MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

The Nature of Bodhicitta
Translation and Analysis of the Bodhicittavivaraṇa Commentary
Tshig don gsal ba by the fourth Zwa dmar pa

verfasst von | submitted by

Daniel Florian Dorji Gratzer BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 066 698
Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree programme as it appears on the student record sheet:	Masterstudium Tibetologie und Buddhismuskunde
Betreut von | Supervisor:	Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes Privatdoz. M.A.

The Nature of Bodhicitta

Translation and Analysis of the *Bodhicittavivaraṇa* Commentary
Tshig don gsal ba by the fourth Zwa dmar pa

Abstract Deutsch

Diese Masterarbeit präsentiert die erste vollständige englische Übersetzung des Werkes *Kommentar zum Erleuchtungsgeist* (*Bodhicittavivaraṇa), [betitelt] Eine Erläuterung der Bedeutung der Wörter*, einem tibetischen Kommentar aus dem 15. Jahrhundert, verfasst vom vierten Zhwa dmar pa Chos grags ye shes (1453–1524) zum *Bodhicittavivaraṇa*, das dem tantrischen Nāgārjuna zugeschrieben wird. Aufbauend auf dieser Übersetzung untersucht die Arbeit das Konzept der letztendlichen Wirklichkeit in der Karma Bka' brgyud-Schule des tibetischen Buddhismus, mit Fokus auf die philosophische Position des vierten Zhwa dmar pa. Dabei wird analysiert, wie er die zentrale Bka' brgyud-Sichtweise eines gemäßigten *gzhan stong*-Madhyamaka artikuliert: eine Position, die sowohl die wahre Natur als auch die flüchtigen Makel als leer von Eigennatur begreift, sie aber in Bezug auf ihre Erfahrung unterscheidet. Nach einer Einführung in die relevanten Konzepte wird die Position des vierten Zhwa dmar pa mit der seiner beiden bedeutendsten Lehrer verglichen—dem siebten Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506) und 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal (1392–1481)—sowie mit der des dritten Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339), der als erster die gemäßigte *gzhan stong*-Sichtweise in die Bka' brgyud-Schule einführte. Ihre jeweiligen Auffassungen von letztendlicher Wirklichkeit, *tathāgatagarbha* (Buddha-Natur) und *ālayavijñāna* werden untersucht und miteinander verglichen. Die Arbeit kommt zu dem Schluss, dass der vierte Zhwa dmar pa der Darstellung von 'Gos lo tsā ba folgt, indem er die gemäßigte *gzhan stong*-Sichtweise als einen direkten Zugang zur leuchtenden Leerheit präsentiert—eine Position, die die *Prajñāpāramitā*-Sutras der zweiten Drehung als mit der dritten Drehung vereinbar betrachtet und für die das *Bodhicittavivaraṇa* eine zentrale doktrinäre Grundlage bildet.

Abstract English

This MA thesis provides the first complete English translation of the *Commentary on Enlightened Mind (Bodhicittavivaraṇa), [called] An Elucidation of the Meaning of Words*, which is a 15th-century Tibetan commentary authored by the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes (1453–1524) on the *Bodhicittavivaraṇa*, which is attributed to tantric Nāgārjuna. Building on this translation, the thesis explores the concept of ultimate reality in the Karma Bka' brgyud school of Tibetan Buddhism, focusing on the philosophical position of the fourth Zhwa dmar pa. It investigates how he articulates the central Bka' brgyud view of a moderate *gzhan stong* Madhyamaka: a position that regards both the true nature and adventitious stains as empty of own being, while distinguishing them experientially. After giving an overview of relevant concepts, the fourth Zhwa dmar pa's position is compared to that of his two most prominent teachers—the seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506) and 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal (1392–1481)—and with that of the third Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339), who was the first to introduce this moderate *gzhan stong* view in the Bka' brgyud school. Their respective understandings of ultimate reality, *tathāgatagarbha* (Buddha-nature), and *ālayavijñāna* are examined and compared. The thesis concludes that the fourth Zhwa dmar pa follows 'Gos lo tsā ba in presenting moderate *gzhan stong* as a direct approach to luminous emptiness—a position that views the *Prajñāpāramitā* sūtras of the second turning as compatible with the third turning and for which the *Bodhicittavivaraṇa* provides an essential doctrinal foundation.

Foreword

Silently lies in a brief...
Not quite believed, in an open palm
A small wooden thing that almost speaks
In a timeless and wild calm
Questions what arriving means.

Here is the earth, it voiceless says
Drenched by the river
And offering to times, I lay
That piece into this changing giver
In buried hopes and chances' way

So that its steady-growing roots
Reach out to them in depths unseen
Draw strength and water for such shoots
That offer chances to the sun
To foster a small branch of fruits.

I just had to reflect on my first day at Vienna University, standing in the autumn cold before the Institute for South-Asian, Tibetan and Buddhist Studies (ISTB). Back then, I looked at it curiously, as a window opening. I had to think of my Bachelor's completion, on which I looked with a particular pride and an uncertain sense of direction. I had to think of long evenings in front of a Tibetan text appearing like a riddle: I looked at it with strain and as a challenge. Now I think of all those moments, years, those rooms, and the people who made this be: with gratitude and a sense of strangeness, a wondering appreciation.

Appreciation that I want to express for my parents, who supported all my choices and sometimes believed in me more than I did. For my friends in studying, who took me by the hand, along this way. And, in the last and place of honour, my teachers who helped me find a key to so many wonders. Among these teachers, I want to especially express my appreciation for Prof. Klaus-Dieter Mathes, whose rigour took me seriously, whose patience in staying there for me to reconnect and whose, if I may say so, creative ways of conveying a sense of time's passing did not go unnoticed. Eventually, anyway.

I will see all of you on every turn that this path will take in the future.

1. Introduction

1.1 The Historical Context and Setting of the Stage

The current doctrinal variety of Tibetan Buddhism has been significantly influenced by a particularly formative period, the 15th century CE. One factor contributing to this was increased trade activity and the economic flourishing that this availability involved. This development led to merchants increasingly acting as sponsors besides the traditional aristocracy, fostering greater diversity within the Tibetan clergy (Creek, 2022). The reformation of the Dge lugs school, which Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357–1419) developed from the Bka' gdams pa, can be viewed as an example of this greater freedom. The school emphasised the emptiness (*śūnyatā*) as understood in Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*, thus propagating the second turning of the wheel of Dharma (*dharmacakra*) as definitive meaning (*nītārtha*) – a position mainly based in the work of Candrakīrti (seventh century). This position corresponds to the Empty of Self (*rang stong*) Madhyamaka view. An example of a different view is the Jonang school, which regarded the third turning as definitive and the second as provisional. The Jo nang pas were the leading proponents of the Empty of Other (*gzhan stong*) tradition, which, following Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292-1361), upholds the ultimate reality as a positive and, even more so, a permanent entity (*rtag dngos*). The range of perspectives is evident, highlighting the diversity and complexity within the Tibetan clergy. Against this backdrop, the unique position of the Bka' brgyud school in *gzhan stong* and especially the view of the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes (1453–1524) stood out. It connected the second and third *dharmacakra*s, pointing out a direct approach to luminous emptiness and *tathāgatagarbha*.

This MA thesis discusses the role of the ultimate in the context of the Bka' brgyud school and the philosophical position of the fourth Zhwa dmar pa. It is based on a translation of the *Explanation to the Commentary on Enlightened Mind (Bodhicittavivaraṇa), [called] An Elucidation of the Meaning of Words*, which is a commentary to the tantric Nāgārjuna's *Bodhicittavivaraṇa*. The text was authored by the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes, who was a disciple of, most notably, the seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506) and 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal (1392–1481). Mathes (2019) has shown the *Bodhicittavivaraṇa* to be essential in understanding the *gzhan stong* aspects within the Bka' brgyud school.

This thesis begins with (1) a brief introduction that offers (1.1) an overview of the *Tshig don gsal ba's* historical and spiritual context and outlines teachings relevant to the discussion, beginning with the general context and approaching the topic of analysis through increasingly specific

concepts, (1.2) reviews different views on the ultimate, (1.3) compares the fourth Zhwa dmar pa's position with that of two of his teachers—the seventh Karma pa and 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal —and (1.4) establishing questions for discussion. The following section (2) will highlight significant points and passages from the text, analysing them to discuss the questions identified. Due to the limited scope of the thesis, a comprehensive analysis cannot be included here; instead, a general overview can be attempted. After this discussion, (3) a comprehensive translation of the *Explanation of the Commentary on Enlightened Mind* is provided, which, to my knowledge, is the first of its kind and constitutes the thesis' primary part. The translation was conducted based on Chos grags Ye shes, with reference to Mathes (2009b). I translated the root text, the *Bodhicittavivaraṇa,* referring to Lindtner (1987), rendering the verses in the original meter whenever possible. When this was impossible, I tried to translate the verse lines two times to the original meter. The original Tibetan text is provided in the Appendix.

1.2 The Ultimate in Buddhism and the Dwags Po Bka' Brgyud Tradition: Tracing Relevant Concepts

1.2.1 Early systematisations

The Buddhist teachings' perspective on the ultimate nature of reality has been among its distinctive features since the origination of Buddhism, and various approaches exist. The concept of no-self (*anātman*) distinguished it from existing Vedic traditions during the time of the Buddha, especially with concepts outlined in the Upaniṣads, such as a permanent self (*ātman*) and a universal self (*brahman*) (Burns, 1991; Kuznetsova et al., 2016). Later sources provide insight into a diverse range of approaches to the ultimate, leading to a differentiation of schools into four schools of increasing degrees of comprehensiveness regarding their view of no-self: Vaibhāṣika, Sautrāntika, Cittamātra and Madhyamaka. The latter is again distinguished into Prāsaṅgika and Svātantrika. The first of the latter two denotes an approach to the ultimate that solely relies on pointing out what it is not. When the nature of reality is understood as emptiness (*śūnyatā*), all descriptions are bound to be false elaborations. The second utilises autonomous inference (*svatantra-anumāna*) to describe this ultimate reality, emptiness (Seyfort Ruegg, 2006). However, it should be noted that this terminology is a back translation of the Tibetan terms *rang rgyud pa* and *thal 'gyud pa* (ibid.). It originated in the 11th and 12th centuries in Tibet and emphasised methodological differences rather than doxological ones—it dealt with how to point towards emptiness instead of what emptiness is. Both approaches, Prāsaṅgika and Svātantrika Madhyamaka, assume *śūnyatā* as the ultimate (Dreyfus & McClintock, 2003). However, another essential differentiation does include doxological considerations: that of the Three Turnings of the Wheel of Dharma (*dharmacakra*).

1.2.2 The Three Turnings, Three Essencelessnesses and Three Natures

The classification into three turnings has an essential foundation in the *Saṃdhinirmocana Sūtra*. Its seventh chapter presents three turnings connected to three aspects of essencelessness.

The three turnings are explained to be taught to accommodate beings of lower, middling, and higher capacity for understanding the Dharma, and the third turning is presented as having ultimate meaning (Gregory Forgues, n.d.). The first turning mainly includes the Four Noble Truths, suffering, and the Eightfold Path. The second turning includes emptiness (*śūnyatā*) as taught in the Prajñāpāramitā Sūtras. The third turning is related to the teaching on Buddha-nature (Skt. *tathāgatagarbha*), which is based on the Tathāgatagarbha Sūtras.

Mathes (2011) notes that the three kinds of essencelessness mentioned there correspond to the three natures in the Yogācāra tradition (the imagined, dependent, and perfected nature), referring to (SNS VII.3–13). The imagined nature (skt. *parikalpita svabhāva,* Tib. *kun rtags mthsan nyid*) is connected to the essencelessness regarding defining characteristics (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*), which teaches that all phenomena are without defining characteristics and thus without a self. The dependent nature (Skt. *paratantra svabhāva*, Tib. *gzhan dbang*) is connected to the essencelessness regarding arising (*utpattiniḥsvabhāvatā*), which presents an other-dependent defining characteristic that is compared to a magic illusion. Finally, the perfected nature (Skt. *pariniṣpanna svabhāva*, Tib. *yongs grub*) is related to the essencelessness regarding the ultimate (*paramārthaniḥsvabhāvatā*), which is presented in two aspects: the lack of own being of phenomena[1], and the ultimate defining characteristic of phenomena, which is selflessness, like space, and unconditioned (Gregory Forgues, n.d.).

The three natures of the Yogācāra school represent a differentiation of ways of perceiving reality. The imagined nature (*parikalpita svabhāva*) is the imagination of a subject and object as real entities. The dependent nature (*paratantra svabhāva*) is the interdependently arising state of phenomena, and the perfected nature (*pariniṣpanna svabhāva*) refers to perceiving the dependent nature without the imagined nature. These can be seen as categories and successive stages of realisation on the Buddhist spiritual path (D'Amato, 2005). Mathes (2021) notes that during the time of Ratnākaraśānti and Maitrīpa at Vikramaśilā and Nāropa at Nālandā, the two schools—Madhyamaka and Yogācāra—might not have been viewed as incompatible as later Tibetan commentators would have it. Instead, he wonders if synthesising the two was the mainstream position in these esteemed institutions.

This synthesis will be the thread explored in this discussion, establishing the context of the text translated in this thesis. In this context, two relevant ways of conceptualising *śūnyatā* will be discussed in the next section.

1.2.3. *Rang Stong* and *Gzhan Stong* Madhyamaka

The three turnings are also taken up in a second influential differentiation of the Madhyamaka school in Tibet: *rang stong* and *gzhan stong* Madhyamaka. This differentiation was 'one of the most controversial doctrinal-sectarian disputes in Tibetan Buddhist history' (Wangchuk, 2016) since it contrasts significantly with the views on emptiness that were the mainstream of 14th and 15th century Tibet, namely, the *rang stong* view, which found an essential propagator in Tsong kha pa Blo bzang grags pa (1357–1419) and the newly emerged Dge lugs school. Interestingly, however, the differentiation into *rang stong* and *gzhan stong* has conceptual roots in

[1] 'Moreover, Paramārthasamudgata, the actual defining characteristic of phenomena should also be referred to as *essencelessness with regard to the ultimate.* Why? Because, Paramārthasamudgata, the selflessness of phenomena is called *the essencelessness of phenomena*, which is the [F.17.b] ultimate, but the ultimate is characterized by142 the essencelessness of all phenomena. Therefore, it is called *essencelessness with regard to the ultimate.*143' See forgues, 84000, Toh. 106, 7.6

Indian texts, especially from the Bka 'gdams pa tradition, from which the Dge lugs later developed. The most influential proponents of the differentiation were Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292–1361) and Śākya mchog ldan (1427–1507) (Mathes, 2016b).

Gzhan stong Madhyamaka, which is especially relevant for this thesis, is characterised by the view that emptiness pertains to the adventitious stains that obscure the true nature but differ from it. The true nature is empty of these adventitious stains. However, it is not empty of its own inherent qualities, which can be described positively.

While the term *gzhan stong*, or a Sanskrit equivalent, is not found in ancient Indian sources, certain concepts dating to ancient India can be interpreted as *gzhan stong* roots. Among these are Vinītadeva's (645–715) *Triṃśikāṭīkā*, which was influential for the Yogācāra school. However, its presentation of the three natures leaves room for interpretation according to the *gzhan stong* tradition and its positive view of emptiness (Dolensky, 2013). The *Madhyāntavibhāga* mentions a distinction similar to that of three natures: duality, corresponding to the imagined nature; false imagining, corresponding to the dependent nature; and emptiness, corresponding to the perfected nature (Mathes, 2011).

The Jonang tradition, arguably the tradition that embraced *gzhan stong* the most, refers to the Kashmiri Paṇḍita Sajjana (11th CE). The Jonangpas view buddha-nature and the *kleśas*—understood as adventitious stains (*āgantukamala*)—as fundamentally distinct, like a gold nugget covered with dirty mud (a simile given in the *Tathāgatagarbha Sūtra*). This tradition regards the ultimate as the Buddha-nature (*tathāgatagarbha*), inseparable from its enlightened qualities. Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292–1361) and his disciple Zhang ston Bsod nams grags pa (1292–1370) uphold that the Tathāgatagarbha Sūtras should be regarded as of definitive meaning and equate the ultimate with *tathāgatagarbha*. According to them, the latter possesses the perfect qualities (*guṇapāramitā*) of permanence, purity, bliss, and of being a self (*ātman*). These are the qualities that the true nature is not empty of, while it is empty of the adventitious stains that obscure it (Mathes & Kemp, 2022).

The Bka' brgyud school included *gzhan stong* views in its philosophy, developing a distinct, moderate approach to this view (Mathes, 2009a). Referred to as a *moderate gzhan stong*, it views both the ultimate and the adventitious stains as emptiness in the *rang stong* sense while pointing out the importance of distinguishing between the ultimate and adventitious stains in the context of a direct experience of them (Mathes, 2016a). The Karma Bka' brgyud *gzhan stong* understands both the object negated and the basis upon which it is negated (i.e., the ultimate truth) as arising in dependence and thus lacking an own being. This approach regards the ultimate, the buddha-nature (*tathāgatagarbha*), to be permanent only in that its names describe an endless dynamic process of interdependent arising characterised by emptiness (Mathes, 2016a). It differentiates between the ultimate nature and adventitious stains while simultaneously asserting that both are characterised by emptiness. This moderate interpretation of *gzhan stong* forms a crucial philosophical foundation for analysing the *Tshig don gsal ba*. The text's author, the fourth Zhwa dmar pa, and his teacher, 'Gos lo tsā ba, reference this view.

It is likely in this context that the first Karma Phrin las pa (1456–1536), a student of the seventh Karmapa, noted that both the third and seventh Karmapas were *gzhan stong pas* (Mathes, 2019). According to Karma Phrin las pa, the significant role of moderate *gzhan stong* within the Bka' brgyud school can be traced back to the third Karmapa, Rang byung rdo rje (1284–1339). However, Rang byung rdo rje does not explicitly use the term *gzhan stong* (Burchardi, 2006). Still, Mathes (2019) describes the third Karmapa's philosophy as proto-*gzhan stong*, highlighting its distinction between *ālaya-vijñāna* and a pure mind—the two appearing together yet remaining separate. This

view is based on Asaṅga's *Mahāyānasaṃgraha* I.45–48 (ibid., p. 117). Besides the third Karma pa, the seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506), was instrumental in including *gzhan stong* in the Karma Bka' brgyud tradition, especially in Khams (Burchardi, 2006).

This outlines the view of *gzhan stong* and Buddha-nature as a positive description of emptiness, which can be directly experienced. This direct experience is connected to the teaching of *mahāmudrā*, a fundamental tenet of the Bka' brgyud school.

1.2.4 *Mahāmudrā*

The term *mahāmudrā*, literally 'Great Seal', finds its earliest meaning in early Indian Buddhist sources, denoting a hand gesture (*mudrā*) used in meditation. Later, Indian tantras refer to it as one seal in a sequence of four seals that the practitioner goes through in tantric practice. However, other Indian masters used it differently, denoting the realisation of ultimate reality, which pervades all phenomena, like a 'seal' that is so 'great' that it applies to the whole universe. One such master, primary in importance for the Bka' brgyud school, was Maitrīpa (986–1063). Overall, *mahāmudrā* teachings gained prominence in Tibet in the 11th century, a time of renaissance after what was referred to as the *dark period* by the new schools—the time between the disintegration of the Tibetan Empire in the ninth century and the re-establishment of centralised political organisation. Although it was known to almost all Tibetan Buddhist traditions, it held its most important role in the Bka' brgyud school, popularised by sGam po pa (1079–1153) (Jackson, 2011). In the 11th century in Tibet, a debate was ongoing that was connected to the meaning of *mahāmudrā* and the Bsam yas debate: Whether understanding it as one of the four progressively developed seals or as a direct realisation of emptiness, possible at any time with the blessing of a guru (Mathes, 2013). This debate was foundational in establishing the Bka' brgyud position on the ultimate—especially the teaching of Maitrīpa.

The *bka' brgyud* fore father Maitrīpa stated in his *Tattvaviṃśikā* that a direct, sūtra-based approach to *mahāmudrā*, and not one that results from the sequence of the four seals, is the proper method for yogins of the highest capacity (Mathes, 2016a). Maitrīpa postulated that the ultimate, while being without an own being, can be experienced positively and thereby regarded the third turning of the wheel of Dharma as definitive (*nītārtha*). According to him, this realisation of emptiness can occur anytime since emptiness is the nature of all phenomena—provided a qualified teacher assists the practitioner. Kong sprul calls this *essence mahāmudrā*. Along with this concept, *tantra mahāmudrā* and *sūtra mahāmudrā* are presented in his doxography. The former is attained on the mantra path, including tantric empowerment and practice. At the same time, the latter relates to the pāramitāyāna and accords with the tantras in that it enables an equally direct approach to emptiness. It is practised primarily by resting in wisdom beyond concepts (Mathes, 2006, 2008). Contrary to the tantra approach, sūtra and essence *mahāmudrā* constituted the direct experiential path towards realising the ultimate explained earlier and were subject to debate in Tibet. The teaching of *amanasikāra* is connected to this direct access to *mahāmudrā* and the controversy around it.

1.2.5 Amanasikāra

The term *amanasikāra* has its oldest appearance in sources from the Pāli Canon, but its initial widespread use dates to the time of the Indian Siddha movement. It is mainly connected with the

dohas (songs of realisation) of Saraha and the *Amanasikāra Cycle* attributed to Maitrīpa (Higgins, 2006). In the Bsam ye debate, Kamalaśīla, who debated with the Chinese Ch'an master Hva Shang, used the term to denote the instantaneist approach of Hwa Shang that he rejected, taking *a-* as non-affirming negation and thus implying the cessation or absence (via the negation *a-*) of any kind of mentation (*manasikāra*). Kamalaśīla criticised the concept in this interpretation in his *Avikalpapraveśadhāraṇīṭīkā*, instead arguing that 'genuine conceptual analysis' produces from itself a gnosis of the ultimate, which transcends concepts. He compares this to rubbing two sticks of wood together, thus creating a fire which consumes the wood sticks (Higgins, 2006). This view constitutes a revision of the term's meaning, intended to align it with the then (eighth century)-mainstream assertion of a progressively developed Madhyamaka view (Mathes, 2016a). Along with the criticism of Bka' brgyud *mahāmudrā* as, essentially, Ch'an teaching, this interpretation was taken up by the Dge lugs and Sa skya schools, who became political rivals of the Bka' brgyud in the 15th and 16th centuries (Higgins, 2006).

In response, the Bka' brgyud tradition referred to the, notably, Indian scholar and yogin Maitrīpa's understanding of amanasikāra. In his *Amanasikārādhāra*, Maitrīpa defends the concept against several allegations, hinting at the controversial context in his time's (11th CE) India. Among these allegations is the supposition that amanasikāra solely denotes a non-affirming negation of any mentation—the argument Kamalaśīla upheld about three hundred years earlier. Maitrīpa explains that what is negated in his view is not all mentation but—in an affirming negation—the specific mentation consisting of dualistic perception, which grasps the extremes of existence and non-existence (Higgins, 2006). This perspective allows him to present a second understanding of amanasikāra as referring to a 'self-empowerment in luminous emptiness' or 'luminous self-empowerment' (*prabhāsvara svādhiṣṭhāna*) (Mathes, 2021). Here, *a-* stands for emptiness, synonymous with non-origination (*anutpāda*), and *-manasikāra* for the mental engagement with it, or 'realisation [of emptiness]'. Maitrīpa explains that 'all and any mental engagement is of the nature of non-origination' (*Amanasikārādhāra* 142,1-3 in (Higgins, 2006), p. 166) and views amanasikāra as a realisation of this reality. Following the moderate *gzhan stong* approach outlined earlier, non-origination/emptiness is understood in the Madhyamaka sense but includes the quality of being perceived positively. This quality is also called *luminosity* (Mathes, 2021).

1.2.6 Luminosity

The term *luminosity* (Tib. *od gsal*, Skt. *prabhāsvaratā*) has different meanings in different contexts. It first appears in the Pāli canon, famously, for example, in the *Aṅguttara Nikāya* I.5,9 (Bodhi, 2012; Mathes, 2008). Here, book one, chapter VI, paragraph 51.1 reads: 'Luminous, bhikkhus, is this mind, but it is defiled by adventitious defilements.' (Bodhi, 2012, p. 97). This quotation introduces a distinction between the nature of the mind and the defilements which differ from the mind and are adventitious (*āgantuka*). The term further appears in the *Kevaḍḍha-sutta* and the *Brahmanimantaṇika-sutta*. In the former, the mind is described as being in a state that is signless, boundless, and all-luminous (*viññāṇaṁ anidassanaṁ anantaṁ sabbato pabhā*) when the elements have ceased after death. In the latter, luminous consciousness is described as infinite – a term also used to describe space. However, Bhikku Anālayo alternatively reads these passages as describing states of mind instead of ultimate qualifications of the mind or as being incorrect altogether (Anālayo, 2017). Still, though their precise interpretation is disputed, it remains to be noted that the concept of luminosity has roots in the Pāli Canon.

Following such early developments, the term gained importance in Mahāyāna discourses, being equated with the nature of the mind, the ultimate, Buddha-nature, or the store consciousness (*ālaya-vijñāna*). For example, the *Pañcaviṃśati* explains luminosity in the following way:

> 'This mind (*citta*) is no-mind (*acitta*) because its natural character is luminous. What is this state of the mind's luminosity (*prabhāsvaratā*)? When the mind is neither associated with nor dissociated from greed, hatred, delusion, proclivities (*anuśaya*), fetters (*saṃyojana*), or false views (*dṛṣṭi*), then this constitutes its luminosity. Does the mind exist as no-mind? In the state of no-mind (*acittatā*), the states of existence (*astitā*) or non-existence (*nāstitā*) can be neither found nor established. What is this state of no-mind? The state of no-mind, which is immutable (*avikāra*) and undifferentiated (*avikalpa*), constitutes the ultimate reality (*dharmatā*) of all *dharmas*.' (Skorupski, 2012, p. 51).

The *Bhadrapāla Mahāyāna Sūtra* mentions that 'furthermore, Bhadrapāla, the element of consciousness is completely purified; it encompasses everything, yet it is not tainted by anything.' (Skorupski, 2012; *The Questions of Bhadrapāla the Merchant / 84000 Reading Room*, n.d.) 1.30). This teaching reflects the distinction between the nature of the mind and the adventitious stains mentioned earlier while simultaneously pointing out that the nature of the mind is experienced in a state beyond conceptual designations ('the states of existence or non-existence can be neither found nor established', ibid.). Similarly, in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (*The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines*), the term *luminosity* is mentioned as the nature of all dharmas:

> *'Śāriputra: What is the transparent luminosity of thought?*
>
> *Subhuti: It is a thought which is neither conjoined with greed nor disjoined from it (P122), which is neither conjoined with hate, delusion, obsessions, coverings, unwholesome tendencies, fetters, or what makes for views nor disjoined from these.*
>
> *Śāriputra: That thought which is a nonthought, is that something which is?*
>
> *Subhuti: Does there exist, or can one apprehend, in this state of absence of thought, either a "there is" or a "there is not?"*
>
> *Śāriputra: No, not that.*
>
> *Subhuti: Was it then a suitable question when the Ven. Śāriputra asked whether that thought, which is a nonthought, is something which is?*
>
> *Śāriputra: What, then, is this state of absence of thought?*
>
> *Subhuti: It is without modification or discrimination. It is the true nature of all dharmas. This is called the unthinkable No-thoughthood.*
>
> *Śāriputra: And just as that no-thoughthood is without modification or discrimination, in the same way also form, and all dharmas up to enlightenment, are without modification or discrimination?*
>
> *Subhuti: So it is, Śāriputra.'* (Conze, 1975, p. 97)

Here, luminosity is equated with the nature of all phenomena and the nature of thought. The explanation is given in the Sūtra to point out that a Bodhisattva should not develop pride in the thought of enlightenment since this thought does not possess an inherent nature. Interestingly, this thought's nature is neither existence nor non-existence. This aspect can be interpreted to support Madhyamaka and, theoretically, the moderate *gzhan stong* mentioned above. Similarly, the *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā Sūtra* (*The Perfection of Wisdom in Twenty-Five Thousand Lines*) (Toh 9) explains the nature of the mind to be luminosity. Luminosity is also described as neither existence nor non-existence (*The Perfection of Wisdom in Twenty-Five Thousand Lines / 84000 Reading Room*, n.d.). Also, in the *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, the nature of the mind is said to be luminous (Mitra, 1888). The *Gaṇḍavyūha Sūtra* explains the nature of all phenomena to be luminosity (Cleary, 1993).

Another interpretation is given in the *Laṅkāvatāra Sūtra*. Here, luminosity is mentioned in the context of the Buddha-Nature and the store consciousness. The text describes the Buddha-Nature as pure and luminous but veiled by the skandhas, like a gem in a dirty cloth (Skorupski, 2012). This simile, which we encountered before, has served as an essential foundation for the *cittamātra* (mind-only) view of the Yogācāra school, which explains that all phenomena are manifestations of the mind and emphasises spiritual progress as a succession beginning with the imagined nature and ending with the realisation of the perfected nature when the dependent nature is free from the imagined nature. In describing these three natures, the school focuses on the experience of these realisations (Tola & Dragonetti, 2005). The *Laṅkāvatāra Sūtra* is also essential for the direct, experiential Ch'an/Zen approach to realisation. It is explained to connect the views of the Yogācāra and Tathāgatagarbha philosophies: when the defilements are overcome, the Buddha-nature is experienced and realised (Suzuki, 1999). This connection of luminosity with a positively experienceable nature of the mind brings us closer to the meaning discussed by the fourth Zhwa dmar pa. The connections of luminosity—the quality of the ultimate to be directly experienceable—with the *Tathāgatagarbha* teachings, which present a positively described enlightened essence or quality present in all sentient beings, are discussed in the next section.

1.2.7 Tathāgatagarbha

The concept of *tathāgatagarbha* became prominent in Tibet during the 14th and 15th centuries – the time of the *Tshig don gsal ba*. It can either mean that all beings are already Buddhas or have the potential to attain Buddhahood (Mathes, 2008). The term *tathāgatagarbha* may either refer to sentient beings themselves as those who are of the nature (*garbha*) of a Tathāgata (interpreted as an exocentric *bahuvrīhi* compound) or to that which sentient beings possess (construed as an endocentric *tatpuruṣa* compound).

The earliest source of Buddha-nature teachings is commonly regarded as the *Tathāgatagarbha Sūtra*. It gives nine similes to illustrate Buddha-nature in a narrative style. Examples include gold covered with dirt or a treasure beneath a poor man's house. While the *Tathāgatagarbha Sūtra* describes in such similes an essential nature (*dhātu*), characterised as that of a Buddha (*tathāgata-dhātu*), it does not mention the nature of the mind or luminosity. However, later commentaries, such as the *Ratnagotravibhāgavyākhyā,* introduce the meaning of *dhātu* or *garbha* as the innate purity of the mind. This interpretation does not see *tathāgatagarbha* as an entity but as the positive expression of the ultimate, characterised by emptiness. Mathes (2008) notes that the *Ratnagotravibhāga* and the *Ratnagotravibhāgavyākhyā* identify the Buddha-nature, understood in this sense, with its qualities: The Buddha-nature is empty of adventitious stains but not empty of

its qualities, which are inseparable from it (RGV I.157-58, J I.154-55). This view is congruent with the *Śrīmālādevīsūtra*, which interprets emptiness as Buddha-nature empty of adventitious stains (ibid.).

Radich (2015), however, argues that the *Mahāparinirvāṇamahāsūtra* is the earliest Buddha-nature text known today. Which sūtra was earlier has not been resolved, but it can be said that both are very early sources of this concept. (Kano, 2020) highlights the broad range of possible interpretations of the term *tathāgatagarbha* as used in the *Mahāparinirvāṇamahāsūtra*, which results from its not specifying the noun that the compound term refers to. However, the text is a basis for a tradition of interpreting *tathāgatagarbha* different from that of the *Tathāgatagarbhasūtra*. This tradition also teaches that the essential element of a Buddha (*buddhadhātu*) is present in all beings (Mathes & Kemp, 2022). However, in this tradition's interpretation, the *Mahāparinirvāṇamahāsūtra* and related texts refer to the *buddhadhātu* and *tathāgatagarhba* as genuinely existing—for example, in fragment MP2, '*tathāgatagarbho 'sti*' (Kano, 2020)—and as a self (*ātman*). This group of texts was little mentioned in Indian and Tibetan commentaries, possibly because of their view's controversial nature in a Buddhist context. It appears in sūtras such as the *Śrīmālādevīsiṃhanāda(nirdeśa)sūtra, Aṇgulimālīyasūtra,* and the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* (Mathes & Kemp, 2022). This tradition seems to be the root of the Jonang interpretation of *gzhan stong*, which assumes that *tathāgatagarbha* genuinely exists and is inseparable from its qualities (see section 1.2.3).

Thus, two traditions of interpreting *tathāgaragarbha* can be identified: a substantialist and a non-substantialist tradition. The substantialist tradition is mainly based on the *Mahāparinirvāṇamahāsūtra*. It views *tathāgaragarbha* as a genuinely existing essence possessed by sentient beings, identified with the *dharmakāya* in a monistic way and describing it as a self (Mathes, 2008). The non-substantialist tradition sees *tathāgatagarbha* as a synonym for the mind's innate purity and luminosity, which is described as eternal—however, not in the sense of a permanent and fully developed nature, but as a momentary succession arising from conditions within itself, and thus inseparable from interdependent arising and emptiness. The *tathāgatagarbha* teachings are understood in this view as referring to the potential for unfolding the subtly present qualities in the mind's non-substantial nature. From this perspective, the *tathāgatagarbha* teachings are said to designate the cause (the potential) as the fruit (its complete unfolding as Buddha qualities). Since 'Gos Lo tsā ba held this view, it will be further discussed in section 1.4.4.

A distinction between two systems similar to the substantialist and non-substantialist interpretation of tathāgaragarbha is made in Higgins' (2019) discussion of the eighth Karma pa's view on the relationship between *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna*—the fundamental storehouse consciousness prominent in Yogācāra philosophy. One system equates the *ālayavijñāna* with a permanent, monistic principle sometimes equated with buddha-nature. This permanence highlights its role as the foundation of all phenomena in saṃsāra and nirvāṇa. The second system differentiates *ālayavijñāna*, along with everything that is conditioned and adventitious, from an absolute described as the nature of the mind and all phenomena, also identified as Buddha-nature. The latter system is rooted in the teachings of luminosity and the intrinsic purity of the mind, as mentioned in the *Aṅguttaranikāya* and prominent in the Indian Mahāsiddha tradition (see section 1.2.6) as well as being based upon Asaṅga's Yogācāra interpretation, which distinguishes between the *ālayavijñāna* and the dharmadhātu (Mathes, 2008).

The non-substantialist and differentiating traditions of interpreting *tathāgatagarbha* have significant roots in the *Ratnagotravibhāga*. This text is the only commentary on *tathāgatagarbha* so

far ascertained to have been composed in Sanskrit (at the latest in the sixth century, as the earliest Chinese translations date to 508 CE) and was studied widely in Tibetan monastic institutions. Traditionally ascribed to Maitreya/Asaṅga, philologists view the *Ratnagotravibhāga* as a composite of different philosophical positions, allowing for various interpretations (Burchardi, 2002). Thus, after the text was translated into Tibetan in the 11th century, two traditions of interpreting the *Ratnagotravibhāga* developed: The analytical tradition (*mtshan nyid lugs*) and the meditation tradition (*sgom lugs*). The analytical tradition maintained that *tathāgatagarbha* was a synonym for śūnyatā in the *rang stong* Madhyamaka sense. In contrast, the meditation tradition emphasised the presence of *tathāgatagarbha* as something to be experienced. These two traditions are related to the substantialist and non-substantialist traditions mentioned earlier—the meditation tradition emphasises the positive, experienceable aspects of Buddha-nature and leans more towards the substantialist tradition. In contrast, the analytical tradition highlights the deconstruction of affirmations and leans more towards the non-substantialist tradition.

The main point of debate in Tibet was the question of whether *tathāgatagarbha* existed within sentient beings or as a potential—and thus, whether the *tathāgatagarbha* teachings were to be taken literally (*nītārtha*) or as provisional meaning (*neyārtha*) and, if they are maintained to exist, whether they do so in a manifest or subtle sense (Mathes, 2008). The *Ratnagotravibhāga* was instrumental in supporting disputed traditions (such as *gzhan stong*, the Jonang school or the sūtra-based *mahāmudrā* that was explained earlier and is the main focus of this thesis). It presents its core point in the form of three meanings of *tathāgatagarbha*: *dharmakāya-svabhāva*, signifying that the *dharmakāya* is all-pervasive; *tathatā-svabhāva*, meaning that tathatā is undifferentiated; and *tathāgatagotra-svabhāva*, which describes that *tathāgatagotra* or *tathāgatagarbha* exists in all beings (Hubbard & College, n.d.). In the Bka' brgyud tradition, the three meanings are commonly interpreted as taking *tathāgatagarbha* as a positive expression of *śūnyatā* (Hubbard & College, n.d.). Therefore, this interpretation again stood between the two views of *rang stong* emptiness or the Jonang tradition's affirmation of *tathāgatagarbha*. Belonging to the meditation tradition, it bridged the substantialist and non-substantialist views on *tathāgatagarbha*.

In short, the main Bka' brgyud position regarding the ultimate can be summarised as a moderate or relational *gzhan stong* (Mathes, 2016a, 2019). It interprets the third turning as having ultimate meaning while upholding Madhyamaka-emptiness as the essential nature, which is positively experienced. Therefore, it describes a buddha nature and stains that are *rang stong* in their essence. At the same time, the buddha nature is *gzhan stong* in that the stains do not reflect its essence and are the negated, while the buddha nature is the basis of the negation. The direct realisation of emptiness as the true nature of phenomena is *mahāmudrā*. The quality of the ultimate to be positively experienceable is called luminosity, and this true nature that pervades *saṃsāra* and *nirvāṇa* is referred to as Buddha-nature.

However, this position had to be defended against allegations of being Ch'an Buddhism, which leads us to the importance of the *Bodhicittavivaraṇa*—the text the fourth Zhwa dmar pa comments on in the *Tshig don gsal ba*.

1.3 Legitimation of the Bka' brgyud School's View of the Ultimate: Importance of the *Bodhicittavivaraṇa*

While the Bka' brgyud tradition proposed its moderate *gzhan stong* approach explained before, including the third turning in their doctrine while upholding Madhyamaka emptiness, most Tibetan Buddhist traditions regarded the second turning as definitive meaning (*nītārtha*) and the third as provisional meaning (*neyārtha*) (Wangchuk, 2016). From this background, the *bka' brgyud* position on the ultimate stood out and was frequently questioned by other Schools. For example, Sa skya Paṇḍita (1182-1251) referred to *mahāmudrā* and *rdzogs chen* as essentially the same as Ch'an, as mentioned before (Mathes, 2016a). Rejecting such allegations, the *bka' brgyud* tradition had to demonstrate its Indian origins.

The scholastic climate during the second dissemination of Buddhism in Tibet underscores the importance of a connection to Indian origins. The second dissemination began after the era, which was referred to as a *dark period*—especially by the Dge lugs and Sa skya schools. This era was ushered in by the fragmentation of the Tibetan empire, which began with the assassination of the emperor (*btsan po*) Glang dar ma in 843 CE and lasted until the establishment of centralised political power at the end of the eleventh century (Mathes, 2013). The New Traditions feared that what they saw as the authentic Buddhist teachings had degenerated and mixed with the Chinese Ch'an philosophy of Buddhism during this period (Mathes, 2009b). According to emic tradition, Ch'an was rejected as a basis for Tibetan Buddhism in the bsam yas debate (c. 792–794 CE) (R. R. Jackson, 1982).

Nāgārjuna's[2] *Commentary on the Enlightened Attitude* (*Bodhicittavivaraṇa*) provided a link with Indian Buddhist sources (Mathes, 2009b). Specifically, it established a connection with Nāgārjuna's teachings on emptiness, taking the third wheel perspective as Nāgārjunas ultimate position (since tradition has it that the author of the *Bodhicittavivaraṇa* and the *Mūlamadhyamakakārikā* were the same person). As mentioned before, it serves as a basis for the Bka' brgyud perspective that what can be positively described as the ultimate is, in fact, a direct experience of emptiness and that the third wheel of the doctrine is superior precisely because it provides such direct access to emptiness. The tantric Nāgārjuna presents the ultimate *bodhicitta*—precisely this direct realisation of emptiness—as the superior method of realising the true nature. Importantly, this presentation supports a sūtra-based *mahāmudrā*. It aligns with the direct approach in that it does not rely on the succession of the four joys (ibid.). 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal sees the *Bodhicittavivaraṇa* as supporting such a direct approach to emptiness, which aligns with *mahāmudrā* and takes the ultimate, understood in this way, as Buddha-nature. This realisation involves the generation of the ultimate *Bodhicitta* (Mathes, 2009a). As discussed in more detail later, the fourth Zhwa dmar pa also takes this view, explaining the mind as emptiness, which can be positively experienced, and cites the *Bodhicittavivaraṇa* 54 to support this position (ibid.). Therefore, the *Bodhicittavivaraṇa* provided an essential foundation for the Bka' brgyud position on the ultimate.

---

[2] Contrary to the traditional position, academic Tibetology does not maintain the author of the *Mūlamadhyamakakārikā*, the Nāgārjuna of the 2nd/3rd century CE and the Nāgārjuna who authored the *Bodhicittavivaraṇa* sometime before or in the 11th century to be the same person. This may be unsurprising.

1.4 Comparing positions influencing the Fourth Zhwa dmar pa

1.4.1 The Third Karma pa Rang byung rdo rje

The third Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339) was the first Bka' brgyud master to introduce the moderate *gzhan stong* approach, although not mentioning the term *gzhan stong*. That this was his position is instead inferred by meaning. Consequntly, Karma Phrin las pa (1456–1536) states that the third Karma pa, along with the seventh Karma pa, was of the *gzhan stong* persuasion. However, as described in section 1.2.3, this probably refers to the unique interpretation he is said to have introduced and not to *gzhan stong* in the Jonang sense (Mathes, 2019).

The philosophical position of the third Karma pa is described as proto-*gzhan stong* (Mathes, 2019) or as a synthesis of *rang stong* and *gzhan stong* (Brunnhölzl, 2007). While he does not explicitly mention the term *gzhan stong*, this observation is based on the content of his writings, especially the *Profound Inner Principles*, the *Dharmadhātustava*, and the *Presentation of Buddha-Nature*. The most substantial element pointing to his proto-*gzhan stong* position is the third Karma pa's differentiation between the *ālaya-vijñāna* and a pure mind based on the *Mahāyānasaṃgraha* and aligned with the Yogācāra view (Mathes, 2008, 2019). Their difference is compared to that of milk and water in one glass mingling but not mixing or dissolving into each other according to ancient Indian thinking (see Asaṅga's *Mahāyānasaṃgraha* I.45–48, ibid., p. 117). The third Karma pa combines this distinction with teachings on *mahāmudrā* by Saraha, explaining that the mind is the basis for *saṃsāra* and *nirvāṇa* (Mathes, 2008).

In this regard, Rang byung rdo rje distinguishes between *kun gzhi rnam shes* (*ālayavijñāna*) and *kun gzhi* (*ālaya*) (ibid.). The latter is identified with the pure mind and *tathātā*, the essential state of phenomena. Consequently, the mind's purity is not realised as an expression of the *ālayavijñāna* but as an outflow of the essential state, suchness, which he calls the *ālaya* (lit. 'the basis of everything'). We see here that the third Karma pa Rang byung rdo rje includes Yogācāra elements in his discussion of the ultimate, among others, the three natures and the eight consciousnesses, including the *ālayavijñāna* (Brunnhölzl, 2021).

However, Rang byung rdo rje identifies the essential state with interdependent arising and emptiness, avoiding substantialist interpretations of the ultimate or Buddha-nature (Brunnhölzl, 2021). He holds both the relative and the absolute truth to be, ultimately, Buddha-nature, i.e., interdependent arising and emptiness, transcending the distinction into two truths. According to Mathes (2019), this view is related to the *mahāmudrā* identification of appearances with emptiness and vice versa. The awareness of this ultimate nature is then *gzhan stong* regarding the adventitious stains and *rang stong* regarding the ultimate (ibid.). He regards *tathāgatagarbha* as manifesting in an unimpeded progression of moments instead of a monistic and unchanging principle. His auto-commentary to his *The Profound Inner Reality* explains that 'the individual manifestations of the collections of mental factors and the seven collections of consciousness appear in an unimpeded and momentary way from that [nature] (i.e., emptiness and luminosity)' (Brunnhölzl, 2007), p. 165).

This view connects appearances and emptiness closer than the Jonang *gzhan stong* or *rang stong* approaches do. Consequently, the third Karma pa's position aligns with the *Ratnagotravibhāga* in that it identifies the pure mind with *tathātā* and *śūnyatā*, the ultimate nature of phenomena (Brunnhölzl, 2021). He also connects the Yogācāra descriptions of the mind with the Madhyamaka

positions on the ultimate (ibid.), outlining that the two views are not contradictory.[3] Likewise, he sees *rang stong* and *gzhan stong* as complementary views. This position is explicitly supported by later Bka' brgyud masters, such as the sixth Zhwa dmar pa (1584–1630), who says:

> 'Indeed, the learned set up mere presentations
> Of "self-empty" and "other-empty",
> But the great victor, glorious Rangjung [Dorje],
> Holds these two to be noncontradictory.' (Brunnhölzl, 2007, p. 171).

To summarise, the third Karma pa:

- Emphasised the inseparability of emptiness and luminosity,
- Identified this union with innate and fully developed *tathāgatagarbha*,
- Distinguished *tathāgatagarbha* from the *ālayavijñāna*.

This position will be relevant for discussing the *Tshig don gsal ba*. Rang byung rdo rje's position on Buddha-nature is within the non-substantialist and differentiating traditions of interpreting *tathāgatagarbha* mentioned in section 1.2.7. It connects Yogācāra and Madhyamaka positions on the ultimate and *rang stong* and *gzhan stong* Madhyamaka, introducing the Bka' brgyud interpretation of the ultimate that (Mathes, 2019) calls a moderate *gzhan stong* approach with a notable focus on luminosity.

1.4.2 The Seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho

The seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454–1506) built upon the position of the third Karma pa, avoiding substantialist interpretations of *tathāgatagarbha*. However, he integrated *gzhan stong* with the *pramāṇa* teachings of Dignāga and Dharmakīrti (Burchardi, 2006; Mathes, 2019).

Even though he uses the term *gzhan stong* only once (in his *Ocean of Treatises on Valid Cognition and Reasoning*), he supported the Bka' brgyud interpretation of *gzhan stong* Madhyamaka (Mathes, 2019). According to Karma 'phrin las pa, the seventh Karma pa's position on the ultimate stands between extreme forms of *rang stong* and *gzhan stong* or can alternatively be described as combining *rang stong* and *gzhan stong* in that it affirms something to be experienced (luminosity) while describing its nature as emptiness (Burchardi, 2006). He views natural luminosity as dynamically unchanging and not necessitating transformation in spiritual development. Karma 'phrin las pa explains in his *Songs of Esoteric Practice*:

> 'There are no changes whatsoever to this essence, but, from the perspective of the time when the incidental impurities have been cleansed, it is purified and unfolded (*sangs rgyas*). This is known as *gzhan stong*.' (Burchardi, 2006, p. 322)

In this regard, the seventh Karma pa's position accords with that of the third Karma pa.

Chos grags rgya mtsho further explains *gzhan stong* and luminosity in a *pramāṇa*-based framework, a position which he mainly presents in his *Rigs gzhung rgya mtsho*. In the text mentioned above, in which the term *gzhan stong* is mentioned, he discusses valid cognition, defining it as *gzhan stong* in terms of what is to be cognised (*gzhal bya*) and valid cognition itself

[3] This is reminiscent of the obervation by Mathes that Madhyamaka and Yogācāra might have been viewed as complementary at Nālandā and Vikramaśīlā during the time of Maitrīpa (see section 1.2.2)

(*tshad ma*). This discussion is applied to three levels of analysis: no, slight and thorough analysis. Not analysed, an external object is perceived. Slightly analysed, mental aspects (*ākāra*) are cognised. Lastly, when thoroughly investigated, nondual luminosity is perceived (Mathes, 2019). According to the seventh Karma pa, the latter two are intrinsic awareness (*rang rig*), a term we will encounter in the fourth Zhwa dmar pa's commentary.

We can see from this differentiation that the seventh Karma pa connects intrinsic awareness to valid cognition, as in the Pramāṇa system ('The apprehending aspect is *pramāṇa* and *rang rig* is the outcome.' *Rigs gzhung rgya mtsho* 668.5–6 in (Burchardi, 2006). This intrinsic awareness is ultimately identified with Buddha-nature as the non-conceptual experience of luminosity (Burchardi, 2006). Lastly, it is noteworthy regarding the fourth Zhwa dmar pa's use of the terms *reflexive awareness* (*rang rig*) and *primordial knowledge of intrinsic awareness* (*so so rang rig pa'i ye shes*) that Burchardi (ibid.) argues that his teacher, the seventh Karma pa, uses these two terms as not differentiated at the third level of thorough analysis: the *reflexive awareness* at the level of slight analysis becomes the *primordial knowledge of intrinsic awareness* at the level of thorough analysis, becoming synonymous with luminosity.

The seventh Karma pa presents the differentiation into a cognised object, valid cognition, and its result (Mathes, 2019). However, he further explains that this differentiation is only a mental imputation. He thus establishes the intention of the Pramāṇa system to be the refutation of perceiver and perceived, which accords with the Yogācāra view. Then, he also refutes the existence of the mind as an entity, connecting Yogācāra and Madhyamaka. He presents the natural luminosity and Buddha-nature as the same as emptiness or the experience of emptiness. In doing so, he connects an unchanging Buddha-nature with the momentary luminosity of the Pramāṇa system (also drawing on the *Ratnagotravibhāga*): the luminous mind is unchanging, as it is an uninterrupted continuum of moments and not a stable entity (Mathes, 2019). In this way, he presents a luminosity and Buddha-nature based on a Yogācāra-Madhyamaka view (ibid.).

Regarding his understanding of Buddha-nature, he describes non-dual luminous awareness (*gnyis stong gsal rig*) as being free from adventitious stains, which, according to (Burchardi, 2006), parallels descriptions of *thathāgatagarbha* being free from such stains, thereby connecting the two concepts.

In summary, the seventh Karma pa builds upon the third Karma pa's moderate *gzhan stong* approach, adding his systematisation in a *pramāṇa*-based context. The essential points for further discussion are both Karma pas' views on the following points:

- The ultimate is *gzhan stong* regarding the adventitious stains and *rang stong* regarding the essence, as in the non-substantialist tradition of viewing *tathāgatagarbha*, thereby identifying emptiness and luminosity with *tathāgatagarbha*, which is primordially fully developed.
- Luminous emptiness manifests in an unceasing succession of moments, inherently connected to the phenomenal world instead of being a monistic principle manifesting instead of worldly phenomena when realised.
- Reflexive awareness is identified with intrinsic awareness when thoroughly analysed on the third level.
- *Tathāgatagarbha* is identified with luminosity and emptiness, not necessitating a development in the context of the spiritual path, and is distinguished from the *ālayavijñāna*, which is viewed as only a confused manifestation of this ultimate.

1.4.3 The Eighth Karma pa Mi bskyod rdo rje

The Eighth Karma pa Mi bskyod rdo rje (1507–1554), a brief contemporary of the fourth Zhwa dmar pa, highlighting his Bka' brgyud *mahāmudrā* tradition of a positively experienceable ultimate that is not an entity and connects it to his view on Buddha-nature, also differentiating between *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna* (Mathes, 2019). His perspective stands in the aforementioned non-substantialist, differentiating tradition or system, affirming Buddha-nature without ontological commitments (Higgins, 2019), and aligns with the Bka' brgyud understanding of a moderate *gzhan stong* Madhyamaka.

This observation is noteworthy because it highlights that the eight Karma pa did not adopt the positions the fourth Zhwa dmar pa included based on teachings by 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal. Indeed, he explicitly states that he followed the third Karma pa (Mathes, 2008).

1.4.4 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal

'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal connected *tathāgatagarbha* with *mahāmudrā* in the tradition of Maitrīpa and sGam po pa, highlighting its explanations in the *Laṅkāvatārasūtra* and the *Five Maitreya Treatises*, of which the *Ratnagotravibhāga* is one, and placing it in a sūtra context (Mathes, 2008). He emphasises the primary position of the third *dharmacakra* and argues that it is the ultimate intention also of the *Prajñāpāramitāsūtras*. Thereby, although this respected scholar regards the third *dharmacakra* as supreme, he emphasises that the second and the third *dharmacakras* are compatible in this way (ibid.). He does so more strongly than the third and seventh Karma pas, viewing luminosity and *tathāgatagarbha* as secondary manifestations of emptiness and needing further development.

