. (1938). *Sarvasamavṛttaprabhāva*
(SSVPV.). Mysore: Royal Branch Press.

Yedukondalu, K. (2014). *Classical Sanskrit Prosody*
(CSPYK.). Tirupati – 517507 (A.P.):
Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha.

Journals

*A research article on "Is the teaching of eight gaṇas
(tri-syllabic feet) merely poetical or dealing
with human life?" presented at 16th World
Sanskrit Conference, Bankok, 2015*

*Journal of the University of Bombay, Vol. XXIX
(JUBxxxix), No. 35, Sep. 1960. Part 2 by
Editorial Boards.*

*Journal of the University of Bombay, Vol. XXVII
JUBxxvii =, No. 33, Sep. 1958. Part 2 by
Editorial Boards.*

Shinde, V.S., Sathe, Jayashree, Kshirasagar, Vinaya, Kulkarni-Joshi, Sonal, Mishra, Sheila, Deo, Sushama, 2014. 'The Role of Verses in Abhijñānaśākuntala, Act. IV', *Bulletin Volume 74* (DCPRIB74.), Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Deemed University, Pune, pp. 291-312.

Dictionaries

Apte, Vaman Shivram. 1993. *The Student's Sanskrit – English Dictionary* (SEDA.). Delhi: Motilal Benarasidass Publishers Private Limited.

Bāhādura, Syārarājā Rādhā Kāntadevam. 1967. *Śabdakalpadruma of Syārarājā Rādhā Kāntadeva Bāhādura, Encyclopedic Dictionary of Sanskrit Words, Volume ii* (ŚKDRKii.). Varanasi – 1: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Chappler, Carl. 1982. *A Sanskrit – English Dictionary* (SEDCC.). Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai Publishing Co. Ltd. The Association for Publishing Academic Masterpeices.

Tarkavachaspati, Sri Taranatha. 1962. *Vācaspatyam* (A Comparative Sanskrit Dictionary). Vol.4 (VCPTTiv.). Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Tarkavachaspati, Sri Taranatha. 1962. *Vācaspatyam* (A Comparative Sanskrit Dictionary). Vol.6 (VCPTTvi.). Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Williams, M. Monier. 1960. *A Sanskrit – English Dictionary* (SEDMW.). Oxford: At the University Press.

Web Sources

[http://www.scribd.com/doc/95599117/Vritta-](http://www.scribd.com/doc/95599117/Vritta-Ratnakara-Kedara-Bhatta-Skt-Hindi-1942)

[Ratnakara-Kedara-Bhatta-Skt-Hindi-1942](http://www.scribd.com/doc/95599117/Vritta-Ratnakara-Kedara-Bhatta-Skt-Hindi-1942)

<https://archive.org/details/VrittaRatnakaraKedaraBhattaSktHindi1942>

[https://archive.org/stream/ChhandaSutra-](https://archive.org/stream/ChhandaSutra-Pingala/chhanda_sutram_-_pingala?ui=embed#page/n0/mode/1up)

[Pingala/chhanda_sutram_-](https://archive.org/stream/ChhandaSutra-Pingala/chhanda_sutram_-_pingala?ui=embed#page/n0/mode/1up)

[_pingala?ui=embed#page/n0/mode/1up](https://archive.org/stream/ChhandaSutra-Pingala/chhanda_sutram_-_pingala?ui=embed#page/n0/mode/1up)

https://books.google.co.in/books/about/Vritta_ratnakara.html

<https://docslide.net/documents/vritta-ratnakara-1954-pandit-sri-kedarnath-sharma.html>

https://en.wikipedia.org/wiki/Binary_code

<https://en.wikipedia.org/wiki/Pingala>

<https://groups.google.com/forum/#!topic/bvparishat/D5bTvYywTFo>

<https://www.amazon.com/Textbook-Translation-Skills-Peter-Newmark/dp/0139125930>

<https://www.exoticindiaart.com/book/details/vritta-ratnakara-deepika-book-on-chhanda-question-and-answer-NZJ816/>

<https://www.google.com/search?q=vritta+ratnakara&oq=vrittaratnaka>

<https://www.scribd.com/document/95599117/Vritta-Ratnakara-Kedara-Bhatta-Skt-Hindi-1942>

www.sanskritebooks.org

Biographical Note

Dr. Ven. Mawatagama Pemananda Thero is currently the Head and the Senior Lecturer in Sanskrit in the Department of Sanskrit of the Faculty of Language Studies at Buddhist and Pali University of Sri Lanka, Homagama.

Venerable Thero has graduated with several degrees such as Royal Pundit degree from the Oriental Studies Society of Sri Lanka, B. A. in Sanskrit with First Class Honours, and M. Phil. from University of Sri Jayewardenepura, Gangodawila, M. A. with distinctions from the Post-Graduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, and Ph. D. from Deccan College Postgraduate and Research Institute at Pune, India.

Venerable Thero has worked as a Pre-University Research Associate at Institute of Fundamental Studies, Kandy; as a Teacher in Sanskrit at Nandana Pirivana, Kesbawa and Sri Pannaloka Pirivana, Kirulapone; as a Temporary Lecturer at University of Kelaniya, and University of Sri Jayewardenepura; as

Visiting Lecturer at Gampaha Wickremarachchi Ayurvedic Institute, at University of Ruhuna, and at University of Sri Jayewardenepura.

Venerable Thero has published 9 works such as කොට්ඨාස දුටු වරපුරුෂයා (Spy seen by Kautilya), 2001, Kedārabhaṭṭa's Vṛttaratnākara Part I, II and III, පාණිනී I, II, III and IV (Pāṇini I, II, III, IV), යෝගාචාර සම්ප්‍රදායට හා විඥානවාදයට ප්‍රවේශයක් (Introduction to Yogācāra Tradition and Idealism, 2020 and edited 2 volumes as the editor such as සාරද ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය (Sārada Literary Volume), 2012 and සිහිවටන පුස්තකය (Book of Memory), 2016 and 6 works as Co-editor such as විද්‍යාසුදනී අහිනන්දන ශාස්ත්‍රීය සංග්‍රහය (Vidyāsūdanī Felicitation Literary Volume), Praṇāmalekhā Felicitation Literary Volume, 2003, බෞද්ධ හා පාලි අධ්‍යයන (Academic Volume: Buddhist and Pali Studies), 2015, හික්ඛු පාතිමොක්ඛපාලී (සිංහල අනුවාදය සහිත) (Sinhala Translation of Bhikkhu Pātimokkhaṭṭhā), and අභිධම්මකථාසංගහො (සිංහල අනුවාදය සහිත) (Sinhala Translation of Abhidhammatthasaṅgaha), 2019.

Venerable Thero also has published 08 research articles in peer reviewed journals and more than 80 academic articles in variety of national and international literary volumes.

¹ VRP. [मुखबन्ध] p. 2; TSC. p. 380

¹ TSC. p. 382

¹ VRP. [मुखबन्ध] p. 2; TSC. p. 381

¹ SVVR. p. vi

සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයෙහි විද්‍යමාන ලාලී කෙළිය

Dr. A. L. N. P. Perera

Abstract

Any literary work mirrors the contemporary society upon which it is written. Thus, such literary works have become reliable sources to get an idea about the ancient societies. By studying literature which is dealt with ancient ways of life, the leisure activities of the people in such societies, their thoughts, etc., we also can get an idea about the differences between the present and the past societies. The present study is based on a special folk game that was in practice during the ancient time in Sri Lanka and known as '*Lali Keliya*'. This game is no longer played or known in the present society for an unknown reason and it is only through literary work that we can get any trace about that. Understanding the ancient folk games means understanding the life of the ancient people. Thus, the present study attempts to study '*Lali Keliya*' in terms of prose and poetry of the Sinhala Classical Period. In order to highlight some special features of

the subject matter under concern, literary work written in the post-classical period and some other relevant written material will also be taken in to consideration. Keywords: Folklore, folk games, ritualistic folk games, cultural characteristics.

හැඳින්වීම

කවර යුගයක හෝ නිර්මිත සාහිත්‍ය කෘති මගින් සාහිත්‍ය අරමුණුවලින් පරිබාහිර වූ සමාජ සංස්කෘතික කාරණා ඇතුළු බොහෝ දෑ පිළිබඳ අවබෝධය ප්‍රසාරණයෙහි ලාදායකත්වයක් ලද හැකි වන්නේ නිර්මාණකරුවා අදාළ සමාජ පසුබිමෙහි නියෝජනයක් වන නිසයි. එබැවින් සාහිත්‍ය නිර්මාණයන් සමාජයන් අතර ඇත්තේ පරායත්ත ස්වභාවයකි. එබඳු පසුබිමක සාහිත්‍ය නිර්මාණ තත්කාලීන ජන ජීවිතය හඳුනා ගැනීමේ විශ්වසනීය මූලාශ්‍රයක් බවට පත් වේ. ඇතැම් විට සමාජ අවශ්‍යතාවෙහි ම ඵලයක් වන්නා වූ ද, සහාද රසවින්තනයෙහි ලා පරිකල්පනයෙන් ජනිත වන සාහිත්‍ය නිර්මාණ තුළ මුසු ව පවත්නා සමාජ තොරතුරු බාහුලය ද තත්කාලීන මානව ජීවිතයේ විවිධ හැඩරුව අප හමුවට ගෙන එන්නේ නිර්මාණකරුවාගේ ජීවිත පරිඥානයේ ඵලයක් ලෙසිනි.

අරමුණ

පීචින පරිඥානය හෙවත් පීචන දෘෂ්ටිය යනු එක් පසෙකින් කලාකරුවාගේ නිර්මාණාත්මක ප්‍රතිභාව ප්‍රකට කිරීමෙහි ලා දායක වන අපූරු ශක්‍යතාවකි. මේ විශේෂ ශක්‍යතාව තුළින් බිහිවන සාහිත්‍ය කෘති අධ්‍යයනයෙන් සමකාලීන සමාජ සංස්කෘතික කාරණා හඳුනා ගැනීමේ ඉඩකඩ ඇති නිසා දැනට විද්‍යාමාන නොවන එහෙත් අතීතයේ සක්‍රීය ව පැවති ජනක්‍රීඩා පිළිබඳ තොරතුරු ද අධ්‍යයනය කළ හැකිය. එබැවින් මෙහි දී එබඳු ජනක්‍රීඩාවක් වන ලාලී කෙළිය පිළිබඳ විමර්ශනාත්මක අධ්‍යයනයක නිරත වීමට අපේක්ෂිතය.

ගැටලුව

ජනශ්‍රැතිකාංග විවිධ කරුණු කාරණා පදනම් වීමෙන් කාලානුරූපී ව පොදුජන විඥානයට එකඟ වන තාක් ක්‍රියාත්මක වන අතර එසේ නොවන කල්හි අභාවිත වේ. එලෙස භාවිතයෙන් බැහැර වූ ජනක්‍රීඩා බොහෝවක් ඇතත්, විවිධ මූලාශ්‍රයවල පවතින සාධක ඔස්සේ ඒවායෙහි හැඩරුව හඳුනා ගන්නට යන්න දැරීම අතීත ජනපීචනය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක් ද වන බැවින් සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය නිර්මාණ අධ්‍යයනය කොට ඒවායෙහි පවත්නා සාධක අනුසාරයෙන් අප්‍රකට පුරාණ ජන ක්‍රීඩාවක් වන ලාලී කෙළිය පිළිබඳ මතු කොට ගත හැකි විවිධ තොරතුරු අධ්‍යයනය මෙහි ගැටලුව වේ.

ක්‍රමවේදය

මූලාශ්‍රය අධ්‍යයනය මෙහි දී යොදා ගනු ලැබේ. ඒ අනුව සම්භාව්‍ය යුගයට අයත් ගද්‍ය පද්‍ය නිර්මාණ කෘති අධ්‍යයනය හා ප්‍රාමාණික විද්වත් ලිපි ලේඛන පරිශීලනය කොට ලබාගන්නා දත්ත විමර්ශනය කොට අදාළ විශේෂතා මතු කොට දක්වමින් නිගමනයට එළඹීම අනුගත ක්‍රමවේදය වේ.

ප්‍රවේශය

ක්‍රීඩාවේ උපත පිළිබඳ නිශ්චිත දින වකවානු දැක්වීම අපහසු වුවත් මිනිස් වර්ගයාගේ ආරම්භය දක්වා වූ ඉතිහාසයක් එයට ඇති බව කිව හැකිය. මාතෘ ගර්භයෙන් මෙලොව එළිය දුටුදා පටන් රිද්මය පිළිබඳ අවබෝධය මවගේ නැළවිලි ගීයෙන් හඳුනා ගන්නා බිලිඳාගේ උපවිඥානයෙහි එය තැන්පත් ව පීචිත කාලය පුරා ම පවතී. මව ඇතුළු පවුලේ සාමාජිකයන් විසින් දරුවකු දෙපයින් නැඟී සිටීමට පෙර සිට ම සිදුකරන අත්පුඩි ගැසීම, ඇඟිලි හැසිර වීම ආදී වූ විවිධ ශක්‍යතා වර්ධනය සිදු කරනුයේ ගායන රිද්මය ද අපූරුවට මුසු කොට ගත් ක්‍රීඩාත්මක විලාසයකිනි. එබැවින් ජනක්‍රීඩාවේ මූලික පුහුණුකරුවන් වන්නේ ඔවුන් ය. මේ සරල ක්‍රියාදාමයන් ඔස්සේ විනෝදය, වින්දනය ආස්වාදය සේ ම මනෝවිද්‍යානුකූල වටිනාකමක් ද බිලිඳු දිවියට එකු වේ. එබැවින් ක්‍රීඩාව වූකලී ළදරු විශේෂ සිට ක්‍රමයෙන් දරුවා සමග ම වැඩෙන මානව ක්‍රියාකාරකමකි. වැඩුණු මිනිසා ප්‍රාථමික අවදියේ දී තම

මූලික අවශ්‍යතා වන ආහාර සම්පාදනය, ආරක්ෂාව, සනීපාරක්ෂාව වැනි කාරණා මත සිදු කළ ක්‍රියාකාරකම් ද පසු ව දඩකෙළි, දියකෙළි, හෙල්ල ආදි ක්‍රීඩා මෙන් ම වෙනත් බොහෝ අභිවාරාත්මක ක්‍රීඩා සඳහා පදනම් වූ බව පෙනේ. එසේ ක්‍රමයෙන් විකාශනය වූ ඇතැම් ජනක්‍රීඩා අද වන විට ජාතික ක්‍රීඩා ලෙස ඉතා විද්‍යාත්මක අවස්ථාව දක්වා විවිධත්වයක් ඇති ව විකාශනය වී ඇතත්, අතීත ජනකෙළි නූතන බොහෝ ක්‍රීඩාවල මෙන් ජයග්‍රහණය ම අරමුණු කොට නොමැති වීම විශේෂත්වයකි. එසේ ම තවත් බොහෝ ජනක්‍රීඩා අභාවිත ව ඇති හෙයින් නාමමාත්‍රික ලෙස පමණක් ශේෂ ව පවතී. ලාලී කෙළිය ද එලෙස භාවිතයෙන් වියැකී ගොස් ඇති අපූරු ජනක්‍රීඩාවකි. එනිසා ම ඒ පිළිබඳ තොරතුරු දැක්වීම සුකර නොවූවත් සම්භාව්‍ය සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය මත පදනම් ව එහි ස්වරූපය, කීඩා විලාසය ස්ථානය හා භාවිත ක්‍රීඩා උපකරණ යනාදි පිළිබඳ ව ප්‍රාමාණික අවබෝධයක් ලබා ගැනීම කෙරෙහි අවධානය යොමු කළ යුතු වුවත් ඊට පූර්ව වශයෙන් 'ලා' හෙවත් 'ලාකඩ' පිළිබඳවත්, ඒවායෙහි විවිධ භාවිතයන් පිළිබඳවත් සාකච්ඡා කෙරෙන අතර 'ලාලී කෙළිය' පිළිබඳ සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයෙහි වූ සාධක අනුසාරයෙන් කෙරෙන සාකච්ඡාවට ප්‍රවේශ වනුයේ අනතුරුව ය.

ලා හෙවත් ලාකඩ

ලා, ලාකිරි, ලාක්ෂා, ලතු දිය, ලාකඩ, ලාතු යනු පර්යාය පදය. මෙම ද්‍රව්‍යය සාදා ගනු ලබන්නේ ලාකිරි කෘතියෙකුගෙනි. කැප්පිටිය, කෝන් ආදි ශාකවල අතු මත මේ කෘතියාගේ ශරීරයෙන් පිටකරන ලාටුමය ද්‍රව්‍යයක් වේ. රතු දුඹුරු වැනි පැහැ ඇති දුම්මලයක් වැනි මේ ලාටු සුළං වැදී සණ බවට පත් වේ. මේවා රත් කොට තලා 'ලාකඩ' හෙවත් 'ලාකිරි' සාදා ගනු ලැබේ.

ලාකඩ හෙවත් ලාකිරිවල විවිධ භාවිතයන්

සම්භාව්‍ය සාහිත්‍යයෙහි පවත්නා සාධක අනුව ලාකිරි හෙවත් ලාකඩ විවිධ භාවිතයන් සඳහා යෙදා ගන්නා ආකාරය දැකිය හැකිය.

ලාක්ෂා කර්මාන්තය

ලාකිරිවල භාවිතය පිළිබඳ විමසීමේ දී අතීතයේ සිට පවත්වාගෙන එනු ලබන පාරම්පරික පිත්තල, මැටි, කලාල, වෙස්මුහුණු ආදි සාම්ප්‍රදායික ශිල්පකලාවන් අතරට ම ගැනෙන ලාක්ෂා කර්මාන්තය ලා හෙවත් ලාකඩ ආශ්‍රයෙන් කෙරෙන මහාපරිමාණ මෙන් ම අද දක්වා ම විද්‍යමාන ප්‍රමුඛතම කර්මාන්තයයි. මේ සඳහා භාවිත වන ප්‍රධානතම අමුද්‍රව්‍යය වනුයේ ලාකිරි හෙවත් ලාක්ෂා ය. පාරම්පරික ව මෙරට මෙම කර්මාන්තය සඳහා ප්‍රකට ස්ථාන ලෙස මාතලේ හපුට්ටි හා ලැලි අමේ යන ප්‍රදේශ ද, තංගල්ල අගුල්මඩුව ප්‍රදේශය ද මහනුවර හුර්කඩුව ප්‍රදේශ ද බලංගොඩ පල්ලකෙන්ද ප්‍රදේශය ද වර්තමානයේ දැකිය

හැකි වුවත්, පාරම්පරික කර්මාන්ත සුරක්ෂිත කොට ප්‍රවර්ධනය කිරීමේ නිසි රාජ්‍ය මැදිහත්මක් නොවීම මත අද වන විට පිරිහෙමින් පවතී.

ලාක්ෂ්‍ය කර්මාන්තයේ ආරම්භය

මෙ සාම්ප්‍රදායික කලා කර්මාන්තයේ ආරම්භය කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන විට දුමින්දාගමන අවස්ථාව හා බද්ධ වන බව සාම්ප්‍රදායික ශිල්පීන්ගේ මතය යි. බෝධි ආගමනයේ දී එහි ආරක්ෂාව හා පැවැත්ම සඳහා මෙරටට සම්ප්‍රාප්තික 24ක් වූ ශිල්ප කුලවලට අයත් වූවන් අතර ලාක්ෂ්‍ය ශිල්පීන් ද වූ බව පිළිගැනීම යි. මහාවංශයට හා බෝධි වංශයට අනුව එක් එක් ශිල්පීය කුලවලින් අට දෙනා බැගින් රැගෙන ආ බව කියැවේ. ඒ අනුව බෝධි ශාඛාව වැඩම වීමේ දී පෙහෙර කුල අටක් ද, කුඹල් කුල අටක් ද, ලෝකුරු කුල අටක් ද, ස්වර්ණකාර කුල අටක්ද, බෙරවා කුලය අටක් ද, වඩු කුල අටක් ද, සිත්තරා කුල අටක් ද යනුවෙන් විවිධ ශිල්පීය කුල රැසක් ගෙන ඒමෙන් ශ්‍රී ලංකාවේ ජන කලා ක්ෂේත්‍රයෙහි යම් පරිවර්තනයක් වූ බව පෙනේ.

