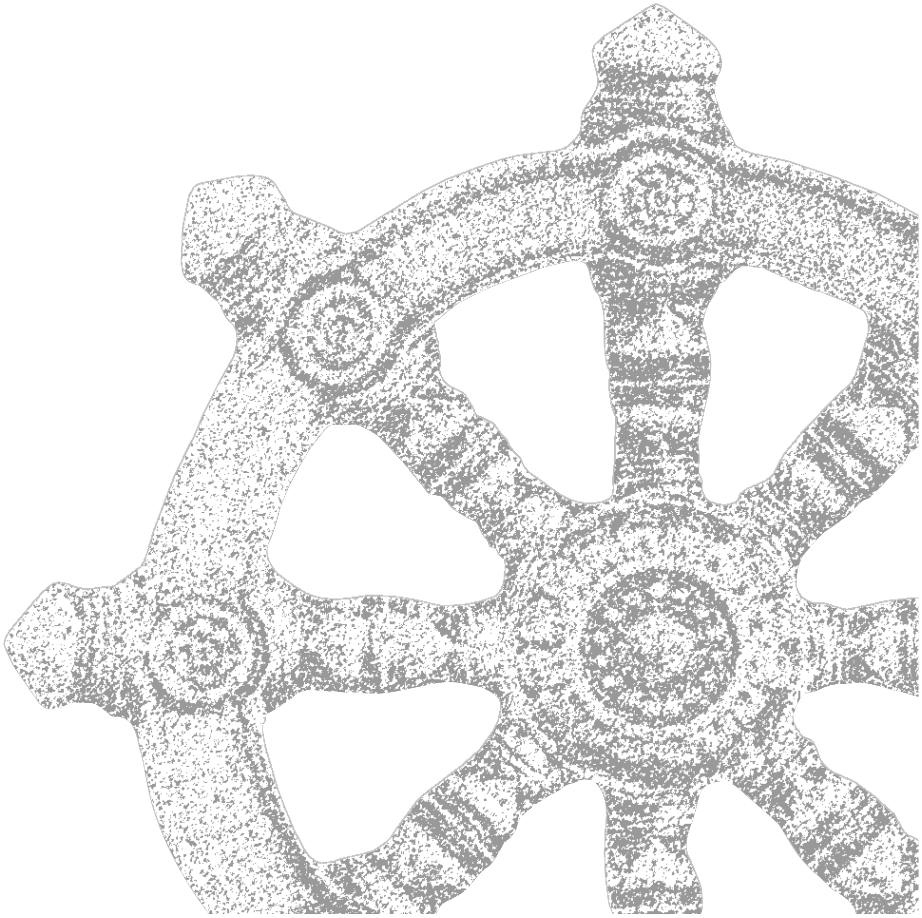
THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

COURSE 18

THE GREAT IDEAS OF BUDDHISM PART 3

A Review of *The Great Books* in Courses 11-15



THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Thank you for your interest in the Asian Classics Institute's Correspondence Courses. A complete Formal Study Course consists of audio recordings from the original class series in New York, along with the supporting text materials from each class. The text and audio may be downloaded (see www.world-view.org in the on-line teachings section), or ordered by mail (see the Courses by mail section of the web site).

This Course consists of eleven classes, each of which has approximately one hour of audio, along with corresponding written materials. The audio can be ordered by mail, listened to on-line as streaming Real Audio, or downloaded onto your computer in mp3 or RA format for playback later. The written materials for this Course are contained in eight on-line files which can be downloaded, printed and assembled into a three-ring binder.

A complete Course binder contains the following sections in this order: a binder cover and spine, an overview of the teacher training program, prayers, a course syllabus, readings, homework, quizzes, a final examination, answer keys and Tibetan study materials. For ease of binder assembly, be sure to print the files on three hole paper.

Please note that Geshe Michael taught the first half of each class in this Course. The second half of each class was conducted in smaller study groups, and was led by a student teacher. The second half of each class was not recorded.

Each class lecture has a corresponding reading, homework, quiz, and meditation. After listening to the audio from a class, the reading, homework, quiz and meditation should be completed for that class before continuing on to the next class. The homework can be completed open book style. The quizzes should be completed from memory only, without the aid of notes or other materials. (A good approach is to look at an answer key *after* you have finished that homework, and to use that answer key to study for that quiz.) A final exam is given at the end of the Course.

You may grade your own papers using the supplied answer keys if you wish to do so. All of the quiz questions come from the homework, and the homework answer keys are also used to grade the quizzes and the final exam.

This review Course 18 is **not** available to be graded by the Institute as a correspondence course. ***Please do not mail in any of the homework or quizes for grading.*** To receive credit and a certificate of completion for a review Course, it must be taken in person with a teacher approved by the Institue.

We would like to emphasize that, although recordings and written materials can be extremely helpful, it is essential for serious Buddhist practitioners to meet and study directly with a qualified Teacher who can give the necessary guidance and personal instructions of the lineage.

In these teachings the wisdom of Enlightened Beings has been passed down in an unbroken lineage to you. May you take these teachings and put them into practice in your life to benefit all. May every goodness grow and spread in all directions right now!

Post Office Box 144 · New York, NY 10276 · aci@world-view.org · (212) 475-7752
All Correspondence Course mail should be sent to: 7055 Juniper Drive, Colorado Springs, CO 80908

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Overview of the Formal Study Course Teacher Training Program

The Six Great Books of Buddhism outlined below are the subject of a geshe's eighteen year program of monastic study. The Asian Classics Institute condenses these Six Great Books of Buddhism into a series of 15 Formal Study Courses.

Book One

Geshe Study Subject: The Perfection of Wisdom (Prajnya Paramita)
School of Buddhism Studied: Beginning Middle-Way (Madhyamika Svatrantika); also includes some material from Mind-Only (Chitta Matra)
Main Root Text: *The Jewel of Realization (Abhisamaya Alamkara)*
Written by: Maitreya (the Future Buddha) as related to Master Asanga, circa 350 AD
Traditional period to cover this subject: Six years in a Tibetan monastery
Summarized in ACI Courses:
Course II: Buddhist Refuge
Course XV: What the Buddha Really Meant
Principal monastic textbooks used for ACI Courses: *Analysis of the Perfection of Wisdom, Overview of the Art of Interpretation, Overview of the Twenty Practitioners, Overview of Dependent Origination, Overview of the Form and Formless*
Written by: Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568); Gyalwang Trinley Namgyal (fl. 1850)
Typical Subjects: The three kinds of refuge; The wish for enlightenment; What is nirvana?; The proofs for emptiness; Who is Maitreya?; The twelve links of dependent origination in the Wheel of Life; Deep levels of meditation; How do we know when the Buddha was speaking figuratively?; A flow-chart for liberation.

Book Two

Geshe Study Subject: The Middle Way (Madhyamika)
School of Buddhism Studied: Advanced Middle Way (Madhyamika Prasangika); also includes some material from the Mind-Only School (Chitta Matra)
Main Root Texts: *Entering the Middle Way (Madhyamaka Avatara)* and *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattva Charya Avatara)*
Written by: The first by Master Chandrakirti, circa 650 AD in explanation of Master Nagarjuna, about 200 AD; and the second by Master Shantideva, circa 700 AD
Traditional period to cover this subject: Four years in a Tibetan monastery
Summarized in ACI Courses:
Course VI: The Diamond-Cutter Sutra
Course VII: The Vows of the Bodhisattva
Courses X, XI, XII: A Guide to the Bodhisattva's Way of Life

Principal monastic textbooks used for ACI Courses: *Overview of the Middle Way; A Commentary on the Diamond-Cutter Sutra; The String of Shining Jewels, on the Three Sets of Vows; The Point of Entry for Bodhisattvas, a Commentary to the "Guide to the Bodhisattva's Way of Life"*

Written by: Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432); Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568); Choney Lama Drakpa Shedrup (1675-1748); Geshe Tsewang Samdrup (c. 1830)

Typical Subjects: Emptiness and the Wish for enlightenment; Emptiness and the bodies of a Buddha; The future of the Buddha's teaching; Emptiness and karma; The direct perception of emptiness; Emptiness and paradise; How empty things still work; The root and secondary vows of a bodhisattva; How to keep the vows; How to purify bad deeds; Taking joy; How to fight mental afflictions; The perfection of giving; How anger destroys good karma; The nature of anger; Where bad things really come from; Dealing with jealousy; Quietude; Stopping attachment; On the joys of solitude; Devoting oneself to meditation; On the need to see emptiness; The two realities; The emptiness of feelings; The sliver of Diamond.

Book Three

Geshe Study Subject: Higher Knowledge (Abhidharma)
School of Buddhism Studied: Detailist (Vaibhashika)
Main Root Text: *The Treasure House of Higher Knowledge (Abhidharma Kosha)*
Written by: Master Vasubandhu, circa 350 AD
Traditional period to cover this subject: Two years in a Tibetan monastery
Summarized in ACI Courses:

Course V: How Karma Works
Course VIII: Death and the Realms of Existence

Principal monastic textbooks used for ACI Courses: *Light on the Path to Freedom, a Commentary to the Treasure House*

Written by: Gyalwa Gendun Drup, the First Dalai Lama (1391-1474)

Typical Subjects: The nature of karma; The role of motivation; The correlation of deeds and their results; How karma is carried; The relative severity of deeds; The three realms of existence; The nature of the *bardo* (intermediate state between birth and death); A description of time and space; The destruction of the world; How to do death meditation

Book Four

Geshe Study Subject: Vowed Morality (Vinaya)
School of Buddhism Studied: Detailist (Vaibhashika)
Main Root Text: *A Summary of Vowed Morality (Vinaya Sutra)*
Written by: Master Gunaprabha, circa 500 AD
Traditional period to cover this subject: Two years in a Tibetan monastery

Summarized in ACI Course:
Course IX: The Ethical Life
Principal monastic textbooks used for ACI Course: *Essence of the Ocean of Discipline; Daymaker--A commentary on the "Essence of the Ocean"*
Written by: Je Tsongkapa (1357-1419), Master Ngulchu Dharma Bhadra (1772-1851)
Typical Subjects: The nature of the vows of freedom; Their divisions; The specific vows (note: nuns and monks' vows are presented only to those with ordination); Who can take vows; How vows are lost; The benefits of keeping vows.

Book Five

Geshe Study Subject: Buddhist Logic (Pramana)
School of Buddhism Studied: Sutrist (Sautrantika)
Main Root Text: *The Commentary on Valid Perception (Pramana Varttika)*
Written by: Master Dharmakirti, circa 650 AD, on Master Dignaga, circa 450 AD
Traditional period to cover this subject: Three months per year for 15 years in a Tibetan monastery
Summarized in ACI Courses:
Course IV: The Proof of Future Lives
Course XIII: The Art of Reasoning
Principal monastic textbooks used for ACI Courses: *The Four Reasonings; Light on the Path to Freedom, An Explanation of the Commentary on Valid Perception; Jewel of the True Thought; An Explanation of the Art of Reasoning; An Explanation of the Path of Reasoning; The Collected Topics of the Spiritual Son; The Collected Topics of Rato; A Clear Exposition upon Mind and Mental Functions*
Written by: Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin (b. 1921); Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432); The First Panchen Lama, Lobsang Chukyi Gyaltsen (1567?-1662); Geshe Yeshe Wangchuk (1928-1997); Master Tutor Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901); Master Ngawang Trashi (c. 1700); Master Chok-hla U-ser (c. 1500)
Typical Subjects: The meaning of valid perception; The nature of omniscience; Proofs for past and future lives; The qualities of a Buddha; Why study the art of reasoning?; The definition of a reason; How to do Buddhist debate; The parts of a logical statement; Cause and effect; The nature of the subject mind; The concept of negatives and positives; The nature of definitions; The concept of time.

Book Six

Geshe Study Subject: The Steps to Buddhahood (Lam Rim)
School of Buddhism Studied: Advanced Middle Way (Madhyamika Prasangika)
Main Root Text: *The Great Book on the Steps to Buddhahood (Lam Rim Chenmo)*
Written by: Je Tsongkapa (1357-1419)
Traditional period to cover this subject: Intermittently over a period of 15 years in a Tibetan monastery

Summarized in ACI Courses:

Course I: The Principal Teachings of Buddhism
Course III: Applied Meditation
Course XIV: Lojong, Developing the Good Heart

Principal monastic textbooks used for ACI Courses: *A Gift of Liberation, Thrust into Our Hands; The Principal Teachings of Buddhism; A Commentary on the Principal Teachings of Buddhism; A Thousand Angels of the Heaven of Bliss (Ganden Hlagyama); Preparing for Tantra (The "Source of All My Good" and its Commentary); A Collection of Lojong Texts; Offering of the Mandala; How to Offer the Mandala in Thirty-Seven Parts*

Written by: Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin (b. 1921); Je Tsongkapa (1357-1419); Pabongka Rinpoche (1878-1941); Master Ngulchu Dharma Bhadra (1772-1851)

Typical Subjects: The Meaning of Rennciation, the Wish for enlightenment, and correct world view; How to do a daily practice; How to meditate; What to meditate on; How to practice at work and other everyday situations; How to offer the mandala; How to practice love and compassion; Brief presentations of the entire path to Enlightenment; How to prepare for the secret teachings.

༄༅། །མཎྜལ། །

mandel

།ས་གཞི་སྤོས་ཀྱིས་བྱུགས་ཤིང་མེ་ཏོག་བཀྲམ།

sashi pukyi jukshing metok tram,

།རི་རབ་གླིང་བཞི་ཉི་ཟླས་བརྒྱན་པ་འདི།

rirab lingshi nyinde gyenpa di,

།སངས་རྒྱས་ཞིང་དུ་དམིགས་ཏེ་དབུལ་བར་བགྱི།

sangye shingdu mikte ulwar gyi,

།འགྲོ་ཀུན་རྣམ་དག་ཞིང་ལ་སྤྱོད་པར་ཤོག །།

drokun namdak shingla chupar shok.

།ཨི་དཾ་གུ་རུ་རཏྣ་མཎྜ་ལ་ཀཾ་ནིརྻཱ་ཏ་ཡ་མི། །

Idam guru ratna mandalakam niryatayami.

Offering the Mandala

Here is the great Earth,
Filled with the smell of incense,
Covered with a blanket of flowers,

The Great Mountain,
The Four Continents,
Wearing a jewel
Of the Sun, and Moon.

In my mind I make them
The Paradise of a Buddha,
And offer it all to You.

By this deed
May every living being
Experience
The Pure World.

Idam guru ratna mandalakam niryatayami.

༄༅། །སྐྱབས་འགྲོ་སེམས་བསྐྱེད། །

kyabdro semkye

།སངས་རྒྱས་ཆོས་དང་ཚོགས་ཀྱི་མཆོག་རྣམས་ལ།

sangye chudang tsokyi choknam la,

།བྱང་ཆུབ་བར་དུ་བདག་ནི་སྐྱབས་སུ་མཆི།

jangchub bardu dakni kyabsu chi,

།བདག་གིས་སྦྱིན་སོགས་བགྱིས་པའི་བསོད་ནམས་ཀྱིས།

dakki jinsok gyipay sunam kyi,

།འགྲོ་ལ་ཕན་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་འགྲུབ་པར་ཤོག །།

drola penchir sangye druppar shok.

Refuge and The Wish

I go for refuge
To the Buddha, Dharma, and Sangha
Until I achieve enlightenment.

By the power
Of the goodness that I do
In giving and the rest,

May I reach Buddhahood
For the sake
Of every living being.

༄༅། །བསྔོ་བ། །

ngowa

།དགེ་བ་འདི་ཡིས་སྐྱེ་བོ་ཀུན།

gewa diyi kyewo kun,

།བསོད་ནམས་ཡེ་ཤེས་ཚོགས་རྫོགས་ཤིང་།

sunam yeshe tsok-dzok shing,

།བསོད་ནམས་ཡེ་ཤེས་ལས་བྱུང་བའི།

sunam yeshe lejung way,

།དམ་པ་སྐུ་གཉིས་འཐོབ་པར་ཤོག །།

dampa kunyi topar shok.

Dedication of the Goodness of a Deed

By the goodness
Of what I have just done
May all beings

Complete the collection
Of merit and wisdom,

And thus gain the two
Ultimate bodies
That merit and wisdom make.

༄༅། །མཆོད་པ། །
chupa

།སྟོན་པ་བླ་མེད་སངས་རྒྱས་རིན་པོ་ཆེ།

tonpa lame sanggye rinpoche,

།སྐྱོབ་པ་བླ་མེད་དམ་ཆོས་རིན་པོ་ཆེ།

kyoppa lame damchu rinpoche,

།འདྲེན་པ་བླ་མེད་དགེ་འདུན་རིན་པོ་ཆེ།

drenpa lame gendun rinpoche,

།སྐྱབས་གནས་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་མཆོད་པ་འབུལ།

kyabne konchok sumla chupa bul.

A Buddhist Grace

I offer this
To the Teacher
Higher than any other,
The precious Buddha.

I offer this
To the protection
Higher than any other,
The precious Dharma.

I offer this
To the guides
Higher than any other,
The precious Sangha.

I offer this
To the places of refuge,
To the Three Jewels,
Rare and supreme.

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Class Syllabus

Reading One
Subject: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Third of Six Parts

This and the next reading represent Level Four of the tradition of the Middle Way, or *Madhyamika.*

Reading: Selections from *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* by Master Shantideva (circa 700 AD), with excerpts from a commentary by Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) entitled *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas.*

Reading Two
Subject: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Fourth of Six Parts

Reading: Further selections from *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* and *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas.*

Reading Three
Subject: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Fifth of Six Parts

This and the next reading represent Level Five of the tradition of the Middle Way, or *Madhyamika.*

Reading: Further selections from *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* and *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas.*

Reading Four
Subject: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Sixth of Six Parts

Reading: Further selections from *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* and *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas.*

Reading Five

Subject: The Art of Reasoning, Part One

This and the next reading represent Level Two of Buddhist Logic and Perception, or *Pramana.*

Reading: Selections on the collected topics from *An Explanation of the Science of Logic*, including a section from the *Key to the Logic Machine—a Presentation of the Collected Topics which Clarifies the Meaning of the Great Scriptures on Valid Perception (Rik-lam Trul-gyi Deamik)* by Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

Reading Six

Subject: The Art of Reasoning, Part Two

Reading: Selections from *The Collected Topics of the Spiritual Son (Sras bsdus-grva),* by Master Ngawang Trashi, the spiritual son of the great Jamyang Shepa (1648-1721).

Reading Seven

Subject: Lojong, Developing the Good Heart, Part One

This and the next reading represent Level Three of the Steps to Buddhahood, or *Lam Rim.*

Reading: Selections from *A Compendium of Texts on Developing the Good Heart (Lojong Gyatsa),* by Munchen Konchok Gyeltsen (1300 AD), including *Eight Verses for Developing the Good Heart*, written by the Kadampa Geshe named Diamond Lion.

Reading Eight

Subject: Lojong, Developing the Good Heart, Part Two

Reading: Further selections from *A Compendium of Texts on Developing the Good Heart (Lojong Gyatsa),* by Munchen Konchok Gyeltsen (1300 AD), including *Freedom From the Four Attachments (Shenpa Shi-drel)* by Sachen Kenga Nyinpo (1092-1158).

Reading Nine

Subject: What the Buddha Really Meant, Part One

This and the next reading represent Level Two of the Perfection of Wisdom, or *Prajna Paramita.*

Reading: Selections from the *Essence of Eloquence, a Classical Commentary on Distinguishing between the Figurative and the Literal (Drange Lekshe Nyingpo),* by Je Tsongkapa (1357-1419).

Reading Ten

Subject: What the Buddha Really Meant, Part Two

Reading: Further selections from the *Essence of Eloquence, a Classical Commentary on Distinguishing between the Figurative and the Literal (Drange Lekshe Nyingpo),* by Je Tsongkapa (1357-1419).

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading One: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Third of Six Parts

The following contemplations are based on the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattvacharyavatara; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* of the Buddhist master Shantideva (circa 700 AD), and the commentary upon it by Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) entitled *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs).*

The content of the contemplations is translated directly from the root text and commentary; the names of the contemplations are not a part of the original text, but are based on the divisions of Gyaltsab Je's commentary and have been supplied for reference.

****

Contemplations on the Perfection of Patience

Contemplation One
Anger destroys good karma

།བསྐལ་པ་སྟོང་དུ་བསགས་པ་ཡི།
།སྦྱིན་དང་བདེ་གཤེགས་མཆོད་ལ་སོགས།
།ལེགས་སྤྱོད་གང་ཡིན་དེ་ཀུན་ཡང་།
།ཁོང་ཁྲོ་གཅིག་གིས་འཇོམས་པར་བྱེད།

A single instance of anger
Destroys whatever good deeds
You may have amassed in thousands
Of eons spent in practices
Like giving, or making offerings
To Those Who have Gone to Bliss.

།ཞེ་སྡང་ལྟ་བུའི་སྡིག་པ་མེད།

།བཟོད་པ་ལྟ་བུའི་དཀའ་ཐུབ་མེད།

།དེ་བས་བཟོད་ལ་ནན་ཏན་དུ།

།སྣ་ཚོགས་ཚུལ་དུ་བསྒོམ་པར་བྱ།

There is no kind of deed
As evil as the act of anger;
There is no spiritual hardship
Like patience. Practice it then,
Concentrate on patience,
In many different ways.

ཁོང་ཁྲོའི་ཉེས་དམིགས་དང་། བཟོད་པའི་ཕན་ཡོན་བསམ་པའོ། །དང་པོ་ལ་གསུམ། མ་མཐོང་བའི་ཉེས་དམིགས་དང་། མཐོང་བའི་ཉེས་དམིགས་དང་། ཉེས་དམིགས་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པའོ། །དང་པོ་ལ་གཉིས། ཁོང་ཁྲོས་དགེ་རྩ་འཇོམས་པ་དང་། ཁྲོ་བ་དང་བཟོད་པའི་སྐྱོན་ཡོན་ཤེས་ནས་བཟོད་པ་བསྒོམ་པ་ལ་འབད་པར་བྱ་བའོ། །དང་པོ་ནི།

We must contemplate upon the problems that anger causes, and upon the benefits that come from patience. The problems we will cover in three steps: those that we cannot see, those that we can see, and then a summary of the problems. The problems that we cannot see will be presented in two parts: how anger destroys our store of good karma, and advice to make efforts in the practice of patience, once we have learned well the problems of anger and the corresponding benefits of patience. Here is the first.

དགེ་བའི་ཆོས་རྣམས་སྐྱེ་བ་དང་གནས་པའི་གེགས་བྱེད་མཐར་ཐུག་པ་ཁོང་ཁྲོ་ཡིན་པས་དེའི་ཉེས་དམིགས་བསམས་ནས་དེ་འགོག་པ་ལ་བརྩོན་པར་བྱ་སྟེ། བསྐལ་པ་བརྒྱ་དང་སྟོང་དུ་

བསགས་པ་ཡི་སྦྱིན་པ་ལས་བྱུང་བའི་དགེ་བ་དང་བདེ་གཤེགས་མཆོད་པ་ལ་སོགས་དཀོན་མཆོག་གསུམ་མཆོད་པ་དང་། བསྒོམ་པ་དང་ཚུལ་ཁྲིམས་ལས་བྱུང་བའི་ལེགས་སྤྱད་གང་ཡིན་པ་དེ་ཀུན་ཀྱང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལ་དམིགས་པའི་ཁོང་ཁྲོ་གཅིག་གིས་རྩ་བ་ནས་འཇོམས་པར་བྱེད་དོ།

Anger is the ultimate obstacle that prevents the initial growth and then continuation of every virtuous thing. As such we should contemplate upon the problems it brings to us, and then make great efforts to stop it. This is because of its effects on *whatever good deeds you may have amassed in* hundreds or *thousands of eons spent in practices like giving, or making offerings to Those Who have Gone to Bliss* (or to any of the other members of the Three Jewels), or meditating, or maintaining an ethical way of life. *A single instance of anger* focused upon a bodhisattva *destroys* all this virtue, from the root.