In his commentary to the *Ratnagotravibhāga*, Gzhon nu dpal gives explanations similar to essence *mahāmudrā* to make his point that the third dharmacakra is supreme, according to his position. He also interprets the *Ratnagotravibhāga* and the *Laṅkāvatārasūtra* in a way realted to sūtra *mahāmudrā* (ibid.). His argumentation is inferred from content since he does not mention the terms *sūtra-* and *essence-mahāmudrā* ('Jam mgon Kong sprul Blo gros mtha' yas, who introduced this terminology, having been born in 1813, 332 years after 'Gos Lo tsā ba passed away in 1481).

Consequently, 'Gos Lo tsā ba held *tathāgatagarbha* to mean that only the qualities of the *svabhāvikakāya* (the fourth Buddha-*kāya*), understood as the natural luminosity of the mind's *dharmatā*-nature, primordially exists. It does so because no additional conditions are necessary for its arising, and it arises from the conditions within itself (note, however, that this is different from a static kind of absolute existence). Therefore, only the qualities of the *dharmakāya* are primordially present. This view distinguished him from the Jonang *gzhan stong pas* and from Klong chen pa, who also viewed the qualities of the form *kāyas* as primordially existent (Mathes, 2008). His description of the ultimate can be compared to the space in a house seeming to expand when the house is destroyed, while in reality, the space has always been there. During the process of spiritual refinement, the ultimate that has always been present is gradually revealed and only seems to expand (ibid.).

Still, according to his more pronounced emphasis on emptiness, 'Gos Lo tsā ba does not view the qualities of the *dharmakāya* and *tathāgatagarbha* as primordially present in their entirety—a view that distinguishes him from the third and seventh Karma pas. Instead, for 'Gos Lo tsā ba, these qualities exist only in subtle forms in the minds of ordinary sentient beings, like the sense

faculties subtly exist in an embryo or the outcome of a chemical reaction subtly exists *in potentia* in its ingredients even before the chemical reaction (Mathes, 2008). In this regard, he refers to the cause being labelled as the fruit. Mathes describes this position as a compromise between, among other works, the *Śrīmālādevīsūtra*'s explanation that *tathāgatagarbha* is inseparable from its qualities and various attempts to connect *tathāgatagarbha* with mainstream Madhyamaka thought. Indeed, 'Gos Lo tsā ba warns of teachings that all Buddha qualities primordially exist resembling *ātman* views (ibid.), even if they do so through their being luminous emptiness, as the third and seventh Karma pas state.

However, according to the eighth Karma pa, 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal identifies *tathāgatagarbha* with the *ālayavijñāna*. This identification differs from the position of the third, seventh and eighth Karma pas, who differentiate between the two. While the eighth Karma pa refers to 'Gos Lo tsā ba's *Kālacakra* commentary *Rgyud gsum gsang ba* to make this point, (Mathes, 2008) notes that the same master's commentary to the *Ratnagotravibhāga* contains no such claim. Instead, 'Gos Lo tsā ba explains the *ālayavijñāna* to be a reflection of *tathāgatagarbha*. This position aligns with the *mahāmudrā* position of Saraha, which asserts the mind to be the basis of saṃsāra and nirvāṇa (ibid.).

The contrast to the third Karma pa's view on *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna* is apparent in the two masters' preferred sources. The third Karma pa referred to the *Mahāyānasaṃgraha* to provide a foundation for his strict differentiation. At the same time, 'Gos Lo tsā ba based his explanation on the relationship between *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna* on the *Laṅkāvatārasūtra*, which explains the two to be identical (ibid.). Even though he did not fully adopt this position, instead upholding their neither identical nor different nature, his choosing this source hints that his view may be closer to the identity of the two than to the differentiation found in the *Mahāyānasaṃgraha*. His position is probably influenced by his broader doctrinal background, including influences from the Bka' gdams and Sa skya traditions (ibid.).

Similar to the above position, he describes the adventitious stains as neither separate from *tathāgatagarbha* (since they arise from it in an ordinary state) nor identical with it (in that Buddha-nature is the basis for the defilements' manifestation while being different from them). In this discussion, he refers to the *pramāṇa* understanding of what constitutes something's nature: that which arises from it without requiring an additional cause (as explained in the *Pramāṇavārttika* I.7) (Mathes, 2008). In this way, 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal limits the inseparability of the ultimate and its qualities (which is part of *gzhan stong* and the moderate Bka' brgyud *gzhan stong*) to the *nature* of these qualities, which is their emptiness.

When it comes to the *dharmakāya*, 'Gos lo tsā ba again bases his explanation on the *Laṅkāvatārasūtra*, stating that the *dharmakāya* is unconditioned in that it neither begins nor ends or requires outer circumstances. However, avoiding substantialist interpretations, he views this unconditioned nature as an unbroken continuum of moments. He compares this quality to space (Mathes, 2008)—a comparison we will also encounter in the fourth Zhwa dmar pa's text.

In summary, the following positions are especially relevant for discussing the fourth Zhwa dmar pa's view and his text, the *Tshig don gsal ba*:

- As the third and seventh Karma pas, 'Gos lo tsā ba views the ultimate as *gzhan stong* in manifestation and *rang stong* in essence, taking the third turning as definitive while understanding it in a non-substantialist manner that accords with the Prajñāpāramitā Sūtras.

- Also, like the seventh and third Karma pas, he highlights a momentary nature of luminous emptiness and the mind.
- Unlike the two Karma pas, 'Gos lo tsā wa identifies luminosity and emptiness with *tathāgatagarbha* and with the *ālayavijñāna*, viewing the latter as reflections of the former. Thus, his emphasis on emptiness is more pronounced than in the two Karma pas' perspectives, which mainly emphasise the luminous aspect of emptiness and a pure mind.
- He emphasises a developmental approach, stating that while the qualities of Buddha-nature are inherently present, they are so in a subtle form, like the sense faculties of an embryo, which are present yet to develop naturally. This view differs again from the two Karma pas' views.

Pinpointing these differences, (Mathes, 2004) describes three ways of viewing *tathāgatagarbha*. Apart from the *rang stong* view that *tathāgatagarbha* is a teaching of provisional meaning without further significance, two positions remain:

2. Taking the third turning as definitive and *tathāgatagarbha* as empty of the adventitious defilements that obscure it but not its inherent qualities. This is the *gzhan stong* view. The Bka' brgyud school developed its approach, differing mainly in that the *dharmakāya* is momentary and not separate from phenomena. However, this tradition also differentiated between the pure *dharmadhātu* and the impure *ālayavijñāna* (ibid.).
3. Viewing the third turning as definitive insofar as it points to the reality of the second turning directly. This is the position of 'Gos lo tsā wa Gzhon nu dpal, who explains that qualities of the *dharmakāya* only exist in a subtle form that develops naturally from conditions within itself along the path of spiritual refinement. This subtle existence is compared to the qualities or characteristics of space. Consequently, he identifies luminous Madhyamaka emptiness with *tathāgatagarbha* and this, in turn, with the *ālayavijñāna*.

The following section explores what is known about the fourth Zhwa dmar pa's position. This brief overview is followed by a discussion of relevant passages in my translation of the *Tshig don gsal ba*.

1.5 The Author of the *Explanation,* the Fourth Zhwa dmar pa

The fourth Zhwa dmar pa, Chos grags ye shes (1453–1524), emerged as a prominent figure of the 15th century, playing a pivotal role in Tibet's spiritual and political domains and the Dwags po Bka' brgyud tradition. Born in 1453 in Tre shod Khang dmar (Khams) to Dgon pa skyabs and Bsod nams sgrol ma, he was officially recognised as the Zhwa dmar pa in 1490 by Gu śrī dpal 'byor don grub (d. 1490), the head of mTshur phu Monastery. Among his principal teachers were the seventh Karma pa, Chos grags rgya mtsho (1454–1506), and 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal. The seventh Karma pa bestowed his name in 1462 at Zur mang Monastery, marking his preparation as a lineage holder of the Dwags po Bka' brgyud. From 'Gos lo tsā ba, he inherited specific philosophical perspectives, which this thesis will explore further. Later, as regent of the Phag gru government (1495–1506), he governed until the former ruler's son matured. During this period, he founded the Yangs pa can and Lhun grub chos sde (Draszczyk, 2015)monasteries.

Chos grags ye shes has been notably recognised for his presentation of luminosity and *mahāmudrā*, which he interprets within the context of the third turning of the doctrine, and his emphasis on emptiness, as previously outlined. In alignment with his teacher, 'Gos lo tsā ba, and

the Bka' brgyud perspective on the third turning, he does not accept the existence of ultimate nature as a distinct entity, as many Bka' brgyud scholars came to understand was the Jonang position of Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. Instead, he views the ultimate's positive description in the third wheel as signifying a direct experience of emptiness (Mathes, 2009b). Consequently, Chos grags ye shes describes the completion phase as, essentially, interdependent arising (*pratītyasamutpāda*), emptiness, *mahāmudrā* and the nature of luminosity (Draszczyk, 2015).

Mathes (2009b) notes how the fourth Zhwa dmar pa reads a direct sūtra-based approach to the ultimate, luminous emptiness (which accords with *mahāmudrā* teachings, see 1.2.4) in the *Bodhicittavivaraṇa* by interpreting the passage pointing to bodhisattvas, whose conduct is that of the secret mantra as referring to bodhisattvas who 'engage in the conduct of the liberating path'. The latter term designates the direct path of *mahāmudrā* instead of the tantric path. Also, Chos grags ye shes comments:

> 'Protecting their minds through perfect non-conceptual wisdom and the nature of compassion, they obtain the ripening empowerment, the door to entering the Yāna of the secret mantra.' (p. 68)

Hereby, the 'ripening empowerment' points to his view that realising the mind's true nature is equivalent to obtaining tantric empowerment (Mathes, 2009b). This equivalence shows the fourth Zhwa dmar pa's endeavour to establish the *Bodhicittavivaraṇa* as a foundation of the *mahāmudrā* path of direct perception of luminous emptiness.

Following sGam po pa, he emphasises that nothing needs to be added or removed from *tathāgatagarbha*, citing the famous passage from the *Ratnagotravibhāga*. However, he does so in his particular understanding of 'unchanging': since no entity can be pinpointed and the nature of the mind and all phenomena is luminous emptiness, *tathāgatagarbha* identified with luminosity and the *dharmakāya*, nothing about this emptiness needs to—or can, for that matter—be changed. It only has to be recognised, which can happen directly and positively (Draszczyk, 2015, 2016, 2020; Higgins, 2006). In this way, he aligns more closely with the teachings of 'Gos Lo tsā ba, who emphasises emptiness, than to those of the third and seventh Karma pas, who mainly point out the luminosity of emptiness. In the *Sixty Verses on Mahāmudrā*, Chos grags ye shes says:

> *'This true nature, spontaneity, which does not fall into any extreme*
> *Is one's own mind, the primordially pure dharmakāya,*
> *Unchanging in its continuity as cause, path, and result. (29)*
> *This is *sugatagarbha.*
> *When its equality free from refuting and establishing is ascertained,*
> *Due to there being no chance for the arising of even a fraction of an extreme view,*
> *It is the most supreme of the views of the equal flavor of existence and peace. (30)'*
> (Draszczyk, 2020, p. 221)

In this regard, it is noteworthy that the fourth Zhwa dmar pa understands *mahāmudrā* as *yuganaddhāpratiṣṭhāna* Madhyamaka (Madhyamaka of non-abiding in the sense of unity), which highlights the inseparability of appearances and their ultimate nature. Therefore, Sa skya paṇḍita's critique that *mahāmudrā* is just Madhyamaka meditation does not seem a problem for him (Draszczyk, 2016). This observation underscores his understanding of the unchanging Buddha-nature as the insight into luminous emptiness.

In his *Sixty Verses on Mahāmudrā*, Chos grags ye shes does not discuss whether the qualities have been fully developed since beginningless time or are subtly present and need natural

unfolding. The seventh Karma pa and Gos Lo tsā ba differ on this point. Chos grags ye shes emphasises that *tathāgatagarbha* is not separate from its qualities (Draszczyk, 2020), which can be interpreted both as inherently complete or subtly present.

In his *Hidden Meaning of Luminosity*, the fourth Zhwa dmar pa points out that the nature of the mind and *tathāgatagarbha* is realised by a direct experience of luminosity and *mahāmudrā*, which is the positive experience of emptiness beyond affirmation and annihilation, the *dharmakāya*. He identifies this ultimate nature with the characteristic of the mind's qualities, empty of adventitious stains (Draszczyk, 2015), which seems close to the seventh Karma pa's position.

However, he quotes the *Ratnagotravibhāga* and the *Ratnagotravibhāgavyākyā* and the commentary on them by his teacher, Gos Lo tsā ba, who upholds the view that the qualities are subtly present and need unfolding, as explained earlier. This observation can be regarded as evidence that the fourth Zhwa dmar pa adopted this view (Mathes, 2008). The evidence includes that he explicitly based his commentary on the *Bodhicittavivaraṇa* and how 'Gos Lo tsā ba explained it. At the same time, since the fourth Zhwa dmar pa views the nature of the mind as natural luminosity, nothing truly needs to be added or removed (Draszczyk, 2020). This point will be further explored when discussing the *Tshig don gsal ba*.

Chos grags Ye shes's quoting the *Ratnagotravibhāga* and the *Ratnagotravibhāgavyākyā* is noteworthy. Even though these to texts do not quote the *Lankāvatārasūtra*, the fourth Zhwa dmar pa follows the latter sūtra's equation of the *ālayavijñāna* and *tathāgatagarbha*. This is another point through which the seventh and third Karma pas disagree with 'Gos Lo tsā ba, as explained in the sections about these two masters (1.4.1, 1.4.4). We can see here that the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes again follows 'Gos Lo tsā ba on this point and does not uphold the strict separation between *tathāgatagarbha* and *ālayavijñāna* that the third and seventh Karma pas explain. Clarifying this will be another objective of the textual analysis.

Therefore, the following questions will be focussed on in the brief analysis of the *Thsig don gsal ba*:

1. Does the fourth Zhwa dmar pa view the qualities of Buddha-nature as essentially the *dharmakāya*, unchanging and primordial, like the third and seventh Karma pas or as subtly present and developing like 'Gos lo tsā ba? Is there a synthesis?
2. Does he identify luminosity and emptiness with *tathāgatagarbha* and with the *ālayavijñāna* like 'Gos Lo tsā ba, or does he differentiate between *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna* like the third and seventh Karma pas? How is this to be seen in the text? These two points regard the two positions on the ultimate outlined by (Mathes, 2004) and described in section 1.4.4.
3. How does the fourth Zhwa dmar pa understand the 'quality of space' and 'momentariness?
4. How does he describe the connection between emptiness and bodhicitta?

2. Discussion of the Text

2.1 Preface to the discussion

The position of 'Gos Lo tsā ba, as well as the Bka brgyud interpretation of *gzhan stong* and the third turning as supreme in that it points directly to luminous emptiness and *tathāgatagarbha*, was controversial in Tibet, as explained so far. Therefore, the following analysis of the fourth Zhwa dmar pa's commentary on the *Bodhicittavivaraṇa*, called *Elucidating the Meaning of Words*, will explore evidence for the author's view on the ultimate reality, *tathāgatagarbha* and its qualities, *mahāmudrā*, and ultimate bodhicitta, following the questions outlined before.

His work, the *Elucidation of the Meaning of Words*, explains the root text verse by verse. The root text, the *Bodhicittavivaraṇa,* aligns in structure with a quote from the *Guhyasamājatantra*:

> *'[One's own mind is] free from all entities,*
> *It is devoid of all skandhas, dhātus, and āyatanas, from perceived and perceiver.*
> *Being equanimous [in] the selflessness of all phenomena,*
> *One's mind is unborn since beginningless time*
> *And emptiness is its nature.' – Guhyasamājatantra in: Bodhicittavivaraṇa p. 185, paragraph i.*

This quote is explained by the fourth Zhwa dmar pa thus:

> 'By the first line, the false views of Tīrthikas are refuted. By the second and third lines, [false] views of Buddhists, specifically Sautrāntikas, are counteracted. In the fourth line, the view of *Cittamātrikas is caused to be abandoned. In lines five and six, the Madhyamaka view is approached and established.' (p. 64).

After the preliminary teachings, such as establishing the *anubandha*s and the scriptures referred to, and after the author showed reverence and expressed his intention to teach, the main explanation follows this structure. It begins by refuting the teachings of permanence, such as a permanent self (*ātman*), held by *tīrthikas*. Then, the views of Buddhist schools are refuted, beginning with the Vaibhāṣika and Sautrāntika schools and up to the Cittamatra school[4]. After

[4] Although the latter is granted a particular preliminary relevance, as seen in section 2.4.2.3 of the translation. The respective translated passage reads: 'In this regard, the Tathāgata explained in the sūtras that mahābodhisattvas must, having established the mind-only view, also abandon the [same] mind-only [view] due to the great fortune of the ability to [have] the ultimate view of the Mahāyāna, endowed with the seven [riches].'

this, the Madhyamaka view of the tantric Nāgārjuna is presented. Here, the fourth Zhwa dmar pa has the most substantial opportunities to explain the root text's meaning according to his philosophical position. Therefore, this brief and preliminary analysis will focus mainly on this section of the text, additionally citing relevant passages from other sections.

In the fourth Zhwa dmar pa's interpretation, the *Commentary on Bodhicitta* explains the nature of the ultimate enlightened attitude as luminous emptiness and compassion inseparable. His explanation of verse 103 exemplifies this:

> 'Compassion and emptiness being of equal taste, [the accumulation of] merit is gathered. Emptiness and compassion being of equal taste, [the accumulation of] supreme primordial knowledge is gathered. Whoever drinks the nectar of [their] inseparability to achieve the twofold purpose of [benefitting] oneself and others is unsurpassed and prominent among the victors' heirs.' (p. 119).

2.2 Descriptions of the Ultimate

Commenting on verses two and three, which explain the own-being of bodhicitta (in section 2.4.2 of the text), the fourth Zhwa dmar pa sets off his commentary explaining that practitioners should unify Madhyamaka emptiness and compassion:

> '[One] must continually cultivate viewing all instances of path and fruit as being endowed with the characteristics of Madhyamaka-emptiness, which is free from all extremes, [and do so] in a manner imbued with compassion. [Thus, one must] unify emptiness and compassion, as is the path of the Mahāyāna.' (p. 70)

It has been noted before that the fourth Zhwa dmar pa generally followed the third and seventh Karma pas in their moderate *gzhan stong* view and specifically adopted the position of 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal regarding *tathāgatagarbha* and *mahāmudrā* (Mathes, 2009b). Consequently, this passage reveals that the Zhwa dmar pa is placing his view within the Bka' brgyud position on the ultimate and points out that positive descriptions of it accord with Madhyamaka emptiness. However, this raises the question of how exactly the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes interprets this connection.

In this regard, the *tathāgatagarbha* teachings are especially relevant. They present positive descriptions of the ultimate, constituting the third wheel of dharma, to which the Bka' brgyud school developed its particular moderate *gzhan stong* understanding, as explained before. Chos grags ye shes' position on the nature of emptiness can be located in the framework of various interpretations of the connection between emptiness (*śūnyatā*) and Buddha-nature (*tathāgatagarbha*).

The *Ratnagotravibhāga*, a central text in this respect, permits three interpretations of *tathāgatagarbha* and *śūnyatā* (Mathes, 2004). For the sake of the following discussion, they are here summarised again. The three interpretations are:

1. *Tathāgatagarbha* is a teaching of provisional meaning and does ultimately not exist. It points to śūnyatā. This view is *rang stong* Madhyamaka.

2. The teachings on *prajñāpāramitā* have provisional meaning and point to *tathāgatagarbha*, which has definitive meaning. This is *gzhan stong* Madhyamaka, of which the Bka' brgyud school has its particular interpretation.
3. *Tathāgatagarbha* has a definitive meaning. However, it is thusness, a positive experience of emptiness. Therefore, there is no contradiction with *śunyatā* in the *prajñāpāramitā*-teachings, which also have a definitive meaning.

The first interpretation is not held by any master discussed in this thesis. However remarkable that may be in the broader Tibetan context, it would not need to be of further concern for this analysis – were it not for the observation that Bu ston Rin chen grub upheld this position and Chos grags ye shes says in the colophon that 'The *Elucidation [of the Meaning of] Words* was composed with references to the renowned, omniscient Bu ston's understanding' (p. 81). This fact seems to align with the observation that Chos grags ye shes mainly composed his commentary according to 'Go Lo tsā ba's interpretations, which he also explicitly states in the colophon.[5] As mentioned earlier, 'Gos Lo tsā ba interpreted the nature of luminosity as Madhyamaka emptiness more strongly than the third and seventh Karma pas – a position generally compatible with the Prajñāpāramitā-Sūtras and therefore also with Bu ston Rin chen grub's position. However, apart from this general compatibility, I did not find evidence of influences by Bu ston's position that other influences could not explain.

The second interpretation is relevant for the analysis since the Bka' brgyud position on the ultimate can best be placed in this context. However, it differs from the substantialist Jonang interpretation. This moderate *gzhan stong*, explained in section 1.2.3, is the position of the third and seventh Karma pas, having been introduced by the third Karma pa. Since it was contested in Tibet, the *Bodhicittavivaraṇa* gained importance as support, as outlined in section 1.3. Therefore, this is one of two landmark positions between which the analysis aims to locate the fourth Zhwa dmar pa's view as presented in the *Elucidation of the Meaning of Words*.

The third interpretation is the synthesis of the teachings on *tathāgatagarbha* and *prajñāpāramitā*. It is characterised by the view that the potential for attaining Buddhahood that all beings possess is the cause for this eventual attainment. This potential is explained to be the cause named as the fruit. As outlined in 1.4.4., this view interprets the Buddha-nature teachings as highlighting only the *potential* present within sentient beings, not the fully developed Buddha-nature complete with all qualities. This third interpretation is the view of 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal and the second landmark between which the analysis aims to locate Chos grags ye shes' position.

Beginning the analysis, we have already seen in the quotation about the unity of Madhyamaka emptiness and compassion that Chos grags ye shes emphasises Madhyamaka emptiness and does not uphold the substantialist interpretation of *gzhan stong* Madhyamaka. This fact has been observed before (Draszczyk, 2015, 2020; Mathes, 2008, 2019).

Having established his non-substantialist philosophy and likewise ruled out *rang stong* Madhyamaka, the first interpretation in the list of three, the first analysis question will now be examined: Does the fourth Zhwa dmar pa identify luminosity and emptiness with *tathāgatagarbha* and with the *ālayavijñāna* like 'Gos Lo tsā ba, or does he differentiate between *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna* like the third and second Karma pas?

[5] '[...] where any point was unclear, [I have relied on] the perfect teachings of all the great Khenpos, including 'Gos Lo tsā ba [Gzhon nu dpal] and others, as well as the power of my discernment.' (p. 123, lines 14-18).

2.3 *Tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna*

As mentioned before, Chos grags ye shes points out that he does not adhere to substantialist *gzhan stong* Madhyamaka, which, in the common understanding, postulates a genuinely existing positive ultimate. Instead, he points out the union of interdependence and emptiness, connected to the twelve links of interdependent arising:

> 'In this way, the twelve links arise without obstruction, like [the turning of] a watermill's wheel. Along the course of the three realms and six destinies of saṃsāra, [sentient beings] circle again and again. Beyond this, we do not assert a self (**ātman*), a person (**pudgala*), or any other sentient being who performs virtuous or non-virtuous actions and experiences their results.' (p. 102)

He continues to highlight the inseparability of appearances and emptiness as interdependent arising:

> 'The meaning of "arising" is being born because of the connection of these conditions with each other. As explained, this is comparable to a dream and an illusion. [It is] maintained to appear despite not having its own being.' (p. 103)

Having identified appearances with emptiness and vice versa by pointing out their nature as interdependent arising, Chos grags ye shes, in his explanation to verse 66 of the *Bodhicittavivaraṇa*, describes this nature as suchness, which is unchanging and inseparable from the apparent truth:

> 'If one asks: When phenomena are unborn in this way, whence does the apparent truth arise? [I answer:] To say it in short, it is explained that the five *skandhas* and so on [are] all phenomena. Only the apparent truth is expressed by this, and the ultimate truth, unchangeable suchness, is in inseparable accordance with it. Here, the apparent truth, being the two truths inseparable, is uninterrupted and unchanged. Suchness different from the apparent truth is not apprehended.' (p. 103, 104)

Similarly, Chos grags ye shes, in line with his teacher 'Gos Lo tsā ba, interprets the mind-only school (Cittamatra) view as ultimately implying the experience of emptiness:

> 'In short, the entirely perfect buddhas, the bhagavāns, maintain that mind, intellect, and consciousness are impermanent [when they are] momentary. When all [views maintained] by us agree, then, since the [*Cittamātrikas] hold that [the mind is] impermanent, and because the mind is [thus] emptiness, why would [they] not say that [the mind is emptiness]? Cognition-only, too, is taught to be emptiness only.' (p. 98).

Therefore, the fourth Zhwa dmar pa identifies the nature of the mind with emptiness that can be positively experienced as luminosity. Generally, this aligns with the Bka' brgyud moderate *gzhan stong* upheld by the third and seventh Karma pas and with 'Gos Lo tsā ba's position. Specifically, it is essential to note that the third and seventh Karma pas highlight that *tathāgatagarbha* reflects a pure mind, which is separate from the *ālayavijñāna* and associated with interdependent arising and emptiness within the *mahāmudrā* tradition, where a distinction between apparent and ultimate truths is not made. 'Gos Lo tsā ba also identifies interdependence with emptiness and the apparent with the ultimate truth but does, unlike the Karma pas, identify

this ultimate also with the *ālayavijñāna*, which he sees as an expression or reflection of Buddha-nature, equated with the nature of emptiness. Therefore, he emphasises emptiness as the ultimate more strongly than the two Karma pas do. Consequently, Mathes (2009b) explains that this passage is evidence that Chos grags ye shes interprets the *Bodhicittavivaraṇa* aligned with the view of 'Go Lo tsā ba. Against this backdrop, his view is complementary to reading the *Saṃdhinirmocanasūtra* in light of the Madhyamaka school. This is supported by the fourth Zhwa dmar pa's explanation quoted on page 21 ('[One] must continually cultivate…').

Considering his emphasis on the direct sūtra path to luminous emptiness and *tathāgatagarbha*, this passage can again point to his focus on sūtra-based Mahāyāna approaches instead of solely on the tantra-based Vajrayāna path.

In line with this emphasis on emptiness as the nature of luminosity and *tathāgatagarbha*, which the fourth Zhwa dmar pa shares with 'Gos Lo tsā ba, he explains his opinion on the nature of the *ālayavijñāna* in section 2.4.2.3 and 2.4.2.4.3, in which he respectively refutes the Cittamātra view and identifies it with emptiness, granting it a provisional justification as a first step to realising luminous emptiness. He says:

> 'Consequently, because the *ālaya* consciousness does, in absolute truth, not have its own being, it is of the nature of selflessness. The [*ālaya* consciousness], said to be the substrate of seeds of ignorance, is [at the same time] the foundation of ending provisional constructions. A consciousness that produces something different [from itself] does not exist at all. (p. 89)

His statement that the *ālaya* consciousness forms 'the foundation of ending provisional constructions'—along with his earlier identification of it with selflessness (**nairātmya*) and his emphasis on a direct, sūtra-based *mahāmudrā* approach—can be seen as linking the *ālayavijñāna* to the ultimate, i.e., emptiness. This perspective aligns with how 'Gos Lo tsā ba presents it, resembling a contrast with the separation between *ālayavijñāna* and a pure mind as taught by the third and seventh Karma pas.

Therefore, although an explicit statement about the fourth Zhwa dmar pa's opinion on this point has yet to be found in his works, it can be tentatively concluded that he identifies luminosity and emptiness with *tathāgatagarbha* and with the *ālayavijñāna*, following 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal. This observation brings us to the second point about which his two primary teachers held different views: the nature of the qualities of *tathāgatagarbha*.

2.4 The Qualities of the Buddha-Nature

Does the fourth Zhwa dmar pa view the qualities of Buddha-nature as essentially the *dharmakāya*, unchanging and primordial, like the third and seventh Karma pas or as subtly present and developing like 'Gos lo tsā ba? Is there a synthesis?

In the *Bodhicittavivaraṇa*, the tantric Nāgārjuna presents emptiness in the context of the third turning of the wheel of Dharma (Mathes, 2019, 2009b). 'Gos Lo tsā ba identifies two types of emptiness, which accord with the second and the third turning, respectively (ibid.). He then identifies the second type of emptiness, which accords with the third turning, with *tathāgatagarbha*. According to him, they are the same in that *tathāgatagarbha* is a continuous stream

of moments that depend only on conditions within themselves and not outer conditions. This concept is compared to the *element of space* (Mathes, 2009b).

However, the phrase *element of space* is not mentioned by the fourth Zhwa dmar pa in the *Elucidation of the Meaning of Words*. Mathes (ibid.) explains this with the fact that *tathāgatagarbha* is not the subject the *Bodhicittavivaraṇa* deals with. Still, Chos grags ye shes refers to space-like qualities of the ultimate:

> 'Space, non-conceptual wisdom [that is] bodhicitta, and bodhi, directly recognising all phenomena without error, are appropriate examples of this—endowed with the non-dual characteristic. The meaning of this [is demonstrated] in the context of space.' (p. 94)

This paragraph explains that enlightenment exists at the conventional level but not at the ultimate. While this can be seen as an allusion to the *element of space*, this connection cannot be ascertained. Therefore, the fourth Zhwa dmar pa's position regarding the qualities of *tathāgatagarbha* can only be approached indirectly by reviewing the fourth Zhwa dmar pa's descriptions of the ultimate in light of what was explained so far.

In this regard, we have already observed Chos grags ye shes' emphasis on emptiness as the ultimate, i.e., the nature of *tathāgatagarbha* and luminosity, which accords with the position of 'Gos Lo tsā ba and connects the second and third turnings (Mathes, 2009b). Also, he refers to the *Ratnagotravibhāga* as a root tantra (Tib. *rtsa rgyud*) (Draszczyk, 2015). This text emphasises that the Buddha element 'is empty of adventitious stains' but 'not empty of unsurpassable qualities, which have the defining characteristic of not being separable.' (*Ratnagotravibhāga* I.154-155 in (Draszczyk, 2015), p. 109). In the *Hidden Meaning of Luminosity*, Chos grags ye shes explains this by stating that these qualities are not separable from the Buddha-nature and that the latter is the hidden meaning of luminosity and the completion phase, equated with *mahāmudrā* (ibid.). Chos grags ye shes also quotes the *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* in explaining that the inseparable and pure qualities, which are by nature the *dharmakāya*, cannot be realised without recognising emptiness (ibid.). Later, he goes on to refer to 'Gos Lo tsā ba's commentary to the *Ratnagotravibhāga* and its *vyākhyā*, connecting these texts to the intention of the *Prajñāparmitāsūtras* (ibid.). Therefore, he frames the Buddha-qualities simultaneously as inseparable from the Buddha-nature and as essentially luminous emptiness.

In the introduction to the *Elucidation of the Meaning of Words*, Chos grags ye shes says that 'the union of luminosity and great compassion is bodhicitta' (p. 63). Since there is a parallel mention of the union of emptiness and compassion, this probably connects luminosity with emptiness and, indirectly, with *tathāgatagarbha*, as he also does in the *Hidden Meaning of Luminosity*. In the second of two mentionings of luminosity in the *Elucidation*, he explains the *Bodhicittavivaraṇa's* verse 109 by saying:

> 'The jewel mind, [which is] the true nature, purity [and] luminosity, without the smallest *kleśa*, is challenging to find and incredibly beneficial. It is [like] a wish-fulfilling jewel. [Even if it is cultivated for] only one [moment,] all the robbers that are the inner *kleśa*s, the outer four *māra*s, and so on cannot harm or plunder it.' (p. 121).

Again, the equation of luminous emptiness with the true nature is observable. Throughout the text, Chos grags ye shes connects emptiness to thusness and luminosity, which he explains in the *Hidden Meaning of Luminosity* as essentially *tathāgatagarbha*. He also highlights its compatibility

with the Prajñāparamitā Sūtras, as does 'Gos Lo tsā ba, who explains the subtle presence of Buddha-nature qualities to avoid too substantialist interpretations that he warns of as being close to *ātman*-like views.

Regarding the relationship between cause and fruit, Chos grags ye shes says in his explanation of the *Bodhicittavivaraṇa's* introductory verse:

> 'For [attaining] perfect and supreme buddhahood, the [bodhi-]sattvas who rely on a chosen deity (*yi dam*) designate the cause as the fruit.' (p. 96)

'Gos Lo tsā ba interprets the phrase 'designating the cause as the fruit' following the *Ratnagotravibhāga*, which explains the *tathāgatagarbha* teachings of the third turning in the following way:

> 'By virtue of the presence of buddha wisdom in [all] kinds of sentient beings,
> The fact that its (i.e., buddha nature's) stainlessness is by nature without duality
> And the fact that its (i.e., buddha nature's) fruit has been "metaphorically" applied (Skt. *upacara*) to the buddha potential,
> All sentient beings are said to possess the essence of a buddha.' (Mathes, 2008)*Ratnagotravibhāga* I.27 in (Mathes, 2008)

The cause is luminous emptiness, inseparable from the bodhicitta of ultimate truth. From this luminous emptiness and bodhicitta, the Buddha qualities naturally unfold. These Buddha qualities are its fruit. By accessing this ultimate nature directly, bodhisattvas who conduct the liberating path attain the ripening empowerment by realising luminous emptiness, the ultimate bodhicitta, and the Buddha qualities.

Therefore, although direct evidence was not found in the *Elucidation of the Meaning of Words*, based on the information above, Chos grags ye shes most likely also held 'Gos Lo tsā ba's view of subtle qualities.

2.5 Conclusion: Chos grags ye she's position on ultimate *bodhicitta*, emptiness, luminosity and *tathāgatagarbha*

Generally, the fourth Zhwa dmar pa Chos grags ye shes teaches the moderate Bka' brgyud *gzhan stong* view. However, his interpretation of it follows that of 'Gos Lo tsā ba, emphasising its compatibility with the Prajñāpāramitā-Sūtras.

This emphasis becomes clear from examining the available evidence on the questions identified earlier. In the next step, we return to the differentiation between the three possible interpretations of luminosity and *tathāgatagarbha* mentioned in 2.1. In this regard, Chos grags ye shes' strong emphasis on Madhyamaka emptiness, in combination with his holding the third turning as supreme, permits the conclusion that he follows the third position of the three interpretations of the ultimate that the *Ratnagotravibhāga* suggests. This position emphasises a direct approach to luminous emptiness, thus unifying the second and third turning.

In this way, he interprets the *Bodhicittavivaraṇa* aligned with 'Gos Lo tsā ba. Interestingly, this position slightly differs from the view of the seventh Karma pa, another of his primary teachers, and also from the eighth Karma pa.

Generally, the *Bodhicittavivaraṇa* teaches a direct approach to a positively described emptiness. The realisation of this is described as *bodhicitta* of ultimate truth. Interestingly, this connection is not explained in detail but postulated. In the introducing section on ultimate *bodhicitta*, the fourth Zhwa dmar pa explains:

> 'Primordially, unborn since beginningless time, the nature of emptiness, which completely pacifies conceptual elaboration, is of the nature of being like the sky.' (p. 65)

Later, he explains its cultivation:

> '[Consequently,] if one wants to attain Buddhahood for the sake of others and has generated the mind endowed with the own-being of referenceless great compassion, [one should then generate] *bodhicitta* of ultimate truth, which is the object of the noble ones' wisdom [and] transcends the world. One should generate [it] in the mindstream in the same way as [the ultimate] is understood via the accumulation of wisdom: [by] the power of the cultivation that familiarises the mind with resting equanimously in *dharmatā*.' (p. 68)

Thus, ultimate bodhicitta is to be cultivated in the same manner as primordial knowledge of luminous emptiness: by cultivation (Tib. *bsgom*). *Bodhicitta* of ultimate truth is thus identified with the realisation of emptiness. It can be understood as a concordant phenomenon to this realisation, directly accessing it through *mahāmudrā* and then cultivating this insight.

As this position was disputed in Tibet, as explained before, the *Bodhicittavivaraṇa* provided necessary doctrinal support for it. Its teachings have been interpreted by the fourth Zhwa dmar pa distinctively according to the third interpretation of *tathāgatagarbha* and most likely following 'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal.

Future studies can investigate other works by Shwa dmar Chos grags ye shes to determine his exact position on the qualities of *tathāgatagarbha*.

Aligned with the Bka' brgyud interpretation of *gzhan stong*, Chos grags ye shes interprets it distinctively, emphasising emptiness as the foundation, strongly avoiding substantialist interpretations. In this position, the fourth Zhwa dmar pa followed 'Gos Lo tsā ba and stood out in the Bka' brgyud lineage regarding this subtle difference, as his successor, the eighth Karma pa, again referred to the third Karma pa's view instead.

In conclusion, the *Tshig don gsal ba* provides insight into a view between the *rang stong* emptiness of the Dge lugs pa and the substantialist *gzhan stong* of the Jo nang pa orders. He described a positive approach to an ultimate in which there is nothing to abide in and nothing to be affirmed (Madhyamaka of non-abiding in the sense of unity), which appears positively as an affirming negation. He compares this to the characteristic of space and highlights this view as the basis for *mahāmudrā* in the Indian Siddha tradition.

As it may seem presumptuous of a young MA student like me to try to interpret the words of this exalted master, I may at least give him the final word, as best as I was able to translate it:

‘Space, non-conceptual wisdom [that is] *bodhicitta*, and *bodhi*, directly recognising all phenomena without error, are appropriate examples of this—they are endowed with the non-dual characteristic. The meaning of this [is demonstrated] in the context of space. Even though [space] exists at the conventional level, it is, in fact, not observed. In this way, *bodhi*, too, exists in apparent truth, but in absolute truth, it does not. Non-conceptual *bodhicitta* is described at the apparent level. However, when examined, it is [seen to be] without its own being. For this reason, their characteristics (i.e., the characteristics of space, *bodhi* and *bodhicitta*) are not separate.’ (p. 94)

3. The Translation

༄༅། Explanation to the Commentary on Enlightened Mind (*Bodhicittavivaraṇa*), [called] ‘An Elucidation of the Meaning of Words.’

I bow with devotion to the Guru, the Buddha [and] all bodhisattvas. The son of the victorious ones, [named] ‘Beautiful to the Sight of All the World’, the glorious founder of the supreme vehicles’ chariot, is the protector, the noble Nāgārjuna. In the [world called] ‘pure light’ (Prasannaprabha)[6], the tathāgata will be known as He Whose Light is the Source of Wisdom (Jñānākaraprabha). I always (*rtag tu*) bow in utter faithfulness to the feet of the three realms’ guru. I am going to elucidate the *Bodhicittavivaraṇa* according to the commentary by the learned master Smṛṭi[jñānakīrti].[7] There are three [points] to the explanation of this treatise, which teaches in detail the view of oneself and others, composed by the noble Nāgārjuna: (1) Entering into the explanation, (2) explaining the central part of the text, [and] (3) the conclusion.

[6]This seems to refer to a prophecy in the *Mahāmeghasūtra,* foretelling the appearance of Nāgārjuna. See also (Walser, 2002) page 238: ‘Also from the *Mahamegha (Great Cloud) Sutra* in 12,000 [verses]: “Ananda, this Licchavi youth called Joy-When-Seen-By-All-Beings, when 400 years after my parinirvaṇa have elapsed, will be a fully ordained monk named Nāga [who will] spread widely my teaching. Finally, in the world realm called the Pure Illumination (*Prasannaprabha*), he will become an arhat, a samyaksambuddha, named Jñanakaraprabha. Therefore, by means of this agama [Nagarjuna's prediction] has been necessarily and unmistakably established.’

[7] This is the *Bodhicittavivaraṇaṭīkā*, Tohoku № 1829

[1. Entering the explanation]

First, [the word] *bodhicitta* in the Sanskrit language, which is renowned among the learned ones of the noble land of India, is *byang chub sems*[8] in Tibetan; in other translations of [Indian] treatises, *vivaraṇa* is [translated as] *nam par bshad pa*, but in the *Mahāvyutpatti*, it is translated as *rnam 'grel*. Here (i.e., in this text), [it is] *'grel pa*. *Nāma* [is translated] as *zhes bya ba*.

'I bow to the glorious Vajrasattva': The author and the translator revere the chosen deity (*yi dam*)[9] at the beginning of the translation.

[2. Main Part]

Second, the explanation of the central part of the text has four [parts]: (1) Determining the subject matter and the other [*anubandhas*][10] from the title's meaning, (2) presenting the scriptures which are the basis of the explanation, (3) the way of explaining and context as well as (4) teaching in detail by way of a commentary.

[2.1 Determining the Subject Matter and the Other Anubandhas]

Regarding the first [of the four *anubandhas*, i.e., the subject matter, *abhideya*], the word *bodhi* has two meanings: purified and perfected. Therefore, it is expressed as the realisation of knowing exhaustion and nonarising. [page 63] In the *Vairocanābhisaṃbodhisūtra*, it is said: '*Bodhi* means realising one's mind as it truly is. It is unexcelled, authentic, perfect awakening.'[11] and so on. Even though there are such explanations, the object[-related] dissolution of the three appearing objects (i.e., cause, action and fruit)[12] is [seen in terms of] the apparent (*saṃvṛti*) truth and the non-perception of the objectless three appearances as the ultimate (*paramārtha*) truth. Since [he] then

[8]The genitive at the end expresses that this is a literal translation of a Sanskrit genitive-*tatpuruṣa*-compound.

[9]The Tibetan here (*'dod pa'i lha*) is a literal translation of the Sanskrit *iṣṭadevatā*.

[10]This refers to Haribhadra's four *anubandhas*, which the fourth Zhwa dmar pa lists in terms of his treatise, albeit he seems to list the second before the first. The four are '(1) The connection between [subject matter and goal] (Skt. *sambandha*), (2) the subject matter (Skt. *abhideya*), (3) the goal/motive (Skt. *prayojana*), (4) the goal of the goal or the goal that is also attainable (Skt. *prayojanaprayojana*)' – Mathes 2008, p. 427.

[11]*Vairocanābhisaṃbodhisūtra* Lhasa edition (ISTB via ACIP)F. 179 a,b: *de la byang chub gang zhe na / rang (179 b) gi sems yang dag pa ji lta ba bzhin yongs su shes pa ste / de yang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub bo /*

[12]See also *Vairocanābhisaṃbodhitantra* 230b: *rgya kun dmigs su med sgo nas / bdud las rnam par rgyal bar byed / rgya med pas na 'bras bu'ang med / las kyang yod pa ma yin te / dngos po de gsum med pas na / stong pa'i ye shes thob par 'gyur /* Due to all causes being non-apprehensible, one is completely victorious over Māra. Since there is no cause, there is no fruit, and there is also no action. The three objects being absent, wisdom of emptiness is attained.

taught in this regard that 'awakening, the inexhaustible, and the principal [thing]' are synonyms, it is maintained, in short, that the union of luminosity and great compassion is *bodhicitta*. From the appendix of the glorious *Guḥyasamājatantra* (chapter 18, verse 38):

> *'No start and no end, peaceful,*
> *Being and non-being, ever chief,*
> *Emptiness and compassion inseparable,*
> *[Thus]* "bodhicitta" *is explained.'*

This is the expressed subject matter (*abhideya, anubandha* 1/4*).* Also, the text that expresses [this subject matter] is 'examined along the lines of these terms and commented on.' This is the connection between the subject matter and the explanation [of it] (*sambandha*, *anubandha* 2/4). This explanation removes the clinging to the extreme views of non-Buddhists and Buddhists. This commentary's goal (*prayojana*, *anubandha* 3/4) is to provide a concise understanding of the meaning of essencelessness and compassion being inseparable. The ultimate goal (*prayojanaprayojana*, *anubandha* 4/4) is directly realising this through study, contemplation and cultivation.

[2.2 Presenting the Scriptures which are the Basis of the Explanation]

Second, the canonical source (*lung*), which is the basis of the explanation, is presented. There are two [points]: *bodhicitta* of ultimate truth and *bodhicitta* of apparent truth.

[2.2.1 Regarding Bodhicitta of Ultimate Truth]

As to the first [point]—the presentation of the canonical source regarding the first [kind of bodhicitta]—explaining it a bit, in the glorious *Guḥyasamājatantra's* second chapter on *bodhicitta*, it is taught how the five [historical] Tathāgatas generated *bodhicitta*.[13]

[page 64] As for the teaching of Vairocana, there are [the following verses in the *Guhyasamājatantra*, at the beginning of the second chapter]:

> *'[One's own mind is] free from all entities,*
> *It is exempt from all* skandhas, dhātus, *and* āyatanas, *[free] from perceived and perceiver.*
> *Being equanimous [in] the selflessness of all phenomena,*
> *One's mind is unborn since beginningless time*
> *And emptiness is its nature."*[14]

[13]See Benoytosh Bhattacharya's edition of the *Guhyasamājatantra* 12, lines 3-5.

[14] *Guhyasamājatantra* in: *Bodhicittavivaraṇa* p. 185, paragraph i. Referring to Mathes (2008, p. 245)

The second is the explanation of developing *[bodhi]citta* of the ultimate truth, [that] the master himself (*nyid*) composed[15] (i.e., the *Bodhicittavivaraṇa*). Paṇḍita Kamalaśīla explained the cultivation of *bodhicitta* [in the *Bhāvanākrama* book one, chapters three and four].[16] These words are elaborately explained in the *Bodhicittavivaraṇa* itself. Therefore, they are summarised for easier understanding. By the first of the six [GST] lines, the false views of Tīrthikas are refuted. By the second and third lines, [false] views of Buddhists, specifically Sautrāntikas, are counteracted. In the fourth line, the view of Cittamātrikas is caused to be abandoned. In lines five and six, the Madhyamaka view is approached (*bsgrub*) and established (*'jog*).

The meaning of [these] words [is] that objects are distinguished into outer and inner. It is said:

> *'Outer objects such as vases, wool, [and]*
> *Bast, substances without end [are defined]*
> *Because through their existence, they fulfil a function."*[17]

One obstinately clings to them. Then [it is said in the *Śālistambhasūtra*[18]:

> *'A self, a being, life force [Page 65]*
> *A creature, growth, a man (*skyes bu*)*
> *Person, human, Manu's child,*
> *An agent, cause, sensation,*
> *Knowledge, perception, wanting, and intention.'*

Thus, [one] obstinately clings to [the notion that] these sixteen inner objects are the self.

By [the word] 'all' [in the first line of the *Guhyasamājatantra* quotation], the twelve *āyatanas* and so on are subsumed. Knowing that their own being is not observed makes [one] free from clinging to entities.

Among the five *skandhas* [are the following:]

1. The manifold of forms (*rūpa*), [which can be] pleasant and unpleasant, [as well as] coarse and subtle;
2. the experience of joyous, painful and neutral feelings (*vedanā*);
3. perceiving (*saṃjñā*) specific characteristics [such as] colour, form and so forth;
4. the mental factors (*saṃskāra*) of the three times and the non-concomitant (*asamprayukta*) mental factors; and
5. the groups of consciousness (*vijñāna*) (such as visual, auditive and so on).

Because they are aggregated of a multitude [of things], they are called aggregates (**skandha*).

Also, the 18 *dhātus* [are explained]: Because they possess general and specific characteristics, or cling to the meaning of categories, or because they become the seed of saṃsāra, [they are called] *dhātu*. The 12 starting with eyes are the *āyatanas* because they produce and develop consciousness. Outer objects, the six starting with matter, should be taken as experiential objects of the sense faculties. Clinging to the sense consciousnesses is abandoned, them being truly nonexistent in terms of the ultimate truth.

---

[15] reading *mdzad* instead of *mjad*

[16] See (Adam, 2002)

[17] *Bodhicittavivaraṇaṭīkā*, F. 901

[18] see also Dharmasagara Translation Group (2020) 1.29

Carrying (*dhṛ*) general and specific characteristics, they are carriers (*dharma*, i.e., phenomena). Seeing that the view of a permanent self, which cannot be expressed as identical (*de nyid*) or different (*gzhan*) from these *skandhas*, is futile (i.e., essenceless), one abandons it. Also, the apprehension of awareness-only, not existing as an own nature, is known as equanimity. Therefore, all extremes of existence and nonexistence are abandoned.

Even though the ultimate truth [is known to be] one's mind [page 66], the past and future are not [yet seen as] likewise nonexistent. It is not that one's mind ultimately existed before and did not exist later. It is primordially unborn since beginningless time; the nature of emptiness, which completely pacifies conceptual elaboration, and is of the nature of being like the sky.

[2.2.2 Regarding *Bodhicitta* of Apparent Truth]

The second [point] concerns *bodhicitta* of apparent truth, [which is] the second [of the two kinds of *bodhicitta*]. The canonical source (*lung*), which is the basis of the explanation, is presented, explaining it a bit. The first [such explanation is the following:]

> 'Just as the buddhas, the bhagavāns, and the mahābodhisattvas have given rise to the mind of great enlightenment, in the same way, I too will generate the mind of great enlightenment to liberate all beings not liberated, to free those not freed, to relieve those not relieved and to lead beyond suffering all those not gone beyond suffering[19] from now on until I have arrived at the heart of enlightenment.'[20]

'[This passage] is compiled as a summary in tantras.' This is said by the Paṇḍita Smṛṭi[jñānakīrti].

Secondly, this very treatise does also explain this. The [respective] part of the *[Elucidation of the] Meaning of Words* reads:

> '[They are] awakened as from the torpor of ignorance. Like a blooming lotus, all objects of knowledge completely enter the mind, and all-knowing primordial knowledge arises. The four *māras* and the other hindrances are subdued, and the six qualities, mastery and so on, [accomplished].'

The buddhas and bhagavāns, such as Vairocana, are endowed with the five supreme wisdoms that transcend the world. The wisdom that perceives all there is to be known is called *bodhi*. It is courageous, relying on a cultivating mind. The mahā[bodhi]sattvas who abide on the bodhisattva levels attain the five [aspects of] primordial knowledge that know cessation and non-arising [and thus] *bodhi* (*byang chub*, enlightenment) by depending on abandoning, understanding and the other great seven qualities. The primordial knowledge of cessation is endowed with the characteristic of mirror-like primordial knowledge and the other three [aspects of] primordial knowledge. In this way, they purify (*byang*) all defilements. The primordial knowledge [page 67] of non-arising is endowed with the characteristic of the complete qualities of having developed (*chub*) the *dharmadhātu* primordial knowledge (*dharmadhātujñāna*, one of the five aspects of primordial knowledge). For the sake of attaining the great [qualities of] freedom and realisation,

[19] *mya ngan las 'das* is the Tibetan translation of *nirvāṇa*. However, since *'das* is used here as a verb, I chose to translate the literal meaning.

[20] Bodhicittavivaraṇa p. 185, paragraph ii.

which surpass the other *bodhi* of śrāvakas and pratyekabuddhas, [they] give rise to the essence of the mind of nondual primordial knowledge by way of the power of cultivation.[21]

Thus, after training in the way of these buddhas and bodhisattvas, I, the follower of [the path of] mantra, too shall liberate the sentient beings who are overpowered by the suffering of suffering[22]—heat and cold, hunger and thirst and so forth—and who, their attention on virtue diminished, are born into the three lower realms, [who have] not transcended [their experience of] only suffering, [and will lead them] into the higher realms, the states of gods and humans. Gods and humans who are fettered by their *kleśas* and chains of karma [I will] free onto the path of liberation, which transcends saṃsāra through[23] [the practices of] giving rise to non-attachment, loving kindness, and the correct view within [their mind-] stream.

Śrāvakas and pratyekabuddhas fear saṃsāra and abandon the welfare of others. [They dwell in] one-sided inner peace because they focus on the phenomena of mental factors (*caitasikā dharmāḥ*) within their mind, [constituting] an obstructed, extreme, empty state. Different from this, in the Mahāyāna, relieving those not relieved, the Bodhisattvas who have not passed into unsurpassable, complete *bodhi* are taught objectless great compassion. And this is for the sake that they pass into nirvāṇa, in which all abandonment and realisation are complete.[24]

[Saying] 'from now on' makes [one's resolve] known, and [with the word] 'until', one develops the commitment of the [bodhisattva-] vow. This being so, one focuses on the *bodhi*-mind of the buddhas and vows in the master's presence. As mentioned above, [this] is the own being of achieving the benefit of oneself and others [through attaining] *bodhi*. Having come to this point, having composed [the vow using] honorific words, [one] will generate the [*bodhi*] mind in the manner of the nature of non-dual primordial knowledge until [one has arrived] at unsurpassable Buddhahood. This is the idea. [page 68]

[2.3 The Ways of Teaching and Context]

Third, the ways of teaching and context are mentioned [in the] text. The first [point] explaining their meaning is bodhicitta according to the conduct of the secret mantra. First, [the text reads]:

> *'Bodhisattvas, who have generated apparent* bodhicitta *of aspiration according to the conduct of the secret mantra, should [then] generate ultimate* bodhicitta *through the power of cultivation. For this reason, [I] will [now] explain its nature.'*[25]

Second, the explanation of the verse's meaning: For [attaining] perfect and supreme buddhahood, the [bodhi-]sattvas who rely on a chosen deity (*yi dam*) designate the cause as the

[21] The Tibetan term *bsgom pa*, Sanskrit *bhāvanā*, is often translated as 'meditation'. However, since there is no term as general as 'meditation' in its original languages, I try to avoid it in my translation. Here, *bsgom* is mainly translated as cultivation, while *goms* is translated as habituation.