වර්ණ සැකසීම

ලාක්ෂ්‍ය කර්මාන්තයේ දී කොළ කහ රතු කළු ලෙස භාවිත ප්‍රධාන වර්ණයන් 4ක් දැකිය හැකි අතර ඒවා සකසා ගන්නේ ලාකිරි කෘමියාගෙන් ලබාගන්නා අමුද්‍රව්‍ය සමග විවිධ දේ සංකලනය කොට ගැනීම මගිනි. ඒ අනුව කොළ පැහැය: හිරියල් සමග නිල් ද, කහ පැහැය:හිරියල් ද, රතු

පැහැය:සාදිලිංගම් ද, කළු පැහැය කැකුණ දැලි හෝ පහන් දැලි මුසු කොට ද සකසා ගැනේ.



සකසා ගත් ලාක්ෂා වර්ණ

ලාක්ෂා කර්මාන්තයේ දී පමණක් නොව සිතුවම් කරණයේ දී ද වර්ණ සකසා ගැනීමේ දී සාදිලිංගම් හා හිරියෙල් භාවිත කළ බවට සාහිත්‍ය මූලාශ්‍රය මගින් ද අපට බොහෝ සාධක හඳුනාගත හැකිය. සාදිලිංගම් යනු කුඩු කොටා සායම් ලෙස භාවිත කරන ඛනිජ විශේෂයකි. එය සිවංගුරු, සුවන්ගුරු, මන:ශිලා යනුවෙන් ද හඳුන්වනු ලැබේ.

මහාවංශයෙහි ලෝවාමහාප්‍රාසාදය තැනීම පිළිබඳ පුවතෙහි දැනගැනීමට හෙවත් සාදිලිංගම්වලින් ඊට අවශ්‍ය සැලැස්ම අදින ලද බව සඳහන් වීම, ධම්පියා අටුවා ගැටපදයෙහි 'මනෝසිලා රසයේ හෙවත් හිඟුල් රෙසෙහි' යනුවෙන් දැක්වෙන සඳහන ද, බුත්සරණෙහි 'සිරියෙල් මැටි සෙ හොබනා වූ දික් වූ ඇඟිලි ඇති ' යන යෙදුම ද,

රතැඟිලිය

මනහර

මොළොක් දික් අක් සිහින්

මනහර

(අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව-සංස්,2013: 137)

ජෝන් ඩේවි පවා එකල බිතුසිතුවම් කලාව සඳහා අවශ්‍ය වුණු රතු පැහැය සාදා ගෙන ඇත්තේ සාදිලිංගම් හෙවත් රත්හිරියල්වලින් බව දක්වා ඇති අතර, සාදිලිංගම් යනු ඉඟුල් හෝ මකුල් නමින් හඳුන්වන උපධාතු විශේෂයකි මෙසේ සාදිලිංගම් හා හිරියල් චිත්‍ර කර්මාන්ත කටයුතු සඳහා භාවිත කළ බව දඹුලු පදවි සන්නසෙහි ද ‘ගොකටු මකුල් දිවුල් ලාටු නිල් හිරියල් සාදිලිංගම් මෙකී දේ බොහෝ සේ වියදම් වෙමින් සිතුවම් කර්මාන්ත ද නිමවා සුණු අළු තිස් එක අමුණකින් බිම සුණු කර්මාන්ත ද කොට....’ යනුවෙන් සඳහන් ව තිබේ (සෝමතිලක, 2002: 229). “මීට අමතරව විහාර චිත්‍ර කර්මාන්තයෙහි දී වර්ණාලේප කටයුතු සඳහා සාදිලිංගම් යොදා ගත් බව කීර්ති ශ්‍රී රාජසිංහ රජුගේ රාජ පදප්ප්‍රාප්ති සමයෙහි ප්‍රදානය කළ මැදවෙල විහාර සන්නසෙහි ද සඳහන් ව ඇත:

‘සත්රියන් දෙමාල් පිළිමගෙයි දඩු කර්මාන්ත නිමවා ඉක්බිති චිත්‍ර කර්මාන්තයට සිත්තරුන් ගෙන්වා ප්‍රතිමාරම්භ කරවන ප්‍රස්තාවට රජුරුවන් විහාරයේ ම පින්කම අසා භාණ්ඩාගාරයෙන් හා මුදලිවරුන්ගෙන් දහසක් අගය දෙවා පමා නොව මෙහි කරවන්නට වදාළ පසු අවාර්යවරුනට

දුනමනා බත්බුලක් වරකිර ආදිය නොපිරිහෙලා දී
ඉඟුල් මකුල් ආදී වෛනි විටියෙලක් ගෙන්වා
සිතුවම් පටන් ගෙන.....”

(සෝමතිලක, 2002 : 229).

මෙහි සඳහන්වන ඉඟුල් යනු සංස්කෘත හා පාලි බසින්
හිඟුල් හෝ හිඟුල නමින් හඳුන්වන ද්‍රව්‍යය යි. ඉංග්‍රීසියෙන්
Virmilion, Cinnabar හෝ Red clay ලෙසට හඳුන්වන
සාදලිංගම් යන්නම මේවායින් අර්ථවත් වන බව පෙනේ.
ලංකාවේ සුලබ ලෙසට හමු නොවන මෙම බනිජ ද්‍රව්‍යය
බොහෝ දුරට විදේශීය රටවලින් ලබා ගන්නට ඇතැයි
විශ්වාසයක් පවතී. ආදිතම අවධිවල දී රෝම හා පර්සියන්
වෙළඳ සබඳතා නිසා මේවා ලාංකිකයන් ද ලබා ගන්නට
පුරුදු පුහුණු වූ බව අනුමාන කළ හැකි අතර මහනුවර
සමයේ දී ඉන්දියාවෙන් ද මේවා ගෙන්වා ගන්නට ඇතැයි
විශ්වාස කළ හැකිය. මෙලෙස සපයා ගත් සාදලිංගම්
බනිජය ඉතා සියුම් ලෙසට අඹරා ගැනීමෙන් පසු ව අවශ්‍ය
පරිදි චිත්‍ර කර්මාන්ත කටයුතුවල දී භාවිතයට ගෙන තිබේ.
(සෝමතිලක, 2002 : 229). පැරණි සාම්ප්‍රදායික චිත්‍ර
පරම්පරාවක් වූ (මහනුවර චිත්‍ර ශිල්පී පරම්පරාවකි)නිලගම
පරම්පරාවට අයත් දැනට දඹුල්ලෙහි පදිංචි ජීවත් නයිදේ
මහතා වර්ණ තනා ගෙන විහාර චිත්‍ර කර්මාන්තයෙහි
යෙදෙන්නෙකි. ඔහු විසින් සායම් සෑදීමේ දී මිල දී ගන්නා
එක ම ද්‍රව්‍යය සාදලිංගම් බව ප්‍රකාශ කොට ඇත(අධ්‍යාපන
දෙපාර්තමේන්තුව-සංස්,2013: 230). මේ අනුව අනුරපුර

යුගයේ සිට ම සාදිලිංගම් හා හිරියෙල් ආදිය භාවිත වූ බව සාහිත්‍යයෙන් තහවුරු වුවත් රක් පැහැය සාදා ගන්නා එක ම ක්‍රමය සාදිලිංගම් පමණක් ම නොවන බව විද්වත් මතය යි (අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව-සංස්,2013: 230-231).

කෙසේ වුවත් මෙලෙස සාදිලිංගම් හිරියෙල් ආදී විවිධ දෑ සමග මුසුකොට වර්ණ සකසා ගෙන ඒවා භාවිත කොට ලාකිරි හෙවත් ලාක්ෂා නම් වූ විවිධ කර්මාන්තයේ යෙදෙන්නන් 'ඊ වඩුවන්' ලෙස හඳුන්වා ඇති අතර එය කැප්පිටියා හෙවත් කෝන් ලාක්ෂා සහ කලකිරියා ලාක්ෂා වශයෙන් ආකාර දෙකකි. ලාක්ෂා ආධාරයෙන් භාණ්ඩ අලංකාර කිරීමේ දී ද පට්ටල් ක්‍රමය හා නිය ආධාරයෙන් කිරීම ලෙස දෙයාකාරයක් ද දැකිය හැකිය.



ලාක්ෂා නිර්මාණ කිහිපයක්

පට්ටල් ක්‍රමය

කම්භ අලංකරණය

මහරම් වෙහෙර කුළ තැන තැන සැපැම්ණ ය
සිතියම් බණ වසුන් විදහා අපමණ ය

(ගම්ලන්,2006 :156)

ගිරා සන්දේශ කතුවරයා තොටගමු වෙහෙර වැනුමට එක්කළ මෙම කවෙන් මහරම් වූ විහාරය ඇතුළත සැපැම්ණ චිත්‍ර කර්මයෙන් යුත් බණ පොත් වැසුම් දිග හැර අපමණ සිත සොම්නසින් බුදුගුණ සිහිකරමින් අභිධර්ම පාලියෙහි අර්ථ විමසන සඟුන් තන්හි තන්හි වූ බව පවසයි. එහි දී එක් අතකින් චිත්‍ර නිර්මාණකරණයෙහි උපයෝගීතාව බිතුසිතුවම්වලට පරිබාහිර ව කම්භ අලංකරණය සඳහා දායක කොට ගත් බව ද ප්‍රතීයමාන වේ. මෙහි සිතුවම් බණ වසුන් යනු පොත් වසා බඳින වස්ත්‍ර යි. ඒ වස්ත්‍ර සිතුවම් කොට තිබේ. වසුන් යන්න පාළි සංස්කෘත වස්ත්‍ර වාචී 'වසන' යන්නෙන් එන්නකි. වසුන් යන්නෙන් පුස්තකොළ පොත් වසන ලී වැස් ම වන කම්භ ද ගත හැකිය. වැස් ම යන අරුතෙහි ද පාළි සංස්කෘත බස්වල වසන යන්න යෙදේ. (ගම්ලන් , 2006: 157) ඒ අනුව මේ ලී වැස්ම හෙවත් ලී කම්භ ද ලාක්ෂ්‍ය නිර්මාණකරුවන් අතින් හැඩවන්නට ඇති බව සිතිය හැකිය.

ආයුධ සකස් කිරීම

සිංහල ථූපවංශයෙහි වූ පහත උධාතයට අනුව විචිත්‍ර වූ චිත්‍ර කර්මාන්තයෙන් යුක්ත දඬු ඇති අසි, සත්ති, තෝමරාදී

වූ ආයුධවල අල්ලා ගන්නා ලී කොටස ලාක්ෂා නිර්මාණවලින් විවිත්‍රවත් කොට පැවති බව පෙනේ.

“ඉක්බිති දුටුගැමුණු මහරජ සුවදපැන් සොළොස් කළයකින් නහා රන්සළු හැඳ, රන්පට, රුවන් සෝලු එකාවැලසුසැට ආභරණයන් ද සිද්ධ වොටුනු රුවන් වොටුනු සිංහ වොටුණු ව්‍යාසු වොටුනු යන මෙකී පස්වොටුන්ගෙන් රුවන් වොටුන්තක් පැළඳ දෙදෙව් ලොව දෙවියන් අධිපති වූ සක්දෙව් රජහු මෙන් සැරසී සුර වීර වූ විවිත්‍ර වූ විත්‍ර කර්මාන්තයෙන් යුක්ත දඬු ඇති අසි, සක්ති, තෝමරාදී වූ ආයුධ ගත්”

(ගම්ලත්, 1994,230)

මුද්‍ර කබා සීල් කිරීම:

‘ලාකඩ පෙන්දු’ යනු ලාකඩ පෙරීම සඳහා භාවිත කරන උපකරණයකි. ලා හෙවත් ලාකඩ අතීතයේ මෙන් ම නූතනයේ ද මෑතක් වන තුරු ම මුද්‍රා තැබීම සඳහා ද භාවිත කොට ඇත. ජූජාවලියෙහි වූ පහත සඳහන ඊට සාධක ය.

“බිසවු ලජ්ජා ඇති ව ඒ මස් වැදැල්ල නවමු සැලියක ලා පිධානයෙකින්ත් වසා බැඳ රාජමුද්‍රිකාවෙන් හසු ඔබා දිය නොවදිනා සේ ලාකඩින් මේ කොට ගඟ දියෙහි ලැවුහ.”

(සද්ධාතිස්ස ටෙරො-සංස්, 1930 :409)

රූපාලංකරණය

ඉසිරි දිසි දිය දහරින්	අඹරා
සසිරි හුණු ඉඳු සැවු සිය	පතරා
විසිරි ගිය ගඟ ලකු කොකු	මඟරා
අසිරි සිතුවම් දැක්වී	එතරා

(ගම්ලත්,2006: 106)

ඉහත කවියෙන් ගිරා සංදේශයෙහි වූ කළු ගඟෙහි දිය කෙළින කතුන් වර්ණිතය. දිය කෙළින කළුහි දිය දහරා විසිරි ගොස් අහස්හි දිස් වෙයි. එයින් මහත් දේදුනු වැටේ. දිය කෙළින ළඳුන්ගේ පා ලකු ද ඇඟ ගෑ කොකුම් ද සේදී ගඟ දියෙහි පැතිර සිටී. එ දෙක ම රතු ය. එවිට නදියෙහි දර්ශනීය ශෝභාව ආශ්චර්යවත් සිතුවමක් වැනි යැයි මින් කියැවේ. ඒ අනුව රූපාලංකරණ ද්‍රව්‍යයක් ලෙස ද ලකු දිය භාවිත කළ අයුරු පැහැදිලිය. පූජාවලී කතු හිමියන් ද වරෙක ලකු දිය උපමාවක් ලෙස යොදන අතර සද්ධර්මරත්නාවලී කාරක ධර්මසේන හිමියන් ද එලෙස යොදනු පෙනේ.

“.....තේජෝ නමැති සේවකයා නැවත ඔබ කරා ඇවිද ඔබ පාද මූලයෙන් පැනනැංගා සේ නගුලිසක් ප්‍රමාණ ඇති සුරක්ත වූ අංකුරයෙක් මහා යන්ත්‍ර නළෙකින් ලාක්ෂාරස හැල්ලක් විද්දා

සේ ඇසිපිය නඟා නොලන ඇසිල්ලෙනි---”
(සද්ධානිස්ස ථෙරො,1930:463)

“මෙසේ මේ කුලදරුවාණන් නිසා බොහෝ ප්‍රයෝජන වෙයි දැන වදාරා දෙවන දවස් උදාසන අලතාපිඬෙක ඇති වූ පබළු දළු වැනි වූ දෝ හෝ නොහොත්, ලාරසෙහි ගලා ඔසොවා ගත් කොබොලීල මල්දමක් වැනි වූ තමන් වහන්සේ ගේ හදනා සිවුර පත්කොට ගෙන ” (රත්නායක, 2008:06)

“ඉක්බිති නුගපත් සමුභයක් වැනි වූ දෝ හෝ නොහොත් බඳුවදමල් ඇතිරියක් වැනි වූ සුගත් පෙරෝනා සිවුර රත් පලසකින් ඇත් කුඹක් වසන්තාක් මෙන් ද නොහොත් රත් පර්වත මුදුනකින් පර්වතය වසා ලාරස වගුරු වන්තාක් මෙන් ද නොහොත් සිතුකුළු පව්ව බඳුවද මල්දමින් වෙලන කලක් මෙන් ද අදින්තපුබ්බකයන් ගේ ගෙටත් වැඩි සේක.”(රත්නායක, 2008:06)

ලාලී කෙළිය

මෙම ක්‍රීඩා නාමයට අනුව ලා යනු ලාකඩ ය. ලී යනු කාන්තාවන්ය. ඒ අනුව වචනාර්ථයෙන් සුවනය වනුයේ ලාකඩ භාවිත කොට කාන්තාවන් සිදුකරන ක්‍රීඩාවක් බවයි. ඒ අනුව ලාලී කෙළිය ද ලාකඩ භාවිතයේ තවත් පැතිකඩකි. සිංහල සාහිත්‍ය නිර්මාණ අතර ප්‍රකට දඹදෙණි යුගයේ රචිත පූජාවලියෙහි තන්හි තන්හි මේ පිළිබඳ

සඳහන් ව ඇත්තේ සමකාලීන ව භාවිතයේ පැවැති හෙයිනැයි සිතිය හැකිය;

“අසුරයන්ගේ භවනයට වැදසත් හැවිරිදි වයස බුදුසසුන් වැද මහණව අමාමහ නිවන් දැක ඒ කෙණෙහි ආකාශයට පැන නැඟී...සඳමඬුළු පිටාටු කෙරෙමින්,මෙරගල් ලාලීවට කෙරෙමින් ...විෂසෝර දිව්‍ය නාගරාජයන්ගේ එණගබ් මතුයෙහි සක්මන් කෙරෙමින්ඇවිදුණා වූ මහණ මෙහෙණි ළදරුවෝ කෙතෙක්දෙන ද”(ඥාණවිමල හිමි,2011 :559).

“සත්හැවිරිදි වයස බුදු සසුන් වැද මහණව මෙරගල් ලාලීවට කෙරෙමින්, මහපොළෝ පතකුඩ කෙරෙමින්.....” (සද්ධාතිස්ස ටෙරො,1930:423).

ක්‍රීඩා විලාසය හා අවකාශය

මෙහි දී ලාකඩ හෙවත් ලාකිරි භාවිත කොට සිදු කළ ක්‍රීඩාවක් ලෙස හැඳින්වූව ද ලාකිරිවලින් සකසා ගත් බෝල හෙවත් පන්දු ක්‍රීඩා උපකරණ ලෙස භාවිත කරමින් ලාලී කෙළිය සිදු කර ඇත. ‘ඒ පුරයෙහි ලයාන්විත ගීත ගයන්නා වූ කතුන් ලාලී කෙළින විට නිශ්චල නේත්‍රය තෙමේ අප්සරුන්ගේ විලාසයෙහි මඳ වෙනසක් හෝ තොතිබූ බව කවිසිඵමිණ කවියා පවසයි.

“ලියගී ගත කතනෙ
පුඬ ලාලී කෙළිතු නෙත්

නිසල'සරන් විලස්හි

පිලිබෙදුමසක් නො තිබේ''

(සෝරත හිමි,2005: 29පිටුව)

කවිසිඵමිණෙහි මෙම අදහසින් ප්‍රකට වනුයේ ලාලී කෙළියෙහි යෙදෙන කතුවට ඇසිපිය හෙළීමට වත් අවකාශයක් මේ නොලැබෙන බවයි. එසේ ම සමකාලීන ව රචිත පූජාවලියෙහි වූ පහත සඳහන කෙරෙහි සාවධාන වන විට ලාකිරිවලින් සකස් කළ බෝල තුනක් ඇසි පිය නොලසා උඩ දමමින් බිම වැටීමට අවකාශ නොදී නොනවත්වා කළ බව ප්‍රකට වන බැවින් ක්‍රීඩා විලාසය පිලිබඳ ඉන් මනා වැටහීමක් ලද හැකිය.