།དེར་མ་ཟད་ཐམས་ཅད་ཡོད་སྨྲའི་སྡེ་པས་འདོན་པའི་ལུང་བསླབ་བཏུས་སུ་དྲངས་པ་ལས། དགེ་སློང་གིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་དབུ་སྐྲ་དང་སེན་མོའི་མཆོད་རྟེན་ལ་སེམས་དད་པས་ཕྱག་བྱས་པའི་ལུས་ཀྱིས་ཇི་ཙམ་ནོན་པའི་གསེར་གྱི་འཁོར་ལོ་ལ་ཐུག་པའི་བར་གྱི་རྡུལ་གྱི་གྲངས་ཇི་སྙེད་ཡོད་པ་སྟོང་འགྱུར་གྱི་འཁོར་ལོ་བསྒྱུར་བ་ཐོབ་པའི་དགེ་བ་དེ་ཚངས་པ་མཚུངས་པར་སྤྱོད་པ་ལ་རྨ་བྱུང་བས་འཇོམས་པར་གསུངས་སོ། །ཁོང་ཁྲོས་བསྐལ་པ་བརྒྱ་དང་སྟོང་དུ་བསགས་པའི་དགེ་རྩ་གཅོད་པའི་ཁོང་ཁྲོའི་ཡུལ་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དགོས་པར་གསུངས་སོ། །དེ་བཞིན་དུ་དབུ་མ་ལ་འཇུག་པ་ལས་ཀྱང་བཤད་དོ།

Beyond all this is a quotation found in the *Compendium of the Trainings,* one which is recited by the Buddhist group known as "Those Who Profess Them All":

> Suppose a monk, heart filled with devotion, prostrates himself before an offering shrine containing the holy hair or fingernails of One Who has Gone Thus. Imagine the number of atoms contained in the ground which his body covers, going all the way down into the planet up to the point where it touches the disk of gold. Then imagine that each of these atoms represents the amount of good karma required to attain a birth as the Emperor

> of the Wheel, the King of the World. Now multiply all that by a thousand. This is the amount of good karma which you destroy by speaking badly of one of those persons who is maintaining the pure way of life—that is, an ordained person.

It is stated, by the way, that for an instance of anger to destroy the store of good karma that one has amassed over hundreds or thousands of eons, it must be anger which is focused at a particular object: that is, at a bodhisattva. This same point is described in *Entering the Middle Way.*

།གནས་མལ་གཞིའི་མདོའི་འདུལ་བ་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ་ལས། ཁོང་ཁྲོས་སྡོམ་པ་གཙོད་པར་བཤད་པ་ནི། ཁོང་ཁྲོ་སྟོབས་ཅན་གྱིས་དགེ་རྩ་བཅད་པ་ལ་བཞེད་པར་གསལ་ལོ། །གཞན་ཡང་རྟོག་གེ་འབར་བར་ལོག་ལྟ་དང་གནོད་སེམས་ཀྱིས་དགེ་རྩ་འཇོམས་པར་བཤད་པས་ཁོང་ཁྲོ་སོགས་བསྲུང་བ་ལ་འབད་པར་བྱའོ།

In the opening section of the *Monastic Practices relating to Arrangements for Housing* there is also a discussion of the statement in the *Extensive Commentary on Vowed Morality* where it says that anger can destroy your vows. This discussion clarifies the fact that the statement refers to the destruction of stores of good karma by anger of tremendous intensity. It is moreover stated in the *Blaze of Reasoning* that one's store of good karma can be destroyed by wrong view and by malice. Given all this, we must make great efforts to shield our minds from anger and the rest.

།གཉིས་པ་ནི། ལམ་སྐྱེ་བའི་གེགས་བྱེད་པ་དང་དགེ་བ་འཇོམས་པ་ལ་ཞེ་སྡང་ལྟ་བུའི་སྡིག་པ་མེད་ལ། ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཚ་གདུང་འཇོམས་པ་ལ་བཟོད་པ་ལྟ་བུའི་དཀའ་ཐུབ་མེད་པ་དེ་བས་ན་བཟོད་པ་བསྒོམ་པ་ལ་ནན་ཏན་དུ་སྒོ་དང་ཐབས་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་ཚུལ་གྱི་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

Here next is the advice. *There is no kind of deed as evil as the act of anger* for the way in which it acts as an obstacle to prevent the growth of the spiritual path within us, and destroys our good karma. *Nor is there any spiritual hardship like patience* for breaking the relentless heat of the mental afflictions. You should *practice it then, concentrate on* the practice of *patience,* and use the method of finding *many different ways,* an entire variety of techniques, to do so.

Contemplation Two
Anger begins with being upset, and it is useless ever to be upset

།ཡིད་མི་བདེ་བའི་ཟས་རྙེད་ནས།

།ཞེ་སྡང་བརྟས་ཏེ་བདག་འཇོམས་སོ།

Anger feeds on the food
Of feeling upset, then strengthened
Turns to smash me.

།དེ་ལྟས་བདག་གིས་དགྲ་བོ་དེའི།

།ཟས་ནི་རྣམ་པར་གཞོམ་པར་བྱ།

And so then I will smash
The sustenance that feeds
This enemy of mine.

།འདི་ལྟར་བདག་ལ་གནོད་པ་ལས།

།དགྲ་འདི་ལ་ནི་ལས་གཞན་མེད།

My foe knows no other
Kind of work at all
Except to cause me pain.

།ཅི་ལ་བབ་ཀྱང་བདག་གིས་ནི།

།དགའ་བའི་ཡིད་ནི་དཀྲུགས་མི་བྱ།

།མི་དགའ་བྱས་ཀྱང་འདོད་མི་འགྲུབ།

།དགེ་བ་དག་ནི་ཉམས་པར་འགྱུར།

No matter what happens
I will never allow
My joy to be disturbed.
Feeling upset cannot accomplish
My hopes, and only makes me lose
The goodness that I have.

།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་ཡོད་ན་ནི།

།དེ་ལ་མི་དགར་ཅི་ཞིག་ཡོད།

If there is something
You can do about it,
Why should you feel upset?

།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་མེད་ན་ནི།

།དེ་ལ་མི་དགའ་བྱས་ཅི་ཕན།

If there is nothing
You can do about it,
What use is being upset?

།དང་པོ་ནི། ཁོང་ཁྲོས་སྡུག་བསྔལ་བསྐྱེད་པའི་ཚུལ་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེ་ན། རང་དང་རང་གི་བ་ལ་མི་འདོད་པ་བྱས་པ་དང་འདོད་པ་འགྲུབ་པའི་གེགས་བྱས་པ་ལས་བྱུང་བར་གྱུར་པའི་ཡིད་མི་བདེ་ནི་ཞེ་སྡང་འཕེལ་བའི་ཟས་ཡིན་པས་ཡིད་མི་བདེ་བའི་ཟས་རྙེད་ནས། ཞེ་སྡང་གི་ལུས་བརྟས་ཏེ་སྟོབས་རྒྱས་ནས་འདི་དང་གཞན་དུ་བདག་འཇོམས་སོ།

Here is the first point, on the nature of the causes of anger, and the problems they bring. "Just how is it," one may ask, "that anger leads me to suffering?" Consider the emotion of becoming upset, when something you don't want to happen does happen, either to you, or to someone or something you consider yours. Consider this same emotion when something happens to prevent you from getting what you do want. This *feeling upset* is a kind of *food* that *anger feeds upon.* When anger finds this food, its body is *strengthened*—fortified—and *then* it *turns to smash me,* in both this and my future lives.

།གཉིས་པ་ནི་དེ་ལྟ་བས་ན་བདག་གི་དགྲ་བོ་ཞེ་སྡང་དེའི་ཟས་ཡིད་མི་བདེ་བ་ནི་རྣམ་པར་གཞོམ་པར་བྱ་སྟེ། འདི་ལྟར་བདག་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པ་ལས་བདག་གི་དགྲ་ཞེ་སྡང་འདི་ལ་ནི་ལས་གཞན་མེད་པས་དགྲའི་གཙོ་བོ་འདི་གཞོམ་པ་ལ་འབད་པར་བྱའོ།

Here next is the point about making efforts in the methods of stopping anger. *And so then I will smash* the emotion of feeling upset, *the sustenance that feeds this enemy of mine,* this anger. I will put all my effort into destroying *my* anger, who is worst of *foes,* for he *knows no other kind of work at all except to cause me pain.*

།གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ཡིད་མི་བདེ་བསྐྱེད་མི་རིགས་པ་དང་། དེའི་རྒྱུ་མཚན་ནོ། །དང་པོ་ནི། འོ་ན་ཡིད་མི་བདེ་ཇི་ལྟར་སྤང་ཞེ་ན། སྡུག་བསྔལ་དང་དུ་བླངས་པའི་ཕན་ཡོན་བསམས་ནས་ཅི་ལ་བབ་ཀྱང་བདག་གིས་ནི་རང་གི་དགའ་བའི་ཡིད་ནི་དཀྲུག་པར་མི་བྱ་སྙམ་དུ་ལེགས་པར་བསམས་ཏེ། ཡིད་དགའ་བ་ནི་ཡིད་མི་བདེ་བའི་གཉེན་པོ་ཡིན་པས་མི་འདོད་པ་ཅི་བྱུང་ཡང་དེ་ལ་མི་དགེ་བ་བ་བྱས་ཀྱང་འདོད་པའི་དོན་མི་འགྲུབ་ཅིང་འདོད་པའི་འབྲས་བུ་འབྱིན་པའི་དགེ་བ་དག་ནི་ཉམས་པར་འགྱུར་བས་སྡུག་བསྔལ་མཐའ་དག་བསྐྱེད་པར་འགྱུར་རོ།

The third point, on the actual methods for stopping anger, has two parts: a description of how very wrong it is to become upset, and then the reasons why it is so wrong. Here is the first.

"How can I get rid of the emotion of being upset?" you may ask. You should first contemplate the benefits of learning to accept suffering gladly. Then you must learn to think to yourself, clearly, *"No matter what happens, I will never allow my joy to be disturbed."* Joy is the antidote for *feeling upset;* and no matter what happens that you don't like, doing something which is non-virtuous in return *cannot accomplish your hopes, and only makes you lose the goodness that you* do *have,* the goodness that can in fact produce the result you are hoping for. If this happens, then every other sort of suffering will come as well.

།གཉིས་པ་ནི། གང་ལ་ཡིད་མི་བདེ་སྐྱེ་བའི་ཡུལ་དེ་ལ་གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་ཡོད་ན་ནི་དེ་ལ་མི་དགའ་བར་བྱ་བའི་རྒྱུ་ཅི་ཞིག་ཡོད། དེ་མ་ཐག་བཅོས་པས་ཡིད་མི་བདེ་བ་མེད་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་མེད་ན་ཡང་དེ་ལ་མི་དགའ་བ་བྱས་པས་ཅི་ཕན་ཏེ་ནམ་མཁའ་ཐོགས་བཅས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ལ་མི་དགའ་བ་བྱས་ཀྱང་མི་ཕན་པ་བཞིན་ནོ།

Let us consider any of the objects over which we feel upset. *If there is something you can do about it,* then *why should you* ever *feel upset* at all? You could take the necessary action to fix it immediately, and never need to feel upset. *If* on the other hand *there is nothing you can do about it,* then *what is the use of being upset?* It would be as useless as getting upset at empty space, at a place where nothing was.

Contemplation Three
Perfect patience is like any other habit, and can be developed with practice

།གོམས་ནི་སླ་བར་མི་འགྱུར་བའི།
།དངོས་དེ་གང་ཡང་ཡོད་མ་ཡིན།
།དེ་བས་གནོད་པ་ཆུང་གོམས་པས།
།གནོད་པ་ཆེན་པོ་བཟོད་པར་བྱོས།

There is nothing in the world
Which does not come easily
If you make a habit of it;
Make then a habit
Of bearing the small pains,
And thus endure the greater.

།དང་པོ་ནི། བཟོད་པ་གོམས་ན་སྡུག་བསྔལ་ཡང་བཟོད་པར་འགྱུར་ཏེ་སེམས་ཀྱི་འཛིན་སྟངས་ཐམས་ཅད་གོམས་པའི་རྒྱུ་བ་ཅན་ཡིན་པས་གོམས་ན་སླ་བར་མི་འགྱུར་བའི་སེམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་དངོས་པོ་དེ་གང་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ།

Here is the first point, which is establishing that patience is easy to rely upon once you have accustomed yourself to it. If you make a habit of patience, then you will be able to endure any kind of suffering. The way we think of anything is based primarily on how we have become accustomed to think, on our mental habits. As such *there is nothing in the world*—that is, no quality of the mind—*which does not come easily if you make a habit of it.*

།རྒྱུ་མཚན་དེ་བས་ན་ཚ་གྲང་དང་གཞན་གྱིས་ཚིག་རྩུབ་སྨྲ་བ་ལ་སོགས་པའི་གནོད་པ་ཆུང་ངུ་དང་དུ་བླངས་ནས་བཟོད་པ་བསྒོམས་པས་དམྱལ་བའི་མེ་ལ་སོགས་པའི་གནོད་པ་ཆེན་པོའང་བཟོད་པར་འགྱུར་བར་སེམས་པར་བྱོས་ཤིག

For this reason *then you should* learn to think this way: "Suppose I can *bear,* and learn to accept gladly, *the small pains*—things like feeling too hot or too cold, or else situations like having someone say something unpleasant to me. If I *make a habit* of this, I will *thus* be able to *endure the greater* pains as well: things like the fire of the hell-worlds, and so on.

Contemplation Four
Patience is a decision, a state of mind

།ལ་ལ་བདག་གི་ཁྲག་མཐོང་ན།

།དཔའ་བརྟན་ལྷག་པར་སྐྱེ་འགྱུར་ཡོད།

།ལ་ལ་གཞན་གྱི་ཁྲག་མཐོང་ན།

།བོག་ཅིང་བརྒྱལ་བར་འགྱུར་བ་ཡོད།

Some when they catch sight
Of their own blood
Rise to a higher ferocity.
Some when they see
Another person's blood
Faint and fall unconscious.

།དེ་ནི་སེམས་ཀྱི་ངང་བརྟན་དང་།

།སྔར་མའི་ཚུལ་ལས་གྱུར་པ་ཡིན།

All of this derives
From either steadfastness
Or cowardice, in the mind.

།དེ་བས་གནོད་པ་ཁྱད་བསད་ཅིང་།

།སྡུག་བསྔལ་རྣམས་ཀྱིས་མི་ཚུགས་བྱོས།

།མཁས་པས་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་ཡང་ནི།

།སེམས་ཀྱི་རབ་དང་རྙོག་མི་བྱ།

Learn then to disregard
Harms, and never allow
Any pain to touch you.
Hurt may come; but the wise
Never let suffering cloud
Their clarity of mind.

Contemplation Five
Learn to disregard wounds in battle

།ཉོན་མོངས་རྣམས་དང་གཡུལ་འགྱེད་ལ།

།གཡུལ་འགྱེད་ཚེ་ན་གནོད་པ་མང་།

།སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་ཁྱད་བསད་ནས།

།ཞེ་སྡང་ལ་སོགས་དགྲ་འཇོམས་པ།

།དེ་དག་རྒྱལ་བྱེད་དཔའ་བོ་སྟེ།

།ལྷག་མ་རོ་ལ་གསོད་པའོ།

We are locked in combat
With mental affliction, and in war
Many wounds are sustained.
Ignore then any pains
That might come; smash
The foes of anger and such.

Conquering these is the thing
That makes a warrior; the rest
Are killing only corpses.

Contemplation Six
Who really made the things that make us angry?

།གཙོ་བོ་ཞེས་བྱར་གང་འདོད་དང་།

།བདག་ཅེས་བརྟགས་པ་གང་ཡིན་པ།

།དེ་ཉིད་བདག་ནི་འབྱུང་བྱ་ཞེས།

།ཆེད་དུ་བསམས་ཤིང་འབྱུང་བ་མེད།

This thing they believe
Called the "primal One,"
Or the supposed "Self-Existent Being,"

Never came about by thinking
For a purpose to themselves,
"Now I should occur."

།མ་སྐྱེས་པར་ནི་དེ་མེད་ན།

།དེ་ཚེ་སྐྱེ་བར་འདོད་པ་གང་།

།ཡུལ་ལ་རྟག་ཏུ་ག་ཡེང་འགྱུར་བ།

།འགག་པར་འགྱུར་བའང་མ་ཡིན་ནོ།

If it cannot be with a thing
That never grew itself, then what
Do you think can grow then?
It must forever shift its focus
To its object, a thing that never
Did come to an end.

།ཅི་སྟེ་བདག་དེ་རྟག་ན་ནི།

།མཁའ་བཞིན་བྱེད་པ་མེད་པར་མངོན།

།རྐྱེན་རྣམས་གཞན་དང་ཕྲད་ན་ཡང་།

།འགྱུར་བ་མེད་ལ་ཅི་བྱར་ཡོད།

Isn't it obvious, that if this Self
Were unchanging, then like empty space
It could never act to do something?
And even if it happened due to
Other influences, how could they
Act on something changeless?

།བྱེད་པའི་ཚེ་ཡང་སྔོན་བཞིན་ན།

།བྱེད་པས་དེ་ལ་ཅི་ཞིག་བྱས།

།དེ་ཡི་བྱེད་པ་འདི་ཡིན་ཞེས།

།འབྲེལ་པར་འགྱུར་བ་གང་ཞིག་ཡོད།

When they did then it would stay
Existing as it was before,
So doing would do nothing.
Where is something you can say
It does that has at all any kind
Of relationship with it?

།དེ་ལྟར་ཐམས་ཅད་གཞན་གྱི་དབང་།
།དེ་ཡི་དབང་གིས་དེ་དབང་མེད།
།དེ་ལྟར་ཤེས་ན་སྤྲུལ་ལྟ་བུའི།
།དངོས་པོ་ཀུན་ལ་ཁྲོ་མི་འགྱུར།

And so it is that everything
Depends on other influences,
They on other, inevitably.
Understand this, feel no anger
Towards any of these things
Like pictures of illusion.

རྡུལ་མུན་སྙིང་སྟོབས་གསུམ་ཆ་མཉམ་པ་ལ་མཚན་ཉིད་ལྔ་ལྡན་གྱི་གཙོ་བོ་དང་། དེས་རྣམ་འགྱུར་གྱིས་བསྡུས་པའི་གནོད་པ་སོགས་རང་དབང་དུ་བསྐྱེད་དོ་ཞེས་བྱ་བར་གང་འདོད་པ་དང་། ཤེས་རིག་གི་སྐྱེས་བུ་ལ་བདག་ཅེས་བརྟགས་ནས་ཡུལ་ལ་རང་དབང་དུ་ལོངས་སྤྱོད་པར་བརྟགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་མི་རིགས་པར་ཐལ། བདག་དང་གཙོ་བོའི་དེ་ཉིད་བདག་ཉིད་རང་དབང་དུ་ཡུལ་སྤྱོད་པ་དང་རྣམ་འགྱུར་བསྐྱེད་པའི་ཆེད་དུ་འབྱུང་བར་བྱ་ཞེས་ཆེད་དུ་བསམས་ཤིང་འབྱུང་བ་མེད་ལ་བྱ་བ་བྱེད་མི་ནུས་པ་རི་བོང་གི་རྭ་དང་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the first point, a refutation of the idea that the primal One could produce all the expressions of the world on its own accord. Consider now *this thing that they believe* in *called the "primal One,"* which is supposed to be made of equal parts of Particle, Darkness, and Courage, and is supposed to have five different qualities. They say it does, on its own accord, create harms and other such things, all included into what are considered its "expressions."

Or consider *the supposed "Self-Existent Being,"* otherwise known as the "Original Mental Being," which is said to experience its objects on its own accord.

Neither of these though could be real, for the "Self-Existent Being" and the "primal One" *never came about by thinking to themselves,* all by themselves, *"Now I should occur, for a* specific *purpose*—so that I can experience objects, or create my expressions." But in fact they could never make anything occur, they could never actually do anything, no more than the horns on a rabbit's head could.

།འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པ་དེའི་ཚེ་གཙོ་བོ་དེ་ལས་འབྲས་བུ་སྐྱེ་བར་འདོད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་མི་རིགས་པར་ཐལ། གཙོ་བོ་དེ་ཉིད་མ་སྐྱེས་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པར་ཐལ། རང་ཉིད་མ་སྐྱེས་པར་ནི་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པ་དེ་མེད་ན་སྟེ་མེད་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར་རོ།

Let's consider *what* it is that *you think can grow then,* at the point when the primal One is supposed to produce some result. It would be completely mistaken to believe that the One could produce any result, at all, since this One itself never grew from anything in the first place. And this must absolutely be the case, because it is logically impossible for anything to produce a result, *it cannot be, if* that *thing*—that is, because that thing—was such *that* it *never grew itself.*

།གཉིས་པ་ནི། ཤེས་རིག་གི་སྐྱེས་བུ་དེ་ཡུལ་ལ་ལོངས་མི་སྤྱོད་པའི་དུས་ཅན་གྱི་འགག་པར་འགྱུར་བ་མ་ཡིན་ནོ་སྙེ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། ཡུལ་ལོངས་སྤྱོད་པའི་རྟག་དངོས་སུ་ཁས་བླངས་པ་གང་ཞིག་དེ་ཡིན་ན་ཡུལ་ལ་རྟག་ཏུ་གཡེངས་པར་འགྱུར་བས་ཏེ། ཡུལ་མི་འཛིན་པའི་དུས་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །གཉིས་པ་ལ་གསུམ། རྟག་པས་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པ་མི་འཐད་པ་དང་། རྐྱེན་ལ་ལྟོས་པ་མི་འཐད་པ་དང་། རྐྱེན་དང་འབྲེལ་པ་མེད་པའོ། །དང་པོ་ནི།

Here is the second point, a refutation of the idea that the Original Mental Being could experience objects on its own accord. Let us consider this Original Mental Being. Isn't it true then that it would be *a thing* that could never have a time when it was *not* experiencing its object, *that never did come to an end*—that is, never could come to an end with each experience? This is because (1) you believe it to be an unchanging but functional thing which experiences its objects; and (2) if it were such a thing, then *it must forever shift its focus to its object.* And if this were the case, then it would be impossible for there to ever be a time when it were not holding to its object.

The second point here is a refutation of the idea that the self-existent being accepted by the Logicalists could ever exist of its own accord. Here there are three separate steps: a demonstration that it is incorrect to think that an unchanging thing could ever produce a result; a demonstration that it is incorrect to think that this same thing could rely upon some other influence; a demonstration that this same thing could never share a relationship with some influence. Here is the first.

རིགས་པ་ཅན་པ་བདག་གཟུགས་ཅན་དང་རྟག་དངོས་སུ་འདོད་ཅིང་། དེས་གནོད་པ་སོགས་བསྐྱེད་པར་འདོད་དོ། །ཅི་སྟེ་བདག་དེ་རྟག་དངོས་ཡིན་ན་ནི་འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་བཞིན་དུ་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པའི་བྱེད་པ་མེད་པར་མངོན་ཞིང་གསལ་བར་ཐལ་ལོ།

The Logicalists believe in a self-existent being that is both something physical and also an unchanging thing that can perform a function. They say then that it creates those things that do us harm. But *isn't it obvious,* isn't it very clear, *that if this Self were* an *unchanging* thing which could perform a function, *then it* would be *like empty space,* and *could never act to do something* like producing an effect?