[22] *sems can sdug bsngal kyis sdug bsngal tsha grang...* Here, I read *kyis* as *kyi*. Suffering of suffering is one of the three kinds. of suffering: 1) suffering of suffering, 2) suffering of impermanence and 3) suffering of the conditioned existence.

[23] Reading *nas* as a modal ablative according to (Hahn, 1994).

[24] The text reads *mya ngan las zla ba'i phyir*, but I read *mya ngan las 'das pa'i phyir*. p. 67, line 14

[25] BCV p. 185, § iii.

fruit.[26] Protecting their minds through perfect non-conceptual wisdom and the nature of compassion, they obtain the ripening empowerment, the door to entering the Yāna of the secret mantra.

[These bodhisattvas who engage in the] conduct of the path of liberation and unite the generation and perfection [stages] teach through worldly, conventional [spoken] words and writing—which is of the apparent type [of truth]—even though all phenomena are without their own being. Therefore, wishing for unsurpassed bodhicitta is of the nature of aspiration.

[Consequently,] if one wants to attain Buddhahood for the sake of others and has generated the mind endowed with the own-being of referenceless great compassion, [one should then generate] bodhicitta of ultimate truth, which is the object of the noble ones' wisdom [and] transcends the world. One should generate [it] in the mindstream in the same way as [the ultimate] is understood via the accumulation of wisdom: [by] the power of the cultivation that familiarises the mind with resting equanimously in dharmatā.

Therefore, [since it explains] precisely this subject—the ultimate bodhicitta's own being—this commentary (i.e., the *Bodhicittavivaraṇa*) is supreme. It shall [here] be explained well so that students can easily understand it.

[2.4 The Detailed Explanation]

The fourth [point is] the detailed explanation through the commentary. In this regard, in the translation in prose by Paṇḍita Jayānanda and Khu Lotsāwa [Page 69] mDo sde 'bar as well as, in this regard, in the widely renowned 111 verses [of the *Bodhicittavivaraṇa*] there are three explanations: (2.4.1) Showing reverence and promising to teach, (2.4.2) explaining the own-being of *bodhicitta* and (2.4.3) dedicating the roots of virtue.

[2.4.1 Reverence and Promising to Teach]

As to the first:

> *"Bowed to glorious Vajradhara,*
> Bodhicitta's *actual being,*
> *I will teach saṃsāra's ending:*
> Bodhicitta's *cultivation." – 1*

Here, the first *pāda* (line) [explains that] through the perfection of wisdom, the excellence of one's benefit is attained [as] the *dharmakāya*. The second line [explains that] through the perfection of merit, the excellence of others' benefit is attained [as] the form-*kāyas* (i.e., *saṃbhogakāya* and *nirmāṇakāya*); [they are] praised. *Bodhicitta*, the own-being of emptiness and compassion

[26] Reading *bsten pa* instead of *bstan pa*. Otherwise, the sentence reads: "the [bodhi-]sattvas who teach [the practice of a] chosen deity (*yi dam*) designates..."

inseparable, is [their] essence. Here, the actuality of the [three] *kāyas*, which are[27] the nature of all conceivable qualities, is explained in words.

Endowed with the glory of non-dual primordial knowledge, the *vajra*-like, unshakable five wisdoms (i.e., types of primordial knowledge) overcome the *kleśas*, these misperceptions. Here, having paid homage devotedly with body, speech and mind and having bowed to the excellent teacher Vajrasattva, who holds [the *vajra* of] great compassion, [I will teach] the method of cultivating the stage of *bodhi*, which connects apparent and ultimate truth, is endowed with the beneficial quality of radically destroying the desire, form and formless [realms, which are] subsumed [under the term] conditioned existence, [and thus destroys] all faults of saṃsāra. [It does so] because they are perceived as an illusion. Ārya Nāgārjuna himself has taught this. [page 70]

[2.4.2 Explaining the Own-Being of Bodhicitta]

Second, how is the own-being of bodhicitta explained? This [point] is taught in an abbreviated manner. The first of two explanations in eight branches [reads as follows]:

> *'The buddhas'* bodhicitta
> *Is not tainted by notions*
> *Like self,* skandhas *and so on.*
> *It's always marked by emptiness (*śūnyatā*).' – 2.*
>
> *'[Your] mind imbued with mercy,*
> *Diligently cultivate.*
> *The Buddhas, mercy itself,*
> *Ever practised* bodhicitta.*' – 3*

(Verses 2, 3:) These two verses explain that as many Buddhas as there are particles in the countless world systems have realised perfect enlightenment through the *vajra* path. Concerning the *bodhicitta* of ultimate truth, as [said] in the previously assembled root-tantra and established in the teaching of Vairocana, the tathāgatas of the three times dwell in suchness. [This suchness is] untainted by seeing [one's own] person and phenomena as [possessing] a self, by clinging to the five *skandhas*, which are regarded as something real, as evidence [of a self], and by the different apprehensions of clinging to [the view of] mind-only of the *Cittamatrikas. [One] must continuously cultivate viewing all instances of path and fruit as being endowed with the characteristics of Madhyamaka-emptiness, which is free from all extremes, [and do so] in a manner imbued with compassion. [Thus, one must] unify emptiness and compassion, as is the path of the Mahāyāna [page 71].

Also, compassion is the antidote to hostility and the nature of non-anger. It makes [beings] free from suffering and its causes. [It is] the unceasing own-being, compassionately focussing[28] on those suffering. A gentle mindstream and noble character develop through compassion, endowed with the eight-fold meaning, encompassing all beings, and the other [seven]. In this regard, cultivation means persistently exerting [oneself] in [the practice of] this tantra's teachings, having cultivated the qualities [produced by] resting in equipoise [in one's] mind.

---

[27]reading *gyur ba* like the Sanskrit bhūta: "having become" in the sense of "being".

[28]Reading *dmyigs pa* as *dmigs pa*.

In the second *śloka* [of this chapter, it is said]:

'[Your] mind imbued with mercy,
Always cultivate with strive
As explained, the Bodhi mind,
Like Buddhas with mercy's self' – 3.2[29]

My teacher, *Mkhan chen*[30] Gö Lotsāwa, explained this elegantly knowledgeable adaptation [of verse three].

Second, there are two explanations in eight branches: how the own-being of the *bodhicitta* of absolute truth is explained and how the own-being of the *bodhicitta* of apparent truth is explained. Concerning the first [kind of *bodhicitta*], there are four [points]:

1. Stopping the tīrthikas' extreme [assertions] of permanence,
2. Clarifying the [beliefs of the] Vaibhāṣika and Sautrāntika schools,
3. Clearing away attachment to the perspective of the Cittamātra [school] and
4. Establishing [the view of] our school, the Madhyamaka.

[2.4.2.1 Stopping the Tīrthikas' Extreme Views of Permanence]

As to the first [point], stopping belief in a permanent self, the author (i.e., Nāgārjuna) [poses] two ways of stopping belief in the permanence [of a self]. The first is the basis of the explanation. [page 72] The first of the two explanations:

'The tīrthikas imagine
A self—when it's examined
In all of the five Skandhas[31],
It is nowhere to be found.' – 4

'Being heaps[32]*, it'd be fleeting,*
But a self is not like that.
Stable [self] and fleeting [heaps]
Aren't[33] *container and content.' – 5*

Second, the explanation [of the meaning of the verses 4 and 5]:

---

[29] Here, the fourth Zhwa dmar pa gives an alternative version of verse three, which he attributes to 'Gos Lo tsā ba. The main difference, apart from the line order, is the use of the phrase *gsungs pa'i byang chub sems* that does not appear in the first version, which is also Lindtner's version (Lindtner, 1987), and the variant *thugs rje'i bdag can* instead of *bdan nyid*. While the meaning and reason behind this variant would be fascinating to explore, the necessity of finishing my master's thesis limits its scope, so that this can be a project for the future.
First: *snying rjes brlan pa'i sems kyis ni / 'bad pas sgom par bya ba yin / thugs rje'i bdag nyid sangs rgyas kyis / byang chub sems ni rtag tu bsgoms.*
Second: *thugs rje'i bdag can sangs rgyas kyis / gsungs pa'i byang chub sems rtag par / snying rjes rlan pa'i sems kyis ni / rab tu 'bad pas bsgoms par bya /*

[30] Since Tibetan titles are not directly exchangeable with European ones, I have decided to keep the Tibetan words for them. Also, I have decided to translate the two aspects of the meaning of the phrase *bdag gi mkhen chen* as two words.

[31] assuming that *rnams* is just filling the meter: *phung po kun gyi nang rnams na /*

[32] I chose this literal translation of *skandha* to fit the meter.

[33] Lit.: 'do not have the nature of being ...'

The adherents of the non-Buddhist Sāṅkhya school [postulate] a self, an ego, permanent matter, a non-agent [self] (*puruṣa*) separate from the constituent essences [of matter] (*guṇa*). It is endowed with five non-acting specifications and its nature is cognition. As long as the self (*puruṣa*) enjoys the sense impressions created by the primordial nature (*prakṛti*), it is bound. Since it is not bound by this enjoyment when [it does] not engage in actions [that are connected to] *prakṛti*, the self wants to be liberated [from this engagement].

The adherents of the [Buddhist Sarvāstivāda-] Vaibhāṣika school [postulate] a permanent self that consists of mindless [*skandhas*]. It is an agent on its own, an enjoyer of fruition, and since it pervades everywhere, it does not act. For as long as the nine qualities—intellect, happiness, suffering and so on—are [viewed as] included in the self, it is a bound self for that long. When the qualities are severed, it is a liberated self, so they claim. Because of such and other corrupt views, [they] superimpose a self, which is designated in this way.

[However,] when investigating (*rigs…dpyad na*) with direct valid cognitions of the sense faculties, etc., which are nonconceptual and unmistaken (i.e., the standard definition of direct valid cognition) and inferences for oneself,[34] then the *skandhas* and a self inseparable from them like a substance in a vessel, are not found within the entire five *skandhas*. The reason is that a permanent self and impermanent *skandhas*, which arise due to conditions, [are incompatible].

[page 73] Thus, the self is not form, and form is not the self. The *skandhas* exist, but they are not permanent. Since you cannot assert an impermanent self, [which it would be] since the *skandhas* are impermanent, there is no true nature of a self. In that case, since [the mind stream] is an unbroken continuum, leaving one body and entering another, it is contradictory to say that a self is permanent. One might object: 'Although the self and the *skandhas* are not the same, they can be seen as a container and the contained substance, with no fault observed whatsoever.' [To this, I reply:] In any instance, these two—a permanent self and impermanent *skandhas*—have no existence comparable to a [true] nature of genuine things like a supporting vessel and a supported substance. For example, just like happiness and suffering cannot abide simultaneously, permanence and impermanence cannot exist simultaneously. When one thoroughly examines each *skandha*, one cannot identify a true nature; similarly, when one examines the self, a true nature is not revealed. Therefore, it does not exist. Imagining a self that is like a container and its content is incorrect; a self does not exist.

[2.4.2.2 Clarifying the Views of the Vaibhāṣika and Sautrāntika Schools]

Second, a permanent agent is refuted: the basis of the explanation is presented. The first of the two explanations:

> *'When a "self" does not exist,*[35]
> *How would "agents" be discerned?*[36]

[34]Reading *rjes su pag pa* instead of *rjes su pags pa*. The phrase *thorough investigation* seems comparable to the third of the three levels of investigation or analysis mentioned by the seventh Karma pa Chos grags rgya mtsho in his *Ocean of Treatises on Valid Cognition and Reasoning*, in which he discusses *gzhan stong* in the context of valid cognition (*tshad ma*). See (Mathes, 2019).

[35]Here, there is a variance between the commentary and Nāgārjuna's root text. The commentary has *bdag ces bya de dngos min na*, while the root text in the edition of Lindtner (1982) reads *bdag ces bya ste yod min na*. I chose to follow the root text here.

[36]The commentary has *byed po zhes bya ga la brtag*, while Lindtner's root text has *byed po zhes bya ga la rtag*. In translating „discerned" instead of „permanent", I chose to follow the commentary.

*[True] subject (*dharmin*), then attributes (*dharma*):*
Thus we'd grant them in the world' – 6

'Stable agents don't create
Gradually, nor all at once.
Therefore, outside and inside,
Stable objects don't exist.' – 7.

'If able, why dependent?[37]
It'd create things instantly. [page 74]
What depends on other things
Isn't stable, nor effective.[38]*' – 8*

'If it's a thing, it's fleeting:
Things are always instantly.
Thus, for fleeting objects, [you]
Don't negate a creator.' – 9

Second, the explanation [of the verses' meaning]:

(Verse 6:) Because thus the self [is seen to] not exist, it is easy to understand that [also] concepts such as agent, a [fundamental] nature, and so on, [which are] designations of the aforementioned sixteen inner objects, do not exist: This so-called self is not observable by valid cognition [and reasoning][39]. Then, how could an agent and the cause of action be postulated and proven to exist? [Only] if the subject (*dharmin*) were affirmed to have an existing self, phenomena (*dharma*) such as an agent would exist. In the context of conditioned existence, wise beings analyse the self and find it unproven by the four inquiries, which halts foolish functioning.

(Verse 7:) The cause for apprehending permanent objects is imagining a succession of before and after to be [something] simultaneous, [existing] at the same time. It could not have a permanent reality if it were perceived as succession. This apprehension happens concerning the body, which [one has] obtained in the coming together of causes and conditions. Imagining [objects such as the body] as simultaneous is incorrect because the world arises from distinct moments sequentially. Since duality is not established, external objects that the self clings to—such as vases—and the self as an internal object, and all such objects constructed through imputation, are [understood to be] nonexistent. This verse explains that these objects cannot be determined. To realise this is happiness. Connecting with the appraisal that these objects are without reality through examination is regarded as one's Lama.

(Verses 8, 9:) If one says, '[Objects] depend on [truly existing] causes and conditions.', [I respond:] If there is [dependence upon] the power of a type of force, [then that force too] must rely on causes and conditions. Is a permanent agent able to [page 75] produce worldly objects instantaneously? Any agent, a god and so on, would [nonetheless] have to depend on other causes and conditions of objects – and would thus, in reality, not be eternal and all-powerful. If an agent were a [material] object, it would not be permanent because [material] objects are always produced and destroyed at every moment. If [one] says: 'Since [objects] are recognised [while] being

[37] Long form: If [a creator] were capable, why would it be dependent?

[38] i.e. capable of producing an effect – part of the Sautrāntika definition of something real. For example, see Dharmakīrti's Pramāṇavārttika, chapter III, 3

[39] The term *tshad ma* carries both aspects of meaning: observation and logic.

impermanent, a self, a person, and an agent are [also] recognised in this continuum of momentary, impermanent objects,' [it is answered:]

'A person thought to exist,
This thing is not substantial.' (n.i.)

This position that the invincible (*ajita*) conquerer taught is unobstructed.

Second, [there are] two [points]: the detailed explanation and the elucidation of the tradition of sūtras, explaining their view and clarifying the illusory quality. The first [point] presents the basis of the explanation. The first of [these] two explanations [is the following:]

'This world, without any self,
Is conquered by understanding
Dualistic notions and
Skandhas, dhātus, āyatanas. *– 10*[40]

The solicitous [buddhas]
Taught these to their disciples:
Form, feeling, and perception,
Formation and cognition—the five skandhas. *– 11*

The best of bipeds (i.e. the Buddha) always
Explained to bodhisattvas
This teaching of the skandhas:
Form appears just like a foam,
Sensations are like bubbles,
Perception like a mirage,
Formations like plantain trees[41]
Cognition like an illusion. – 12., 13.

*[page 76] [He] fully taught the form-*skandha
As of the four great elements.[42]
The others are immaterial,
For otherwise, [they] don't arise. – 14.

In[43] *them—eye, form and so on—*
The dhātus *are to be known*
In the [twelve] āyatanas:
The perceived (objects) and perceiving (sense-consciousnesses). – 15.

[Form's not atoms, nor senses,
Indeed, not creative senses,
Instigator and creator

40 Here, the versions of the root text in the *'Tshig don gsal ba* and Lindtner (1982) differ considerably. In the *'Tshig don gsal ba*, in the edition this work translates, the last two lines seem to be merged into one line, making a three-line stanza. Since this differs from the usual structure of the text, I chose to translate Lindtner's version.

41 Tibetan: *chu shing*, Sanskrit: *kadalī*: A genus of tree (Musa) producing bananas and plantains. It is said to be hollow inside and is, thus, often used as a metaphor for a lack of essence in Buddhist contexts.

42 Lit.: To have the nature of the four great elements.

43 Following Lindtner in reading *kyi* instead of *kyis*.

Are not fit to create [things].]" – 16[44]

Second, the explanation [of the verses' meaning]: [In] these abbreviated presentations, words and meaning are [explained] separately. As to the first: Relying on the commentary which explains [it] in detail, or because [some] explain the five basic [kinds of] objects of knowledge[45] and the three times to be substantially real, [this is] explained in detail: Following all the kinds of sūtras taught by the Tathāgata, [the four] schools of thought are presented. According to this [presentation], it is indeed maintained that the Sautrāntika [school] is later dissolved into the Mahāyāna (in a progressive succession of schools). This [succession] is explained in the renowned commentary by the accomplished scholar Smṛti[jñānakīrti], which describes the Śrāvaka [schools] in two [parts].

In this regard, [the following] is explained in detail: form, mind, mental events, non-concurrent formations, unconditioned [phenomena], the five true basic [kinds of] objects of knowledge, the three times, past, future and present, which are established as substantially existent, and the clinging to [true] reality in the absence of the [kinds of] primordial knowledge are the cause for ignorantly believing in an own [being]. Here, the *Sautrāntikas maintain form, mind and mental events to be of ultimate truth. They designate the three kinds of non-concurrent formations (*viprayuktasaṃskāra*) as momentary, non-compounded [phenomena], alike to essencelessness, and grasp to the reality of producing factors (*āyatana*), cling to a mind resembling the producing [factors] and [to] cause and result at different times – cognising this, they assert intrinsic awareness.

The view of form [mentioned] above is that of material, indivisible particles. The recognition of their coarse conglomerations and so on [as being just that] will be further explored and considered later. These fundamental, fine material particles [page 77] are spherical, do not have parts, and thus substantially exist. [Their] circular [shapes] are connected without gaps, and so on.

(Verse 10:) The second [point is] the discerning of the literal meaning of the explanation's basis: Regarding this impermanent world, which is devoid of projections such as individual and agent, which belong to [the concept of] a self and so on, it was mentioned and explained earlier that [one should] conquer the unwholesome view and even the slightest confusion produced by the mindset which cognises the five *skandhas*, the five *dhātus*, the 12 *āyatanas*, and a perceiving [subject] and perceived [object].

The commentary by Smṛti[jñānakirti] says [the following] about the first line of this [explanation]: 'The world does not include a self and so on.' This is easy to understand. Also, the explanation of the meaning of the last line says: 'Like that, even the *skandhas* shall be dissolved; in the Mahāyāna, the true nature of the three worlds is established purely, resulting from the interruption of [the perception of] the five skandhas.' Also, these verses are easy to understand.

"This world, without a self,
Is conquered by understanding
Dualistic notions and
Skandhas, dhātus, āyatanas.*" – 10*[46]

[44]This verse seems not included in the text. I translated Lindtners Tibetan text.

[45]The five basic [kinds of] objects of knowledge are, according to the vaibhaṣika: rūpa, citta, caitta, rūpacittaviprayuktasaṃskāra, and asaṃskṛtadharma. See Dung dkar blo bzang 'phrin las (2002). *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Beijing.

[46]This version of verse 10 differs again from the first mention of it on page 75, as well as from Lindtners version. For the sake of consistency, I chose my original translation of Lindtners version. Lindtner (p. 188): "bdag sogs bral ba'i jig rten 'di // phung po khams dang skye mched dang // gzung dan 'dzin pa ñid dag gi // blo yis rnam par

My guru said this.

(Verse 11:) If one thinks: if that is so, what is the intent of the descriptions of the *skandhas* and so on in the scriptures [which record teachings] by the Illustrious One? [I answer]: The four factors conducive to insight and so on, which benefit śrāvakas in their present and future lives, are regarded as beneficial in establishing the five paths. [Thus,] the genuinely perfect Buddha [described] these phenomena: matter (*rūpa*), which offers resistance and can be touched, the eleven [resultant forms, which are] the five senses, the five sense-objects and the imperceptible form (*avijñaptirūpa*), [page 78] pleasant, painful and indifferent sensations (*vedanā*), the coming together of [the sense objects with their sense organs, such as] the eye and the others, [resulting in] the 18 [kinds of] contact (*sparśa*), the perception which clings to characteristics, the form that is not endowed with the characteristic of the *skandha* of formation and the other four [*skandhas*], mind, and mental events. [He also taught the perception], which does not perceive its objects separately, as well as mind consciousness and the other six. In the Hinayāna, [he explained] the five *skandhas* for the sake of [the śrāvakas knowing] the three times, and [he taught] the four pieces of advice [so that they are] endowed with renunciation, and connected to the basis. Due to these teachings, those who have listened to the Dharma spread it to others—to these śrāvakas, he taught [these teachings].

Why do the unsurpassable buddhas, noble among bipeds, humans and gods, always teach that form, and the other [*skandhas*] do not have an essential nature? To this, [I answer] that form appears like popping foam, which, being fragile, perishes instantly. Sensations, too, are like water bubbles since as soon as pleasure arises, it is interrupted, and thus, suffering appears. Since appearances do not exist, perception is like a mirage. Because worldly phenomena, as [is the nature of] appearances, have no core, being only interdependence, formations are like the plantain tree, which is observed to have no core in its lower, middle, or upper part. Perception and perceived objects, which [appear] due to consciousness, also do not exist; perception similarly [only] appears. Also, other deceptions, [which occur] due to [this] illusion, do not exist in this way. This is said. Teachings such as this one, which deals with the meaning of the five *skandhas* having no own being, are explained for the sake of disciples who follow the bodhisattvas on the stages [of enlightenment] who have genuinely entered the Mahāyāna.

(Verses 12 and 13:) Form, like water bubbles, is to say, matter. It is what has a nature that has arisen from the aggregation of the four major elements, earth and the others, pervading the entirety of space. 'Here, having conventionally designated the *skandha* of form, [I will] explain it thoroughly.' To this [page 79], Smṛti[jñānakīrti] says:

(Verse 14:) '[I will] then elucidate the five *skandhas*.' *Elucidate* means [doing so with] the intention to make [the subject] apparent.

(Verses 15 and 16:) [Beyond the form *skandha*], the remaining four *skandhas* exist immaterially —unobstructed and ungraspable. If the mind and the phenomena it generates were non-existent, these five *skandhas* would not manifest. Thus, we establish one material and four immaterial *skandhas*. As explained, the objects of these five *skandhas* include the eye and visible form [among others]. The distinction between these five *dhātus* (i.e. the sense-objects) and the *āyatanas* lies in

---

'joms par 'gyur /". *Tshig don gsal ba* (p. 77): "'jig rten bdag sogs dang bral yang // phung po tsam dang khams dag dang // skye mched dang ni bzung ba dang // 'dzin pa'i blo yis nyams pa yin //" *Tshig don gsal ba* (p. 75): "bdag sogs bral ba'i 'jig rten ni // phung po khams dang skye mched dang // gzung 'dzin blo yis 'joms par 'gyur // phan par bzhed pa rnams kyis ni /"

what apprehends and the objects that are apprehended. Their own being, however, remains inconceivable [to the conceptual mind].

Second, the basis of the explanation is presented, elucidating the aspect of deception. [To this], there are two explanations. The first:

"Particles of matter do not produce sense-consciousness,
They are beyond the senses.
If [particle] assemblies would bring birth of [perceived forms],
[Such] assemblies, then, are not [logically] acceptable. – 17.

Directions being distinct,
Even minute particles are seen as divisible.
How's a particle maintained,
When examination shows it to possess different parts? – 18.

For [just] one outer object,
Various perceptions exist.
Whatever form is pleasant
It seems distinct for others. – 19.

A single female body
Is called corpse, lover, and food
By a monk, satyr and dog:
Three [different] cognitions. – 20.

Likeness to things makes them work.
Ain't it like[47] *offence in dream?* [48]
At the moment the dream ends,
Their functioning's just the same. – 21

Through dualism's[49] *nature*
Outer objects distinct from [page 80]
Consciousness[50]*, which thus appears,*
Do not exist anywhere. – 22

Therefore, matter's nature is:
There are no external things.
Consciousness appears distinct,
Seen as [impressions] of form. – 23.

Like beings, deluded, see
Visions, mirages, cities
Of Gandharvas and so on,

---

[47] reading *bzhi* as *bzhin* according to Lindtner

[48] i.e. exertion of semen while dreaming

[49] Lit.: „Because of the nature of apprehended object and apprehending subject". This distinction is also called dualism, which I chose here to fit the original meter.

[50] In this verse, there appear to be a doubling of words: *rnam shes*, which refers once to the consciousness which appears and from which something were different. For the sake of the meter, I merged them.

So form and so on appear. – 24.

To counter ego-clinging,
Skandhas *and* dhātus *(etc.) were taught.*
Resting in pure consciousness,
The greatly destined leave them."[51] *– 25.*

Second, the explanation [of the verses' meaning]:

(Verse 17:) In this way, explaining the text's intention, if the exponents of the schools of the śrāvakas say, 'Regarding form, similar to water bubbles, I do not maintain it to be real. However, I retain the minute particles of form to be real.' [then I answer]: You [profess that] minute particles, the most minor aspect of form, cannot be obstructed and do not have parts like front and back. Regarding the first of two [points about] most minute particles of matter, again, the senses are aggregates [of these particles]: [There is] a collection of ten [senses]: the eight [senses, which are] the four elements, [visual] form, smell, taste, and touch, with the body sense added as the ninth, and whichever of [the facial group of] senses, [consisting of] eyes, ears, nose, and tongue.

Here, the second [point is that] minute material particles, appearing to be singular, cannot produce the consciousness of the eye and so on. Therefore, they do not produce consciousness. These indivisible particles do not accord with the senses and are beyond the realm of experience. To this [pertains that], because they are composites and aggregates, defiling[52] and adorning the basis, each individual's realm of experience and arising consciousness is governed (*dbang*) by the senses, which are thus [called] senses (*dbang po*, literally 'powers'). Regarding the cognition of them (the senses), there are six collections (i.e., the eye-consciousness, etc.); (you say that) they are produced [by the senses]. These [sense-consciousnesses] are grouped in eight to ten.[53] If [you profess this], [we respond] that we do not retain that these collections are the producer of the [sense-] consciousnesses.

(Verse 18:) [page 81] The reason for this is [the following]. The collections of subtle particles, like a vase, cloth and so on, do not exist from the perspective of ultimate truth because they are characterised by being subject to destruction. Consequently, because there are distinctions in the four [horizontal] directions and the two [vertical ones, which are] up and down, minute particles are observed to have six parts, which can again be divided into six parts each. When they can be divided into parts, as has just been examined, how can [you] say that indivisible subtle particles exist? [Something] indivisible cannot at all be observed.

(Verses 19, 20:) If [you] say: 'When that is the case, then [you] contradict abiding, the [Buddha] nature (Tib. *rigs*, Skt. *gotra*), time and the four kinds of [apparent and] ultimate[54] valid cognition.', [I respond:] Regarding outer objects, form and so on, [which is] one type of the six sense objects, [the following pertains:] If someone entertains a differentiating consciousness, then, for example, an object is perceived as a singular, pleasant outer object. Noble individuals see that pleasure as suffering because they observe its connection with the suffering of change. In this way, if someone sees a pleasant form, such as a beautiful person, others might see this person as ugly and

[51] The last two lines are missing in the original text used. I took the Tibetan from Lindtner.

[52] Reading *bag* as *'bag*.

[53] The eight consciousnesses could refer to the five physical senses, the mental sense, the defiled mental consciousness and the *ālaya* consciousness. However, what is meant by ten consciousnesses remains unclear. Original passage: *brgyad nas bcu'i bar du 'dus p nyid do*. Page 80, lines 19-20.

[54] Reading *don byed pa'i tshad ma bzhi* as *don dam dpyod byed pa'i tshad ma gzhi*.

unpleasant. Likewise, happiness and unhappiness appear differently to different [beings]. The same woman's body, splendorous in her youth, is examined to resemble a corpse by non-Buddhist ascetics (*parivrājaka*) who familiarise [themselves with] its impurity. By desirous ones, it is seen as an object of pleasure. And the same body, [were it] a corpse, is said to be conceived of by hounds as something to eat. Three distinct [perspectives] arise.

If [you] say: 'Then, [you] contradict the four [kinds of] valid cognition and whatever [proposition] – just so, it is indeed the case that the conclusion that there are no objects when there is no external substance (*dravya*) is unacceptable.', [I answer:] Even though there are no external objects, it is not contradictory that there are [mental] constructions [page 82] similar to external objects.

(Verse 21:) If someone says: 'In this regard, someone may experience copulation in a dream while sleeping because of tendencies of desire, an expression of the *dhātus*, or the influence of spirits. Even though man and woman do not meet, the release of semen, which is a violation [of a monk's vows], still occurs. In the same context, sight and the other [sense faculties] cannot function without external objects, such as form. In this way, dreams and waking states are indeed distinct.' [I answer:] The two are not separate. Both perform a function while not existing because perceiver and perceived are only deceptions. Just like [when] violation happens even though [a sexual partner] in a dream is not real, external matter, which, when examined, does not exist, does indeed perform a function.

(Verses 22, 23:) Now then, if one wonders what the nature of object and subject is, [I explain the following]: By the power of the creation of object and subject [from] the mind alone, [which occurs] due to the power of the conceptual mind, consciousness itself appears as the six sense objects. There are no external objects, as they are distinguished as a consequence of ordinary consciousness. For this reason, since their nature is only the mind, external objects have, in reality, no distinctions whatsoever. However, consciousness appears separately as six sense perceptions, showing the mental projections that are the sense objects—visual form and the others.

(Verse 24:) For example, 'like beings, deluded, see / visions, mirages, cities / of Gandharvas' (BCV 24) on the mountain [Meru] and so on, even though they do not exist, [or] like the reflection of the moon on the water, a visual aberration, and a rainbow, 'so form and so on appear.'

(Verse 25:) 'To counter the ego-clinging' of tīrthikas who assert the existence of outer objects, the Bhagavān taught the '*skandhas*, *dhātus* and so on' as mere designations, [page 83] the true meaning of which must be understood. It is crucial to relinquish the attachment to delusions, such as the genuine existence of outer objects and indivisible particles. This discourse aims to prompt the cessation of such assumptions and similar misconceptions.

[2.4.2.3 Clearing Away Attachment to the View of the Cittamātra School]

'[For mind-only adherents[55],
This manifold is the mind.
Consciousness' identity
Will now be explained.' – 26]

[55]Sanskrit: *vijñānavāda / cittamātra / Yogācāra*

Third, regarding the mind-only view, [he taught] that all phenomena are only the mind to clear away fixation [to objects], the differentiation in three characteristics, transformation, individual self-cognisance, and the nature of the self-cognising mind. Of four [explanations] clearing away fixation to objects, the first clarifies the deception of the philosophical position of mind-only. Establishing the basis of the explanation, the first of two [teachings in this regard] is the following:

> *'Resting in pure consciousness*
> *The greatly destined leave them. (i.e. the concepts of* skandhas, dhātus, *etc.)' (25.3-4).*

> *'For mind-only adherents*
> *This manifold is the mind.' (26.1-2).*

The second: After the illusion of outer objects has been cleared away, the conceptual mind, clinging to the mind-only [view], is also certainly cleared away. In this regard, the Tathāgata explained in the sūtras that mahābodhisattvas must, having established the mind-only view, also abandon the [same] mind-only [view], since [they have] the great fortune of the ability to [have] the ultimate view of the Mahāyāna, endowed with the seven [riches[56]].

Moreover, all phenomena and consciousness [appear in the following way] to the adherents of the mind-only school[57]: 'The impure, impermanent world is outlined in the teachings, including the Sahā world system[58], among others. Additionally, the six kinds of wandering beings [are explained]—the manifold beings of the desire realm, the realm of form, and the realm of no form, who are thus classified. They arise from the mind alone and are established as the mind; the three realms are merely the mind.' [The following quotation] stems from the *Laṅkāvatāra-Sūtra* (Toh № 107):

> *'A person, the mind, the* skandhas,
> *Conditions, identity, particles,*
> Prakṛti, *īśvara, and a creator*
> *Are designated to be only mind.*[59] *[Page 84]*

> *Without actual existence and, in essence, mind.*
> *To see outer objects is mistaken.*
> *Observed through awareness,*
> *Object and subject cease.' – n.i.*

According to the teachings of the genuinely perfect buddhas and relying on the scriptural tradition, beginning with the five doctrines, the three natures, the eight consciousnesses, and the twofold selflessness, establishing the viewpoint of the Mahāyāna in detail, it is said [by them] to be mind-only. To this [topic], the adherents of the Mind[-Only] School (Vijñānavāda) proclaim knowledge of appearances, and the False Aspectarians (Alīkākāravāda) proclaim a superimposition of knowledge of appearances. These two kinds are well-known.

---

[56]Faith, diligence, discipline, modesty, learning, relinquishment, and insight. See *The Noble Mahāyāna Sūtra 'Proper Dharma Conduct'*, toh244.

[57]Reading *rnam par shes pa'am rnam par rig pa tsam du smra ba* as synonyms.

[58] Reading *mi 'jed* as *mi mjed.*

[59] *Laṅkāvatāra-sūtra* 49-86b

Second, the basis of the explanations is presented to clarify their deceptions. Of two teachings, the first [is the following:]

'Consciousness' identity
Will now be explained. – 26.2-3

"All [objects] are only mind."
What the sage explained [herein],
To dissolve childish ones' fears.
Is not [true] reality.' – 27.

Second, the explanation [of the verses' meaning]: To resolve [the mistakes of those who] proclaim: 'The Yogācāra schools, which are spread far and wide, [teach] in this way that cognition, which [is] the non-duality of object and subject, is empty of the identity of person or phenomena. This is the intention of all the most supreme teachings of the Buddha in the absolute, final truth.' [I answer:] Taking what has only provisional meaning as definitive meaning is a bit mistaken [page 85].

Someone might say: 'Well, what is the meaning of the teaching of only consciousness or cognition; what is its nature? In this regard, noble Nāgārjuna himself said [the following]: "True reality, which is explained to be only consciousness, shall be known to be suchness; all three worlds are only the mind."' [I reply to this:] Subduing all misconduct of body, speech and mind, whatever teachings the Muni, the Buddha, the Bhagavān composed for his disciples possess the identity of virtue and lasting peace. In this regard, however, these words for immature ones (i.e. mind-only) were usually taught to ordinary people. Here, those who do not realise the meaning of Madhyamaka-emptiness, which is free from the two extremes (of existence and non-existence), are termed *immature ones*. If such [beings] fall [into the misunderstanding] of the extreme of nihilistic views, they are far from attaining unsurpassable enlightenment and are [trapped in] saṃsāra. Considering [this] and fearing [for these beings], [he] taught [mind-only] for the sake of [disciples] giving up [nihilistic views]. This conviction of mind-only is not definitive truth, the ultimate truth of suchness, because suchness is characterised by having completely pacified all conceptual extremes.

[The] second [teaching of the second point] regards the differentiation of three natures, the first of two [explanations], which clarifies the deceptions of this philosophical system. It establishes the explanation's basis. Here [again], there are two explanations. The first [is the following:]

'The imagined, dependent
And perfect natures[60] *themselves,*
They are only emptiness,
By nature, mind's constructions.' – 28

Second, the explanation [of the verse's meaning]: Among the three natures, the imagined nature [means that] subject and object, as well as outer and inner objects, are only imputations to which one clings. The dependent nature [means that] the own-being of consciousness is based on being governed by causes and conditions different [from it]. The perfect nature [means that one] shall make [the realisation] of emptiness, which is without the perceptions of object and subject, [and thus] [page 86] permanent. Their characteristic is the sole characteristic of the essence of

[60] The three natures are in Sanskrit: *parikalpita* (imagined), *paratantra* (dependent) and *parinispanna* (ultimate, perfect).

emptiness, being without true nature and so on. A detailed analysis is composed after examining [the view of] mind-only.

The second [explanation] clarifying their deceptions [is the following:] [Regarding] establishing the explanation's basis, [there are] two [teachings], the first [of which now follows:]

'For rejoicers in the mahāyāna,
*Phenomena are selfless (*nairātmya*) and equal (*samatā*)*
*And the mind is primordially unborn (*ādyanutpanna*).*
So the buddhas taught in brief.' – 29.

Second: In this way, the viewpoint of teaching the lack of true nature in [terms of] three [natures] is different from the profound [teaching] for noble ones. The Mahāyāna (Great Vehicle) surpasses all other vehicles (*yāna*), possessing the seven greatnesses.[61] Therefore, it is named with this word (i.e. great, *mahā*). The learned and accomplished Smṛti[jñānakirti] [explains in his] Commentary:

'Fathoming the deep and vast Dharma,
Reaching benefit for oneself and others, its attainment is great.
Endowed with the twofold selflessness, primordial knowledge is great.
[Spanning] three aeons[62], effort [is great].
Gaining the highest bodhi*, its means [are great].*
Reaching non-abiding nirvāṇa, its fruit is great.
Helping others in the three worlds, activity's great.
Endowed with the seven greatnesses, it is called the Great Vehicle (Mahāyāna).'

This path, endowed with these [seven great] qualities, is called the Mahāyāna. Those who trust it and rejoice in it are the bodhisattvas. For them, the *Guhyasamāja-tantra* [described] [page 87] the sincere generation of [buddha] Vairocana's mind. Consequently, the five *skandhas*, [defined as] phenomena which are clung to as having their own characteristics, are [in fact] selflessness. Even the knowledge of mind-only, which asserts [phenomena] appearing as sense-objects, is equality and sameness in its inconceivable nature: Also, the mind, consciousness only, is primordially unborn, without own-being. The buddhas, i.e. Vairocana and others, have explained these words in the sūtras. Therefore, the view of genuine form (*sākāra*) is known to be refuted.

Third, the proclamation of change and individual self-cognisance is clarified to be an illusion. The first of two [explanations] establishes the basis of the explanation. [Here again,] the first of two explanations [is the following:]

"Yogācāra adherents
Assert own mind's prominence.
The mind, changing position,
Is its own knowing's object." – 30

The second [explanation:] Do those who expound the extensive texts of the Yogācāra [school] lie? From the viewpoint of the proponents of no-aspects (Alīkākāravāda), cultivating the path of the mind itself, [the following is true:] After the *ālaya* consciousness and the other [forms of consciousness], which support saṃsāra, have been entirely transformed and ended, the cognitive

[61]the seven greatnesses are: great objective, great practice, great wisdom, great effort, great skill in means, great perfect accomplishment and great enlightened activity.

[62]reading *bskal pa* instead of *skal ba*

defilements turn into the pure mind. In this regard, individually, by others, or through the teachings, [those] not realising [the true nature] shall realise the nature of nirvāṇa in the domain of mind itself to be without aspects. [They] explain it in this way.

Second, the explanation's basis is presented to clarify their obscurations. Of two explanations in this regard, the first [is the following:] [page 88]

'[The mind] that's past is no more,
The future [mind]'s not attained.
How, [then,] can the present [mind][63]
Be transferred from place to place? – 31.

[Mind] does not appear as it is,
And is not as it appears
Consciousness being selfless,[64]
No other basis is known. – 32.

Like, when a magnet is near,
Iron rapidly revolves:
[Although] not having a mind,
It appears to have a mind. – 33.

In this way, the ālaya
Though not true, appears to be.
When it [so] moves to and fro,
Then it retains saṃsāra. – 34.

Just like the ocean and wood
Have no mind and yet are moved,
The ālaya *consciousness*
Is moved due to a body. – 35.

There's no consciousness without
A body—regarding this,
State: What can [then] the wisdom
Of its self-awareness be? – 36.

Saying about self-awareness,
That it is like an object,
And declaring, "this is it",
Though impossible, you state. – 37.

To create certainty in
Oneself as well as others,
Wise ones thoroughly proceed
Always without illusion.' – 38.

[63]reading *da lta ba la ga la yod* instead of *ba lta ga* according to Lindtner's root text (Lindtner, 1987).

[64]Lit.: The nature of consciousness is selflessness.

Second, the explanation [of the verses' meaning]: (Verse 31:) Those who say, as mentioned above, that 'the aspectless mind is, in this way, nirvāṇa' are mistaken: The *ālaya* consciousness, which is dependent on the past, does not exist after its (i.e., the past's) ceasing. The future reflexive awareness, not having been born, is not attained. The present [mind], too, being momentary, does not abide and is therefore not [page 89] transferred. Because the past and future [mind] is not apprehended, [we] must look at the present [mind]—How could it exist? It does not. It does not appear in whatever[65] way.

(Verse 32:) To this, [the following is quoted] from the [writings of] Smṛti[jñānakirti]: 'If it, accordingly, does not appear, how [could it exist]?' The meaning arising [in this quotation is the following:] If the *ālaya* consciousness existed, how must the own-being of its mental attributes and mental objects appear? Because mental objects and so on do not appear, how can one know the consciousness of what does not appear? How could mental attributes and mental objects appear to the mind endowed with the six sense-consciousnesses and ignorance? Because they are not [present] in the *ālaya* consciousness, outer things could not be experienced.

Consequently, because the *ālaya* consciousness does, in absolute truth, not have its own being, it is of the nature of selflessness. The [*ālaya* consciousness], said to be the substrate of seeds of ignorance, is [at the same time] the foundation of ending provisional constructions. A consciousness that produces something different [from itself] does not exist at all.

(Verses 33-35:) However, while the *ālaya* consciousness does not exist, movement and so on act as if [the moving thing] had a mind. For example, [it is] like iron [which], because a magnet is near, revolves around quickly after being placed [near the magnet]. Concerning the magnet ['s effect], a mind which stirs the iron does not exist. Even though the iron is inanimate matter, it is (*lugs*) gathered and pulled [by the magnet]—it appears to have a mind. In this way, the *ālaya* consciousness [appears] as if it [existed] absolutely, even though, being of the nature of selflessness, it does not genuinely exist. When [perceiving in terms of] of provisional [truth], consciousness clings to outer objects—the perception of coming and going turns into [the notion of] movement —even though the becoming of habitual tendencies is manifold. Although [a mind] is not at hand, movement is present. For example, like on the great ocean, an animal on a fallen [piece of] wood is floated by the water and blown by the wind, although [the piece of wood] has no mind. In this way, [page 90] the *ālaya* consciousness does not have its own being.

(Verse 36:) '"In this regard, because a person's body [consists of] the form *skandha*, a collection of parts, it moves for a long time. Thus, consciousness would not exist if there were no body." When [one] assumes this, the *ālaya* consciousness, based on the body, would be a false mental attribute. Thus, [the *ālaya* consciousness] always exists, even when a body does not.' This philosophical supposition is illogical.

(Verse 37:) 'If this is so, explain how the nature of the intrinsic awareness wisdom (i.e., primordial knowledge) exists for expounders of aspectlessness (Alīkākāravāda).' When asked this, [I present the following:] Those who explain the meaning of intrinsic awareness and maintain that the primordial knowledge of the knowers of intrinsic awareness is aspectless and only the mind uphold that it has substantial existence in absolute truth. However, one cannot say, 'This is what intrinsic awareness is like.' To say this is incorrect. The reason for this inaccuracy [is saying] 'it [is like] this', viewing intrinsic awareness from the mind-only [perspective] (i.e., viewing the mind to be real).

---

[65] reading *de ltar* instead of *te ltar*

Because those who uphold a view of inner and outer [objects] ascertain a phenomenon of reflexive awareness, they conceive a reality of the primordial knowledge of intrinsic awareness in an outer [object]. [However,] one cannot understand oneself as unreal and outer [objects] as real. So taught Paṇḍita Smṛti[jñānakirti].

(Verse 38:) After having thereby turned away from [false views, the following is presented:] To make students and opponents [of] other [traditions] certain about their [false] conceptions and [present] the fundamental state of [our] own view in a definitive way, the wise ones always establish the meaning of the inherent nature without illusion.

Fourth, the explanation's basis regarding the nature of intrinsic awareness and the cleansing of attachment to objects [is explained]. The first of two explanations is [the following]:

> *'A cognisant (*jñātṛ*) supposes [its] cognisable objects (*jñeya*).*
> *No cognition is without objects of cognition.*
> *Then, why[66] not accept that [such] objects of knowledge*
> *And knowers do not exist? – 39. [page 91]*
>
> *The mind is only a name;*
> *It is nothing but a name.*
> *Consciousness's a name as well.*
> *Names, too, have no own being. – 40*
>
> *Neither inside nor outside*
> *Nor at all between the two*
> *Have the victors found the mind;*
> *Illusion is its nature. – 41*
>
> *Divisions—colour and form,*
> *Subject as well as object,*
> *Male, female, neuter, others:*
> *Mind's nature is not fixed thus. – 42*
>
> *In summary, the buddhas*
> *Will not see what was not seen.*
> *How could they ever observe*
> *An own being having none? – 43*
>
> *Objects are mental constructs.*
> *Non-construction is emptiness.*
> *Where construction has appeared,*
> *How could there be emptiness? – 44*
>
> *A mind that's divided into knower and knowable*
> *Hasn't [ever] been observed by [all] the tathāgatas.*
> *Where knower and knowable are*
> *There is no enlightenment." – 45*

[66] reading *cis* instead of *ces*, as in (Lindtner, 1987)

(Verse 39:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: In this way (i.e., as existent), you [adherents] of the Cittamātra school expound intrinsic awareness. However, when this is analysed and examined, [it is found to be] nonexistent. According to [your view], subjective awareness perceives intrinsic awareness. Therefore, objects of knowledge are seen and cognised [by subjective awareness]. As objects of knowledge are seen to be nonexistent and imaginary[67], the unintended consequence (*prasaṅga*) is that the awareness which perceives them also does not exist because the two must occur relative to one another. This [position] being maintained, [we explain] that both the known objects and the knower do not exist. Thus, how [could they otherwise] accord [with one another]? [We] do not maintain this [view of existing object and knower]. The reason is that in [the perspective of] the wisdom of individual intrinsic awareness, the existence and nonexistence of objects of knowledge and knower are contradictory—they cannot appear simultaneously.

(Verse 40:) If you say, 'If there were no awareness, would there [not] also be no mind?' [I answer:] The cognising mind is only a name [page 92] for conceiving defining conceptual characteristics. In absolute truth, it does not have an own-being. This being so, apart from the name, a mind [in the sense of] a cognition without subject and object does not exist. When expressing the term, the [perception of the] existing thing is obstructed; it is only a name. In this regard, when cognition is seen, it is understood that its name has no own-being. When analysed logically, the mind's nature does not exist. Regarding the mind, there is also no nature of the wisdom of inner individual intrinsic awareness or the visual consciousness and the other [types of consciousness].

(Verse 41:) In the same way, outer [visual] forms and so on, as well as [everything] between the two, outer and inner, [do not exist]. Here, the victors over non-virtue and the army of *kleśas*, the buddhas, the bhagavāns, have not found the mind. Because they have not seen the mind's nature anywhere, it is like an illusion—it appears but does not exist.

(Verse 42:) This mind is not green, yellow or any other colour; it is not long, short, round, square, or any other form. Object and subject [arising] when expressing [such concepts] likewise [do not exist]. All classes of beings in dependent rebirths, [such as man], woman or neuter, in the desire, form or formless realm, do not exist [in absolute truth]. Thus, a [true] nature does not abide anywhere in the mind.

(Verse 43:) In short, the buddhas have not seen the nature of cognition [anywhere] in the past, present, or future. If one wonders how the all-knowing ones have not seen [it, I answer:] Because, in absolute truth, [the mind] has an own-being that is of the nature of having no own-being. How can seeing happen without an object to be seen? So, the teacher explains that it (i.e., the own being of not having an own being) is not seen.

(Verse 44:) If one says: 'Regarding not contradicting such teachings, we explain that [the Buddha] meant by this the perfect [nature] (*pariniṣpanna svabhāva*), ultimate truth, the absence of a [true] nature.' [I reply] [page 93]: You *Cittamatrikas describe a perfected nature, individual self-awareness, saying it is an entity. [This] being so, [you] maintain [it as the defining] characteristic of ultimate truth. In this regard, [your position means that you] cling to the extreme of a non-conceptuality possessing mental fabrications. However, when non-conceptuality without mental fabrications is emptiness (*śūnyatā*), how could one cognise the ultimate truth, non-conceptual *śūnyatā*, where there are mentally constructed concepts?

---

[67] This corresponds to the position of the alīkākāravāda cittamatra school.

(Verse 45:) If you ask: 'Does in this way also the fruit of enlightenment not exist?', [I answer:] The tathāgatas and the mahābodhisattvas who explain their (i.e. the tathāgatas') teachings have not seen the mind, [as in terms] of a mental aspect, which clings to the characteristics of striving for realising and for what is to be realised, [which is] enlightenment. Wherever enlightenment, which is endowed with the characteristic of space, is found, [the following pertains:] When [one] regards as truly existent and clings to characteristics of what is to be realised [by] bodhisattvas (i.e., enlightenment) and the [act of] realising [it], enlightenment is not attained. This is because non-conceptual wisdom [and the] equanimity [of all phenomena] are not realised.

[2.4.2.4 Establishing [the View of] our Own School, the Madhyamaka.]

Fourth, in the root text, the Madhyamaka [school] is presented by seven [points]:

1. Expressing the nature of *bodhicitta* of ultimate truth
2. Teaching the characteristics of cultivating it (i.e. *bodhicitta* of ultimate truth)
3. The Cittamatra school, in the manner of emptiness
4. How all Buddhists maintain emptiness
5. How the Madhyamaka [school] refutes eternalism and nihilism
6. The fact that interdependent arising and emptiness are one
7. Abridging the list [of names] and stating the benefits.

[2.4.2.4.1 Expressing the Nature of Bodhicitta of Ultimate Truth]

The first [point], expressing the nature of *bodhicitta* of ultimate truth, has two [sub-points, the first of which is] establishing the explanation's basis. The first of two explanations is [the following]:

'Without characteristics and having no arising
Not being, nor becoming, [it is thus] beyond all words:
Space, bodhicitta *as well as enlightenment—they are*
Endowed with the non-duality characteristic. – 46

The great beings, the buddhas[68]
Dwell in enlightenment's heart; [page 94]
Lovingly kind in all the three times[69]
They know emptiness's like space. – 47

So, the basis of all things
Is peaceful, illusion-like,
Without base, saṃsāra's end:
Always foster emptiness.' – 48

[68] Lindtner has: *bdag nyid chen po'i sangs...* instead of *bdag nyid chen po sangs...*

[69] Lindtner: *brtse ldan kun gyis dus kun tu*. My text reads *brtse ldan kun gyi dus gsum du*, which I translate here.

[2.4.2.4.2 Teaching the characteristics of cultivating absolute truth]

Second, after the wrong views of non-Buddhists and Buddhists have thus been refuted, [the following is presented]:

> *"One's own mind is unborn since beginningless time*
> *And emptiness is its nature."*[70]

(Verse 46:) The meaning of our tradition, the Madhyamaka, has been extensively explained. [However, I repeat it here: The mind] is unborn because suchness (*tathātā*) lacks defining characteristics and neither exists nor does not exist. Therefore, it does not arise. Had it already arisen, its arising would have been completed. And were it non-existent, it would be incorrect [to maintain] that it arises [from nothing]. Even though [reality] is expressed in terms of language through speech, it remains free from characteristics.

Space, non-conceptual wisdom [that is] *bodhicitta*, and *bodhi*, directly recognising all phenomena without error, are appropriate examples of this—they are endowed with the non-dual characteristic. The meaning of this [is demonstrated] in the context of space. Even though [space] exists at the conventional level, it is, in fact, not observed. In this way, *bodhi*, too, exists in apparent truth, but in absolute truth, it does not.[71] Non-conceptual *bodhicitta* is described at the apparent level. However, when examined, it is [seen to be] without its own being. For this reason, their characteristics (i.e., the characteristics of space, *bodhi* and *bodhicitta*) are not separate.

(Verse 47:) The Buddhas, the supreme *nirmāṇakāyas*, the great beings who dwell in the heart of enlightenment and possess vast qualities, realised all-knowing wisdom in this way. Because they are always—in the three times, [which are] past, future, and present—endowed with loving-kindness toward disciples, they taught while knowing that *bodhicitta* and enlightenment (*bodhi*) are empty and like space.

(Verse 48:) Therefore, creating confidence [in the teachings], the wise ones [explain that] the basis, which is the state of being of all phenomena of saṃsāra and nirvāṇa, is peace, which is[72] virtuous from beginning to end [page 95]. Since it appears like an illusion and is without its own being, it has no basis for a proposition, unlike an antidote (negating something other than itself). Emptiness, which destroys saṃsāra's suffering from the root, is proper to cultivate continually in this way without encompassing thoughts of [personal] benefits and [karma-related] advantages.