''...ඒ වේලෙහි සාමනේරී දක්වන්නාහු ස්වාමීනි, මිඬියගේ බල ස්වාමීදරුවන්ට දුනේමය, එසේ ද වුවත් මම සක්වල ගල හා මෙරගල හා හිමවූ කුළ හා තුන ලාලීවට තුනක් සේ මෙනතට සිට හයාගෙන ස්වාමී දරුවන් අභිමුඛයෙහි තබාලා මම රාජ හංස ධේනුවකගේ වෙසක් ගෙන එක්පර්වතයකින් කිමිද, එක්පර්වතයෙකින් නැගෙමි.ඒ පර්වතයෙන් කිමිද අතික් පර්වතයෙන් නැගෙමි.නැවතඒ තුන් පර්වතය ම ලාලීවට තුනක් සේ අහසට දම දමා බිම හි යා නොදී ලාලී කෙළි නම් පෙළහරක් පවිමි යි දැක්වූදැය''

(සද්ධානිස්ස ටෙරො,1930: 470).

ලාලී කෙළිය ලෙස සෘජු ව සඳහන් නොවුණ ද කවිසිඵමිණ, පූජාවලිය ආදී කෘති රචිත දඹදෙනී යුගයට පූර්වතර වූ පොළොන්නරු යුගයෙහි රචිත මුවදෙව්දාවතෙහි සහ සසඳාවතෙහි හමු වන පහත පැදි විමර්ශනය කරන විට ද පැහැදිලි වන්නේ මේ ක්‍රීඩාවෙහි නිරත වූ ලලනාවන් පිළිබඳ ව ම බව පෙනේ.

‘කෙළිතු මතඹුවන්

පෙද්සා නුරුවලා රැව්

දෑහැ දිගුවිල් තිසර පෙළ

දුවවන් රුදුරු වූ පහකුස්’

(වතරත්ත, 2002:13)

‘නැගෙන නුබ පහළ

පෙදවමියන් හම් තෙලේ

ඉහිව ගිය නෙත නිල් පැහැ

සස ලෙසිනි සඳ ලැඟි එව්’

(ගුණවර්ධන,2000:65)

මත් අම්හිකාවන් විසින් පන්දු ක්‍රීඩා කරන කල්හි නූපුර නාදය අසා හංස පෙළ ගෘහ තටාකයන් අත්හැර දිව අවුත් ප්‍රාසාද තුළට පිවිසි බව මුල් ගීයෙන් කියැවේ. එසේ ම දෙවන ගීයට අනුව මෙම ක්‍රීඩාව සිදු කළ ස්ථානය හඳුනා ගැනීමට ලැබෙන සහාය ද වැදගත් ය. එහි ‘හම් තෙලේ’

යන්නෙන් සඳලුකල අදහස් වන බැවින් තරුණ කතුන් සඳලුකලවල මෙය සිදු කොට ඇති බවත් තහවුරු වේ.

සිංහල පද්‍ය නිර්මාණ අතර හමුවන සඳකිඳුරු දා කාව්‍යය රචිත කාලය පිළිබඳ නිෂ්චිත එකඟතාවක් නැතත් එහි ද මේ ගැන සඳහනක් ඇත. එයින් විදාරණය වන්නේ ඒ පුරයෙහි විශේෂයෙන් ම ලාලී කෙළින අඟනන් ඇසිපිය නොහෙළන කල්හි සුන්දර දිව්‍ය කාන්තාවන් ම වූ බවයි.

එ පුරෙහි වෙසෙසි	නා
අඟනෝ ලාලී කෙළ	නා
ඇසි පිය නොහෙළ	නා
සඳෙහි සුරගන වූ යැ සොඳි	නා

(ගුණවර්ධන,2004:96)

ගම්පොල යුගය හෙළ පැඳියෙහි අපුරු සන්ධිස්ථානයක් බවට පත් වීමෙහි ලා පාදක වූ බොහෝ කාරණා අතරට සන්දේශ කාව්‍ය රචනයන් සමග දේශීය ජනජීවිතය පිළිබඳ බොහෝ දේ සාහිත්‍යයට ප්‍රවේශ වීමට අවකාශ උදාවීම ද ඇතුළත් ය. එබැවින් දේශීය ජන ජීවිතය පිළිබඳ තොරතුරුවල විශ්වසනීය බව ද තහවුරු වේ. එනමින් මධුර හා තිසර සන්දේශ තත්කාලීන ව රචිත නිර්මාණය. තිසර කවියා ද ලාලී කෙළියෙහි යෙදෙන ලලනාවන් තම දූතයාට දැක ගන්නට අවකාශ සලසයි. ඒ අනුව අලුත්ගමට ප්‍රවේශිත තිසරාට ලාලී ක්‍රීඩාවෙහි නිරත කතුන් හමු වේ.

තඹරෙව් පැපැ සිවුමැලි අත් අලුත්	තම
ලාලී කෙළින තුනු කැලුමෙන්	අලුත්වම

කෝට්ටේ යුගයේ දී කාව්‍යශේකර කවියා ද මේ පිළිබඳ ව අභිරුචියකින් දක්වනු පෙනේ. එහි දැක්වෙන අදහසින් සඳහනලයන්හි මෙය සිදු කළ බව තහවුරු වේ.:

සඳලුවල පන්දු
කෙළනා සොඳුරු ළන්දු
රුසිරු නෙවතටත ඇන්දු
සලළ සිත් තම වෙතට ඇන්දු
(ගම්ලත්,කීරාල, 2011:73)

එමෙන් ම තත් යුගයේ දීම රචිත බුදුගුණ අලංකාරයෙහි ද උසස් කාන්තාවන් සඳළතලවල ක්‍රීඩායෙන් කල් යැවූ අයුරු “සුරගන සිරි’සිලු - වරගන කෙළින සඳලු”(අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව2013:10) යනුවෙන් දක්වා තිබෙන අතර ගිරා සන්දේශයෙහි මෙබඳු සඳහනක් වේ.

ලියගී ගත පුර-කතන ලාලී කෙළතු නෙන්
නිසල සරන් විලස්හි-පිළිබෙදුමසක් නොතිබී
(ගම්ලත්,2006:134)

නිගමනය

සම්භාව්‍ය ගද්‍ය පද්‍ය නිර්මාණවල ඇතුළත් ඉහතින් දක්වන ලද සාධක විමර්ශනයෙන් මතු කොට ගත් කාරණා අනුව ලාකඩ හෙවත් ලාකිරිවලින් සකසා ගත් පන්දු ක්‍රීඩා උපකරණ ලෙස යොදා ගනිමින් මේ ක්‍රීඩාවෙහි නිරත වූ බව විද්‍යමාන වනුයේ කාන්තාවන් පමණකි. එබැවින් මෙය ද ‘ඔළිද කෙළිය’ වැනි වනිකා ක්‍රීඩාවක් බව ප්‍රත්‍යක්ෂ වන

අතර ම ස්ථානීය පසුබිම ලෙස සඳලුතලවල පමණක් කළ බව පැහැදිලි වන හෙයින් නිෂ්චිත වශයෙන් ම 'ප්‍රභූ වනිතා ක්‍රීඩාවක්' ලෙස අතීතයෙහි භාවිත වූ බව නිගමනය කළ හැකිය. විශේෂයෙන් අතීතයේ පැවති ඔළුද වෙනුවට මුතු භාවිත කරමින් රජ පවුල්වල කාන්තාවන් සිදු කළ 'මුතු කෙළිය' කෙරෙහි අවධානය යොමු කරන කල්හි ඇතැම් විට මෙය ද රජපවුල්වල වනිතාවන්ගේ විනෝදායන මාර්ගයක් ලෙස ක්‍රියාත්මක වන්නට ඇතැයි සිතීම ද සාවද්‍ය නො වේ.

ආශ්‍රේය ග්‍රන්ථ

අධ්‍යාපන දෙපාර්තමේන්තුව, (2013) බුදුගුණ අලංකාරය. බත්තරමුල්ල : සෙන්සිටිපාය.

ගමිලත්, එස් , (2006). ගිරා සඳෙස හා විනිස. කොළඹ 10: සහසු ප්‍රකාශකයෝ.

ගමිලත්, එස්, (1994). සිංහල උපවංශය හා ගැටපද විවරණ.මරදාන: ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම.

ගමිලත්, එස්, කීරාල ඩබ්ලිව්,(2011) කාව්‍යශේකරය: කර්තෘ ප්‍රකාශන.

ගුණවර්ධන, වි.ඩී.එස් ,(2000). දළදා සිරිත.මරදාන: සමයවර්ධන පොත්හල.

ගුණවර්ධන, වි.ඩී. එස්, (2000). සසදාවත. මරදාන: සමයවර්ධන පොත්හල.

ගුණවර්ධන, ඩී.සී. එස්, (2000). සඳකිඳුරු දා කව. මරදාන: සමයවර්ධන පොත්හල.

ගුණසේකර, බී, (1999). සැලලිහිණි සංදේශය-පුරාණසන්නය සහ අර්ථ ප්‍රදීපිකා. දිවුලපිටිය: සරස්වතී ප්‍රකාශන.

ඥාණවිමල හිමි, කේ, (2011). පූජාවලිය. කොළඹ 11:ඇම්. ඩී. ගුණසේන සහ සමාගම.

ජයතිලක, කේ, (1993).විමර්ශන සහිත මයුර සන්දේශය. කොළඹ 12: ප්‍රදීප ප්‍රකාශකයෝ.

තිලකසිරි, එස් , (2011). පැරකුම්බා සිරිත. මරදාන: එස් ගොඩගේ සහ ප්‍රකාශන.

රත්නායක, ඩී, (2009). මහනුවර චිත්‍ර සම්ප්‍රදාය සහ සමාජය එල්ලක්කල: සුරමා ප්‍රකාශන.

රංජිත්, ඩී., (2002). මුවදෙව් දා වත, මරදාන: සමයවර්ධන පොත්හල.

සද්ධාතිස්ස ටෙරො, බී.,(1930). පූජාවලිය. පානදුර:පී. ජේ. කරුණාධාර ප්‍රකාශන.

සුරවීර, ඒ.වී, (2006). තිසර සංදේශය නව ශාස්ත්‍රීය සංස්කරණය, මරදාන: එස්.ගොඩගේ සහ සමාගම.

සෝමතිලක, එම්, (2002). මහනුවර සම්ප්‍රදායේ බෞද්ධ බිතු සිතුවම් කලාව.මරදාන: එස්. ගොඩගේ සහ සමාගම.

සෝරත හිමි, ඩබ්ලිව් , (2011). බුක්සරණ. මරදාන: ඇස්. ගොඩගේ සහ සමාගම.

සෝරක හිමි, වි,(2005). කල්ප ලතා ව්‍යාධ්‍යා සහිත කවිසිඵමිණ. පැලියගොඩ: විද්‍යෝදය පිරිවෙන් ආදිශ්‍ය සංගමයේ ප්‍රකාශන.

ලේඛක වගකුග

ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයෙහි සිංහල අධ්‍යයන අංශයෙහි ජ්‍යෙෂ්ඨ කථිකාචාර්යවරියක ලෙස කටයුතු කරන ඒ. එල්. එන්. පුෂ්පමාලි පෙරේරා 2006 වර්ෂයේදී කැලණිය විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ශාස්ත්‍රවේදී ගෞරව (සිංහල) උපාධිය පළමු පන්ති සාමාර්ථයක් සහිත ව ලබා ඇති අතර, එම විශ්ව විද්‍යාලයෙන් ම ශාස්ත්‍රපති (දැ අවුරුදු) උපාධිය සම්මාන සාමාර්ථයක් සහිත ව ලබා ගෙන ඇත. එහි ම තාවකාලික කථිකාචාර්යවරියක ලෙස වසර දෙකක් පමණ සේවය කිරීමෙන් අනතුරු ව, 2012 වර්ෂයේ දී ශ්‍රී ලංකා බෞද්ධ හා පාලි විශ්වවිද්‍යාලයට ආධුනික කථිකාචාර්යවරියක ලෙස සේවයට එක් ව, එම විශ්වවිද්‍යාලයෙන් ආචාර්ය උපාධිය ද ලබා, මේ වන විට සිංහල අධ්‍යයන අංශයෙහි අංශාධිපතිනිය ලෙස ද කටයුතු කරමින් සිටියි.

**චීනයේ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්
(A Study of the Buddhist Traditions in China)**

S.Nimali Priyangika

Abstract

China which inherits an ancient culture as well as a rich Buddhist tradition claims to own a long, rich history. Chinese Buddhism is an amalgamation of Chinese art, politics, literature, medicine, philosophy and culture. Confucianism which deals mainly with the importance of maintaining good relations and Taoism which lays emphasis on the path to virtue and smooth functioning of nature were the two main streams of thought existed in China prior to the spread of Buddhism there. Buddhist traditions made its appearance in China following the introduction of Buddhism during the rule of Emperor Ming Ti. Varying opinions have been expressed regarding the Buddhist traditions found in China. The main activity that arose in China due to Buddhist traditions is the proliferation of translations of Buddhist Texts. The texts thus translated gave birth to several Buddhist sectors. Those traditions either arrived from India or

originated and developed in China itself. Those traditions spread all over China contributing in no small measure towards the development of Chinese Buddhism. This Paper mainly focuses on analysing in detail Buddhist traditions following the introduction of Buddhism into China.

Keywords: Chinese Buddhism; Buddhist Tradition; Buddhist Texts; Culture

හැඳින්වීම

ඓතිහාසිකම ය හා පුරාවිද්‍යාත්මක වටිනාකමකින් හෙබි ඉතා පොහොසත් ප්‍රෞඪ ඉතිහාසයකට හිමිකම් කියන චීනය වත්මන් ලෝකයේ බලවත් ම රාජ්‍ය අතුරින් එකකි. දේශපාලන, සාමාජික, සංස්කෘතික, ආගමික හා සාහිත්‍යය යන අංශ කුලින් චීනය තම ප්‍රෞඪත්වය ලෝකයට විදහා දක්වයි. චීනයට බුදු දහම හඳුන්වා දෙන ලද්දේ ක්‍රිස්තු වර්ෂාරම්භයේ දී පමණ පැවති හත් රාජ පෙළපතට අයත් සමයේ බව පිළිගැනේ. ක්‍රිස්තු වර්ෂයෙන් සිවුවන ශතවර්ෂය වන විට බුදු දහම චීනයේ ප්‍රධානතම ස්ථානය හිමිකරගත් ආගම විය. බුදු දහමේ ව්‍යාප්තියෙහි කේන්ද්‍රස්ථානය ඉන්දියාව බව පිළිගත් මතයක් වන අතර බුද්ධ කාලයෙහි ගංගා නම් නදිය ආශ්‍රිත මධ්‍ය දේශයෙහි

බුදු දහම ව්‍යාප්ත විය. පසුකාලීන ව ධර්මාශෝක අධිරාජ්‍යයා විසින් තෙවන ධර්ම සංගායනාවෙන් පසුව අසල්වාසී රාජ්‍යයන්ට බුදුදහම ව්‍යාප්ත කළ අතර දකුණු දිගින් ශ්‍රී ලංකාවටත්, වනවාසී හා මයිසූර් දේශයටත්, උතුරු දෙසින් යවන, ගන්ධාර, කාශ්මීර හා හිමාලය ප්‍රදේශවලටත්, බටහිර දිගින් අපරන්ත දේශයටත් බුදු දහම ව්‍යාප්ත කර ඇත. වර්තමානයේ චීනය තුළ බෞද්ධ සිද්ධස්ථාන 15,000ක් පමණ ඇත. මහජන චීන සමූහාණ්ඩු රජය කිසිම ආගමකට සම්බන්ධ නොවුවත් පූර්ණ ආගමික නිදහස ජනතාවට ලබා දී ඇත. චීනයේ ප්‍රධාන ආගම් අතර බෞද්ධාගම, ඉස්ලාම් ආගම, ක්‍රිස්තියානි කතෝලික ආගම, ක්‍රිස්තියානි ප්‍රොටෙස්ටන්ට් ධර්මය, තාම් ධර්මය, කොන්ෆියුසියස් ධර්මය ආදී ආගම් ප්‍රමුඛස්ථානය ගනී.

පර්යේෂණ ගැටලුව

චීනය තුළ බුදු දහම ප්‍රචලිත වීමත් සමඟ බුදු සමයට අදාල බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් බිහිවීම ආරම්භ විය. මෙසේ ආරම්භ වූ බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් ගෙන් ඇතැම් සම්ප්‍රදායයන් චීනයේ ම ප්‍රභවය වූ සම්ප්‍රදායයන් වූ අතර ඇතැම් සම්ප්‍රදායයන් ඉන්දියාවේ සිට චීනයට පැමිණි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් ලෙස ව්‍යාප්ත විය. මෙසේ ගොඩනැගුණු බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් හා ඒවායේ විශේෂ ලක්ෂණ මොනවාද යන්න විශ්ලේෂණාත්මක ව විමර්ශනය කිරීම මෙහි පර්යේෂණ ගැටලුවයි.

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

චීනයේ බුදු දහම හා බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් පිළිබඳ විෂය කේන්ද්‍රයට අදාළ විද්වත් ලිපි ලේඛන අධ්‍යයනය කිරීම මගින් හා අන්තර්ජාලය ඔස්සේ කරුණු අධ්‍යයනය කිරීම තුළින් මෙම පර්යේෂණයට අදාළ දත්ත සපයා ගැනීම මූලික වශයෙන් සිදු කෙරුණි.

චීන බුදු දහමේ විකාශය හා ඉතිහාසය

චීනයට බුදු දහම ස්ථිර වශයෙන් කුමන කලක කෙසේ ලැබුණි දැයි ස්ථිර අදහසක් නොමැත. විද්වතුන් මේ සම්බන්ධයෙන් විවිධ මත පළ කර ඇත. ඒ අතුරින් පොදුවේ පිළිගත් මතය වනුයේ 'හන්' රාජ වංශයට අයත් 'මිං කි' (mingti) අධිරාජ්‍යයාගේ රාජ්‍යය කාලයෙහි (ක්‍රි. ව. 57-75) මුල් වරට චීනයට බුදු දහම සම්ප්‍රාප්ත වූ බවයි. දිනක් අධිරාජ්‍යයා ස්වර්ණමය පුරුෂයෙකු සිය මාලිගයට පැමිණෙන බව සිහිනෙන් දුටු බවත්, මෙය බුදු සමය පිළිබඳ සංකේතයක් ලෙස සැලකූ අධිරාජ්‍යයා බුදු දහම සොයනු පිණිස 'බටහිර පෙදෙස' ලෙස සැලකූ මධ්‍යම ආසියාව වෙත දොළොස් දෙනෙකුගෙන් සමන්විත දූත පිරිසක් පිටත් කළ බව සඳහන් වේ (සේනාධීර,2014:294) . එම දූත පිරිස ක්‍රි.ව. 67 දී නැවත චීනයට පැමිණියේ කාශ්‍යප මාතාංග හා ධර්මරක්‍ෂ යන බෞද්ධ භික්ෂූන් වහන්සේලා සමඟ ය. බෞද්ධ ග්‍රන්ථ සහ පූජනීය වස්තු

සමග ධවල අශ්වයෙකු මතින් උන්වහන්සේලා පැමිණ ඇත. පසුකාලීන ව අධිරාජ්‍යයා විසින් උන්වහන්සේලා උදෙසා ශ්වේත තුරග ආරාමය නමින් ආරාමයක් සාදා පූජා කර ඇත. මෙම ආරාමය ආශ්‍රිත ව ප්‍රථම වරට චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කරන ලද කාණ්ඩ හතළිස් දෙකකින් යුතු සූත්‍රය හා තවත් බෞද්ධ ග්‍රන්ථ රාශියක් පරිවර්තනය කර ඇත. මෙසේ පරිවර්තනය වූ බෞද්ධ ග්‍රන්ථ චීනයෙහි බුදු දහම නැවතත් ස්ථාපනය වීම සඳහා මහඟු දායකත්වයක් ලැබී ඇත.