།གཉིས་པ་ནི། རང་གི་ངོ་བོ་རྟག་ཀྱང་རྐྱེན་དང་ཕྲད་ནས་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་ཅེ་ན། རྟག་པ་རྐྱེན་དང་ཕྲད་པ་མི་སྲིད་ཅིང་རྩོལ་བ་ལ་སོགས་པའི་རྐྱེན་རྣམས་གཞན་དང་ཕྲད་ན་ཡང་རྐྱེན་གྱིས་དེ་ལ་ཅི་བྱར་ཡོད་ཅུང་ཟད་ཀྱང་བྱར་མེད་པར་ཐལ། བདག་དེ་འགྱུར་བ་མེད་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པར་ཐལ། རྐྱེན་གྱིས་ཕན་པ་བྱེད་པའི་ཚེ་ཡང་བདག་དེ་འབྲས་བུ་མི་སྐྱེད་པའི་དུས་ཀྱི་སྔོན་གྱི་རང་བཞིན་ལས་མ་འདས་པ་གང་ཞིག་དེ་ལས་མ་འདས་ན་ཕན་པ་བྱེད་པས་བདག་དེ་ལ་ཅི་ཞིག་བྱས་ཏེ། ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the second step. One may respond with the following: "Although this Self is by its nature unchanging, it produces results when it encounters certain influences." And yet it is impossible for an unchanging thing to encounter an influence; *and even if it* did *happen due to* its encountering some *other influences,* such as the will that something happen or the like, then *how could these* things, these influences, *act on something changeless?* It could never have any effect upon it at all, because this Self is changeless.

This logic is inescapable, because *when they*—any particular influences—*did* affect this Self in any way, *then* the Self would never budge, it would never

change to have any other nature than it already had: *it would stay exactly as it was before.* And if the Self never changed, then *doing* something to it *would do nothing;* there wouldn't be the slightest difference between the way it was and the way it is.

།གསུམ་པ་ནི། ངོ་བོར་གྱུར་པའི་ཕན་པ་མི་བྱེད་ཀྱང་ཕན་པ་དོན་གཞན་བྱེད་དོ་ཞེ་ན། དེ་ཡང་མི་འཐད་པར་ཐལ། བདག་དེའི་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པའི་བྱེད་པ་ཕན་པ་དོན་གཞན་འདི་ཡིན་ཞེས་བདག་དང་འབྲེལ་བར་འགྱུར་བ་གང་ཞིག་ཡོད། བདག་གཅིག་དང་དེ་བྱུང་གི་འབྲེལ་པ་གང་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the third step. Someone may respond again, with the following: "Even though the Self doesn't affect anything else in a way that alters its basic nature, it does affect things in a way that is peripheral to itself." This too though is completely incorrect. *Where is something you can* point to *at all* and *say* that this is the peripheral effect, this is what the Self *does* in creating its result, *that* could *have any kind of relationship with it?* No relationship is possible, for there is neither the relationship of identity, nor the relationship of origination.

།གསུམ་པ་ནི། དེ་ལྟར་འབྲས་བུ་བསྐྱེད་པའི་བྱ་བ་ཐམས་ཅད་གཞན་གྱི་དབང་ཅན་ཡིན་ལ་རྐྱེན་དེ་རྣམས་ཀྱང་རྒྱུ་རྐྱེན་སྔ་མ་སྔ་མ་དེའི་དབང་གིས་འབྱུང་བས་འབྲས་བུ་དེ་འབྱུང་མི་འབྱུང་གི་དབང་མེད་པ་སྒྱུ་མ་དང་སྤྲུལ་པ་ལྟ་བུའོ། །དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་བཞིན་དུ་བྱ་བ་བྱེད་པ་དེ་ལྟར་ཤེས་ནས་སྤྲུལ་པ་ལྟ་བུའི་དངོས་པོ་ཀུན་ལ་ཁྲོ་བར་མི་འགྱུར་བས། ཉོན་མོངས་ཀྱི་ས་བོན་འཇོམས་པའི་རྟེན་འབྱུང་རང་བཞིན་མེད་པར་རྟོགས་པ་ལ་བསླབ་པར་བྱའོ།

Here is the third point from before, which is an explanation of why it is improper to feel anger once you have understood that all beings are like a magical show. *And so it is that everything* in the production of a result *depends on other influences,* while *these* influences depend themselves *on other,* previous causes and influences, they on theirs, and so on. In a sense then it is *inevitable* whether a particular result will come out or not, it is all up to the causes, and so these things are like a magical show, like pictures of illusion. You must *understand this* fact, that each and everything which does something is empty of any nature of its own, and yet still functions perfectly well. If you do so, then you will *feel no anger towards any of these things* that are *like pictures of*

illusion. Thus you must train yourself in the realization of the fact that dependent origination has no nature of its own, for it is this realization which destroys the very seeds of mental affliction.

Contemplation Seven
People do so much harm to themselves
that it is no surprise if they hurt us

།བག་མེད་པས་ནི་བདག་ལའང་བདག

།ཚེར་མ་ལ་སོགས་གནོད་པ་བྱེད།

།བུད་མེད་ལ་སོགས་ཐོབ་བྱའི་ཕྱིར།

།ཛམ་ཞིང་ཟས་གཅོད་ལ་སོགས་བྱེད།

There are those who, having lost
Their senses, hurt themselves
By themselves with thorns and such.
To get a woman or the like,
They become obsessed, and then do things
Like refusing to eat food.

།ཁ་ཅིག་འགག་ཅིང་གཡང་སར་མཆོང་།

།དུག་དང་མི་འཕྲོད་ཟ་བ་དང་།

།བསོད་ནམས་མ་ཡིན་སྤྱོད་པ་ཡིས།

།རང་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པ་ཡོད།

Some go and hang themselves,
Leap from cliffs, and swallow poison
Or other harmful things.
Others go and hurt themselves
By living in a way
Against the virtuous life.

།གང་ཚེ་ཉོན་མོངས་དབང་གྱུར་པས།

།བདག་སྡུག་ཉིད་ཀྱང་གསོད་བྱེད་པ།

།དེ་ཚེ་དེ་དག་གཞན་ལུས་ལ།

།གནོད་མི་བྱེད་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར།

If people driven to it because
Of their mental afflictions even kill
Their own dear selves, then what
Surprise could it ever be to see
That they also act in ways that harm
The bodies of other people?

།ཉོན་མོངས་སྐྱེས་པས་དེ་ལྟ་བུར།

།བདག་གསོད་ལ་སོགས་ཞུགས་པ་ལ།

།སྙིང་རྗེ་རྒྱ་ལ་མ་སྐྱེས་ན།

།ཁྲོ་བར་འགྱུར་བ་ཅི་ཐ་ཚིག་དང་པོ་ནི།

Thus do people live,
Committing acts like suicide,
Driven by their own bad thoughts.
If by some chance you cannot
Feel some pity for them,
At the least withhold your anger.

Contemplation Eight
If people are harmful by nature, it is no surprise
when they hurt us;
if they are only harmful at moments,
we should bear with them

།གལ་ཏེ་གཞན་ལ་འཚེ་བྱེད་པ།

།བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ན།

།དེ་ལ་ཁྲོ་བ་མི་རིགས་ཏེ།

།སྲེག་པའི་རང་བཞིན་མེ་བཀོན་འདྲ།

If it is the very nature
Of those who are children
To do harm to others,
Then being angry with them
Is wrong, as wrong as hating
Fire for the fact it burns.

།འོན་ཏེ་སྐྱོན་དེ་གློ་བུར་ལ།

།སེམས་ཅན་རང་བཞིན་ངེས་པ་ནའང་།

།འོ་ནའང་ཁྲོ་བ་མི་རིགས་ཏེ།

།མཁའ་ལ་དུད་འཐུལ་བཀོན་པ་བཞིན།

And if the nature of living beings
Is to be thoughtful, then all their faults
Are occasional, and being angry with them
Is wrong too, wrong as hating
A puff of smoke in the sky.

Contemplation Nine
Should we be angry at sticks?

།དབྱུག་པ་ལ་སོགས་དངོས་བཀོལ་ཏེ།

།གལ་ཏེ་འདེན་པ་ལ་ཁྲོ་ན།

།དེ་ཡང་ཞེ་སྡང་གིས་སྦྲད་པས།

།ཉེས་ན་ཞེ་སྡང་ལ་ཁྲོ་རིགས།

It's the stick or whatever
That delivers directly; if you're angry
At what impels it,
Then get mad if you really must
At anger itself, since it's the force
That sets the other into motion.

ཕ་རོལ་པོས་གནོད་པ་བྱས་པས་ཁྲོ་བར་རིགས་སོ་ཞེ་ན། དངོས་སུ་གནོད་བྱེད་ལ་ཁྲོ་ན་དབྱུག་པ་དང་མཚོན་ལ་སོགས་པ་དངོས་སུ་བཀོལ་ཏེ་དེ་དག་གིས་གནོད་པ་བྱས་པས། དེ་ལ་ཁྲོ་བར་རིགས་ལ་དེས་རང་དབང་དུ་གནོད་པ་བྱས་པ་མ་ཡིན་གྱི་སྐྱེས་བུས་འཕངས་པས་གལ་ཏེ་འཕེན་པར་བྱེད་པ་ལ་ཁྲོ་ན། སྐྱེས་བུ་དེ་ཡང་ཞེ་སྡང་གིས་རང་དབང་མེད་པར་ཏད་པས་ཉེས་ན་སྡེ་གཉིས་སུའམ། ཅིས་ཀྱང་ཁྲོ་ན་ཞེ་སྡང་ལ་ཁྲོ་བར་རིགས་སོ།

"But it is right for me to be angry," one may insist, "because the other person has hurt me." Now if you are going to be angry at what hurt you directly, then you should feel anger for *the stick* or the weapon *or whatever* it was that *delivered* the injury *directly,* since they are what caused the pain. Or suppose you say that you're not going to get *angry* at the stick or whatever, since it didn't act on its own accord, but rather *at what* made it move: at the person who *impelled* the stick. This *other* person though is not acting on his own accord either; rather, he himself is *set into motion* by the *force* of anger. So *if you really must* be angry—if you have no choice, if you cannot help yourself—*then* you should *get mad at anger itself.*

Contemplation Ten
Who it is that actually created
the objects that bring us anger

།བདག་གིས་སྔོན་ཆད་སེམས་ཅན་ལ།
།འདི་འདྲ་བ་ཡི་གནོད་པ་བྱས།
།དེ་བས་སེམས་ཅན་འཚེ་བྱེད་པ།
།བདག་ལ་གནོད་པ་འདི་འབྱུང་རིགས།

I myself in days gone by
Perpetuated this very harm
On other living beings,
And so it's right that now the one
Who did the harm, myself,
Should have this hurt come to him.

།དེ་ཡི་མཚོན་དང་བདག་གི་ལུས།

།གཉི་ག་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ།
།དེས་མཚོན་བདག་གི་ལུས་ཕྱུང་ན།
།གང་ཞིག་ལ་ནི་ཁྲོ་བར་བྱ།

Their weapons and this body of mine
Both of them provide the causes
For the pain to come.
They produced the weapons,
And I produced the body—
At which should I be angry?

།ཤུ་བ་མི་ཡི་གཟུགས་འདྲ་བ།
།རེག་ཏུ་མི་བཟོད་སྡུག་བསྔལ་ཅན།
།སྲིད་མདོངས་བདག་གིས་བཟུང་གྱུར་ན།
།དེ་ལ་གནོད་པ་སུ་ལ་ཁྲོ།

This blister in the shape of a man,
Unbearable if someone touches it,
Filled with suffering—
It's me who driven by blind desire
Grasps to it, so who deserves
My anger when someone harms it?

།བྱིས་པ་སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་ཅིང་།
།སྡུག་བསྔལ་རྒྱུ་ལ་བརྐམ་པས་ན།
།རང་གི་ཉེས་པས་གནོད་གྱུར་པ།
།གཞན་ལ་བཀོན་དུ་ཅི་ཞིག་ཡོད།

Children want no suffering
But at the same time then they thirst
For the things that bring them pain.
If suffering comes to you because
Of some fault of your own,
Why feel hate for others?

།དཔེར་ན་དམྱལ་བའི་སྲུང་མ་དང་།
།རལ་གྲི་ལོ་མའི་ནགས་ཚལ་ལྟར།
།རང་གི་ལས་ཀྱིས་འདི་བསྐྱེད་པ།
།གང་ཞིག་ལ་ནི་ཁྲོ་བར་བྱ།

Take for example the guards of hell
And forests filled of trees with leaves
Made of blades of swords.
Every one of them was created
By the deeds you did yourself;
Who then deserves your anger?

Contemplation Eleven
What harm can words really do us?

།ཡིད་ནི་ལུས་ཅན་མ་ཡིན་པས།
།སུས་ཀྱང་གང་དུའང་གཞོམ་མི་ནུས།
།ལུས་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པས་ན།
།ལུས་ནི་སྡུག་བསྔལ་དག་གིས་གནོད།

The mind is not a thing
With a body, so couldn't be overcome
By anyone at any point at all.
It's due to the fact we grasp to it
That all these many pains
Can do harm to the body.

།བརྙས་དང་ཚིག་རྩུབ་སྨྲ་བ་དང་།
།མི་སྙན་པ་ཡི་ཚིག་དེ་ཡིས།
།ལུས་ལ་གནོད་པར་མི་འགྱུར་ན།

།སེམས་ཁྱོད་ཅི་ཕྱིར་རབ་ཏུ་ཁྲོ།

When someone criticizes me
Or says some harsh things to me,
Their words with their unpleasant sound
Can do no physical harm to me.
Why is it then my mind
That you feel such fury?

Contemplation Twelve
What to do if someone tries to hurt
the teaching or a teacher

།སྐུ་གཟུགས་མཆོད་རྟེན་དམ་ཆོས་ལ།

།འབྲུལ་ཞིང་འཇིག་པར་བྱེད་པ་ལའང་།

།བདག་གིས་ཞེ་སྡང་མི་རིགས་ཏེ།

།སངས་རྒྱས་སོགས་ལ་གནོད་མི་མངའ།

It's completely wrong for me to feel
Anger even at those
Who speak against or try to destroy
Sacred images, shrines, or else
The holy Dharma, since the Buddhas
And such cannot be hurt.

།བླ་མ་གཉེན་ལ་སོགས་པ་དང་།

།བཤེས་ལ་གནོད་པ་བྱེད་རྣམས་ལའང་།

།སྔ་མའི་ཚུལ་གྱིས་རྐྱེན་དག་ལས།

།འགྱུར་བར་མཐོང་ནས་ཁྲོ་བ་བཟློག

And even too when harm is done
To Lamas or relatives or the like,
And those who are our friends,
Turn back your anger by seeing the fact
That, as the way before,
It all comes from causes.

དང་པོ་ནི། རང་ཉིད་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པ་ལ་ཁྲོ་བར་མི་རིགས་ཀྱང་དཀོན་མཆོག་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པ་ལ་ཁྲོས་ཀྱང་ཉེས་པ་མེད་དོ་ཞེ་ན། སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་གཟུགས་དང་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོའི་མཆོད་རྟེན་སོགས་དང་དམ་པའི་ཆོས་ལ་ངག་གིས་འཁྱལ་ཞིང་སྐྱོན་བརྗོད་པ་དང་། ལུས་ཀྱིས་འཇིག་པར་བྱེད་པ་ལའང་བདག་གིས་ཞེ་སྡང་བྱ་བར་མི་རིགས་ཏེ་སངས་རྒྱས་སོགས་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་གནོད་པ་མི་མངའ་ཞིང་གནོད་བྱེད་ནི་སྙིང་རྗེའི་གནས་ཡིན་པས་བརྩེ་བ་བྱ་བར་རིགས་སོ། །དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་ཡིད་མི་བདེ་སེམས་གཟིར་བའི་རྐྱེན་ལས་མི་འབྱུང་བའི་དོན་ཏོ།

Here is the first point, which covers the reasons why it is wrong to feel anger at those who are doing harm to holy images and the like. Someone may make the following argument: "I can admit that it is wrong to feel anger for someone who has hurt me personally. But there is nothing wrong with getting angry at those who have harmed the Three Jewels." Suppose though that someone expresses themselves, *speaking against sacred images* of the Buddhas, the *shrines* of great bodhisattvas and the like, *or else the holy Dharma. Or* suppose that they even act bodily to *try to destroy* these things. *It's completely wrong for me to feel anger even at these* kinds of people, *since the Buddhas and such,* the Three Jewels, *cannot be hurt.* In fact, the one who attempts to harm them is someone who deserves our pity, and so it is more appropriate to feel love for them. The point here is that the Three Jewels are incapable of sustaining any kind of injury brought about by mental discomfort due to feeling upset.

།གཉིས་པ་ནི། རང་ལ་ཆོས་སྟོན་པའི་བླ་མ་དང་དུས་གཅིག་པའི་གཉེན་ལ་སོགས་པ་དང་མཛའ་བཤེས་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པ་རྣམས་ལའང་གཞན་གྱིས་གནོད་པ་བྱེད་པ་མཐོང་ན་ཁྲོ་བར་མི་རིགས་ཏེ་གཉེན་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་གིས་སྔོན་མི་རིགས་པ་བྱས་པའི་ལས་ཀྱིས་བསྐུལ་བའི་སྔ་མ་སྔར་བཤད་པའི་ཚུལ་གྱིས་ལས་ཀྱི་རྐྱེན་དག་ལས་འབྱུང་བར་འགྱུར་བ་མཐོང་ནས་རང་ཉིད་ཁྲོ་བ་ལྡོག་པར་བྱའོ།

Here is the second point, which is why it is appropriate to practice, in the same way, patience for those who do harm to those who are close to us. *Even too* when you see someone hurting another, *when* persons *do harm to* the *Lamas* that are teaching you the Dharma; *or* else to the *relatives or the like* with whom you

share a family relationship [reading *rus* for *dus* in the commentary]; *and* to *those who are your friends,* it is wrong to feel anger. This is because of the fact *that,* in the *way* that was explained *before,* what is happening to them has *all come* about *through* certain *causes:* that is, through their own past karma—the injuries are dictated by the karma come from the wrongs that these relatives and so on committed themselves before. And you should *turn back your* own *anger by seeing this fact.*

Contemplation Thirteen
On not being able to bear the happiness of others

།གཞན་གྱིས་ཡོན་ཏན་ལྡན་བསྟོད་ནས།

།གལ་ཏེ་དགའ་བའི་བདེ་ཐོབ་ན།

།ཡིད་ཁྱོད་ཀྱང་ནི་དེ་བསྟོད་ནས།

།ཅི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་དགའ་མི་བྱེད།

Suppose that any person derives
Some kind of joy from praising
The qualities of another.
Why my mind then don't you sing
The praises of this person yourself,
And find the very same joy?

།ཁྱོད་ཀྱི་དགའ་བའི་བདེ་བ་འདི།

།བདེ་འབྱུང་ཁ་ན་མ་ཐོ་མེད།

།ཡོན་ཏན་ལྡན་པ་རྣམས་ཀྱིས་གནང་།

།གཞན་སྡུད་པ་ཡི་མཆོག་ཀྱང་ཡིན།

The happiness of taking this joy
Has been admitted by all of those
Who possess high qualities to provide
An irreproachable source of happiness.
It's also best for gathering others.

།གཞན་ཡང་དེ་ལྟར་བདེ་འགྱུར་ཞེས།

།གལ་ཏེ་ཁྱོད་བདེ་འདི་མི་འདོད།

།གླ་རྔན་སྦྱིན་སོགས་སྤངས་པའི་ཕྱིར།

།མཐོང་དང་མ་མཐོང་ཉམས་པར་འགྱུར།

If instead you say to yourself,
"But now he'll be as happy,"
And hope against this happiness,
Then you should deny any wages earned
And all the like; you'll come to fail
In both the seen and unseen.

།རང་གི་ཡོན་ཏན་བརྗོད་པའི་ཚེ།

།གཞན་ལ་བདེ་བའང་འདོད་པར་བྱེད།

།གཞན་གྱི་ཡོན་ཏན་བརྗོད་པའི་ཚེ།

།རང་ལའང་བདེ་བ་མི་འདོད་བྱེད།

When someone praises my own good qualities,
It's my hope that this other person
Finds some happiness too.
But I have no hope that I myself
Should ever find the happiness
That comes from praising others.

།སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདེ་འདོད་པས།

།བྱང་ཆུབ་ཏུ་ནི་སེམས་བསྐྱེད་ནས།

།སེམས་ཅན་རང་གིས་བདེ་རྙེད་ན།

།དེས་ཀོ་ཅི་སྟེ་ཁྲོ་བར་བྱེད།

By my hope that every living being
Should come to experience happiness,
I've developed the wish for enlightenment.
Why on earth does it make you angry
When one of these living beings
Finds some happiness by himself?

Contemplation Fourteen
On taking joy in the misfortunes of those you dislike

།གལ་ཏེ་དགྲ་ཞིག་མི་དགའ་ནའང་།

།དེ་ལ་ཁྱོད་དགར་ཅི་ཞིག་ཡོད།

།ཁྱོད་ཀྱི་ཡིད་སྨོན་ཙམ་གྱིས་ནི།

།དེ་ལ་གནོད་པའི་རྒྱུར་མི་འགྱུར།

And even should your enemy
Become upset, how then could
You feel glad about it?
It's not that some kind of harm
Has come to him or her
All caused by your hopes and wishes.

།ཁྱོད་ཀྱི་འདོད་པས་སྡུག་བསྔལ་དེ།

།གྲུབ་ནའང་ཁྱོད་དགར་ཅི་ཞིག་ཡོད།

།གལ་ཏེ་འཚེངས་པར་འགྱུར་ཞེ་ན།

།དེ་ལས་ཕུང་བའང་གཞན་ཅི་ཡོད།

Even should the suffering
You wished on them come to pass,
What's there to be glad at?
And if you say, "It satisfies
Me when I see it," what
Could better ruin you?

།ཉོན་མོངས་ཉ་པས་བཏབ་པ་ཡི།

།མཆིལ་པ་འདི་ནི་མི་བཟད་གཟེ།

།དེས་བཟུང་སེམས་དམྱལ་བུམ་པར་ཡང་།

།དམྱལ་བའི་སྲུང་མས་བདག་འཚེད་ངེས།

The iron hook that's jabbed in us
By the fisherman of affliction
Is merciless, unbearable;
Should it catch me it's a certainty
That hellguards keep me captive
In their hell-realm cauldrons.

Contemplation Fifteen
How those we dislike help us in our practice

།འཇིག་རྟེན་ན་ནི་སློང་བ་མོད།

།གནོད་པ་བྱེད་པ་དཀོན་པ་སྟེ།

།འདི་ལྟར་ཕར་གནོད་མ་བྱས་ན།

།འགའ་ཡང་གནོད་པ་མི་བྱེད་དོ།

The world may be full of beggars,
But finding someone to do me harm
Is truly a rare occurrence,
Since there could never be a person
Who hurt me any way at all
If I did not them first.

།དེ་བས་ངལ་བས་མ་བསྒྲུབས་པའི།

།ཁྱིམ་དུ་གཏེར་ནི་བྱུང་བ་ལྟར།

།བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པའི་གྲོགས་གྱུར་པས།

།བདག་གིས་དགྲ་ལ་དགའ་བར་བྱ།

Suppose that without an ounce
Of effort you came across
A treasure chest hidden in your house;
You should thus feel grateful for
Your enemies, who aid you in
Your bodhisattva practice.