Secondly, the characteristics of cultivation are taught. Of two [points] establishing the explanation's basis, the first is [the following]:

> *"Unborn-ness, cessation*[73] *and*
> *Selflessness: called emptiness.*
> *What lowly ones cultivate*
> *This [you] shouldn't cultivate. – 49*
>
> *Concepts such as good or bad*[74]
> *Their nature's not continuous.*

[70] *Guhyasamājatantra* in: *Bodhicittavivaraṇa* p. 185, paragraph i., (Lindtner, 1987)

[71] reading *kyi* as *kyis*

[72] Reading *kyis* as *kyi* in both cases

[73] Reading *bral nyid* instead of *stong nyid* following notes by Mathes and to avoid duplication.

[74] Reading *ni* instead of *gyi* and thus following Lindtners edition

Though Buddha taught emptiness
Others do not accept it. – 50

Resting in the mind that's free from conceptual projection,
Is characterised like space.
[I] maintain that cultivation of emptiness
Is cultivation of space. – 51

The lion's roar of emptiness
Terrifies all proponents.
Whatever they may adopt
It all turns to emptiness." – 52

Second, one may wonder if there is a difference between the wise and unwise regarding how they cultivate emptiness. It is explained that there is a difference; all phenomena are unborn and [illusory] like a skyflower. In this regard, [the following is said]:

'Emptiness, which refutes Nihilism and
Designations are only selflessness.' (n.i.)

This is seen[75]. Compared with emptiness, which is [itself] not real, the belief in a self is weak. In this regard, other [kinds of] knowledge and learning are lower, too. Beginners, not having trained in insight, cultivate nihilistic emptiness [page 96]; they do not cultivate the emptiness of suchness.

About what is to be known here, the commentary by Smṛti[jñānakirti] [explains]:

'Each and every view is cut:
Emptiness the Jina taught.
Who has the view of emptiness
Calls views[76] fabrications' pain.'

(Verse 49:) Because there are other transmissions of the *Mūlamadhyamakakārikā* and the recitation became somewhat dissimilar, [this passage] is given. Regarding these other positions, the Madhyamikas of today's Tibet appear to cultivate all kinds of views.

(Verse 50:) If one asks, 'Well then, what is the wise manner of cultivating emptiness?', [I reply:] Although [there is] the virtue of relinquishing murder and the other [non-virtuous actions] and the nonvirtue of [engaging in a] conduct of disgraceful actions, [there is also the perspective that] the sharp insight which analyses conceptual imputations is virtue, and the ignorance which deters from it is nonvirtue.

(Verse 51:) Clinging to the characteristics of antidotes that dispel these concepts is [itself] characterised by not being continuous. The fully [awakened] buddhas taught the cultivation of non-conceptual emptiness. Apart from this, [they] did not teach the nihilistic emptiness and selflessness [that] these others [maintain]. Consequently, non-conceptual wisdom is *bodhicitta* of ultimate truth. Resting naturally in [the state of] not[77] apprehending conceptual characteristics is the aforementioned characteristic of space. That being so, these yogins who cultivate in the

[75]reading *ltas* as *bltas*

[76]lit.: „them" – I chose to translate the meaning here to fit the meter and be precise.

[77]reading *mtshan ma ma* instead of *tshan ma*, assuming a copying mistake.

manner of emptiness are said to cultivate non-conceptuality, like the characteristic of space. This is to be thoroughly comprehended. Although in Tibet of the earlier and later [dissemination of Buddhism], some say that this cultivation praised by the noble Nāgārjuna is the cultivation of Hva shang, this commentary is composed in the tradition of the great bodhisattvas [page 97].

(Verse 52:) Conventionally, virtue and non-virtue are explained to be interdependent and illusion-like, undifferentiated from suchness and emptiness. Splendid like a lion's [roar], the penetrating sound [of the teachings of non-conceptual emptiness] conquers the self-assurance of all proponents who presume different views, thereby terrifying them. [Doing this,] the children of the victorious ones, the bodhisattvas, turn all views into nothing but discourses of the teaching of emptiness wherever and whenever they abide among disciples.

[2.4.2.4.3 The Cittamātra School in the Manner of Emptiness]

Third, the basis of the explanation on the [view of] mind-only from the perspective of emptiness is presented. The first of two explanations [of this is the following:]

> *'Who sees the mind as instants*
> *[Sees] it as impermanent.*
> *If mind is impermanent*
> *What would oppose emptiness? – 53*
>
> *In short, when all the buddhas*
> *See mind as impermanent*
> *Why would you not say that, then,*
> *The mind is thus emptiness?' – 54*

(Verse 53:) Second, [the explanation of the verses' meaning]: Precisely because the buddhas have taught that all phenomena are considered only the mind, they have taught all phenomena to be empty. Whoever is a proponent of mind-only regards consciousness as [consisting of] instances of time. For this reason, all [instances of] mind, intellect and consciousness are [seen as] impermanent. When the mind is established to be[78] impermanent, then, because impermanence and emptiness are synonymous, how could it be a contradiction to say that [in the view] of mind-only, all phenomena are emptiness? This is because all phenomena are consistent with the fact that an own-being is not observed in them.

(Verse 54:) In short, the entirely perfect buddhas, the bhagavāns, maintain that mind, intellect, and consciousness are impermanent [when they are] momentary [page 98]. When all [views maintained] by us agree, then, since the [*Cittamatrikas] hold that [the mind is] impermanent, and because the mind is [thus] emptiness, why would [they] not say that [the mind is emptiness]? Cognition-only, too, is taught to be emptiness only.

[2.4.2.4.4 How all Buddhists Maintain Emptiness]

Fourth, the basis of the explanation establishes how all Buddhists should maintain emptiness. The first of two [explanations is the following]:

> *"From the very beginning,*

[78] reading *yid* as *yin*

The mind has no own being.
We would not deny it of
Whose essence has been proven. – 55

With that being said, the mind
Lacks substantial foundation.
To transcend their own being–
That is not ascribed to things. – 56

Like sweetness is of sugar
And heat is fire's nature,
So, the nature of all things
We hold to be emptiness." – 57

Second, the explanation [of the meaning of verses 55-57]: The philosophies of the four Buddhist schools of thought (Vaibhāṣika, Sautrāntika, Cittamatra and Madhyamaka) do not contradict each other about maintaining that the mind is momentary: [They ultimately agree that] the mind is always without its own being since beginningless time, as logic and scriptures confirm. [Concepts that] establish an own being of outer and inner objects as true, such as momentariness, duality and so on, turn into essencelessness since beginningless time – [we] do not declare them. When this is said, [its meaning is that] one's own mind has the essence of emptiness and the basic state of abiding naturally—[holding on to the concepts mentioned earlier] is the flaw of omitting that definitive nature. Then, an own suchness that completely goes beyond essencelessness is [also] not the true nature of phenomena (*dharmatā*) because *dharmatā* [means that] primordially, an own being has not been observed. [page 99]

In this text in verses, Paṇḍita Smṛti[jñānakirti explains:]

'Things lacking their own being,
Mind is proven at all times
To have no own being, too,
Since things lack their own being.'

Thus, [the mind] is also explicitly defined. The meaning is not incongruous—in this commentary, [the following is explained]: 'The mind, which is unborn since beginningless time, abides in the three times as nothing but interdependence.' [It is] also explained: 'When the *skandhas* and so on, as well as cognition, are analysed, [it is seen that] they do not have their own being.' For example, it is like [this]: The whole [variety of] sugary substances is congruent in being sweet, and the own being of [all] fire is equal in being hot. In this way, the own being of all phenomena is emptiness. It is appropriate for all expounders of Buddhism to maintain this.

[2.4.2.4.5 How the Madhyamaka [School] Refutes Eternalism and Nihilism]

Fifth, it is [explained] how this Madhyamaka view refutes eternalism. The explanation's basis is presented. The first of two [explanations is the following]:

"Stating emptiness [as] nature
One does not mean nihilism;
And likewise eternalism
Is not what one means by it." – 58

Second, the explanation [of the verse's meaning]: If one asks, 'When all phenomena are [recognised] as emptiness, do the proponents of Madhyamaka not fall [into the misunderstanding] of nihilism?' [I answer]: Saying that the true nature of inner and outer phenomena is emptiness, the nature of all phenomena is shown to be empty. However, because of interdependent arising, results (of actions) are not refuted. Therefore, when someone is a proponent of the Madhyamaka, [they] do not fall into and expound the extreme view of nihilism. Thus, this (i.e., that the Madhyamaka teaches nihilism) is not the case. When an expounder of the Madhyamaka turns away from [the view of nihilism] in this way, [they] also do not say that [the perspective of] interdependence and emptiness would be eternalism. This is because the interdependence of cause and result is inseparable from emptiness, and, [on the other hand], emptiness is explained as inseparable from the interdependence of cause and result. [page 100]

[2.4.2.4.6 The Fact that Interdependent Arising and Emptiness are One]

Sixth, the meaning of emptiness and interdependence being one [is explained]. The explanation's basis of this is presented; the first of two [explanations is the following:]

'From ignorance to age and death,
The twelve links of interbeing,
Since they stem from interbeing,
Are, I hold, dreamlike illusions. – 59

This wheel of the twelve links rolls
Along [all] saṃsāra's ways
Any being[79] *outside this*
Karmic act, we don't maintain. – 60

As displayed in a mirror
A face's features can appear
Despite not having moved there,
But cannot be without it,... – 61

...So the skandhas, gathering,
Are born in new existence
Without having moved to it.
Wise ones, be ever sure of this. – 62

Summing up, from empty things
Empty things [again] are born.
Agent, action, fruit, and use
The Jina taught as relative. – 63

Thus, a drum's sound and likewise
A sprout: through collections rise.
Outer interdependence
I hold as dream, illusion. – 64

Dharmas rising from causes

[79]Note that the Tibetan word for „(sentient) being", *sems can*, refers to beings who are still trapped in saṃsāra.

Do not contradict at all.
Causes, being caused, are empty:
I know them to be unborn. – 65

Dharmas being without birth,
They are taught to be empty.
In short, the five skandhas are
What is meant by "all dharmas". – 66

When one speaks thus of suchness
Apparent [truth]'s not severed. [page 101]
Distinct from apparent [truth],
Suchness's not apprehended. – 67

Convention is emptiness[80]
Just emptiness's convention.
No one without the other,
Like created and fleeting. – 68

Convention occurs from kleśas *and karma;*
Karma occurs from the mind;
Mind is imprints collecting;
Bliss's to be free from imprints. – 69

A blissful mind is serene;
A serene mind's unobscured;
Unobscured, suchness's attained;
So[81] *liberation is gained.' – 70*

(Verse 59:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: The twelve [links of] inner interdependence and emptiness are inseparable, and [also] outer interdependence and emptiness are inseparable. The first of two [points]: Ignorance is the [root] *kleśa* of [believing in] an own being; from the unknowing that is the veil [lying] on the ultimate truth since beginningless time [arise the twelve links of interdependence], beginning with the first (i.e. ignorance), [followed by] formations, consciousness, name and form, the six *āyatanas*, contact, sensations, craving, grasping, becoming, birth and up until, at last, ageing and death. In this line, the general example 'From ignorance to age and death' [refers to] impure appearances. 'To' (i.e., ending with) is said to apprehend that the twelve [links'] enumeration is complete. To extinguish the extreme of saṃsāra, one must not entertain delusion. The twelve [links of interdependent arising span] the three times: past, future and present lives. That [they] are taught in three parts in one lifetime is to clear away confusion. This is said in Smṛti[jñānakirti]'s commentary.

(Verse 60:) Regarding the twelve links, the first subset of the four subsets—the propelling links, the propelled links, the fully establishing links, and the fully established links—[comprises] [page 102] the three kinds of ignorance. The second link [-sub-set consists of] these five: name and form, the six *āyatanas*, contact, and sensation. The third link [-sub-set consists of] these three: craving, grasping, and becoming. The fourth link [-sub-set] counts [birth], old age, and death as

[80] Lit.: [...] explained to be emptiness.

[81] Lit.: 'Attaining suchness, liberation is gained.' I chose my abbreviated translation to fit the meter.

one. Each latter [link] occurs in dependence on the former, for here, [each] of their actions is explained to be the [former] action's goal. In this regard, the noble Nāgārjuna [said] that we (i.e., the Madhyamaka school) uphold that [the links] are like an object in a dream which, even though there is no perceiving subject, arises and is like a horse, an elephant and so on that appear in variety because of substances and gestures of magical illusion and yet do not exist.

In this way, the twelve links arise without obstruction, like [the turning of] a watermill's wheel. Along the course of the three realms and six destinies of saṃsāra, [sentient beings] circle again and again. Beyond this, we do not assert a self (*ātman*), a person (*pudgala*), or any other sentient being who performs virtuous or non-virtuous actions and experiences their results.

(Verses 61 and 62:) Upholders of other [views] may wonder how, in this case, [a being] would leave [one life] and be reborn [in another]. To this, [I answer]: [It is] like the example of the complete maṇḍala of one's face appearing before the eyes in a clear mirror, while [the mirror is] empty [of a face], the face not having migrated into the mirror. Even though [the face is visible], since it is not in that mirror, the shape of the face [in the mirror] does not exist. Likewise, although, indeed, the old *skandhas* do not migrate because of the power of *kleśas* and karma, the future *skandhas* and rebirth [are caused] through the tendencies of former [lives]. Through this [process and] in this manner, by the power of the interdependence of becoming, being reborn elsewhere and transmigration, which [itself] has no own being, [the succession of] present and future lives [is caused]. Those wise ones on the paths of accumulation, joining, and so on, having to end [this succession], shall constantly generate ascertaining cognition about suchness (*tathātā*).

(Verse 63:) Accordingly, summarising the meaning of what was explained, because of not knowing that phenomena are of the nature of emptiness [page 103], phenomena—the *āyatanas* and so on—arise from emptiness. The victorious ones, the perfect buddhas, have unfailingly taught the apparent truth: Those who create virtuous and nonvirtuous results are the ones who experience their actions' results; [they encounter their] actions' results everywhere.

(Verse 64:) The illusion of the apparent [truth] is furthermore exemplified by the way a drum's sound arises from the meeting of three [conditions]: wood, leather, and the act of beating. Likewise, from the collection of manifold conditions like soil, grain, heat, moisture, and so on, the sprouts of a crop are born—this is the arising in dependence upon the coming together [of causes and conditions]. Second, outer interdependence and so on is inseparable from emptiness. In this regard, the outer world—earth, sprouts, and so on—is outside: its interdependence [is] 'dependence upon the wind in the sky, upon the ocean, upon this vast earth, and, [in their turn depending] on them, sentient beings.' (n.i.) So it is said. The meaning of 'arising' is being born because of the connection of these conditions with each other. As explained, this is comparable to a dream and an illusion. [It is] maintained to appear despite not having their own being.

(Verse 65:) If one asks how it is appropriate to [speak of] cause and effect that arise from non-existence, [it is explained]: That objects—inner and outer phenomena—are born because of cause and effect is in no contradiction at all with their having no own being. Although the cause of formations is ignorance, ignorance is connected to the cause and effect of clinging and becoming (the ninth and tenth links of dependent origination) in the succession of former lives. Likewise, the cause, itself being caused, is non-apprehension [beyond] extremes and emptiness. This being so, the Victorious One has thoroughly explained that inner and outer phenomena are unborn, suchness, and emptiness, without their own being, to [make students] understand that this cause is unborn.

(Verse 66:) If one asks: When phenomena are unborn in this way, whence does the apparent truth arise? [I answer:] To say it in short, [page 104] it is explained that the five skandhas and so on [are] all phenomena. Only the apparent truth is expressed by this, and the ultimate truth, unchangeable suchness, is in inseparable accordance with it. Here, the apparent truth, being the two truths inseparable, is uninterrupted and unchanged. Suchness different from the apparent truth is not apprehended.

(Verses 67 and 68:) Apparent truth is furthermore called emptiness. Since emptiness and suchness are the apparent truth, it is inevitable that without one, the other does not occur. Therefore, it is like in the [following] example: A crafted vase and its impermanence, which comes from [the fact that] it arose through the power of conditions, are of the same essence. If suchness and apparent truth are maintained to be one, one may wonder how [a being] can be liberated. [The answer is that ultimate reality] is faultless, [while] the apparent truth is a delusion. Through the six root *kleśas*, the [other] *kleśas* are born, future roots of virtue will not arise, and beings perform obscuring actions. It should be understood that even though suchness is unknown, all this (apparent truth) is primordially sublime emptiness.

(Verse 69 and 70:) Therefore, although the apparent truth, *kleśas*, results of karma and virtuous and non-virtuous actions that [are performed] due to the *kleśas*, are experienced as separate, they all arise from the mind. Here, the [state of] mind is produced by accumulating karmic imprints. By cultivating inseparable emptiness and compassion as a suitable method for working with the mind, bliss free from imprints (Tib. *bag chags*, Skt. *vāsanā*) [arises]. A blissful mind has peace free from *kleśas*. Here, having attained a peaceful mind, confusion does not occur. Without confusion, suchness is explained to be recognised. [Through] recognising suchness, completely liberating wisdom is gained.

[2.4.2.4.7 Abridging the list of synonymous names for bodhicitta *and stating the benefits]*

Seventh, the list of names is determined and taught. Here, the basis of the explanation is presented. Of two explanations, the first is [the following]:

> *"Suchness, reality's limit*
> *Signlessness, ultimate truth,*
> *Prime* bodhi *mind, reality,*
> *And emptiness—so it's called." – 71*

[page 105] (Verse 71:) [The] second [explanation:] Whoever has achieved certainty regarding the nature of *bodhicitta* of ultimate truth shall also understand that it is taught via the following list of [synonymous] names. Since it is nothing other than the essential state of all phenomena, [it is called] *suchness*. Being endowed with the non-mistaken ultimate truth, [it is called] *the limit of reality*. Since it is entirely without apprehensible characteristics, it is [called] *signlessness*. Being the object of the wisdom of noble beings, it is called the *ultimate truth*. Because *bodhicitta*, endowed with the characteristics mentioned above, is the nature of the highest wisdom, it is called *supreme*[82]. Since it is the true nature (*dharmatā*) of all phenomena, [it is called] reality. And [it is called] *emptiness*, the pacification of all conceptual elaboration. These designations are expressed in many sūtras and tantras.

[82] Tib. *mchog*. Im the verse, I chose the alternative translation *prime* to fit the meter.

[The] second [point about this verse concerns] how *bodhicitta* of apparent truth is to be expressed. The general presentation of the results of harm and benefit for beings [is taught] connected to the order of the two [types of] *bodhicitta* to achieve the benefit of beings. Specifically, this is an in-depth explanation of the beneficial results of cultivating compassion and *bodhicitta* together. The purpose is to teach how to free those not gone beyond [saṃsāra], how to liberate those not liberated, how to relieve those not relieved, and how to deliver those to complete nirvāṇa who have not passed to complete nirvāṇa (see *Bodhicittavivaraṇa* p. 185, paragraph ii for this passage's source).

There are ten benefits and advantages of cultivating the two [types of] bodhicitta, the first of which [will now be explained].

[2.4.2.4.7.1 Benefit 1/10: A Mindset of Loving Kindness]

First, the basis of the explanation is presented, the first of two explanations.

'Those not knowing emptiness
Don't enjoy liberation.
In the six realm's prison,
Those confused ones circle 'round. – 72

So when yogins cultivate
Emptiness in such a way,
A mind bent on other's aid
Will, without a doubt, appear.' – 73 [page 106]

(Verse 72:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: Whatever being does not understand emptiness, ultimate *bodhicitta*, having an inferior [karmic] fate regarding liberation, does not have the path, support and journey liberating in the stage of a perfect Buddha. Here, the six places of rebirth and the three saṃsāric realms are, in summary, [referred to as] a prison challenging to escape: Those ignorant of the truth of the nonexistence of [any] inherent nature will circle [in saṃsāra] repeatedly.

(Verse 73:) The yogins who practise emptiness—the ultimate truth taught in this way—conjoined with compassion will develop a mindset filled with loving concern for the well-being of others, irrespective of their own benefit. This attitude will naturally arise in their mind due to cultivating in the manner previously mentioned and explained. One should rejoice in [the fact that] this is without doubt.

[2.4.2.4.7.2 Benefit 2/10: Achieving the Benefit of Others]

Second, regarding the requirement to achieve the benefit of others, the basis of the explanation [is presented.] The first of two explanations [is the following:]

'As fathers or as mothers,
Or as friends, they've previously
Worked towards my well-being;
I'll give rise to gratitude
To all these sentient beings. – 74

As I've given suffering
To those caught in saṃsāra,
Scorched by the kleśas' *fire,*
Giving them happiness fits.' – 75

Second, the explanation [of the verses' meaning]:

(Verse 74:) Suppose someone wonders what object [one] should rely on [when] cultivating compassion in unity with emptiness. [In that case, I explain:] Having circled in the three realms since beginningless time, each sentient being has been my mother and father, who have been the seed of my body's birth and have raised me. [They have] also [been] relatives of these two (maternal and paternal) families and close[83] friends. Countless times, they have afforded me great benefits in previous lifetimes. Remembering their effort for my welfare, I shall [page 107] achieve the welfare of these innumerable sentient beings.

(Verse 75:) Also, through the power of ignorance, I have considered these sentient beings, who are [themselves] in the exceedingly painful prison of saṃsāra and are tortured by the unbearable fire of the *kleśas'* heat, as my enemies and so afforded them suffering through so many [acts that] caused them harm. To reverse this, it is fitting that, for as many times as I have harmed them, I [now] give them benefit, which ensures their happiness. This supreme explanation aims to [make one regard] those who have harmed [one] in the past and those who harm [one] presently as objects of compassion.

[2.4.2.4.7.3 Benefit 3/10: General explanation of the effects of harming and benefitting beings]

Third is the general explanation of the effects of harming and benefitting beings. The basis of the explanation is presented [in] the first of two [explanations, which is the following:]

'Good and bad fates in the world,
Fruits, desirable or not,
Come from whether one does harm
Or aid to sentient beings. – 76

When supporting sentient ones,
Awakens Buddha's supreme state,
How would it be surprising, then
That who doesn't aid beings
Does not have, in all three worlds,
All the gods' and humans' wealth
*That supports the World Guardians (*lokapāla*),*
Brahma, Indra, and Rudra? – 77, 78

The many [kinds of] suffering
Experienced by the beings in
Hells, animal- and ghost realms
Arise from causing beings harm. – 79

Hunger, thirst, fighting each other,

[83] Reading *'thun* as *mthun*.

And torment—these sufferings
Hard to avert, unceasing,
Are fruits of hurting others.' – 80

(Verse 76:) Regarding the second explanation, in the three worlds' happy destinies, beings [page 108] enjoy the fruition of what they desire: joy and happiness. In evil destinies, beings experience the fruition of what they do not want: suffering. These fruits appear [in the following way]: [From] actions benefiting beings [will arise] the happy destinies, and from actions harming beings will arise the evil destinies. Here, the unequalled state of perfect Buddhahood will be attained through the power of teaching beings loving kindness, compassion and *bodhicitta*.

(Verses 77, 78:) If this is so, whatever inconceivable wealth of gods and humans—and specifically, the [state of] Brahma, [attained] through pacifying the desire for pleasant experiences, victorious over enemies, [the state of] mighty Indra, supreme among his retinue, [and of] Raudra, who has the conduct of wrathful actions, and of the Four [Guardian] Kings (i.e., Dhṛtarāṣṭa, Virūḍhaka, Virūpākṣa, and Vaiśravaṇa) who guard the Dharma in the realms of gods and humans, those who hold sovereignty over the nine types of beings, as well as of human beings—has been [attained] just by practising the virtue of benefitting many sentient beings. In short, how could the fortunate supreme and mundane living beings [reborn] in the three [higher] destinies, the desire-, form-, and formless realms, possess such extraordinary [qualities] without this [virtue]? [These qualities arise] from the immeasurable power of compassion and the other [*brahmavihāras*].

(Verse 79, 80:) Accordingly, harming other sentient beings causes the classes of sentient beings [of] the eight hot and eight cold hells, the ephemeral and the neighbouring hells, the dull animals, the 36 kinds of hungry ghosts, and so on. Several types of suffering, like heat, cold, dullness, ignorance, being killed or cut, and so on, are experienced by sentient beings in these lower realms. These arise from formerly having engaged in harming other sentient beings. Thus, in the realm of hungry ghosts, hunger and thirst [are experienced], in the reviving hell, [beings] strike [page 109] one another, [and so on; beings] suffer from intense [painful] experiences. The karmic result that is suffering [appears like] a magical display of offerings – challenging to avert, an unceasing extreme of suffering. All of this shall be known to be the result of harming other sentient beings.

[2.4.2.4.7.4 Benefit 4/10: Attributes of Beneficial Results]

Fourth, the attributes of beneficial results are explained in detail. The explanation's basis is presented. The first of two [explanations is the following:]

'Buddhas and bodhisattvas,
Also, good and bad rebirths:
Ripening of sentient ones
Of two natures shall be known. – 81

Support with your whole being,
Protect [them] like your body.
Indifference to beings:
Eschew it like it's poison! – 82

Śrāvakas, indifferent,
Might gain low awakening.

By not forsaking beings,
Perfect Buddha's state's achieved. – 83

Of helping and of harming
Fruits' birth having examined,
How, even for an instant
Can one rest in selfishness?' – 84

(Verse 81:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: The fully perfected and unsurpassed Buddhas and those who, being of the Bodhisattva family, attain the stages and are free [from saṃsāra] are the karmic ripening of uncontaminated actions. Here, the karmic ripening of sentient beings in ordinary good and bad rebirths are [the results of] contaminated [actions]. These two natures of karmic ripening are to be known, and knowing them, one should, in one's being, rely upon uncontaminated and virtuous contaminated actions as objects of body, speech and mind. Thus, one should protect sentient beings from harm [page 110] as one protects one's body from damage.

(Verse 82:) Attaining freedom from saṃsāra by stopping individual imaginations and taking joy in entering the ultimate dimension without remnant *skandhas* is the resolution to abandon the welfare of others, being indifferent to sentient beings. Bodhisattvas should exert themselves to cast this [indifference] far away, like getting rid of poison.

(Verse 83:) [Bodhisattvas] must reject this rationale. They [should] not [strive to] attain this minor freedom [from obscuration] and realisation [of qualities], that of an arhat, the enlightenment of śrāvakas, which is connected to indifference towards the welfare of others. Compared with bodhicitta and so on, attaining these qualities is inferior. Here, never abandoning the welfare of other sentient beings, bodhisattvas [should] attain the enlightenment of the perfect buddhas.

(Verse 84:) Having in this way examined these noble and inferior fruits, which cause one's own and other's benefit and are helpful or useless for others, how could bodhisattvas rest in the attachment to only oneself's benefit, even for one tiniest possible instant? It [would be] unbearable.

[2.4.2.4.7.5 Benefit 5/10: the Fruit of Bodhi*]*

Fifth, the basis of the explanation about cultivating in connection with generating compassion and *bodhicitta* is presented. The first of two explanations [is the following:]

'With compassion's steadfast[84] *roots,*
From bodhicitta's *sprout grows*
Others' welfare, the sole fruit
Of bodhi *– so heirs cultivate.' – 85*

Second, the explanation [of the verse's meaning]: Caused by great benevolence and compassion for all beings, the roots of unshakable steadiness [page 111] penetrate the soil [that is] the focus on others' welfare. From them, the sprouts of *bodhicitta* of aspiration and application ripen and bloom. The fruit [arising from this is] the one-pointed focus on the welfare of other

[84] Reading *brtan* instead of *bstan*, following Lindtner and the prose commentary.

sentient beings, the wish to attain complete enlightenment. Having awakened to their *bodhicitta* potential and abiding on the five paths, children of the Victorious Ones should gradually cultivate and habituate their minds to this, from [the arising of] extraordinary confidence until the veils are cleared.

[2.4.2.4.7.6 Benefit 6/10: Liberating Beings from Saṃsāra]

Sixth, liberating those not beyond [saṃsāra] is taught. The explanation's basis is presented. The first of two explanations [is the following:]

> *'Those stabilised*[85] *by cultivation (*bhāvanā*)*
> *Are alarmed by others' pain.*
> *Shunning concentration's (*dhyāna*) bliss,*
> *They even enter Avīci hells. – 86*
>
> *They're wondrous, admirable!*
> *They're noble, excellent!*
> *Nothing's more marvellous than*
> *Their giving body and wealth. – 87*
>
> *They see* dharmas*' emptiness,*
> *Yet attend to actions' fruits;*
> *They're more wondrous than wondrous,*
> *More marvellous than marvellous!' – 88*

Second, the explanation [of the verses' meaning]: (Verses 86-88:) Those tathāgatas and bodhisattvas are stable in their intention of the [bodhisattvas'] vow because they have cultivated [the focus on] others' welfare. Seeing that other sentient beings are tortured by suffering, they give rise to great benevolence towards them and are explained to be alarmed [by their suffering].

Although absorption (*dhyāna*) that is based on the form (*rūpāvacaradhyāna*) is described to [produce] contaminated and uncontaminated bliss, [they] entirely renounce the resting in the contaminated and uncontaminated bliss [that arises from] the *samādhi* of having realised the [four levels of this first kind of absorption]. [These four levels are] (1) the first [level of] absorption, which is endowed with the five constituents, (1.1) applied thought (*vitarka*), (1.2) sustained thought (*vicāra*), (1.3) joy (*prīti*), (1.4) ease (*sukha*) and (1.5) one-pointedness (*ekāgratā*), (2) the second [level of] absorption, which is endowed with the four constituents of (2.1) utter inner clarity (*adhyātma-saṃprasāda*), (2.2) joy, (2.3) ease [page 112] and (2.4) one-pointedness, (3) the third [level of] absorption, which is endowed with the constituents of (3.1) equanimity (*upekṣā*), (3.2) recollection (*smṛtiḥ*), (3.3) alertness (*saṃprajanya*), (3.4) ease, and (3.5) one-pointedness, and (4) the fourth [level of] absorption, which is endowed with the four constituents of (4.1) utterly pure equanimity, (4.2) completely pure attention, (4.3) the sensation of neither suffering nor happiness and (4.4) one-pointedness.

Out of compassion, [they] even enter the Avīci hell, in which there is nothing else than being tortured by suffering, and alleviate this suffering. This is extraordinary, and this activity is praiseworthy. This conduct [reflects] the character of noble beings and is supreme within the Dharma tradition.

[85] Reading *brtan* instead of *bstan*, following Lindtner.

The unsurpassable buddhas and the mahā-bodhisattvas have always appeared countless [times] in the lower realms, [such as], for example, the Avīci [hell] and all other hells, the hungry ghost realms, and the animals-realms. [They] have brought all those [beings] not liberated and not relieved from suffering to fortunate rebirths. The power of [their] loving-kindness and activity is incomparable and impossible to measure.

These mahā-bodhisattvas give the flesh, blood, head and limbs of their bodies. No wonder, [then, that they] give away whatever wealth beggars wish for, such as jewellery, to satisfy them. Knowing and cognising the empty, essenceless nature of phenomena [they still], concerning the apparent truth, infallibly attend to action and fruit (i.e., karma) in their minds and teach this to others. In their cause, they are wondrous and again more wondrous and, regarding their fruit, marvellous and again better, even more marvellous.

[2.4.2.4.7.7 Benefit 7/10: Liberating those not Liberated]

Seventh is taught how to liberate those not yet liberated. The basis of the explanation is presented [page 113]. The first of two explanations [is the following:]

'Wishing to guard beings, they
Take birth in saṃsāra's mud
And unstained[86] *by its flaws are*
Like lotus leaves in water. – 89

Victor's children, Samantabhadra and others like him,
Though with emptiness' fire
They have burnt up the kleśas,
They're moistened with compassion. – 90

By compassion's power, they
Demonstrate their descending,
Taking rebirth, enjoyment,
Renunciation, hardships,
Mahābodhi, *conquering*
The māras, *turning the wheel*
Of Dharma, the god's request[87],
And [attaining] nirvāṇa. – 91, 92

Brahma, Īndra, Viṣṇu, Raudra:
The compassionate ones show
Such forms' displays so as to
Agree with those to be tamed.' – 93

(Verse 89:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: Regarding [the first line, 'wishing to guard] beings [they...]', the buddhas and mahā-bodhisattvas who have great compassion wish to lead every being in the human and god [realm], [bound] by all [kinds of] chains, to nirvāṇa, the liberation which protects from the sufferings of saṃsāra. Although they immerse [themselves] in

---

[86]Reading *gos pa* instead of *bgos pa*, following Lindtner (1987)

[87]Reading *zhus pa* instead of *gzhug pa*, following Lindtner (1987)

the swamp-like faults of saṃsāra, taking rebirth in [its] ocean, they are unsullied by the faults of this swamp, like lotus petals, which grow in water but remain unstained.

(Verse 90:) Understanding essencelessness and [so being] unstained by the shortcomings of saṃsāra, [they] have virtuous conduct in the beginning, middle and end. Samantabhadra and the other children of the Victorious Ones [page 114] are like fire since they have the wisdom that realises emptiness and the power to burn the *kleśas*.

In this regard, the five *kleśas* are like firewood, and what [*kleśas*] previously were in [the victor's children's] mindstreams were indeed burnt. Although not having these *kleśas*, they are entirely moistened with compassion for other sentient beings.

(Verses 91 and 92:) Only by the power of compassion do the noble buddhas and bodhisattvas [enact the bodhisattva] conduct in saṃsāra. Demonstrating the twelve deeds, they (1) [descend] from the god realm of Tuṣita in the form of a great elephant, (2) enter the wombs of their mothers, (3) are born after twelve months, (4) display the physical dexterity of youth, and (5) [engage in] the saṃsāric enjoyment of [being engaged with] a consort. They leave behind wealth and household of cakravartins and so on, and thereby (6) renounce the world, (7) practice austerities for six years, (8) arrive at Bodhgayā, (10) attain great enlightenment after having previously (9) conquered the hosts of Māra, [their] 36 million (*bye ba phrag sum cu rtsa drug*) , (11) turn the wheel of Dharma in its three stages, and so on, causing all the gods of the desire [realm], such as Īndra, and the gods of the form [realm], such as Brahma, to enter the path of peace, and likewise, by the power of what was explained before, set out the three degrees of enlightenment according to the karmic fates [of beings] and (12) pass entirely into *dharmadhātu*, which is without any *skandhas*.

(Verse 93:) Furthermore, they manifest inconceivable emanations according to [the dispositions of] disciples. Thereby, they manifest emanations in forms beginning with principal gods such as the aforementioned Brahma, Īndra, Viṣṇu, who pervades all of saṃsāra, and Raudra, called the Terrifying One, through *asuras*, *gandharvas* and humans up to implements in the lower realms, material things such as bridges and boats. In this way, through the methods of taming that accord with whatever sentient beings there may be and endowed with the nature of compassion, they teach in a variety of [page 115] appearances and behaviours. They will place, establish, and set all beings in complete liberation without exception.

[2.4.2.4.7.8 Benefit 8/10: how to Relieve those who are not Relieved]

Eight, it is explained how to relieve those who are not relieved. The basis of the explanation is presented [by] the first of the two explanations, which is [the following:]

> *'Those saddened by saṃsāra:*
> *To relieve them, from the great*
> Yāna *spring two wisdom kinds,*
> *Is taught—that's not ultimate. – 94*
>
> *If not urged by the buddhas,*
> *Those śrāvakas will remain,*
> *Endowed with wisdom bodies,*
> *Senseless, drunk on* samādhi. *– 95*
>
> *When urged, they, in various forms,*
> *Become set on beings' sake.*

Growing wisdom and merit,
They attain the Buddha's state. – 96

[They] have imprints for these two[88]*,*
*[These] imprints are [*bodhi's*] seed.*
The seed of gathering things
Grows the sprout of becoming. – 97

The world guardians' instructions
Follow beings' will and might.
Due to many skills in life,
Their [ways] are of various kinds. – 98

Their[89] *depth and width may differ,*
And sometimes they're marked by both.
Although explained to differ,
They, non-dual, empty, don't.' – 99

Second, the explanation [of the verses' meaning]:

(Verse 94:) The Mahāyāna, the ultimate [teaching] of the Tathāgatas, is the only [teaching] of certainty and was not taught from the beginning. Moreover, to those who have doubts, asking why the two lesser vehicles of śrāvakas and pratyekabuddhas, who are to be relieved, were taught, [I explain:] [The lesser vehicles] were taught to the kind [of beings] who are saddened by the distress of relentlessly suffering from the anguish on the path of saṃsāra, which is without beginning or end. [page 116] [It was taught] to relieve [these beings] from the fatigue of saṃsāra, [make them] attain the qualities appropriate for liberating oneself, and to temporarily [allow them to] renounce the gross [obscurations] which are to be renounced.

Because definitive release from saṃsāra is [found] in the mahāyāna, the two [kinds of wisdom, i.e., primordial knowledge, achieved] through the provisional vehicles—the primordial knowledge of pratyekabuddhas, arising [as] clear realisation of the self-emergent [reality] and the primordial knowledge of the arhatship of śrāvakas, arising because of the instructions of others—are explained by the perfect buddhas to be doors to peace in their skilful means.

However, in ultimate truth, there are no three vehicles: Because the vehicle of the buddhas is achieved as one, śrāvakas and pratyekabuddhas, too, are in fact on the great vehicle and are thus bound to attain release [from saṃsāra as buddhas].

(Verse 95:) If others say that it is illogical that the śrāvakas und pratyekabuddhas who [attained] nirvāṇa without residuals take rebirth and enter the Mahāyāna because they have ended rebirth in every way, [then I explain:] This is without contradiction: For as long as śrāvakas und pratyekabuddhas are not urged on by the buddhas through light, for that long, they remain in the sphere of peace, senseless and drunk because of the *samādhi* of stopping the mind and the tangible manifestations of the mind, holding on to the object of the wisdom body.

(Verse 96:) After being urged on by the buddhas through light rays, they, in various *nirmāṇakāya* forms, become set on compassion that does not shy away from beings' welfare and give rise to unsurpassable *bodhicitta*. Then, having gathered and unified the two accumulations—

[88] i.e., the two accumulations of wisdom and merit

[89] i.e., the instructions'

the accumulation of merit [through] the five *pāramitās*, generosity and the others, and the accumulation of primordial knowledge [through] *prajñāpāramitā*—they progressively attain the complete enlightenment of the buddhas. [This] is indicated by [the fact that] in the [sūtra] *White Lotus of the Good Dharma* (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, Toh 113), it is set out that [page 117] all śrāvakas [attain] the great [vehicle].

(Verse 98:) If one wonders what, in this way, the purpose of teaching the three vehicles is, [I explain:] [Three] kinds of students [exist]—those of lower, middling and higher capacity. Because the predispositions for lower and middling capacity exist among them, [the Dharma] is taught on the conventional level, according to[90] the seed of the individual predispositions. Here, [when] this seed comes together with the conditioning phenomena that awaken the potential, saṃsāric individuals are born [with] various [predispositions]. Therefore, being the refuge in the three worlds, the protectors, the fully perfected buddhas, teach the path to beings according to their mindset, intent, and the might of their constitution.

(Verse 99:) Although the 84,000 Dharma [teachings] and so forth are taught in many varieties in the worlds of the ten directions and by unimaginably many skilful methods, they [all] point out the knowledge of the twofold selflessness (i.e., the absence of a self in the individual and all phenomena). Therefore, [in conventional teachings], the depth and vastness of the means are differentiated and so [regarded] as separate, individual [aspects]. However, for students of sharp faculties, although the unity endowed with the characteristics of both depth and vastness is taught separately, it actually represents the inseparability of emptiness and compassion. Since the meaning is ascertained in this way, it should be known that, ultimately, there are no vehicles [leading to] liberation [from saṃsāra] other than one vehicle (*ekayāna*).

[2.4.2.4.7.9 Benefit 9/10: How those not Liberated into Complete Nirvāṇa can pass into Complete Nirvāṇa]

Ninth, it is explained how those not liberated into complete nirvāṇa can pass into complete nirvāṇa. The explanation's basis is presented. The first of two explanations is [the following:]

> *'The* dhāraṇīs, *the stages*
> *And perfections of Buddhas*
> *Are taught by those omniscient*
> *As parts of* bodhicitta. *– 100*
>
> *Those who ever help beings*
> *By their body, speech and mind,*
> *They argue for emptiness;*
> *For them, nihilism's false. – 101 [page 118]*
>
> *Saṃsāra or nirvāṇa:*
> *There, great beings don't abide.*
> *Thus, the buddhas speak about*
> *Non-abiding nirvāṇa. – 102*
>
> *Compassion's unique elixir will turn into merit.*
> *Emptiness' elixir will turn into the highest [state].*

[90] reading *gyi* as *gyis*.

For the sake of self and others:
Who drinks it is a victor's heir.' – 103

(Verse 100:) The second [explanation is about] what must be comprehended to attain nirvāṇa that knows all types of great *bodhicitta*: (i) The four retentions (*dhāraṇī*) of words, meaning, confident eloquence and knowledge of languages, (ii) the three retentions of word, meaning and mantra, and also (iii) the ten *pāramitās*, (iv) the [bodhisattva] *bhūmis*, beginning with Perfect Joy and up to the Cloud of Dharma, which are based on uncontaminated primordial knowledge [and] extraordinary qualities, (v) the *pāramitās* of a Buddha, causing the experiential sphere of a Buddha, beginning with the *pāramitā* of generosity and up to the *pāramitā* of primordial knowledge. The retentions and so on are all included in or branches of *bodhicitta*, which is the conventional and ultimate truth inseparable. This is explained by the Buddhas, who know all phenomena without exception.

(Verse 101:) If one asks if viewing the retentions and so on as emptiness without their own being is not the extreme of nihilism, [I explain:] The great bodhisattvas, who work with body, speech and mind only for the benefit of all other beings for as long as saṃsāra endures, understand that emptiness and compassion are of equal taste. Accusing these great bodhisattvas [of having] the view of nihilism is unfounded: they uphold the depth of emptiness, which is impossible to grasp for the ordinary mind. [page 119]

(Verse 102:) The victors' heirs, who possess the qualities of great beings, do not abide in saṃsāra because of the strength of entirely non-conceptual wisdom. [They also] do not abide in nirvāṇa due to the power of great compassion. Therefore, the perfect Buddhas do not fall into the extremes of saṃsāra and nirvāṇa. The Mahāyāna teaches the nirvāṇa that does not abide in these [extremes]. Consequently, [emptiness and compassion] are not separate.

(Verse 103:) Compassion and emptiness being of equal taste, [the accumulation of] merit is gathered. Emptiness and compassion being of equal taste, [the accumulation of] supreme primordial knowledge is gathered. Whoever drinks the nectar of [their] inseparability to achieve the twofold purpose of [benefitting] oneself and others is unsurpassed and prominent among the victors' heirs.

[2.4.2.4.7.10 Benefit 10/10: the Benefits of Cultivating the two [types of] Bodhicitta*]*

The tenth [point is] about the benefits of cultivating the two [types of] *bodhicitta*. The explanation's basis is presented [by] the first of two explanations:

'Bow to them with all you are!
In all three worlds, ever worth
Of praise, the Buddhas' lineage
These world's leaders represent. – 104

This bodhi *mind does the great*
Yāna *teach as most supreme;*
Steadily, with exertion,
Generate the bodhi *mind! – 105*

For self's and others' purpose,
In the world's no other means.

Besides this bodhicitta,
The Buddhas have seen no means. – 106

The merit that is gathered
When the bodhi *mind is raised,*
Were it to take on a form,
It would exceed all of space. – 107

If one, for just an instant,
Cultivates the bodhi *mind,*
How much merit's gathered then
Even victors could not find. – 108 [page 120]

Jewel mind, without kleśas,
Is the single highest wealth.
Kleśas, *māras, these robbers*
Cannot harm or plunder it. – 109

Like the wish-paths in the world
Of buddhas, bodhisattvas,
Don't sway, so those who train
Bodhicitta *make their mind. – 110*
Though [it's] marvellous, you must
Endeavour as described here.
Then, Samantabhadra's course
You yourself will understand.' – 111

(Verse 104:) Second, the explanation [of the verses' meaning]: The above-mentioned great bodhisattvas, who have immeasurable qualities, deserve praise. Therefore, worldly gods and humans bow to them with all their body, speech and mind. Furthermore, they are worthy of reverence at all times and in all three realms: the desire, the form, and the formless [realms]. The great bodhisattvas, leaders of the world, are like the buddhas because they remain [in saṃsāra] to successively represent the lineage of the perfect buddhas.

(Verse 105:) The bodhisattvas explained that this path, the Mahāyāna, is supreme compared to other vehicles; the cessation of [dualistic] discrimination, full accomplishment, and the primordial knowledge of intrinsic awareness are noble compared to the lower philosophical positions of śrāvakas and *Cittamatrins. Having [developed] diligence through the infallible equipoise of the equilibrium of compassion and emptiness, [one] should exert effort to generate the *bodhicitta*. [This is done both] for accomplishing one's own welfare [through] realising the primordial knowledge of emptiness, which overcomes the *kleśas*, and for the welfare of others [through] generating compassion that liberates beings from suffering [page 121].

(Verse 106:) In the three worlds, there is no other method similar to this. [This is certain] because the all-knowing primordial knowledge of the buddhas has never seen a method comparable to *bodhicitta*, which is the inseparability of apparent and ultimate truth, [as was described] before.

(Verse 107:) Just by—together or one after the other—giving rise to the two types of *bodhicitta*, which are aspiration and application, someone realises a limitless accumulation of merit. If it took on a form, it would be even greater than space, which is completely infinite. For infinite space,

there is neither an increase nor a decrease. [Similar] to this, the merit [generated by] raising *bodhicitta* is boundless, incalculable, immeasurable. It increases and develops without decreasing for as long as saṃsāra exists. Thus, it is explained to exceed [space].

(Verse 108:) If a suitable being cultivates *bodhicitta* for even the briefest moment, the accumulated merit cannot be counted even by the Victors because this merit surpasses counting.

(Verse 109:) The jewel mind, [which is] the true nature, purity [and] luminosity, without the smallest *kleśa*, is challenging to find and incredibly beneficial. It is [like] a wish-fulfilling jewel. [Even if it is cultivated for] only one [moment,] all the robbers that are the inner *kleśas*, the outer four *māras*, and so on cannot harm or plunder it.

(Verse 110:) The ultimate aspirations of the buddhas and bodhisattvas in the world do not sway from [*bodhicitta*]. In this way, those who want and are inclined to obtain the inseparability of the two kinds of *bodhicitta* shall cultivate their focus on developing the *bodhi* mind without swaying elsewhere.

(Verse 111:) [You may] think that this is [too] marvellous [for you to achieve]. [Still,] you too should diligently apply yourself to what was extensively described above. Then, after this practice, [uphold] a conduct according to the bodhisattva Samantabhadra's aspirations, attaining unsurpassable Buddhahood [page 122]. Without long hindrance, someone who cultivates this will realise the primordial knowledge of direct perception.

[2.4.3 Dedicating the Roots of Virtue]

> *'By the incomparable merit I've now gathered,*
> *Through praising the* bodhicitta*, praised by the Jinas,*
> *May all beings submerged in saṃsāra's ocean-waves*
> *Walk on the path attained by the leader of bipeds!' – 112*

This general meaning, which is easy to understand, and the word-only [meaning] have been expounded; [these] teachings [of] the Jinas are supreme to others.[91]

> *'By the incomparable merit that I, the noble Nāgārjuna, have accomplished by composing this commentary praising meaningful and praiseworthy* bodhicitta*, inseparable from primordial knowledge, I aim to enable those who travel in the coming and going [of saṃsāra] throughout the three times to attain it. May all beings submerged in the wearisome waves of karma and* kleśas *in the deep, unfathomable ocean [of saṃsāra] fearlessly walk on the path of liberation fully traversed and attained by the perfect buddhas, the leaders of gods and humans, the foremost among all beings with two legs.'*

[This is] the dedication for the benefit of other sentient beings. In most parts of this book, the teachings of the leader of bipeds [are given] and [also] some meaningless teachings [are presented]. [This work is based] on the commentary of the learned master Smṛṭi[jñānakīrti]. The leader of bipeds is the Jina. May all who have not reached the state he attained [reach] liberation. May [they] attain [liberation] through what was explained.

[91] Reading *'gyur pas* as *'gyur pa'i*

[3 The Conclusion]

Third, in conclusion, the commentary on *bodhicitta* is completed.

[Colophon]

About the author (Nāgārjuna): The teacher guides disciples on the noble path of the Mahāyāna; his extraordinary qualities of body, speech, and mind are so remarkable that he is [considered] a great being (*mahātma*). Having attained the first *bhūmi*, [called] Great Joy, he is thus regarded as a noble being. He is called Nāgārjuna (i.e.) the one to whom *nāgas* give offerings. Smṛti[jñānakirti] explained that the etymology of [the name] Nāgārjuna is [as follows:] 'Nāga-' means *nāga*[92] (serpent deity), [indicating that] he was born in the *dharmadhātu*, not abiding in the extremes of eternalism or nihilism and mastered the treasury of the sacred Dharma. [He] is endowed with a view like fire that dispels the darkness of worldly confusion and consumes the firewood of contention. '-Arjuna' means the one who defends the Dharma realm and conquers the enemies that are the defilements.

The *Elucidation [of the Meaning of] Words* was composed with references to the renowned, omniscient Bu ston's[93] understanding.

The Indian Khenpo Guṇākaraśrībhadra, [Blessed One who is the] Source of all Good Qualities, and the Tibetan translator Rab zhi Bshes gnyen (Serene Noble Friend) translated and offered [this text]. Afterwards, the Indian Khenpo Kanakavarman, Golden Armour, and the Tibetan translator Pa Tshab kyi Rigs su 'Khrungs pa Nyi ma Grags (Glorious Sun born in the Pa Tshab Lineage) corrected incorrect translations and ascertained [the content] by telling and listening.

> *'The Glorious Assembly's, other tantras', and Mahāyāna sūtras'*
> *View on* bodhicitta *is abridged in this treatise.*
> *May the wise, in their kindness, bear with writing errors.*
> *Through [this] merit, may I and all beings realise supreme* bodhicitta!'

About the [text, the] *Explanation to the Commentary on Enlightened Mind (Bodhicittavivaraṇa), [called] Elucidation of the Meaning of Words:*

This treatise [was composed] by the Buddhist monk Chos kyi Grags pa (Glory of the Dharma) in response to the repeated request by Śākya Rgyal Mtshan (Śākya's Banner) [who is] endowed with exceedingly great devotion and exerts [himself] free from worldly distractions in the two stages of yoga (i.e., generation and completion). [The composition follows] the principal commentary of Smṛti[jñānakīrti], and where any point was unclear, [I have relied on] the perfect

[92] In the original, the first mention is in Sanskrit and the second in Tibetan. Because the Tibetan term *klu* is commonly translated not in English but in its Sanskrit original, it is doubled here.

[93] Bu ston Rin chen grub (1290-1364)

teachings of all the great Khenpos, including 'Gos Lo tsā ba [Gzhon nu dpal] and others, as well as the power of my discernment.

[My work was completed] in the glorious and blissful Yangs Pa Can [temple in Dga' Ldan monastery] on the third day of the waxing moon of *pūrvāṣāḍhā* (July-August) during the female wood pig year (1515 CE), and was [transcribed] by Kun dga' Rgya mtsho (Ocean of Utter Joy). May realisation be auspicious! Although the wording of the remarkably renowned[94] texts varies slightly, this shall be [understood] according to the old scriptures and commentaries.

This commentary, as mentioned above, is based on the translation in prose by Khu [Lotsāwa] Mdo Sde 'Bar (Radiant Sūtra Collection), my translation of one portion of the root text, the commentary [composed] by Smṛti[jñānakirti], the *Detailed Commentary About the Cultivation of Bodhicitta*, and [the work of] Paṇḍita Kṛṣṇapāda (Mr. Kṛṣṇa). The last three of the [six] – the translation of Lotsāwa Chos kyi Shes rab (Knowledge of the Dharma), the Pa Tshab translation, these and [the other] four – shall be known as the ones in verse form.

[94] reading *grags che bas* as *grags che ba'i*

References

Adam, M. T. (2002). *Meditation and the concept of insight in Kamalaśīla's Bhāvanākramas* [McGill University]. https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/3f4625998

Anālayo, B. (2017). The Luminous Mind in Theravāda and Dharmaguptaka Discourses. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, *13*(0), Article 0. http://jocbs.org/index.php/jocbs/article/view/163

Bodhi, B. (2012). *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Wisdom Publications. https://ubdata.univie.ac.at/AC10487062

Brunnhölzl, K. (2007). *In Praise of Dharmadhātu: Nāgārjuna and the Third Karmapa, Rangjung Dorje*. Snow Lion Publications. https://books.google.com/books/about/In_Praise_of_Dharmadhātu.html?id=HbMJMQAACAAJ

Brunnhölzl, K. (2021). *Luminous Heart: Essential Writings of Rangjung Dorje, the Third Karmapa*. Snow Lion Publications. https://www.shambhala.com/luminous-heart-9781559395007.html

Burchardi, A. (2002). Towards an Understanding of Tathāgatagarbha Interpretation in Tibet with Special Reference to the Ratnagotravibhāga. In H. Blezer (Ed.), *Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000* (pp. 81–95). Brill Academic Publishers. https://brill.com/view/book/edcoll/9789004483088/B9789004483088_s006.xml

Burchardi, A. (2006). The role of rang rig in the Pramāṇa-based Gzhan stong of the Seventh Karmapa. In M. Kapstein & R. Jackson (Eds.), *Mahāmudrā in the bKa' rGyud Tradition* (Vol. 25).