එසේ ම ක්‍රි.පූ. පළමුවන ශතවර්ෂයේ දී ප්‍රථම වරට චීනයෙහි බුදු දහම පැතිරුණු බව සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතියෙහි දැක්වෙයි. එහි වැඩි දුරටත් දැක්වෙන්නේ ක්‍රි. ව. 02 වන ශතවර්ෂයේ දී කාශ්‍යප මාතාගේ නම් භික්ෂුව චීනයට බුදු දහම රැගෙන ගිය බවත්, ක්‍රි. ව. 250 දී මධ්‍යම ඉන්දියාවෙන් පැමිණි ධර්මාකාර භික්ෂුව පැවිදි උපසම්පදාව කිරීමට සීමා මාලකයක් පිහිටුවා චීනයෙහි පැවිදි උපසම්පදාව පිහිට වූ බවත් ය. ධම්මජෝති හිමියන් චීන බෞද්ධ ඉතිහාසය හා සම්ප්‍රදාය ග්‍රන්ථයෙහි චීනයට බුදු දහම ලැබුණු ආකාර දෙකක් දක්වමින් පවසන්නේ, මධ්‍යම ආසියාව හරහා බුදු දහම වෙළෙන්දන් මාර්ගයෙන් චීනයට සංක්‍රමණය වීමෙන් හා 'මිංකි' අධිරාජ්‍යයා විසින් දූත පිරිසක් යවා ඉන්දියාවෙන් බුදු දහම ගෙන්වා ගත් බවයි. මේ අනුව චීනයට බුදු දහම පැමිණීම පිළිබඳ විවිධාකාර කථා පුවත් ඉතිහාසය තුළ වාර්තා වී ඇත.

ඒන බෞද්ධ ඉතිහාසය පිළිබඳ කරුණු විමසා බැලීමේ දී ප්‍රධාන යුග පහකට බෙදා දැක්විය හැකි ය. ක්‍රි. පූ. 67 සිට 'හන්' අධිරාජ්‍යයෙහි අවසානය ලෙස සැලකෙන ක්‍රි. ව. 220 දක්වා කාලය ප්‍රථම යුගය ලෙස ද, ක්‍රි. ව. 221 සිට ක්‍රි. ව. 581 දක්වා කාලය දෙවන යුගය ලෙස ද හඳුන්වා දිය හැකි ය. ක්‍රි. ව. 581--907 දක්වා වූ 'සුයි' හා 'තං' අධිරාජ්‍ය සමය බුදු දහමේ ස්වර්ණකම යුගය වන අතර, එය බුදුදහමෙහි තෙවන යුගය ලෙස නම් කළ හැකි ය. ක්‍රි. ව. 908.1911 දක්වා වූ ලියං අධිරාජ්‍යයේ ආරම්භයේ සිට චිං අධිරාජ්‍යය දක්වා වූ කාලය බුදු දහමෙහි සිව්වන යුගය වන අතර, පසු ව බුදු දහමෙහි නූතන අවධිය ඵලඹෙයි(සුමනසිරි හිමි,1999:21.22) . මෙම යුග දෙක බුදු දහම පරිහානියට පත් යුගයන් ලෙස දැක්වෙයි. ඒනයෙහි බිහි වූ ප්‍රථම බෞද්ධ ආරාමය ලෙස 'පයි මා ස' හැඳින්වෙන අතර, මුල් යුගයට අයත් ඒන පොත්පත් රාශියක් මෙම ආරාමය කේන්ද්‍රස්ථානය කර ගෙන එහි වැඩ සිටි හික්කුන් විසින් පරිවර්තනය කර ඇත. එසේ ම 'මිං ති' අධිරාජ්‍යයාගේ මග පෙන්වීම යටතේ සිය ගණනක් ඒන වැසියන් මෙම ආරාමයෙහි පැවිදි වී ඇත. මෙම යුගවල ප්‍රධාන කාර්ය වූයේ බෞද්ධ පොතපත ඒන බසට පරිවර්තනය කිරීම යි. එහි දී 'හන්' අධිරාජ්‍යය සමයෙහි පරිවර්තන කටයුතු ආරම්භ වීම හා සුක්‍ර රාශියක් ඒන භාෂාවට පරිවර්තනය කර ඇත. පරිවර්තන කටයුතු හැර වෙනත් විශේෂ සිදුවීම් ඒන බෞද්ධ ඉතිහාසය තුළ පිළිබිඹු නොවේ. වරින්වර

ඉන්දියාව හා මධ්‍ය ආසියාවේ සිට සේද මාවත ඔස්සේ චීනයට පැමිණි ධර්මදූත කණ්ඩායම් බෞද්ධ ග්‍රන්ථ චීනයට රැගෙන ආහ. බෞද්ධයෝ ඒවා හීනයාන, මහායාන හේදයකින් තොරව චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කර ඇත. නමුත් පසුකාලීන ව වැඩි වශයෙන් මහායාන සම්ප්‍රදායට අයත් ග්‍රන්ථ චීනයට ව්‍යාප්ත වී ඇත. නමුත් චීනයෙහි සර්වාස්තිවාදී, සෞත්‍රාන්තික හා සම්මිතීය ආදී බෞද්ධ ගුරුකුලයන්ට අයත් චීන පරිවර්තන විශාල ප්‍රමාණයක් බිහි වී ඇත. මෙම යුගවල දී චීන පාලකයන්ගෙන් බුදු දහමට අභියෝගයක් එල්ල නොවූව ද, සෘජු අනුග්‍රහයක් ද නොවුණි. නමුත් පරිවර්තන කටයුතුවල ප්‍රතිඵලයක් ලෙස ක්‍රම ක්‍රමයෙන් ඉහළ මධ්‍යම හා උගත් ප්‍රාන්තිකයන් බුදු දහමට නැඹුරු වීමක් දක්නට ලැබුණි. දේශීය සම්ප්‍රදායන් ඉවත දමා විදේශීය සම්ප්‍රදායන් වැළඳ ගැනීමට තරම් චීන ජාතිකයන් හදිසි වූයේ නැත. අදහස් හුවමාරු කර ගැනීම හා ධර්මය පැහැදිලි කර දීමේ දී භාෂා මාධ්‍යය සම්බන්ධ ගැටලු බුදු දහම චීන සම්ප්‍රදායන් හා මුසු වීමට පැහැනැගුණු ගැටලු වේ. මෙවැනි හේතූන් නිසා බුදු දහම ජනතාව අතරට පත්වීම තරමක් මන්දගාමී විය.

‘හන්’ අධිරාජ්‍යය බිඳ වැටීමත් සමඟ ‘ජියන්ග් යේ’ සහ ‘වොන්ග් අන්’ නම් ප්‍රධාන බෞද්ධ මධ්‍යස්ථාන දෙකක් බිහි විය. මෙකල ඉන්දියාවෙහි සිට පැමිණි ධර්මකල නමැති හික්සුව පළමු වරට චීනය පොතක් චීන භාෂාවට පරිවර්තනය කළේ ය. බටහිර ‘ජින්’ අධිරාජ්‍යය සමයෙහි

ප්‍රධාන බෞද්ධ මූලස්ථානය වූයේ 'වන්ග් අන්' විහාරය යි. එහි වැඩ සිටි ධම්මරක්ෂ තෙරුන්ට කොන්ගියුසියස් දහම හා බෞද්ධ සාහිත්‍යය පිළිබඳ ඉතා හසල දැනුමක් තිබුණි. චීන ජාතිකයන් විශාල සංඛ්‍යාවක් බුදු දහමට නැඹුරු කර ගැනීම සඳහා උන්වහන්සේ විශාල මෙහෙවරක් සිදු කළ හ. උන්වහන්සේ විසින් සද්ධර්ම පුණ්ඩරික සූත්‍රය පරිවර්තනය කිරීම ඉතා වැදගත් පරිවර්තන කාර්යයක් ලෙස සැලකේ. ක්‍රි. ව. 06 වන ශතවර්ෂයෙහි ආරම්භ වූ 'තියන් තායි' බෞද්ධ නිකායෙහි මූල ග්‍රන්ථය වූයේ මෙම සද්ධර්ම පුණ්ඩරික සූත්‍රය යි. වැඩි වශයෙන් චීන වැසියන් බුදු දහම වෙත ලගා කර ගැනීමට සමත් වූයේ යම් යම් ඉගැන්වීම් හා බුදු දහම අතර පැවති සාමාය නිසා ය.

බටහිර 'ජින්' සහ නැගෙනහිර 'ජින්' අධිරාජ්‍ය යුගවල දී සමාජයෙහි ඉහළ පාන්තිකයන් හා රාජ්‍ය තාන්ත්‍රිකයන් බුදු දහමට ක්‍රමයෙන් නැඹුරු වූ ආකාරයක් දක්නට ලැබුණි. හික්සුන් වහන්සේ සමඟ සමීප ඇසුරු පැවත්වීම, විහාරාම ඉදි කිරීම, පරිවර්තන කටයුතු සඳහා උදව් කිරීම, විහාරස්ථානවල ආගමික කටයුතු සඳහා සම්බන්ධ වීම ආදී සිදුවීම් ඉහළ පාන්තිකයන් අතර බහුල ව දක්නට ලැබුණි. නැගෙනහිර 'ජින්' අධිරාජ්‍යට අයත් 'මිං ති' අධිරාජ්‍යයා ගිහියන්ගේ නිත්‍ය ශීලය වන පංච ශීලයෙහි පිහිටි පළමු අධිරාජ්‍යා වෙයි. ඔහු හික්සුන්ගේ පහසුව පිණිස 'තාම් වියන්, හුඇන් ෂින්, තාම් වන්ග්' ලෙස ආරාම තුනක් ඉදි කර ඇත. නැගෙනහිර 'ජින්' අධිරාජ්‍යය සමයෙහි

කුමාරජීව තෙරුන්ගේ ශාසනික මෙහෙවර වැදගත් සාධකයක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය. මහායාන බෞද්ධ ආචාර්යවරයෙකු වූ උන්වහන්සේ බෞද්ධ ග්‍රන්ථ මඩුල්ලක ප්‍රධානියා ලෙස කටයුතු කර ඇත. ඉන්පසු ඇති වූ උතුරු 'වෙයි' අධිරාජ්‍යයෙහි 'තයි වූ ති' පාලන සමයෙහි බුදු දහමට එරෙහි ව පළමුවන ආගමික හිංසනය වාර්තා වෙයි. මෙහි දී බෞද්ධ ග්‍රන්ථ, විහාර, ආරාම, ප්‍රතිමා විනාශයට පත් කර බෞද්ධ හික්කුළු සසුනෙන් තෙරපා දමන ලදී. නමුත් පසු ව අධිරාජ්‍යය තනතුරට පත් වූ 'වෙන් වෙන් ති' නැවතත් බුදු දහම නගා සිටුවීමට කටයුතු කළහ. ක්‍රි. ව. 512-516 අතර කාලයෙහි දී 'උතුරුවෙයි' අධිරාජ්‍යයෙහි පමණක් හික්කුළු හික්කුණින් 13723 ක් වූ බව සඳහන් වෙයි(එම:38).

ඉන්පසු ව බිහි වූ 'ලියං' අධිරාජ්‍යය යුගයේ දී හෙවත් 'වං' නමින් හැඳින් වූ බෞද්ධ ගුරුකුලයේ නිර්මාතෘවරයා වූ බෝධිධර්ම හික්කුළු විනයට පැමිණිය හ. වර්තමානයෙහි විනයෙහි ප්‍රසිද්ධ පූජනීය ස්ථානයක් වන 'ෂාඕ ලිං' විහාරයෙහි වැඩ සිටි උන්වහන්සේගේ ඉගැන්වීම වූයේ "පොත්පත් හා ප්‍රතිමාවලින් බුදුන් වහන්සේ දැකිය නොහැකි ය. ඔබේ හදවත දෙස බලන්න. එවිට බුදුන් වහන්සේ දැකිය හැකිය" යන්න යි.

මීලඟට 'සුයි' අධිරාජ්‍යයෙන් පසු ඇති වූ 'තං' අධිරාජ්‍යය යුගය බුදු දහමේ ස්වර්ණමය යුගය ලෙස සැලකේ. විවිධ බෞද්ධ පොතපත චීන භාෂාවට පරිවර්තනය වීම නිසා

බෞද්ධ පටිච්චාරු අතර දාර්ශනික මතවාදයන් වර්දනය වීම ආරම්භ විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස බෞද්ධ ගුරුකුල ආරම්භ වීම මෙකල දක්නට ලැබුණු විශේෂ සිදුවීමකි.

චීන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් හි බිහි වීම

චීනයේ බුදු දහම ස්ථාපනය වීමත් සමග විවිධාකාර ආචාර්යය වරුන් විවිධාකාර මත ප්‍රකාශ කරන්නට විය. එහි ප්‍රතිඵලයක් ලෙස විවිධ නිකායන් බිහි විය. චීනය තුළ මෙසේ විවිධ නිකායන් බිහි වීමට විවිධ සාධක බලපෑවේය. ඒ අනුව බුදු දහම චීනයට ලැබෙන විට ඉන්දියාවේ පැවැති විවිධ ආගමික ගුරුකුලවල අදහස් බලපෑම්, විවිධ සමාජ හා රාජ්‍යතාන්ත්‍රික හේතු මත බුදුදහම වෙනස් වීම, චීනයේ ක්‍රි.ව 4 දී පමණ කොරියාවට ගිය බුදුදහමත්, පසුව ක්‍රි.ව 6 දී පමණ කොරියාවෙන් ජපානයට ගිය බුදුදහමත් ඒ ඒ රටවල විවිධ වෙනස්කම් වලට භාජනය වීමෙන් පසු ආපසු චීනයට බලපෑම (කාරියවසම්,1999:73) , ක්‍රි.ව 6.-9 කාලය රාජ්‍ය පාලන යුගවල බුදු දහමේ විවිධ විච්චව සිදු වීම, විවිධ රාජ්‍ය පාලකයින්ගේ ස්වරූපය වෙනස් වීම, ජනප්‍රිය හික්කුන් වහන්සේලා හා ජනප්‍රිය බෞද්ධ කෘති වල ධර්ම කරුණු පිළිබඳ අවධානය යොමු කිරීම ආදී හේතූන් මත විවිධාකාර බෞද්ධ නිකායන් චීනය තුළ බිහි විය. මෙසේ බිහි වූ සම්ප්‍රදායන් පිළිබඳව ද විචාරකයන් තම පර්යේෂණවල විවිධාකාර මත ප්‍රකාශ කර ඇත.

ඒ අනුව මහාචාර්ය මැදවච්චියේ ධම්මජෝති හිමියන් විසින් රචිත බෞද්ධ ඉතිහාසය හා සම්ප්‍රදාය නම් ග්‍රන්ථයෙහි ප්‍රධාන බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් දහයක් පිළිබඳ ව විස්තර කර ඇත. ඇතැම් සම්ප්‍රදායන් චීනයේ ම ප්‍රභවය වූ සම්ප්‍රදායයන් වන බවත් අනෙක් ඒවා ඉන්දියාවේ සිට චීනයට පැමිණි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් බවත් එහි දැක්වේ. ඒ අනුව වූ ස සම්ප්‍රදාය, කුඩන්ග් ස සම්ප්‍රදාය, ලූ සම්ප්‍රදාය, කුඩන්ග්ගෙන් සම්ප්‍රදාය, සන්ලූන් සම්ප්‍රදාය හා ෆා ක්ෂිත් සම්ප්‍රදාය ඉන්දියාවේ සිට චීනයට පැමිණි බෞද්ධ සම්ප්‍රදායයන් ලෙස ද තියෙන් කැයි සම්ප්‍රදාය, හුවාගෙන් සම්ප්‍රදාය, වාන් සම්ප්‍රදාය හා ජින්තු සම්ප්‍රදායයන් චීනයේ ම ප්‍රභවය වූ සම්ප්‍රදායයන් ලෙසත් දක්වයි.

මහාචාර්ය තිස්ස කාරියවසම් චීන බුදුදහමට පෙරවදනක් නම් කෘතියෙහි දක්වන්නේ ප්‍රධාන නිකායන් අටක් ක්‍රි.ව 6 වන සියවසේ අග සිට 9 වැනි සියවස මැද දක්වා පහළ වූ බවයි. ඒවා නම්, සන්ලූන් ටිෂොං නිකාය, ෆා ගාන් ටිෂොං නිකාය, ටීගෙන් ටායික ටිෂොං නිකාය, ශියෙං ෂාඕ ටිෂොං නිකාය හෙවත් අවතංසක නිකාය, ධෂන් නිකාය හෙවත් ධාන්‍ය නිකාය, සුඛවතී නිකාය හෙවත් සිං තු ටිෂොං නිකාය, ලූ ටිෂොං නිකාය හෙවත් චීනය නිකාය සහ මී ටිෂොං නිකාය හෙවත් තන්තු නිකාය වේ. ඒ අනුව මෙම ප්‍රධාන නිකායන්හි බිහිවීම හා සම්බන්ධ කරුණු විමසා බැලීම වැදගත් වේ.

1. සන්ලුන් ටිෂොං නිකාය

ආශීන් ටිෂොං, ත්‍රිග්‍රන්ථ නිකාය නමින් ද මෙම සම්ප්‍රදාය හැඳින්වේ. නාගර්ජුන හිමියන්ගේ මූලමධ්‍යමකාරිකාව පදනම් කරගෙන කුමාරජීව හිමියන් විසින් පරිවර්තනය කළ මධ්‍යමික සූත්‍ර, ධර්ම ධාතූ හා ද්වාදසාද්වාර ශතකය යන ග්‍රන්ථ තුන පදනම් කරගෙන මෙම නිකාය බිහි වී ඇත(එම:74). ව්‍යවහාර හා පරමාර්ථ සත්‍ය අතර සම්බන්ධය මෙම නිකාය විසින් පිළිගනී. සියලු ධර්මයෝ අනිත්‍ය ය, ධර්මය හා ප්‍රඥාව පරමාර්ථ සත්‍යය බව මෙම නිකායේ පිළිගත් මතය යි. මෙම නිකාය පරමාර්ථ සත්‍යය ශුන්‍යතාව පිළිබඳ සත්‍යය ලෙස ද ව්‍යවහාර සත්‍යය පැවැත්මේ සත්‍යය ලෙස ද හඳුන්වයි. ශුන්‍යතාව යනු පැවැත්මයි. පැවැත්ම යනු ශුන්‍යතාවයි. ශුන්‍යතාව හා පැවැත්ම යනු ධර්ම දෙකක් නොවේ. මෙය එකක් ලෙස ගැනීම මධ්‍යම ප්‍රතිපදාවයි. මෙය සියලු ධර්මයන් පිළිබඳ යථාස්වභාවය යි. මෙම නිකාය උගන්වන්නේ ශුද්ධ අශුද්ධ ආදී සෑම වස්තුවක් ම හේතු මත රඳා පවතින බවයි. සියලු කෙලෙස් දුරු කිරීමෙන් මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව ප්‍රත්‍යක්‍ෂ කරගත හැකි බව මෙම නිකායෙන් වැඩි දුරටත් පිළිගනී. නාගර්ජුන සහ දේව යන ආචාර්යවරු මෙම නිකායෙහි ආදීකර්තෘවරුන් වන අතර මෙය ඉන්දියාවේ සිට චීනයට පැමිණි නිකායක් ලෙස හඳුන්වා දිය හැකි ය.