།འདི་དང་བདག་གིས་བསྒྲུབས་པས་ན།

།དེ་ཕྱིར་བཟོད་པའི་འབྲས་བུ་ནི།

།འདི་ལ་ཐོག་མར་བདར་འོས་ཏེ།

།འདི་ལྟར་དེ་ནི་བཟོད་པའི་རྒྱུ།

Since he and I both bring it about,
It's fitting that from the outset itself
I devote to him the final result
That comes from being patient:
He has in the way described provided
Something for me to be patient about.

Contemplation Sixteen
Serve living beings as you do the Enlightened Ones

།དེ་ཕྱིར་སེམས་ཅན་ཞིང་དང་ནི།

།རྒྱལ་བའི་ཞིང་ཞེས་ཐུབ་པས་གསུངས།

།འདི་དག་མགུ་བྱས་མང་པོ་ཞིག

།འདི་ལྟར་ཕུན་སུམ་ཕ་རོལ་ཕྱིན།

This is why the Able One
Described the field of living beings
And the field of the Victorious.
Many who succeeded in pleasing them
Were able in this way to reach
The perfection of the ultimate.

།སེམས་ཅན་རྣམས་དང་རྒྱལ་བ་ལས།

།སངས་རྒྱས་ཆོས་འགྲུབ་འདྲ་བ་ལ།

།རྒྱལ་ལ་གུས་བྱ་དེ་བཞིན་དུ།

།སེམས་ཅན་ལ་མིན་ཅི་ཡི་ཚུལ།

The qualities of an Enlightened One
Are attained by means of living beings
And the Victorious Buddhas alike.
Why then do you act this way,
Refusing to honor other beings
In the way you do the Victors?

དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་གུས་པར་བྱ་དགོས་པ་དེའི་ཕྱིར། ཆོས་ཡང་དག་པར་སྡུད་པའི་མདོ་ལས། སེམས་ཅན་གྱི་ཞིང་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཞིང་སྟེ། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཞིང་དེ་ལས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཐོབ་པར་འགྱུར་གྱི། དེར་ནི་ལོག་པར་སྒྲུབ་པར་མི་རིགས་སོ། །ཞེས་སོགས་བསོད་ནམས་ཀྱི་ས་བོན་རྒྱ་ཆེན་པོ་འདེབས་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་ཞིང་དང་ནི་རྒྱལ་བའི་ཞིང་ཞེས་བསོད་ནམས་གསོག་པའི་ཞིང་སྟོན་པ་དང་འདྲ་བར་ཐུབ་པས་གསུངས་སོ།

Here is the first point, which covers how scripture itself states that living beings and Buddhas are equivalent as objects towards which to perform merit. It is absolutely necessary that we honor living beings; and *this is why* the sutra entitled *The Excellent Collection of Dharma Teachings* states that—

> The field of living beings is the field of the Buddhas; and it is from this field of the Buddhas that all the high qualities of the Buddhas are attained. To attempt the opposite is completely wrong.

The Able One is here *describing* how *the field of living beings* is a place to plant vast seeds of merit: he is calling this *the "field of the Victorious Buddhas,"* in the sense that sentient beings are similar to the Teacher himself in how they provide a field for collecting great merit.

།གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན་ལ་དད་པས་འདོད་བྱ་མཐར་ཐུག་ཐོབ་པ་དང་། གཉིས་ཀ་ལ་དད་པས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་མཚུངས་པ་ལ་འདོར་ལེན་མི་རིགས་པའོ། །དང་པོ་ནི།

This brings us to the second part, where we establish this point with logic as well. Here there are two steps: how, by having faith in both the Buddhas and all living beings, we can reach our ultimate dreams; and why it is wrong to

discriminate between them, since they are equivalent from the point of view that, by having faith in both, we can reach enlightenment. Here is the first.

སེམས་ཅན་མཐའ་དག་ལ་གུས་པར་རིགས་ཏེ། སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན་འདི་དག་ལ་དད་ཅིང་མགུ་བར་བྱས་པའི་གང་ཟག་མང་པོ་ཞིག་འདི་ལྟར་དོན་གཉིས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཕྱིར་རོ།

It is right to pay honor to every living being, because *many* persons who felt faith towards *them*—towards both Buddhas and living beings—and *who succeeded in pleasing* both *were able in this way to reach the perfection of the ultimate:* that is, the culmination of both their own needs and those of others.

།གཉིས་པ་ནི། རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་དང་རྒྱལ་བ་གཉིས་ཀྱི་ཞིང་ལས་འབྲས་བུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་སྟོབས་སོགས་འགྲུབ་པར་འདྲ་བ་ལ། རྒྱལ་བ་ལ་གུས་པར་བྱེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་ལ་གུས་པར་བྱེད་པ་མིན་ཞེས་པ་འདི་ཅིའི་ཚུལ་ལུགས་ཡིན་ཏེ་མི་འཐད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the second step. For the reasons just stated, the qualities of an Enlightened One—that is, the powers of a Buddha and so on, the final result of our practice—are attained by means of both fields: that of living beings and of the Victorious Buddhas, alike. *Why then do you act this way,* in this manner, saying *"I refuse to honor other beings in the way that I do the Victors."* It is completely wrong.

Contemplation Seventeen
To serve living beings is to please the Enlightened Ones

།གཞན་ཡང་གཡོ་མེད་གཉེན་གྱུར་ཅིང་།
།ཕན་པ་དཔག་མེད་མཛད་རྣམས་ལ།
།སེམས་ཅན་མགུ་བྱ་མ་གཏོགས་པར།
།གཞན་གང་ཞིག་གིས་ལན་ལོན་འགྱུར།

Moreover what better method could there
Be to repay the kindness of those
Who act unimpelled as closest friends
And help to an infinite degree,
Than to please all living beings?

****

Contemplations on the Perfection of Patience

Contemplation One
What moves the flame?

།དེ་ལྟར་བཟོད་པས་བརྩོན་འགྲུས་བརྩམ།

།འདི་ལྟར་བརྩོན་ལ་བྱང་ཆུབ་གནས།

།རླུང་མེད་གཡོ་བ་མེད་པ་བཞིན།

།བསོད་ནམས་བརྩོན་འགྲུས་མེད་མི་འབྱུང་།

Once you have practiced patience, begin
Your practice of effort, for enlightenment lies
In making these kinds of effort.
Without a breeze they never flicker,
And just so in the absence of effort
Merit can never occur.

སྔར་བཤད་པ་དེ་ལྟར་བཀའ་སྤྱོད་དང་གཞན་གྱི་གནོད་པ་ལ་བཟོད་པས་བྱང་ཆུབ་མྱུར་དུ་ཐོབ་པར་འདོད་ན་བརྩོན་འགྲུས་བརྩམ་པར་བྱ་དགོས་ཏེ། འདི་ལྟར་སྤྱོད་པ་ཕར་ཕྱིན་ལ་བརྩོན་པ་ལ་བྱང་ཆུབ་གནས་ཏེ་མར་མེ་ལ་སོགས་པ་རླུང་མེད་ན་གཡོ་བ་མེད་པ་བཞིན་དུ་བསོད་ནམས་དང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་ཀྱང་བརྩོན་འགྲུས་མེད་ན་འབྱུང་བར་མི་འགྱུར་བས་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ནི་བརྩོན་འགྲུས་ལ་རག་ལས་པས་འབད་པར་བྱའོ། །དབུ་མ་ལ་འཇུག་

པ་ལས། ཡོན་ཏན་མ་ལུས་བརྩོན་འགྲུས་རྗེས་འགྲོ་ཞིང་། བསོད་ནམས་བློ་གྲོས་ཚོགས་ནི་གཉིས་ཀྱི་རྒྱུ། །ཞེས་བཤད་པ་ལྟར་རོ།

Once you have practiced patience as described above—that is, once you have learned to maintain your patience with various spiritual hardships, and with the harms that others do to you—then you must, if you hope to achieve enlightenment quickly, *begin your practice of effort.* This is *because enlightenment lies in making these kinds of effort* in the different perfections. Butter lamps and other such flames *never flicker without a breeze, and just so—in the absence of effort*—it *can never occur* that one manages to complete the collections of *merit* and wisdom. As such, the matchless state of enlightenment itself is something that all depends upon effort, and so we must make great efforts in practicing it. *Entering the Middle Way* makes this same point when it states,

> All good qualities are things that follow
> In the wake of the perfection of effort.
> It is the one cause that brings about both
> The collections of merit and knowledge.

Contemplation Two
Effort is joy

།བརྩོན་གང་དགེ་ལ་སྤྲོ་བའོ།

What is effort? It is joy
In doing good.

ཉོན་མོངས་ལ་སྤྲོ་བ་ལེ་ལོ་ཡིན་པས་བརྩོན་འགྲུས་གང་ཞེ་ན་དགེ་བའི་དམིགས་པ་ལ་སྤྲོ་བའོ། །དེ་ལ་དབྱེ་ན་གོ་ཆའི་བརྩོན་འགྲུས་དང་། སྦྱོར་བའི་བརྩོན་འགྲུས་དང་། མ་ཞུམ་ཞིང་མི་འཁྲུགས་པའི་བརྩོན་འགྲུས་དང་། ཆོག་མི་ཤེས་པའི་བརྩོན་འགྲུས་ཏེ་བཞིའོ།

"If laziness is defined as joy in mental affliction, then *what is effort?"* one may ask. Effort *is* a feeling of *joy* focused upon *doing* something *good.*

Effort can be divided into four different types: effort which is like armor; applied effort; effort where you never feel discouraged or upset; and effort where you are never satisfied.

Contemplation Three
What stops effort?

།དེ་ཡི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་བཤད་བྱ།
།ལེ་ལོ་ངན་ལ་ཞེན་པ་དང་།
།སྒྱིད་ལུག་བདག་ཉིད་བརྙས་པའོ།

Here I will explain the things
That work against it: these are
Laziness, an attraction to what is bad,
And the feeling of being discouraged—
Belittling yourself.

བརྩོན་འགྲུས་དེའི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་བཤད་པར་བྱའོ། །གང་ཞེ་ན། ལུས་དང་ཡིད་ལས་སུ་མི་རུང་བ་སྙོམ་ལས་ཀྱི་བདེ་བ་ལ་ཞེན་པའི་ལེ་ལོ་དང་། བྱ་བ་ངན་པ་ལ་ཞེན་པ་དང་། དགེ་བ་བསྒྲུབ་པ་ལ་སྒྱིད་ལུག་ནས་ངས་མི་ནུས་སྙམ་དུ་བདག་ཉིད་ལ་བརྙས་པའོ།

Here next *I will explain the things that work against "it"*—meaning effort. What exactly are they? First *there is laziness,* which is feeling attracted to the pleasant feeling of sloth, a condition where the mind and body become unfit to function well. Next there is *an attraction to* actions *which are bad, and* then finally *the feeling of being discouraged* when you try to accomplish some virtuous act—where you *belittle yourself* by saying, "This is something I could never accomplish."

Contemplation Four
What causes laziness?

།སྙོམ་ལས་བདེ་བའི་རོ་མྱང་དང་།
།གཉིད་ལ་བརྟེན་པའི་སྲེད་པ་ཡིས།
།འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་མི་སྐྱོ་ལས།
།ལེ་ལོ་ཉེ་བར་སྐྱེ་བར་འགྱུར།

What promotes the feeling of laziness
Is sloth—the sweet enjoyment of
Some pleasure—as well as a craving
For time spent sleeping, all leading to
A failure to feel a sense of disgust
For the pain of the circle of life.

Contemplation Five
Lambs to the slaughter

།རང་སྐྱེ་རིམ་གྱིས་གསོད་པ་ཡང་།

།ཁྱོད་ཀྱིས་མཐོང་བར་མ་གྱུར་དམ།

།འོན་ཀྱང་གཉིད་ལ་བརྟེན་པ་གང་།

།གདོལ་པ་དང་ནི་མ་ཧེ་བཞིན།

Haven't you even got eyes to see
How those in the world with you
Have gone steadily to the slaughter?
To sit here still and enjoy your sleep
Is just the same as the oxen
Waiting for the butcher.

རྒན་གཞོན་བར་མ་ལ་སོགས་པའི་རང་སྐྱེ་འཆི་བདག་གིས་རིམས་ཀྱིས་གསོད་པ་ཡང་། ཁྱོད་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བར་མ་གྱུར་དམ་དེ་ལྟར་མཐོང་ཡང་འོན་ཀྱང་གཉིད་ལ་བརྟེན་པའི་སྤྱོད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་མི་རིགས་ཏེ། དཔེར་ན་གདོལ་པས་རིམས་ཀྱིས་གསོད་པའི་མ་ཧེ་གཞན་གསོད་པ་མཐོང་ཡང་། སྐྲག་པ་མེད་ཅིང་དལ་བར་གནས་པ་གདོལ་པ་དང་ནི་མ་ཧེ་བཞིན་ནོ།

Those in the world with you—whether old, young, inbetween, or anything else—*have gone steadily to the slaughter,* killed by the Lord of Death. *Haven't you even got eyes to see* what's going on? If you do see it, then just *sitting here still and enjoying your sleep* is something very wrong. You are for example *just the same as the oxen waiting for the butcher;* that is, you are like an ox who can see that the other oxen are being steadily slaughtered by a butcher, and yet still feels no fear, and simply relaxes where he is.

Contemplation Six
"I still have time"

།མྱུར་བ་ཉིད་དུ་འཆི་འགྱུར་བས།

།ཇི་སྲིད་དུ་ནི་ཚོགས་བསག་བྱ།

།དེ་ཚེ་ལེ་ལོ་སྤངས་ཀྱང་ནི།

།དུས་མ་ཡིན་པར་ཅི་ཞིག་བྱ།

Death is coming to take you, moving
At incredible speed; in the time
You have left, try to amass good karma.
When the moment arrives it's true you may
Give up your laziness, but what good
Can it do at a time so wrong?

།འདི་ནི་མ་བྱས་བརྩམས་པ་དང་།

།འདི་ཕྱེད་བྱས་པར་གནས་པ་ལ།

།གློ་བུར་འཆི་བདག་འོངས་ནས་ནི།

།ཀྱེ་ཧུད་བཅོམ་ཞེས་སེམས་པར་འགྱུར།

You haven't got to this just yet,
The other's just started, and yet another
Has half still left to do.
Suddenly then does the Lord of Death
Make his arrival, and in your mind
You can only cry, "He kills me!"

Contemplation Seven
What it feels to die

།རང་སྡིག་དྲན་པས་གདུང་པ་དང་།

།དམྱལ་བའི་སྒྲ་ནི་ཐོས་པ་ཡིས།

།སྐྱག་པས་མི་གཙང་ལུས་གོས་ཤིང་།

།སྨྱོས་པར་འགྱུར་ཚེ་ཅི་ཞིག་བྱ།

What is it that you imagined you'd do
At that moment, tormented by the memory
Of the wrongs you've done, and with the roar
Of the hell realms in your ears bringing
Such terror that you cover your body in shit,
And reach the depths of insanity?

Contemplation Eight
Examine your expectations

།བརྩོན་མེད་འབྲས་བུ་འདོད་པ་དང་།

།བཟེ་རེ་ཅན་ལ་གནོད་མང་ཞིང་།

།འཆི་བས་བཟུང་བཞིན་ལྷ་འདྲ་བ།

།ཀྱི་ཧུད་སྡུག་བསྔལ་དག་གིས་བཅོམ།

You set your hopes on results, unwilling
To make any effort; sufferings shower
Down on those least able to bear them.
Already in the embrace of death, you imagine
Yourself an immortal, cry out
When sufferings come to destroy you.

།མི་ཡི་གྲུ་ལ་བརྟེན་ནས་སུ།

།སྡུག་བསྔལ་ཆུ་བོ་ཆེ་ལས་སྒྲོལ།

།གྲུ་འདི་ཕྱི་ནས་རྙེད་དཀའ་བས།

།རྨོངས་པ་དུས་སུ་གཉིད་མ་ལོག

You must make use of this boat,
The human life you have, to cross over
The great river of suffering.
The boat is hard to find again later;
Do not sit then, ignorant one,
At this moment there asleep.

།དགའ་བའི་རྒྱུ་ནི་མཐའ་ཡས་པའི།
།དམ་ཆོས་དགའ་བའི་མཆོག་སྤངས་ནས།
།སྡུག་བསྔལ་རྒྱུ་ཡིས་གཡེང་བ་དང་།
།རྒོད་སོགས་ལ་ཁྱོད་ཅི་ཕྱིར་དགའ།

You give up the highest kind of pleasure,
The holy Dharma, infinite numbers
Of causes that bring you pleasure.
Why is it you are attracted so much
To being distracted by causes for pain,
To busyness and the like?

Contemplation Nine
On feeling discouraged

།བདག་གིས་བྱང་ཆུབ་ག་ལ་ཞེས།
།སྒྱིད་ལུག་པར་ནི་མི་བྱ་སྟེ།
།འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ནི།
།བདེན་པ་གསུང་བས་བདེན་འདི་གསུངས།

Never allow yourself the feeling
Of being discouraged, of having the thought
"How could I ever become enlightened?"
About this Those Who have Gone Thus,
The Ones who speak the truth, have spoken
The following words of truth:

།སྦྲང་བུ་ཤ་སྦྲང་བུང་བ་དང་།
།དེ་བཞིན་སྲིན་བུར་གང་གྱུར་པ།
།དེས་ཀྱང་བརྩོན་པའི་སྟོབས་བསྐྱེད་ན།

།བྱང་ཆུབ་ཐོབ་དཀའ་བླ་མེད་འཐོབ།

Those beings who are flies and gnats,
Or bees, and even those
Who live as worms as well
Can reach unmatched enlightenment,
So difficult to reach,
If they develop the force of effort.

།བདག་ལྟ་རིགས་ཀྱིས་མིར་སྐྱེས་ལ།

།ཕན་དང་གནོད་པའི་ངོ་ཤེས་པས།

།བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པ་མ་བཏང་ན།

།བདག་གིས་བྱང་ཆུབ་ཅིས་མི་འཐོབ།

Someone like me, someone born
As a member of human kind,
Can tell what helps or hurts.
Assuming then that I never give up
The bodhisattva's way of life,
Why shouldn't I reach enlightenment?

Contemplation Ten
The courage of no choice

།འོན་ཏེ་རྐང་ལག་ལ་སོགས་པ།

།བཏང་དགོས་བདག་ནི་འཇིགས་ཤེ་ན།

།ལྕི་དང་ཡང་བ་མ་དཔྱད་པར།

།རྨོངས་པས་བདག་ནི་འཇིགས་པར་ཟད།

Now suppose you say, "But I feel a fear
For the act of having to give away
My arms and legs and such,"
But it's nothing more than ignorance,
A failure to judge what's really heavy
Or light that makes you afraid.

།བསྐལ་པ་བྱེ་བ་གྲངས་མེད་དུ།

།ལན་གྲངས་དུ་མར་བཅད་པ་དང་།

།དབུག་དང་བསྲེག་དང་གཤེགས་འགྱུར་གྱི།

།བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་མི་འགྱུར་རོ།

Over countless millions of eons
Infinite times your body's been sliced,
Or stabbed or scorched with fire,
Or chopped up into pieces;
Yet still you were not able then
To reach to enlightenment.

Contemplation Eleven
The lesser pains of the Physician's treatment

།བདག་གིས་བྱང་ཆུབ་སྒྲུབ་པ་ཡི།

།སྡུག་བསྔལ་འདི་ནི་ཚད་ཡོད་དེ།

།ཟུག་རྔུ་ཁོང་བརླག་གནོད་བསལ་ཕྱིར།

།ལུས་རྨ་བཏོད་པའི་སྡུག་བསྔལ་བཞིན།

The sufferings now that I must bear
To reach enlightenment
Are something that has a limit.
They are like the pain that one endures
When a cut is made to stop
Some agony spreading inside the chest.

།སྨན་པ་ཀུན་ཀྱང་གསོ་དཔྱད་ཀྱི།

།མི་བདེ་བ་ཡིས་ནད་མེད་བྱེད།

།དེ་བས་སྡུག་བསྔལ་མང་པོ་དག

།གཞོམ་ཕྱིར་མི་བདེ་ཆུང་བཟོད་བྱ།

Every doctor as well makes use
Of treatments that cause discomfort
To cure some greater illness.
I should then learn to bear some minor
Hurt for the sake of bringing destruction
Upon a multitude of pains.

Contemplation Twelve
A blissful path to bliss

།གསོ་དཔྱད་ཕལ་པ་འདི་འདྲ་བ།

།སྨན་པ་མཆོག་གིས་མ་མཛད་དེ།

།ཆོ་ག་ཤིན་ཏུ་འཇམ་པོ་ཡིས།

།ནད་ཆེན་དཔག་མེད་གསོ་བར་མཛད།

The Supreme Physician does not perform
His treatments in a way that's like
Those other, ordinary ones.
He cures the massive and infinite ills
Using a particular kind of technique
That's gentle in the extreme.

།ཚོད་མ་ལ་སོགས་སྦྱིན་པ་ལའང་།

།འདྲེན་པས་ཐོག་མར་སྦྱོར་བར་མཛད།

།དེ་ལ་གོམས་ནས་ཕྱི་ནས་ནི།

།རིམ་གྱིས་རང་གི་ཤ་ཡང་གཏོང་།

At the beginning the Guide directs us
To acts of charity such as giving
Vegetables and the like.
Once we have grown accustomed to these,
Then gradually, in good time, we find
We can offer even our flesh.

།གང་ཚེ་རང་གི་ལུས་ལ་ནི།
།ཚོད་སོགས་ལྟ་བུའི་བློ་སྐྱེས་པ།
།དེ་ཚེ་ཤ་ལ་སོགས་གཏོང་བ།
།དེ་ལ་དཀའ་བ་ཅི་ཞིག་ཡོད།

There comes a point when we reach a state
Of mind where we can view
Our bodies just like the vegetables.
At that stage then why is it we
Would feel it difficult at all
To offer our flesh or the rest?

།གསུམ་པ་ལ་གསུམ། སྟོན་པས་གསོ་སྤྱད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ཙམ་ཡང་སྤྱོད་མི་དགོས་པར་ནད་ཆེན་པོ་གསོ་བའི་ཐབས་སྟོན་པར་མཛད་པ་དང་། ལུས་གཏོང་བ་ལ་དཀའ་བའི་བློ་ཡོད་པའི་ཚེ་གཏོང་པ་བཀག་པ་དང་། ཚོད་མ་གཏོང་བ་དང་འདྲ་བར་གོམས་པའི་ཚེ་ལུས་གཏོང་བར་གསུངས་པས་དཀའ་བ་མེད་པའོ།

The third part concerns why it is right to bear gladly with any pain required, given the fact that the King of Physicians cures the great illness with a technique which is very gentle. Here there are three different topics: how the Teacher shows us a method to cure the great illness which does not require us to experience the slightest bit of pain during the treatment; how the Teacher has prohibited us from giving away our body so long as we perceive it as something difficult to do; and how it will come to be nothing difficult to give away our own body, since the Teacher has instructed us to do so only when we have become so accustomed to giving away things that we view it as something similar to giving away vegetables.