Burns, W. H. (1991). *The doctrine of 'Anatman' in early Buddhism* [Dissertation, Uniersity of Texas at Austin]. https://www.proquest.com/docview/303948780?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Dissertations%20&%20Theses

Chos grags Ye shes. (n.d.). Explanation to the Commentary on Enlightened Mind (Bodhicittavivaraṇa), [called] "An Elucidation of the Meaning of Words." In Orgyen Trinlé Dorjé (Ed.), *Wish-fulfilling Basket* (Vol. 1).

Cleary, T. (1993). *The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Shambhala Publications. https://www.shambhala.com/the-flower-ornament-scripture-9780877739401.html

Conze, E. (1975). *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. University of California Press. https://archive.org/details/largesutraonperf0000conz

Creek, J. S. (2022). *The Life and Times of 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal: The Master's Early Years.* [Master's Thesis, University of Vienna]. https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:1539255/get

D'Amato, M. (2005). Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra 'Trisvabhāva'-Theory. *Journal of Indian Philosophy*, *33*(2), 185–207.

Dolensky, J. (2013). *Die Lehre von den drei Beschaffenheiten im Lichte von Vinītadevas Triṃśikāṭīkā und 'Ju Mi phams Kommentar zu Vasubandhus Triṃśikā* [Mag. Phil., University of Vienna]. https://www.academia.edu/72337854/Die_Lehre_von_den_drei_Beschaffenheiten_im_Lichte_von_Vin%C4%ABtadevas_Tri%E1%B9%83%C5%9Bik%C4%81%E1%B9%AD%C4%ABk%C

4%81_und_Ju_Mi_phams_Kommentar_zu_Vasubandhus_Tri%E1%B9%83%C5%9Bik%C4%81

Draszczyk, M. (2015). A Eulogy of Mind's Connate Qualities, Zhwa dmar Chos Grags ye shes on the Hidden Meaning of Luminosity. *Zentralasiatische Studien*, *44*, 99–120.

Draszczyk, M. (2016). Some Dwags po Mahāmudrā Responses to Sa skya Paṇḍita's Critique at 'Present-day Mahāmudrā'. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *39*, 375–403. https://doi.org/10.2143/JIABS.39.0.3200531

Draszczyk, M. (2020). Mahāmudrā as the Key-Point of the Third Dharmacakra according to the Sixty Verses on Mahāmudrā by Zhwa dmar Chos grags ye shes. In R. R. Jackson & K.-D. Mathes (Eds.), *Mahāmudrā in India and Tibet* (pp. 204–236). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004410893_009

Dreyfus, G. B. J., & McClintock, S. (Eds.). (2003). *The Svātantrika-Prāsaṅgika distinction: What difference does a difference make?* Wisdom Publications. https://ubdata.univie.ac.at/AC04105076

Gregory Forgues. (n.d.). *Unraveling the Intent*. 84000 Translating The Words of The Buddha. Retrieved 21 November 2024, from https://84000.co/translation/toh106

Hahn, M. (1994). *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache* (6., überarb. und neugesetzte Aufl.). Indica-et-Tibetica-Verlag.

Higgins, D. (2006). On the Development of the Non-Mentation (amanasikāra) Doctrine in Indo-Tibetan Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *29*(2), 255–303. https://doi.org/10.2143/JIABS.29.2.3078145

Higgins, D. (2019). Buddha in the Storehouse: Mi bskyod rdo rje on the Relationship between tathāgatagarbha and ālayavijñāna. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *42*, 169–230. https://doi.org/10.2143/JIABS.42.0.3287479

Hubbard, J., & College, S. (n.d.). *TATHĀGATAGARBHA, EMPTINESS, AND MONISM.*

Jackson, R. (2011). Mahāmudrā: Natural Mind in Indian and Tibetan Buddhism. *Religion Compass*, 5(7), 286–299. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00283.x

Jackson, R. R. (1982). Sa skya paṇḍita's Account of the bSam yas Debate: History as Polemic. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5(1), 89–99.

Kano, K. (2020). Syntactic analysis of the term tathāgatagarbha in Sanskrit fragments and multiple meanings of garbha in the Mahāparinirvāṇamahāsūtra. *Acta Asiatica*, *118*, 17-40.

Kuznetsova, I., Ganeri, J., & Ram-Prasad, C. (Eds.). (2016). *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: Self and No-Self*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315586809

Lindtner, C. (with Internet Archive). (1987). *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna.* Delhi : Motilal Banarsidass Publishers. http://archive.org/details/nagarjunianastud0000lind

Mathes, K.-D. (2004). Tibetische Interpretationen der Buddhanatur im Vergleich. In *Facetten des Buddhismus – gibt es einen gemeinsamen Kern?* (Vol. 9, pp. 103–118). https://info-buddhismus.de/PDF/AWW.pdf

Mathes, K.-D. (2006). Blending the Sūtras with the Tantras: The Influence of Maitrīpa and His Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools. In *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003. Volume 4: Tibetan Buddhist Literature and Praxis* (pp. 201–227). Brill. https://doi.org/10.1163/9789047411673_011

Mathes, K.-D. (2008). *A direct path to the Buddha within: Gö Lotsāwa's mahāmudrā interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Wisdom Publications.

Mathes, K.-D. (2009a). *The Role of the Bodhicittavivaraṇa in the Mahāmudrā Tradition of the Dwags po bka' brgyud.* JIATS. https://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/05/mathes/

Mathes, K.-D. (2011). The gzhan stong model of reality-Some more material on its origin, transmission, and interpretation. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *34*(1–2), 187–223.

Mathes, K.-D. (2013). bKa' brgyud Mahāmudrā: 'Chinese rDzogs chen' or the Techings of the Siddhas? *Tibet after Empire*, 267–294.

Mathes, K.-D. (2016a). A Fine Blend of Mahāmudrā and Madhyamaka. In *ISBN* (Vol. 869). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. https://hw.oeaw.ac.at?arp=0x0032accc

Mathes, K.-D. (2016b). Introduction: The History of the Rang stong/Gzhan stong Distinction from Its Beginning through the Ris-med Movement. *Journal of Buddhist Philosophy*, *2*(1), 4–8.

Mathes, K.-D. (2019). Zhentong Views in the Karma Kagyu Order. In K.-D. Mathes & M. R. Sheehy (Eds.), *The Other Emptiness* (pp. 115–144). State University of New York Press (SUNY Press). http://www.sunypress.edu/p-6838-the-other-emptiness.aspx

Mathes, K.-D. (2021). *Maitripa: India's Yogi of Nondual Bliss* (Vol. 7). Shambhala Publications.

Mathes, K.-D., & Kemp, C. (Eds.). (2022). *Buddha Nature Across Asia* (Vol. 103). Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien. https://wstb.univie.ac.at/product/wstb-103/

Mathes, K.-D. (著). (2009b). The Role of the Bodhicittavivaraṇa in the Mahāmudrā Tradition of the Dwags po bka' brgyud. *The Journal of the International Association of Tibetan Studies (JIATS)*. https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/en/search/search_detail.jsp?seq=696393

Mitra, R. (1888). *The Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Vols 1–2). Bibliotheca Indica, The Asiatic Society of Bengal. https://archive.org/details/satasahasrika_prajnaparamita_mitra

Radich, M. (2015). *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine* (Vol. 5). Hamburg University Press. http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS05_Radich

Ruegg, D. S. (2006). The 'Svātantrika-Prāsaṅgika' distinction in the history of Madhyamaka thought. *Indo-Iranian Journal*, *49*(3/4), 319–346.

Skorupski, T. (2012). Consciousness and Luminosity in Indian and Tibetan Buddhism. In K. Dhammasami, P. de Silva, S. Shaw, D. Peoples, J. Cresswell, & T. Endo (Eds.), *Buddhist Philosophy and Meditation Practice: Academic Papers Presented at the 2nd IABU Conference* (pp. 43–64). Mahachulalongkornrajavidyalaya University. https://www.undv.org/vesak2012/iabudoc/05SkorupskiFINAL.pdf

Suzuki, D. T. (1999). *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra: One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in which Almost All Its Principal Tenets are Presented, Including the Teaching of Zen*. Motilal Banarsidass Publ.

The Perfection of Wisdom in Twenty-Five Thousand Lines / 84000 Reading Room. (n.d.). 84000 Translating The Words of The Buddha. Retrieved 9 December 2024, from https://84000.co/translation/toh9

The Questions of Bhadrapāla the Merchant / 84000 Reading Room. (n.d.). 84000 Translating The Words of The Buddha. Retrieved 9 December 2024, from https://84000.co/translation/toh83

Tola, F., & Dragonetti, C. (2005). Philosophy of mind in the Yogacara Buddhist idealistic school. *History of Psychiatry*, *16*(4), 453–465. https://doi.org/10.1177/0957154X05059213

Walser, J. (2002). Nāgārjuna and the Ratnāvalī. New Ways to Date an Old Philosopher. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 209–262. http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:16-jiabs-89261 (PDF)

Wangchuk, T. (2016). Can We Speak of Kadam Gzhan Stong?: Tracing the Sources for Other-Emptiness in Early-Fourteenth-Century Tibet. *Journal of Buddhist Philosophy*, *2*(1), 9–22.

Appendix: Original Tibetan Text

This text was transcribed from Chos grags Ye shes (n.d.) using the software https://monlam.ai/model/ocr# (November 2024 – January 2025).

བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་གྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་ཚིག་དོན་གསལ་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།

༄༅། །བླ་མ་དང་སངས་རྒྱས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཐམས་ཅད་ལ་གུས་པས་ཕྱག་འཚལ་ལོ །རྒྱལ་བའི་སྲས་འཛིག་རྟེན་ཀུན་གྱི་མཐོང་ན་ཡིད་དུ་འོང་བ། །ཐེག་པ་མཆོག་གི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་འབྱེད་དཔལ་མགོན་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཞུར། །དྭང་བའི་འོད་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་གནས་འོད་ཅེས་གྲགས། །སྲིད་པ་གསུམ་བླ་མ་དེ་ཡི་ཞབས་ལ་རྟག་ཏུ་དད་པས་ཕྱག་བགྱིས་། །བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་མཁས་གྲུབ་སློ་ཏིས་ལེགས་པར་བཤད་བཞིན་གསལ་བར་བྱ། འཕགས་པ་ནཱ་གརྫུ་ནའི་ཞལ་སྔ་ནས་མཛད་པ་རང་དང་གཞན་གྱི་ལྷ་བའི་ཁྱད་པར་སྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་འདི་འཆད་པ་ལ་གསུམ་སྟེ།བཤད་པ་ལ་འཇུག་པ། གཞུང་དོན་རྣམ་པར་བཤད་པ། མཐར་ཕྱིན་པའི་དོན་།དང་པོ་ནི། རྒྱ་གར་འཕགས་པའི་ཡུལ་གྱི་མཁས་པ་རྣམས་ལ་གྲགས་པ་ལེགས་པར་སྦྱར་བའི་སྐད་དུ།བོ་དྷི་ཙིཏྟ།བོད་སྐད་དུ། བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི།བི་ཥ་ར་ཎཾ།གཞུང་གི་འགྱུར་གཞན་དུ།རྣམ་པར་བཤད་པ་ཞེས་དང་།ཁྱེ་བྲག་རྟོགས་བྱེད་ལས།རྣམ་འགྲེལ་དུ་བསྒྱུར་ཡང་། འདིར་འགྲེལ་པ། ནཱ་མ་ཞེས་བྱ་བ་དཔལ་རྡོ་རྗེ་སེམས་དཔའ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། །ཞེས་པ་ཡི་གེ་པའམ། ལོ་ཙྪ་བས་བསྒྱུར་བའི་ཐོག་མར་འདོད་པའི་ལྷ་ལ་ཕྱག་མཛད་པའོ །གཉིས་པ་གཞུང་དོན་རྣམ་པར་བཤད་པ་ལ་བཞི མཚན་དོན་ལས་བརྗོད་བྱ་སོགས་ངེས་པ།བཤད་གཞིའི་ལུང་བར་དགོད་པ།འཆད་ཚུལ་དང་མཚམས་སྦྱར་བ། འགྲེལ་པས་

རྒྱ་ཆེར་འཆད་པའོ །དང་པོ་ལ།བོ་དྷིའི་སྒྲ་བྱང་བ་ [page 63] དང་ཆུབ་པ་གཉིས་ཀ་ལ་འཇུག་པས། ཟད་པ་དང་མི་སྐྱེ་བ་ཤེས་པ་རྟོགས་པ་ལ་བརྗོད་ཅིང་།

རྣམ་སྣང་མངོན་པར་བྱང་ཆུབ་པའི་རྒྱུད་ལས། བྱང་ཆུབ་ནི་རང་གི་སེམས་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་རྟོགས་པ་སྟེ། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་བོ །ཞེས་སོགས་བཤད་པ་ཡོད་ཀྱང་། འདིར་དངོས་པོ་སྣང་བ་གསུམ་ཐིམ་པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་དང་། དངོས་མེད་སྣང་བ་གསུམ་མི་དམིགས་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ། བྱང་ཆུབ་དང་། མི་ཟད་པ་དང་། གཙོ་བོ་ཞེས་རྣམ་གྲངས་པའི་མིང་གིས་བསྟན་ནས། མངོར་ན་འོད་གསལ་དང་། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ཟུང་དུ་འཇུག་པ་ཉིད་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སུ་བཞེད། དཔལ་འདུས་པའི་རྒྱུད་ཕྱི་མ་ལས།

ཐོག་མ་ཐ་མ་མེད་ཞི་བ།།

དངོས་དང་དངོས་མེད་མི་ཟད་གཙོ།

སྟོང་ཉིད་སྙིང་རྗེ་དབྱེར་མེད་པ།།

བྱང་ཆུབ་སེམས་ཤེས་བཤད་པ་ཡིན།། །

ཞེས་གསུངས་པ་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཡིན་ལ།བརྗོད་བྱེད་ཀྱི་གཞུང་ལ་ཡང་དེའི་སྒྲས་བཏགས་ཤིང་འགྲེལ་པ་ཞེས་བྱ་བས་བརྗོད་བྱ་རྗོད་བྱེད་འབྲེལ་པ་དང་། དེ་བསྟན་པས་ཕྱི་ནང་གི་ལྟ་བ་མཐར་འཛིན་བསལ་ནས། །རང་བཞིན་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་། །སྙིང་རྗེ་ཐ་མི་དད་པའི་དོན་ཚིག་ཉུང་ངུས་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱེད་པ་དགོས་པ་དང་།དེ་ལ་ཐོས་བསམ་བསྒོམ་པས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ཁྱད་པར་གྱི་དགོས་པའོ ། གཉིས་པ་བཤད་གཞིའི་ལུང་བར་འགོད་པ་ལ་གཉིས།དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དང་། ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སོ །དང་པོ་ལ། ལུང་དགོད་པ། དེ་རྩུང་ཟད་བཤད་པའི་དང་པོ། དཔལ་གསང་བ་འདུས་པའི་རྩ་རྒྱུད་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་ལེའུ་གཉིས་པར།དེ་[page 64] བཞིན་གཤེགས་པ་ལྷས་སེམས་བསྐྱེད་བསྟན་པ་ལས། རྣམ་སྣང་གིས་གསུངས་པ་།

དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ། །

ཕུང་པོ་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་དང་། །

ཟུང་དང་འཛིན་པ་རྣམས་སྤངས་པ། །

ཆོས་བདག་མེད་པ་མཉམ་ཉིད་པས། །

རང་སེམས་གདོད་ནས་མ་སྐྱེས་པ། །

སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་ །ཞེས་བྱ་བ་འབྱུང་། །

གཉིས་པ་།དོན་དམ་སེམས་བསྐྱེད་འདིའི་རྣམ་བཤད་སློབ་དཔོན་ཉིད་ཀྱིས་མཛད་ཅེས་པ་དང་། པཎྜི་ཏ་ཀཱ་མ་ལ་ཤཱི་ལས་བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྒོམ་པ་ཞེས་པ་ཡོད་ཅིང་། །ཚིག་འདི་རྣམས་སེམས་འགྲེལ་ཉིད་ཀྱི་རྒྱས་པར་སྟོན་པས། གོ་བདེ་བར་དོན་བསྡུ་བ་ལ།ཚིགས་སུ་བཅད་པ་རྐང་པ་དྲུག་རྐང་པ་དང་པོས་མུ་སྟེགས་བྱེད་ཀྱི་ལྟ་བ་ངན་པ་སུན་འབྱིན་ལ། རྐང་པ་གཉིས་པ་དང་གསུམ་པས་ནང་སྡེ་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་མདོ་པའི་ལྟ་བ་འགོག་ཅིང་།རྐང་པ་བཞི་པས་སེམས་ཙམ་གྱི་ལྟ་བ་སྤོང་བར་མཛད་ནས། རྐང་པ་ལྔ་པ་དང་དྲུག་པས་དབུ་མའི་ལྟ་བ་བསྒྲུབ་ཅིང་རྣམ་པར་འཇོག་གོ།

ཚིག་ག་གི་དོན། དངོས་པོ་ཕྱི་དང་ནང་དབྱེ་བ་ཅན། ཇི་སྐད་དུ།

ཕྱི་རོལ་དངོས་པོ་བུམ་སྣམ་དང་། །

རེ་ལ་སོགས་རྫས་མཐའ་ཡས། །

དེ་ཡོད་པས་དོན་བྱེད་ཕྱིར་རོ།

ཞེས་མངོན་པར་ཞེན་པ་དང་།

བདག་དང་སེམས་ཅན་སྲོག་དང་། ། [page 65]

སྐྱེ་བ་གསོ་བ་སྐྱེས་བུ་དང་། །

གང་ཟག་ཤེད་སྐྱེས་ཤེད་བུ་དང་། །

བྱེད་བྱེད་དུ་འདུག་འཚོར་བ། །

ཤེས་མཐོང་སློང་བ་ཀུན་སློང་རྣམས། །

ཞེས་ནང་གི་དངོས་པོ་བཅུ་དྲུག་ལ་བདག་ཏུ་མངོན་པར་འཛིན་ཞིང་།ཐམས་ཅད་ཅེས་བྱ་བས་སྐྱེ་མཆེད་བཅུ་གཉིས་ལ་སོགས་པའང་བསྡུད་ལ།དེ་རྣམས་རང་བཞིན་མི་དམིགས་པར་ཤེས་པས་དངོས་འཛིན་དང་བྲལ་བར་འགྱུར་རོ །།

ཕུང་ལྔའི་གཟུགས་བཟང་ངན་ཆེ་ཕྲ་དུ་མ་དང་། བདེ་སྡུག་བཏང་སྙོམས་པའི་ཚོར་བ་མྱོང་བ་དང་། ཁ་དོག་དང་དབྱིབས་སོགས་བྱེ་བྲག་ཏུ་མཚན་མར་འཛིན་པ་དང་། དུས་གསུམ་གྱི་སེམས་ལས་བྱུང་བ་དང་ལྡན་པ་མ་ཡིན་པའི་འདུ་བྱེད་རྣམས་དང་།རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཚོགས་རྣམས་ཀྱང་། དུ་མ་སྤུངས་པའི་ཕྱིར་ཕུང་པོ་ཞེས་བརྗོད་དོ། །

ཁམས་བཅོ་བརྒྱད་པོ་ཡང་། སྤྱི་དང་རང་གི་མཚན་ཉིད་འཛིན་པས་སམ། རིགས་ཀྱི་དོན་འཛིན་པའམ། སྲིད་པའི་ས་བོན་དུ་གྱུར་པས་ཁམས་དང་། མིག་སོགས་བཅུ་གཉིས་ནི། རྣམ་པར་ཤེས་པ་བསྐྱེད་ཅིང་འཕེལ་བར་བྱེད་པས་སྐྱེ་མཆེད་དང་།ཕྱིའི་ཡུལ་གཟུགས་སོགས་དྲུག། དབང་པོའི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་བཟུང་བར་བྱ་བ་དང་། དབང་ཤེས་ཀྱིས་རྣམས་འཛིན་པ་སྟེ།དོན་དམ་པར་རྫས་སུ་མ་གྲུབ་པས་རྣམ་པར་སྤྲངས་པའོ།

སྤྱི་དང་རང་གི་མཚན་ཉིད་འཛིན་པས་ཆོས། ཕུང་པོ་ལྔ་ལ་དེ་ཉིད་དང་གཞན་དུ་བརྗོད་དུ་མེད་པའི་བདག་རྟག་པ་སོགས་ཀྱི་ལྟ་བ་སྙིང་མེད་པར་མཐོང་ནས་དོར་བ་ལྟར། རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་འཛིན་པ་ཉིད་ཀྱང་རང་བཞིན་མ་གྲུབ་པར་མཉམ་པ་ཉིད་དུ་ཤེས་པས། ཡོད་པ་དང་མེད་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་སྤྲངས་ནས།དོན་དམ་པར་རང་གི་སེམས་ཀྱང་སྔར་ཡོད་ [page 66] ཕྱིས་མེད་པ་ལྟ་བུ་མ་ཡིན་ཞིང་། གདོད་མ་སྟེ་དུས་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་མ་སྐྱེས་པ་སྤྲོས་པ་ཐམས་ཅད་ཉེ་བར་ཞི་བའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོ་ནམ་མཁའ་དང་མཚུངས་པའི་རང་བཞིན་ཡིན་ནོ།།

གཉིས་པ་ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ལའང་ལུང་དགོད་པ་དང་། དེ་ཅུང་ཟད་བཤད་པའི། དང་པོ། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་དེ་རྣམས་ཀྱིས་ཇི་ལྟར་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོར་ཐུགས་བསྐྱེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་བདག་གིས་ཀྱང་སེམས་ཅན་མ་སྒྲལ་བ་རྣམས་བསྒྲལ་བར་དང་། མ་གྲོལ་བ་རྣམས་དགྲོལ་བར་དང་། དབུགས་མ་ཕྱུང་བ་རྣམས་དབུགས་དབྱུང་བ་དང་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མ་འདས་པ་རྣམས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟླ་བའི་ཕྱིར་དུས་འདི་ནས་བཟུང་སྟེ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་ལ་མཆིས་བར་དུ་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོར་སེམས་བསྐྱེད་པར་བགྱིའོ།ཞེས་པ་རྒྱུད་མང་པོར་སིལ་བུར་གནས་པ་བཏུས་སོ ཞེས་པཎྜི་ཏ་སྨྲྀ་ཏིས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ།

གཉིས་པ་ལ། འདི་ཡང་བསྟན་བཅོས་ཉིད་ཀྱིས་འཆད་པར་འགྱུར་མོད་ཀྱིས།ཚིག་དོན་ཆ་ཙམ། མ་རིག་པ་གཉིད་ལྟ་བུ་སངས་ཤིང་། པདྨ་ཁ་བྱེ་བ་ལྟར་ཤེས་བྱ་མ་ལུས་པ་ཐུགས་སུ་ཆུད་པས་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་རྒྱས་པ། བདུད་བཞི་ལ་སོགས་པ་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་བཅོམ་ཞིང་། དབང་ཕྱུག་ལ་སོགས་པའི་ཡོན་ཏན་དྲུག་གམ། ཡེ་ཤེས་ལྔ་དང་ལྡན་པ། ཐེག་ཆེན་ལས་འདས་པའི་བླ་ན་གནས་པས། དེ་སངས་རྒྱས་དང་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱང་ཡིན་ཏེ་རྣམ་པར་སྣང་མཛད་ལ་སོགས་པ་རྣམས་དང་། རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་བྱང་ཆུབ་སྟེ། དེ་བསྒོམ་པའི་སེམས་བརྟན་པས་དཔའ་གསྒྲོང་བ་དང་རྟོགས་པ་ལ་སོགས་པ་ཆེན་པོ་བདུན་དང་ལྡན་པས་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་ས་ལ་གནས་པ་རྣམས་ཀྱིས།ཇི་ལྟར། ཟད་པ་དང་མི་སྐྱེ་བ་ཤེས་པའི་ཡེ་ཤེས་ལྔའི་ངོ་བོ་བྱང་ཆུབ་སྟེ། ཟད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཅན་མེ་ལོང་ལྟ་བུ་ལ་སོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་བཞིས་དྲི་མ་ཐམས་ཅད་བྱང་བ་དང་། མི་སྐྱེ་བའི་[page 67] ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཅན་ཆོས་དབྱིངས་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཆུབ་པའི་ཡོན་ཏན་རྫོགས་པར་གྱུར་པ། ཉན་རང་གི་བྱང་ཆུབ་གཞན་ལས་ཆེས་ལྷག་པའི་སྤྲངས་རྟོགས་ཆེན་པོར་གྱུར་པ་ཐོབ་པའི་ཆེད་དུ་བསྒོམ་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཐུགས་བསྐྱེད་པ་དེ་བཞིན་དུ། སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དག་གི་རྗེས་སུ་བསླབ་ནས། སྔགས་ཀྱི་སྒོར་ཞུགས་པ་བདག་གིས་ཀྱང་། སེམས་ཅན་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་སྡུག་བསྔལ་ཚ་གྲང་བཀྲེས་སྐོམ་ལ་སོགས་ཀྱིས་གཟིར་བས་དགེ་བའི་དྲན་པ་ཉམས་པ་ངན་སོང་གསུམ་དུ་སྐྱེས་པ་སྡུག་བསྔལ་ན་ལས་མ་བཏྒལ་བ་རྣམས། མཐོ་རིས་ལྷ་དང་མིའི་གནས་སུ་བསྒྲལ་བ་དང་། ལྷ་དང་མི་ཉོན་མོངས་དང་ལས་ཀྱི་འཆིང་བས་བཅིངས་ཏེ་མ་གྲོལ་བ་རྣམས། མ་ཆགས་པ་དང་བྱམས་པ་དང་ཡང་དག་པའི་ལྟ་བ་རྒྱུད་ལ་བསྐྱེས་ནས་འཁོར་བ་ལས་འདས་པ་ཐར་པའི་ལམ་དུ

དགྲོལ་བ་དང་། ཉན་རང་འཁོར་བས་སྐྲག་སྟེ་སེམས་ཅན་གཞན་གྱི་དོན་སྤངས་ཤིང་། སེམས་དང་ལ་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་ཆོས་བཀག་པའི་ཤིན་ཏུ་སྟོང་པ་ལ་གནས་ནས།ཞི་བ་ཕྱོགས་གཅིག་མ་གཏོགས།ཐེག་པ་ཆེན་པོར་དབུགས་མ་ཕྱུང་བ་རྣམས་དབུགས་དབྱུང་བ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བླ་ན་མེད་པའི་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མ་འདས་པ་རྣམས་ལ། དམིགས་པ་མེད་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྟན་ནས། སྤངས་རྟོགས་མ་ལུས་པ་རྫོགས་པའི་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟླ་བའི་ཕྱིར། ཞེས་པ་ཆེད་དུ་བྱའོ །དུས་འདི་ནས་ཞེས་མཚོན་པར་བྱེད་ཅིང་། བཟུང་སྟེ་དང་དུ་ལེན་པའི་ཐ་ཚིག་ཏུ་འགྱུར་བས། ཡོད་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་བྱང་སེམས་དམིགས་པའམ། སློབ་དཔོན་གྱི་སྤྱན་སྔར་དམ་འཆའ་བའོ་སྔར་སློབས་པ་ལྟ་བུའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་རང་གཞན་གྱི་དོན་གྲུབ་པ་ཉིད་སྙིང་པོ་ཡིན་ཞིང་། དེར་སོང་བ་ལ་ཞེ་སའི་ཚིག་སྦྱར་ནས་མཆིས་ཀྱི་བར་དུ། བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོར་གཉིས་མེད་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོ་བོས་སེམས་བསྐྱེད་པར་བགྱིའོ །ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ཏོ།། [page 68]

གསུམ་པ་འཆད་ཚུལ་དང་མཚམས་སྦྱར་བ་ལ། གཞུང་སློས་པ། དེའི་དོན་བཤད་པའི། དང་པོ་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གསང་སྔགས་ཀྱི་སྒོར་སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་དེ་ལྟར་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་རྣམ་པས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྨོན་པའི་རང་བཞིན་ཅན་བསྐྱེད་ནས། དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྒོམ་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པར་བྱ་བ་ཡིན་། དེའི་ཕྱིར་དེའི་རང་བཞིན་བཤད་པར་བྱའོ །ཞེས་པའོ།

གཉིས་པ་དེའི་དོན་བཤད་པ་ནི། བྱང་ཆུབ་མཆོག་ལ་ཡི་དམ་བསྟན་པའི་སེམས་དཔའ་རྒྱལ་འབྲས་བུར་བཏགས་པ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་སྙིང་རྗེའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་ཡིད་སྐྱོབ་པར་བྱེད་པས་གསང་སྔགས་ཀྱི་ཐེག་པར་འཇུག་པའི་སྒོར་གྱུར་པ་སྨིན་བྱེད་དབང་ཐོབ་ནས། གྲོལ་བྱེད་ལམ་བསྐྱེད་རྫོགས་གཉིས་ཟུང་དུ་འབྲེལ་བའི་སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་རྣམས་ཀྱིས།བརྗོད་མ་ཐག་པ་ལྟར། ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་མེད་ཀྱང་། འཇིག་རྟེན་ཐ་སྙད་ཀྱི་ཚིག་དང་ཡི་གེས་བསྟན་པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་རྣམ་པས། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བླ་ན་མེད་པ་ལ་སྨོན་པ་ནི་དོན་དུ་གཉེར་བའི་ངོ་བོ་སྟེ། གཞན་དོན་དུ་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་འདོད་པ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་མི་དམིགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་རང་བཞིན་ཅན་དུ་སེམས་བསྐྱེད་ནས། འཕགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་འགྱུར་བའི་དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པ་དེ་ནི། ཆོས་ཉིད་ལ་མཉམ་པར་བཞག་པ་ལ་སེམས་གོམས་པར་བྱེད་པའི་བསྒོམ་པའི་སྟོབས་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་ཀྱིས་རྟོགས་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་རྒྱུད་ལ་བསྐྱེད་པར་བྱ་བ་ཡིན་། རྒྱུ་མཚན་དེའི་ཕྱིར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དོན་དམ་པ་དེའི་རང་བཞིན་ནམ་ཁྱད་པར་ཆོས་གང་ཡིན་པའི་འགྲེལ་པ་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ། གདུལ་བྱ་རྣམས་ཀྱིས་བདེ་བླག་ཏུ་རྟོགས་པའི་དོན་དུ་བཤད་པར་བྱའོ་ཞེས་བྱ་བ་ཉིད་དོ།

བཞི་པ་འགྲེལ་པས་རྒྱ་ཆེར་འཆད་པ་ལ། པཎྜི་ཏ་ཛ་ཡ་ཨཱ་ནནྡ་དང་། ཁུ་ལོ་ཙཱ་བ་ [page 69] མདོ་སྡེ་འབར་གྱི་ཚིག་ལྷུག་པར་བསྒྱུར་ཡང་། འདིར་ཡོངས་གྲགས་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་བརྒྱ་དང་བཅུ་གཅིག་ཏུ་གནས་པ་འཆད་པ་ལ་གསུམ། མཆོད་པར་བརྗོད་ཅིང་བཤད་པར་དམ་བཅའ་བ། བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ཇི་ལྟ་བར་བཤད་པ། དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྔོ་བའོ་ དང་པོ་ནི།

བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་བདག་ཉིད་དངོས། །

དཔལ་ལྡན་རྡོ་རྗེ་བསྣམས་བཏུད་ནས། །

བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་བསྒོམ་པ་། །

སྲིད་པ་འཇིག་བྱེད་བདག་གིས་བཤད། །

ཅེས་བྱ་བ་ལ།ཚིག་རྐང་དང་པོས་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་ཀྱིས་རང་དོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་བརྙེས་པའི་ཆོས་སྐུ་དང་། རྐང་པ་གཉིས་པས་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་ཀྱིས་གཞན་དོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་བརྙེས་པ་ལ་བསྟོད་པ་མཛད། སྟོང་པ་ཉིད་དང་སྙིང་རྗེ་དབྱེར་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནི་དེའི་བདག་ཉིད་ཡིན་ལ། བསམ་གྱི་མི་ཁྱབ་པའི་ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོར་གྱུར་བའི་སྐུ་དངོས་ཞེས་པའི་སྒྲས་བསྟན་པའོ །

གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་དཔལ་དང་ལྡན་པ། ཡེ་ཤེས་ལྷ་མི་ཕྱེད་པའི་རྡོ་རྗེས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་ཉོན་མོངས་པ་འཇོམས་པ་མཚོན་བྱེད་དུ། ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོའི་ཕྱག་ཏུ་བསྣམས་པ།རྡོ་རྗེ་སེམས་དཔའི་རྣམ་པར་སྟོན་པ་ལ། ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་གུས་པས་བར་བཏུད་ཅིང་ཕྱག་བྱས་ནས། ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་ཟུང་དུ་འབྲེལ་བའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རིམ་པ་བསྒོམ་པའི་ཐབས་ནི། འདོད་པ་དང་གཟུགས་དང་གཟུགས་མེད་པས་བསྡུས་པ་སྲིད་པ་འཁོར་བའི་ཉེས་པ་ཐམས་ཅད་སྒྱུ་མ་དང་མཚུངས་པར་རྟོགས་པས་རྩ་བ་ནས་འཇིག་པར་བྱེད་པའི་ཕན་ཡོན་དང་ལྡན་པ་དེ། འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་བདག་གིས་བཤད་པར་བྱའོ། | [page 70]

གཉིས་པ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལྟ་བར་བཤད་པ་ལ།དོན་མདོར་བསྟན་པ། ཡན་ལག་རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ།

སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་སེམས། །

བདག་དང་ཕུང་སོགས་རྣམ་རིག། །

རྟོག་པ་རྣམས་ཀྱིས་མ་སྒྲིབས་ཤིང་། །

རྟག་ཏུ་སྟོང་ཉིད་མཚན་ཉིད་བཞེད། །

སྙིང་རྗེས་བརླན་པའི་སེམས་ཀྱིས་། །

འབད་པས་སྒོམ་པར་བྱ་བ་ཡིན། །

ཐུགས་རྗེའི་བདག་ཉིད་སངས་རྒྱས་ཀྱིས། །

བྱང་ཆུབ་སེམས་ནི་རྟག་ཏུ་བསྒོམས། །

ཞེས་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་གཉིས་གསུངས་པ་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་མཐའ་དག་གི་རྡུལ་ཕྲ་རབ་ཀྱི་གྲངས་དང་མཉམ་པའི་སངས་རྒྱས་རྡོ་རྗེ་ཐེག་པའི་ལམ་གྱིས་མངོན་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་བརྙེས་པ་དུས་གསུམ་གྱི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱིས]དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས། སྔར་འདུས་པའི་རྒྱ་རྒྱུད་དུ་རྣམ་སྣང་གི་བསྟན་པ་བཀོད་པ་བཞིན། གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་ཏུ་ལྟ་བ་དང་། ཉེ་བར་ལེན་པའི་ཕུང་པོ་ལ་མངོན་རྟགས་སུ་འཛིན་པ་དང་།སེམས་ཙམ་དུ་ཞེན་པ་རྣམ་རིག་སྨྲ་བ་དག་གི་སོ་སོར་བརྟགས་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པས་མཚོག་ཏུ་བཟུང་བ་རྣམས་ཀྱིས། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་མ་སྒྲིབས་པས་དག་པར་གནས་ཤིང་། རྒྱུ་ལམ་འབྲས་བུའི་སྐབས་ཐམས་ཅད་དུ་རྟག་ཏུ་རྒྱུན་མི་ཆད་པར་མཐའ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བའི་དབུ་མ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཅན་དུ་བཞེད་ལ། སྟོང་ཉིད་དང་སྙིང་རྗེ་ཟུང་འབྲེལ་ཐེག་ཆེན་གྱི་ལམ་ཡིན་པས་སྙིང་རྗེས་ཟླན་པའི་ཚུལ་གྱིས་བསྒོམ་དགོས་སོ། [page 71]

དེ་ཡང་སྙིང་རྗེ་རྣམ་པར་འཚེ་བའི་གཉེན་པོ་ཞེ་སྡང་མེད་པའི། སྡུག་བསྔལ་དང་དེའི་དང་འབྲལ་བར་བྱེད་པ་སྟེ། དུས་ཆད་པ་མེད་པའི་རང་བཞིན། རྣམ་པ་སྡུག་བསྔལ་ཅན་ལ་སྙིང་རྗེ་བ། དམིགས་པ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པ་སོགས་དོན་རྣམ་པ་བརྒྱད་དང་ལྡན་པའི་སྙིང་རྗེས་རྒྱུད་འཇམ་ཞིང་དང་ཚུལ་བཟང་པོར་གྱུར་པ་ནི་བརླན་པའི་སེམས་ཀྱིས་ཏེ། དེ་ནི་རྒྱུད་ལ་བསྟན་པ་ལ་ནན་ཏན་དུ་འབད་དེ་མཉམ་པར་བཞག་པས་ཡོན་ཏན་ལ་སེམས་གོམས་པར་བྱས་ནས་བསྒོམ་པར་བྱ་བ་ཡིན། འདི་ལྟར་འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ལ་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོའི་བདག་ཉིད་དུས་གསུམ་གྱི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་དེ་རྟག་ཏུ་བསྒོམས་པར་མཛད་པས་བགྲོད་པ་གཅིག་པའི་ལམ་དུ་གྲུབ་པས་སོ། འདིའི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་གཉིས་པ་ལ། །

ཐུགས་རྗེའི་བདག་ཅན་སངས་རྒྱས་ཀྱིས། །

གསུངས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་རྟག་པར། །

སྙིང་རྗེས་རླན་པའི་སེམས་ཀྱིས་ནི། །

རབ་ཏུ་འབད་པས་བསྒོམས་པར་བྱ། །

ཞེས་བསྒྱུར་བ་ལེགས་ཤེས་བདག་གི་མཁན་ཆེན་འགོས་ལོ་ཙྪ་བ་བཞེད་དོ། །

གཉིས་པ་ཡན་ལག་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་གཉིས། དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལྟ་བ་བཤད་པ་དང་། ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ཇི་ལྟ་བ་བཤད་པའོ །དང་པོ་ལ་བཞི་སྟེ། མུ་སྟེགས་བྱེད་ཀྱི་རྟག་པའི་མཐའ་འགོག་པ། །བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་མདོ་སྡེ་པའི་ལུགས་གསལ་བ། སེམས་ཙམ་གྱི་ལྟ་བ་ལ་ཞེན་པ་སེལ་བ། རང་གཞུང་དབུ་མ་ཉིད་དུ་བསྒྲུབས་པའོ། །དང་པོ་ལའང་བདག་རྟག་པར་འདོད་པ་འགོག་པ་དང་། །བྱེད་པ་པོ་རྟག་པར་འདོད་པ་འགོག་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ལ། བཤད་པའི་གཞི་འགོད་པ་དང་། དེ་ [page 72] འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

སྨྲ་སྟེགས་ཅན་གྱིས་གང་བརྟགས་པའི། །

བདག་དེ་རིགས་པས་རྣམ་དཔྱད་ན། །

ཕུང་ཀུན་གྱི་ནང་རྣམས་ན། །

གང་ཞིག་ནས་ཀྱང་རྙེད་མིན་ཉིད། །

ཕུང་རྣམས་ཡོད་ཀྱིས་དེ་རྟག་མིན། །

དེ་ཡང་བདག་གི་ངོ་བོ་མིན། །

འགར་ཡང་རྟག་དང་མི་རྟག་གཉིས། །

རྟེན་དང་བརྟེན་པའི་ངོ་བོར་མེད། །ཅེས་གསུངས་སོ། །

གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ། སྨྲ་སྟེགས་གྲངས་ཅན་པས་བདག་ཟ་བ་དང་། རྟག་པའི་དངོས་པོ་དང་། བྱེད་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། ཡོན་ཏན་མེད་པ་དང་། བྱ་བ་མེད་པའི་ཁྱད་པར་ལྡ་ལྡན། །ངོ་བོ་ཤེས་པ་ཡིན་པ།གཙོ་བོས་ཡུལ་བསྐྱེད་དེ་ལོངས་སྤྱོད་པ་དེ་སྲིད་དུ་བདག་བཅིངས་ལ། གཙོ་བོས་ལས་མི་བྱེད་པའི་ཚེ་ལོངས་སྤྱོད་ཀྱིས་མ་བཅིངས་པས་བདག་ཐར་པར་འདོད་པ་དང་། བྱེ་བྲག་པས་བེམས་པོར་གྱུར་པའི་བདག་རྟག་པ་རང་ཉིད་ལས་བྱེད་པ། འབྲས་བུ་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པ། ཐམས་ཅད་དུ་ཁྱབ་པས་བྱ་བ་མེད་པ། བློ་དང་བདེ་སྡུག་སོགས་ཡོན་ཏན་དགུ་བདག་ལ་འདུ་བ་དེ་སྲིད་དུ་བཅིངས་པའི་བདག་དང་། ཡོན་ཏན་བཅད་པ་ན་གྲོལ་བའི་བདག་ཅེས་འདོད་པ་སོགས་ལྟ་བ་ངན་པ་ཅན་གྱིས་གང་བརྟགས་པའི་བདག་སྒྲོ་བཏགས་པ། རིགས་པ་རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་མ་འཁྲུལ་བ་དབང་པོ་ལ་སོགས་པ་མངོན་སུམ་དང་། རང་གི་དོན་ལ་སོགས་པའི་རྗེས་སུ་དཔགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་ན། ཕུང་ལྔ་པོ་ཀུན་གྱི་ནང་རྣམས་ན། སྔོན་དུ་རྫས་བཞག་པ་ལྟ་བུའམ་ཕུང་པོ་དང་ཐ་མི་དད་པའི་བདག [page 73] དེ་གང་ཞིག་ནས་ཀྱང་བཙལ་ཞིང་དཔྱད་པས་རྙེད་པར་འགྱུར་བ་མིན་པ་ཉིད་དེ། བདག་རྟག་པ་དང་ཕུང་པོ་མི་རྟག་པའི་རྒྱུན་གྱི་དབང་དུ་གྱུར་པའི་ཕྱིར་རོ། །

དེ་བས་ན། བདག་ཀྱང་གཟུགས་མིན། གཟུགས་ཀྱང་བདག་མ་ཡིན། ཕུང་རྣམས་ཡོད་ཀྱིས་ཀྱང་དེ་རྟག་པ་མིན་ལ། ཕུང་དེ་ཡང་མི་རྟག་པ་ལྟར་བདག་མི་རྟག་པར་ཁྱེད་འདོད་པས་བདག་གི་ངོ་བོ་མིན་པ་ན། ལུས་གཅིག་བོར་ནས་གཅིག་ཏུ་ཞུགས་ཤིང་དེ་རྒྱུན་མི་འཆད་པས་རྟག་པར་སྨྲ་བ་དང་འགལ་བར་འགྱུར་བས། །ཕུང་པོ་དང་བདག་ཐ་མི་དད་དུ་མེད་ནའང་། སྔོད་དང་རྫས་བཞིན་དུ་ཡོད་པ་ལ་ཉེས་པ་ཅི་ཡང་མ་མཐོང་ངོ། ཞེ་ན། གནསསྐབས་འགར་ཡང་བདག་རྟག་པ་དང་། ཕུང་པོ་མི་རྟག་གཉིས། རྟེན་སྣོད་དང་བརྟེན་པ་རྫས་ལྟ་བུའི་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་མེད་དེ། དཔེར་ན་བདེ་བ་སྡུག་བསྔལ་ལྷན་ཅིག་ཏུ་མི་གནས་པ་ལྟར། རྟག་པ་དང་མི་རྟག་པའང་ལྷན་ཅིག་ཏུ་མི་གནས་ལ། ཕུང་པོ་རེ་རེ་ལ་རྣམ་པར་དཔྱད

ན་ངོ་བོ་ཡང་མི་དམིགས་པ་བཞིན་དུ། བདག་ཀྱང་ཇི་ལྟར་དཔྱད་པ་བཞིན་ངོས་བཟུང་མེད་པས་མ་གྲུབ་ཅིང་། རྟེན་བརྟེན་པ་ཚང་མས་དམིགས་སུ་མི་རུང་བས་བདག་མེད་པར་འགྱུར་རོ།

གཉིས་པ་བྱེད་པ་རྟག་པར་འདོད་པ་དགག་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ།

།བདག་ཅེས་བྱ་དེ་དངོས་མིན་ན། །བྱེད་ཞེས་བྱ་ག་ལ་བརྟག

།ཚོས་ཅན་ཡོད་ན་ཚོས་རྣམས་ལ། །འཇིག་རྟེན་ན་ནི་སྤྱོད་པ་འཇུག

།གང་ཕྱིར་རྟག་ལ་དོན་བྱེད་པ། །རིམ་དང་གཅིག་ཅར་གྱིས་མིན་པ།

།དེ་ཕྱིར་ཕྱི་དང་ནང་དུ། །བརྟགས་པའི་དངོས་དེ་མེད་པ་ཉིད།

།གལ་ནུས་ན་ཅི་སྟེ་ལྟོས། །དེ་ནི་གཅིག་ཅར་དངོས་འབྱིན་འགྱུར། [page 74]

།གང་ཞིག་དངོས་གཞན་ལ་ལྟོས་པ། །དེ་ནི་རྟག་དང་ནུས་ལྡན་མིན།

།གལ་དངོས་ན་རྟག་མིན་ན། །དངོས་རྣམས་རྟག་ཏུ་སྐད་ཅིག་ཕྱིར།

།གང་ཕྱིར་མི་རྟག་དངོས་པོ་ལ། །བྱེད་པ་པོ་ཉིད་བཀག་པ་མེད། །ཅེས་པའོ།

གཉིས་པ་འཆད་པ། དེ་ལྟར་བདག་མ་གྲུབ་པས་བྱེད་པ་དང་། གཙོ་བོ་ལ་སོགས་པར་བཏགས་པ་སྤང་བློས་པའི་ནང་གི་དངོས་པོ་བཅུ་དྲུག་གི་མིང་དུ་བརྗོད་པ་རྣམས་མི་འགྲུབ་པ་རྟོགས་སླ་སྟེ། བདག་ཅེས་བྱ་བ་དེ་དངོས་པོ་ཚད་མས་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ན། ལས་བྱེད་པ་དང་བྱེད་དུ་འཇུག་པ་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ག་ལ་སྒྲོ་འདོགས་ཤིང་བརྟག་ཏུ་ཡོད་དེ། ཚོས་ཅན་བདག་ཡོད་པ་ཉིད་གྲུབ་ན། བྱེད་པ་ལ་སོགས་པའི་ཚོས་རྣམས་ཡོད་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་ན་ནི་སྐྱེ་བོ་བློ་གྲོས་ཅན་དག་དཔྱོད་པ་འཇུག་མོད། དཔྱད་གཞི་མ་གྲུབ་པར་དེའི་ཁྱད་པར་དཔྱོད་པ་བླུན་པོའི་འཇུག་པར་ཟད།།རྒྱུ་གང་ཕྱིར་དངོས་པོ་རྟག་ལ་དོན་བྱེད་པ་དེ། སྔ་ཕྱི་རིམ་པ་ཅན་ནམ་དུས་གཅིག་ཅར་གྱིས་བྱེད། རིམ་པས་བྱེད་ན་རྟག་པའི་དོན་མེད། རྒྱུ་རྐྱེན་ཚོགས་པ་ལ་རག་ལུས་པའི་ཕྱིར། གཅིག་ཅར་གྱིས་བྱེད་པ་མི་འགྲུབ་སྟེ། སྔ་ཕྱིས་འཇིག་རྟེན་ཐ་དད་ནས་འབྱུང་བའི་ཕྱིར།།དེ་གཉིས་གྲུབ་པ་མིན་པ་དེའི་ཕྱིར། ཕྱི་དོན་གྱི་དངོས་པོ་བདག་གིར་འཛིན་པ་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་དང་། ནང་དུ་ནི་བདག་སྒྲོ་འདོགས་ཀྱིས་བརྟགས་པའི་དངོས་པོ་དེ་མེད་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར།།ཚིག་རྐང་པ་འདིའི་འདོན་པ་ཡང་། དངོས་བརྟགས་ཡིན་མེད་པ་ཉིད།། ཅེས་བསྒྱུར་ན་བདེ་སྟེ།དངོས་པོ་དེ་རྟོགས་པས་བརྟགས་པ་ཡིན་གྱི། དོན་ལ་མེད་པར་འབྲེལ་ཅེས་བདག་གི་བླ་མ་བཞེད་དོ།

རྒྱུ་རྐྱེན་ལ་ལྟོས་པ་ཡིན་ཞེ་ན། གལ་ཏེ་མཐུའི་ཁྱད་པར་གྱིས་ནུས་ན་སྟེ་རྒྱུ་རྐྱེན་ལ་ལྟོས་དགོས། བྱེད་པ་རྟག་པ་དེས་གཅིག་ཅར་དུ་དངོས་པོ་འཇིག་རྟེན་རྣམས་འབྱིན་ [page 75] པའི་ནུས་པ་ཡོད་པར་འགྱུར་བ་མ་ཡིན་ནམ། བྱེད་པ་པོ་དབང་ཕྱུག་ལ་སོགས་པ་གང་ཞིག་དངོས་པོའི་རྒྱུ་

རྐྱེན་གཞན་ལ་ལྟོས་དགོས་པ་དེ་ནི། རྟག་པ་དང་ཐམས་ཅད་བྱེད་པའི་ནུས་ལྡན་མིན་པར་ངེས།གལ་ཏེ་བྱེད་པ་པོ་ཉིད་དངོས་པོ་ཡིན་ན་ནི་དེ་རྟག་པ་མིན།། དངོས་པོ་རྣམས་དུས་རྟག་ཏུ་སྐད་ཅིག་རེ་རེ་ལ་སྐྱེ་ཞིང་འཇིག་པའི་ཕྱིར།།དེ་མི་རྟག་པར་གྲུབ་པ་གང་གི་ཕྱིར་མི་རྟག་པའི་དངོས་པོ་སྐད་ཅིག་མའི་རྒྱུན་ལ་བདག་དང་གང་ཟག་དང་བྱེད་པ་པོ་ཉིད་དུ་བརྟགས་སོ་ཞེས་སྨྲ་ན

གང་ཟག་བཏགས་པ་ཡོད་ཉིད་དུ།།

བརྗོད་བྱ་རྫས་སུ་མ་ཡིན།། །ཞེས་རྒྱལ་བ་མ་ཕམ་པས་གསུངས་པ་ལྟར་

འདོད་པ་ཡིན་གྱིས་དེ་བཀག་པ་མེད་དོ།།

གཉིས་པ་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་མདོ་སྡེ་པའི་ལུགས་གསལ་བ་ལ་གཉིས། དེ་དག་ལྟ་བ་བསྟན་པ། འབྲུལ་པའི་ཆ་བསལ་བའོ །དང་པོ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།།

།བདག་སོགས་བྲལ་བའི་འཇིག་རྟེན་ནི། །ཕུང་པོ་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་དང་།

།གཟུང་འཛིན་བློ་ཡིས་འཇོམས་པར་འགྱུར། །ཕན་པར་བཞེད་པ་རྣམས་ཀྱིས་།

།གཟུགས་དང་ཚོར་དང་འདུ་ཤེས་དང་། །འདུ་བྱེད་རྣམ་ཤེས་ཕུང་པོ་ལྔ།།

།དེ་ལྟར་ཉན་ཐོས་རྣམས་ལ་གསུངས། །རྐང་གཉིས་མཆོག་གིས་རྟག་ཏུ་ཡང་།

།གཟུགས་ནི་དབུ་བ་རྡོས་འདྲར་སྣང་། །ཚོར་བ་ཆུ་ཡི་ཆུ་བུར་འདྲ།

།འདུ་ཤེས་སྨིག་རྒྱུ་དང་མཚུངས་ཤིང་། །འདུ་བྱེད་ཆུ་ཤིང་དང་འདྲ་ལ།

།རྣམ་ཤེས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཞེས། །ཕུང་བསྟན་པ་དེ་ལྟ་བུ

།བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ལ་བཤད། །འབྱུང་ཆེན་བཞི་ཡི་རང་བཞིན་ཅན། [page 76]

།གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོར་རབ་ཏུ་བཤད། །ལྷག་མ་གཟུགས་མེད་ཉིད་དུ།