2. ෆා ශාන් ටෂොං නිකාය

යෝගාවාර නිකාය, ධර්ම රක්ෂණ නිකාය නමින් ද හැඳින්වෙන මෙම නිකායේ ආදීකර්තෘවරුන් ලෙස සැලකෙන්නේ මෙමත්‍රේය, වසුඛන්ධු හා අසංග යන ආචාර්යයවරුන් ය. සංධිනිර්මෝචන සූත්‍ර, යෝගාවාර භූමි ශාස්ත්‍ර හා විඥප්තිමාත්‍ර සිද්ධි ශාස්ත්‍රය යන ග්‍රන්ථ මෙම නිකායට අදාල ප්‍රධාන ධර්ම ග්‍රන්ථ වේ (එම:75) . යෝගාවාර භූමි සූත්‍රය මෙම යෝගාවාරවාදයේ බිහි වීමට මූලික විය. ඉන්දියාවේ සිට චීනයට පැමිණි මෙම නිකාය ‘ශුවන් ටිෂුවං’ හික්ෂුව විසින් පරිවර්තනය කරන ලදී. පංච ධර්ම, ත්‍රිලක්ෂණ, අෂ්ට විඤ්ඤාණ ආදිය අනාත්ම දෙකකට එනම් ‘මම’ යන පුද්ගලයාගේ අනාත්මභාවයත් ධර්මයේ අනාත්මභාවයත් යන අනාත්ම දෙකකට අයත් වන බව මෙහි මූලික ඉගැන්වීමයි. තථාගත ගර්භ , තථතා , ධර්මකාය , බුද්ධ ස්වභාව ආදී බෞද්ධ සංකල්ප බොහෝමයක් මෙම සම්ප්‍රදාය තුළින් චීනයට ලැබී ඇත. පසුකාලීනව මෙය විඥානවාදී සම්ප්‍රදාය නමින් ප්‍රසිද්ධ විය.

3. ටීයෙන් ටායි ටෂොං නිකාය

සද්ධර්මපුණ්ඩරික සූත්‍රය මූලික කරගෙන බිහි වූ මෙම නිකාය ඉන්දියාවෙහි විවිධ ආගමික නිකායන් හි අදහස්වල සම්මිශ්‍රණයක ප්‍රතිඵලයක් මත චීනයේ දී බිහි වූවකි. මෙහි ආරම්භකයා ලෙස සැලකෙන්නේ ‘සි ඩේ’ ය. මෙහි මූලස්ථානය වූයේ චීනයේ ‘ටීයෙන් ටායි’ නම් කන්දයි.

එනිසා මෙහි නම ද වඩා ජනප්‍රිය විය. මෙම නිකාය බුද්ධ ධර්මයේ වර්ධනය යුග පහකට බෙදයි. අවකංඝක යුගය, ආගම යුගය, වෛපුලය යුගය, ප්‍රඥා යුගය සහ සද්ධර්මපුණ්ඩරික සහ නිර්මාණ යුගය ලෙසිනි. බුදුන් දෙසූ සෑම දහමක් ම මෙම අවධි පහට අයිති බව මෙම නිකායේ අදහස යි. එසේ ම බුදුන් වහන්සේගේ ඉගැන්වීම් විධි හතරක් ඇති බව ද මොවුන්ගේ මතය යි (එම:76) . එනම්, සෘජු ඉගැන්වීම, පටිපාටික, ධ්‍යාන ඉගැන්වීම, සාමාන්‍ය ඉගැන්වීම යනුවෙනි. එසේම මෙම නිකාය භාවනා වැඩීමේ විධි තුනක් ඇති බව පිළිගන්නා අතර එම අවස්ථා තුනම කෙනෙකුගේ සිතක ඇති විය හැකි ය. ඒවා නම්, ශුණ්‍යතාව පිළිබඳ අන්තර්ඥානය, මායාව පිළිබඳ අන්තර්ඥානය හා මධ්‍යම ප්‍රතිපදාව පිළිබඳ අන්තර්ඥානය යි. මෙම සම්ප්‍රදාය චීනයේ බිහි වූ ප්‍රථම බෞද්ධ ඉගැන්වීම් සම්ප්‍රදායයි.

4. ශියෙං ෂාම් ටිෂෙං නිකාය හෙවත් අවකංඝක නිකාය

ක්‍රි.ව 7 වැනි ශතවර්ෂයේ පමණ සිටි ශියෙන් ෂාම් මෙම නිකායෙහි ආරම්භකයා යි. වෛරෝචන බුද්ධ නමින් ගෞතම බුදුන් වහන්සේගේ පුනරාගමනය (අවතාරය) පිළිබඳ අදහස් දක්වන මෙම නිකායෙහි ප්‍රධාන මූලාශ්‍රය වන්නේ අවකංඝක සූත්‍රය යි (ධම්මචේරි හිමි,2012:131). අවකංඝක සූත්‍රයෙන් දැක්වෙන්නේ විශ්වයේ පැවැත්ම පිළිබඳ ධර්ම ස්වභාවයයි. මෙම නිකාය චීන බෞද්ධ නිකායයන් කොටස් 05කට බෙදා දක්වයි. එනම්, හීනයාන,

මූලික මහායාන, පරම මහායාන, දර්ශන මහායාන හා සර්ව සම්පූර්ණ මහායාන ලෙසයි. අනෙක් සියලුම මහායාන වාදවල ඉගැන්වීම් මෙහි අන්තර්ගතව තිබෙන හෙයින් මෙය සර්ව සම්පූර්ණ මහායාන ලෙස ද හඳුන්වයි. මෙම නිකාය චීන බුදු දහමේ දාර්ශනික පදනමක් ලෙස සාමාන්‍යයෙන් හඳුන්වනු ලබයි.

5. ධම්ම නිකාය හෙවත් ධාන්‍ය නිකාය.

ක්‍රි.ව. 06 වන සියවසේ දී බෝධි ධර්ම භික්ෂුව විසින් ඉන්දියාවේ සිට පැමිණ මෙම නිකාය ආරම්භ කර ඇත. කොරියාවේ සොන් නමින් ද ජපානයේ සෙන් නමින් ද ජනප්‍රිය වූයේ මෙම නිකාය යි. මෙම නිකාය ලියකියවිලි, අකුරු, වචන වලින් තොරව කෙනෙකුගේ හදවතට කෙලින්ම කතා කිරීමෙන් ඔහුට බුද්ධත්වය ලබාගත හැකි බව පවසයි(කාරියවසම්,1999:79). ධර්ම ග්‍රන්ථ හා ධර්ම ලේඛන කෙරෙහි කිසිදු සැලකිල්ලක් නොදක්වයි. නමුත් බෝධි ධර්ම විසින් ඊළඟට පහළ වුනු 'හුයි කේ' ට මානසික සමාන භාවය ප්‍රකාශ කිරීම සඳහා ලංකාවතාර සූත්‍රයෙහි කාණ්ඩ හතරක් ප්‍රදානය කර බවට වාර්ථා වෙයි(එම්:79). මේ අනුව ධර්ම ග්‍රන්ථ පිළිබඳව අවධානය යොමු නොකළ ද මෙම නිකාය පහළ වීමට ලංකාවතාර සූත්‍රය හා ප්‍රඥා පාරමිතා සූත්‍රය හේතු වී ඇති බව කිව හැකිය. ක්‍රි.ව. 8 වන විට අනෙක් සියලුම නිකායන් අභිබවා චීනය පුරා මෙය පැතිර ගියේ ය. පසුව මෙය උත්තර ධාන්‍ය නිකාය හා

දක්ෂිණ ධාන්‍ය නිකාය ලෙස ප්‍රධාන ගණ දෙකකට බෙදුණි. නැවතත් දක්ෂිණ ධාන්‍ය නිකාය තවත් උප නිකාය 07 කට බෙදී ගොස් ඇත. ධාන්‍ය නිකාය බුදු පිළිම නමස්කාරය ප්‍රතික්ෂේප කරයි. භාවනාව මගින් ලබන අන්තර් ඥානයෙන් සත්‍ය තේරුම් ගැනීම මින් අරමුණු කරගනී.

6. සුඛාවතී නිකාය හෙවත් සිං තු ටිෂොං

සුඛාවතී ව්‍යුහ සූත්‍රය හා අමිතාහ සූත්‍රය තුළින් නිර්මාණය වූ මෙම නිකාය ශුද්ධ භූමි (ධම්මජෝති හිමි,2012:175), පින්තු යන නම් වලින් ද හඳුන්වයි. බෞද්ධයාට මෙම නිකාය භාවිත කළ හැකි සරල ක්‍රමයක් ද ගැඹුරු ක්‍රමයක් ද ඇතැයි කියති. හක්තියෙන් යුක්තව අමිතාහ අමිතාහ යන නම නැවත නැවත කියමින් උන්වහන්සේගේ ගුණ මෙනෙහි කළහොත් මරණින් මතු ශුද්ධ භූමියට යන බව පිළිගත්හ. මෙම සරල මාර්ගය අනෙක් නිකාය වල තිබෙන දුෂ්කර මාර්ගයන්ට වඩා ඉතා සරලය. යමින්, කමින්, බොමින්, නින්දට යමින් හෝ ඕනෑම අවස්ථාවක කළ යුත්තේ ආ - මි - තො - ෆො හෙවත් නැමිනෝ අමිතාහ යන්න නිතර නිතර කීමයි. මෙහි තිබූ මෙම සරල බව නිසා මෙහි ඉගැන්වීම් අසල්වාසී රටවලට ද පැතිර ගියේ ය.

7. ලු ටිෂොන් හෙවත් විනය නිකාය

ධර්ම ගුප්ත විනය නිකාය නමින් ද මෙය හඳුන්වයි. මෙම නිකායේ මූලික අදහස සංඝයා වහන්සේ සම්බන්ධ විනය

අධ්‍යයනය සහ ඒවා පවත්වා ගැනීමයි. ශ්‍රාවක විනය හා බෝධිසත්ව විනය ලෙස මෙහි විනය ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට බෙදේ. ශ්‍රාවක විනයට අයත් ධර්ම ගුණ විනය මත මෙම නිකායෙහි පදනම රඳා පවතී. මෙහි ආරම්භකයා 'තාම ගුවන්' ය. පංච ශීලය, දස ශීලය, භික්ෂු ශීලය, භික්ෂුණී ශීලය ලෙස විනය සම්බන්ධ ශීලය මෙහි දී බෙදා දක්වයි. විනය පිටකය තුළ දිනපතා භික්ෂුව අනුගමනය කල යුතු නීති රීති ඇතුළත් ය. විනය නිකාය තුළ බෝධි සත්ව ශීලය, ගිහි බෝධි සත්ව ශීලය හා පැවිදි බෝධි සත්ව ශීලය ලෙස ප්‍රධාන කොටස් දෙකකට නම් කර ඇත. ධර්ම ගුණ විනයට ප්‍රධාන ස්ථානයක් විනය නිකාය තුළ ලබා දේ. ප්‍රාණ ඝාතය, අදින්නාදානය, කාම මිථ්‍යාචාරය හා මුසාවාදයෙන් වෙන්වීමේ ප්‍රධාන සිල් පද හතර මහායාන හා ථෙරවාද දෙකට ම පොදු කරුණකි(කාරියාවසම්,1999:8 3). මේ නිසා මෙම නිකාය මහායානය හා ථෙරවාදය අතර බැඳීමක් ද වේ.

8. මී ටිෂොං නිකාය හෙවත් තන්ත්‍ර නිකාය

ගුය්හ නිකාය නමින් ද මෙය හඳුන්වයි. ක්‍රි.ව. 8 දී ස්ථාවර වූ මෙම නිකාය සුභාකරසිංහ, චන්‍ර්බෝධි හා ශ්‍රී ලාංකික අමෝඝචන්‍ර් යන භික්ෂූන් වහන්සේලා විසින් විනයට හඳුන්වා දෙන ලදී. වෛරෝචන හා චන්‍ර්කම්බ සූත්‍ර මෙයට පදනම් වී ඇත. ගෞතම බුදුන් වහන්සේ මෙම නිකායේ මුල්ම මුනිවරයාය. කොරියාවට හා ජපානයට පැතිර ගිය

මෙම නිකාය ධාරණී නමින් ද හැඳින්වුණි. ධාරණී යනු රහස් මන්ත්‍ර විශේෂයකි. පුදපූජා සහ වත් පිළිවෙත් වලට වැඩි තැනක් මෙම නිකායෙන් ලැබුණි. මෙම නිකාය අනුගමනය කරන්නන්ට දුක් කරදරවලින් මිදීමට සැපවත්ව පීවත් වීමට ශක්තිය ලැබෙන බව විශ්වාස කරයි(එම:84). එසේම මෙම නිකාය තුළ දේව පිළිම වන්දනාව ද බහුලව තිබුණි.

මෙම ප්‍රධාන නිකායන්ට අමතරව අභිධර්ම කෝෂ සූත්‍රය පදනම් කරගෙන බිහි වූ අභිධර්ම කෝෂ නිකාය, සත්‍ය සිද්ධි ශාස්ත්‍රය පදනම් කරගෙන බිහි වූ සත්‍ය සිද්ධි නිකාය ආදී අප්‍රධාන ගණයට වැටෙන කෙටි කාලයක් පැවතුන බෞද්ධ නිකායන් ද වේ. මේ අතුරින් අභිධර්ම කෝෂ නිකාය වසුඛන්ධු හිමියන්ගේ මූලිකත්වයෙන් බිහි වූවකි. මෙය වූ ස සම්ප්‍රදාය නමින් ද හැඳින්වුණි. මෙයට වසුඛන්ධු හිමියන්ගේ කෘති හා සර්වාස්තිවාද සම්ප්‍රදායේ ඉගැන්වීම් පදනම වූ අතර ඒ තුළින් ලෝකය පිළිබඳ යථාර්ථවාදී දෘෂ්ටියකින් බැලීමට ඉගැන්වීය. මෙහි ඉගැන්වීම් අභිධර්ම දර්ශනය වෙතද යොමු වී ඇත. චීන ජනතාව අතර එතරම් ජනප්‍රිය නොවූ මෙය ජපානයේදී කුසා නමින් හැඳින් වීනි. සත්‍ය සිද්ධි ග්‍රන්ථය පදනම් කර බිහි වූ සත්‍යසිද්ධි නිකාය ධර්මවල ස්වාධීන පැවැත්ම ප්‍රතික්ෂේප කළහ. එය 'වූ ස' සම්ප්‍රදායට විරුද්ධ අදහස් දැක්වීමකි. 'කුඩන්ගේ ස' සම්ප්‍රදාය නමින් ද මෙය හැඳින්වීය. ක්‍රි.ව. පස්වන හා හයවන සියවස්වල ජනප්‍රිය වූ මෙය ක්‍රමයෙන් චීන මධ්‍යමික

සම්ප්‍රදාය වෙත උරා ගන්නා ලදී. මෙය කොරියාවට හා ජපානයට පසුකාලීනව ව්‍යාප්ත වී ඇත.

නිගමනය

තං රාජවංශය අවසානය වන විට චීන සමාජය තුළ විවිධාකාර වෙනස්කම් නිර්මාණය කරමින් බුදු දහම චීන සංස්කෘතිය තුළට එල්ල තිබුණි. බුදු දහම චීනයට හඳුන්වා දෙන විට කොන්ෆියුසියස් හා තාඕ දහම චීනය තුළ ඉතා පුළුල් ලෙස මුල් බැසගෙන තිබුණි. මේ නිසා විදේශීය සම්භවයක් ඇති බුදු දහම එරට ස්ථාපනය වීමේ දී විවිධාකාර අභියෝගයන්ට මුහුණ දීමට සිදු විය. ඉතිහාසය තුළ 'වන්දු' (ක්‍රි.ව 335) , ' යු බින්ග්' (ක්‍රි.ව 340), 'කු ඡුආන්' , 'ගන් ජන්' , 'හ්සුන් චි' වැනි පුද්ගලයන් බුදු දහමට විරුද්ධ ව මත ඉදිරිපත් කළ අය අතර ප්‍රමුඛස්ථානය ගත් හ. 'උතුරු වෙයි' සමයේ දී බුදු දහමට එරෙහි ව ප්‍රථම ආගමික හිංසනය 'චූ' අධිරාජ්‍යා විසින් දියත් කරන ලදී. එහි දී හිඤ්ඤන්ට හා විහාරාම දේපලවලට විශාල වශයෙන් හානි විය. කොන්ෆියුසියස් හා තාඕ මතයන්හි එල්ල සිටි පිරිස් බුදු දහමෙහි අන්තර්ගතයන් පිළිගැනීමට කිසිසේත් කැමත්තක් දැක් වූයේ නැත. ඔවුහු තම දර්ශනයන් පිළිබඳ දැඩි මතයන්හි එල්ල සිටි වූවන් විය. විශේෂයෙන් බුදු දහම විදේශීය ආගමක් වූ හෙයින් අනෙකුත් සම්ප්‍රදායන් තුළින් ප්‍රබල අභියෝගයක් බුදු දහමට එල්ල විය. කෙසේ වෙතත් චීනය තුළ බුදු දහම විවිධ බලපෑම් හා අභියෝග හමුවේ සාර්ථක ලෙස ස්ථාපනය වූ බව ඓතිහාසික කරුණු විමසා

බැලීමේ දී පැහැදිලි වන කරුණකි. සියලු අභියෝග හමුවේ විදේශීය ආගමක් ලෙස බුදු දහම සාර්ථක ලෙස චිනයෙහි ස්ථාපනය වීම ඉතා වැදගත් සාධකයක් ලෙස හැඳින්විය හැකි ය.

චිනයෙහි ආගමික තත්ත්වය විමර්ශනය කළ විද්වතුන් විනය ‘ආගම් තුනේ රට’ ලෙස හැඳින් විය. එයට හේතු වූයේ මෙම ආගම් තුන වෙන් වෙන් ව චීන සංස්කෘතිය හා ශිෂ්ටාචාරය පෝෂණය කිරීමෙහි ලා විශාල බලපෑමක් කර තිබීම ය. වරක් එක් පඬුවරයෙකු ප්‍රකාශ කර ඇත්තේ “ චීන වැසියන්ට ආගම වූ කලී කැම මේසයක වූ ආහාර බඳුන් වැනි ය” යනුවෙනි (සුමනසිරි හිමි,1999:46). එහි අදහස වන්නේ කැම මේසයට වාඩි වූ පුද්ගලයෝ කැමති පරිදි ආහාර තෝරා ගැනීම හා ප්‍රතිකේෂ කිරීම මෙන් චීන වැසියෝ ද තම අවශ්‍යතාව අනුව සුදුසු ආගම අවස්ථාවට අනුව තීරණය කිරීම ය. මේ නිසා පොදු ජනතාවට ආගම් අතර වෙනසක් නොවී ය. තම අවශ්‍යතාව අනුව ඔවුන් වරෙක බෞද්ධ විහාරයකට පිවිසි අතර, තවත් වරෙක කොන්ගියුසියස් හෝ තාම් පන්සලකට පිවිසුන හ.

මධ්‍ය ආසියාව, ඉන්දියාව හරහා බෞද්ධ පොත පත චීන ජනතාව තුළ බුදුදහම පිළිගැනීමට පිටුවහලක් වූ අතර වරින් වර බිහි වූ බෞද්ධ නිකායන් මුළු චීනය පුරාම බුදු දහම ව්‍යාප්ත කිරීමට මහත් රුකුලක් විය. විවිධ බෞද්ධ නිකායන් බිහි නොවූනේ නම් ඇතැම් විට රට පුරා බුදු දහම ව්‍යාප්ත නොවෙන්නට තිබුණි. කෙසේ වෙතත් බුදු

දහම චිනයට හඳුන්වා දීමෙන් පසුව බිහි වූ විවිධ බෞද්ධ නිකායන් සියල්ලක් ම උත්සාහ කළේ චීන ජනතාවට බුදු දහමේ ආභාෂය ලබා දීමටයි. ඒ ඒ යුගවල බිහි වූ නිකායන් අඩු හෝ වැඩි වශයෙන් චීන බුදුදහමට හා චීන සංස්කෘතියට සාප්තවම සම්බන්ධ වූ බව පැහැදිලි කරුණකි.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ආනන්දහිමි, වැල්ලවත්තේ., කාන්තාආරච්චි ටී.බී, (1967). සංක්ෂිප්ත ලෝක බෞද්ධ සංස්කෘතිය. කරුණාසිංහ කුරු ප්‍ර නානායක්කාර ප්‍රකාශකයෝ, කොළඹ 14.

ඉලංගසිංහ, මංගල, (1987). ආසියාවේ බෞද්ධ ඉතිහාසය. සරසවි මුද්‍රණාලය.