།དང་པོ་ནི། བྱང་ཆུབ་སྒྲུབ་པའི་ཚེ་དཀའ་སྤྱད་ནད་གསོ་བའི་གསོ་སྤྱད་ཕལ་པ་འདི་འདྲ་བའང་ཐུབ་པའི་དབང་པོ་སྨན་པའི་མཆོག་གིས་མ་མཛད་དེ། ལམ་བདེ་བས་འབྲས་བུ་བདེ་བ་ཐོབ་པའི་ཐབས་ཆོ་ག་ཤིན་ཏུ་འཇམ་པོ་ངལ་ཞིང་དུབ་པ་དང་། འདོད་པ་བསོད་ཉམས་ཀྱི་མཐའ་གཉིས་སྤངས་པ་ཡིས་འགོར་བར་འགྱུར་དགོས་པའི་ཉོན་མོངས་པའི་ནད་ཆེན་པོ་

དཔག་མེད་གསོ་བར་མཛད་པས་དཀའ་སྤྱད་ལ་འཇིགས་པར་ག་ལ་རིགས།

Here is the first. Consider the hardships that one must undertake to achieve enlightenment. *The Supreme Physician,* the Lord of the Able Ones, *does not perform* these *treatments of his in a way that's like those other, ordinary ones* that are used to cure some illness. Rather *he uses a particular kind of technique* or method *that's gentle in the extreme,* a blissful path to reach a blissful goal. It is a path which avoids both extremes: it neither leaves one spent and exhausted, nor leads to the thoughtless consumption of resources. *He* uses it to *cure the massive and infinite ills* of the mental afflictions, which force us to continue wandering in the circle of suffering. It could never be right then for you to fear these spiritual hardships.

།གཉིས་པ་ནི། ཐོག་མར་སྦྱིན་པ་ལ་མ་གོམས་པའི་ཚེ་ཟན་ཆང་ཚོད་མ་ལ་སོགས་པ་སྦྱིན་པ་ལའང་འདྲེན་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་ཐོག་མར་སྦྱོར་བར་མཛད་ལ་དེ་ལ་དཀའ་བའི་བློ་མེད་པ་གོམས་ནས་ཕྱིས་ནས་ནི་རིམས་ཀྱིས་རང་གི་ཤ་ཡང་གཏོང་བ་ཡིན་པས་སོ།

Here is the second. *At the beginning*—meaning until such time as we become more familiar with the perfection of giving—*the Guide directs us to* begin our *acts of charity* with deeds *such as giving* away pressed scraps of dough, or *vegetables, and* anything of *the like. Once we have grown accustomed to these* and thus overcome our tendency to think of such acts as something difficult, *then gradually, in good time, we find* that *we can offer even our flesh.* This is another reason.

།གསུམ་པ་ནི། དེ་ལྟར་གོམས་པས་གང་གི་ཚེ་རང་གི་ལུས་ལ་ནི་ཚོད་མ་གཏོང་བ་སོགས་ལྟ་བུའི་བློ་སྐྱེས་ནས་དེའི་ཚེ་ཤ་ལ་སོགས་པ་གཏོང་བས། དེ་ལ་དཀའ་བ་ཅི་ཞིག་ཡོད་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་དཀའ་སྤྱད་ལ་འཇིགས་པར་མི་རིགས་སོ།

Here is the third. *There comes a point when,* because we have accustomed ourselves to these acts as just described, *we reach a state of mind where we can view* giving away *our bodies just like* we view giving away *the vegetables* and such. *At that stage then why is it we would feel it difficult at all to offer our flesh or the rest?* We wouldn't feel the least difficulty at all. And so it is wrong for you to feel any kind of fear for undertaking the hardships of a bodhisattva.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Two: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Fourth of Six Parts

The following contemplations are based on the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattvacharyavatara; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* of the Buddhist master Shantideva (circa 700 AD), and the commentary upon it by Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) entitled *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs).* The relevant sections are found at folios 21A-23A and 81A-87B, respectively, in the ACIP electronic editions TD3871 and S5436.

The content of the contemplations is translated directly from the root text and commentary; the names of the contemplations are not a part of the original text, but are based on the divisions of Gyaltsab Je's commentary and have been supplied for reference.

****

Further Contemplations on the Perfection of Effort

Contemplation Thirteen
The joyful gift of life

།སྡིག་པ་སྤང་ཕྱིར་སྡུག་བསྔལ་མེད།

།མཁས་པའི་ཕྱིར་ན་མི་དགའ་མེད།

།འདི་ལྟར་ལོག་པར་རྟོག་པ་དང་།

།སྡིག་པས་སེམས་དང་ལུས་ལ་གནོད།

Since they have stopped bad deeds,
They feel no pain; and because
They are wise, there's no dislike.
This is due to the fact that thinking of things
The wrong way, and doing negative deeds,
Harm the body and mind.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སྙིང་རྗེའི་བསམ་པ་དག་པ་དེས་ལུས་གཏོང་བ་ལ་ལུས་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་མེད་དེ། སྒོ་གསུམ་གྱི་སྡིག་པ་མཐའ་དག་སྤངས་པའི་ཕྱིར་ལུས་གཏོང་བའི་དུས་ལ་མཁས་པའི་ཕྱིར་ན་ཡིད་ལ་མི་དགའ་བ་ཡང་མེད་ལ། རྒྱུ་མཚན་འདི་ལྟར་གང་ཟག་གི་བདག་དང་བདག་གིར་ཞེན་པའི་ལོག་པར་རྟོག་པ་དང་། སྲོག་གཅོད་སོགས་སྡིག་པའི་སེམས་དང་ལུས་ལ་གནོད་པ་ཡིན་གྱི་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་རྣམས་ལ་གནོད་པའི་རྒྱུ་ལོག་པས་སོ།

Bodhisattvas who have reached the point where their thoughts of compassion are completely pure *feel no pain* in their bodies when they give them away. This is the case *since they have stopped* each and every kind of *bad deed. Neither* when they give their bodies away *is there* any kind of *dislike* for the act, *because they are wise* in knowing when it is right for them to do so.

This is due to the fact—this is caused by the reason—*that thinking of things the wrong way* (believing that a person or the things which belong to a person could ever have any self-nature), along with *doing negative deeds* such as taking life and the rest, *harm the body and mind;* and great bodhisattvas have managed to stop these sources of harm.

Contemplation Fourteen
The use of power

།སེམས་ཅན་དོན་གྲུབ་བྱ་ཕྱིར་དཔུང་།
།མོས་བརྟན་དགའ་དང་དོར་བ་ཡིན།
།མོས་པ་སྡུག་བསྔལ་འཇིགས་པ་དང་།
།དེ་ཡི་ཕན་ཡོན་བསམ་པས་བསྐྱེད།

The armies used for achieving the goals
Of living kind are will, steadfastness,
Joy, and finally leaving off.
Will is developed by fearing pain,
And engaging in the contemplation
Of the benefits that it gives.

།དེ་ལྟར་མི་མཐུན་ཕྱོགས་སྤངས་ཏེ།
།མོས་དང་ང་རྒྱལ་དགའ་དང་དོར།
།ལྷུར་ལེན་དབང་བསྒྱུར་སྟོབས་ཀྱིས་ནི།
།བརྩོན་འགྲུས་སྤེལ་ཕྱིར་འབད་པར་བྱ།

Eliminate then what acts against us;
Work hard to use the various forces
Of will, confidence, joy, and also
Leaving off, and being engaged, and the
Feeling of self-command, in order
To increase your capacity for effort.

སེམས་ཅན་གྱི་དོན་འགྲུབ་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་དུ་བརྩོན་འགྲུས་ཀྱི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་འཇོམས་པའི་དཔུང་ཚོགས་བསྐྱེད་པ་ནི། རྒྱལ་པོ་དཔུང་ཚོགས་བཞིས་གཞན་སྡེ་འཇོམས་པ་ལྟར་ལས་འབྲས་བསམས་ནས་འདོར་ལེན་བྱེད་པ་ལ་འདུན་པ་བསྐྱེད་པ་མོས་པའི་སྟོབས་དང་།

There are certain *armies* that we must assemble and *use* to smash the things that work against our practice of effort *for achieving the goals of living kind.* A king uses his four armed forces to destroy those who oppose him; just so, we must make use of four forces that provide support for our practice of effort.

The first of these is the force of *will,* where first we contemplate the laws of actions and their consequences, which helps us then to develop a strong aspiration to give up the things that we should give up, and take up those which we should take up.

མ་བརྟགས་པར་ཅི་རུང་རུང་དུ་མི་འཇུག་ལ་བརྟགས་ནས་ཞུགས་པ་མཐར་འབྱིན་པ་བརྟན་པའི་སྟོབས་དང་།

Next is the force of *steadfastness.* Here we learn not to engage unexamined in just any activity that presents itself, but rather to analyze the activity first, then engage in it, and finally to bring it to a successful conclusion.

བྱིས་པ་རྩེད་མོ་ལ་འཇུག་པ་ལྟར་འཕྲོ་མི་གཅོད་ཅིང་ངོམས་པ་མེད་པར་བརྩོན་འགྲུས་རྩོམ་པ་དགའ་བའི་སྟོབས་དང་། བརྩོན་འགྲུས་བརྩམས་པས་ལུས་སེམས་དུབ་ན་ངལ་གསོས་ཏེ་གསོས་མ་ཐག་རྩོམ་པ་དོར་བའི་སྟོབས་དང་བཞི་ནི་བརྩོན་འགྲུས་ཀྱི་མཐུན་རྐྱེན་ཡིན་ནོ།

Third is the force of *joy,* where we put forth a kind of effort which never takes a break, and is never satisfied; where we act like a child playing a game.

Finally there is the force of *leaving off,* where we apply effort until our body or mind becomes tired; then we rest and refresh ourselves, and rise to make efforts again as soon as we have recovered.

།མོས་པའི་སྟོབས་ལ་མཚོན་ཏེ་བཤད་ན་མོས་པའི་སྟོབས་ནི་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་འཇིགས་པ་དང་། མོས་པ་དེའི་ཕན་ཡོན་བསམ་པས་བསྐྱེད་པར་བྱའོ།

We will explain these forces in more detail by taking the force of *will* as a model. It should be *developed by* learning to *fear* the *pain* of the circle of suffering, *and* by *engaging in the contemplation of the benefits that* this same will *gives* to us.

།དེ་ལྟར་དགེ་བའི་ཆོས་སྒྲུབ་ནུས་སུ་མཐོང་ཡང་མི་འཇུག་པ་དང་། བདག་གིས་ག་ལ་ནུས་སྙམ་དུ་ཞུམ་པའི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་སྤངས་ཏེ་མཐུན་རྐྱེན་མོས་པ་དང་། ང་རྒྱལ་ཏེ་བརྟན་པ་དང་། དགའ་བ་དང་། དོར་བའི་སྟོབས་བཞི་བསྐྱེད་ལ་དངོས་གཉེན་དྲན་ཤེས་ཀྱིས་བརྩོན་འགྲུས་ལྷུར་ལེན་པ་དང་། རྗེས་ལུས་སེམས་ལ་དབང་སྒྱུར་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་ནི་བརྩོན་འགྲུས་གོང་ནས་གོང་དུ་སྤེལ་བའི་ཕྱིར་དུ་འབད་པར་བྱའོ།

We must *eliminate then what acts against us:* one tendency of not engaging in some good activity even when we see that we are capable of accomplishing it, and another tendency of feeling incapable, of thinking to ourselves, "How could I ever do that?" We must *work hard* to cultivate the qualities that support effort—*to use the* four, the *various forces of will, confidence* (which refers to being steadfast), *joy, and also leaving off.*

As we actually perform our good deeds we must *be engaged* in our effort, in the sense of utilizing recollection. After this we must try hard to use the force of a *feeling of self-command,* control of our body and mind, *in order to increase our capacity for effort* to increasingly higher levels.

Contemplation Fifteen
On being unstoppable

།རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་མཚན་ཆོ་ག་ཡིས།

།བརྩམས་ནས་ང་རྒྱལ་བསྒོམ་པར་བྱ།

།དང་པོར་འབྱོར་པ་བརྟགས་ནས་ནི།

།བརྩམ་མམ་ཡང་ན་མི་བརྩམ་བྱ།

།མ་བརྩམས་པ་ནི་མཆོག་ཡིན་གྱི།

།བརྩམས་ནས་ལྡོག་པར་མི་བྱའོ།

Utilize the technique described
In the *Diamond Victory Banner* to practice
The confidence once one has begun.

At the very beginning appraise yourself
To see if you have the resources needed,
And then decide to act or not.
The very highest thing to do
Would be not even to start a thing;
But once you have begun then never
Allow yourself to stop.

ཕལ་པོ་ཆེའི་འཕགས་པ་རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་མཚན་གྱི་མདོའི་བསྔོ་བ་དྲུག་པ་ལས། དཔེར་ན་ལྷའི་བུ་ཉི་མ་འཆར་བ་ནི་དམུས་ལོང་དང་རི་མི་མཉམ་པ་ལ་སོགས་པའི་ཉེས་པས་མི་ལྡོག་པར་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ཡུལ་རྣམས་སྣང་བར་བྱེད་པ་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གཞན་གྱི་དོན་དུ་འཆར་བ་ཡང་སེམས་ཅན་གྱི་ཉེས་པ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་མི་ལྡོག་ཅིང་། ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་

གདུལ་བྱ་རྣམས་སྨིན་པ་དང་གྲོལ་བར་བྱེད་དོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཚིག་ཡིས་དགེ་བའི་ལས་བརྩམས་ནས་མཐར་ཕྱིན་པར་བྱེད་པའི་ང་རྒྱལ་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

The sixth chapter of the sutra known as *the* *Victory Banner of Diamond,* which belongs to the "majority" section of scripture, includes the following passage:

> We can give, oh son of the gods, the example of the rising sun. Its shining is in no way stopped by the fact that some people might be blind, or that a line of mountain tops might be uneven, or any other such problem. It simply lights up any area which is ready to receive the light. Just so do bodhisattvas shine, for the sake of others, and their shining is in no way stopped by the various problems that individual living beings might have. They simply act to ripen, and to liberate, any disciple who is ready to receive their light.

We must *utilize the technique described* here *to practice the* kind of *confidence* that is required to bring to a successful conclusion any particular virtuous activity, *once one has begun* it.

།བྱ་བ་ལ་འཇུག་པའི་དང་པོར་རང་གི་བློའི་འབྱོར་པ་ནུས་པ་ཡོད་མེད་ལེགས་པར་བརྟགས་ནས་ནི། ནུས་ན་བརྩམས་པར་བྱ་བའམ་ཡང་ན་མི་ནུས་ན་མི་བརྩམ་པར་བྱའོ། །མ་བརྩམས་པ་ཉིད་མཆོག་ཡིན་གྱི་བརྩམས་ནས་མཐར་མ་ཕྱིན་བར་དུ་དེ་ལས་ལྡོག་པར་མི་བྱའོ།

At the very beginning, as you first engage in any particular action, you must *appraise yourself* well, *to see if you have the* mental *resources,* or ability, that will be needed. If you find that you do have the ability, *then* should you *decide to act;* but if you find that you do not possess this ability, then you should decide *not* to act. *The very highest thing to do would be not even to start a thing; but once you have begun, then* you should *never allow yourself to stop* until you have brought the activity to a successful conclusion.

Contemplation Sixteen
Alone, by myself, if need be

།བདག་ཉིད་གཅིག་པུས་བྱའོ་ཞེས།
།འདི་ནི་ལས་ཀྱི་ང་རྒྱལ་ཉིད།

The confidence of accomplishment
Is when you say, "I am willing to do
This thing all by myself."

།ཉོན་མོངས་དབང་མེད་འཇིག་རྟེན་འདིས། །

།རང་དོན་སྒྲུབ་པར་མི་ནུས་པས། །

།འགྲོ་བས་བདག་ལྟར་མི་ནུས་ཏེ། །

།དེ་བས་བདག་གིས་འདི་བྱའོ། །

The entire world lives at the mercy
Of their mental afflictions; they're incapable
Of helping themselves at all.
Beings can't do what I can do;
And thus I'll be the one
To do what must be done.

།དང་པོ་ནི། གཞན་གྱིས་བྱ་བར་འོས་པའི་ལས་མཐོང་ན་བདག་ཉིད་གཅིག་པུས་བྱའོ་ཞེས་བློའི་སྟོབས་བསྐྱེད་པ་འདི་ནི་ལས་ཀྱི་ང་རྒྱལ་ཉིད་དོ། །

Here is the first point, which is identifying the confidence of accomplishment. Suppose you see someone else undertaking some worthy activity. *The confidence of accomplishment is when you* raise the mental power to *say* to yourself, *"I am willing to do this thing all by myself."*

།གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་བྱ་བ་གཞན་ལ་མི་ལྟོས་པར་རང་གིས་བསྒྲུབ་པར་བྱ་སྟེ། ཉོན་མོངས་པས་དབང་མེད་པར་གྱུར་པའི་འཇིག་རྟེན་པ་འདིས་རང་དོན་ཡང་སྒྲུབ་པར་མི་ནུས་པས། འགྲོ་བས་བདག་ལྟར་གཞན་དོན་དུ་དགེ་བ་ལ་བརྩོན་པར་མི་ནུས་ཏེ། དེ་དག་ལ་ལྟོས་ཀྱང་ཕན་པ་མེད་པ་དེ་བས་བདག་གིས་གཞན་དོན་གྱི་བྱ་བ་འདི་ཐམས་ཅད་བྱའོ་སྙམ་པའོ། །

Next is the second point, which is the reason why we should feel this confidence. You must undertake deeds for the benefit of living beings without depending on others to help you. This is because the inhabitants of *the entire world live at the mercy of their mental afflictions,* and *are* therefore *incapable of*

helping even *themselves at all.* Given this fact, *beings can't do what I can do,* in making efforts at good deeds for the sake of others. Even if I did try to rely on them for help then it would be useless, *and thus* you must think to yourself, *"I'll be the one to do what must be done* for the sake of others."

Contemplation Seventeen
Child's play

།རྩེད་མོའི་བདེ་འབྲས་འདོད་པ་ལྟར། །

འདི་ཡིས་བྱ་བའི་ལས་གང་ཡིན། །

ལས་དེ་ལ་ནི་ཞེན་བྱ་སྟེ། །

ལས་དེས་མི་ངོམས་དགའ་བར་བྱ།

Like those who seek a feeling of fun
From playing a game, these ones as well
Should cultivate a craving for
This work, all those that work for them,
And come to be insatiable
In seeking it, and taking joy.

བྱིས་པ་ཁ་ཅིག་རྩེད་མོའི་བདེ་བའི་འབྲས་བུ་འདོད་པ་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འདི་ཡིས་གཞན་དོན་བྱ་བའི་ལས་གང་ཡིན་པའི་ལས་ཐོས་བསམ་དང་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྒོམ་པ་ལ་སོགས་པའི་ལས་དེ་ལ་ནི་ཞེན་པ་སྟེ་སྤྲོ་བཞིན་དུ་བྱ་སྟེ། ལས་དེས་མི་ངོམས་ཤིང་རྒྱུན་མ་ཆད་པར་བྱ་བར་འདོད་པས་དགའ་བར་བྱའོ།

Think about children *playing a game, from* which *they seek a feeling of fun. These ones as well,* these bodhisattvas, *should cultivate a craving for*—that is, come to feel excited about doing—*all those* kinds of activities where they *work for* the sake of others: this work of studying and contemplating, and then meditating upon the wish for enlightenment. We should try to reach a point where we *become insatiable in seeking this work;* and where we want do it continuously, without a break; in short, we should *take* great *joy* in it.

Contemplation Eighteen
The razor and the honey

།བདེ་བའི་དོན་དུ་ལས་བྱས་ཀྱང་།
།བདེ་འགྱུར་མི་འགྱུར་གཏོལ་མེད་ཀྱི།
།གང་གི་ལས་ཉིད་བདེ་འགྱུར་བ།
།དེ་ལས་མི་བྱེད་ཇི་ལྟར་བདེ།

People work for happiness,
But there's no certainty that what
They do will make them happy.
How can you ever be happy if
You fail to do that single work,
Their own, which makes you happy?

།སྤུ་གྲིའི་སོར་ཆགས་སྦྲང་རྩི་ལྟའི།
།འདོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་མི་ངོམས་ན།
།རྣམ་སྨིན་བདེ་ལ་ཞི་བ་ཡི།
།བསོད་ནམས་ཀྱིས་ལྟ་ཅི་སྟེ་ངོམས།

You never feel satisfied
With objects of desire, honey
Smeared on a razor blade;
Why at the same time are you always
Content with the sum of merit you have
For the happiness of the fruits, and peace?

འཇིག་རྟེན་པ་རྣམས་ལུས་སེམས་བདེ་བའི་དོན་དུ་ཞིང་ལ་སོགས་པའི་ལས་བྱས་ཀྱང་དེའི་འབྲས་བུ་བདེ་བར་འགྱུར་མི་འགྱུར་གཏོལ་མེད་ཅིང་། བདེ་བ་ཐོབ་པའི་ངེས་པ་མེད་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གང་གི་ལས་ཉིད་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་ཏུ་ངེས་པར་བདེ་བར་འགྱུར་བ་དེ་ལྟ་བུའི་ལས་མི་བྱེད་པ་ཇི་ལྟར་བདེ་འདི་ལྟ་བུའི་བདེ་བ་མི་འབྱུང་ངོ།

People in the world spend their time with farming and other kinds of *work for* the sake of finding some physical and mental *happiness. But there is* absolutely *no certainty that what they do will* ever end up *making them happy;* there is no guarantee that by doing these things they will reach any kind of happiness. There does though exist a *single* kind of *work,* the activities of bodhisattvas, *"their own," which* invariably *makes you happy,* in both a temporal and an ultimate way. *How can you ever be happy if you fail to do* this particular kind of work? It will never happen.

།སྤྱི་གྲིའི་སོར་ཆགས་པའི་སྦྲང་རྩི་ལྡེས་མྱངས་པས་རོ་ཅུང་ཟད་མྱོང་ཡང་ལྡེ་ཆད་པའི་སྡུག་བསྔལ་མྱོང་བ་ལྟ་བུའི་གཟུགས་སྒྲ་ལ་སོགས་པའི་འདོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་འཁོར་བར་ཇི་ཙམ་སྤྱད་ཀྱང་མི་ངོམས་ན། གནས་སྐབས་ཀྱི་འབྲས་བུ་རྣམ་སྨིན་ལྷ་དང་མིའི་མངོན་མཐོ་ཁྱད་པར་ཅན་ཐོབ་པས་བདེ་ལ། མཐར་ཐུག་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་ཞི་བའི་བདེ་བ་ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་སྦྱིན་སོགས་བསོད་ནམས་ཀྱིས་ལྟ་ཅི་སྟེ་ངོམས་ངོམས་པ་མེད་པ་གོམས་པར་བྱའོ།

Consider the various *objects of desire:* visual objects, sounds, and so on. They are just like *honey smeared on a razor blade*—if you lick the blade you might experience a hint of good taste, but then you suffer as it slices open your tongue. No matter how much you have of these sense objects here in the circle of suffering, *you* can *never feel satisfied.*

Now consider the various deeds of merit: giving and the rest. They are *happiness* in that they allow you to reach short-term types *of* karmic *fruits* or results—an exceptional type of birth in the higher realms, life as a worldly pleasure being or human. *And* ultimately they allow you to achieve as well the happiness of *peace,* of having put to rest each and every suffering that there is. *Why* is it that, *at the same time* as you are never satisfied with sense objects, *you are always content with the sum of the merit you have for* reaching these other kinds of happiness?

Contemplation Nineteen
The bowl and the sword

།ཇི་ལྟར་ཁྲག་ལ་བརྟེན་བཅས་ནས།
།དུག་ནི་ལུས་ལ་ཁྱབ་འགྱུར་བ།
།དེ་བཞིན་གླགས་ནི་རྙེད་པ་ན།

།ཉེས་པས་སེམས་ལ་ཁྱབ་པར་འགྱུར།

Poison makes its way throughout
The entire body, riding upon
The coursing of the blood.
Just so, should they find an opening,
Then negativities make their way
Throughout the entire mind.