།མེད་ན་མི་འབྱུང་ཕྱིར་ན་གྲུབ། །དེ་དག་རྣམས་ཀྱིས་མིག་གཟུགས་སོགས།

།ཁམས་རྣམས་གང་བཤད་དེ་དག་ཉིད། །སྐྱེ་མཆེད་དང་བཟུང་བ་དང་།

།འཛིན་པར་ཡང་ནི་ཤེས་པར་བྱ། །ཞེས་པའོ

གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ་ལ། དེ་དག་འདོད་པ་མདོར་བསྟུས་བ། བཤད་གཞིའི་ཚིག་དོན་ཕྱེ་བ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི། བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པའི་བསྟན་བཅོས་ལ། བརྟེན་པས་སམ།ཤེས་བྱ་གཞི་ལྔ་དང་དུས་གསུམ་རྫས་སུ་གྲུབ་པར་སྨྲ་བས་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་མདོ་སྡེ་རིགས་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་སྟེ་གྲུབ་མཐའ་འཛོག་པས་མདོ་སྡེ་པ་སྟེ།ཕྱི་མ་ཐེག་ཆེན་དུ་བསྡུད་པར་བཞེད་པའང་ཡོད་མོད་ཀྱི་མཁས་གྲུབ་སྨྲ་ཏིས་འདིའི་འགྲེལ་པར་ཡོངས་གྲགས་ལྟར་ཉན་ཐོས་སྡེ་གཉིས་སུ་མཛད།

དེ་ལ་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བས། གཟུགས་དང་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བ་དང་མི་ལྡན་པའི་འདུ་བྱེད་དང་འདུས་མ་བྱས་ཏེ་ཤེས་བྱའི་གཞི་ལྔ་བདེན་པ་དང་། འདས་མ་འོངས་ད་ལྟ་བའི་དུས་གསུམ་རྫས་སུ་གྲུབ་པ་དང་། ཤེས་པ་རྣམས་མེད་དུ་དོན་འཛིན་པ་དང་།དེས་རང་མ་རིག་པར་འདོད་ལ། མདོ་སྡེ་པ། གཟུགས་དང་སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བ་རྣམས་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་དང་།མི་ལྡན་པའི་འདུ་བྱེད་རྣམ་པ་གསུམ་དེའི་གནས་སྐབས་ལ་བཏགས་པ་དང་། འདུས་མ་བྱས་རྣམས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དང་འདྲ་བ་དང་། སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་དོན་བཟུང་བ་དང་། སྐྱེས་ལ་འདྲ་བའི་བློ་ནི་འཛིན་པ་དང་། རྒྱུ་འབྲས་དུས་མི་མཉམ་པ་དང་། །ཤེས་པས་རང་རིག་པར་འདོད། ཐ་མའི་འདོད་པ་གཟུགས་ལ་ཡོགས་བཅས་རྟུལ་ཕྲན་ཆ་མེད། དེ་བསགས་པའི་རགས་པ་སོགས་ངོས་འཛིན་རྒྱས་པར་འབྱུང་ཞིང་ཕྱི་མའི་འདོད་པ། གཟུགས་ཀྱི་གཞི་རྟུལ་ [page 77] ཕྲ་རབ་རླུམ་ཆ་ཤས་མེད་ལ་རྫས་སུ་ཡོད་པ་བསྐོར་བ་བར་མེད་འབྱུར་བ་སོགས་ཀྱི་འདོད་པ་རྒྱས་པར་ཡོད་ཀྱང་ཡི་གེ་མངས་དོགས་ཏེ་མ་སྤྲོས་སོ། །

གཉིས་པ་བཤད་གཞིའི་ཚིག་དོན་ཕྱེ་བ། བདག་དང་སོགས་ཁོངས་ནས་གང་ཟག་དང་བྱེད་པ་པོར་བཏགས་པ་དང་བྲལ་བའི་འཇིག་རྟེན་འདི། སྔར་སྨོས་པ་དང་འཆད་པར་འགྱུར་བ་ལྟར། ཕུང་ལྔ་དང་ཁམས་ལྔ་དང་། སྐྱེ་མཆེད་བཅུ་གཉིས་དང་བཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་ལ་རྟོག་པའི་ཡིས་ལྟ་བ་ངན་པ་དང་ཅུང་ཟད་འཁྲུལ་པས་འཛོམས་པར་འགྱུར་རོ།།

དེའི་རྐང་པ་དང་པོ་ལ། སྨྲ་ཏིའི་འགྲེལ་པའི་འགྱུར་ལས། འཇིག་རྟེན་བདག་སོགས་མེད་པ་ལ། ཞེས་འབྱུང་བ་བདེ་ཞིང་། རྐང་པ་ཐ་མའི་དོན་འཆད་པ་ཡང་། དེ་འདྲ་བའི་ཕུང་པོ་ཙམ་ཡང་གཞོམ་པར་བྱ་སྟེ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལས་ཕུང་ལྔ་བཀག་ནས་ཁམས་གསུམ་ལ་སོགས་པའི་རང་བཞིན་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་བཞག་པའོ། །ཞེས་བཀྲལ་ལོ ཚིགས་སུ་བཅད་པ་འདི་འདོན་པ་གོ་བདེ་བ་གཞན་ནི།

འཇིག་རྟེན་བདག་སོགས་དང་བྲལ་ཡང་། །

ཕུང་ཙམ་དང་ཁམས་དག་དང་། །

སྐྱེ་མཆེད་དང་ནི་བཟུང་བ་དང་། །

འཛིན་པའི་བློ་ཡིས་ཉམས་པ་ཡིན། །

ཞེས་བདག་གི་བླ་མས་གསུངས་སོ །དེ་ལྟ་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་ལུང་ལས་ཕུང་སོགས་གསུངས་པའི་དགོངས་པ་ཅི་ཡིན་སྙམ་པ་ལ། ཉན་ཐོས་རྣམས་ལ་མཐོང་བའི་ཆོས་དང་ཚེ་ཕྱི་མར་ཕན་པའི་ངེས་འབྱེད་ཆ་བཞི་སོགས་ལམ་ལྔ་འགྲུབ་པས་ཕན་པར་བཞེད་པ་ཡང་དག་པར་རྗོགས་

པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་།ཐོགས་པ་དང་བཅས་ཤིང་རེག་ཏུ་ཡོད་པའི་གཟུགས་དབང་པོ་ལྔ་དང་ཡུལ་ལྔ་དང་། རྣམ་པར་རིག་བྱེད་མ་ཡིན་པའི་གཟུགས་བཅུ་གཅིག་ [page 78] དང་། དེ་སྡུག་བཏང་སྙོམས་པའི་ཚོར་བ་དང་། མིག་སོགས་འདུས་རེག་པ་བཅོ་བརྒྱད་དང་། མཚན་མར་འཛིན་པའི་འདུ་ཤེས་དང་། འདུ་བྱེད་ཕུང་ལྷག་མ་བཞི་ལས་གཞན་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་ལྡན་པ་མ་ཡིན་པའི་གཟུགས་དང་སེམས་དང་སེམས་བྱུང་གི་ཆོས་རྣམས་སོ། ཡུལ་ལ་སོ་སོར་རྣམ་པར་རིག་པ་མིག་ལ་སོགས་པ་དྲུག་དང་ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྟེ། ཐེག་པ་ཆུང་ངུར། དུས་གསུམ་དང་གཏམ་བཞི་དང་ངེས་པར་འབྱུང་བ་དང་བཅས་པ་དང་། གཞི་དང་བཅས་པའི་ཕྱིར་ཕུང་ལྔའོ་ཞེས་དེ་ལྟར་སྟོན་པ་ལས་ཆོས་ཉན་པ་གཞན་ལ་སྒྲོག་པར་བྱེད་པའི་ཉན་ཐོས་རྣམས་ལ་གསུངས་པ་ཡིན་ཞིང་།ལྷ་མི་རྐང་གཉིས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ནང་ནས་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པའི་བླ་ན་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་གང་གིས་དུས་རྟག་ཏུ་ཡང་། གཟུགས་སོགས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བསྟན། དེ་ལ་གཟུགས་རྣམས་ཆུའི་དབུ་བ་རྡོས་པ་འདྲ་བར་ཉམ་ཆུང་བས་འཕྲལ་དུ་འཇིག་པར་སྣང་ངོ་། །ཚོར་བ་ཡང་བདེ་བ་བྱུང་མ་ཐག་འགག་ནས་སྡུག་བསྔལ་འབྱུང་བས་ཆུའི་ཆུ་བུར་དང་འདྲ་བ་དང་། སྣང་ཡང་མེད་པས་འདུ་ཤེས་ནི་སྨིག་རྒྱུ་དང་མཚུངས་ཤིང་། འདུ་བྱེད་ནི་འཁོར་བའི་ཆོས་ལྟར་སྣང་ཡང་སྙིང་མེད་དེ་རྟེན་འབྲེལ་ཙམ་ཡིན་པས། ཆུ་ཤིང་སྡོང་སྙད་བར་དུ་བལྟས་ཀྱང་སྙིང་མེད་པ་དང་འདྲ་ལ། རྣམ་པར་ཤེས་པས་ཤེས་པ་དང་ཤེས་བྱ་མེད་ཀྱང་ཤེས་པ་བཞིན་དུ་སྣང་བཟླུམས་གཞན་སླུ་བར་བྱེད་ཀྱང་མ་གྲུབ་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་ནོ་ཞེས། ཕུང་ལྔ་རང་བཞིན་མེད་པོའི་དོན་བསྟན་པ་དེ་ལྟ་བུ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ས་ལ་གནས་པ་རྣམས་ལ་རྗེས་སུ་སློབ་པའི་ཆེད་དུ་བཤད་དོ།

དབུ་བ་རྡོས་པ་དང་མཚུངས་པའི་གཟུགས་ཡང་། ནམ་མཁའ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁྱབ་བྱེད་དུ་གྱུར་པས་ས་ལ་སོགས་པའི་འབྱུང་བ་ཆེན་པོ་བཞིའི་འདུས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རང་བཞིན་ཅན་དངོས་པོ་སྟེ།དེ་ལ་གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོར་ཐ་སྙད་བཏགས་ནས་རབ་ཏུ་བཤད།། །ཞེས་ [page 79] པ་ལ། སྨྲ་དྲིས། གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོར་བར་དུ་གསལ། །ཞེས་བསྒྱུར་གསལ་བའི་དོན་མངོན་དུ་གྱུར་པ་ལ་བཞེད་ཅིང་།ཕུང་ལྷག་མ་བཞི།ཐོགས་པ་མེད་ཅིང་བཟུང་དུ་མེད་པས་གཟུགས་

མེད་པ་ཉིད་དུ། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་ཆོས་དེ་རྣམས་མེད་ན། ཕུང་ལྔ་མི་
འབྱུང་བའི་ཕྱིར་ན། གཟུགས་ཅན་གཅིག་དང་། གཟུགས་མེད་པ་བཞི་རྣམས་གྲུབ་བོ ཕུང་
པོ་ལྔ་ལ་ལྟར་བརྗོད་པའི་དོན་དེ་དག་རྣམས་ཀྱི་མིག་དང་གཟུགས་སོགས་ཀྱང་། ཁམས་ལྔ་
རྣམས་སུ་སྤྲར་གང་བཤད་དག་ཉིད་དང་། སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་ཁྱད་པར་དང་ནི་བཟུང་བ་དང་།
འཛིན་པ་ཡང་རང་བཞིན་མི་དམིགས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ།།

གཉིས་པ་འཕྲུལ་པའི་ཆ་གསལ་བ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།གཟུགས་རྟུལ་དབང་ཤེས་སྐྱེད་མིན་། །དེ་ནི་དབང་པོ་ལས་འདས་ཡིན།

།འདུས་པ་རྣམས་སྐྱེད་འབྱེད་ན། །ཚོགས་པ་དེ་ཡང་འདོད་

།ཕྱོགས་ཀྱི་དབྱེ་བས་ཕྱེ་བ་ཡིས། །རྡུལ་ཕྲན་ལ་ཡང་དབྱེ་བ་མཐོང་།

།གང་ལ་ཆ་ཤས་ཀྱིས་བརྟགས་པ། །དེ་ནི་རྡུལ་ཕྲན་ཇི་ལྟར་འདོད།

།ཕྱི་རོལ་དོན་ནི་རྣམ་གཅིག་ལ། །ཐ་དད་ཤེས་པ་འཇུག་པར་འགྱུར།

།ཡིད་འོང་གཟུགས་གང་ཡིན་པ། །དེ་ཉིད་གཞན་ལ་གཞན་དུ་འགྱུར།

།བུད་མེད་གཟུགས་གཅིག་པུ་ལ། །རོ་དང་འདོད་བྱ་བཟའ་བ་ཞེས།

།ཀུན་རྒྱུ་ཆགས་ཅན་ཁྱི་རྣམས་ཀྱིས། །རྣམ་པར་རྟོག་པ་གསུམ་ཡིན་།

།དོན་མཚུངས་པ་ཡིས་དོན་བྱེད་པ། །རྨི་ལམ་གནོད་པ་བཞི་མིན་ནམ།

།རྨི་ལམ་སད་པའི་གནས་སྐབས་ལ། །དོན་བྱེད་པ་ལ་ཁྱད་པར་མེད།

།གཟུང་དང་འཛིན་པའི་ངོ་བོ་ཡིས། །རྣམ་ཤེས་སྣང་བ་གང་ཡིན་པ། [page 80]

།རྣམ་པར་ཤེས་ལས་ཐ་དད་པར། །ཕྱི་རོལ་དོན་ནི་འགའ་ཡང་མེད།

།དེ་ཕྱིར་དངོས་པོའི་ངོ་བོར། །ཕྱི་དོན་རྣམ་པ་ཀུན་དུ་མེད།

།རྣམ་ཤེས་སོ་སོར་སྣང་བ་འདི། །གཟུགས་ཀྱི་རྣམ་པར་སྣང་བར་འགྱུར།

།ཇི་ལྟར་སྐྱེ་བ་སེམས་རྨོངས་པས། །རྒྱུ་མ་སྨིག་རྒྱུ་དྲི་ཟ་ཡི།

།གྲོང་ཁྱེར་ལ་སོགས་མཐོང་བ་ལྟར། །དེ་བཞིན་གཟུགས་སོགས་སྣང་བ་ཡིན།

།བདག་ཏུ་འཛིན་པ་བཟློག་པའི་ཕྱིར། །ཕུང་ཁམས་སོགས་བསྟན་པ་ཡིན། །

ཞེས་པའོ །

གཉིས་པ་འཆད་པ། །ཚུལ་དེས་ལུང་གི་དགོངས་པ་བསྟན་པས། །ཉན་ཐོས་གྲུབ་མཐའ་སྨྲ་བ་དེ་དག་ན། དབུ་བ་དང་འདྲ་བའི་གཟུགས་དེད་ཀྱང་རྫས་སུ་འདོད་པ་མ་ཡིན། གཟུགས་ཀྱི་མཐའ་རྡུལ་ཕྲ་རབ་རྫས་སུ་འདོད་ཞེ་ན། ཁྱེད་ཅག་གིས།གཟུགས་ཀྱི་ཐ་མའི་ཆའི་རྡུལ་ཕྲན་དེ་ཕྱོགས་པ་མེད་ཅིང་མདུན་རྒྱབ་ཀྱི་ཆ་མེད་པ་ལ། དེ་བསགས་པའི་རྡུལ་ཕྲ་རབ་དང་། རྫས་ཀྱི་རྡུལ་ཕྲ་རབ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ཡང་དབང་པོ་འབྱུང་བ་བཞི་དང་། གཟུགས་དྲི་རོ་རེག་བརྒྱད་དམ།དེའི་སྟེང་དུ་ལུས་དབང་བསྣན་པས་དགུ།མིག་ན་བ་སྣ་ལྕེའི་དབང་པོ་རྣམས་ལས་གང་རུང་ཞིག་དང་།བཅུ་བསགས་

པ་ཡིན་ལ། གཉིས་པ་རྫས་ཀྱི་རྡུལ་ཕྲ་རབ་གཅིག་ཕུར་སྣང་བས།མིག་སོགས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་བསྐྱེད་མི་ནུས་པས་དབང་ཤེས་བསྐྱེད་པ་མིན་ཏེ།རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་དེ་དབང་པོས་མི་པ་དབང་པོའི་སྤྱོད་ཡུལ་ལས་འདས་པ་ཡིན་ལ།དེ་བསགས་ཤིང་འདུས་པ་ལ་བརྟེན་ནས།བག་བྱེད་པ་དང་རྟེན་མཛེས་པར་བྱེད་པ་དང་། རང་རང་གི་སྤྱོད་ཡུལ་དང་། རྣམ་ཤེས་བསྐྱེད་པ་ལ་དབང་བྱེད་པས་དབང་དེའི་ཤེས་པ་ནི་ཚོགས་དྲུག་སྟེ། དེ་རྣམས་བསྐྱེད་པར་བྱེད། བརྒྱད་ནས་བཅུའི་བར་དུ་འདུས་པ་ཉིད།།ཞེས་འདོད་ན། ཁོ་ཅག་ནི་ཚོགས་པ་དེ་ཡང་དབང་ཤེས་བསྐྱེད་བྱེད་དུ་མི་འདོད་ [page 81] དོ། །དེའི་རྒྱུ་མཚན། བུམ་སྣམ་ལ་སོགས་པ་ལྟར་རྡུལ་ཕྲ་རབ་འདུས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ནི། དོན་དམ་པར་རྫས་སུ་མི་འགྱུར་ཏེ། །འཇིག་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། །དེ་ལ་ཕྱོགས་བཞི་སྟེང་འོག་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་བས་ཕྱེ་བ་ཡིས་ནི། རྡུལ་ཕྲན་དེ་ལ་ཡང་ཆ་དྲུག་ཏུ་དབྱེ་བ་མཐོང་ཞིང་། ཆ་དྲུག་གང་ལ་ཆ་ཤས་དྲུག་དྲུག་ཏུ་ཕྱེ་བ་དང་། དེ་ལ་ཡང་ཆ་ཤས་ཀྱིས་ཕྱེ་བ་སྟར་ལྟར་བརྟགས་པ་ན། སྐབས་དེར་རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་ཇི་ལྟར་ཡོད་པར་འདོད་དེ། ཆ་མེད་ཙམ་ཡང་དམིགས་པར་མི་འགྱུར་།དེ་ལྟ་ན་གནས་དང་། རིགས་དང་དུས་དང་། དོན་བྱེད་པའི་ཚད་མ་བཞི་དང་འགལ་ལོ། །ཞེ་ན།ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་གཟུགས་སོགས་ཡུལ་དྲུག་གི་རྣམ་པ་གཅིག་ལ་ཡང་། གང་ཟག་ཐ་དད་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་རབ་འཇུག་པར་འགྱུར་བ། དཔེར་ན། ཕྱི་དོན་གྱི་ཚོར་བ་བདེ་བའི་རྫས་གཅིག་ལ་ཡང་། བདེ་བ་དེ་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སྡུག་བསྔལ་དུ་མཐོང་བར་འགྱུར། །འགྱུར་བ་དང་བཅས་པའི་སྡུག་བསྔལ་དུ་དམིགས་པས་སོ།

དེ་བཞིན་དུ། ཁ་ཅིག་གིས་མཐོང་ན་ཡིད་དུ་འོང་བའི་གཟུགས་ནི་མཛེས་པ་གང་ཡིན་པ་ལ། ལ་ལས་དེ་ཉིད་མི་སྡུག་ཅིང་ཡིད་དུ་མི་འོང་བར་མཐོང་བ་ལྟར། སིམ་པ་དང་སིམ་པ་མ་ཡིན་པ་སོགས་གཞན་ལ་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་ཡོད་དེ། བུད་མེད་ལང་ཚོ་དང་ལྡན་པའི་གཟུགས་ནི་གཅིག་ལ། ཕྱི་རོལ་པ་ཀུན་ཏུ་རྒྱུ་སོགས་མི་གཙང་བ་སྒོམས་པར་བྱེད་པ་རྣམས་ཀྱི་རོ་དང་འདྲ་བར་བརྟགས་ལ། འདོད་ཆགས་ཅན་གྱི་སྐྱེ་བོས་འདོད་པ་བསྟེན་པར་བྱ་བའི་ཡུལ་དུ་ཞེན་ཞིང་། དེའི་ལུས་སྲོག་དང་བྲལ་བའི་རོ་ལ་རྣམས་ཀྱིས་བཟའ་བ་ཞེས་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་མཚུངས་པ་གསུམ་དུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་ནོ། །

དེས་ན་ཚད་མ་བཞི་དང་ཅི་ཞིག་འགལ། །དེ་ལྟ་མོད་ཀྱི་ཕྱི་རོལ་གྱི་རྫས་མེད་ན།། དོན་མེད་པས་མི་འཐད། ཞེ་ན། ཕྱི་དོན་མེད་ཀྱང་ཕྱི་དོན་དང་མཚུངས་པ་ཡིས་དོན་བྱེད་ [page 82] པ་ཡོད་པ་མི་འགལ་བ་ནི། མི་ཞིག་གཉིད་ཀྱི་ལོག་པས་རྨི་ལམ་དུ་འདོད་ཆགས་ཀྱི་བག་ཆགས་སམ། ཁམས་རྣམ་འགྱུར་རམ།མི་མ་ཡིན་དབང་གིས་འཁྲིག་པ་ཉམས་སུ་མྱོང་བ་རྨིས་པས་ཆོ། ཕོ་མོ་འཕྲད་པ་མེད་ཀྱང་ཁུ་བ་ཟག་པའི་གནོད་པ་འབྱུང་བ་བཞིན། གཟུགས་སོགས་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་མེད་ནའང་། མཐོང་བ་ལ་སོགས་པའི་བྱ་བ་བྱེད་པ་མ་ཡིན་ནམ། དེ་ན་རེ། རྨི་ལམ་དང་སད་པའི་སྐབས་མི་འདྲའོ་ཞེ་ན། ཇི་ལྟར་རྨི་ལམ་ན་རྫས་མེད་ཀྱང་གནོད་པ་ལྟར་སད་པའི་གནས་སྐབས་ལ་ཕྱིའི་རྫས་མེད་ཀྱང་དོན་བྱེད་པ་གྲུབ་མོད་ཀྱི། དཔྱད་ན་གཟུང་འཛིན་འཁྲུལ་བ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་དེ་གཉིས་ག་མེད་བཞིན་དུ་དོན་བྱེད་པ་ལ་ཁྱད་པར་མེད་དོ།

འོ་ན་གཟུང་འཛིན་གྱི་ངོ་བོ་གང་ལ་བྱ་སྙམ་ན། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་དབང་གིས་སེམས་ཁོ་ན་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པའི་ངོ་བོ་གྲུབ་པའི་མཐུ་ཡིས། རྣམ་ཤེས་ཉིད་ཡུལ་དྲུག་རྣམ་པར་སྣང་བ་གང་ཡིན་པ་ཡང་། རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ལས་ནི་ཐ་དད་པར་གྱུར་པའི། ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་ནི་འགའ་

ཡང་མེད་པ་དེའི་ཕྱིར། སེམས་ཙམ་གྱི་དངོས་པོའི་ངོ་བོར་།ཕྱི་དོན་བདེན་པར་གྲུབ་པ་རྣམ་པ་ཀུན་ཏུ་མེད། འོན་ཀྱང་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དྲུག་སོ་སོར་སྣང་བ་འདི་ལ་དམིགས་པའི། གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཡུལ་གྱི་རྣམ་པར་སྣང་བར་འགྱུར་བ་ཡིན་ཏེ། དཔེ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ་སེམས་རྨོངས་པས། མེད་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་སྒྱུ་མ་དང་སྨིག་རྒྱུ་དང་ནམ་མཁའ་དང་རི་ལ་ཟའི་གྲོང་ཁྱེར་ལ་སོགས་པ་མཐོང་བ་ལྟར།སོགས་ཁོངས་ནས་ཚུ་ཟླ་དང་མིག་ཡོར་འཇའ་ཚོན་ཡང་བསྡུས་པས་དེ་རྣམས་བཞིན་དུ་གཟུགས་སོགས་ཀྱང་མེད་བཞིན་དུ་སྣང་བ་ཡིན་ནོ།

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཕྱི་དོན་ཡོད་པ་ལྟར་གསུངས་པ་། མུ་སྟེགས་ཀྱི་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་བཟློག་པའི་ཕྱིར།ཕུང་པོ་དང་ཁམས་ལ་སོགས་པ་ཐ་སྙད་ཙམ་དུ་བསྟན་པ་ཡིན་ [page 83] པའི་དགོངས་པ་ཤེས་དགོས་ཀྱི། ཕྱི་དོན་དང་རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་བདེན་པར་འཛིན་པའི་འཁྲུལ་པ་དོར་ན་ལེགས་སོ། ཞེས་དག་གི་འདོད་པ་ཆ་འཕྱུན་འགོག་པར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།

གསུམ་པ་སེམས་ཙམ་གྱི་ལྟ་བ་ལ་ཞེན་པ་སེལ་བ་ལ།ཆོས་ཐམས་ཅད་སེམས་ཙམ་དུ་བསྟན་པ་དང་། མཚན་ཉིད་གསུམ་དུ་དབྱེ་བ་དང་། གནས་གྱུར་དང་སོ་སོ་རང་རིག་དང་། རང་རིག་པའི་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་དང་དངོས་པོ་ལ་ཞེན་པ་སེལ་བ་བཞིའི་དང་པོ་ལ། སེམས་ཙམ་གྱི་འདོད་པ། དེའི་འཁྲུལ་པ་སེལ་བ་གཉིས། དང་པོ་ལའང་། བཤད་གཞི་འགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི། སེམས་ཙམ་ལ་གནས་ནས་ནི། །སྐལ་ཆེན་རྣམས་ཀྱིས་དེ་ཡང་སྤངས། །རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྣ་བ་ལ། །སྣ་ཚོགས་འདི་ནི་སེམས་སུ་གྲུབ། ཅེས་པའོ།།

གཉིས་པ་།དེ་ལྟར་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་ལ་འཁྲུལ་པ་བསལ་ཟིན་ནས།རྣམ་པར་རིག་པ་སེམས་ཙམ་དུ་ཞེན་པ་ཡང་སེལ་རིགས། བཅོམ་ལྡན་འདས་སེམས་ཙམ་པོའིལྟ་བ་ལ་གནས་པར་བྱས་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་བདུན་དང་ལྡན་པའི་ཐེག་ཆེན་གྱི་ལྟ་བཞུག་རྟོགས་པར་ནུས་པའི་སྐལ་ཆེན་རྣམས་ཀྱིས། །རྣམ་རིག་ཙམ་དེ་ཡང་སྤང་དགོས་པར་མདོ་ལས་གསུངས་སོ།

དེ་ཡང་ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་ཤེས་པའམ་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་སྨྲ་བ་ལ། མ་དག་པའི་འཇིག་རྟེན་བསྟན་པ་སྣོད་ཀྱི་མི་འདེད་ལ་སོགས་པའི་ཞིང་སྣ་ཚོགས་པ་དང་། གཡོ་བ་འགྲོ་བ་དྲུག་གིས་བསྡུས་པ་འདོད་ཁམས་དང་། གཟུགས་དང་གཟུགས་མེད་པའི་ཁམས་ཀྱི་སྣ་ཚོགས་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་རིས་སུ་གྱུར་པ་འདི་རྣམས་ནི སེམས་ཙམ་ལས་བྱུང་ཞིང་སེམས་སུ་གྲུབ་སྟེ། ཁམས་གསུམ་འདི་ནི་སེམས་ཙམ་མོ། །ཞེས་དང་། ལཀྐར་གཤེགས་པ་ལས།

།གང་ཟག་རྒྱུན་དང་ཕུང་དང་། །རྐྱེན་དང་རང་བཞིན་རྡུལ་རྣམས་དང་།

།གཙོ་བོ་དབང་ཕྱུག་བྱེད་དག །སེམས་ཙམ་པོ་ལ་རྣམ་པར་བརྟགས། [page 84]

།དོན་ཡོད་མ་ཡིན་སེམས་ཉིད་། །ཕྱི་རོལ་དོན་མཐོང་ལོག་པ་ཡིན།

།རིག་པས་རྣམ་པར་ལྟ་རྣམས་ཀྱི། །གཟུང་དང་འཛིན་པ་འགག་པར་འགྱུར། །

ཞེས་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་གསུངས་པའི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ཤིང་། ལུང་རིགས་ལ་བརྟེན་ནས་ཆོས་ལྔ་དང་རང་བཞིན་གསུམ་དང་རྣམ་ཤེས་ཚོགས་བརྒྱད་དང་། བདག་མེད་གཉིས་ལས་བརྩམ་སྟེ་རྒྱས་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གྲུབ་པའི་མཐའ་རྣམ་པར་བཞག་པས་སེམས་ཙམ་པ་ཞེས་བྱ་ཞིང་། །འདི་ལ་སྣང་བ་ཤེས་པར་འདོད་པས་རྣམ་བདེན་པ་དང་།སྣང་བ་ཤེས་པས་བཏགས་པར་འདོད་པས་རྣམ་བརྫུན་པ་ཞེས་པའི་དབྱེ་བ་གཉིས་ཡོངས་གྲགས་སོ། །

གཉིས་པ་དེའི་འཐུལ་པ་སེལ་བ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ལས། དང་པོ་ནི།

རྣམ་ཤེས་རང་བཞིན་གང་ན། །

ད་ནི་དེ་ཉིད་བཤད་བྱ་སྟེ། །

འདི་དག་ཐམས་ཅད་སེམས་ཙམ་ཞེས། །

ཐུབ་པས་བསྟན་པར་གང་མཛད་། །

བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སྐྲག་པ་། །

སྤང་བའི་ཕྱིར་ཡིན་དེ་ཉིད་མིན། །ཞེས་པའོ།

གཉིས་པ་འཆད་པ། རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་གཞུང་ལུགས་རྒྱ་ཆེར་མཛད་པ་རྣམས་ཀྱིས། འདི་ལྟར་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་གཉིས་སུ་མེད་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་གིས་སྟོང་པ། སངས་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་རབ་མཆོག་ཏུ་ཟབ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དགོངས་པ། ངེས་པའི་དོན་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གཏན་ལ་འབེབ་པ། དྲང་བའི་ [page 85] དོན་ཉིད་ལ་ངེས་དོན་དུ་བཟུང་བས་ཅུང་ཟད་ནོངས་སོ།

འོ་ན་རྣམ་ཤེས་སམ་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་བསྟན་པའི་དོན་ནམ་རང་བཞིན་གང་ཡིན་ཞེ་ན། ད་ནི་འཕགས་པ་ཟླ་སྒྲུབ་བདག་གིས་རྣམ་རིག་ཙམ་དུ་བསྟན་པའི་དེ་ཉིད་ཇི་ལྟ་བར་བཤད་པར་བྱ་སྟེ། ཁམས་གསུམ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་སེམས་ཙམ་ཞེས། སྐུ་གསུང་ཐུགས་ཀྱི་ཉེས་པར་སྤྱོད་པ་ཐམས་ཅད་ཐུལ་བར་གྱུར་པས། དགེ་ཞིང་རྟག་ཏུ་བའི་བདག་ཉིད་ཅན་གྱི་ཐུབ་པ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེས་གདུལ་བྱ་ལ་བསྟན་པར་གང་མཛད་པ་དེ། བྱིས་པའི་སྒྲ་ཡང་ཕལ་ཆེར་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་ལ་བརྗོད་ནའང་། འདིར་མཐའ་གཉིས་དང་བྲལ་བའི་དབུ་མ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པ་ལ། བྱིས་པ་ཞེས་བཏགས་ཏེ།དེ་འདྲ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ཆད་པར་ལྟ་བའི་མཐར་ལྟུང་ན། བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་འཐོབ་པ་ལས་རིང་དུ་འགྱུར་སྲིད་སྙམ་པའི་སེམས་སྐྲག་པར་འགྱུར་བ་དེ་སྤང་བར་བྱ་བའི་ཕྱིར་གསུངས་པ་ཡིན། རྣམ་རིག་ཙམ་དུ་ཞེན་པ་དེ་ངེས་པའི་དོན་དང་། དོན་དམ་པའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མིན་ཏེ། དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་སྤྲོས་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་ཉེ་བར་བའི་མཚན་ཉིད་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་མཚན་ཉིད་གསུམ་དུ་དབྱེ་བ་ལ། །འདོད་པ་བརྗོད་པ། དེའི་འཁྲུལ་པ་སེལ་བ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ལའང་། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས། དང་པོ། ཀུན་བརྟགས་དང་གཞན་དབང་དང་། །ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་ཉིད་འདི་ནི། སྟོང་ཉིད་བདག་ཉིད་གཅིག་པུ་ཡི། །ངོ་བོ་སེམས་ལ་བརྟགས་པ་ཡིན། །ཞེས་པའོ་ གཉིས་པ། འདི་ལྟར་མཚན་ཉིད་གསུམ། ཀུན་བརྟགས་ནི་བཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་སྣེ།ཕྱི་དང་ནང་དུ་ཀུན་ནས་བརྟགས་པ་ཙམ་ཡིན་པ་དང་། གཞན་དབང་ནི་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་རང་བཞིན་རྒྱུ་རྐྱེན་གཞན་གྱིས་དབང་བྱེད་པའི་གཞིར་འགྱུར་བ་དང་།ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་ནི་གཟུང་འཛིན་གྱི་རྣམ་རྟོག་མེད་ [page 86] པ་སྟོང་ཉིད་མི་འགྱུར་བ་ལ་བྱ་སྟེ། འདི་ནི་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལ་སོགས་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་བདག་ཉིད་གཅིག་པུའི་ངོ་བོ་སེམས་ཙམ་ལ་བརྟགས་ནས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།

གཉིས་པ་དེའི་འཁྲུལ་པ་སེལ་བ་ལ། །བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ། ཐེག་ཆེན་དགའ་བའི་བདག་ཉིད་ལ། །ཆོས་ལ་བདག་མེད་མཉམ་པ་ཉིད། །སེམས་གདོད་ནས་མ་སྐྱེས། །སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་མདོར་བསྡུས་གསུངས། །ཞེས་པའོ། གཉིས་པ། དེ་ལྟར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་དུ་བསྟན་པའི་དགོངས་པ་དེ་ལས་ཆེས་མཆོག་ཏུ་ཟབ་པ་གཞན་ཡོད་དེ། ཐེག་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྨད་དུ་བྱུང་བ་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཡིན་ལ། ཆེན་པོ་བདུན་ཡོད་པས་མིང་དེ་སྐད་ཅེས་བྱའོ། །དེ་ཡང་མཁས་གྲུབ་སློ་དཔོན་འགྲེལ་པར།

ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེའི་ཆོས་ལ་དམིགས་པ་དང་། །

རང་གཞན་དོན་འགྲུབ་པས་ན་གྲུབ་པ་ཆེ། །

བདག་མེད་གཉིས་ལྡན་ཡེ་ཤེས་ཆེན་པོ་དང་། །

སྐལ་བ་གསུམ་ལ་བརྩོན་དང་བླ་མེད་པའི། །

བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པའི་ཐབས་དང་མི་གནས་པའི། །

མྱ་ངན་འདས་པ་འགྲུབ་པས་འབྲས་བུ་ཆེ། །

འཁོར་བ་སྲིད་དུ་གཞན་དོན་ལས་ཆེན་ཉིད། །

དོན་བདུན་ལྡན་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོར་བཤད། །

ཅེས་པའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པའི་ལམ་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་སྟེ། དེ་ལ་མོས་ཤིང་དགའ་བའི་བདག་ཉིད་ཅན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ལ། སྔར་གསང་བ་འདུས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྣམ་སྣང་གི་ [page 87] སེམས་བསྐྱེད་པ་དྲང་བ་ལྟར། ཕུང་ལྔ་རང་གི་མཚན་ཉིད་འཛིན་པའི་ཆོས་ལ་བདག་མེད་པ་ལྟར། རྣམ་རིག་ཙམ་གྱི་ཤེས་པ་ཡུལ་དུ་སྣང་བར་འདོད་པ་ཡང་དམིགས་པའི་ངོ་བོར་མཉམ་ཞིང་མཚུངས་པ་ཉིད། སེམས་རྣམ་པར་རིག་པ་

ཅམ་ཡང་ནི་གདོད་ནས་མ་སྐྱེས། རང་བཞིན་མེད་པར། ནམ་སྣང་ལ་སོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོག་མདོར་བསྡུས་ནས་གསུངས་པས་རྣམ་པ་དང་བཅས་པར་ལྟ་བ་ལས་བཟློག་པར་རིགས་སོ། །

གསུམ་པ་གནས་གྱུར་དང་། །སོ་སོ་རང་རིག་ལ། འདོད་པ་བརྗོད་པ|དེའི་འབྲུལ་པ་སེལ་བ་གཉིས་ལས། དང་པོ་ལའང་། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱིས། །

རང་གི་སེམས་ཀྱི་དབང་བྱས། །

གནས་ཡོངས་གྱུར་ནས་དག་པའི་སེམས། །

སོ་སོར་རང་རིག་སྤྱོད་ཡུལ་བརྗོད། །ཅེས་པའོ

གཉིས་པ། རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་གཞུང་རྒྱ་ཆེན་པོར་སྨྲ་བར་བྱེད་པ་བ་རྣམ་རྫུན་ནམ་རྣམ་མེད་སྨྲ་བ་རྣམས་ཀྱིས། རང་གི་སེམས་ཀྱི་ལམ་བསྒོམ་པས་དབང་དུ་བྱས། ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་ལ་སོགས་པ་འཁོར་བའི་རྟེན་བྱེད་པའི་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་ཞིང་ལོག་ནས། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་དྲི་མས་དག་པའི་སེམས་སུ་གྱུར་པ་དེ་སོ་སོར་གཞན་གྱིས་བསྟན་པས་མི་རྟོགས་ཏེ། རང་གི་རིག་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་མངོན་དུ་རྟོགས་བྱ་མྱ་ངན་འདས་པའི་ངོ་བོ་རྣམ་པ་མེད་པ་ལྟ་བུ་ཡོད་ཞེས་བརྗོད་པ་ཡིན་ནོ། །

། །གཉིས་པ་དེའི་འབྲུལ་པ་སེལ་བ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི། [page 88]

།འདས་པ་གང་ཡིན་དེ་མེད། །མ་འོངས་པ་འཐོབ་པ་མིན།

།གནས་ཕྱིར་གནས་ནི་ཡོངས་གྱུར་པ། །ད་ལྟ་བ་ལྟ་ག་ལ་ཡོད།

།དེ་ཇི་ལྟར་དེ་ལྟར་སྣང་མིན། །ཇི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་ལྟར་མིན།

།རྣམ་ཤེས་བདག་མེད་ངོ་བོ་སྟེ། །རྟེན་གཞན་རྣམ་པར་ཤེས་པ་མེད།

།ཇི་ལྟར་ཁབ་ལེན་དང་བས། །ལྕགས་མྱུར་དུ་ཡོངས་སུ་འཁོར།

།དེ་ལ་སེམས་ཡོད་མིན་། །སེམས་དང་ལྡན་བཞིན་སྣང་བར་འགྱུར།

།དེ་བཞིན་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་། །བདེན་མིན་བདེན་པ་བཞིན་དུ།

།གང་ཚེ་འགྲོ་འོང་གཡོ་བར་འགྱུར། །དེ་ཚེ་སྲིད་པའང་འཛིན་པར་བྱེད།

།ཇི་ལྟར་རྒྱ་མཚོ་ལ་ནི་ཤིང་། །སེམས་ནི་མེད་ཀྱང་གཡོ་བར་འགྱུར།

།དེ་བཞིན་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་། །ལུས་རྟེན་ནས་ནི་གཡོ་བ་ཡིན།

།ལུས་མེད་ན་རྣམ་པར་ཤེས། །ཡོད་པ་མིན་ཞེས་ཡོངས་རྟོག་ན།

།དེ་ཡི་སོ་སོ་རང་རིག་ཉིད། །ཅི་འདྲ་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པར་གྱིས།

།སོ་སོར་རང་རིག་ཉིད་བརྗོད་པས། །དེ་དངོས་པོ་ཉིད་དུ་འདོད།

།འདི་དེ་ཡིན་ཞེས་བརྗོད་པར་། །ནུས་མིན་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པ་ཡིན།

།རང་ལ་ངེས་བཞིན་གཞན་དག་ལ། །ངེས་པ་བསྐྱེད་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར

།རྟག་ཏུ་འབྲུལ་པ་མེད་པར་ནི །མཁས་རྣམས་རབ་ཏུ་འཇུག་པ་ཡིན། །ཞེས་པའོ།།

གཉིས་པ་འཆད་པ། ཐར་སློས་པ་ལྟར་རྣམ་པ་མེད་པའི་སེམས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལྟ་བུ་ཡོད་ཅེས་སླ་བ་མི་རིགས། འདས་པ་རྟེན་དུ་གྱུར་པའི་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཞིག་ཟིན་ནས་མེད་ཅིང་། མ་འོངས་པ་རང་རིག་པའི་སེམས་ནི་མ་སྐྱེས་པས་འཕྲོབ་པ་མིན་ལ། གནས་པ་ཡང་སྐད་ཅིག་གིས་སྟོད་པའི་ཕྱིར་གནས་ནི་ཡོངས་སུ་གྱུར་ [page 89] པ་མེད་དོ། །འདས་པ་དང་མ་འོངས་པ་མི་དམིགས་པས་ད་ལྟ་དེ་དག་ལ་ལྟོས་དགོས་པས་ག་ལ་ཡོད་དེ་མེད་པ་ནའོ། །དེ་ཇི་ལྟར་ཏེ་ལྟར་སྣང་མིན། ཞེས་པ་ལ་སླ་ཏིའི་འགྱུར་ལས།དེ་ལྟར་མི་སྣང་ཇི་ལྟར་དེ། ཞེས་བྱུང་བའི་དོན་ཡང་། གལ་ཀུན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ཡོད་ན་ཇི་ལྟར་དེའི་རྣམ་པ་དང་དམིགས་པའི་རང་བཞིན་སྣང་དགོས་པ་ལ།དམིགས་པ་ལ་སོགས་པ་མི་སྣང་བས་ལྟར་སྣང་བ་མིན་པར་རྣམ་ཤེས་དེ་གང་གིས་རིག་པར་ནུས། ཚོགས་དྲུག་རྣམ་པར་ཤེས་དང་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་ཡིད་ལ་ཇི་ལྟར་རྣམ་པ་དང་དམིགས་པ་སྣང་བ་དེ་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་ལ་མིན་པས། ཕྱི་རོལ་གྱི་སྦྱོད་ཡུལ་ལ་སྤྱོད་མི་ནུས། །དེས་ན་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་པས་བདག་མེད་པའི་ངོ་བོ་སྟེ །ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་ས་བོན་གྱི་གནས་ཞེས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བཏགས་པར་ཟད་ཀྱི་རྟེན་གཞན་བྱེད་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་དོ། །

འོན་ཀྱང་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་མེད་བཞིན་དུ་གཡོ་བ་ལ་སོགས་པ་སེམས་ལྡན་ལྟར་བྱེད་པའི། དཔེ་ནི་ཇི་ལྟར་རྗོ་ཁབ་ལེན་དང་ཐག་ཉེ་བས། ལྕགས་ནི་དེ་གང་དུ་སོང་བའི་རྗེས་སུ་མྱུར་དུ་ཡོངས་སུ་འཁོར་རོ །ཁབ་ལེན་དེ་ལ་ལྕགས་བསྐྱོད་པའི་སེམས་ཡོད་པ་མིན་།ཞིམ་ཡིན་ནའང་། ལྕགས་བསྐུད་ཅིང་འདྲེན་ལུགས་སེམས་དང་ལྡན་པ་བཞིན་དུ་སྣང་བར་འགྱུར་།དེ་བཞིན་དུ། ཀུན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ནི། བདག་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཡིན་པས་བདེན་པ་མིན་པ་ཡང་། བདེན་པ་ཡོད་པ་བཞིན་དུ་ནི། ཀུན་རྫོབ་ཏུ་དུས་གང་ཚེ་རྣམ་ཤེས་གཞན་ཡུལ་ལ་འགྲོ་བ་དང་། ལྡོག་སྟེ་འོང་བའི་ཤེས་པ་གཡོ་བར་འགྱུར་ལ། དེ་ཚེ་བག་ཆགས་ཀྱི་སྲིད་པ་དུ་མའང་འཛིན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་མེད་ཀྱང་གཡོ་བ་ཡོད་པ་དཔེར་ན། ཇི་ལྟར་

རྒྱ་མཚོ་ཆེན་པོ་ལ། སྐྱེས་བུ་འགའ་ཞིག་གིས་ཤིང་བོར་བ་ལ་སེམས་ནི་མེད་ཀྱང་། ཚུལ་བཏགས་ཤིང་རླུང་བསྐྱོད་པས་ཕྱོགས་ཀུན་དུ་གཡོ་བར་འགྱུར་བ་བཞིན་དུ། ཀུན་ [page 90] གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་རང་བཞིན་མེད་པ་ནི། ཡན་ལག་འདུས་པའི་གཟུགས་ཕུང་གང་ཟག་གི་ལུས་ལ་བརྟེན་ནས། དུས་ཡུན་རིང་པོར་ནི་གཡོ་བ་ཡིན་པས། ལུས་མེད་པ་ཡིན་ན་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཞེས་ཡོངས་སུ་རྟོག་པ་འཁྲུན་སྣང་བར་ངེས་ན། ལུས་ལ་བརྟེན་པའི་ཀུན་གཞི་རྣམ་ཤེས་རྣམ་པ་མི་བདེན་པས་ལུས་ལ་མེད་ཀྱང་དུས་རྟག་པར་ཡོད་ཅེས་འདོད་པ་མི་འཐད་ཅིང་། དེ་ལྟ་ན། རྣམ་མེད་སྨྲ་བ་དེའི་སོ་སོ་རང་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ཅི་འདྲ་ཡིན་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པར་གྱིས་ཤིག ཅེས་དྲིས་པའི་ཚེ། སོ་སོར་རང་རིག་མཁན་གྱི་ཤེས་པ་ཡང་རྣམ་པ་མེད་པའི་སེམས་ཙམ་དུ་སྨྲ་ལ། སོ་སོ་རང་རིག་ཉིད་ཀྱི་དོན་བརྗོད་པས་དེ་ནི་དམ་པར་ཡོད་པའི་དངོས་པོ་ཉིད་དུ་འདོད་ཅིང་།སོ་སོ་རང་རིག་འདི་དེ་ལྟ་བུ་ཡིན་ཞེས་བརྗོད་པར་ནུས་པ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པ་དེ་རིགས་པ་མ་ཡིན་པ་ཉིད།། མི་རིགས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡང་། སོ་སོར་རང་གི་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་སེམས་ཙམ་གྱི་ལྟ་བ་རང་གིས་དེ་འདི་ཞེས། རང་རིག་པའི་ཚོས་རང་གིས་ངེས་པར་བྱས་ནས། ཕྱི་ནང་གི་ལྟ་བ་པ་གཞན་ལ་རང་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངེས་པར་བསྐྱེད་པ་བྱའི་རང་གིས་མ་ངེས་པར་གཞན་ལ་ངེས་པར་བྱར་བཏུབ་པ་མ་ཡིན་ནོ །ཞེས་པ་པཎྜི་ཏ་སྨྲ་ཏི་གསུངས་པ་ལྟ་བུ་ལས་ཀློག་ནས། རང་གིས་ལྟ་བའི་གནས་ལུགས་ལ་ཇི་ལྟར་ངེས་པ་བཞིན་དུ་སློབ་མ་དང་གྲོལ་བ་གཞན་དག་ལ། དེ་རྟོགས་པའི་ངེས་པ་བསྐྱེད་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར། དུས་རྟག་ཏུ་འབྲུལ་པ་མེད་པར་ནི། མཁས་པ་རྣམས་རང་གཞན་གྱི་དོན་ལ་རབ་ཏུ་འཇུག་པ་ཡིན་ནོ།། །

། །བཞི་པ་རང་རིག་པའི་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་དང་དངོས་པོ་ལ་ཞེན་པ་སེལ་བ་ལ།བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་བཤད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།ཤེས་པས་ཤེས་བྱ་རྟོགས་པ་སྟེ། །ཤེས་བྱ་མེད་པར་ཤེས་པ་མེད།

།དེ་ལྟ་ན་རིག་བྱ་དང་། །རིག་བྱེད་མེད་ཅེས་ཅེས་མི་འདོད། [page 91]

།སེམས་ནི་མིང་ཙམ་ཡིན་པ་སྟེ། །མིང་ལས་གཞན་དུ་འགའ་ཡང་མེད།

།མིང་ཙམ་དུ་རྣམ་རིག་བལྟ། །མིང་ཡང་རང་བཞིན་མེད་པ་ཡིན། ༤༠

།ནང་ངམ་དེ་བཞིན་ཕྱི་རོལ་ལམ། །ཡང་ན་གཉིས་ཀྱི་བར་དག་།

།རྒྱལ་བ་རྣམས་ཀྱིས་སེམས་མ་རྙེད། །དེ་ཕྱིར་སྒྱུ་མའི་རང་བཞིན་སེམས། ༤༡

།ཁ་དོག་དབྱིབས་ཀྱིས་དབྱེ་བའམ། །གཟུང་བ་དང་འཛིན་པའམ

།སྐྱེས་པ་བུད་མེད་མ་ནིང་སོགས། །ངོ་བོར་སེམས་ནི་གནས་པ་མིན 42

།མདོར་ན་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ནི །གཟིགས་པར་མ་གྱུར་གཟིགས་མི་འགྱུར

།རང་བཞིན་མེད་པའི་རང་བཞིན་ཅན། །ཇི་ལྟ་བུར་ན་གཟིགས་པར་འགྱུར། ༔

།དངོས་པོ་ཞེས་བྱ་རྣམ་རྟོག་ཡིན། །རྣམ་རྟོག་མེད་པ་སྟོང་ཉིད་ཡིན།

།གང་དུ་རྣམ་རྟོག་སྣང་དུ་གྱུར་པ། །དེར་ནི་སྟོང་ཉིད་ག་ལ་ཡོད།

།རྟོགས་བྱ་རྟོགས་བྱེད་རྣམ་པའི་སེམས། །དེ་བཞིན་གཤེགས་རྣམས་ཀྱིས་མ་གཟིགས།

།གང་ན་རྟོགས་བྱ་རྟོགས་བྱེད་ཡོད། །དེར་ནི་བྱང་ཆུབ་ཡོད་མ་ཡིན། །ཞེས་པའོ།།

གཉིས་པ་འཆད་པ་། །དེ་ལྟར་སེམས་ཙམ་པ་ཁྱེད་ཅག་གིས་རང་རིག་པའི་སེམས་ཞེས་བརྗོད་པ་དེ་ཡང་བརྟག་ཅིང་དཔྱད་ན་ཡོད་པར་འགྱུར་ཏེ། འདི་ལྟར། ཡུལ་ཅན་ཤེས་པ་རང་རིག་ཉམས་སུ་མྱོང་བ་པོས་ཡུལ་ཤེས་བྱ་རིག་ཅིང་རྟོགས་པ་སྟེ། ཤེས་བྱ་ཡུལ་རྣམ་པ་མེད་ཅིང་བརྟེན་པ་ལྟ་ན། དེའི་ཤེས་པ་ཡང་མེད་པ་ཉིད་དུ་ཐལ་བར་འགྱུར་ཏེ། དེ་དག་ཕན་ཚུན་ལྟོས་ནས་འབྱུང་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ་ དེ་ལྟར་འདོད་ན་རིག་པར་བྱ་བའི་ཡུལ་དང་།རིག་པར་བྱེད་པ་གཉིས་ག་མེད་ཅེས་མཚུངས་པར་ཅིས་ཏེ་མི་འདོད།སོ་རང་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་རིག་བྱ་དང་།རིག་བྱེད་ཡོད་མེད་འགལ་བ་གཅིག་ཏུ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར་རོ་ །རིག་པ་མེད་ན་སེམས་པར་མི་འགྱུར་རམ་ཞེ་ན། རྣམ་པར་རིག་པའི་སེམས་ནི་ཐ་སྙད་ [page 92]