කාරියවසම්, තිස්ස, (1999). චීන බුදුදහමට පෙරවදනක්. සදීපා පොත්හල.

ගුණවර්ධන, අමරදාස, (2008). මහජන චිනය. රජයේ මුද්‍රණ නීතිගත සංස්ථාව.

ධම්මජෝති හිමි, මැදවච්චියේ, (2012) චීන බෞද්ධ ඉතිහාසය හා සම්ප්‍රදාය. එතික ප්‍රකාශන.

පඤ්ඤාකිත්ති හිමි, හිරිපිටියේ, (2016). චීනයේ බුදුදහමේ ඉතිහාසය. ඇස්.ගොඩගේ සහ සහෝදරයෝ.

රාජපක්ෂ, ඩී.එම්, (2015). චීන බුදුසමය (ආරම්භය හා විකාශය පිළිබඳ අධ්‍යයනයක්). දම්සක් ප්‍රකාශන.

රේවත හිමි, දොඩම්ගොඩ, (1986). චීන බුදුසමයේ ඉතිහාසය. සදීපා ප්‍රකාශන මන්දිරය.

වේ මින්, හාවි, (2004). චීනයේ ටෙරවාද බුදුසමය.ලුංහුවා ප්‍රකාශන.

සේනාධීර,ඩෙන්සිල්, (2014). චීනයට බුදුදහම හඳුන්වාදීම හා එහි ව්‍යාප්තිය.

ආසියාවේ බෞද්ධ සංස්කෘතිය. යසස්ස හිමි,පනහඩුවේ. චිරසේන කේ.ඒ, (සංස්), ආසියාවේ බෞද්ධ සංස්කෘතිය, (294.303). රජයේ මුද්‍රණාලය.

සුමනසිරි හිමි, ගල්ලැල්ලේ, (1999). චීන බුදුදහම පිළිබඳ ඓතිහාසික අධ්‍යයනයක්. සී/ස කරුණාරත්න සහ පුත්‍රයෝ.

Biographical Note

S.Nimali Priyangika, is a PhD candidate in School of Literature and Journalism, Sichuan University, PR China. She got her Master degree in Teaching Chinese as a Foreign Language from Chongqing Normal University, PR China in 2014. In 2015 she completed Master of Arts (Linguistics) degree in University of Kelaniya. In 2008 she completed her bachelor degree with first class honors. She is a Lecturer in Chinese Language at Department of Language Skills of Development, Buddhist and Pali University of Sri Lanka since 2016. Her main research areas are the

Teaching Chinese as a foreign Language, the
International education of Chinese, textbook
compilation in TCFL.

ඊශෝපනිෂදයෙන් ප්‍රකට වන පරමාත්මන්ගේ
බලපරාක්‍රමය
(ඊශෝපනිෂදයේ ප්‍රථම හා ද්විතීය මන්ත්‍රකාරිකා
ආශ්‍රයෙන්)

Ven. Dr. Ethkandure Sumanasara

Abstract

The whole creation is inhabited and enveloped by God. He is also its supporter and sustainer. Creation is an extension or manifestation of Brahman. According to some it is a super imposition. Whatever may be the nature of creation, the Upanishad affirms that Brahman is the Supreme Lord of the Universe and He is responsible for all movements and actions. He has apportioned duties and responsibilities for all beings in creation. The Personality of Godhead is perfect and complete. And because He is completely perfect, all emanations from Him, such as this phenomenal world, are perfectly equipped as a complete whole. Whatever is produced of the complete whole is also complete by itself. And because He is the Complete Whole, even though so many complete units emanate from Him, He remains the complete balance. The Complete Whole, or the Supreme Absolute Truth, is the complete Personality of Godhead.

Impersonal Brahman forms an incomplete realization of the Absolute Complete, and so also is the conception of Paramatman, the Supersoul. The Supreme Personality of Godhead is Sat-chit-ananda Vighraha: impersonal Brahman realization is the realization of His Sat, or eternity aspect, and Paramatman, Supersoul realization, is the realization of His Sat and Chit, eternity and knowledge aspects. But realization of the Personality of Godhead is realization of all the transcendental features, Sat, Chit, and Ananda, or bliss. In the Personal concept, this is realized in complete form (Vighraha). And so the Complete Whole is not formless. If He is formless, or if He is less than His creation in any other thing, He cannot be complete. The Complete Whole must have everything, both within our experience and beyond our experience. Otherwise He cannot be complete. In this discussion, we focus upon the descriptions of the self in the Ishopanishad and the solutions it offers for the souls to escape from the mortal world.

Keywords Upanishad, knowledge, Paramatman, liberation, realization, Supersoul.

හැඳින්වීම

භාරතීය දර්ශනය නව මාවතකට යොමුකරලීමෙහි ලා උපනිෂද් මගපෙන්වීම අද්විතීය වූවකි. ඒ අතුරින් ඊශෝපනිෂදයට ද හිමි වන්නේ සුවිශේෂ ස්ථානයකි. මිනිසාගේ සාංසාරික ප්‍රවර්තනය (existing in the mundene world), මරණය, විමුක්තයාදි සියල්ලක් ප්‍රශ්න විෂයෙහි උපනිෂද් දාර්ශනික චින්තනය මගින් යෝජනා කෙරෙන්නේ සිත්ගන්නා සුළු න්‍යාය සිද්ධාන්ත මාලාවකි. හින්දු දර්ශනයෙහි ප්‍රමුඛ ඉගැන්වීමක් වන ආත්ම සංකල්පය ප්‍රවර්ධනය කෙරෙන ඊශෝපනිෂදයෙහි අන්තර්ගතය යුජ්‍රවේදයෙහි වාජසන්දය සංහිතාවෙහි හතළිස් වන පරිච්ඡේදයෙහි දෘශ්‍යමාන ය. "ඊශ" යන්නෙන් විශ්වාධිපතියා (Lord of the Universe) යන්න ගම්‍යමාන ය. එකී පරමදෙවියා සර්වව්‍යාපී ය. සර්වේශ්වර ය. සර්වක්‍රවර්තී ය. සර්වාධිගෘහිත ය. 'උපනිෂද්' යන්නෙන් පරමදෙවියා එනම් පරමාත්මන් වෙත ළඟාවීමට අප විසින් සම්පූර්ණ කළයුතු කාර්යභාරයන් පිළිබඳ විධිමත්භාවය සහ ආත්මීය චිත්ර්මුක්තිය සහතික කිරීම අර්ථග්‍රහණය වෙයි. ජාතජන්මියා විසින් ස්වකීය වගකීම සහ වගවීම නිසියාකාරයෙන් අවබෝධ කරගැනීමට මෙන් ම අවිද්‍යා මාර්ගයේ අඥානත්වයෙන් මිදී ඥානමාර්ගික (path of wisdom) ආලෝකයෙන් බුන්ම සහව්‍යතාව ලද හැකි බව ඊශෝපනිෂදයෙන් අවධාන ය. යහපත් ක්‍රියාකාරකම් ශ්‍රේෂ්ඨ

ය. සත්‍යවාදී බව අතිශ්‍රේෂ්ඨ ය. ධර්ම, අර්ථ, කාම, මෝක්‍ෂ යන චතුර්වර්ගඵල සම්පත්තීන් සාක්ෂාත්කරණය සඳහා පරමාත්මන් (Super Soul) විසින් නිර්දේශිත යුතුකම් ඉටුකිරීම හා පරම දෙවිඳුන්ගේ ප්‍රවර්තනය පිළිගත යුතු අතර ජන්මීයකුගේ උපත පැවැත්ම විනාශය දෙවිඳුන්ගේ අධිකාරිත්වයෙහි පවතින්නක් බව ඇදහිය යුතු ය. ඊශෝපනිෂදයෙහි අන්තර්ගත වන්නේ කාරිකා 18 ක් වුවත් එකී කාරිකාවන්ගෙන් හින්දුන්ගේ මූලදාර්ශනික මතවාදය මනාව පිළිබිඹු කෙරෙයි. දිව්‍ය කේන්ද්‍රීය ජීවිතයක් ගතකිරීම (leading in a devine centered life) සඳහා එකී අටළොසක් වූ කාරිකා බෙහෙවින් ම සප්‍රාමාණික ය. 'උපනිෂද්' යන්නෙන් සමස්ත විශ්වය අර්ථග්‍රහණය වෙයි. ඒ අනුව සමස්ත විශ්වය ම දිව්‍යමය හා පූජනීය වන්නේ පරමාත්මන් සර්වත්‍රවර්තී ව ඇති හෙයිනි. කෙසේ වෙතත් යමෙක් ස්වකීය සාංසාරික දූෂිතමග්න ශරීරයෙන් සදහට ම විනිර්මුක්තිය ලබන්නට නම් පරමාත්මන්ගේ අභිප්‍රේරණය මත ක්‍රියාත්මක වියයුතු බව ඊශෝපනිෂද් දර්ශනයෙන් කුළුගැන්වෙන මාර්ගඥානයයි. සාමාන්‍ය සිතකින් අවින්තෙය්‍ය වූ ආත්මය පිළිබඳ මූලග්‍රන්ථාගත න්‍යාය සිද්ධාන්ත ක්‍රමවේදයන් ඔස්සේ ධ්‍යාන වැඩීම හා ඒකාග්‍ර මනසකින් සන්නද්ධ වීමෙන් වන සර්වාකාරාවබෝධය සංසාර ප්‍රපංචසිද්ධි වක්‍රාවලියෙන් පුනරාවර්තීව සිදුවන භවබන්ධන නිර්බන්ධන කිරීමට ශක්‍යතාව ලැබෙන බව ඊශෝපනිෂදයෙන් අවධාන ය.

පර්යේෂණ ගැටලුව

හින්දු දර්ශනයෙහි කියැවෙන ජගදාත්මය පරමාත්මන් නමින් ද ප්‍රකට ය. එකී පරමාත්මන් අතිසුක්ෂ්ම හා අද්‍රව්‍ය ස්වරූපී ය. එහෙත් නිර්මිත ලෝකය භෞතිකත්වයෙන් පරිපූර්ණ වූවකි. නිර්මාණයටත් වඩා නිර්මාපකයා හැඩතල විරහිත කල්හි අසහාය බලපරාක්‍රමයක් ඇති පරමාත්මන්ගේ ප්‍රවර්තනය පිළිගැනීම ගැටලුකාරී ය. මේ සම්බන්ධයෙන් ඊශෝපනිෂදයෙහි විග්‍රහ වන මතවාදය කවරාකාර ද යන්න විමර්ශනය කිරීම මෙහි ලා ඇති පර්යේෂණ ගැටලුවයි.

පර්යේෂණ අරමුණු

උක්ත ගැටලුවට ප්‍රාමාණික පිළිතුරක් සපයා ගැනීම, ඊශෝපනිෂදයෙහි එන පරමාත්මන්ගේ බලාධිකාරය පිළිබඳ කරුණු විමර්ශනය කරමින් තදාශ්‍රිත විෂය ඥානය ප්‍රවර්ධනය කරගැනීම මෙහි ලා අපේක්ෂිත අභිමතාර්ථයි.

පර්යේෂණ ක්‍රමවේදය

ප්‍රස්තුත විෂය කරුණ සම්බන්ධයෙන් ඊශෝපනිෂද මූලග්‍රන්ථාගත තොරතුරු විමර්ශනය කරමින් සිදු කෙරෙන පර්යේෂණාත්මක අධ්‍යයනයකි.

පර්යේෂණ ක්‍ෂේත්‍රය

මෙහි දී ඊශෝපනිෂදයෙන් ප්‍රකට වන ආත්මවාදය ප්‍රධාන පර්යේෂණ ක්‍ෂේත්‍රයයි.

උපන්‍යාසය

භෞතික ඵලනිෂ්පත්තියෙහි ලා අභෞතික වූ පරම බලාධිකාරී නිර්මාපකයකු කුළ ශක්‍යතාවක් පැවතිය හැකිය.

සාකච්ඡාව

දේවත්වයෙහි පෞරුෂය පරිපූර්ණ හා සර්වදර්ශීය ය. උත්චනත්සේ එකී සර්වාකාර පරිපූර්ණත්වය නිසා ම ලෝකය පිළිබඳ ලැබෙන සියලු විකාශයන් පරිපූර්ණ හා පරිශුද්ධභාවයෙන් සමන්විත ය. සම්පූර්ණ සමස්තයෙන් නිර්මාණය වන ඕනෑ ම දෙයක් හුදකලාව ම සම්පූර්ණත්වය ලබයි. දෙවියන් වහන්සේ සමස්තය පිළිබඳ පූර්ණත්වය වන හෙයින් සම්පූර්ණ ඒකක බොහෝමයක් උන් වහන්සේගෙන් ඉස්මතු වුව ද උන් වහන්සේ සම්පූර්ණ ශේෂය ලෙස ම පවතී. සම්පූර්ණත්වය හෙවත් උත්තරීතර, නිරපේක්ෂක සත්‍යය (absolute truth) යනු දේවත්වයෙහි පූර්ණ පෞරුෂයයි. නිරපේක්ෂක බ්‍රහ්මන් අංග සම්පූර්ණ අවබෝධයෙන් සියල්ල නිර්මාණය (creation) කරයි. මෙහි ලා පරමාත්මන් සංකල්පය ද මේ සමග විශේෂ වූ දේවත්වයෙහි උත්තරීතර අධිගම පෞරුෂය වන්නේ සත්, චිත්, ආනන්දමය තත්ත්වයයි. සත්, චිත්, ආනන්දමය අධිගමය යනු නිෂ්පූද්ගල (formless) බ්‍රහ්මාවබෝධයයි. එය පරමාත්මාවබෝධය ම වෙයි. එහි සදාකාලිත්වය යනු දැනුම යන අංශයන් සාක්ෂාත්කරණයයි. මේ අනුව

දේවත්වයෙහි සර්ව පෞරුෂාවබෝධය යනු සත්, චිත් හා ආනන්දයෙන් ශ්‍රීති යන අද්භූත අංගයන් අවබෝධ කරගැනීමයි. පෞද්ගලික ආකල්පය තුළ මෙය ම පූර්ණත්වාවබෝධය බවට පත්වෙයි. මෙහිසා පූර්ණ සියල්ල ස්වරූපතා විරහිත ය. එය එසේ නම් ශුද්ධ දෙවියා ස්වරූපතා හැඩතල විරහිත කල්හි ඔහු ඔහුගේ නිර්මාණයටත් වඩා සුක්ෂම නම් ඔහුට පූර්ණත්වයට පත්විය නොහැකි විය යුතු ය. පූර්ණ සියල්ලෙහි සම්පූර්ණත්වය පැවතිය යුතු ය. එය අපගේ අත්දැකීම් අනුභූතිය හා එයින් ඔබ්බට ගිය අතීන්ද්‍රිය ප්‍රත්‍යක්ෂ ක්ෂේත්‍රය ද යන උභයාංශය ම අන්තර්ගෘහිත ය. එසේ නැතිනම් දෙවියන්ගේ පූර්ණත්වයක් නොවන්නේ ම ය.

දේවත්වයෙන් පූර්ණ පෞරුෂත්වයට මහත් වූ විභව ශක්තියක් අන්තර්ග්‍රහණය වන අතර එකී සර්වාකාර විභව ශක්තීන් ද දෙවිඳුන් මෙන් ම පරිපූර්ණ වේ. එසේ ම මෙම භෞතිකත්වය (material) ද තමා විසින් ම පූර්ණභාවයට පත් කෙරේ. මූලද්‍රව්‍යය විසි හතර ම (24) තාවකාලික විශ්වයෙහි ප්‍රකාශනයන් වන අතර නඩත්තුව හා යැපීම සඳහා අවශ්‍ය සම්පූර්ණ දේ නිෂ්පාදනය කිරීමට සියල්ල නිර්මාණය කොට ඇත. මෙම නඩත්තුව සඳහා වෙනත් කිසිදු ඒකකයක ආධාරයක් අවශ්‍ය නොවේ. විශ්වයේ එයට ම ආවේණික වූ කාලයක් පවතී. එය පූර්ණ ශක්තියකින් සන්තද්ධ වන අතර විනාශ කරනු ලබන්නේ ද පූර්ණ බලයේ ශක්තිය විසින් ම ය.

ශුද්ධමය පූර්ණ ජීවි ඒකකයන් සඳහා පූර්ණත්වය සාක්ෂාත් කිරීමට පූර්ණ පහසුකම් ඇත. සර්වාකාර අසම්පූර්ණතා අත්විඳින්නේ සම්පූර්ණත්වය පිළිබඳ අසම්පූර්ණ දැනුම හේතුවෙනි. මිනිස් ජීවන ස්වරූපය යනු සතිමත්භාවයේ පූර්ණ ප්‍රකාශනයකි. එය මේ පාරිවර්තනික සංසාරයේ ආත්මභාව අසු හතර ලක්ෂයක් (84,00000) ක් පරිණාමය (evolution) වීමෙන් ලැබෙන්නකි. පූර්ණ බලශක්තියකින් සමන්විත මේ මනුෂ්‍ය ජීවිතයෙහි යමෙක් තමාගේ පූර්ණත්වාවබෝධය අවබෝධකර නොගන්නේ නම් ඔහුගේ පූර්ණත්වාවබෝධයට පත්වීමේ අවස්ථාව ඔහුට අහිමි වනු ඇත. පූර්වෝක්තව දැක් වූ පරිදි අසහාය වූ සාංසාරික ප්‍රවර්තනයට ජන්මියා ඇද වැටෙන්නේ ස්වභාවසිද්ධ වක්‍රය යටතේ ම ය.

අපගේ ප්‍රවෘත්තිය සඳහා ස්වභාව ධර්මය විසින් ම නිර්මිත ක්‍රමවේදයක් ඇති බව නොදන්නා නිසා ම ස්වභාව ධර්මයේ සම්පත් උපයෝගී කරගනිමින් ඊනියා ජීවිතයක් හා පැටලෙන්නෙමු. මෙම සාවද්‍ය සදෝෂ මාර්ගික ජීවිතය මායාවේ වින්දනය වශයෙන් නම් කෙරෙන්නේ ජීවත්මයට පූර්ණ ශුද්ධාත්මයේ ශක්තියෙන් තොරව ජීවිත ප්‍රීතිය වින්දනය කළ නොහැකි නිසා ය. නිදසුනක් සලකා බලමු. යම් ශරීරයක් ඇතත් ශරීර හා ආබද්ධව පවතින විට ඒතාක්කල් සම්පූර්ණත්වයෙන් පූර්ණය වූවකි. එහෙත් එය ශරීරයෙන් ගිලිහුණු විට පූර්ණ සංස්කාරක ශක්තිය නොමැති වන්නාක් මෙනි. මේ අයුරින් ම ජීවත්ම වන

මිනිසුන්ට ද සම්පූර්ණත්වය ලැබිය හැක්කේ හුදකලා, ඊනියා, මායාකාරී, නිරූපණ සහිත වින්දනාත්මක ලෝකයක අතරමං වීමෙන් නොව සම්පූර්ණ බලසහිත මහාදෙවිඳුන් හා නිරන්තර සහබද්ධතාවට පත්වීමෙනි. මිනිස් ජීවිතයේ පූර්ණත්වයේ බලය අවබෝධ කරගත හැක්කේ ස්වකීය ජීවිතය ශුද්ධාත්මයාණන් විසින් පවරන ලද කාර්යාවලියෙහි නියුක්ත කරවා සිටින විට ම ය. මේ ලෝකයේ සමාජ, දේශපාලනික, වාර්ගික, අන්තර්ජාතික හෝ ග්‍රහලෝක අතර හෝ වේවා පූර්ණත්වයක් රඳා පවතින්නේ මහාපෞරුෂත්වය කෙරෙහි හක්කිය තිබෙන තුරු පමණි. එසේ නැතිනම් ඒ සියලු ස්ථාන බලරහිත වුවක් වෙයි. උක්ත වතුර්විධ අංශයන්හි පවා මහාපූර්ණාත්මය හා සම්බන්ධතා පවත්වමින් ක්‍රියාත්මක වීමේ දී එකී සියලු අංශ මහාශක්තිය මෙන් ම පූර්ණ බලාධිකාරයකින් සමන්විත වේ. ඒ සර්වාකාර, සර්වත්‍රවර්තී, සර්වව්‍යාපී, සර්වදර්ශී පරමාත්මන්ගේ බලශක්තිය ම ය.