།ཡུངས་མར་བཀང་བའི་སྣོད་བཀུར་ལ།

།རལ་གྲི་ཐོགས་པས་དྲུང་བསྡད་དེ།

།བོ་ན་གསོད་བསྡིགས་འཇིགས་པ་ལྟར།

།བརྟུལ་ཞུགས་ཅན་གྱིས་དེ་བཞིན་སྒྲིམ།

Suppose a person handed you
A bowl completely full of oil,
Then stood before you with a sword,
Threatening to take your life
Should a drop spill. You ascetics
Must concentrate like this.

།གསུམ་པ་ནི། ཇི་ལྟར་དུག་ཅན་གྱི་མདའ་ལུས་ལ་ཟུག་ན་ཙ་སྦུབས་ཀྱི་ཁྲག་ལ་བརྟེན་བཅས་ནས་དུག་གིས་ལུས་ལ་ཁྱབ་པར་འགྱུར་པ་དེ་བཞིན་དུ། དྲན་པ་ཉམས་པ་སོགས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པས་གླགས་ནི་རྙེད་པར་གྱུར་ན་ཁྲོ་བ་སོགས་ཀྱི་ཉེས་པས་སེམས་ལ་ཁྱབ་པར་འགྱུར་བས་ཉོན་མོངས་ཙུང་ཟད་ཙམ་ཡང་ལྡོག་པར་བྱའོ།

Here is the third point, which is how recollection and awareness leave no opening for problems to arise. Imagine now that someone has shot you with a poison arrow, and that the *poison* is *making its way throughout* your *entire body, riding upon the blood* as it *courses* through your veins. *Just so* do the various mental afflictions, such as losing your recollection, act *should they find any opening* to do so. And when they do find an opening, *then* the different *negativities* of anger and the rest *make their way throughout the entire mind.* For this reason you must try to stop even the slightest mental affliction whenever it should arise.

།ཇི་ལྟར་སྒྲིམ་ཞེ་ན། ཀུང་མར་གྱིས་བཀང་བའི་སྣོད་བསྐུར་ལ་ལམ་འདྲེད་པ་ལ་འགྲོར་བཅུག་སྟེ་རལ་གྲི་ཐོགས་པས་དྲུང་དུ་བསྡད་དེ་ཐིགས་པ་གཅིག་ཙམ་བོ་ན་གསོད་པས་བསྡིགས་ན་གསོད་པའི་འཇིགས་པས་འབད་པས་སྒྲིམ་པ་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བརྟུལ་ཞུགས་ཅན་གྱིས་དེ་བཞིན་དུ་གཉེན་པོ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ལ་སོགས་པ་དྲན་ཤེས་ཀྱིས་བཟུང་ནས་བསྒྲིམ་པར་བྱའོ།

"How can I learn to concentrate on this?" you may ask. *Suppose a person handed you a bowl completely full of oil,* and made you walk down a slippery path. Suppose *then* that they *stood before you* holding *a sword, threatening to take your life should you spill* even *a single drop.* Out of complete fear, you would try your utmost to concentrate. Those of *you* who are *ascetics* in the sense of attempting to follow the life of a bodhisattva must be *like this;* you must *concentrate* by keeping tight hold on your recollection, aimed at the various antidotes such as the wish for enlightenment, and the like.

Contemplations on the Perfection of Meditation

Contemplation One
Quietude

།དེ་ལྟར་བརྩོན་འགྲུས་བསྐྱེད་ནས་ནི།
།ཡིད་ནི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལ་བཞག
།སེམས་ནི་རྣམ་པར་གཡེངས་པའི་མི།
།ཉོན་མོངས་མཆེ་བའི་ཕྲག་ན་གནས།

Once you've developed your practice of effort
In the way described above, then place
Your mind in single-pointedness.
A person whose mind is in a state
Of constantly wandering lives his life
In the jaws of mental affliction.

།ལུས་དང་སེམས་ནི་དབེན་པ་ཡིས།

།རྣམ་པར་གཡེང་བ་མི་འབྱུང་ངོ་།

This constant wandering never occurs
With those who remain in isolation
Of body and the mind.

སྔར་བཤད་པ་དེ་ལྟར་དགེ་བ་ལ་སྤྲོ་བའི་བརྩོན་འགྲུས་བསྐྱེད་ནས་ནི། ཡིད་ནི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལ་གཞག་པར་བྱ་སྟེ་བྱིང་རྒོད་ཀྱིས་སེམས་ནི་རྣམ་པར་གཡེང་བའི་མི་ཉོན་མོངས་པ་གཅན་གཟན་གདུག་པ་དང་འདྲ་བའི་མཆེ་བའི་ཕྲག་ན་གནས་ཏེ། དེས་ནི་སྨྱུར་དུ་འཇོམས་པས་སོ།

Now *once you've developed your practice of effort*—your joy over doing good things—*in the way* it was *described* in the explanation *above, then* you must learn to *place your mind in single-pointed* meditation. *A person whose mind is in a state of constantly wandering,* due to mental dullness or restlessness, *lives his life in the jaws of mental affliction,* which is so much like a great and dangerous wild beast. The point is that such a person is very close to being destroyed completely.

།རྣམ་གཡེང་ཇི་ལྟར་སྤོང་ཞེ་ན་ལུས་དང་སེམས་ནི་འདུ་འཛི་དང་འདོད་པའི་རྣམ་རྟོག་སོགས་ཀྱིས་དབེན་པ་ཡིས་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་རྣམ་པར་གཡེང་བ་མི་འབྱུང་ངོ་།

"How is it," one may ask, "that I can learn to eliminate this wandering state of mind?" The answer is that *this constant wandering*—the enemy of single-pointed concentration— *never occurs with those who remain in isolation of body and mind;* meaning with those who are able to keep themselves from the hustle and bustle of life physically, as well as from thoughts of desire and the like.

Contemplation Two
Stopping attachment

།ཞི་གནས་རབ་ཏུ་ལྡན་པའི་ལྷག་མཐོང་གིས།

།ཉོན་མོངས་རྣམ་པར་འཇོམས་པར་ཤེས་བྱས་ནས།

།ཐོག་མར་ཞི་གནས་བཙལ་བྱ་དེ་ཡང་ནི།

།འཇིག་རྟེན་ཆགས་པ་མེད་ལ་མངོན་དགས་འགྲུབ།

Understand first the fact that vision
Married close to quietude
Destroys the mental afflictions.
Begin then by seeking quietude;
It in turn is achieved by the bliss
Of losing attachment for the world.

དགེ་བའི་དམིགས་པ་གང་ལ་རྩེ་གཅིག་པ་གོམས་པར་བྱས་པས་བྱིང་རྒོད་དང་བྲལ་ཏེ། ལུས་སེམས་ཤིན་ཏུ་སྦྱངས་པའི་བདེ་བ་འདྲེན་པའི་ཞི་གནས་ཀྱི་རྟ་དང་རབ་ཏུ་ལྡན་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ལྷག་མཐོང་གིས་ཁམས་གསུམ་གྱི་ཉོན་མོངས་པ་ས་བོན་དང་བཅས་པ་རྣམ་པར་འཇོམས་པར་ཤེས་པར་བྱས་ནས་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལ་དཔྱད་པ་བྱས་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཤིན་སྦྱངས་འདྲེན་ནུས་པའི་ལྷག་མཐོང་བསྒྲུབ་པར་བྱ་ལ་དེ་ལ་ཡང་ཐོག་མར་ཞི་གནས་བཙལ་བར་བྱ་སྟེ་ཞི་གནས་སྔོན་དུ་མ་བསྒྲུབ་པར་ལྷག་མཐོང་སྐྱེ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ།

You should *understand first the* following *fact.* Meditative quietude consists of practicing a state of single-pointedness upon some virtuous object until one has been able to eliminate mental restlessness and dullness from the mind; this then brings on a kind of bliss caused by the extreme manageability of the body and mind. This *quietude* is like a horse *married to* its rider, which is the special *vision* of realizing emptiness. The combination of the two then is able to *destroy* completely every *mental affliction* of the three realms, along with the seeds for these afflictions. Since this is the case, you must seek to achieve a special vision which brings on the state of manageability, which itself occurs through being able to analyze the true nature of existence. To achieve this vision though you must first *begin by seeking meditative quietude,* for it is impossible to develop special vision without first achieving this quietude.

།ཞི་གནས་དེ་ཡང་ནི་ཕྱི་ནང་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ལུས་ལོངས་སྤྱོད་སོགས་ལ་ཆགས་པ་མེད་པས་མངོན་པར་དགའ་བས་འགྲུབ་སྟེ། དེ་དག་ལ་ཆགས་པས་བྱིང་རྒོད་ཀྱི་དབང་དུ་འགྲོ་བའི་ཕྱིར་རོ།

It—this quietude—*is in turn achieved by* a feeling of *bliss,* which is caused by *losing one's attachment to the world,* in both the inner and the outer sense; that is, attachment to the body, to possessions, and so on. The reason for this is that attachment to these things makes us slaves of mental restlessness and dullness.

Contemplation Three
Don't be with children

།རྟག་པ་མེད་པའི་མཛའ་བཤེས་ཀྱིས།

།གཡུང་དྲུང་ཆོས་ཀྱང་འཇིག་པར་འགྱུར།

།བྱིས་དང་སྐལ་བ་མཉམ་སྤྱོད་ན།

།ངེས་པར་ངན་འགྲོར་འགྲོ་འགྱུར་ཏེ།

།སྐལ་མི་མཉམ་པར་ཁྲིད་བྱེད་ན།

།བྱིས་པ་བསྟེན་པས་ཅི་ཞིག་བྱ།

Those fleeting friends and relatives
Can bring to destruction even the Dharma,
That indestructible sphere.
If I spend my time with children
On my same level, then I will go
With certainty to the lower realms.
If being with them leads me down
To a different level, then why is it
I choose to stay with children?

Contemplation Four
On seeking to please the world

།སེམས་ཅན་མོས་པ་སྣ་ཚོགས་པ།

།རྒྱལ་བས་ཀྱང་ནི་མི་མགུ་ན།

།བདག་འདྲ་ངན་པས་སྨོས་ཅི་དགོས།

།དེ་བས་འཇིག་རྟེན་བསམ་པ་བཏང་།

Not even the victorious Buddhas possess
The ability to please all beings,
So different in their wishes.
Needless to say then someone as low
As me could never do so; thus
Give up all thought of the world.

།སེམས་ཅན་རྙེད་པ་མེད་ལ་སྨོད།

།རྙེད་པ་ཅན་ལ་མི་སྙན་བརྗོད།

།རང་བཞིན་འགྲོགས་དཀའ་དེ་དག་གིས།

།དགའ་བ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ་བར་འགྱུར།

People put down those who have
No money, and say bad things about
Those who do have money.
If their very nature is that they are
So difficult to be with, how then
Could I ever make them happy?

Contemplation Five
On the joys of solitude

།ནགས་ན་རི་དྭགས་བྱ་རྣམས་དང་།

།ཤིང་རྣམས་མི་སྙན་རྗོད་མི་བྱེད།

།འགྲོགས་ན་བདེ་བ་དེ་དག་དང་།

།ནམ་ཞིག་ལྷན་ཅིག་བདག་གནས་འགྱུར།

When you live in the forest, neither the wild
Animals, nor the birds, nor trees,
Ever say something unpleasant.
May there come a day when I may stay
Living together with these new friends,
So very easy to live with.

།ཕུག་གམ་ལྷ་ཁང་སྟོང་པའམ།

།ལྗོན་ཤིང་དྲུང་དུ་གནས་བཅས་ཏེ།

།ནམ་ཞིག་རྒྱབ་ཏུ་མི་ལྟ་ཞིང་།

།ཆགས་པ་མེད་པར་འགྱུར་ཞིག་གུ།

May I come to live in a cave somewhere,
Or in some abandoned temple, or else
At the foot of a forest tree.
May the day never come that I look back
At all, may I reach a place
Where I've finished with every attachment.

།ས་ཕྱོགས་བདག་གིར་བཟུང་མེད་པ།

།རང་བཞིན་གྱིས་ནི་ཡངས་རྣམས་སུ།

།རང་དབང་སྤྱོད་ཅིང་ཆགས་མེད་པར།

།ནམ་ཞིག་བདག་ནི་གནས་པར་འགྱུར།

May I one day live on land that no one
Thinks is something they own,
By nature open and wide.
May I stay there living free to do
Whatever I please, and totally free
Of feelings of attachment.

Contemplation Six
Die before death

།འཇིག་རྟེན་ཀུན་ནས་གདུང་བཞིན་དུ།

།ཇི་སྲིད་སྐྱེས་བུ་བཞི་ཡིས་ནི།

།དེ་ལས་དེ་ནི་མ་བཏེག་པ།

།དེ་སྲིད་དུ་ནི་ནགས་སུ་སོང་།

May I come to pass all of my days
Deep in the woods, from this moment till
The hour comes when those of the world
Are wrapped in grief, and four strong men
Come to lift me up and lead me
Forward from that place.

།བཤེས་མེད་འཁོན་པའང་མེད་གྱུར་ནས།
།ལུས་འདི་གཅིག་པུ་དབེན་གནས་ཏེ།
།སྔ་ནས་ཤི་དང་འདྲར་བརྩིས་ནས།
།ཤི་ནའང་མྱ་ངན་བྱེད་པ་མེད།

**You reach a place where there's no friend
Nor anyone for your suspicions;
Your body lives in isolation, alone.
There comes a day when you consider
Yourself already dead, and there's no
Grief when death arrives.**

*Contemplation Seven
The living cemetery*

།བདག་ལ་རྨོངས་པའི་འབད་པ་ཡིས།
།སྨྱོས་པས་ས་འདི་ཀུན་ཏུ་འཁྲུགས།
།རུས་གོང་འབའ་ཞིག་མཐོང་ནས་ནི།
།དུར་ཁྲོད་དུ་ནི་ཡིད་འབྱུང་ན།
།གཡོ་བའི་རུས་གོང་གིས་ཁྱབ་པའི།
།གྲོང་གི་དུར་ཁྲོད་ལ་དགའ་འམ།

**Our entire planet is chaos, and filled
With madmen created by the struggle
Of ignorance with a "self."
Your heart fails whenever you go
To a burial ground and see nothing there
But stacks of sun-dried bones;
Why then is it you take such pleasure
Here in the city, a cemetery
Covered with bones in motion?**

Contemplation Eight
Life in the world

།བྱིས་པ་ནོར་སྤྱོལ་མི་ནུས་པས།
།དར་ལ་བབ་ན་འདི་ཅི་བདེ།
།ནོར་སོགས་པ་ཡིས་ཚེ་གཏུགས་ན།
།རྒས་ནས་འདོད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ།

If children find themselves unable
To build up wealth, then as adults
What will they have to make them happy?
If then they devote their lives to collecting
Money, they'll only get old; so what
Will they do with the thing they wanted?

།འདོད་ལྡན་ངན་པ་ཁ་ཅིག་ནི།
།ཉིན་རངས་ལས་ཀྱིས་ཡོངས་དུབ་སྟེ།
།ཁྱིམ་དུ་འོངས་ནས་ཆད་པའི་ལུས།
།རོ་དང་འདྲ་བར་ཉལ་བར་བྱེད།

Some poor souls who live for things
Go and exhaust themselves completely
Laboring till the day is done;
They come back home and throw their bodies
Dissipated, just like corpses,
On their beds and sleep.

།ཁ་ཅིག་བྱེས་བགྲོད་ཉོན་མོངས་དང་།
།རིང་དུ་སོང་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཅན།
།བུ་སྨད་འདོད་བཞིན་བུ་སྨད་རྣམས།
།ཁྱུད་འཁོར་ལོས་ཀྱང་མཐོང་མི་འགྱུར།

Some distressed are sent on missions,
And go through different sufferings
Far away from home;
They have a craving for a woman,
But in the course of an entire year
Can't even lay their eyes on one.

།བདག་ལ་ཕན་འདོད་རྣམ་རྨོངས་པས།

།གང་དོན་ཉིད་དུ་བཙོང་བ་ཡང་།

།དེ་མ་ཐོབ་པར་དོན་མེད་པའི།

།གཞན་གྱི་ལས་ཀྱི་རླུང་གིས་བདས།

There are ignorant ones who, hoping
To bring some good to themselves,
Sell themselves for some purpose;
Then without attaining the thing
They wanted, they're driven on by the wind
Of meaningless work for others.

Contemplation Nine
Where to devote yourself to meditation

།ཚོད་དང་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་སྟོང་བ།

།ཞི་བའི་ནགས་ཀྱི་ནང་དག་ཏུ།

།སྐལ་ལྡན་ཟླ་འོད་ཙནྡན་གྱིས་བསིལ་བའི།

།ཡངས་པའི་རྡོ་ལེབ་ཁང་བཟངས་ཉམས་དགའ་བར།

།སྒྲ་མེད་ཞི་བའི་ནགས་རླུང་གཡོ་བ་ཡིས།

།གཞན་ལ་ཕན་དོན་སེམས་ཤིང་འཆག་པར་བྱེད།

We spend our days in gentle walks and thoughts
Of helping others, here in the silent
Peace of the forest, flowing in soft breezes;

**We live doing as we please in our mansion
Of a wide flat rock, cool with the touch
Of moonlight and sandalwood scent of the holy,
Living deep within the woods
Of peacefulness, completely emptied
Of conflict and the afflictions.**

།ཁང་སྟོང་ཤིང་དྲུང་ཕུག་དག་ཏུ།
།གང་དུ་ཇི་སྲིད་འདོད་གནས་ཤིང་།
།ཡོངས་འཛིན་བསྲུང་བའི་སྡུག་བསྔལ་སྤངས།
།ལྟོས་པ་མེད་པར་བག་ཡངས་སྤྱོད།

**We live where we please, as long
As we like, in abandoned houses
Or caves, or else at the foot of a tree.
We have given up the suffering
Of owning and protecting things,
Carefree we live, relying on nothing.**

*Contemplation Ten
What to meditate upon: the service of others*

།དེ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པ་ཡིས།
།དབེན་པའི་ཡོན་ཏན་བསམ་བྱས་ནས།
།རྣམ་རྟོག་ཉེ་བར་ཞི་བ་དང་།
།བྱང་ཆུབ་སེམས་ནི་བསྒོམ་པར་བྱ།

**Think of these considerations
And others as well, contemplate
The benefits of isolation.
Put an end to useless
Thoughts, and meditate upon
The wish for enlightenment.**

།བདག་དང་གཞན་དུ་མཉམ་པ་ནི།

།དང་པོ་ཉིད་དུ་འབད་དེ་བསྒོམ།

།བདེ་དང་སྡུག་བསྔལ་མཉམ་པས་ན།

།ཐམས་ཅད་བདག་བཞིན་བསྲུང་བར་བྱ།

From the very beginning exert yourself
In the practice of treating others
And yourself the same.
When the happiness and the sufferings
Are the same, then you will care for all
Just as you do yourself.

སྔར་བཤད་པ་དེ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པ་ཡིས་འདུ་འཛི་ལ་སོགས་པས་དབེན་པའི་བས་མཐའི་གནས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་བསམས་པ་བྱས་ནས་འདོད་པ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་རྟོག་ཉེ་བར་ཞི་བ་དང་། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ནི་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

Think of these considerations—the ones presented up to this point—*and others as well,* in order to *contemplate the benefits of* living in some faraway place, *isolated* from the hustle and bustle of life and other such distractions. *Put a* complete *end to* all *useless thoughts* like striving after the objects of the senses, *and* spend your time *meditating upon the wish for enlightenment.*

།ཐབས་གང་གི་སྒོ་ནས་བསྒོམ་ཞེ་ན་བདག་དང་གཞན་དུ་མཉམ་པ་ནི་དང་པོ་ཉིད་དུ་འབད་དེ་བསྒོམ་པར་བྱའོ། །ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། བདག་གི་བདེ་བ་ཆེད་དུ་བསྒྲུབ་ཅིང་སྡུག་བསྔལ་ཆེད་དུ་འགོག་པ་བཞིན་དུ་གཞན་གྱི་བདེ་སྡུག་ལ་ཡང་འདོར་ལེན་དེ་ལྟར་བྱེད་པས་གཞན་གྱི་བདེ་བ་བསྒྲུབ་པ་དང་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བར་མཉམ་པས་ན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདག་བཞིན་གཅེས་པར་གཟུང་ནས་བསྲུང་བར་བྱའོ།

"What is the method," you may ask, "which I should use to meditate upon this wish?" You should, *from the very beginning, exert yourself in the practice of treating others and yourself the same.* "And how do I do that?" you may ask. We spend our time working to achieve happiness for ourselves, and working to stop any suffering for ourselves. We must learn to act just the same way

towards the happiness and the sufferings of others; we should make our attempts to achieve *happiness and* to stop *suffering the same,* for both ourselves and others. *When* we do so, *then we will* come to *care for* and cherish *all* living beings *just as we do ourselves.*

Contemplation Eleven
They are a part of you too

།ལག་པ་ལ་སོགས་དབྱེ་བ་རྣམ་མང་ཡང་།
།ཡོངས་སུ་བསྲུང་བྱའི་ལུས་སུ་གཅིག་པ་ལྟར།
།དེ་བཞིན་འགྲོ་བ་ཐ་དད་བདེ་སྡུག་དག
།ཐམས་ཅད་བདག་བཞིན་བདེ་བ་འདོད་མཉམ་གཅིག

There are many separate parts, the hands
And all the rest, but we dearly care
For them all, as a single body.
Just so shall I work for the happiness of every different being,
Treating all as equal, all as one,
Thinking of their joy and pain as if it were my own.

སེམས་ཅན་མཐའ་ཡས་པ་དུ་མ་ཡིན་པས་དེ་ལ་ངའོ་སྙམ་པའི་བློ་བསྐྱེད་དུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར། དེ་དག་གི་བདེ་སྡུག་གི་འདོར་ལེན་ལ་རང་དང་མཚུངས་པར་ཇི་ལྟར་རུང་ཞེ་ན། རང་གི་ལུས་ལ་རྐང་པ་དང་ལག་པ་ལ་སོགས་པའི་དབྱེ་བ་རྣམ་པ་མང་ཡང་ངའི་སྙམ་དུ་གང་ཟག་གཅིག་གིས་ཡོངས་སུ་བསྲུང་བའི་ལུས་སུ་གཅིག་པ་ལྟར། དེ་བཞིན་ལྷ་དང་མི་ལ་སོགས་པའི་འགྲོ་བ་ཐ་དད་ཀྱང་། དེ་དག་གི་བདེ་སྡུག་དག་ལ་ཐ་དད་མེད་པ་སྟེ། ཁྱད་པར་མེད་པར་དམིགས་ནས་ཐམས་ཅད་བདག་དང་འདྲ་བར་བདག་ཏུ་གཟུང་ནས་བདེ་བ་འདི་བདག་གིས་བསྒྲུབ་པར་བྱ། སྡུག་བསྔལ་འདི་བདག་གིས་བསལ་བར་བྱའོ་སྙམ་དུ་འདི་ཀུན་དེ་དང་འདྲ་བར་སྒོམ་པའི་དོན་ཏོ།

One may make the following objection:

> I don't see how it could be the right thing to do to act towards the happiness and the sufferings of others exactly the same as I do towards those of my own; the reason I say this is that the number of living beings is absolutely infinite, and there is no way that I could ever think "me" about every one of them.

Think though about the many *separate parts* of your body: your feet, your *hands, and all the rest.* Even though *there are many* of these parts, we think of them all as "mine," and care dearly for all of them, as the single body of a single person. The various *different* types of *beings*—worldly gods, humans, and the like—are *just so.* Even though they are separate, there is no distinction between their individual *joys and* their individual *pains:* I can learn to view them as indistinguishable, and then conceive of all of them *as if* they *were my own* self, just as I conceive of myself as myself. The point here is that I could learn to think about *every* one of them in the same way, and say to myself, "*I shall work* to achieve this particular *happiness,"* and "I shall work to stop this particular suffering."