དུ་མཚན་མ་འཛིན་པའི་མིང་ཙམ་ཡིན་པ་སྟེ།དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་པའོ། དེས་ན་མིང་ལས་གཞན་དུ་སེམས་གཟུང་འཛིན་གཉིས་མེད་ཀྱི་རྣམ་རིག་བདེན་གྲུབ་འགའ་ཡང་མེད་དེ། མིང་དུ་བརྗོད་པའི་ཚེ་ན་དངོས་པོ་དེ་འགགས་མིང་ཙམ་དུ་ཡང་ནི། རྣམ་པར་རིག་པ་ཡང་བལྟ་བར་བྱས་པའི་ཚེ།དེའི་མིང་ཡང་རང་བཞིན་མེད་པ་ཡིན་པ་རྟོགས་པར་འགྱུར་རོ་ །རིགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་ན་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། སེམས་ནང་དུ་སོ་སོ་རང་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་སམ།མིག་གི་རྣམ་ཤེས་ལ་སོགས་པའི་ངོ་བོ་ཡང་མ་ཡིན་ལ། དེ་བཞིན་དུ་ཕྱི་རོལ་གཟུགས་སོགས་དང་། ཡང་ན་ཕྱི་ནང་གཉིས་ཀྱི་བར་དག་ཏུ། །སྡིག་པ་མི་དགེ་བ་དང་མོངས་པའི་གཡུལ་ལས་རྒྱལ་བ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས་སེམས་མ་རྙེད།། གང་དུ་ཡང་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་མ་དམིགས་པ་དེའི་ཕྱིར་སྒྱུ་མའི་རང་བཞིན་སྣང་ཡང་མ་གྲུབ་པ་དང་མཚུངས་པའི་སེམས་སྔོ་སེར་སོགས་ཁ་དོག་གི་བྱེ་བྲག་དང་། རིང་ཐུང་ཟླུམ་གྲུ་བཞི་སོགས་དབྱིབས་ཀྱི་དབྱེ་བའམ། བརྗོད་མ་ཐག་པ་བཞིན་གཟུང་བ་དང་ནི་འཛིན་པའམ།རྟེན་སྐྱེད་པ་བུད་མེད་མ་ནིང་ངམ།སོགས་ཁོང་ནས་འདོད་གཟུགས་གཟུགས་མེད་ཀྱི་འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཡང་མེད་པས། ངོ་བོ་གང་དུ་ཡང་སེམས་ནི་གནས་པ་མ་ཡིན་།།

མདོར་ན། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་རྣམ་རིག་གི་བོར་འདས་པ་དང་དེ་ལྟ་བ་གཟིགས་པར་མ་གྱུར་ལ། མ་འོངས་པ་ན་གཟིགས་པར་མི་འགྱུར་བ་ཉིད་དོ། །ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པས་སྟེ་མ་གཟིགས་སྐམ་ན།དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་པའི་ངོ་བོའི་རང་བཞིན་ཅན་ཡིན་པས། གཟིགས་པའི་ཡུལ་མེད་པ་ཇི་ལྟ་བུར་ན་གཟིགས་པར་འགྱུར་ཞེས་སྟོན་པ་ཉིད་ཀྱིས་མ་གཟིགས་པར་བཀའ་སྩལ་།།ཁོ་ན་རེ། དེ་འདྲ་བའི་ལུང་དང་མི་འགལ་བ་ནི་དེད་ཅག་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་དོན་དམ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལ་དགོངས་པར་འཆད་ཞེ་ན། [page 93]

སེམས་ཙམ་པ་ཁྱེད་ཀྱིས་ཡོངས་གྲུབ་དང་སོ་སོ་རང་གི་རིག་པ་ཞེས་བརྗོད་པ་དེ་ཉིད་དངོས་པོ་ཞེས་བྱ་སྟེ། ཡོད་པས་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཉིད་དུ་འདོད་པས་སོ །དེ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་སྤྲོས་པ་དང་བཅས་པའི་མཐར་འཛིན་པ་ཡིན་ལ།དེ་འདྲའི་རྣམ་རྟོག་མེད་པ་སྤྲོས་བྲལ་སྟོང་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཚེ་གང་དུ་སྤྲོས་པའི་རྣམ་རྟོག་སྣང་བར་གྱུར་པ་དེར་ནི་དོན་དམ་པ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་ག་ལ་ཡོད། །དེ་ལྟ་ན་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་འབྲས་བུ་ཡང་མེད་དམ་ཞེ་ན། རྟོགས་བྱ་བྱང་ཆུབ་དང་། །རྟོགས་བྱེད་དེ་དོན་དུ་གཉེར་བའི་མཚན་འཛིན་གྱི་རྣམ་པའི་སེམས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དང་དེའི་སྲས་བརྗོད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་མ་གཟིགས་པས། ནམ་མཁའི་མཚན་ཉིད་ཅན་གྱི་བྱང་ཆུབ་བརྙེས་ཀྱི། གང་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྟོགས་བྱ་རྟོགས་བྱེད་ལ་མཚན་འཛིན་མངོན་ཞེན་དུ་བྱེད་པ་ཡོད་པ་དེར་ནི། བྱང་ཆུབ་འཐོབ་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་།། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་མཉམ་པ་ཉིད་མ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་རོ །

། །བཞི་པ་རང་གཞུང་དབུ་མ་ཉིད་དུ་བསྒྲུབ་པ་ལ་བདུན།། དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་བརྗོད་པ། དེ་སྒོམ་པའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ། སེམས་ཙམ་ཉིད་སྟོང་པའི་ཚུལ་སངས་རྒྱས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་འདོད་དགོས་པ། དབུ་མ་འདི་རྟག་ཆད་ཇི་ལྟར་སྤངས་པ།རྟེན་འབྲེལ་དང་སྟོང་ཉིད་གཅིག་པའི་།རྣམ་གྲངས་བསྡུ་ཞིང་ཕན་ཡོན་སྨོས་པའོ། །

དང་པོ་དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་བརྗོད་པ་ལ་གཉིས། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།མཚན་ཉིད་མེད་ཅིང་སྐྱེ་བ་མེད། །ཡོད་གྱུར་མ་ཡིན་ངག་ལམ་བྲལ

།མཁའ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དང་ནི། །བྱང་ཆུབ་གཉིས་མེད་མཚན་ཉིད་ཅན།

།བྱང་ཆུབ་སྙིང་པོ་ལ་བཞུགས་པའི། །བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་སངས་རྒྱས་དང་། [page 94]

།བརྩེ་ལྡན་ཀུན་གྱི་དུས་གསུམ་དུ། །སྟོང་པ་མཁའ་དང་མཚུངས་པར་མཁྱེན།

།དེ་ཕྱིར་ཆོས་རྣམས་ཀུན་གྱི་གཞི། །ཞི་ཞིང་སྒྱུ་མ་དང་མཚུངས་པར།

གཞི་མེད་སྲིད་པ་འཇིག་བྱེད་པའི། །སྟོང་ཉིད་འདི་ནི་རྟག་ཏུ་བསྒོམ། །ཞེས་པའོ།།

གཉིས་པ་ནི།། དེ་ལྟར་ཕྱི་རོལ་པ་དང་རང་གི་སྡེ་པའི་ལྟ་བ་མི་རིགས་པ་སུན་ཕྱུང་ནས། རང་སེམས་གདོད་ནས་མ་སྐྱེས་པ། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་ནོ །ཞེས་གསུངས་པའི་རང་ལུགས་དབུ་མའི་དོན་རྒྱ་ཆེར་བསྟན་པ་ཡང་། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཚོན་པར་བྱེད་པའི་མཚན་ཉིད་མེད་ཅིང་། ཡོད་པ་དང་མེད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་སྐྱེ་བ་མེད་དེ། ཡོད་གྱུར་སྐྱེས་ཟིན་པ་དང་། མེད་པ་སྐྱེར་མི་རུང་བསམ་ཡིན་ལ་ངག་གི་ལམ་ནས་ཚིག་བརྗོད་ཀྱང་མཚོན་པ་དང་བྲལ་བ་དེ།། དཔེར་ངོས་པ་ནམ་མཁའ་དང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་དང་།ཆོས་ཐམས་ཅད་ཕྱིན་ཅི་ལོག་པར་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་རྣམས་གཉིས་སུ་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་ཏེ། དེའི་དོན།། ནམ་མཁའ་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་ཀྱང་། དོན་དུ་མི་

དམིགས་པ་ལྟར། བྱང་ཆུབ་ཀྱང་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་ཀྱི་དོན་དམ་པར་མེད་ལ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཀྱང་ཐ་སྙད་དུ་བརྗོད་དཔྱད་ན་རང་བཞིན་མེད་པས།དེའི་ཕྱིར་དེ་དག་གི་མཚན་ཉིད་ཐ་དད་པ་མ་ཡིན་ནོ།།

ཚུལ་དེ་མཆོག་སྤྲུལ་པའི་སྐུ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་བཞུགས་པའི་བདག་ཉིད་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་རྒྱ་ཆེན་པོ་མངའ་བ་སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་མངོན་དུ་མཛད་པ་དང་། གདུལ་བྱ་རྣམས་ལ་བརྩེ་བར་ལྡན་པ་ཀུན་གྱིས་འདས་པ་དང་མ་འོངས་པ་དང་ད་ལྟ་བའི་དུས་གསུམ་དུ། བརྗོད་མ་ཐག་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་དང་བྱང་ཆུབ་དག་སྟོང་པ་ནམ་མཁའ་དང་མཚུངས་པར་མཁྱེན་པས།དེའི་ཕྱིར་ལྡན་རྣམས་ཡིད་ཆེས་པར་བྱས་ནས།འཁོར་འདས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཀུན་གནས་སུ་གྱུར་པས་གཞི་དང་ཐོག་མཐའ་བར་དུ་དགེ་བས་ཞི་བ་ [page 95] ཡིན་ཞིང་། སྒྱུ་མ་དང་མཚུངས་པར་སྣང་ཡང་རང་བཞིན་མེད་པས། གཉེན་པོ་དང་མི་འཐུན་ཕྱོགས་ཀྱི་གཞི་མེད་པར། སྲིད་པའི་སྡུག་བསྔལ་རྩད་ནས་འཇིག་པར་བྱེད་པའི། སྟོང་ཉིད་ཕན་ཡོན་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་འདི་ནི་དུས་རྟག་ཏུ་བསྒོམ་པར་རིགས་སོ།།

གཉིས་པ་དེ་བསྒོམ་པའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་དང་པོ་ནི།

།སྐྱེ་མེད་དང་སྟོང་ཉིད་དང་། །བདག་མེད་ཅེས་བྱར་སྟོང་པ་ཉིད།

།བདག་ཉིད་དམན་པ་གང་བསྒོམ་པ། །དེ་དེ་སྒོམ་པར་བྱེད་པ་མིན།

།དགེ་དང་མི་དགེ་རྣམ་རྟོག་གི། །ཟད་ཆད་པ་ཡི་མཚན་ཉིད་ཅན།

།སྟོང་ཉིད་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་གསུངས་གཞན། །དེ་དག་སྟོང་པ་ཉིད་མི་བཞེད།

།སེམས་ལ་དམིགས་པ་མེད་པ་ཡི། །གནས་པ་ནམ་མཁའི་མཚན་ཉིད་ཡིན།

།དེ་དག་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པ་ནི། །ནམ་མཁའ་སྒོམ་པར་བཞེད་པ་ཡིན།

།སྟོང་ཉིད་སེང་གེའི་སྒྲ་ཡིས་ནི། །སྨྲ་བ་ཐམས་ཅད་སྐྲག་པར་མཛད།

།གང་དང་གང་དུ་དེ་དག་ཞུགས། །དེ་དང་དེ་ནི་སྟོང་ཉིད་འགྱུར།།

ཞེས་པའོ །གཉིས་པ་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པའི་ཚུལ་ལ་མི་མཁས་པ་དང་། མཁས་པའི་ཁྱད་པར་ཡོད་དམ་མེད་སྙམ་ན། །ཁྱད་པར་ཡོད་པར་བསྟན་། ཆོས་ཐམས་ཅད་སྐྱེ་བ་མེད་པ་ནམ་མཁའི་མེ་ཏོག་ལྟ་བུ་དོང་ནི།

མེད་པར་དགག་པའི་སྟོང་ཉིད་དང་།།

བལྟ་ཐ་སྙད་ཙམ་དུའང་བདག་མེད།།

ཞེས་བྱ་བར་ལྟས་ཏེ། བདེན་པར་མེད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་དུ། བདག་ཉིད་དམན་པ་བློ་གྲོས་གཞན་པ་སྟེ་ཐོས་པ་ཆུང་བའམ། ལས་དང་པོ་པ་ཤེས་རབ་མ་སྦྱངས་པས། ཆད་སྟོང་དེ་ལྟར་ [page 96] གང་བསྒོམ་པ་དེ་ཡང་། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་སྟོང་ཉིད་སྒོམ་པར་བྱེད་པ་མིན་ནོ།དེའི་ཤེས་བྱེད་པ་མིན་ནོ། དེ་ཤེས་བྱེད་དུ་སླ་ཏིའི་འགྲེལ་པར།

ལྟ་བ་ཐམས་ཅད་གཅོད་པ་ཡི། །

སྟོང་པ་ཉིད་ཅེས་རྒྱལ་བས་གསུངས། །

གང་དག་སྟོང་པའི་ལྟ་བ་ཅན། །

དེ་བཅོས་སུ་དཀའ་བར་གསུངས།།

ཞེས་རྩ་ཤེའི་ལུང་འགྱུར་གཞན་དང་ཙུང་འདྲེན་པ་མི་འདྲ་བར་བསྒྱུར་ནས་དྲངས་སོ། ཕྱོགས་སྔ་འདི་ནི་ད་ལྟ་བོད་ཀྱི་དབུ་མ་པ་ཅི་རིགས་ཀྱི་ལྟ་སྒོམ་དུ་སྣང་ངོ། འོ་ན་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་ཚུལ་མཁས་པ་ཇི་འདྲ་བ་ཡིན།ཞེ་ན།སྲོག་གཅོད་སོགས་སྤངས་པའི་དགེ་བ་དང་སྣང་པའི་ལས་དེ་སྤྱོད་པའི་མི་དགེ་བའམ། །ཀུན་ཏུ་རྟོག་པ་ལ་དཔྱོད་པའི་ཤེས་རབ་རྣོ་བ་དགེ་བ་དང་། དེ་ལས་བཟློག་པ་རྨོངས་པ་ནི་དགེ་བ་སྟེ།རྣམ་རྟོག་དེ་དག་སྤང་བྱ་གཉེན་པོའི་མཚན་འཛིན་རྒྱུན་ཆད་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པ་མཆོག་ཏུ་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་གསུངས་པ་མ་གཏོགས།གཞན་དེ་དག་ཆད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་དང་བདག་མེད་མེད་བདག་མེད་པར་བསྒོམ་པར་མི་བཞེད་དོ།

དེས་ན་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ལ། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་མཚན་མ་དམིགས་པའི་ངང་གནས་པ་ནམ་མཁའི་མཚན་ཉིད་གོང་དུ་བཤད་པ་དེ་ཡིན་པས། རྣལ་འབྱོར་པ་དེ་དག་སྟོང་ཉིད་ཚུལ་བཞིན་དུ་བསྒོམ་པ་། ནམ་མཁའ་དང་མཚུངས་པར་མི་རྟོག་པ་བསྒོམ་པར་བཞེད་པ་ཡིན་།ཞེས་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱའོ།

དེ་ལྟར་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱིས་བསྟགས་པའི་བསྒོམ་འདི།བོད་སྔ་ཕྱི་ཁ་ཅིག་རྒྱ་ནག་ཧྭ་ཤང་གི་སྒོམ་ཡིན་པར་སྒྲོག་ཀྱང་། བསྟན་བཅོས་འདིར་བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱི་ [page 97] ལུགས་སུ་མཛད་དོ། ཀུན་རྫོབ་ཏུ་དགེ་བ་དང་མི་དགེ་བ་རྟེན་འབྲེལ་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ་བ་དེ་ཉིད་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་མཉམ་པར་སྟོན་པ་སེང་གེ་ལྟར་ཐེལ་གྱིས་མི་པའི་སྒྲ་ཡིས། ལྟ་བ་ཐ་དད་པར་རློམ་པའི་སྨྲ་བ་ཐམས་ཅད་སྤོབས་པ་འཇོམས་པས་སྐྲག་པར་མཛད་པའི་རྒྱལ་བའི་སྲས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གནས་གང་དང་དུས་གང་དེ་དག་གདུལ་བྱའི་ནང་དུ་ཞུགས་པ་དང་དེར་ནི་ལྟ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་སྟོང་པ་ཉིད་སྟོན་པའི་གཏམ་ནར་འགྱུར་རོ།།

། །གསུམ་པ་སེམས་ཙམ་ཉིད་སྟོང་པའི་ཚུལ་ལ། བཤད་པའི་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།གང་གིས་རྣམ་ཤེས་སྐད་ཅིག་མ། །དེ་ཡིས་དེ་ནི་རྟག་མ་ཡིན།

།སེམས་མི་རྟག་ཉིད་ཡིན་ན། སྟོང་པ་ཉིད་དུ་ཇི་ལྟར་འགལ།

།མདོར་ན་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ནི། །སེམས་མི་རྟག་ཉིད་བཞེད་ན།

།དེ་དག་སེམས་ནི་སྟོང་ཉིད་དུ། །ཅི་ཡི་ཕྱིར་ན་བཞེད་མི་འགྱུར་ཞེས་པའོ །

གཉིས་པ་། ཆོས་ཐམས་ཅད་སེམས་ཙམ་དུ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བསྟན་པའི་དགོངས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཀྱང་།ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་སྟོན་པར་འགྱུར་། སེམས་ཙམ་དུ་སྨྲ་བ་གང་གིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡང་དུས་ཀྱི་སྐད་ཅིག་མར་གྱུར་པའི་རྒྱུ་མཚན་དེ་ཡིས་སེམས་ཡིད་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་མཐའ་དག་ནི་རྟག་པ་མ་ཡིན་ལ། སེམས་ནི་མི་རྟག་པ་ཉིད་ཡིད་པར་གྲུབ་ན།མི་རྟག་པ་དང་སྟོང་པ་ཉིད་དོན་གཅིག་པས།སེམས་ཙམ་གྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བརྗོད་པ་ལྟར་འགལ་། ཐམས་ཅད་ཀྱང་རང་བཞིན་མི་དམིགས་པར་མཚུངས་པས་སོ །དོན་མདོར་བསྡུ་ན། ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས་། སེམས་ཡིད་རྣམ་ཤེས་རྣམས་སྐད་ཅིག་མའི་རྟག་པ་ཉིད་དུ་བཞེད་ [page 98] པར། བདག་ཅག་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་འདོད་པ་འཐུན་ན་དག་མི་རྟག་པར་བཞེད་པས་སེམས་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་རྒྱུ་ཅིའི་ཕྱིར་ན་བཞེད་པར་འགྱུར་། རྣམ་རིག་ཙམ་དེ་ཡང་སྟོང་པ་ཁོ་ནར་སྟོན་པར་འགྱུར་རོ །

བཞི་པ་སངས་རྒྱས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་འདོད་དགོས་པ་ལ། བཤད་གཞི་་དགོད་པ།དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།ཐོག་མ་ཉིད་ནས་སེམས་ཀྱིས་། །རང་བཞིན་རྟག་ཏུ་མེད་པར་འགྱུར།

།དངོས་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ། །རང་བཞིན་མེད་ཉིད་བརྗོད་པ་མིན།

།དེ་སྐད་བརྗོད་ན་སེམས་ཀྱི་། །བདག་གི་གནས་པ་སྤྲངས་པ་ཡིན།

།རང་གི་རང་བཞིན་ལས་འདས་པ། །དེ་ནི་ཆོས་རྣམས་ཆོས་མ་ཡིན།

།ཇི་ལྟར་བུ་རམ་མངར་བ་དང་། །མེ་ཡི་རང་བཞིན་ཚ་བ་བཞིན།

།དེ་བཞིན་ཆོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་ཀྱི། །རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་འདོད། ། ཅེས་པའོ

གཉིས་པ་། གྲུབ་མཐའ་སྨྲ་བ་བཞི་གས་སེམས་སྐད་ཅིག་མར་འདོད་པ་ལ་མི་འཐུན་པ་མེད་པས། དུས་ཐོག་མ་མེད་པའི་ཚེ་ཉིད་ནས་སེམས་ཀྱི་། རང་བཞིན་དུས་རྟག་ཏུ་མེད་/ལ་པར་འགྱུར་བ་རིགས་པ་དང་ལུང་གི་གྲུབ་ཀྱི། གདོད་མ་ནས་དང་ནང་གི་དངོས་པོ་འདི་རང་བཞིན་གྱིས་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ལ། སྐད་ཅིག་མ་གཉིས་པ་ལ་སོགས་སུ་རང་བཞིན་མེད་པ་ཉིད་དུ་གྱུར་ཞེས་བརྗོད་པ་མིན་ནོ། །གལ་ཏེ་སྐད་དུ་བརྗོད་ན་རང་གི་སེམས་ཀྱི་། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་བདག་ཉིད་དང་གི་གནས་པའི་གནས་ལུགས་ལྟ་བ་སྤྲངས་པའི་སྐྱོན་དུ་འགྱུར་བ་ཡིན་ན། རང་གི་ཁོ་ན་ཉིད་ཐམས་ཅད་

དུ་རང་བཞིན་མེད་པ་ལས་འདས་པ་དེ་ནི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་མ་ཡིན་ཏེ། ཆོས་ཉིད་གདོད་མ་ནས་རང་བཞིན་མི་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

[page 99]

གཞུང་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་འདིའི་གནས་སུ། པཎྜི་ཏ་སྨྲྀ་ཏིས།

།དངོས་པོ་རང་བཞིན་མེད་ཉིད་དུ། །སེམས་ནི་གྲུབ་དུས་ཀུན་ལ

དངོས་པོ་རང་བཞིན་མེད་ཉིད་པས། །རང་བཞིན་མེད་ཉིད་གསུངས་པའོ།

ཞེས་བརྗོད་ཚུལ་མི་འདྲ་བར་བསྒྱུར་ཡང་། དོན་མི་འཐུན་པ་མིན་པ་ནི། །དེའི་འགྲེལ་པར། གདོད་ནས་མ་སྐྱེས་པའི་སེམས་རྟེན་འབྲེལ་ཙམ་དུ་དུས་གསུམ་ལ་གནས་སོ །ཞེས་དང་། ཕུང་ལ་སོགས་པ་དང་རྣམ་པར་རིག་པ་དཔྱད་ན་རང་བཞིན་མེད་པ་ཉིད། །ཞེས་བཤད་དོ། ། དཔེ་ཇི་ལྟར་ན། བུ་རམ་གྱི་རྫས་མཐའ་དག་ཀྱང་མངར་བར་མཚུངས་པ་དང་། མེའི་རང་བཞིན་ཚ་བར་ཆ་འཐུན་པ་ཡིན་པ་བཞིན། དེ་བཞིན་དུ་དངོས་པོའི་ཆོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་སངས་རྒྱས་པའི་གྲུབ་མཐའ་སྨྲ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་འདོད་པར་རིགས་སོ།

། །ལྔ་པ་དབུ་མའི་ལྟ་བ་འདི་རྟག་ཆད་ལྟར་སྣང་བ་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི། སྟོང་ཉིད་རང་བཞིན་དུ་བརྗོད་པས། །འགའ་ཞིག་ཆད་པར་སྨྲ་བ་མིན། །དེས་རྟག་པ་ཉིད་དུ་ཡང་། །འགའ་ཞིག་སྨྲས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་པའོ། །གཉིས་པ་ནི། དེ་ལྟར་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་གྱུར་ན། དབུ་མ་པའི་ལྟ་བ་འདི་ཆད་པའི་མཐར་ལྷུང་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན། ཕྱི་དང་ནང་གི་དངོས་པོ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་དུ་བརྗོད་པས།ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་བཞིན་སྟོང་པར་སྟོན་ཡང་། རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བའི་རྒྱུ་འབྲས་མི་འདོར་བས། དབུ་མ་པས་འགའ་ཞིག་གིས་ཚེ་ལྟ་བ་ཆད་པའི་མཐར་ལྷུང་བ་སྨྲ་བ་མིན་པས་སྐྱོན་དུ་མི་འགྱུར་ལ། ཚུལ་དེས་ནི་དེ་ལས་བཟློག་ནས་རྟེན་འབྲེལ་དང་སྟོང་ཉིད་རྟག་པ་ཉིད་དུ་ཡང་། དབུ་མ་པས་འགའ་ཞིག་ཚེ་སྨྲས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། རྒྱུ་འབྲས་རྟེན་འབྲེལ་དང་སྟོང་ཉིད་ཐ་དད་ཅིང་། སྟོང་ཉིད་དེ་རྒྱུ་འབྲས་ཀྱི་རྟེན་འབྲེལ་དང་ཐ་མི་ [page 100] དད་པར་འཆད་པའི་ཕྱིར་རོ།

། །དྲུག་པ་སྟོང་ཉིད་དང་རྟེན་འབྲེལ་གཅིག་པའི་དོན་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།མ་རིག་ནས་བརྩམས་རྒ་ཤིའི་བར། །མཐར་ཐུག་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི།

།རྟེན་ནས་འབྱུང་བའི་བྱ་བ་ནི། །ཪྨི་ལམ་སྒྱུ་འདྲར་འདོད།

།ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་འཁོར་ལོ་འདི། །སྲིད་པའི་ལམ་དུ་འཁོར་བ་སྟེ།

།དེ་ལས་གཞན་པའི་སེམས་ཅན་གང་། །ལས་འབྲས་སྤྱོད་པར་འདོད་པ་མེད།

།ཇི་ལྟར་མེ་ལོང་ལ་བརྟེན་ནས། །བཞིན་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་སྣང་གྱུར་པ།

།དེ་ལ་དེ་ནི་འཕོ་མིན་ན། །དེ་མེད་པར་ནི་དེ་ཡང་མེད།

།དེ་བཞིན་ཕུང་པོ་ཉིང་མཚམས་སྦྱོར། །སྲིད་པ་གཞན་དུ་སྐྱེ་བ་དང་།

།འཕོ་བ་མེད་པར་མཁས་རྣམས་ཀྱིས། །རྟག་ཏུ་ངེས་པར་བྱ་བ་ཡིན།

།མདོར་ན་སྟོང་པའི་ཆོས་ལས་། །ཆོས་རྣམས་སྟོང་པ་སྐྱེ་བར་འགྱུར།

།བྱེད་པོ་ལས་འབྲས་ལོངས་སྤྱོད་། །ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་རྒྱལ་བས་བསྟན།

།དེ་ལྟར་ཪ་ཡི་སྒྲ་དང་ནི། །དེ་བཞིན་མྱུ་གུ་ཚོགས་པས་བསྐྱེད།

།ཕྱི་ཡི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་འབྱུང་བ། །རྨི་ལམ་རྒྱུ་མ་དང་མཚུངས་འདོད།

།ཆོས་རྣམས་རྒྱུ་ལས་སྐྱེ་བ་ནི། །ནམ་ཡང་འགལ་བར་མི་འགྱུར་།

།རྒྱུ་ནི་རྒྱུ་ཉིད་ཀྱིས་སྟོང་པས། །དེ་ནི་སྐྱེ་བ་མེད་པར་རྟོགས།

།ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ནི་སྐྱེ་མེད་པ།། སྟོང་ཉིད་ཡིན་པར་རབ་ཏུ་བཤད།

།མདོར་ན་ཕུང་ལྔ་པོ་། །ཆོས་ཀུན་ཞེས་བཤད་པ་ཡིན།

།དེ་ཉིད་ཇི་བཞིན་བཤད་པ་ལ། །ཀུན་རྫོབ་རྒྱུན་འཆད་མི་འགྱུར། [page 101]

།ཀུན་རྫོབ་ལས་ནི་ཐ་དད་པར། །དེ་ཉིད་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ།

།ཀུན་རྫོབ་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། །སྟོང་ཉིད་ཁོ་ན་ཀུན་རྫོབ་ཡིན།

།མེད་ན་འབྱུང་ངེས་པའི་ཕྱིར། །བྱས་དང་རྟག་དག་བཞིན་ནོ།

།ཀུན་རྫོབ་ཉོན་མོངས་ལས་ལས་བྱུང་། །ལས་ནི་སེམས་ལས་བྱུང་བ་ཡིན།

།སེམས་བག་ཆགས་དག་གིས་བསགས། །བག་ཆགས་བྲལ་བ་བདེ་བ་སྟེ།

།བདེ་བའི་སེམས་ཞི་བ་ཉིད། སེམས་ཞི་བ་རྨོངས་མི་འགྱུར།

།རྨོངས་མེད་དེ་ཉིད་རྟོགས་པ་སྟེ། །དེ་ཉིད་རྟོགས་པ་གྲོལ་ཐོབ་འགྱུར། །

ཞེས་པའོ། །

གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ་ལ། །ནང་གི་རྟེན་འབྲེལ་བཅུ་གཉིས་དང་སྟོང་ཉིད་དབྱེར་མེད་དང་། ཕྱིའི་རྟེན་འབྲེལ་ལ་སོགས་དང་སྟོང་ཉིད་དབྱེར་མེད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ། གཏི་མུག་ནི་རང་བཞིན་གྱི་ཉོན་མོངས་པ་སྟེ་ཡང་དག་པའི་དོན་ལ་སྒྲིབ་པ་ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་ཀྱི་མ་རིག་པ་ནས། མགོ་བརྩམས། འདུ་བྱེད་དང་། རྣམ་པར་ཤེས་པ་དང་། མིང་དང་གཟུགས་དང་སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་དང་། རེག་པ་དང་། ཚོར་བ་དང་། སྲེད་པ་དང་། ལེན་པ་དང་། སྲིད་པ་དང་། སྐྱེ་བ་དང་། མཐའ་མ་རྒ་ཤིའི་བར། རྐྱང་པ་འདི་ལ་དཔེ་ལ་ལར། མ་རིག་ནས་བརྩམས་རྒ་བ་ཡི། །ཞེས་མ་དག་པ་སྣང་། །མཐར་ཐུག་ཅེས་པ་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་གྲངས་ རྫོགས་པ་ལ་བཟུང་གི །སྲིད་པའི་མཐའ་ཟད་པ་ལ་འཁྱུལ་བར་མི་བྱ་ཞིང་། བཅུ་གཉིས་པོ་ཚེ་སྔ་ཕྱི་ད་ལྟ་བའི་སྐབས་གསུམ་དང་། ཚེ་གཅིག་ལ་ཆ་གསུམ་དུ་བསྟན་པ་ནི་མགོ་སྨྲོས་པ་བསལ་བའི་ཆེད་དུ་ཡིན་པར། སློ་ཏིའི་འགྲེལ་པར་གསུངས་སོ།

ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་ཞེས་པ་། །འཕེན་བྱེད་ཀྱི་ཡན་ལག འཕངས་པའི་ཡན་ལག མངོན་པར་འགྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ཡན་ལག མངོན་པར་གྲུབ་པའི་ཡན་ལག་བཞིའི་ཡན་ལག [page 102] དང་པོ་ལ་མ་རིག་འདུ་བྱེད་རྣམ་ཤེས་གསུམ། ཡན་ལག་གཉིས་པ་ལ་མིང་གཟུགས་སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་རེག་ཚོར་ལྔ། ཡན་ལག་གསུམ་པ་ལ་སྲེད་ལེན་སྲིད་པ་གསུམ། ཡན་ལག་བཞི་པ་ལ་རྒ་གཅིག་ཏུ་བགྲང་བའོ །དེ་རྣམས་སྔ་མ་ལ་བརྟེན་ནས་ཕྱི་མ་འབྱུང་བ་ལ་དེའི་བྱ་བ་ཞེས་བརྗོད། བྱ་བའི་དངོས་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ དེ་ནི་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཁོ་ཅག་གིས་རྨི་ལམ་གྱི་ཡུལ་ཡུལ་ཅན་མེད་ཀྱང་སྣང་བ་དང་།སྒྱུ་མའི་རྫས་སྔགས་ཀྱིས་རྟ་གླང་སོགས་མེད་བཞིན་དུ་སྣ་ཚོགས་སུ་འཆར་བ་དང་འདྲ་བར་འདོད།

དེ་ལྟ་བུའི་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་འགག་མེད་དང་རྒྱུན་གྱི་འཁོར་ལོ་ལྟར་འབྱུང་བ་འདི།སྲིད་པའི་འཇིག་རྟེན་གསུམ་དང་འགྲོ་བ་དྲུག་གི་ལམ་དུ་ཡང་ཡང་འཁོར་བ་སྟེ།དེ་ལས་གཞན་བདག་དང་གང་ཟག་ལ་སོགས་པའི་སེམས་ཅན་གང་གིས། ལས་དགེ་མི་དགེ་སྤྱོད་ཅིང་འབྲས་བུ་མྱོང་བ་བཏགས་པ་ཡོད་པར་འདོད་པ་མེད།

གཞན་དག་འདོད་པ་དེ་ལྟ་ན་སྲིད་པ་གཞན་དུ་འཕོ་ཞིང་ཉིང་མཚམས་ཇི་ལྟར་སྦྱོར་སྙམ་ན། དཔེ་ཇི་ལྟར་མེ་ལོང་དག་པ་ལ་རྟེན་ནས། རང་གི་བཞིན་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་རྫོགས་པ་མིག་ལམ་དུ་སྣང་བར་གྱུར་པ་མཐོང་བའི་ཚེ། མེ་ལོང་དེ་ལ་རང་གི་བཞིན་དེ་འཕོ་བ་

མིན་།འོན་ཀྱང་མེ་ལོང་དེ་མེད་པར་ནི་བཞིན་གྱི་རྣམ་པ་ཡང་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ།ཉོན་མོངས་དང་ལས་ཀྱི་མཐུས་ཕུང་རྣྙིང་པ་མ་འཕོས་མོད་ཀྱི། སྔ་མའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་ཕྱི་མའི་ཕུང་དང་ཉིང་མཚམས་སྦྱོར་བས།ཚུལ་དེས་སྲིད་པ་གཞན་དུ་སྐྱེ་བ་དང་འཕོ་བའི་རང་བཞིན་མེད་པའི་རྟེན་འབྲེལ་གྱི་མཐུས་ཚེ་འདི་དང་ཕྱི་མར་འཇིག་དགོས་པར་ཚོགས་སྦྱོར་གྱི་ལམ་ལ་གནས་པ་ལ་སོགས་པ།དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་མཁས་པ་རྣམས་ཀྱིས་དུས་རྟག་ཏུ་ངེས་ཤེས་བསྐྱེད་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ །

དེ་ལྟར་བཤད་པའི་དོན་མདོར་བསྡུ་ན། སྟོང་པའི་རང་བཞིན་གྱི་ཆོས་མ་རིག་པ་ [page 103] ལས་ནི།སྟོང་པའི་རང་བཞིན་གྱི་ཆོས་འདུ་བྱེད་ལྟ་བུ་རྣམས་སྟོང་པ་ལས་སྐྱེ་བར་འགྱུར་རོ། དགེ་སྡིག་གི་འབྲས་བུ་བྱེད་པ་ལས་ཀྱི་འབྲས་བུ་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པ་པོ་སོ་སོའི་ལས་འབྲས་རྒྱ་ཆེར། ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་སླུ་བའི་ཚུལ་དུ། རྒྱལ་བ་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་བསྟན་ནོ། །

ཀུན་རྫོབ་འཕྲུལ་པ་དེ་ཡང་དཔེ་ཇི་ལྟར་ཛཱའི་སྒྲ་ཤིང་དང་པགས་པ་དང་རྡུང་བྱེད་གསུམ་ཚོགས་པ་ལས་འབྱུང་བ་དང་། དེ་བཞིན་དུ། ས་གཞི་དང་འབྲུ་དང་དྲོད་གཤེར་སོགས་འབྱུང་བའི་རྐྱེན་དུ་མ་འདུས་པ་ལས་ལོ་ཐོག་མྱུ་གུ་བསྐྱེད་དེ་ཚོགས་པ་དེ་རྣམས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའོ།

གཉིས་པ་ཕྱིའི་རྟེན་འབྲེལ་ལ་སོགས་དང་སྟོང་ཉིད་དབྱེར་མེད་པ་ནི། སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་དང་ས་མྱུག་སོགས་ཕྱི་ཡིན་ལ། དེའི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པ་ཡང་། མཁའ་ལ་རླུང་རྟེན་དེ་ལ་ཆུ་ཡི་ཕུང་རྟེན། དེ་ལ་ས་ཆེན་འདི་རྟེན་དེ་ལ་འགྲོ་བ་རྟེན། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར། དེ་རྣམས་གཅིག་ལ་གཅིག་རྟེན་པ་དང་འབྲེལ་བས་བསྐྱེད་པ་འབྱུང་བའི་དོན།། དེ་ཡང་སྔར་བསྟན་པ་ལྟར་རྨི་ལམ་སྒྱུ་མའི་དཔེ་དང་མཚུངས་རང་བཞིན་མེད་ཀྱང་སྣང་བར་འདོད་དོ། མེད་པ་ལས་བྱུང་བ་རྒྱུ་འབྲས་སུ་ལྟར་རུང་ཞེ་ན། དངོས་པོ་ཕྱི་ནང་གི་ཆོས་རྣམས་རྒྱུ་ལས་སྐྱེ་བ་རང་བཞིན་མེད་པ་དང་ནམ་ཡང་འགལ་བར་འགྱུར། འདུ་བྱེད་ཀྱི་ནི་མ་རིག་པ་ཡིན་ནའང་། མ་རིག་པ་ཉིད་ཆེ་རབས་སྔ་མའི་སྲིད་ལེན་གྱི་རྒྱུ་འབྲས་ཅན་དུ་འགྱུར་བ་ལྟར།རྒྱུ་ནི་རྒྱུ་ཉིད་ཀྱིས་མཐའ་མི་དམིགས་ཏེ་སྟོང་བས་ན། རྒྱུ་དེ་སྐྱེ་བ་མེད་པ་ཡིན་པར་རྟོགས་ལ། ཕྱི་ནང་གི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ནི་རང་བཞིན་སྐྱེ་བ་མེད་པ་དེ་ཁོ་ན་སྟོང་ཉིད་ཡིན་པར་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་རབ་བཤད།

དེ་ལྟར་ཆོས་རྣམས་མི་སྐྱེ་བ་ཡིན་པའི་ཚེ་ཀུན་རྫོབ་གང་ལས་འབྱུང་ཞེ་ན། མདོར་ [page 104] བསྡུ་བ་བརྗོད་ན། ཕུང་ལྔ་ལ་སོགས་པ་ཆོས་ཀུན་ཞེས་བྱ་བར། ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་བཤད་པ་ཡིན་ཞིང་།འགྱུར་བ་མེད་པའི་དེ་ཉིད་དོན་དམ་པ་དང་ཐ་དད་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་བཤད་པ་ལ། བདེན་གཉིས་དབྱེར་མེད་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་རྒྱུན་མི་ཆད་པར་མི་འགྱུར་བ། ཀུན་རྫོབ་ལས་ཐ་དད་པར་དོན་དམ་གྱི་དེ་ཉིད་དམིགས་སུ་ཡོད་པ་མ་ཡིན།། ཀུན་རྫོབ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད་ལ།སྟོང་ཉིད་དེ་ཁོ་ན་ཡང་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པས།གཅིག་མེད་ན་གཅིག་མི་འབྱུང་བ་ངེས་པའི་ཕྱིར།དཔེར་ན་བུམ་པའི་བུས་པ་དང་།དེ་རྐྱེན་གྱི་དབང་དུ་གྱུར་ནས་མི་རྟག་པ་དག་བདག་གཅིག་པའི་འབྲེལ་བ་བཞིན།དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཀུན་རྫོབ་གཅིག་ཏུ་འདོད་ན་ཐར་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར་སྙམ་ན།གཉིས་པ་མེད་དེ། ཀུན་རྫོབ་ཉིད་ཉོན་མོངས་པ་སྟེ། ཆ་དུག་གིས་ཉོན་མོངས་བསྐྱེད་ཅིང་། མ་འོངས་པའི་དགེ་ཆ་མི་སྐྱེ་བ་དང་། སྐྱེས་པ་སྒྲིབ་པའི་ལས་བྱེད་པ།དེ་ཉིད་མ་རིག་པ་ཡིན་ཡང་དེ་གདོད་ནས་དག་པའི་སྟོང་པར་རིག་པར་བྱའོ

དེའི་ཕྱིར་ཀུན་རྫོབ་ཉོན་མོངས་པ་དང་ལས་ལས་བྱུང་ཞིང་།ཉོན་མོངས་ཀྱིས་ལས་དཀར་ནག་འདྲེས་མ་སྤྱད་པ་སེམས་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་ལ། སེམས་ལས་ཀྱི་བག་ཆགས་དག་གིས་བསགས།སེམས་ལས་སུ་རུང་བའི་ཐབས་སུ་སྟོང་ཉིད་སྙིང་རྗེ་དབྱེར་མེད་བསྒོམས་པས་བག་ཆགས་དང་བྲལ་བ་བདེ་བ་སྟེ། བདེ་བའི་སེམས་ནི་ཉོན་མོངས་མེད་པའི་ཞི་བ་ཉིད་ལ། སེམས་བར་གྱུར་པ་ཐོབ་པ་སླར་རྨོངས་པར་འགྱུར་ཞིང་།རྨོངས་པ་མེད་པ་ལ་དེ་ཉིད་རྟོགས་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་པ་རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་ཡེ་ཤེས་ཐོབ་པར་འགྱུར་རོ།

བདུན་པ་མིང་གི་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་ངེས་པ་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ།

དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཡང་དག་མཐའ། །མཚན་མ་མེད་དང་དོན་དམ་ཉིད།

།བྱང་ཆུབ་སེམས་མཆོག་དེ་ཉིད་དང་། །སྟོང་པ་ཉིད་དུའང་བཤད་པ་ཡིན། [page 105]

།ཞེས་པའོ། །གཉིས་པ། གང་ཡང་དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ངེས་པར་གྱུར་ནས། དེ་མིང་རྣམ་གྲངས་ཀྱིས་བསྟན་པ་ཡང་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་ལས་གཞན་དུ་མ་ཡིན་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི་དོན་དང་ལྡན་པས་ཡང་དག་པའི་མཐའ་དང་། དམིགས་པའི་མཚན་མ་ཀུན་དང་བྲལ་བས་མཚན་མ་མེད་པ་དང་། འཕགས་པ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་དུ་གྱུར་པས་དོན་དམ་པ་ཉིད་དང་། སྤར་སྤྲོས་པའི་མཚན་ཉིད་དང་ལྡན་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཡེ་ཤེས་ཕུལ་དུ་བྱུང་བའི་ངོ་བོ་ཡིན་པས་མཆོག་དང་། ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་ཀོ་ན་ཉིད་དང་། སྤྲོས་པ་ཐམས་ཅད་བ་སྟོང་པ་ཉིད་ཅེས་བྱ་བའི་མཚན་དུའང་མདོ་རྒྱུད་མང་པོ་ལས་བཤད་པ་ཡིན།།

། །གཉིས་པ་ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཇི་ལྟ་བར་བཤད་པ་ལ། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་གཉིས་ཀྱི་གོ་རིམ་དང་འབྲེལ་པ། འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕན་པ་བསྒྲུབ་དགོས་ཚུལ། སེམས་ཅན་ལ་ཕན་གནོད་ཀྱི་འབྲས་བུ་སྨྲིར་བསྟན་པ། བྱེ་བྲག་ཏུ་ཕན་པའི་འབྲས་བུའི་ཁྱད་པར་བཤད་པ། སྙིང་རྗེ་དང་བྱང་སེམས་འབྲེལ་བར་བསྒོམ་པའི་དོན། མ་གྲུབ་པ་རྣམས་ཇི་ལྟར་བསྒྲུབ་པ་བསྟན་པ། མ་གྲོལ་བ་རྣམས་ཇི་ལྟར་དགྲོལ་བ་བསྟན་པ། དབུགས་མ་ཕྱུང་བ་རྣམས་ཇི་ལྟར་དབུགས་དབྱུང་བ་བསྟན་པ། ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མ་འདས་པ་རྣམས་ལྟར་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟླ་བ་བསྟན་པ། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་གཉིས་བསྒོམས་པའི་ཕན་ཡོན་ཏེ་བཅུ་ལས། དང་པོ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།གང་དག་སྟོང་ཉིད་མི་ཤེས་པ། །དེ་དག་ཐར་པ་བསྟེན་མ་ཡིན།

།འགྲོ་དྲུག་སྲིད་པའི་བརྩོན་རར། །རྨོངས་པ་དེ་དག་འཁོར་བར་འགྱུར།

།དེ་ལྟར་སྟོང་པ་ཉིད་འདི་ནི། །རྣལ་འབྱོར་པ་ཡིས་སྒོམ་བྱས་ནས།

།གཞན་གྱི་དོན་ལ་ཆགས་པའི་བློ། །འབྱུང་བར་འགྱུར་བར་ཐེ་ཚོམ་མེད།། [page 106]

ཅེས་པའོ།

གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ། སྐྱེས་བུ་གང་དག་སྟོང་པ་ཉིད་དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་ཤེས་པ་དེ་དག་གྲོལ་བའི་སྐལ་བ་ཞན་པས་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གོ་འཕང་གི་ཐར་པའི་ལམ་རྟེན་ཞིང་བགྲོད་པ་མ་ཡིན་ལ། འགྲོ་བ་དྲུག་གི་སྐྱེ་གནས་སྲིད་པ་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་པ་ཐར་དཀའ་བའི་བཙོན་རར། རང་བཞིན་མེད་པའི་དོན་ལ་རྨོངས་པ་དག་ཡང་ནས་ཡང་དུ་འཁོར་བར་འགྱུར་རོ །དེ་ལྟར་བསྟན་པའི་དོན་དམ་གྱི་སྟོང་པ་ཉིད་འདི་ནི། སྙིང་རྗེ་དང་མཉམ་པར་སྦྱོར་བའི་རྣལ་འབྱོར་པ་ཡིས། སྤར་བརྗོད་ཅིང་འཆད་པར་འགྱུར་བ་བཞིན་སྒོམ་པར་བྱས་ནས། རང་དོན་ལ་མི་ལྟོས་པར་གཞན་གྱི་དོན་ལ་བརྩེ་བས་ཆགས་པའི་བློ་འབད་རྩོལ་མི་དགོས་པར་རྒྱུད་ལ་སྐྱེ་ཞིང་འབྱུང་བར་འགྱུར་བ་ལ་ཐེ་ཚོམ་མེད་པས་སེམས་སྒྲོ་བར་བྱའོ།།

གཉིས་པ་འགྲོ་བ་ལ་ཕན་བསྒྲུབ་དགོས་ཚུལ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ། གང་དག་ཕ་དང་མ་དང་། །གཉེན་ཤེས་གྱུར་པས་བདག་ལ་སྦྱིན།། ཕན་པ་བྱས་པར་འགྱུར་པ་ཡི། །སེམས་ཅན་དེ་དག་རྣམས་ལ་། བྱས་པ་གཟོ་བར་འགྱུར་བར་བྱ། །སྲིད་པའི་བཙོན་

རར་སེམས་ཅན།། །ཉོན་མོངས་མེ་ཡིས་གདུང་རྣམས་ལ། །བདག་གིས་སྡུག་བསྔལ་བྱིན་པ་ལྟར། །དེ་བཞིན་བདེ་བ་སྦྱིན་པར་རིགས། །ཞེས་པའོ་གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ། སྟོང་པ་དང་ཟུང་དུ་འཇུག་པར་གྱུར་བའི་སྙིང་རྗེ་ཡུལ་གང་དག་ལ་རྟེན་ནས་སྙོམ་ཞེ་ན།ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་ཁམས་གསུམ་དུ་འཁོར་བའི་ཚེ། སེམས་ཅན་རེ་རེས་ཀྱང་རང་གི་ལུས་བསྐྱེད་པའི་ས་བོན་དང་ཁམས་བརྟས་པར་བྱེད་པའི་ཕ་དང་མ་དང་། གཞན་གཉིས་ཀྱི་རིགས་སུ་གྱུར་པའི་གཉེན་དང་། ཡིད་དང་འཐུན་པའི་གྲོགས་བཤེས་སུ་ལན་གྲངས་མེད་པར་གྱུར་པ་རྣམས་ཀྱིས་བདག་ལ་སྔོན་གྱི་ཚེ་རབས་མང་པོར་ཕན་པ་རྒྱ་ཆེན་པོར་བྱས་པར་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་མཐའ་ཡས་པ་དག་རྣམས་ལ་།དྲིན་ཡོད་པའི་བྱས་པ་གཟོ་བར་འགྱུར་ [page 107] བར་ཕན་པ་བསྒྲུབ་པར་བྱ་ཞིང་། སྲིད་པའི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་མནར་བའི་བཙོན་རར་སེམས་ཅན་།ཉོན་མོངས་པ་ཚ་ཞིང་བཟོད་དཀའ་བའི་མེ་ཡིས་གདུངས་པ་རྣམས་ལ། བདག་གིས་མ་རིག་པའི་མཐུས་དབྱ་བོར་བཟུང་ནས་གནོད་པ་དུ་མས་སྔར་སྡུག་བསྔལ་བྱིན་པ་ལྟར། དེ་ལས་བཟློག་སྟེ་གནོད་པ་ཇི་ཙམ་བྱས་པ་དེ་བཞིན་དུ་བདེ་བ་འབྱུང་བའི་ཕན་པ་དེ་སྙེད་སྦྱིན་པར་རིགས། ཕར་གནོད་པ་བྱས་པར་མ་ཟད་ཚུར་འཚེ་བར་བྱེད་པ་དག་ཀྱང་། སྙིང་རྗེའི་ཡུལ་མཆོག་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

གསུམ་པ། སེམས་ཅན་ལ་ཕན་གནོད་ཀྱི་འབྲས་བུ་སྨྲིར་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ་ནི།

།འཇིག་རྟེན་བདེ་འགྲོ་ངན་འགྲོ་ཡི། །འདོད་དང་མི་འདོད་འབྲས་བུ་སྟེ།
།སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཕན་པ་དང་། །གནོད་པ་ལས་ནི་འབྱུང་བར་འགྱུར།
།སེམས་ཅན་བསྟེན་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི། །གོ་འཕང་བླ་མེད་སྙེད་འགྱུར་ན།
།ལྷ་དང་མི་ཡི་ལོངས་སྤྱོད་གང་། །ཚངས་དང་དབང་པོ་དྲག་པོ་དང་།
།འཇིག་རྟེན་སྐྱོང་བས་བསྟེན་དག□།སེམས་ཅན་ཕན་པ་ཙམ་ཞིག་གིས།
།མ་དྲངས་པ་ནི་འགྲོ་གསུམ་འདིར། །འགའ་ཡང་མེད་ལ་མཚར་ཅི་ཡོད།
།སེམས་དམྱལ་དུད་འགྲོ་ཡི་དྭགས་སུ། །སྡུག་བསྔལ་རྣམ་པ་དུ་མའི་དངོས།
།སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་མྱོང་བ་གང་། །དེ་ནི་སེམས་ཅན་གནོད་ལས་བྱུང་།
།བཀྲེས་སྐོམ་ཕན་ཚུན་རྡེག་པོ་དང་། །གཟིར་བ་ཡི་ནི་སྡུག་བསྔལ་ཉིད།
།བཟློག་པར་དཀའ་ཞིང་ཟད་མེད། སེམས་ཅན་གནོད་པའི་འབྲས་བུ་ཡིན།
ཞེས་པའོ།

གཉིས་པ་འཆད་པ། ཁམས་གསུམ་པའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་བདེ་འགྲོར་སྐྱེས་པ་རྣམས་ [page 108] འདོད་པའི་འབྲས་བུ་བདེ་སྐྱིད་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པ་དང་། ངན་འགྲོའི་གནས་སུ་སྐྱེས་པ་རྣམས་མི་འདོད་པའི་འབྲས་བུ་སྡུག་བསྔལ་ཉམས་སུ་མྱོང་བ་སྟེ། དེ་ལྟ་བུའི་འབྲས་བུ་འབྱུང་བ་ཡང་། སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཕན་པ་བྱས་པ་དགེ་བའི་ལས་ཀྱི་བདེ་འགྲོ་དང་།སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་གནོད་པའི་ལས་ཀྱིས་ངན་འགྲོ་འབྱུང་བར་འགྱུར་ལ། སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་བྱམས་སྙིང་རྗེ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་གོ་འཕང་བླ་ན་མེད་པ་སྙེད་པར་འགྱུར་ན། ལྷ་དང་མི་ཡི་ལོངས་སྤྱོད་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་གང་དང་། ཁྱད་པར་དུ་འདོད་པའི་འདོད་ཆགས་བས་ཚངས་པ་དང་།རང་གི་སྲིད་ཐུབ་ཅིང་དགྲ་ལས་རྒྱལ་བས་སམ། ཉེ་དབང་རྣམས་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པས་དབང་པོ་བརྒྱ་བྱིན་དང་། དྲག་ཤུལ་ལས་ལ་སྤྱོད་པས་དྲག་པོ་དང་། །ལྷ་མིའི་འཇིག་རྟེན་ཆོས་ལྟར་སྐྱོང་བས་རྒྱལ་པོ་བཞི་འམ། སྐྱེ་དགུའི་བདག་པོ་ཤེད་བུ་ཞེས་བྱ་བས་གོ་འཕང་བསྙེན་ཞིང་ཐོབ་པ་དག་ཀྱང་། སེམས་ཅན་མང་པོ་ལ་ཕན་པ་དགེ་བ་བྱས་པ་ཙམ་ཞིག་གིས་འབྲས་བུས་འཕྲིད་ཅིང་མ་དྲངས་པ་། མདོར་ན་འདོད་ཁམས་དང་གཟུགས་ཁམས་དང་གཟུགས་མེད་འགྲོ་བ་གསུམ་འདིར་བདེ་འགྲོའི་སྲོག་ཆགས་གཙོ་བོ་དང་ཕལ་པ་འགའ་ཡང་མེད་པ་ལ་མཆར་ཅི་ཡོད། སྙིང་རྗེ་ལ་སོགས་པའི་མཐུ་ལ་ཚད་བཟུང་དུ་མེད་པས་སོ།

དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་གཞན་ལ་གནོད་པ་བྱས་པས། སེམས་ཅན་གྱི་རིས་དམྱལ་བ་ཚ་བ་བརྒྱད་གྲང་བ་བརྒྱད་ཚེ་ཉེ་འཁོར་བ་རྣམས་དང་།དུད་འགྲོ་བྱིངས་དང་ཁ་འཐོར་གྱིས་བསྡུས་པ་དང་། ཡི་དྭགས་རིགས་གསུམ་ཙུ་རྩ་དྲུག་སོགས་སུ། ཚ་གྲང་བླེན་རྨུགས་བསད་བཅད་ལ་སོགས་པའི་སྡུག་བསྔལ་རྣམ་པ་དུ་མའི་དངོས་པོ་ངན་སོང་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱིས་མྱོང་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི། སྔོན་སེམས་ཅན་གཞན་ལ་གནོད་པ་མི་དགེ་བ་སྤྱད་པ་ལས་བྱུང་བས།ཡི་དྭགས་སུ་བཀྲེས་ཤིང་སྐོམ་པ་དང་། ཡང་སོས་ལ་སོགས་པར་ཕན་ཚུན་གཅིག [page 109] ལ་གཅིག་རྗེག་པ་དང་། ཚོར་བ་དྲག་པོས་གཟིར་བ་ཡི་སྡུག་བསྔལ་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་སྨིན་མཆེད་སྦྲིན་དང་རྫུ་འཕྲུལ་གྱིས་བཟློག་པར་དཀའ་ཞིང་སྡུག་བསྔལ་གྱི་མཐའ་ཟད་པ་མེད་པ་ཀུན་སེམས་ཅན་གཞན་ལ་གནོད་པའི་འབྲས་བུ་ཡིན་པ་རིག་པར་བྱའོ།

བཞི་པ། ཕན་པའི་འབྲས་བུའི་ཁྱད་པར་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་། དང་པོ་ནི།

།སངས་རྒྱས་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཉིད་དང་། །བདེ་འགྲོ་དང་ན་ངིན་འགྲོ་གང་།

།སེམས་ཅན་དག་གི་རྣམ་པར་སྨིན། །ངོ་བོ་གཉིས་སུ་ཤེས་པར་བྱ།

།དངོས་པོ་ཀུན་གྱིས་བརྟེན་བྱ་ཞིང་། །རང་གི་ལུས་བཞིན་བསྲུང་བར་བྱ།

།སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཆགས་བྲལ་བ། །དུག་བཞིན་འབད་པས་སྤང་བར་བྱ།

།ཉན་ཐོས་རྣམས་ནི་ཆགས་བྲལ་བས། །བྱང་ཆུབ་དམན་པ་ཐོབ་མིན་ནམ།

།སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་མ་དོར་བས། །རྫོགས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ།

།དེ་ལྟར་ཕན་དང་མི་ཕན་པའི། །འབྲས་བུ་འབྱུང་བ་དཔྱད་པ་ན།

།དེ་དག་སྐད་ཅིག་གཅིག་ཀྱང་། །རང་དོན་ཆགས་ཤིང་ཇི་ལྟར་གནས། །

ཞེས་པའོ །

གཉིས་པ་འཆད་པ་ནི། སངས་རྒྱས་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རིགས་ལ་གནས་པ་ནས་ས་བརྟེས་པ་ཉིད་དང་བཅས་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱི་རྣམ་པར་སྨིན་པ་ཡིན་ལ། སོ་སོ་བའི་བདེ་འགྲོ་དང་ནི་ངན་འགྲོ་གང་ཡིན་པའི་སེམས་ཅན་དག་གི་རྣམ་པར་སྨིན་པ་ཟག་པ་དང་བཅས་པ་སྟེ། རྣམ་སྨིན་གྱི་ངོ་བོ་གཉིས་སུ་གནས་པར་ཤེས་པར་བྱ་ཞིང་། དེ་ཤེས་ནས་དགེ་བ་ཟག་བཅས་དང་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ལུས་ངག་ཡིད་དངོས་པོ་ཀུན་གྱིས་རྒྱུད་ལ་བསྟེན་པར་བྱ་ཞིང་། རང་གི་ལུས་གནོད་པ་ལས་བསྲུང་ [page 110] བ་བཞིན་སེམས་ཅན་རྣམས་འཚེ་བ་ལས་བསྲུང་བར་བྱ་དགོས་སོ

སོ་སོར་བརྟགས་པས་འགོག་པས་འཁོར་བ་དང་བྲལ་བ་འཐོབ་ཅིང་། ཕུང་པོ་ལྷག་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་འཇུག་པར་དགའ་བས་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཆགས་བྲལ་བ། གཞན་དོན་སྤངས་པའི་ཐ་ཆེག་གོ།དེ་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱིས་དུག་འདོར་བ་བཞིན་འབད་པས་རྒྱང་རིང་དུ་སྤང་བར་བྱའོ །

སྤོང་དགོས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ནི་ཉན་ཐོས་ཐེག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་གཞན་དོན་གྱི་ཆགས་པ་དང་བྲལ་བས་ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དགྲ་བཅོམ་པ་སྤངས་རྟོགས་དམན་པ་ཐོབ་པར་གྱུར་པ་མ་ཡིན་ནམ་སྟེ།བྱང་སེམས་སོགས་ལས་ཡོན་ཏན་དམན་པ་ཐོབ་པ་ཡིན་ལ། སེམས་ཅན་གཞན་དོན་ཡོངས་སུ་མ་དོར་བས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པ་ཡིན་པས་ཚུལ་དེ་ལྟར་གཞན་ལ་ཕན་འདོགས་པ་དང་མི་ཕན་པའི་རང་དོན་དང་གཞན་དོན་བྱེད་པའི་འབྲས་བུ་མཆོག་དམན་འབྱུང་བ་ལ་དཔྱད་པ་ན། བྱང་སེམས་དག་དུས་མཐའི་སྐད་ཅིག་གཅིག་གི་ཚོད་ཀྱང་ནི། རང་དོན་ཁོ་ན་ལ་ཆགས་ཤིང་ཇི་ལྟར་ཡང་གནས་མི་ཕོད་དོ།

། །ལྔ་པ་སྙིང་རྗེ་དང་སེམས་བསྐྱེད་འབྲེལ་བར་སྒོམ་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི། དང་པོ།

སྙིང་རྗེ་བརྟན་པའི་རྩ་བ་ཅན།།

བྱང་སེམས་མྱུ་གུ་ལས་བྱུང་བ།།

གཞན་དོན་གཅིག་འབྲས་བྱང་ཆུབ་ནི།།

རྒྱལ་བའི་སྲས་རྣམས་སྒོམ་པར་བྱེད། །ཅེས་པའོ །

གཉིས་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བརྩེ་བ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་རྐྱེན་གྱིས་ནམ་ཡང་ [page 111] མི་བསྐྱོད་པས་བརྟན་པའི་རྩ་བ་གཞན་དོན་ལ་དམིགས་པའི་ས་གཞི་ལ་ཟུག་པ་ཅན། དེ་ལས་སྨོན་འཇུག་གི་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་མྱུ་གུ་སླིན་ཞིང་རྒྱས་པ་ལས་བྱུང་བ། སེམས་ཅན་གཞན་དོན་ཉིད་ལ་དམིགས་པ་གཅིག་པའི་འབྲས་བུ་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་འདོད་པ། རྒྱལ་བའི་སྲས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རིགས་སད་པ་ནས་ལམ་ལྔ་ལ་གནས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་གོང་ནས་གོང་དུ་ཁྱད་པར་དུ་གྱུར་པ་མོས་པ་ནས་སྒྲིབ་པ་སྤྲངས་པའི་བར་རྒྱུད་ལ་གོམས་ཤིང་སྒོམ་པར་བྱེད་དགོས་པ་ཡིན་ནོ།

དྲུག་པ། མ་བརྒྱལ་བ་རྣམས་ཇི་ལྟར་བསླུལ་བ་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།གང་ཞིག་བསྒོམས་པས་བསྟན་པ་། །གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་ཐྲེད་རྣམས།

།བསམ་གཏན་བདེ་བ་དོར་ནས་ཀྱང་། །མནར་མེད་པར་ཡང་འཇུག་པར་བྱེད།

།འདི་ནི་ངོ་མཚར་འདི་བསྔགས་འོས། །འདི་ནི་དམ་པའི་ཚུལ་ལུགས་མཆོག

།དེ་དག་རྣམས་ཀྱི་རང་ལུས་དང་། །ནོར་རྣམས་བྱིན་པ་ངོ་མཚར་མིན།

།ཆོས་རྣམས་སྟོང་པ་འདི་ཤེས་ནས། །ལས་དང་འབྲས་བུ་བསྟེན་པ་གང་།

།དེ་ནི་མཚར་བས་མཚར། །རྨད་བྱུང་བས་ཀྱང་འདི་རྨད་བྱུང་། །ཞེས་པའོ།།

།གཉིས་པ་དེ་འཆད་པ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གང་ཞིག་གཞན་གྱི་དོན་བསྒོམས་པས་དམ་བཅའ་བའི་དགོངས་པ་བརྟནཔ་རྣམས་། སེམས་ཅན་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་མནར་བ་གཟིགས་ནས་དེ་རྣམས་ལ་བརྩེ་བ་ཆེར་འཁྲུངས་ཐུགས་ཐྲེད་པ་ལྟར་བསྟན་པ་རྣམས། གཟུགས་ཀྱི་སའི་བསམ་གཏན་ཟག་བཅས་ཟག་མེད་བདེ་བ་ཞེས་པ་ཡང་རྟོག་པ་དང་དཔྱོད་པ་དང་དགའ་བ་དང་བདེ་བ་དང་སེམས་རྩེ་གཅིག་པའི་ཡན་ལག་ལྔ་དང་ལྡན་པའི་བསམ་གཏན་དང་པོ་དང་། ནང་ཡོངས་སུ་དང་བ་དང་དགའ་བ་དང་ [page 112] བདེ་བ་དང་སེམས་གཅིག་པའི་ཡན་ལག་བཞི་ལྡན་བསམ་གཏན་གཉིས་པ་དང་། བཏང་སྙོམས་དང་དྲན་པ་དང་ཤེས་བཞིན་དང་བདེ་བ་དང་སེམས་རྩེ་གཅིག་པའི་ཡན་ལག་ལྔ་ལྡན་བསམ་གཏན་གསུམ་པ་དང་། བཏང་སྙོམས་ཡོངས་སུ་དག་པ་དང་དྲན་པ་ཡོངས་སུ་དག་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་དང་བདེ་བ་མ་ཡིན་པའི་ཚོར་བ་དང་སེམས་རྩེ་གཅིག་པའི་ཡན་ལག་བཞི་ལྡན་གྱི་བསམ་གཏན་བཞི་པ་ལ་སྙོམས་འཇུག་གི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་བདེ་བ་ཟག་བཅས་ཟག་མེད་ལ་མངོན་པར་གནས་པ་དོར་ནས་ཀྱང་། སྡུག་བསྔལ་གྱིས་མནར་བ་དེ་ལས་ལྷག་པ་གཞན་མེད་པས་མནར་མེད་པའི་དམྱལ་བར་ཡང་ཐུགས་རྗེས་འཇུག་པར་མཛད་ནས་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བར་བྱེད་པ་འདི་ནི་ཤིན་ཏུ་མཚར་ཞིང་མཛད་པ་འདི་བསྔགས་པར་འོས་ལ། སྤྱོད་པ་འདི་ནི་སྐྱེས་བུ་དམ་པའིངང་ཚུལ་དང་ཆོས་ལུགས་ཀྱི་ནང་ནས་ཆེས་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ་སྟེ། བླ་ན་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་མཐའ་དག་གིས་མནར་མེད་པས་མཚོན་ནས། དམྱལ་བ་གཞན་ཐམས་ཅད་དང་། ཡི་དྭགས་དང་། དུད་འགྲོའི་གནས་སྨད་པར་དུས་རྟག་ཏུ་

བྱོན་ཏོ། སྡུག་བསྔལ་ལས་མ་སྒྲོལ་ཞིང་མ་བཏུལ་བའི་ཚོགས། བདེ་འགྲོར་འགོད་པ་། བརྩེ་བ་དང་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་མཐུ་མཚུངས་པ་མེད་ཅིང་ཚད་བཟུང་མི་ནུས་པས། བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་དེ་དག་རྣམས་ཀྱིས་རང་གི་ལུས་ཞ་ཁྲག་མགོ་བོ་ཡན་ལག་སྦྱིན་པ་དང་།ནོར་བུ་ལ་སོགས་པའི་ནོར་རྣམས་སློངས་བས་འདོད་པ་བྱིན་ནས་ཚིམ་པར་མཛད་པ་མཚར་མིན་། ཆོས་རྣམས་རང་བཞིན་མ་གྲུབ་པའི་སྟོང་པ་འདི་ཤེས་ཤིང་རྟོགས་ནས། ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པའི་ངོར་ལས་དང་འབྲས་བུ་མི་བསླུ་བར་རང་རྒྱུད་ལ་བསྟེན་པ་ལྟར་གཞན་ལ་སྟོན་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་རྒྱུའི་སྒོ་ནས་ངོ་མཚར་བས་ཀྱང་ལྷག་པར་ངོ་མཚར་ཞིང་། འབྲས་བུའི་སྒོ་ནས་རྨད་དུ་བྱུང་བ་བས་ཀྱང་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པས་འདི་རྨད་དུ་བྱུང་བར་སྣང་ངོ་།

བདུན་པ། མ་གྲོལ་བ་རྣམས་ཇི་ལྟར་དགྲོལ་བ་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་ [page 113] པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།སེམས་ཅན་སྐྱབ་པའི་བསམ་པ་ཅན། །དེ་དག་སྲིད་པའི་འདམ་སྐྱེས་ཀྱང་།

།དེ་བྱུང་ཉེས་པས་མ་བགོས་པ། །ཆུ་ཡི་པད་མའི་འདབ་མ་བཞིན།

།ཀུན་ཏུ་བཟང་སོགས་རྒྱལ་བའི་སྲས། །སྟོང་ཉིད་ཡེ་ཤེས་མེ་ཡིས་།

།ཉོན་མོངས་བུད་ཤིང་བསྲེགས་མོད་ཀྱི། །དེ་ལྟའང་སྙིང་རྗེས་བརླན་གྱུར་ཅིང་།

།སྙིང་རྗེའི་དབང་དུ་གྱུར་པ་རྣམས། །གཤེགས་དང་བལྟམས་དང་རོལ་པ་དང་།

།ཁབ་ནས་འབྱུང་དང་དཀའ་བ་། །བྱང་ཆུབ་ཆེ་དང་བདུད་སྡེ་འཇོམས།

།ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་དང་། །ལྷ་རྣམས་ཀུན་ནི་གཞུག་པ་དང་།

།དེ་བཞིན་དུ་ནི་མྱ་ངན་ལས། །འདས་པ་སྟོན་པར་མཛད་པ་ཡིན།

།ཚངས་དང་དབང་པོ་ཁྱབ་འཇུག་དང་། །དྲག་སོགས་གཟུགས་སུ་སྤྲུལ་མཛད་ནས

།འགྲོ་བ་འདུལ་བའི་སྦྱོར་བ་ཡིས། །ཐུགས་རྗེའི་རང་བཞིན་ཅན་གར་མཛད།

ཅེས་པའོ།

གཉིས་པ། འདིར་སེམས་ཅན་ཞེས་པ་ནི་ལྷ་དང་མིར་གཏོགས་པ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་འཆིང་བ་ཀུན་དང་ལྡན་པ་རྣམས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ལས་སྐྱབས་པའི་ཐར་པ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་འགོད་པའི་བསམ་པ་ཅན་ཐུགས་རྗེ་མངའ་བའི་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་དེ་དག སྲིད་པའི་ཉེས་པ་འདམ་ལྟ་བུར་འབྱིང་ཞིང་བཏུལ་དཀའ་བའི་ནང་དུ་སྐྱེས་ཀྱང་། འདམ་དེ་ལས་བྱུང་བའི་ཉེས་པས་མ་གོས་པ་ཆུ་ཡིས་བསྐྱེད་པའི་པདྨའི་འདབ་མ་ཆུས་མི་གོས་པ་བཞིན་ཏོ། རང་བཞིན་མེད་པའི་དོན་ཡོང་དུ་ཆུད་པས་སྲིད་པའི་སྐྱོན་གྱིས་མ་གོས་པ་ཐོག་མཐའ་བར་དུ་དགེ་བའི་སྤྱོད་པ་དང་ལྡན་པ། ཀུན་བཟང་པོ་ལ་སོགས་པ་རྒྱལ་བའི་སྲས་རྣམས་ནི། སྟོང་པ་ཉིད་མངོན་དུ་རྟོགས་པ་ཡེ་ཤེས་ཉིད་ཉོན་མོངས་པ

སྲིགས་པའི་ [page 114] སྟོབས་ཡོད་པས་མེ་དང་མཚུངས་པ་ཡིན། ཉོན་མོངས་པ་ལྷ་བུད་ཤིང་འདྲ་བ་དང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་སྣང་ནས་བསྲེགས་ཟིན་མོད་ཀྱི།ཉོན་མོངས་པ་མེད་པ་དེ་ལྟ་ནའང་གཞན་ལ་སྙིང་རྗེས་ཐུགས་ཉེ་བར་བརྟན་པར་གྱུར་ཅིང་། སྙིང་རྗེའི་དབང་དུ་གྱུར་པ་ཁོ་ནས། སངས་རྒྱས་དང་བྱང་སེམས་འཕགས་པ་རྣམས་འཁོར་བར་སྤྱོད་པའི་ཚུལ་ཡང་། དགའ་ལྡན་གྱི་རིས་ཀྱི་ལྷ་ནས། གླང་པོ་ཆེ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པས་ཡུམ་གྱི་ལྷུམས་སུ་གཤེགས་པ་དང་། ཟླ་བ་བཅུའི་མཐར་སྐུ་བལྟམས་པ་དང་། གཞོན་ནུའི་སྒྱུ་རྩལ་བསྟན་ཏེ་བཙུན་མོའི་འཁོར་གྱི་རོལ་པ་དང་། འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་ལ་སོགས་པའི་ཁབ་དང་འབྱོར་པ་སྤངས་ནས་མངོན་པར་འབྱུང་བ་དང་། ལོ་དྲུག་སོགས་སུ་དཀའ་བ་སྤྱོད་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོར་བཞུགས་ཏེ་བླ་ན་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་ཆེན་པོ་བརྙེས་པ་དང་། དེའི་སྔ་ལོགས་སུ་བདུད་ཀྱི་སྡེ་བྱེ་བ་ཕྲག་སུམ་ཅུ་རྩ་དྲུག་འཇོམས་པ་དང་། ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་སོགས་བསྐོར་བ་དང་། བརྒྱ་བྱིན་སོགས་འདོད་པ་དང་ཚངས་པ་སོགས་གཟུགས་ཀྱི་ལྷ་རྣམས་ཀུན་ནི་བའི་ལམ་ལ་གཞུག་པ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་ནི་ཞེས་པའི་ཤུགས་ཀྱིས་འགྲོ་བ་གཞན་སྐལ་བ་བཞིན་དུ་བྱང་ཆུབ་གསུམ་ལ་བཀོད་དོ། ཕུང་ལྷག་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་མཛད་པ་བཅུ་གཉིས་སྟོན་པར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།

གཞན་ཡང་གདུལ་བྱ་དང་འཚམས་པའི་སྤྲུལ་པ་བསམ་གྱི་མི་ཁྱབ་པ་འགྱེད་པ་ལས། སྣར་ངེས་ཚིག་སློས་པའི་ཚངས་པ་དང་དབང་པོ་དང་། ཉེ་དབང་འཇིག་རྟེན་ཀུན་ཏུ་ཁྱབ་པར་འཇུག་པ་དང་། དྲག་པོ་འཇིགས་བྱེད་ཅེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་ལྷའི་གཙོ་བོ་ནས་བཙམས། མི་དང་ལྷ་མ་ཡིན་དང་ཟ་དང་མིའམ་ཅི་དང་དན་འགྲོའི་ཆ་བྱད་དང་གཟིངས་དང་ཟམ་པ་ལྟ་བུ་བེམ་པོའི་གཟུགས་སུ་སྤྲུལ་པར་མཛད་ནས། འགྲོ་བ་གང་དང་གང་གིས་འདུལ་བའི་ཐབས་ལ་སྦྱོར་བ་ཡིས། ཐུགས་རྗེའི་རང་བཞིན་ཅན་གྱིས་ཆ་ལུགས་དང་སྤྱོད་ལམ་མི་མཚུངས་པའི་ [page 115] གར་སྣ་ཚོགས་པ་སྟོན་པར་མཛད། སེམས་ཅན་མ་ལུས་པ་རྣམ་པར་གྲོལ་བ་ལ་བཀོད་ཅིང་བཞག་ལ་འགོད་པར་འགྱུར་རོ།

བརྒྱད་པ་དབུགས་མ་ཕྱུང་བ་རྣམས་ལྷར་དབུགས་དབྱུང་བ་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།སྲིད་པའི་ལམ་ལ་སྐྱེ་རྣམས་ལ། །ངལ་སོའི་དོན་དུ་ཐེག་པ་ཆེ།

།འབྱུང་བའི་ཡེ་ཤེས་གཉིས་ཡང་། །གསུང་པ་ཡིན་ཏེ་དོན་དམ་མིན།

།ཇི་སྲིད་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་མ་བསྐུལ། །དེ་སྲིད་ཡེ་ཤེས་ལུས་དངོས་ཅན།

།ཏིང་འཛིན་མྱོས་པས་བརྒྱལ་གྱུར་པ། །ཉན་ཐོས་དག་གནས་པར་འགྱུར།

།བསྐུལ་ནས་སྣ་ཚོགས་གཟུགས་ཀྱིས་ནི། །སེམས་ཅན་དོན་ལ་ཆགས་གྱུར་ཞིང་།

།བསོད་ནམས་ཤེས་ཚོགས་བསགས་ནས། །སངས་རྒྱས་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་འགྱུར།

།གཉིས་ཀྱི་བག་ཆགས་ཡོད་པའི་ཕྱིར། །བག་ཆགས་ས་བོན་བརྗོད་པ་ཡིན།

།ས་བོན་དངོས་ཚོགས་པ། །སྲིད་པའི་མྱུ་གུ་བསྐྱེད་པར་བྱེད།

།འཇིག་རྟེན་མགོན་རྣམས་ཀྱིས་བསྟན་པ། །སེམས་ཅན་བསམ་དབང་རྗེས་འགྲོ་རྣམས།

།འཇིག་རྟེན་དུ་ཐབས་མང་པོས། །རྣམ་པ་མང་པོ་ཐ་དད་འགྱུར

།ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེའི་དབྱེ་བ་དང་། །ལ་ལར་གཉིས་ཀའི་མཚན་ཉིད་ཅན།

།ཐ་དད་བསྟན་པ་ཡིན་ཡང་། །སྟོང་དང་གཉིས་མེད་ཐ་དད་མིན། །ཞེས་པའོ།།

གཉིས་པ་ནི། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཁོ་ནར་ངེས་པ་དེ་ཉག་གཅིག་དང་དང་པོ་ནས་མི་པར། སླར་ཡང་དབུགས་དབྱུང་བ་བྱ་དགོས་པའི་ཉན་རང་གི་ཐེག་པ་དམན་པ་གཉིས་ཅིའི་ཕྱིར་བསྟན་པར་མཛད་ཅེས་དོགས་པའི་ངོར།ཐོག་མཐའ་མེད་པའི་སྲིད་པའི་ལམ་དུ་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་བར་མེད་དུ་གཟིར་བ་ལ་ཤིན་ཏུ་ཡིད་བྱུང་བས་སྐྱོ་བའི་ [page 116] རིགས་ཅན་རྣམས་ལ།རེ་ཞིག་སྲུང་བྱ་རགས་པ་ཡང་སྲུངས་ཤིང་། རང་ཉིད་གྲོལ་བའི་ཡོན་ཏན་འཚམ་པ་ཐོབ་པས་འཁོར་བའི་དུབ་པ་ལས་ངལ་བསོ་བའི་དོན་དུ་བསྟན་། མཐར་ཐེག་པ་ཆེན་པོར་ངེས་པར་འབྱུང་བའི་ཕྱིར། གནས་སྐབས་ཀྱི་ཐེག་པ་ལ་རྟེན་ནས། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་རང་བྱུང་གི་མངོན་པར་རྟོགས་པ་སྐྱེ་བ་དང་། ཉན་ཐོས་དགྲ་བཅོམ་པའི་ཡེ་ཤེས་གཞན་གྱིས་གདམ་ངག་གིས་སྐྱེ་བ་གཉིས་ཡང་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་ཐབས་ལ་མཁས་པས་བའི་སྒོ་གསུངས་པ་ཡིན་ཏེ།འོན་ཀྱང་དོན་དམ་པར་ཐེག་པ་གསུམ་མིན་ལ། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་གཅིག་པུར་གྲུབ་པས། ཉན་རང་དེ་དག་ཀྱང་ངེས་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོར་ཞུགས་ནས་དབུགས་ཕྱུང་བ་འཐོབ་དགོས་།

གཞན་དག་ཉན་རང་ལྟག་མེད་དུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་དེ་དག་སྐྱེ་བ་བཟུང་སྟེ་ཐེག་ཆེན་གྱི་ལམ་ལ་འཇུག་པ་མི་རིགས། དེ་དག་གི་ཡང་སྲིད་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཟད་པའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལ་འགལ་བ་མེད་པའི་ཚུལ། དུས་ཇི་སྲིད་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་འོད་ཟེར་གྱིས་མ་བསྐུལ་གྱི་བར་དེ་སྲིད། ཉན་རང་བའི་དབྱིངས་སུ་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལུས་ཀྱི་དངོས་པོ་འཛིན་པ་ཅན་དག །སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བ་རགས་པ་འགོག་པའི་ཏིང་འཛིན་གྱིས་མྱོས་པས་བརྒྱལ་བ་ལྟར་གྱུར་པ། ཉན་ཐོས་དང་རང་རྒྱལ་བ་དག་གནས་པར་འགྱུར་བ་ལ། ནམ་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་འོད་ཟེར་གྱིས་བསྐུལ་བ་དེའི་མོད་ནས། སྤྲུལ་པའི་ལུས་སྣ་ཚོགས་པའི་གཟུགས་ཀྱིས། སེམས་ཅན་གྱི་དོན་ལ་མ་ཞུམ་པའི་སྙིང་རྗེས་ཆགས་པར་འགྱུར་ཞིང་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་དུ་སེམས་བསྐྱེད་ནས། སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཕ་རོལ་ཕྱིན་པ་ལྔ་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་དང་། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་ཏེ། ཚོགས་གཉིས་ཟུང་དུ་འཇུག་པ་བསགས་ནས། རིམ་གྱིས་བླ་ན་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་འཐོབ་པར་འགྱུར་བ། དམ་པའི་ཆོས་པདྨ་དཀར་པོར་ཉན་ཐོས་ཆེན་པོ་མཐའ་དག་ [page 117] ལུང་བསྟན་པས་མཚོན་པ་ཡིན་ནོ།

དེ་ལྟ་ན་ཐེག་པ་གསུམ་བསྟན་པའི་དགོངས་པ་ཞིག་སྙམ་ན། གདུལ་བྱའི་རིགས་དབང་པོ་དམན་པ་དང་འབྲིང་དང་མཆོག་ཏུ་ངེས་པ་ལས། དབང་པོ་དམན་པ་དང་འབྲིང་གཉིས་ཀྱི་བག་ཆགས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།རིགས་སོ་སོའི་བག་ཆགས་ས་བོན་གྱི་ཐ་སྙད་དུ་བརྗོད་པ་ཡིན་ལ། ས་བོན་དེ་

རྒྱན་གྱི་དངོས་པོ་རིགས་སད་བྱེད་དང་ལྡན་ཅིག་ཚོགས་པ་སྲིད་པའི་གང་ཟག་གུ་དང་མཚུངས་པ་ཐ་དད་པ་སྐྱེས་པར་བྱེད་པས། འཇིག་རྟེན་གསུམ་གྱི་སྐྱབས་སུ་གྱུར་པས་མགོན་རྗོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ལམ་བསྟན་པ་། སེམས་ཅན་གྱི་བསམ་པ་དང་མོས་པ་དང་ཁམས་དབང་གིས་རྗེས་སུ་འགྲོ་བ་རྣམས་སྟོན་ཞིང་། ཕྱོགས་བཅུའི་འཇིག་རྟེན་དུ་ནི་བསམ་གྱིས་ཁྱབ་པར་ཐབས་མང་པོས། ཆོས་ཀྱི་ཕུང་བརྒྱད་ཁྲི་བཞི་སྟོང་སོགས་རྣམ་པ་མང་པོ་ཐ་དད་དུ་གསུང་བར་འགྱུར་བ་ཡང་། བདག་མེད་གཉིས་ཀྱི་ཤེས་རབ་སྟོན་པས་ཟབ་ཅིང་། ཐབས་རྒྱ་ཆེ་བའི་དབྱེ་བས་ཕྱེ་བ་སོ་སོ་བ་དང་། གདུལ་བྱ་དབང་རྣོན་ལ་ལར། ཟབ་པ་དང་རྒྱ་ཆེ་བ་གཉིས་ཀའི་མཚན་ཉིད་ཅན་ཟུང་འབྲེལ་ཐ་དད་དུ་བསྟན་པར་མཛད་པ་ཡིན་ཡང་། དོན་དུ་སྟོང་པ་ཉིད་དང་སྙིང་རྗེ་གཉིས་སུ་མེད་པ་ཉིད་བརྗོད་བྱར་ངེས་པའི་ཕྱིར། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་ཟད་ཀྱི་ཐེག་པ་ཐ་དད་མིན་པའི་རྒྱུ་མཚན་དེ་ལྟར་ཤེས་པར་བྱའོ།

དགུ་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མ་འདས་པ་རྣམས་ཇི་ལྟར་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟླ་བ་བསྟན་པ་ལ། བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་ལ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ།

།གཟུངས་རྣམས་དང་ནི་ས་རྣམས་དང་། །སངས་རྒྱས་ཕ་རོལ་ཕྱིན་གང་དག།

།དེ་དག་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་ཆར། །ཀུན་མཁྱེན་རྣམས་ཀྱིས་གསུངས་པ་ཡིན།

།ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱིས་རྟག་པར་། །དེ་ལྟར་སེམས་ཅན་དོན་བྱེད་པ།

།སྟོང་ཉིད་རྟོད་པ་སླ་རྣམས་ལ། །ཆད་པའི་རྟོད་པ་ཡོད་མ་ཡིན། [page 118]

།འཁོར་བ་མྱ་ངན་འདས་པ་ལ། །བདག་ཉིད་ཆེ་དེ་མི་གནས་པས།

།དེ་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས། །མི་གནས་མྱ་ངན་འདས་འདིར་བཤད།

།སྙིང་རྗེ་རོ་གཅིག་བསོད་ནམས་འགྱུར། །སྟོང་ཉིད་རོ་མཆོག་ཐྱུར་པ།

།བདག་དང་གཞན་དོན་གྲུབ་དོན་དུ། །གང་འཐུང་དེ་དག་རྒྱལ་སྲས་ཡིན། །

ཞེས་པའོ

གཉིས་པ། བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་དག་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདའ་བ་འཐོབ་པའི་ཆེད་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་དགོས་པ་ནི། ཚིགས་དང་དོན་དང་སྦྱོབས་པ་དང་ངེས་པའི་ཚིག་གི་གཟུང་བཞིའམ། ཚིག་དང་དོན་དང་ཐུགས་ཀྱི་གཟུངས་གསུམ་རྣམས་དང་ནི། །གཞན་ཡང་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་བཅུ་ལྟག་པར་འགྱུར་ཞིང་། །ཟག་པ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་རྟེན་དུ་གནས་པའི་ས་རབ་དགའ་བ་ནས་ཆོས་ཀྱི་སྤྲིན་བར་རྣམས་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གྱི་རྒྱུར་གྱུར་པས་སངས་རྒྱས་ཕ་རོལ་ཕྱིན་པ་གང་དག་ཅེས་བྱ་སྟེ། ཕྱིན་པའི་ཕ་རོལ་

དུ་ཕྱིན་པ་ནས་ཡེ་ཤེས་ཕ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པའི་བར་དུའོ། གཟུངས་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱང་དོན་དམ་དང་ཀུན་རྫོབ་དབྱེར་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་ཆར་བའི་ཆ་ཤས་སམ་ཡན་ལག་ཏུ། ཆོས་མ་ལུས་པ་ཀུན་མཁྱེན་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ།

གཟུངས་སོགས་རང་བཞིན་མེད་པའི་སྟོང་ཉིད་དུ་ལྟ་བ། ཆད་པའི་མཐར་མི་འགྱུར་རམ་ཞེ་ན། སྟོང་ཉིད་སྙིང་རྗེ་མཉམ་པའི་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱིས་འཁོར་བ་ཇི་སྲིད་དུ་རྟག་པར་དེ་ལྟར་སེམས་ཅན་གཞན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་འབའ་ཞིག་བྱེད་པ་མཐོང་བཞིན་དུ། སྟོང་པ་ཉིད་ཟབ་མོ་བློར་མ་ཤོང་པར་རྟོད་པ་སྨྲ་བས། །བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་རྣམས་ལ་ཆད་པའི་ལྟ་བས་སྐྱོན་འདོགས་ཀྱི་རྟོད་པའི་གནས་ཡོད་པ་མ་ཡིན་།། [page 119] རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཐུས་འཁོར་བ་དང་། །སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་དབང་གིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་གཉིས་ག་ལ། །བདག་ཉིད་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་མངའ་བའི་རྒྱལ་སྲས་རྣམས་གནས་པས་སོ །དེའི་ཕྱིར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ནི། །སྲིད་ཞིའི་མཐར་མ་ལྷུང་བ་དེ་ལ་མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་འདིར་བཤད།། དེ་བས་ན་ཡ་བྲལ་མི་འབྱུང་བ། །སྙིང་རྗེ་དང་སྟོང་ཉིད་རོ་གཅིག་པ་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་སུ་གྱུར་ལ །སྟོང་ཉིད་དང་སྙིང་རྗེ་རོ་གཅིག་ཡེ་ཤེས་མཆོག་གི་ཚོགས་སུ་གྱུར་པ། དེ་དག་དབྱེར་མེད་པའི་བདུད་བདག་དང་སེམས་ཅན་གཞན་གྱི་དོན་གཉིས་གྲུབ་པའི་དོན་དུ། གང་གིས་འབྱུང་བར་བྱེད་པ་དེ་དག་རྒྱལ་བའི་སྲས་ཀྱི་ཐུ་བླ་ན་མེད་པ་ཡིན་ནོ།།

བཅུ་པ། བྱང་ཆུབ་སེམས་གཉིས་བསྒོམ་པའི་ཕན་ཡོན་ལ། །བཤད་གཞི་དགོད་པ། དེ་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ནི།

།དངོས་པོ་ཀུན་གྱིས་ལ་འདུད། །སྲིད་པ་གསུམ་ན་རྟག་མཆོད།

།སངས་རྒྱས་གདུང་འཚོབ་དོན་དུ། །འཇིག་རྟེན་འདྲེན་པ་དག་བཞུགས།

།བྱང་ཆུབ་སེམས་འདི་ཐེག་ཆེན།། །མཆོག་ཡིན་པར་བཤད་པ་སྟེ།

།མཉམ་པར་བཞག་པས་འབད་པ་ཡིས། །བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྐྱེད་པར་གྱིས།

།རང་དང་གཞན་དོན་གྲུབ་དོན་དུ། །སྲིད་ན་ཐབས་གཞན་ཡོད་མ་ཡིན།

།བྱང་ཆུབ་སེམས་མ་གཏོགས་པར། །སངས་རྒྱས་ཀྱིས་ཐུར་ཐབས་མ་གཟིགས།

།བྱང་ཆུབ་སེམས་སྐྱེས་ཙམ་གྱིས།། །བསོད་ནམས་ཕུང་གང་ཐོབ་པ།

།གལ་ཏེ་གཟུགས་ཅན་ཡིན་ན།། །ནམ་མཁའ་གང་བ་ལས་ལྷག

།སྐྱེས་བུ་གང་ཞིག་སྐད་ཅིག་ཙམ། །བྱང་ཆུབ་སེམས་ནི་སྒོམ་བྱེད་པ།

།དེ་ཡི་བསོད་ནམས་ཕུང་པོ་ནི། །རྒྱལ་བ་ཡིས་ཀྱང་བགྲང་མི་སྤྱོད། [page 120]

།ཉོན་མོངས་མེད་པའི་རིན་ཆེན་སེམས། །འདི་ནི་ནོར་མཆོག་གཅིག་པུ་སྟེ།

།ཉོན་མོངས་བདུད་སོགས་ཆོམ་རྐུན་གྱིས། །གནོད་མིན་འཕྲོག་པར་བྱ་བ་མིན།

།ཇི་ལྟར་འཁོར་བར་སངས་རྒྱས་དང་། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྨོན་ལམ་།

།མི་གཡོ་དེ་ལྟར་བློ་ཉིད་ནི། །བྱང་ཆུབ་སེམས་གནོལ་རྣམས་ཀྱིས་བྱ།

།ངོ་མཚར་གྱིས་ཀྱང་ཁྱེད་ཅག་གིས། །ཇི་ལྟར་བཤད་པ་ལ་འབད་གྱིས།

།དེ་རྗེས་ཀུན་བཟང་སྤྱོད་པ་། །རང་ཉིད་ཀྱིས་རྟོགས་པར་གྱུར། །

ཞེས་པའོ །

གཉིས་པ་འཆད་པ་ནི། །གོང་དུ་བརྗོད་པའི་ཡོན་ཏན་ཚད་མེད་པ་དང་ལྡན་པའི་བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་རྣམས་ཕྱག་བྱ་བའི་འོས་ཡིན་པས། །ལྷ་དང་མིའི་འཇིག་རྟེན་པས་ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱི་དངོས་པོ་ཀུན་གྱིས་དེ་ལ་གུས་པས་འདུད།དེ་ཙམ་དུ་མ་ཟད་འདོད་གཟུགས་གཟུགས་མེད་ཀྱི་སྲིད་པ་གསུམ་ན་དུས་རྟག་ཏུ་མཆོད་པར་འོས་ཏེ། །རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གདུང་རབ་ནི་རིམ་པ་བཞིན་འཚོབ་པའི་དོན་དུ་འཇིག་རྟེན་གསུམ་གྱི་འདྲེན་པ་བྱང་སེམས་ཆེན་པོ་དག་བཞུགས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་བཞིན་ནོ།

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱིས་ལམ་འདི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐེག་པ་གཞན་ལས་མཆོག་ནི་ཡིན་པར་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བཤད་པ་སྟེ། །སོ་སོར་བརྟགས་པའི་འགོག་པ་དང་། །ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་དང་། །སོ་སོར་རང་རིག་གི་ཡེ་ཤེས་ཉན་ཐོས་དང་སེམས་ཙམ་མན་གྱི་འདོད་པ་ལས་འཕགས་པས་སོ །སྙིང་རྗེ་དང་སྟོང་ཉིད་ཆ་མཉམ་པ་མཐར་མ་ལྷུང་བའི་མཉམ་པར་བཞག་པས་བརྩོན་འགྲུས་བརྩམས་ནས་འབད་པ་ཡིས། །བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྐྱེད་པར་གྱིས་ཤིག །དེ་ཉོན་མོངས་པ་སྤངས་པའི་སྟོང་ཉིད་ཡེ་ཤེས་རྟོགས་པ་རང་དོན་དང་། སྙིང་རྗེ་སེམས་ཅན་སྡུག་བསྔལ་ལས་ཐར་བར་བྱེད་པའི་གཞན་དོན་གྲུབ་པའི་དོན་དུ་འགྱུར་བ། །སྲིད་ [page 121] པ་གསུམ་ན་དེ་དང་འདྲ་བའམ་ལྷག་པའི་ཐབས་གཞན་ཡོད་པ་མ་ཡིན་། །ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་ཐ་མི་དད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ནི་མ་གཏོགས་པར། །སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་བའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་སྤྱར་ཐབས་གཞན་དེ་དང་མཚུངས་པའམ་ལྷག་པ་མ་གཟིགས་པའི་ཕྱིར་རོ། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་གཉིས་ཚོགས་སམ་སོ་བ་སྨོན་འཇུག་གི་སེམས་སྐྱེས་ཙམ་གྱིས་། བསོད་ནམས་ཀྱི་ཕུང་མཐའ་ཡས་པ་གང་ཞིག་ཐོབ་པ་དེ་གལ་ཏེ་གཟུགས་ཅན་ཡིན་པར་གྱུར་ན་། ནམ་མཁའ་མཐའ་མེད་པ་གང་བ་ལས་ནི་ཆེས་ཆེར་ལྷག་པར་འགྱུར་། ནམ་མཁའ་མཐའ་མེད་པ་ལ་འཕེལ་འགྲིབ་མེད་ལ། སེམས་བསྐྱེད་པའི་བསོད་ནམས་ཚད་མེད་གྲངས་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་འཁོར་བ་སྲིད་པ་འཕེལ་ཞིང་རྒྱས་པར་འབྱུང་འགྲིབ་པ་མེད་པས་ལྷག་པར་བཤད་དོ། ཚུལ་དེས་ན་སྐྱེས་བུ་གང་ཡང་རུང་བ་ཞིག་གིས། དུས་མཐའི་སྐད་ཅིག་གཅིག་ཙམ་དུ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ནི་སྒོམ་པར་བྱེད་པ་དེ་ཡི་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཕུང་པོ། རྒྱལ་བ་ཡིས་ཀྱང་བགྲང་བར་མཛད་མི་སྤྱོད།། བསོད་ནམས་ཀྱིས་བགྲང་བ་ལས་འདས་པར་གྱུར་པས། ཉོན་མོངས་པ་ཕྲ་མོ་ཡང་མེད་པའི་རང་བཞིན་གྱི་དག་པ་འོད་གསལ་

བརྗེད་པ་དཀོན་ཞིང་ཕན་ཡོན་ཆེ་བའི་རིན་ཆེན་སེམས་འདི་ནི་ཡིད་བཞིན་གྱི་ནོར་བུ་མཆོག་གཅིག་པུ་འབའ་ཞིག་སྟེ། ནང་གི་ཉོན་མོངས་པ་དང་ཕྱིའི་བདུད་བཞི་པོ་སོགས་ཆོམ་རྐུན་གྱི་ཚོགས་ཀྱིས་གནོད་པར་མི་ནུས་ཤིང་འཕྲོགས་པར་བྱ་བ་མིན། །ཇི་ལྟར་ན་འཁོར་བར་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དག་སྨོན་ལམ་གྱི་མཐའ། དེ་ལས་གཞན་དུ་མི་གཡོ་བ་དེ་ལྟར། སེམས་བསྐྱེད་པའི་ཉིད་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་གཉིས་དབྱེར་མེད་ལ་འབབ་ཅིང་གཞོལ་བར་འདོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཞན་དུ་མི་གཡོ་བར་བསྒོམ་པར་བྱའོ།དེ་ངོ་མཚར་གྱིས་སྣམ་དུ་བྱེད་པ་ཕྲེད་ཙམ་གིས་ཀྱང་། གོང་དུ་རྒྱས་པར་ཇི་ལྟར་བཤད་པ་ལ་འབད་པས་ཉམས་ལེན་གྱིས་ཤིག་དང་།ཉམས་སུ་བླང་བ་དེའི་རྗེས་སུ་རྒྱལ་སྲས་ཀུན་ཏུ་བཟང་པོའི་སྨོན་ལམ་གྱིས་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པ་གྱུར་ [page 122] པ་ལྟ་བུའི་སྤྱོད་པ། །དེ་བསྒོམ་པ་རང་ཉིད་ཀྱིས་ནི་རིང་པོ་མི་ཐོགས་པར་མངོན་སུམ་དུ་ཡེ་ཤེས་རྟོགས་པར་འགྱུར་རོ །གསུམ་པ་དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྔོ་བ་ནི།

རྒྱལ་མཆོག་རྣམས་ཀྱིས་བསྟོད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྟོད་བྱས་པའི། །

བསོད་ནམས་མཚུངས་མེད་དེང་དུ་བདག་གིས་ཐོབ་པ་གང་ཡིན་པ། །

དེ་ཡིས་སྲིད་པའི་རྒྱ་མཚོའི་དབའ་ཀློང་ནང་དུ་ནུབ་པ་ཡི། །

སེམས་ཅན་རྐང་གཉིས་དབང་པོས་བསྟེས་པའི་ལམ་དུ་འགྲོ་བར། །

ཅེས་པའི་དོན་ཕལ་ཆེར་སླ་ཡང་འབྲུ་ཙམ་བརྗོད་དེ། རྒྱལ་བ་སྟོན་པ་གཞན་ལས་རབ་ཏུ་གྱུར་པས་མཆོག་དུས་གསུམ་དུ་གཤེགས་ཤིང་བྱོན་ལ་འབྱོན་པར་འགྱུར་བ་རྣམས་ཀྱིས་དོན་དང་འཐུན་པར་བསྟོད་པའི་ཡུལ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ནི་བསྟོད་པའི་བསྟན་བཅོས་འདི་བྱས་པའི། བསོད་ནམས་གཞན་དང་མཚུངས་མེད་དེང་དུ་བདག་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་དག་གིས་ཐོབ་པ་གང་ཡིན་པ་ཡིས་སྲིད་པ་ཉིད་གཏིང་ཟབ་ཅིང་དཔག་པར་དཀའ་བས་རྒྱ་མཚོ་སྟེ། ལས་དང་ཉོན་མོངས་ཀྱི་དབའ་ཀློང་འཁྲུག་པའི་ནང་དུ་ནུབ་པ་ཡི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འགྲོ་བའི་གཙོ་བོ་རྐང་གཉིས་པ་ལྷ་མིའི་དབང་པོ་རྫོགས་པའི་སངས་ཀྱིས་ཉེ་བར་བསྒྲོད་ཅིང་བསྟེས་པ་ཐར་པའི་ལམ་དུ་འཇིགས་པ་མེད་པར་འགྲོ་བར་ཤོག་ཅིག །ཅེས་སེམས་ཅན་གཞན་དོན་དུ་དགེ་བ་བསྔོ་བར་མཛད་དེ། འདིའི་དཔེ་ཆ་ཕལ་ཆེར་རྐང་གཉིས་དབང་པོས་བརྟེན་པ་དང་། ལ་ལར་བསྟན་པ་ཞེས་བྱུང་ཡང་དོན་མིན།། མཁས་གྲུབ་སྨྲྀ་ཏིའི་འགྲེལ་པར། རྐང་གཉིས་དབང་པོ་རྒྱལ་བའོ །དེས་བསྟེས་པའི་གོ་འཕང་མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའོ །ཞེས་བཤད་པས་བསྟེས་པ་ཉིད་དོ །གསུམ་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་དོན།། བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་རྫོགས་སོ།། །།

མཛད་པ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་མཆོག་ལ་སློབ་མ་རྣམས་འགོད་པའི་སློབ་དཔོན། སྐུ་གསུང་ [page 123] ཐུགས་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་རྨད་དུ་བྱུང་བས་བདག་ཉིད་ཆེན་པོ། ས་དང་པོ་རབ་ཏུ་དགའ་བ་ཐོབ་པས་འཕགས་པ། ཀླུ་སྒྲུབ་ཅེས་པ་ཀླུས་མཆོད་གནས་སུ་བྱས་པ་ཞེས་པཎྜི་ཏ་སྨྲྀ་ཏི་འཆད་ལ། ནཱ་གཱ་རྫུ་ན་འི་སྒྲ་བཤད་དུ། ནཱ་ག་ཀླུ་སྟེ་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་སྐྱེས་ཤིང་། རྟག་ཆད་ཀྱི་མཐའ་ལ་མི་གནས་པ། དམ་ཆོས་རིན་པོ་ཆེ་མཛོད་ལ་མངའ་བརྙེས་པ་ཀྱོལ་བའི་བུད་ཤིང་དང་འཇིག་རྟེན་གྱི་རྨོངས་པའི་མུན་པ་འཇོམས་པའི་ལྟ་བ་མེ་དང་མཚུངས་པ་ལྡན་པའི་དོན་དང་། ཨརྫུ་ན་སྲིད་སྒྲུབ། ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་སྲིད་སྐྱོང་ཞིང་ཉེས་པའི་དགྲ་ཚོགས་འདུལ་བ་ཞེས་ཚིགས་གསལ་གྱི་དགོངས་པར་ཀུན་མཁྱེན་བུ་སྟོན་བཞེད་པའི་མཚན་ཡོངས་སུ་གྲགས་པ་དེས་མཛད་པའོ། །

རྒྱ་གར་གྱི་མཁན་པོ་གུ་ཎ་ཨ་ཀ་ར་ཤྲཱི་བྷ་དྲ་ཡོན་ཏན་འབྱུང་གནས་དཔལ་བཟང་པོ་དང་། བོད་ལོ་ཙཱ་བ་རབ་ཞི་བཤེས་གཉེན་གྱིས་བསྒྱུར་ཅིང་ཞུས་པ་ལ། སླད་ཀྱི་རྒྱ་གར་གྱི་མཁན་པོ་ཀ་ན་ཀ་ཝརྨ་གསེར་གྱི་གོ་ཆ་དང་། བོད་ཀྱི་ཙཱ་བ་པ་ཚབ་ཀྱི་རིགས་སུ་འཁྲུངས་པ་ཉི་མ་གྲགས་ཀྱིས་འགྱུར་མ་དག་པ་བཅོས་ཤིང་། བཤད་ཉན་གྱིས་གཏན་ལ་ཕབ་པའོ། །

དཔལ་ལྡན་འདུས་པ་ལ་སོགས་རྒྱུད་དང་ཐེག་ཆེན་མདོ་སྡེ་ཡི། །

བྱང་ཆུབ་སེམས་ཀྱི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པའི་རྣམ་བཤད་མདོར་བསྡུས་པ། །

མཁས་གྲུབ་རྣམས་ཀྱི་དྲིན་གྱིས་བྲིས་ལ་ནོངས་པ་བཟོད་པར་མཛོད། །

དགེ་བས་བདག་དང་འགྲོ་ཀུན་བྱང་ཆུབ་སེམས་མཆོག་མངོན་གྱུར་ཅིག །

བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་གྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་ཚིག་དོན་གསལ་བ་འདི། བསྟན་བཅོས་འདི་ལ་ལྷག་པར་མོས་པ་དང་ལྡན་ཞིང་། རིམ་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་ལ་བརྩོན་པ་གཏོང་མ་བྱ་བྲལ་བ་ཤཱཀྱ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས། ཡང་ཡང་བསྐུལ་བའི་ངོར། མཁས་གྲུབ་སྨྲྀ་ཏིའི་འགྲེལ་པ་གཙོ་བོར་བཟུང་ཞིང་། དེར་མི་གསལ་བ་མཁན་ཆེན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་འགོས་ལོ་ཙཱ་བ་ལ་སོགས་པའི་ལེགས་བཤད་དང་། རང་གི་རྣམ་སྤྱོད་ཀྱི་མཐུ་ལ་བརྟེན་ནས། ཤཱཀྱའི་དགེ་སློང་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པས། ཤིང་མོ་ཕག་གི་ཆུ་སྟོད་ཀྱི་ཟླ་བའི་ཡར་ཚེས་གསུམ་ལ། དཔལ་བདེ་ཆེན་ཡངས་པ་ཅན་གྱི་དགོན་པར་སྦྱར་བའི་ཡི་གེ་པ་ནི་ཀུན་དགའ་རྒྱ་མཚོས་བགྱིས་ཏེ་གྲུབ་པ་དགེ་ལེགས་སུ་གྱུར་ཅིག །འགྱུར་འདི་གྲགས་ཆེ་བས་གཞུང་ཚིག་ཟུར་འདྲ་མིན་རྩུང་ཟད་འདུག་ནའང་འདི་ནི་འགྲེལ་པ་དང་ཡིག་རྙིང་དག་པ་ལྟར་བྱས་པའོ། །

བསྟན་བཅོས་འདི་གོང་དུ་སྨོས་པ་ལྟར་ཁུ་མདོ་སྡེ་འབར་གྱི་འགྱུར་ཚིག་ལྷུག་དང་། སྨྲྀ་ཏིས་རྩ་འགྲེལ་ཕྱོགས་གཅིག་པ་རང་འགྱུར་དང་། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྒོམ་པ་རྣམ་པར་བཤད་པ། པཎྜི་ཏ་ཀྲིཥྞ་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཙཱ་བ་ཆོས་ཀྱི་ཤེས་རབ་ཀྱི་འགྱུར་དང་། པ་ཚབ་འགྱུར་འདི་དང་བཞིའི། ཕྱི་མ་གསུམ་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ།། ༎