ප්‍රථම මන්ත්‍ර කාරිකා විමර්ශන

“ඊශාවශ්‍යමිදං සර්වං

යත්කිඤ්ච ජගත්‍යං ජගත්

තේන ත්‍යක්තේන භුඤ්ජිතා

මාග්‍රධ: කසාස්විද් ධනම්” (ඊශෝපනිෂද්: 1988:

මන්ත්‍රකාරිකා 01).

“මේ විශ්වයේ චලනය වන ඕනෑම වස්තුවක දෙවියන් වහන්සේ වාසය කරති. එබැවින් අත්හැරීමෙන් පමණක්

සියල්ල භුක්ති විඳගන්න. අන් අයට අයිති වස්තූන්ට ආශා නොකරන්න”

වෛදික ඥානය සාවද්‍ය වන්නේ එය මහාදෙව්ඳුන්ගෙන් පටන්ගෙන ආධ්‍යාත්මික, අනුප්‍රාප්තිකයන්ගෙන් පරිපූර්ණ විනය මාර්ගය පඵළුවීම හේතුවෙනි. වෛදික ඥානය අද්භූත වූ ප්‍රභවයන්ගෙන් ලැබෙන අතර ප්‍රාග් වචනය කථා කළේ මහාදෙව්ඳුන් විසිනි. එසේ කථා කළ ප්‍රාග් වචනය “අපාශ්‍ය” යනුවෙන් හැඳින්වේ. එනම් ලෞකික ලෝකයේ කිසිවකු විසින් ප්‍රකාශ නොකරන ලද්දකි යනුයි. ලෞකික ලෝකයේ මිනිස් ජීවියකුට ප්‍රධාන දුර්වලතා 4 ක් ඇත.

1. ඔහු සාවද්‍ය දෑ සිදු කිරීම. (Commit mistakes)
2. ඔහුගේ මායාකාරී වරණය (Being illusion)
3. ඔහු අන් අයව රවටා ගැනීමට යන්න දැරීම (Trying to Cheat others)
4. අසම්පූර්ණ සංවේදිතාවක් වීම (Having imperfect sense)

(රේචත හිමි: 2009: 219: පිටුව)

මෙකී අසම්පූර්ණතා හෙවත් දුර්වලතාවට මහාශුද්ධාත්මයාණන්ට පූර්ණ වශයෙන් පිළිතුරු දිය නොහැකි ය. වේදයන් ද එයට මාර්ගය නොදනී. වෛදික ඥානය ප්‍රථමයෙන් ම බ්‍රහ්මන්ගේ හඳවතට ලබාදෙන ලදී. බ්‍රහ්මන් යනු ප්‍රථමයෙන් ම විශ්වයේ පහළ වූ ජන්මියා වූ අතර ඔහු විසින් ඔහුගේ පුත්‍රයන්ට හා ගෝලයන්ට එකී

වේදඥානය ලබාදෙන ලදී. පූර්ණ අසභාය බලයකින් යුත් ප්‍රථම ප්‍රාතුර්භූත ශුද්ධාත්ම බ්‍රහ්මන් ලෝකයේ පවතින කිසිදු නීතියකට හෝ ද්‍රව්‍යාත්මක බන්ධනයක න්‍යාය මගින් මෙහෙයවිය නොහැකි ය. ජීවාජීව සියල්ල ස්වභාව ධර්මයේ නීතිය මගින් පාලනය වන අතර අවසානයේ දී ඒ සියලු නීතිය හෝ පාලන ශක්තීන් වන්තේ ද ප්‍රථම ප්‍රාතුර්භූත වූ බ්‍රහ්මන් ම ය. මෙලෙස සාකච්ඡා කෙරෙන “ඊශෝපනිෂදය” යජුර්වේදයේ කොටසක් වන අතර, විශ්වයේ පවතින සර්වශක්ති හිමිකාරිත්වය පිළිබඳ තොරතුරු සියල්ල එහි අන්තර්ගත ය.

භගවද්ගීතාවෙහි හත්වන පරිච්ඡේදයෙහි “පරා” හා “අපරාප්‍රකෘති” යන කරුණු සාකච්ඡා කෙරෙන තැන උක්ත කාරණා පිළිබඳ සනාථ වෙයි. ස්වභාව ධර්මය සහ පෘථිවිය, ගින්න, ජලය, වාතය, අහස, මනස, බුද්ධිය සහ මෝහය යන සියල්ල පහත් තත්ත්වයන්ට අයත් බව දැක්වෙයි. ඒවා ශුද්ධාත්මයාණන්ගේ ද්‍රව්‍යමය ශක්තීන් වන අතර අවසානයෙහි දී ඔහු විසින් පවත්නා සියල්ලෙහි පාලක බලපරාක්‍රමය හෝ ශක්තිය බවට පත් වේ. විශ්වයේ “පරා” හෝ “අපරාප්‍රකෘතියට” අයත් නොවන කිසිවක් නොමැත. එබැවින් සෑම දෙයක් ම උත්තරීතර දෙවිඳුන්ගේ බලාධිකාරිය යටතේ පවතී. ඊශෝපනිෂදයෙහි කියැවෙන මෙකී අදහස පහත භගවද්ගීතාවෙන් ද ස්ථුට කෙරේ.

“එතද් යෝනීනි භූතානි
සර්වාණිත්‍රූපධාරය

අනං කෘත්ස්නසා ජගත:

ප්‍රභව: ප්‍රලයස්තථා''

(භගවද්ගීතා: 1997: පරි: 07: ශ්ලෝක 06).

එයින් කියැවෙන්නේ නිර්මාණය කරන ලද ජීවිත්ව
ස්වභාවයන් දෙකක් උත්පත්ති ස්ථාන කරගන්නා බවයි.
මේ ලෝකයේ භෞතික හා ආධ්‍යාත්මික වූ මේ සියල්ලෙහි
ප්‍රභවය මෙන් ම විනාශය ද මා බව (පරමාත්මන් බව) නියත
වශයෙන් දත යුතු ය යනුයි.

උක්ත ඊශෝපනිෂද් කාරිකාර්ථය අනුව උත්තරීතර
තැනැත්තාට හෙවත් පරබ්‍රහ්මන්තට සම්පූර්ණත්වය ලබා
ස්වකීය අසභාය විවිධ බලශක්ති ආධාරයෙන් සියල්ල
සංස්කරණය කිරීමේ ශක්‍යතාවක් ඇත. උත්තරීතරභාවය
බොහෝවිට ගින්න හා සසඳා ඇත. කාබනික සහ
අකාබනික සියල්ල ගින්නෙහි තාපය හා ආලෝකය සමග
සැසඳේ. ගින්නෙන් තාපය හා ආලෝක ස්වරූපයෙන්
බෙදාහරින අතර බ්‍රහ්මන් ස්වකීය ශක්තිය විවිධාකාරයෙන්
බෙදාහරියි. ඔහු සෑමදෙයක ම අවසාන පාලකයා, තිරසාර
හා ඒකාධිපතියා වශයෙන් කටයුතු කරයි. ඔහු සර්ව
ශක්‍යතාවන්ගෙන් පරිපූර්ණ ය. සර්වඥ මෙන් ම සෑම
කෙනකුගේ ම ප්‍රතිලාභියා වන අතර බලය, ධනය, කීර්තිය,
අලංකාරය හා ප්‍රතිකෛෂ්ප කිරීම ඔහුට ම අයත් කාර්යභාර
වෙයි.

මේ හේතුවෙන් බ්‍රහ්මන් හෙවත් පරමාත්මන් හැර වෙන කිසිවෙක් කිසි ම දෙයක හිමිකරුවාණන් නොවන බව ඥානය ඇති කරගත යුතු ය. උදාහරණයක් සැලකුවහොත් ගවයා කිරි ලබාදෙයි. එහෙත් ඇ කිරි පානය නොකරයි. ඒ ඇගේ කිරි මිනිසා සඳහා වෙන්කර ඇති හෙයිනි. ගවයා තණකොළ හා පිදුරු අනුභව කරන නමුත් උගේ ම කිරි පානය කරන්නේ නැත. පරමාත්ම දෙවිඳුන්ගේ බලපරාක්‍රමය මෙපරිදිම විධිවිධානයට ලක් වේ. උන්වහන්සේ විසින් අප වෙත කාරුණිකව වෙන්කර ඇති දේවල් පිළිබඳ අප සැහීමකට පත්විය යුතු ය. අප සන්තකයෙහි ඇති දෑ ද සැබැවින් ම අයිති කාහට ද කියා අප සැමවිට ම ස්මරණය කළයුතු ය. මෙහි ලා නිදර්ශනයක් සලකා බලමු. පස, දූව, ගල්, යකඩ, සිමෙන්ති සහ තවත් බොහෝ දේවලින් සෑදී ඇති අපගේ වාසස්ථානය ගැන සතිමත් වන්න. ඊශෝපනිෂද් දර්ශනානුගතව කල්පනා කරන්නේ නම් ඉහත සඳහන් කළ ගොඩනැගිල්ලට සම්බන්ධ කිසි ම ද්‍රව්‍යයක් අපට තනිව ම නිෂ්පාදනය කළ නොහැකි ය. අපගේ ශ්‍රමබලය අනුව එකී ද්‍රව්‍ය ගෙන එකට එකතු කොට විවිධ හැඩතල බවට පරිවර්තනය කළ හැකි ය. යම් දෙයක් නිෂ්පාදනය කිරීමට වෙහෙස මහන්සි වී වැඩ කළ පමණින් කම්කරුවකුට එහි හිමිකරුවා යැයි කියාගත නොහැකි මෙනි.

වර්තමාන සමාජයේ කම්කරුවන් හා ධනපතීන් අතර මෙය ජනප්‍රිය ප්‍රශ්නයක් බවට පත්ව ඇත. මෙය සාමාන්‍ය දේශීය

සමාජයට පමණක් නොව ජාත්‍යන්තරයට ද මහා ප්‍රශ්නයක් වී ඇති හෙයින් ලෝකය මහා අනතුරක එළිපත්තේ පවතියි. මිනිසා එකිනෙකා අතර කලහ කරගත්තේ උක්ත ගැටලුව හේතුවෙනි. ඊශෝපනිෂද් දර්ශනයෙන් අශ්‍රැතයන්ට (unhearers) උපදෙස් ලබාදිය නොහැකි ය. එහෙත් ආධ්‍යාත්මික මහාශුද්ධෝත්තමයාණන්ට හක්ති පූජා පවත්වන්නන්හට දේවපණිවිඩ ස්වරූපයෙන් ආචාර්යවරුන්ගේ මාර්ගයෙන් අදාළ උපදෙස් ලබාදිය හැකි ය. “කිසිවකු ද්‍රව්‍යමය දේ ගැන කලහ නොකළ යුතු ය. දෙවිඳුන් දයාවෙන් ඔහුට ලැබෙන වරප්‍රසාදවලින් ජන්මියා සෑහීමකට පත්විය යුතු ය. තාවකාලික වූ ද, සම්ඥාණන්හට අයත් වූ ලෝකයෙහි පවතින්නේ ජීව-අජීව යමක් පිළිබඳ ව යමෙක් ස්වභාව ධර්මයෙහි සම්පත්ති කියා ගන්නේ නම් එතැන කිසිදු සම්පතක් රැකෙන්නේ නැත”. හුදෙක් දේශපාලනික හෝ ධන බලයෙන් හෝ කොමියුනිස්වාදය පරාජය කළ නොහැකි ය. උත්තරීතර දේවත්වයෙහි පෞරුෂය ඔවුහු හඳුනා නොගන්නේ නම් ඔවුන්ගේ යැයි කියනු ලබන සියලු සම්පත්තීන් සොරකම් කරනු ලබන අතර ඔවුන් ද ස්වාභාවික ධර්මනීතිය යටතේ දණ්ඩනයට පමුණුවනු ලැබෙති. බෝම්බයක් අතැති ධනපතියා මෙන් ම කොමියුනිස්වාදියා ද උත්තරීතර දෙවිඳුන්ගේ හිමිකාරිත්වය අවබෝධ නොකරන්නේ නම් අවසානයේ දී දෙදෙනා ම විනාශ වී යනු නොඅනුමාන ය. එනිසා තමාව ගලවා ගැනීමටත් ලෝකයට සාමය උදා

කිරීමට නම් මේ ඊශෝපනිෂද්හි එන න්‍යාය ධර්මයන් අනුගමනය කළයුතු බව අවධාරණය කෙරේ.

මිනිසුන්ගේ ක්‍රියා පටිපාටිය විය යුත්තේ සතුන් මෙන් පොරකෑම හෝ යටපත් කිරීම හෝ නොවේ. මිනිසා මිනිස් ජීවිතයෙහි මහර්ෂත්වයට පත්වීමටත් ජීවන ඉලක්ක හඳුනා ගැනීමටත් ස්වකීය බුද්ධිය මෙහෙයවිය යුතු ය. සැබවින් ම වේදඥානය තිරිසනුන්ට නොව මිනිසුන් සඳහා ම පවතින්නකි. තිරිසනකුට ආහාර සඳහා තවෙකෙක් මරාදැමිය හැකි නමුත් එහිදී පාපය ගැටලුවක් නොවේ. එහෙත් මිනිසා පාලනය කළ නොහැකි රස තෘෂ්ණාව නිසා ස්වකීය ආහාරය සඳහා සතකු ඝාතනය කළහොත් ස්වභාව ධර්මයේ නීතිය බණ්ඩනය කිරීමේ වරදට ඔහු හසුවන අතර ඒ අනුව දඬුවම් ද ලැබෙනු ඇත. තිරිසනකුට අදාළ කළ නොහැකි මිනිස් වර්ගයාට ම ආවේණික වූ ජීවන ප්‍රතිපදාවක් ඇත. කොටියෙක් බත්, තිරිඟු හෝ එළකිරි ආහාරයට නොගන්නේ මාංසභක්ෂකයකු වන හෙයිනි. නිර්මාංසික හෝ අනිර්මාංසික බොහෝ සතුන් ලෝකයේ සිටින නමුත් ඔවුන්ගේ ක්‍රමවේදයට අනුව ජීවත් වීමට ස්වභාව ධර්මයේ කිසිවක් උල්ලංඝනය නොකරන්නේ නම් ඒ සියල්ල පරමාත්මන්ගේ අභිරුචිය අනුව සැකසී ඇති බව ඊශෝපනිෂද් දර්ශනයට අනුව කල්පනා කළ හැකි ය. ජීවින් අතර සිවුපාවුන්, පක්ෂීන්, උරගයන්, වැනි සත්ත්ව කොට්ටාශ විසින් පිළිපැදිය යුතු ප්‍රතිඥා මාර්ගයක් (a path of oath) ඇත. එහෙත් එකී සතුන් සම්බන්ධයෙන් පාපය

පිළිබඳ ප්‍රශ්නයක් මතු නොවන්නේ වේදඥානය එකී සතුන් සඳහා නොව මිනිසා සඳහා ම බලපවත්නා බැවිනි. මෙනිසා මිනිස් ජීවිතය මහා වගකීම් සම්භාරයක් මගින් ආරක්‍ෂා කෙරෙන බව ද අවධාන ය.

නිර්මාංසක වුව ද අනෙක් නීති ඊති බණ්ඩනය කිරීම ද ඊශෝපනිශදයෙහි අනුමත මාර්ගඥානය නොවේ. එළවළුවලට ද ජීවයක් ඇත. එක් ජීවයක් යනු තවත් ජීවයක පෝෂණය සඳහා නිර්මාණය වී පවතින්නකි. ඒ ස්වභාවධර්ම නියමයයි. දෘඪ නිර්මාංසිකභාවය පිළිබඳ කෙනෙක් ආඩම්බර විය යුතු නොවේ. ප්‍රධානතම වහා කළයුතු කාර්ය විය යුත්තේ පරමාත්මන් අවබෝධ කරගැනීමයි. එකී මහා දෙවිඳුන් හඳුනා ගැනීමට තිරිසනාට දියුණු ප්‍රඥාවක් නොමැත. එනමුත් දියුණු ප්‍රඥාවක් ඇති මිනිසාට ඊශෝපනිශද් වැනි වෛදික ඥානයක් (a Vedic knowledge) උපයෝගී කරගෙන ස්වභාව ධර්මයේ නීතිය හඳුනාගෙන තමාගේ ආරක්‍ෂාව ද ඇතිකර ගනිමින් සරුසාර තත්ත්වයකට ගමන් කළ හැකි බව ප්‍රකාශ කළ යුතු ය. මිනිසා විසින් වේදාන්තඥානය පදනම් කරගනිමින් ක්‍රියා නොකරන්නේ නම් ඔහුගේ ජීවිතය මහා අවදානම් සහගත ය. මෙනිසා මිනිසා විසින් ප්‍රථමයෙන් ම සර්වබලාධිකාරී දෙවිඳුන්ගේ බලපරාක්‍රමය අවබෝධ කරගත යුතු ම ය. මිනිසා විසින් තමා සතු සෑම දෙයක් ම සර්වබලධාරී දෙවිඳුන් වෙත කැප කළයුතු වන අතර ශේෂ වන්නක් පමණක් පරිහරණය හෝ භුක්ති විඳීම කළ යුතු

ය. ඔහු සෑම විට ම දෙවිඳුන් වෙත හක්තිවන්ත විය යුතු ය. එසේ කිරීමෙන් ඔහුට ඔහුගේ රාජකාරිය මැනවින් සිදුකිරීමට වරම් ලැබෙනු ඇත. හඟවද්භීතාවට අනුව පැහැදිලිව ම ප්‍රකාශ කොට ඇත්තේ පරිශුද්ධ දැන් ඇත්තන්ගේ දැතින් පමණක් දෙවිඳුන් පූජා භාරගන්නා බව ය. එබැවින් මිනිසා නිර්මාංසහක්ෂක විය යුතු බව අවධාරණය කෙරේ. එහෙත් එය ම පමණක් සපුරාණ නොවේ. දෙවිඳුන් වෙත ඒකාන්තයෙන් ම හක්තිවන්තයකු විය යුතු ය. තවද උපයාගත් දෙය දෙවිඳුන් වෙත පූජාකොට “ප්‍රසාදම්” හෙවත් ශේෂ වන්න අනුභව කළයුතු වන අතර එසේ නොකරන්නා විඳවීම්වලට ලක්වන අතර මහාදුඃඛ දෛර්මනසායනට මුහුණ දෙන බව ද ඊශෝපනිශද්හි කියැවේ.

පාපමූලය වන්නේ ස්වභාව ධර්ම නීතියට අවනත නොවීම සහ දෙවිඳුන්ගේ හිමිකාරිත්වය අවබෝධ නොකිරීමයි. එසේ ස්වභාව ධර්මයේ නීතියට අවනත නොවීම නැතහොත් පරමාත්මන් දෙවිඳුන්ගේ ආඥාවලට අවනත නොවීමෙන් මිනිසාහට මහත් වූ විනාශයන්ට මුහුණ දෙන්නට සිදු වේ. අනෙක් අතට යමෙක් ස්වභාව ධර්ම නීතියෙහි අවබෝධය සහිතව සංයත ජීවිත ගතකරමින් දෙවිඳුන්ගේ ආඥාවන්ට අවනත වන්නේ ද එමගින් ම එකී ජන්මියාට බ්‍රහ්මසභව්‍යතාව ලැබීමට මාර්ගය විවර වන්නේ ය. මේ අනුව ඊශෝපනිශදයෙහි ප්‍රථම කාරිකාවට අදාළ

සර්වාකාර විෂය පථයන් විමර්ශනයෙන් මුඛ්‍ය කාර්ණාද්වයක් මතුකර ගත හැකි ය:-

- 1 ආත්මීය ගවේෂණය (self discovery)
- 2 දේව සහව්‍යතාවේ වාරිකාව (journey of into the abode of God).