Contemplation Twelve
What makes pain mine?

།གལ་ཏེ་བདག་གི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས།

།གཞན་གྱི་ལུས་ལ་མི་གནོད་པ།

།དེ་ལྟའང་དེ་བདག་སྡུག་བསྔལ་དེ།

།བདག་ཏུ་ཞེན་པས་མི་བཟོད་ཉིད།

Suppose you object, and say
That your pain never hurts
The body of another.
Even so your pain is something
You can't bear for just one reason:
Your grasping to yourself.

།དེ་བཞིན་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་དག

།བདག་ལ་འབབ་པར་མི་འགྱུར་ཡང་།

།དེ་ལྟའང་དེ་བདག་སྡུག་བསྔལ་དེ།
།བདག་ཏུ་ཞེན་པས་བཟོད་པར་དཀའ།

Just so even though it's true
That sufferings others feel
Never come and strike you,
Still it is your suffering,
Since you'll find them hard to bear
Once you grasp to yourself.

གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་བདག་ལ་མི་གནོད་པ་རང་གི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་གཞན་ལ་མི་གནོད་པ་དང་འདྲ་བས། དེ་ཆེད་དུ་སེལ་བ་རང་གི་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བ་དང་མཚུངས་པ་མི་འཐད་དོ་ཞེ་ན། སྐྱོན་མེད་དེ། གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་རང་ལ་མི་གནོད་པ་ལྟར། གལ་ཏེ་བདག་གི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་གཞན་གྱི་ལུས་ལ་མི་གནོད་པ་དེ་ལྟ་ནའང་དེ་བདག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཡིན་ཏེ། རང་ལ་བདག་ཏུ་ཞེན་པས་རང་གི་སྡུག་བསྔལ་མི་བཟོད་པ་འབྱུང་བ་ཉིད་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་གཞན་ཡང་བདག་ཏུ་གཟུང་བ་གོམས་པས་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་དག་བདག་ལ་འབབ་པར་མི་འགྱུར་ཡང་། དེ་ལྟ་ནའང་སེམས་ཅན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་དེ་བདག་གིས་བསལ་བར་བྱ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཡིན་ཏེ། སེམས་ཅན་ལ་རང་གིས་བདག་ཏུ་ཞེན་པས་དེ་ལ་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་ན་བཟོད་པར་དཀའ་བར་འགྱུར་རོ།

One may make yet another objection:

> Two facts here are the same: the pain that others have doesn't hurt me; and the pain that I have doesn't hurt others. Therefore you are incorrect when you say that I should make very intentional efforts to remove their pain in exactly the same way that I make efforts to remove my own pain.

Yet there is no such problem in our reasoning. *Suppose you* do *object* this way, *and say that your pain never hurts the body of another,* any more than their pain hurts you. *Even so,* their pain is your pain. This is because *your* own *pain is something* you find *unbearable for just one reason: your* habit of *grasping to yourself* as yourself.

Suppose that, *just so,* you become accustomed to considering others yourself as well. *Even though it may be true* then *that* the *sufferings* which *others feel* may *never come and strike you* personally, *still* the suffering that these living beings feel *is your suffering* to work to remove, *since you'll find it hard to bear* it when sufferings come to them, *once you* have learned to *grasp to* them as being *yourself.*

Contemplation Thirteen
Logical proofs for compassion and love

།བདག་གིས་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་བསལ།
།སྡུག་བསྔལ་ཡིན་ཕྱིར་བདག་སྡུག་བཞིན།
།བདག་གིས་གཞན་ལ་ཕན་པར་བྱ།
།སེམས་ཅན་ཡིན་ཕྱིར་བདག་ལུས་བཞིན།

I must stop the pain of others,
Because it's pain; it's like the pain
That I feel myself.
I must act to help all others
Because they're living beings; it's like
The body that I own.

སེམས་ཅན་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ཆོས་ཅན། བདག་གིས་བསལ་བར་རིགས་ཏེ་སྡུག་བསྔལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་བདག་གིས་སྡུག་བསྔལ་བཞིན་ནོ། །བདག་གི་གཞན་ལ་ཕན་པ་དང་བདེ་བ་བསྒྲུབ་པར་བྱ་རིགས་ཏེ། སེམས་ཅན་ཕ་རོལ་པོ་སེམས་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་བདག་གི་ལུས་ལ་བདེ་བ་བསྒྲུབ་པ་བཞིན་ནོ།

[The following section is presented by Gyaltsab Je as a pair of formal, logical proofs.]

Proof number one:

Consider *the pain of other* living beings.

It is right that *I must stop* it,

Because it is pain.

It is, for example, *like the pain that I feel myself.*

<u>Proof number two:</u>

It is something right that *I must act to* achieve whatever *helps* and brings happiness to *all others,*

Because each person out there is a *living being.*

It's like, for example, the way I work to bring happiness to *the body that I own.*

Contemplation Fourteen
The democracy of love

།གང་ཚེ་བདག་དང་གཞན་གཉིས་ག

།བདེ་བ་འདོད་དུ་མཚུངས་པ་ལ།

།བདག་དང་ཁྱད་པར་ཅི་ཡོད་ན།

།གང་ཕྱིར་བདག་གཅིག་བདེ་བར་བརྩོན།

Given the fact that both myself
And others are exactly the same
In wanting happiness,
What difference could there ever be
Between us, what reason that I work
Only for happiness for myself?

།གང་ཚེ་བདག་དང་གཞན་གཉིས་ག

།སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་མཚུངས་པ་ལ།

།བདག་དང་ཁྱད་པར་ཅི་ཡོད་ན།

།གང་ཕྱིར་གཞན་མིན་བདག་སྲུང་བྱེད།

Given the fact that both myself
And others are exactly the same
In not wanting pain,
What difference could there ever be
Between us, what reason that I protect
Myself and not all others?

བདག་གཞན་གྱི་བདེ་སྡུག་ལ་དམིགས་ནས་འདོར་ལེན་མཚུངས་པར་བྱེད་རིགས་པར་ཐལ། གང་གི་ཚེ་བདག་དང་གཞན་གཉིས་ཀ་བདེ་བ་འདོད་དུ་མཚུངས་པ་ལ་བདག་དང་གང་ཟག་གཞན་ཁྱད་པར་ཅི་ཡོད་ན་ཅི་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར། རྒྱུ་མཚན་གང་གི་ཕྱིར་ན་བདག་གཅིག་བུ་བདེ་བར་བརྩོན་པར་བྱེད་ཅིང་གཞན་གྱི་བདེ་བ་ལ་མི་བརྩོན་པ་མི་རིགས་སོ། །གང་གི་ཚེ་བདག་དང་གཞན་གཉིས་ཀ་སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་པར་མཚུངས་པ་ལ་བདག་དང་གཞན་ཁྱད་པར་ཅི་ཡོད་ན་སྙེ་ཅི་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །རྒྱུ་མཚན་གང་གི་ཕྱིར་གཞན་གྱི་བདེ་བ་བསྲུང་བ་མིན་པར་བདག་གི་བདེ་བ་ཆེད་དུ་བསྒྲུབ་ཅིང་མི་ཉམས་པར་སྲུང་བར་བྱེད། གཉིས་ཀ་མཚུངས་པར་བསྒྲུབ་རིགས་སོ།

It is right that I should act exactly the same towards the happiness and sufferings of others as I do towards those of my own, for the following reasons. *Given the fact that both myself and others are exactly the same in* how we *want happiness, what difference* then *could there ever be between us*—between myself and others? There is no difference at all. And for *what reason* then do *I work only for happiness for myself*—what is my justification? Why do I not work the same for the happiness of others? What I'm doing now is not right.

Given the fact that both myself and others are exactly the same in how we do *not want any pain, what difference could there ever be between us,* between myself and others? There is no difference at all. And for *what reason* then do I *fail* to protect the happiness of *all others,* and concentrate instead on reaching *my own* happiness, and *protect*ing it from ever being lost? The two happiness are exactly the same, and it is right for me to work to achieve them both.

Contemplation Fifteen
Being beyond oneself

།གལ་ཏེ་དེ་ལ་སྡུག་བསྔལ་བས།
།བདག་ལ་མི་གནོད་ཕྱིར་མི་བསྲུང་།
།མ་འོངས་པ་ཡི་སྡུག་བསྔལ་ཡང་།
།གནོད་མི་བྱེད་ན་དེ་ཅི་བསྲུང་།

Suppose you say that the reason why
You don't protect them is that their pain
Doesn't hurt to you.
Why then do you protect yourself
From future pain, since it doesn't
Do hurt to you either?

།བདག་གིས་དེ་ནི་མྱོང་སྙམ་པའི།

།རྣམ་པར་རྟོག་དེ་ལོག་པ་སྟེ།

།འདི་ལྟར་ཤི་བའང་གཞན་ཉིད་ལ།

།སྐྱེ་བ་ཡང་ནི་གཞན་ཉིད་ཡིན།

Your idea that you do so because
You think to yourself that you will have
To experience it is all wrong, because
The person who has already died
Is one person, and the one who's taken
Birth is another altogether.

།གང་ཚེ་གང་གི་སྡུག་བསྔལ་གང་།

།དེ་ནི་དེ་ཉིད་ཀྱིས་བསྲུངས་ན།

།རྐང་པའི་སྡུག་བསྔལ་ལག་པས་མིན།

།ཅི་ཕྱིར་དེས་ནི་དེ་བསྲུང་བྱ།

And suppose that any particular pain
Were only something a particular one
Had to care about; if this
Were the case, then a pain in the foot
Would be nothing for the hand—
Why then does it care?

།གལ་ཏེ་རིགས་པ་མིན་ཡང་འདིར།

།བདག་ཏུ་འཛིན་པས་འཇུག་ཅེ་ན།

།བདག་གཞན་མི་རིགས་གང་ཡིན་ཏེ།
།ཅི་ནུས་པར་ནི་སྤང་བྱ་ཉིད།

Suppose you say that, although that's wrong,
You engage in this case due to the fact
That you hold onto a self.
This "self" and "other" though are very
Wrong, and nothing but something you should
Reject, with all the strength you have.

གལ་ཏེ་སེམས་ཅན་དེ་ལ་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་བས་བདག་ལ་མི་གནོད་པའི་ཕྱིར་མི་བསྲུང་ངོ་ཞེ་ན། དེ་ནི་ཆེས་མི་རིགས་ཏེ་རྒས་པའི་ཚེ་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་དོགས་ནས་གཞོན་པའི་ཚེ་ནོར་གསོག་པ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་སང་དང་ཕྱི་དྲོ་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་དོགས་ནས་དེ་རིང་དང་སྔ་དྲོའི་དུས་ནས་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བའི་ཐབས་ལ་འབད་པར་མི་རིགས་པར་ཐལ། །ཕྱི་མའི་དུས་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་མ་འོངས་པའི་སྡུག་བསྔལ་ཡང་སྔ་མའི་དུས་ཀྱི་གང་ཟག་དེ་ལ་གནོད་པར་མི་བྱེད་ན་དེ་བྱུང་དོགས་ནས་ཅིས་བསྲུང་བསྲུང་མི་རིགས་པར་ཐལ་ལོ།

Suppose you say the following: *"The reason why I don't* try to *protect* all living beings from their suffering *is that* when this *pain* comes to *them it doesn't hurt to me* personally." This though is totally wrong. According to this way of thinking, it must be a mistake for people to try to accumulate money during their younger years out of a concern that they will undergo some kind of suffering during their later years; or for any one of us to try to find some way today, or this morning, to prevent some suffering that we think may come to us tomorrow, or later in the day. *Why then do you* try to *protect yourself from some future pain,* from some suffering that you are afraid might come later, *since it doesn't do* any *hurt to you,* to the person who exists at the earlier point in time, *either?* According to your way of thinking, it must be incorrect to do so.

།ཚེ་འདིར་བདག་གིས་ཕྱི་མའི་སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུ་ལྡོག་པར་མ་བྱས་ན་ཕྱི་མར་བདག་གིས་སྡུག་བསྔལ་མྱོང་དགོས་པས་དེ་ལྡོག་པའི་ཐབས་ལ་འབད་པར་རིགས་སོ་ཞེ་ན། ཚེ་འདིའི་བདག་གིས་ཕྱི་མའི་དུས་སུ་སྡུག་བསྔལ་དེ་ནི་མྱོང་སྙམ་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་དེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག

པ་སྙེ། འདི་ལྟར་ཤི་བའི་གང་ཟག་དེའང་གཞན་ཉིད་ལ་སྐྱེ་བ་ཕྱི་མའི་གང་ཟག་དེའང་ནི་གཞན་ཉིད་ཡིན་པས་དེ་གཉིས་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་རོ།

Someone may give the following reply:

> If in this life I fail to stop the causes that are going to bring me suffering in my later lives, then I myself will have to experience that suffering in my later life. As such, it is quite appropriate that I make efforts in the various methods of stopping these causes.

Here *you* have an *idea that you* must *do so because you think to yourself that* the *you* in this life *will have to experience the pain* in their future lives; but your idea *is all wrong.* This is *because the person who* in this case *has already died is one person, and the one who's taken birth* in the future lives *is another altogether;* it's completely wrong to say that these two are one and the same.

།འདི་ནི་སོ་སོ་བ་དད་ཡིན་པས་གཅིག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཅིག་ཤོས་ཀྱིས་སེལ་མི་རིགས་པ་ལ་སྐད་ཅིག་སྔ་ཕྱི་སོ་སོ་བ་དད་པའི་མགོ་མཚུངས་ཀྱི་རིགས་པས་འགོག་པ་ཡིན་གྱི། དོན་དམ་ལ་ལྟོས་ནས་འགོག་པ་གཞུང་གི་དོན་མིན་ནོ།

By the way, the logic presented here is meant to refute the idea that, because two people are separate entities, it is wrong to say that either one of them is obliged to work to remove the suffering of the other. To accomplish this refutation, we present a parallel example involving the two separate versions of one person at successive points in time. It is not though the intent of the root text here to deny the fact that, in an ultimate sense, the successive versions of a person do constitute a single person.

།གཞན་ཡང་གང་གི་ཆེ་ཆ་གང་གི་སྡུག་བསྔལ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ལུས་ཀྱི་ཆ་དེ་ཉིད་ཀྱིས་བསྲུང་ཞིང་སེལ་དགོས་ན། ཆེར་མ་ཟུག་པ་ལྟ་བུའི་རྐང་པའི་སྡུག་བསྔལ་ལག་པའི་མིན་པས་ཅིའི་ཕྱིར་ལག་པ་དེས་ནི་རྐང་པའི་སྡུག་བསྔལ་དེ་བསྲུང་བར་བྱེད་མི་རིགས་པར་ཐལ་ལོ།

And suppose further *that* the *pain* of *any particular* part of the body *were only something* which that *one particular* part *had to care about* and try to remove. *If this were the case, then a pain* caused *in the foot* when a thorn pierced it *would be*

nothing for the hand to worry about; *why then* would the *hand care* about the suffering that the foot was undergoing? According to you it would be wrong to do so.

།གལ་ཏེ་འབྲེལ་མེད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ཅིག་ཤོས་ཀྱིས་སེལ་བ་རིགས་པ་མིན་ཡང་། འདིར་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་གོམས་པ་ལས་སྐྱེ་བ་སྔ་ཕྱི་དང་སྔ་དྲོ་ཕྱི་དྲོ་ལ་སོགས་པའི་ལུས་རྣམས་གང་ཟག་གཅིག་པོ་དེའི་བདག་གི་བར་འཛིན་པ་གོམས་པ་ལས་གཅིག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཅིག་ཤོས་ཀྱིས་སེལ་བ་ལ་འཇུག་ཅེ་ན། རང་དབང་བའི་བདག་དང་གཞན་དུ་འཛིན་པ་མི་རིགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཡང་ཅི་ནུས་པར་ནི་སྤང་བར་བྱ་བ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། གང་ཟག་གི་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་ཞིང་དེས་ཕུང་ཁྲོལ་ཐམས་ཅད་བསྐྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Suppose you say now the following:

> *Although* it *is wrong* to assert *that* two objects which are unrelated should work to remove each other's suffering, here it's different. *In this case* we assume that I have become accustomed to *holding to a* particular *self:* I consider the bodies of the previous and succeeding lives, and the bodies of the earlier part of the day and the latter part of the day, and so on, to be one person. And it is *due to the fact that* I have become accustomed to thinking this way that one of these *engages* in attempting to remove the pain of the other.

It is *very wrong though* to hold to the existence of *this "self" and "other"* which are able to perform some action on their own. They are *nothing but something you should reject, with all the strength you have.* This is because the tendency to hold onto some self-nature of the person is mistaken in what it believes to exist, and is responsible for causing every kind of devastation.

Contemplation Sixteen
Are we only what we control?

།རྒྱུད་དང་ཚོགས་ཞེས་བྱ་བ་ནི།
།ཕྲེང་བ་དམག་ལ་སོགས་བཞིན་བརྫུན།

།སྡུག་བསྔལ་ཅན་གང་དེ་མེད་པ།
།དེས་འདི་སུ་ཞིག་དབང་བར་འགྱུར།

The things we call a "continuum" and
A "collection" are unreal; they're like
A string of things, or an army.
That of one with suffering
Doesn't exist at all; so who
Is he that could ever control it?

།སྡུག་བསྔལ་བདག་པོ་མེད་པར་ནི།
།ཐམས་ཅད་བྱེ་བྲག་མེད་པ་ཉིད།
།སྡུག་བསྔལ་ཡིན་ཕྱིར་དེ་བསལ་བྱ།
།ངེས་པས་དེར་ནི་ཅི་ཞིག་བྱ།

Since the one who owns a pain
Does not exist, there can be no
Distinctions among then any.
If something is a kind of pain,
Then it's something to remove; what use
Is saying that it's fixed here?

།ཅི་ཕྱིར་ཀུན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ནི།
།བཟློག་པར་བྱ་ཞེས་བརྩད་དུ་མེད།
།གལ་ཏེ་བཟློག་ན་ཐམས་ཅད་བཟློག
།དེ་མིན་བདག་ཀྱང་སེམས་ཅན་བཞིན།

You can't continue your argument
Of asking why the pains of all
Are something you must stop.
If you're going to stop it, then
You must stop all of it; if not,
Then mine's like other beings'.

གསུམ་པ་ནི། དེ་གཉིས་མི་མཚུངས་ཏེ་གང་ཟག་སོ་སོ་བ་འབྲེལ་མེད་ཡིན་ལ་གང་ཟག་གཅིག་གི་རྐང་ལག་ཚོགས་པ་གཅིག་ཅིང་། རྒན་གཞོན་དང་ཚེ་སྔ་ཕྱི་རྒྱུད་གཅིག་ཡིན་པས་ཕྱི་མ་ལ་གཅིག་གི་སྡུག་བསྔལ་གཅིག་གིས་སེལ་བར་རིགས་ལ། སྔ་མ་ལ་དེ་མི་རིགས་སོ་ཞེ་ན། རང་དབང་བའི་རྒྱུད་དང་ཚོགས་པ་ཡང་མེད་པར་ཐལ། རྒྱུད་དང་ཚོགས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཕྲེང་བ་དང་དམག་ལ་སོགས་པ་རང་གི་ཆ་དུ་མ་ལ་བཏགས་པའི་རྫུན་པ་ཡིན་པ་བཞིན་དུ་རྒྱུན་ཅན་སྔ་ཕྱི་དུ་མ་དང་། ཚོགས་པ་ཅན་ལ་བཏགས་ནས་བཞག་པའི་རྫུན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here is the third point, which is disproving the objection of thinking that it is wrong to engage in the practice of treating myself and others the same. Someone may make the following objection:

> The two cases are not the same; [in the former case, of myself and others,] the two beings involved are separate and have no connection. The feet and hands of any one person though are one collection of parts, and the person in his younger and older years, or else in his previous and succeeding lives, is one continuum. Therefore in this latter case it is logical that one of the members should undertake to remove the suffering of the other, whereas in the former case it is not logical.

Isn't it true though that there is no collection, and no continuum either, which can act on its own accord? Because isn't it the case that *the things we call a "continuum" and a "collection" are* simply *unreal,* in being concepts applied to multiple parts—just *like* the concepts of *a string of things* [such as a rosary of beads, or a garland of flowers], *or an army,* or anything similar? Isn't a continuum simply a concept applied to the combination of what came before and what came later, and isn't a collection simply a concept applied to the components that make it up? Aren't they both therefore unreal?

གང་ཟག་གཅིག་གི་བདག་གི་བས་བསྔུས་པ་གང་ཟག་དེའི་དབང་སྒྱུར་བྱ་ཡིན་པས་ཡུལ་དུས་ཐ་དད་ཀྱང་གཅིག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཅིག་ཤོས་ཀྱིས་སེལ་ལོ་ཞེ་ན། སྡུག་བསྔལ་ཅན་གྱི་གང་ཟག་གི་བདག་གང་ཡིན་པ་དེ་མེད་པའི་ཕྱིར། གང་ཟག་རང་དབང་བ་དེས་བདེ་སྡུག

འདི་སུ་ཞིག་དབང་བར་འགྱུར་སུའི་ཡང་དབང་སྒྱུར་བྱ་མ་ཡིན་པར་མཚུངས་སོ།

One may make an additional objection:

> All those things which can be considered one of the things that any one person possesses are things which that person controls, and therefore the suffering of any one member is something that another member must try to remove, even though these members may be separate in either location or time.

That so-called "self" *of* any *one* person who *has suffering* though is something which *doesn't exist at all. So who is he* then, this person who supposedly acts on his own accord, *that could ever control "it,"* meaning their own happiness and pain? And how could these ever be anything that he controlled? The two are completely equal in being neither.

།རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་སྡུག་བསྔལ་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པའི་རང་དབང་བའི་བདག་པོ་མེད་པར་ནི་བདག་དང་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་བྱེ་བྲག་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ལ་ཐ་སྙད་དུ་ཕན་ཚུན་ལྟོས་པའི་བདག་གཞན་དེ་དག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཡང་ཡོད་པས། རང་གི་སྡུག་བསྔལ་བཞིན་དུ་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བ་ལ་འབད་པར་རིགས་སོ།

Since this is true—that is, for the reason that *the one who* supposedly *owns a pain does not exist* anyway—*there can be no distinctions* at all *among then any* of the sufferings which myself and others experience. In a nominal sense though, in a relative sense, we can speak of the sufferings of "myself" and "others," and so we can say that it is "right to make efforts to remove the sufferings of others, just as we strive to remove our own sufferings."

།གཉིས་པ་དོན་བསྡུ་བ་ནི། དེས་ན་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་དེ་ཡང་སྡུག་བསྔལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དེ་རང་གིས་བསལ་བར་བྱ་བ་རིགས་ཀྱི་རང་དང་གཞན་རིགས་སུ་གཅོད་པའི་ངེས་པས་དེར་ནི་ཅི་ཞིག་བྱ། གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་མཐའ་དག་བསལ་དགོས་པས་ཅིའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ནི་བདག་ལ་མི་གནོད་པས། ཅིའི་ཕྱིར་ལྡོག་པར་བྱ་ཞེས་བཙད་དུ་མེད་པས་རང་གི་སྡུག་བསྔལ་འདོད་བྱ་མ་ཡིན་པས་གལ་ཏེ་ལྡོག་ན་ཡང་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་

ཕྱོག་པར་རིགས་ལ། གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བ་དེ་མིན་ན་བདག་གི་སྡུག་བསྔལ་ཀྱང་སེམས་ཅན་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་བཞིན་དུ། བསལ་བྱ་མ་ཡིན་པར་འགྱུར་བས་བདག་ལ་གཅེས་པར་འཛིན་པ་བཞིན་དུ་གཞན་གཅེས་པར་གཟུང་ནས་དེའི་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བ་ལ་ཆེད་ཆེར་བྱའོ།

Here is the second more general point: a brief summary. Therefore, the pain that someone else is feeling *is something* that I must rightly work *to remove,* for the simple reason that it *is a kind of pain. What use is* it so *say here* that the distinction between myself and others *is* something that is *fixed?* We must undertake to eliminate each and every pain of every other person; *you can't* therefore *continue* this *argument* of *yours,* where you keep *asking why the pains of all* other beings *are something you must stop,* even though they don't do any hurt to you. Your own pain is not something that you ever wanted; so *if you're going to stop it, then* it is right that *you must stop all of the pain* that exists. But *if* the pain of others is *not* something that you should remove, *then your* own pain should *be* just *like* that of all *other beings:* meaning that your own pain then would never be something that you should work to remove either. Given all this, you must learn to cherish others just as you cherish yourself, and make dedicated efforts to remove their suffering.