ද්විතීය කාරිකා විමර්ශනය

“කුර්වාන් නේවේහ කර්මාණී

ජ්ජ්විශේ ශතං සමා:

ඵවං ත්වයි නාන්‍යාපේතෝස්ති

න කර්මා ලිප්‍යතේ නරේ”

(ඊශෝපනිෂද්: 1988: මන්ත්‍රකාරිකා 02).

“වසර සියයක් මෙලොව ජීවත් වන්නකුට සැබවින් ම කර්ම සිදු කිරීමෙන් ස්වකීය අභිමතාර්ථය සඵල කරගත හැකි ය. මොලොව දීර්ඝ කාලයක් ජීවත් වීමට නම් ශුද්ධ කර්මයන් හි ඇලී ගැලී ජීවත් වීම හැර විකල්පයක් නොමැත”

කිසිවකු විසින් මරණය අපේක්ෂා නොකෙරේ. ඔහුගේ කල්පනාව වන්නේ හැකිතාක් ජීවත් වන්නට ය. මෙම ස්වභාවය තනි තනිව ප්‍රජාව, සමාජය, ජාතිය හෝ කුලය තුළ සාමූහික වශයෙන් දැකිය හැකි ය. සෑම කෙනකු තුළ ම ජීවත් වීමට මහා අරගලයක් පවතින අතර වේදයට අනුව එය සාමාන්‍ය ස්වරූපයක් බව පැවසේ. ජීවියා ස්වභාවයෙන් ම ස්වාභාවික ය. එහෙත් ද්‍රව්‍යමය බන්ධනය

නිසා ශරීරයකින් ශරීරයකට ගමන් කිරීමට සිදුවේ. මෙම ක්‍රියාවලිය ආත්මයේ සම්ප්‍රේෂණයක් වශයෙන් අර්ථග්‍රහණය කෙරේ. මෙකී සම්ප්‍රේෂණ බන්ධනය “කර්ම බන්ධනය” නැතහොත් තමාගේ ඉදිරි කාර්යයන්හි සහබද්ධතාවන් ලෙස කල්පනා කෙරේ. උපන් ජන්මියාට ස්වකීය ජීවනෝපාය සඳහා යම් යම් කාර්යයන්හි නිරතවන්නට සිදුවේ. එය ලෝක ස්වභාවයයි. ස්වභාව ධර්මය විසින් පවරණ ලද කාර්යභාරයන් ඉටුකිරීමට කටයුතු නොකරන්නේ නම් එවැන්නවුන්හට පුනරාවර්තීව සාංසාරික භවබන්ධනයන්ට ලක්වීමට සිදුවේ. පුනර්ජන්මය හා මරණය සාංසාරික ජීවිතයෙහි මනුෂ්‍ය වුවත් නොවූවත් පොදු ධර්මතාවකි. සාංසාරික ප්‍රවර්තනයෙහි දී මනුෂ්‍ය උපතට පැමිණීම ආශීර්වාදයක් වන අතර එකී අවස්ථාව කර්ම බන්ධන නිර්බන්ධනය කිරීමට කදිම අවස්ථාවකි. විද්වතුන්ගේ විභජනයන්ට අනුව එහි ලා ප්‍රකාශිත කර්ම ක්‍රිත්වාකාර ය:-

- 1 කර්ම - Karma
- 2 අකර්ම- Akarma
- 3 විකර්ම - Vikarma (Barua: 1935: 176pg).

මේ සම්බන්ධයෙන් බොහෝ කරුණු භගවද්ගීතාවෙහි ද පැහැදිලිව ම අවධාරණය කොට ඇත. හින්දු ආගමික මූලග්‍රන්ථයන්හි පැහැදිලිව විග්‍රහ කොට ඇති පරිදි යුතුකම් ඉටුකිරීමේ අභිප්‍රායයෙන් කෙරෙන ක්‍රියාවන් “කර්ම” නම්

වේ. උපත හා විපත නැවැත්වීමේ ආධ්‍යායයෙන් සිදු කරන ක්‍රියාවන් “අකර්ම” වශයෙන් ද නිදහස අනිසි ලෙස භාවිත කරමින් ජීවිතය අඳුරට ඇද දමන ස්වරූපයෙන් සිදු කරනු ලබන ක්‍රියාවන් “විකර්ම” නමින් ද අවධාන ය. මෙකී ක්‍රිත්වාකාර කර්ම විභජනයන්ගෙන් සාංසාරික භවබන්ධනයන් නාශනය කිරීමට හේතුවන කර්ම මාර්ගය ඥානවන්තයා විසින් තෝරාගනු ඒකාන්ත ය. සාමාන්‍ය මිනිසුන්ට නම් අවශ්‍ය වන්නේ පිළිගැනීමක් ලැබෙන, ජීවිතය උත්තූංග තලයකට පමුණුවන, ගෞරවයක් ලැබෙන මෙන් ම දිව්‍යලෝකාදියෙහි වාසස්ථාන ගැනීමට හේතුවන කර්ම කිරීම නමුත් ඥානවන්තයා ස්වකීය ක්‍රියාදාමයන් ඉලක්කගත කරන්නේ සංස්කරණ ක්‍රියාවලිය නැවැත්මට හේතු වන ප්‍රතිපත්තියක් වෙත ම ය. ඥානවන්තයාගේ ආකල්පය කෘෂ්ණ හෝ ශුක්ල යන කර්මද්වයෙන් ම ද්‍රව්‍යාත්මක ලෝකයේ විවිධ සිද්ධි ප්‍රපංචයන්ට ආබද්ධ වන බවයි. මෙහිසා එවැන්නන් විසින් සාංසාරික බන්ධන විනිර්මුක්තතාව ම අපේක්ෂා කරනු ලැබේ. ඊශෝපනිශදය විසින් ද අපේක්ෂා කෙරෙන්නේ එබඳු ප්‍රඥාවන්තයන්ගේ ප්‍රතිපදාව ම ය.

මෙසේ ඊශෝපනිශද්හි ද්විතීය කාරිකාවෙන් කියැවෙන කර්ම ක්‍රියා ප්‍රතිපදාව මූලික වශයෙන් විග්‍රහ වී ඇත්තේ භගවද්ගීතාවෙහි ය. ඊශෝපනිශද් යනු ද එහිසා ම භාවිත නමකි. ඇතැම්විට එකී කරුණු විමසා බැලීමෙන් සර්වෝපනිශද් සාරය භගවද්ගීතාවෙහි අන්තර්ගත බව

සිතන්නට තරම් සාධාරණ සාධක හමු වේ. හගවද්ගීතාවට අනුව පරමාත්මන්ගේ ඉගැන්වීම වන්නේ වේදයේ දක්වා ඇති කර්ම මාර්ගයෙන් පිට නොඑසේනම් තමා වෙත පැවරී ඇති යුතුකම් ආදිය මගහැර “අකර්ම” සිදුකරමින් නිෂ්කර්මභාවයට පත්වීමට ශක්‍යතාවක් නොමැති බවයි. වෛදික ඥානමාර්ගික ප්‍රතිපදාවට අනුව මිනිස් ක්‍රියාත්මක ශක්තිය නියාමනය කළ හැකි අතර එමගින් උත්තරීතර පුද්ගලයන්ගේ බලපරාක්‍රමය අවබෝධ කරගත හැකි ය. යමකු විසින් පරමාත්මන්ගේ බලපරාක්‍රමය අවබෝධ කරගත් විට ඔහු නිසි නියම ධනාත්මක ඥානයේ හිමිකරුවකු වී ඇති බව දත යුතු ය. මෙකී ධනාත්මක තත්ත්වාධිගමයට පත් යමෙක් පැමිණි විට ඔහු අතින් තෘෂ්ණා අවිද්‍යා හෝ යහපතට හානිවන අඥේශමාර්ගික කර්ම නැතිනම් සාංසාරික දුඃඛතාවන්ට මුහුණපාන කර්ම සිදු වන්නේ නැත. කෙසේ වෙතත් කර්ම ක්‍රියාදාමයේ එකී අදහස පිළිබඳ හගවද්ගීතාවේහි එන පහත අදහස ද මෙහි ලා ප්‍රස්තෝචිත ය:-

“නහි කශ්චිත් කෂණමපි
 ජාතු නිෂ්ඨතාකර්මකාත්
 කාර්යතේ භාවශ: කර්ම
 සර්ව: ප්‍රකෘතිජෛර්ගුණො:”

(හගවද්ගීතා: 1997: පරි: 03: ශ්ලෝක 05).

භෞතික ස්වභාව ගුණයෙන් තමන් විසින් අත්කරගෙන ඇති ගුණයන්ට අනුව අසරණ ලෙස ක්‍රියා කිරීමට සෑම කෙනකුට ම අනිවාර්යයෙන් සිදු වේ. එබැවින් කිසිවිටෙක මොහොතකටවත් යම් ක්‍රියාවක් නොකොට සිටීමට කිසිවකුත් හැකි නොවේ ය යනු එකී ශ්ලෝකාර්ථයයි. සත්ත්වයාහට ශරීර කුඩුවක් තුළ ජීවත් වීම ප්‍රශ්නයක් නොවේ. ආත්මයේ ස්වභාවය නම් නිරන්තරයෙන් ක්‍රියාත්මක වීමයි. ජීවත්මය (Living entity) නොමැතිව ද්‍රව්‍යමය ශරීරය වලනය කිරීමට නොහැකි ය. ශරීරය යනු ජීවත්මය විසින් ක්‍රියා කරවිය යුතු මල වාහනයක් වැනි ය. ජීවත්මය ක්‍රියාශීලී ය. එය මොහොතකටවත් අකර්මණ්‍යව නොසිටියි. එබැවින් එය කෘෂ්ණානුස්මෘති විඥානමය යහපත් ක්‍රියාවල යෙදවිය යුතු බව අවධාන ය. එසේ නොකළ හොත් මායාකාරී ක්‍රියාවේගය විසින් නියම කරනු ලබන ක්‍රියාවල නිරත වනු ඇත. භෞතික ක්‍රියාවේගය සමග ස්පර්ශවීම හේතුවෙන් ජීවත්මය භෞතික ස්වභාව ගුණ ඇති කර ගනියි. එබැවින් ඒ ගුණයන්ගෙන් ආත්මය පරිශුද්ධ කිරීම සඳහා වේද ශාස්ත්‍රවිධිවලින් (Vedic injunction) නියම කොට ඇති කාර්යයන්හි යෙදවීම අවශ්‍ය වන බව මෙහි ලා උක්ත ඊශෝපනිෂද් කාරිකාර්ථයට සමගාමීව යමින් අවධාරණය කෙරෙන විශේෂාර්ථයයි.

උක්ත කරුණු විමර්ශනයෙන් ප්‍රකට වන්නේ පරමාත්මන් වෙනුවෙන් කැප වෙනවා මිසක මිනිසා විසින් කළයුතු අන්‍ය වූ විකල්ප ක්‍රියාදාමයන් නොවන බවයි. එය එසේ වුවත් ජීවිතයේ එකවර ම පරමාත්මන් කෙරෙහි හක්කිමත්ව විසීම තරමක් අපහසු කාර්යයකි. එසේ වන්නේ ස්වකීය ජීවත්මය කොන්දේසි සහගතව පවතින බැවිනි. මෙහිසා විටෙක එකී ආත්මයේ සංවේදී තෘප්තිය සඳහා ඤාණික හෝ දීර්ඝකාලීන ක්‍රියා සිදුකරලන්නට ඡන්මියාට සිදු වේ. සාමාන්‍ය කෙනකුට ස්වකීය සන්නානගත මනෝභාවයන් (psychological states) අනුව ක්‍රියාත්මක වීමේදී තම වර්ගයා, ජාතිය, කුලය, ගෝත්‍රය, තත්ත්වය ආදිය ගැන උපකල්පනයන් සහිතව ක්‍රියාත්මක වන්නට සිදුවන අවස්ථා ද ඇත. මෙවැනි ස්වරූපතා නිසැක වශයෙන් ම කර්ම සංස්කරණය සම්බන්ධයෙන් සහබද්ධ ය. කර්මයන්ට බන්ධිතව යමෙක් ක්‍රියා කරන්නේ නම් ඊශෝපනිෂද්හි එන වෛදිකඥානමාර්ගික උපදේශය වන්නේ එයට පරමාත්මන් හෙවත් ශුද්ධාත්මන් මුල්කොට ස්මරණය කරමින් සිදු කරන ලෙස ය. එපරිදි මහාදෙව්දුන් මුල්කර ගනිමින් සාමාන්‍ය කෙනකුගේ ගති ලක්ෂණ සහිත ව එනම් පරාර්ථකාමී, සමාජවාදී, කුලවාදී සහ ජාතිවාදී ලෙස කටයුතු කළ ද වරදක් නොවන්නා සේ ම එය භානිකර ද නොවේ. පූර්වෝක්ත පරිදි මහාබ්‍රහ්මන් හෝ ශුද්ධාත්මන් කේන්ද්‍රගත කරමින් කටයුතු කිරීමේදී ඒ සම්බන්ධයෙන් වන තක්සේරුව (valuation) හඟවද්ගීතාවෙහි විග්‍රහ කොට

ඇත. එවිට මහාව්‍යාසනයකින් යම් කොටසක් හෝ වළක්වාගත හැකි බව ද පෙන්වා දෙයි.

ජීවිතයෙහි විශාලතම අන්තරාය වන්නේ උපත හා මරණය යන වක්‍රාවලියට පුනරාවර්තී ව පතිතවීම ය. යම්හෙයකින් කෙනකු වෙතින් මිනිස් ආත්මභාවයෙන් ලබාදුන් ත්‍යාගශීලී ධනාත්මක ස්වභාවය මගහැර නිෂ්ප්‍රයෝජනව සංසාර වක්‍රයට පතිත වේනම් එය මහා අභාග්‍යවන්ත තත්ත්වයකි. එතෙකුදු වුවත් එය අඥානයට අවබෝධ කළ නොහැක්කකි. මේනිසා ඊශ්‍රෝපනිෂද් උපදේශය වන්නේ අපගේ ශක්තිය “ඊශාවශ්‍ය” හෙවත් ශුද්ධාත්මය තුළ ක්‍රියාත්මක කරන ලෙස ය. එවිට දීර්ඝ කාලයක් උත්තුංග ජීවිතලාභය ලැබීමට මාර්ගය විවර වෙයි. එසේ පරිශුද්ධතාවන් අපේක්‍ෂා නොකොට වර්ෂ සියගණනක් ජීවත් වුව ද එය අර්ථශූන්‍ය වන්නේ වර්ෂ දහස් ගණනක් පවතින මහාවනස්පති වෘක්‍ෂයක් මෙන් වන හෙයිනි. වෘක්‍ෂයක් මෙන් ජීවත් වීම, ලස්සන සුනඛයන් වැනි දරුවන් බිහි කිරීම, ඔටුවන් මෙන් විශාල ප්‍රමාණයක් ආහාර ගැනීම වැනි ක්‍රියාදාමයන් නිෂ්ඵල ය. සමාජවාදී දැවැන්තයකු එහෙත් පරමාත්මන් කෙරෙහි කිසිදු සහබද්ධතාවකින් තොරව ජීවත් වීමට වඩා දෙවියන් කෙරෙහි ආකල්ප ඇති ව ජීවත් වන අනතිමානි සරල ජීවිතය ශ්‍රේෂ්ඨ වෙයි.

නිගමනය

ඊශෝපනිෂද්හි සඳහන් ආකාරයට පරෝපකාරී වැනි ක්‍රියාකාරකම් පරමාත්මන් හෙවත් පුරුෂෝත්තමයාණන් (Supreme person) තුළ ක්‍රියාත්මක වන විට ඒ සෑම එකක් ම හගවද්ගීතාවෙහි නිර්දේශ කොට ඇති පරිදි ක්‍රමයෝගයේ ස්වභාවයට සදාශ ය. උත්පත්ති විපත්ති බහුල සංසාර චක්‍රීය සිද්ධි ප්‍රපඤ්චයෙහි අන්තරායන්ට එරෙහිව ක්‍රියාත්මක වන්නට එහි ආරක්‍ෂා සංවිධානය සහතික කෙරෙයි. මෙපරිදි දේවකේන්ද්‍රීය ක්‍රියාකාරකම්වලින් අර්ධයක් සම්පූර්ණ කළ ද එය යහපත පිණිස පවතියි. එයට හේතු වන්නේ ආයතීභවයෙහි පවා මිනිස්භවය සුරක්‍ෂිත කෙරෙන හෙයිනි. මෙසේ ජන්මියාට විමුක්ති මාර්ගයෙහි නවා විරස්ථායී (permanent) ප්‍රවර්ධනය කරගැන්මෙහි ලා තවත් අවස්ථාවක් හමුවීම එහි ඇති සුවිශේෂී වාසිදායක ස්වභාවයයි. භෞතික, අභෞතික හෝ ආධ්‍යාත්මික වේවා බලය, රූපශෝභාව, ඵලවර්ෂය දක්වන සර්වාකාර විස්මය ජනක සර්ව ලක්ෂණ පරමාත්මන්ගේ බලපරාක්‍රමයේ විභූතියයි. සර්වස්ථානයන්හි පරම බලවාෂ්ඨික වන්නේ ද, පරම පූජනීය වන්නේ ද පරමාත්මන්ගේ ශක්ති ශරීරය ම බව පූර්වෝක්ත ඊශෝපනිෂද් ප්‍රථම ද්විතීය කාරිකා කරුණු විමර්ශනයෙන් ප්‍රතීයමාන වේ.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

1. එදිරිසිංහ, ඩී. සහ පෙරේරා, ජී., (2001). දාර්ශනික විමර්ශන. වත්මා ප්‍රකාශකයෝ. දෙහිවල.
2. ජේවන හිමි, එන්., (2009). භාරතීය මතවාද විමර්ශන. එස්, ගොඩගේ සහ සහ සහෝදරයෝ. කොළඹ 10.
3. ජේවන හිමි, එන්., (2016). විෂකන්‍යා. කර්තෘ ප්‍රකාශන, විද්‍යාලංකාර මුද්‍රණය. පැලියගොඩ.
4. රාධකෘෂ්ණන්, (1970). ඉන්දීය දර්ශනය. අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව. කොළඹ.
5. විරසිංහ. එස්. ජී. එම්., (1992). උපනිෂද් දර්ශනය. එස්, ගොඩගේ සහ සහ සහෝදරයෝ, කොළඹ 10.
6. ශංකරාචාර්ය, (1988). ඊශෝපනිෂද්. අද්වේත ආශ්‍රම. කල්කටා.
7. හිරියන්ත, ඇම්., (1978). සංක්ෂිප්ත ඉන්දීය දර්ශනය. අධ්‍යාපන ප්‍රකාශන දෙපාර්තමේන්තුව. කොළඹ.
8. හේරන්, එල්. බී., (පරි), (1997). යථාරූපී හඟවත්භිතාව. හක්නිවේදාන්ත ග්‍රන්ථ භාරකාර මණ්ඩලයේ ප්‍රකාශනයකි. මුම්බායි.
9. Barua, B.M., (1935). A History of Pre – Buddhist Indian Phylosophy. Culcutta.

10. Basu, S.P., (1974). The Concept of Brahma and His Images. Indian Museum Buletin.
11. Macdonal, A. A., (1960). A Vedic Reader. Oxford University Press. London.
12. Radhakrishnan, S., (1980). The Principal Upanishad. London.