Contemplation Seventeen
The power of habit

།གོམས་པ་ཡིས་ནི་གཞན་དག་གི
།ཁུ་བ་ཁྲག་གི་ཐིགས་པ་ལ།
།དངོས་པོ་མེད་པར་གྱུར་ཀྱང་ནི།
།བདག་གོ་ཞེས་ནི་ཤེས་པ་ལྟར།

By accustoming yourself to the idea,
You have learned to think of
A few drops of semen and blood
That belong to other people
As being yourself, even though
There's no such thing at all.

།དེ་བཞིན་གཞན་གྱི་ལུས་ལ་ཡང་།
།བདག་ཅེས་ཅི་ཡི་ཕྱིར་མི་གཟུང་།
།བདག་གི་ལུས་ནི་གཞན་དག་ཏུའང་།
།བཞག་པ་དེ་ལྟར་དཀའ་བ་མེད།

Why then do you say you cannot
Think of the bodies of other people
As being yourself as well?
There isn't any difficulty
In deciding that the bodies of others
Are your own body too.

གཞན་གྱི་ལུས་ལ་ངའོ་སྙམ་པ་དང་གཞན་གྱི་མིག་ལ་ངའི་མིག་གི་སྙམ་པའི་བློ་མི་སྐྱེ་བས་གཞན་གྱི་བདེ་སྡུག་ལ་རང་གི་དང་འདྲ་བའི་འཇུག་ལྡོག་གི་བློ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ་ཞེ་ན། མ་གོམས་ན་བདེན་མོད་ཀྱི་གོམས་པ་ཡིས་ནི་གཞན་ཕ་དང་མ་དག་གི་ཁུ་བ་ཁྲག་གི་ཐིགས་པ་ལ་བདག་གི་དངོས་པོ་གྲུབ་པ་མེད་པར་གྱུར་ཀྱང་ནི། གོམས་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་བདག་གོ་ཞེས་ནི་ཤེས་ཤིང་འཛིན་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་གོམས་པར་བྱས་ན། གཞན་གྱི་ལུས་ལ་ཡང་བདག་ཅེས་ཅིའི་ཕྱིར་མི་གཟུང་སྟེ་གཟུངས་ཤིག་དང་། གོམས་པར་བྱས་ན་རང་གི་དང་འདྲ་བའི་བློ་སྐྱེའོ། །དེས་ན་གཞན་གཅེས་པར་འཛིན་པའི་ཕན་ཡོན་བསམས་ནས་གཞན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་སེལ་བ་ལ་འབད་པར་བྱའོ།

One may continue with the following objection:

> I could never come to think of another's body as "me," or of the eye that belonged to another as being "my eye." How then could I ever reach the state of mind where I learn to act towards other people's happiness and suffering in exactly the same way that I do towards my own?

If in saying this you assume that you have not yet accustomed yourself to the idea, then we can agree that you never could reach this state of mind. *By accustoming yourself to the idea* though, *you have learned to think of,* to grasp to,

a few drops of semen and blood that belong to other people—to your father and mother—*as being* "me," *yourself, even though there's no such thing* as your "self" *at all.* This is all done through the power of getting used to something. *Why then do you say* that *you cannot think of the bodies of other people as being yourself as well?* You should learn to think this way; if you get used to the idea, then you will be able to reach that state of mind where you think of their bodies as your own. Thus it is that we should contemplate carefully upon the great benefits that come from cherishing other people, and strive as best we can to remove their sufferings.

།འགྱུར་ཁ་ཅིག་ལས་དངོས་པོ་མེད་པར་གྱུར་ཀྱང་ནི་ཞེས་པའི་ཚིག་རྐང་མི་འབྱུང་ངོ་།

Incidentally the part of the verse that reads, "Even though there's no such thing at all" is not found in some translations of the root text.

།དེས་ན་བདག་གི་ལུས་འདི་གཅེས་པར་འཛིན་པ་ཆེད་དུ་བཀག་ནས་གཞན་དུ་ཡང་བཞག་པ་དེ་ལྟར་གོམས་ན་དཀའ་བ་མེད་པ་བདག་གཅེས་འཛིན་གོམས་པ་དང་འདྲའོ།

Thus it is that we should first resolve to stop our habit of cherishing our *own body,* and come to *decide that the bodies of others* can be the object of this cherishing *too;* if we get used to thinking this way, *there's isn't any difficulty* to it, for it's just like the way that we have already gotten accustomed to cherishing ourselves.

Contemplation Eighteen
How far can we go?

།ཇི་ལྟར་ལག་པ་ལ་སོགས་པ།

།ལུས་ཀྱི་ཡན་ལག་ཡིན་འདོད་ལྟར།

།དེ་བཞིན་འགྲོ་བའི་ཡན་ལག་ཏུ།

།ཅི་ཕྱིར་ལུས་ཅན་རྣམས་མི་འདོད།

When you think of your hands and such
You do consider them all a part
Of your body; so why then don't you
Consider every creature that has
A body as being one of the parts
Of the body of all living kind?

སེམས་ཅན་མཐའ་ཡས་པས་བདག་ཏུ་གཟུང་བར་མི་ནུས་སོ་ཞེ་ན། ཇི་ལྟར་རང་གི་ལག་པ་ལ་སོགས་པ་སོ་སོ་ཐ་དད་ཀྱང་རང་གི་ལུས་ཀྱི་ཡན་ལག་ཡིན་པས་བསྲུང་བྱར་འདོད་པ་ལྟར། དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་དུ་མ་ཡིན་ཡང་གཅིག་པར་འཛིན་པ་གོམས་ན་རང་གི་ལུས་ལྟར་གཅིག་པར་འཛིན་པའི་འགྲོ་བའི་ཡན་ལག་ཏུ་ཅིའི་ཕྱིར་ལུས་ཅན་རྣམས་བསྲུང་བྱར་མི་འདོད་དེ་འདོད་པར་རིགས་སོ།

One may make yet another objection: "Living beings are infinite; I could never manage to think of them all as being myself." *Your* own *hands and such* are separate things; yet *when you think of* them *you do consider them all* something you must care for, since they are all *a part of your body.* The different kinds of living beings, even though they are many, are still something that you can get used to cherishing; and if you do so, then you will come to cherish them as you do your own body. *So why then don't you consider every creature that has a body as being one of the parts of the body of all living kind?* The right thing to do would be to consider them this way.

Contemplation Nineteen
On the definition of "myself"

།ཇི་ལྟར་བདག་མེད་ལུས་འདི་ལ།
།གོམས་པས་བདག་གི་བློ་བྱུང་བ།
།དེ་བཞིན་སེམས་ཅན་གཞན་ལ་ཡང་།
།གོམས་པས་བདག་བློ་ཅིས་མི་སྐྱེ།

Because you've gotten used to it,
You're able to think "it's mine" of this body,
Which actually has no self.
Why do you say then you could never
Learn to think of others as "me"
If you got used to it?

Contemplation Twenty
No many words are needed

།འཇིག་རྟེན་བདེ་བ་ཇི་སྙེད་པ།

།དེ་ཀུན་གཞན་བདེ་འདོད་ལས་བྱུང་།

།འཇིག་རྟེན་སྡུག་བསྔལ་ཇི་སྙེད་པ།

།དེ་ཀུན་རང་བདེ་འདོད་ལས་བྱུང་།

The total amount of happiness
That exists in the world has come from
Wanting to make others happy.
The total amount of suffering
That exists in the world has come from
Wanting to make yourself happy.

།མང་དུ་བཤད་ལྟ་ཅི་ཞིག་དགོས།

།བྱིས་པ་རང་གི་དོན་བྱེད་དང་།

།ཐུབ་པ་གཞན་གྱི་དོན་མཛད་པ།

།འདི་གཉིས་ཀྱི་ནི་ཁྱད་པར་ལྟོས།

What need is there for many words?
The children of the world
Work for their own sake;
The able Buddhas do their labor
For the sake of others—
Come and see the difference.

Contemplation Twenty-One
Bodhisattva talking to yourself

།འདི་ནི་བཀུར་བྱས་བདག་ནི་མིན།

།འདི་བཞིན་བདག་གིས་མ་རྙེད་ཅིང་།

།འདི་ནི་བསྟོད་བྱས་བདག་ལ་སྨོད།

།འདི་བདེ་བདག་ནི་སྡུག་བསྔལ་ལ།

This one should receive the honor,
But not us; we should never get
The things he always does.
He should bask in praise, and we
Should be belittled; he should have
All happiness, and we the suffering.

།བདག་ནི་ལས་རྣམས་བྱེད་པ་དང་།

།འདི་ནི་བདེ་བ་ཉིད་དུ་གནས།

།འདི་ནི་འཇིག་རྟེན་ལ་ཆེ་དང་།

།བདག་དམན་ཡོན་ཏན་མེད་པར་གྲག

We should be the ones who have
To do all of the work, and he
Should sit in perfect leisure.
Throughout the world he should become
A great man; we should stay inferior,
And known as knowing nothing.

།ཡོན་ཏན་མེད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ།

།བདག་ཀུན་ཡོན་ཏན་ལྡན་པ་ཉིད།

།གང་བས་འདི་དམན་དེ་ཡོད་ཅིང་།

།གང་བས་བདག་མཆོག་དེ་ཡང་ཡོད།

What's the use of having
No good qualities? We'll all strive
That they have them all.
There do exist those compared to whom
This one is inferior; there are also those
Compared to whom we're highest.

།ཚུལ་ཁྲིམས་ལྟ་བ་གུད་སོགས་ནི།
།ཉོན་མོངས་སྟོབས་ཀྱིས་བདག་དབང་མིན།

The state of our morality, views,
Troubles, and the rest is forced
By affliction, and not by choice.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལྷ་སྦྱིན་རང་ཉིད་ཀྱིས་བདག་གཞན་བརྗེ་བ་སྒོམ་པའི་ཚེ་ལྷ་སྦྱིན་འདི་ནི་གཞན་གྱིས་བཀུར་སྟི་བྱས་ལ་སེམས་ཅན་བདག་ཏུ་གཟུང་ནས་བདག་ནི་ཡོན་ཏན་དམན་པས་བཀུར་སྟི་བྱས་པ་མིན་ནོ། །ལྷ་སྦྱིན་འདི་བཞིན་བདག་གིས་བདེ་བའི་ཡོ་བྱད་མ་རྙེད་ཅིང་བྱང་སེམས་ལྷ་སྦྱིན་འདི་ནི་བསྟོད་པར་བྱས་ལ་བདག་ཅག་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་སྨོད་དོ།

When the bodhisattva named "John" engages in the practice of exchanging himself and others, he should think to himself, *"This one,* John, *should receive the honor* of others." Then he should think of other living beings as himself and say, *"But* since we are inferior in the good qualities that we possess, it should *not* be *us* who gets the honor." *We should* furthermore *never get the things* that make us happy in that way that *he,* this John, *always does. He,* the bodhisattva John, *should bask in praise, and we,* all of us sentient beings, *should be belittled.*

།འདི་བདེ་ལ་བདག་ཅག་རྣམས་ནི་སྡུག་བསྔལ་ལ་བདག་ནི་ཁུར་ཁྱེར་བ་ལ་སོགས་པའི་ལས་རྣམས་བྱེད་པ་དང་། ལྷ་སྦྱིན་འདི་ནི་བདེ་བ་ཉིད་དུ་གནས་སོ། །བྱང་སེམས་འདི་ནི་འཇིག་རྟེན་ལ་ཚུལ་ཁྲིམས་དང་ཐོས་པ་སོགས་ཀྱིས་ཆེ་བར་གྲགས་པ་དང་། བདག་དམན་པ་དང་ཡོན་ཏན་མེད་པར་གྲག་གོ

He should have all happiness, and we should have *the suffering. We should be the ones who have to do all of the work*—such as carrying heavy loads and the like—*and he,* John, *should sit* around *in perfect leisure. Throughout the world he,* this bodhisattva, *should become* known as *a man* who is *great* in his morality, his learning, and all the rest, whereas *we should stay inferior, and known as knowing nothing.*

།དེ་ཡང་ཁྱོད་ཀྱིས་འབད་པས་ཡོན་ཏན་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་ལ་བདག་ཅག་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱང་ཡོན་ཏན་མེད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ། བདག་ཅག་སེམས་ཅན་ཀུན་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པ་ཉིད་དུ་

འབད་པས་བསྒྲུབ་པར་བྱའོ།

Now you have taken great pains to gain good qualities; *what's the use of* this condition where we, all of us living beings, *have no* such *good qualities? We'll all strive* in order *that they,* all living beings, *have all of these* very same qualities.

།འདི་མཐོ་ལ་བདག་ཅག་དམན་པ་ཡང་བལྟོས་ས་ལ་ལྟོས་ནས་བཞག་པ་ཡིན་པས་ཡོན་ཏན་ཆེས་ལྷག་པའི་གང་ཟག་གང་བས་བྱང་སེམས་འདི་དམན་པ་དེ་ཡོད་ཅིང་སེམས་ཅན་དམན་པ་གང་བས་བདག་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ་དེ་ཡང་ཡོད་པས་བདག་ཅག་སེམས་ཅན་རྣམས་ཞུམ་པ་བྱེད་མི་དགོས་ཀྱི་འབད་བས་བྱང་ཆུབ་སྒྲུབ་པར་བྱའོ། སླམ་དུ་གཞན་བདག་ཏུ་བཟུང་ནས་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

The fact that he is so superior, and we so inferior, is all established by comparison. Remember then that *there do exist those* people of exceeding good qualities *compared to whom this* bodhisattva *is* himself *inferior. There are also those* miserable beings *compared to whom we are* the *highest.* Therefore there is no need for us, for us living beings, to feel discouraged; with effort, we can achieve enlightenment. Do the practice this way, thinking of others as being yourself.

།ཚུལ་ཁྲིམས་དང་ལྟ་བ་ཉམས་པ་སོགས་ཀྱི་དབང་གིས་བྱང་སེམས་ལྷ་སྦྱིན་ལས་ཁྱོད་དམན་ནོ་ཞེ་ན། ཚུལ་ཁྲིམས་དང་ལྟ་བ་ཉམས་པ་དང་འཚོ་བས་ཀྱུད་པ་སོགས་ལྟ་བ་དང་སྤྱོད་པ་ཉམས་པ་ནི་གློ་བུར་བའི་ཉོན་མོངས་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཡིན་གྱི་བདག་ཉིད་ཀྱི་འདོད་པའི་རང་དབང་དུ་གྱུར་པའི་སྐྱོན་མིན་ནོ། །ཡང་ན་རྐང་པ་འདི་ལ་གློ་བུར་ཉོན་མོངས་རྣམས་ཀྱིས་མིན་ཞེས་འདོན་ནོ།

Suppose someone comes and says, "You are inferior to this bodhisattva John, due to the fact that your morality and your worldviews are degenerate, and the like." But the degenerate *state of our morality* and world*views,* and the fact that we have *troubles* making a living *and* all *the rest*—all this degeneration of both the way we think and the way we act—*is forced* upon us by temporary factors, *by* mental *affliction.* The problem here is *not* that we have *chosen* to be this way, not that we want to be this way. The relevant part of the root text here can also be read as "are rather forced by the temporary factor of affliction."

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Three: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Fifth of Six Parts

The following contemplations are based on the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattvacharyavatara; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* of the Buddhist master Shantideva (circa 700 AD), and the commentary upon it by Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) entitled *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs).* The relevant sections are found at folios 30B-31A and 114A-117A, respectively, in the ACIP electronic editions TD3871 and S5436.

The content of the contemplations is translated directly from the root text and commentary; the names of the contemplations are not a part of the original text, but are based on the divisions of Gyaltsab Je's commentary and have been supplied for reference.

****

Contemplations on the Perfection of Wisdom

Contemplation One
We need to see emptiness

།།བཞི་པ་ལྷག་མཐོང་གི་ངོ་བོ་ཤེས་རབ་ལ་བསླབ་ཚུལ་ལ་གཉིས། ལེའུའི་གཞུང་བཤད་པ་དང་། ལེའུའི་མཚན་ནོ།

The fourth principal section, how to train oneself in wisdom, the essence of special insight, has two parts of its own: an explanation of the body of the [ninth] chapter, and an explanation of the chapter's name.

།དང་པོ་ལ་གསུམ། ཐར་པ་ཐོབ་པར་འདོད་པས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་བསྐྱེད་དགོས་པར་བསྟན་པ་དང་། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཇི་ལྟར་བསྐྱེད་པའི་ཐབས་དང་། དེས་ན་དེ་བསྐྱེད་པ་ལ་འབད་པར་གདམས་པའོ།

The first part has three sections of its own: a demonstration that those who wish to reach freedom must develop the wisdom which realizes thusness; the way to develop wisdom which realizes thusness; and advice that one should, therefore, make great efforts to develop this wisdom.

།དང་པོ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ནོ།

The first of these sections comes in two steps: the general point, and secondary points.

།དང་པོ་ནི། གཞན་རྒྱུད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་མཐའ་དག་ཞི་བར་བྱེད་ལ་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་དགོས་པས། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་དགོས་ཀྱང་རང་རྒྱུད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བ་ལ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་ཅི་དགོས་སྙམ་ན། མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱིས་ཇི་སྲིད་ཕུང་པོར་འཛིན་ཡོད་པ། དེ་སྲིད་དེ་ལ་ངར་འཛིན་ཡོད། །ཅེས་ཕུང་པོ་བདེན་འཛིན་ཡོད་པ་དེ་སྲིད་དུ་ང་དང་ང་ཡི་བར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་འཇིག་ལྟ་མི་ལྡོག་པར་གསུངས་ལ། ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་པས་འཇིག་ལྟ་ཟད་པར་མ་སྤངས་པ་སུ་ཡང་མི་འདོད་ཅིང་། དེ་ལ་ཕུང་པོ་བདེན་འཛིན་ཟད་དགོས་པས་ཉན་རང་འཕགས་པས་ཀྱང་ཕུང་པོ་བདེན་མེད་དུ་རྟོགས་པར་བཞེད་པ་ལྟར། སློབ་དཔོན་འདིས་ཀྱང་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བ་ལ་ཡང་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་དགོས་པར་བཞེད་དོ། འོག་ཏུ་ཡང་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།

Here is the first section. One might have the following thought:

> It's true that, in order to help put an end to the entire amount of suffering that exists in other people, we must achieve matchless enlightenment. And for this reason we must realize thusness. How could it be though that, in order to put an end only to that suffering which exists in ourselves, we would also have to realize thusness?

Remember though that our Protector, Nagarjuna, has said the following:

> As long as a person possesses the habit
> Of grasping to the heaps as true,
> For just this long will they also grasp
> To the thought that these are "me."

He is saying here that, as long as we still possess the habit of grasping to our heaps as true, then for just this long will we find ourselves unable to reverse our "view of destruction": our tendency to view these heaps as being "me" or "mine," in a way where they exist through some nature of their own. To do this though, one must finish off one's tendency to grasp to the heaps as existing in truth.

Now there is no one at all who would claim that enemy destroyers of the Listener or Self-Made Buddha types have not yet eliminated their "view of destruction" in its entirety. As such, the Protector is here stating the position that realized beings of these two types as well have realized that the heaps have no true existence. And in keeping with this position, the present master [Shantideva] also holds the position that—even just to put an end to the sufferings of the cycle of life—one must still realize thusness. This point will also be discussed further on.

Contemplation Two
What goes first for wisdom

།ཡན་ལག་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི།
།ཐུབ་པས་ཤེས་རབ་དོན་དུ་གསུངས།

All of these branches then were stated
By the Able Ones to be
Something for the purpose of wisdom.

།ཡན་ལག་འདི་དག་ཅེས་པ་ལེའུ་བརྒྱད་པ་ནས་བཤད་པའི་ཞི་གནས་ཙམ་ལ་འཆད་པ་དང་། སྦྱིན་སོགས་ཕར་ཕྱིན་ལྔག་མ་ཐམས་ཅད་ལ་འཆད་པའི་ལུགས་གཉིས་ལས། ལེའུ་སྔ་ཕྱི་གཉིས་ཙམ་གྱི་འབྲེལ་བ་ལ་སྦྱར་ན་སྔ་མ་ཡང་རུང་མོད་ཀྱང་འདིར་ཕྱི་མ་ལྟར་བཤད་ན་ལེགས་སོ།

There are two different ways of explaining the phrase "these branches" in the root text at this point. Sometimes it is explained as referring only to the practice of quietude which was covered in the eighth chapter. But it is also explained as referring to all of the remaining perfections, of giving and the rest. If we restrict ourselves only to the relation between the present and the preceding chapters, then the former method of explaining the phrase is also admittedly appropriate. Here though it would be better if we commented upon the phrase in its latter sense.

།སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཡན་ལག་ཞེས་རབ་ཀྱི་དོན་དུ་གསུངས། །ཞེས་པ་ལ་དོགས་པ་འདི་ལྟར་བཅད་དེ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཐོས་བསམ་གྱིས་རྟོགས་པ་ལ་སྦྱིན་སོགས་སྔོན་དུ་འགྲོ་དགོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། སྤྱིར་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་ལ་ཚོགས་བསག་དགོས་ཀྱང་འདིར་བཤད་པ་འདྲ་བའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་སྔོན་དུ་འགྲོ་མི་དགོས་ཏེ་སློབ་དཔོན་ཞི་འཚོས་སྟོང་ཉིད་ཐོས་བསམ་གྱིས་གཏན་ལ་འབེབས་ཚུལ་གཉིས་བཤད་པ་བཞིན་ནོ།

The full phrase here in the root text says that the branches of giving and the rest were stated to be for the purpose of wisdom. There are a number of questions raised by this statement which bear examination.

It is not the case that, to realize thusness through the processes of learning and contemplation, giving and the rest must come before. Although it is true that one must accumulate great merit in order to realize emptiness, it is not necessary that the kinds of bodhisattva activities described here come first. We could for example mention the two methods of coming to an understanding of emptiness, through learning and contemplation, as described by Master Shantarakshita.

།སྟོང་ཉིད་ལ་ཡིད་འགྱུར་བའི་མྱོང་བ་སྐྱེ་བ་ལ་ཡང་དེ་དག་སྔོན་དུ་འགྲོ་དགོས་པའང་མིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ན་མི་རྟག་པ་རྟོགས་པ་ལྟ་བུའི་ཉམས་མྱོང་ལའང་དེ་དག་སྔོན་དུ་འགྲོ་དགོས་པ་མཚུངས་སོ།

Neither is it the case that, in order to have an experience of emptiness that would lead to a deep conviction in it, these other perfections would have to come first. If this were so, then they would also have to come first in order for a person to have a deep experience of something like the realization of impermanence—the two causes would be just the same.

།སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་སྒོམ་བྱུང་གི་ལྷག་མཐོང་སྐྱེ་བ་ལ་དེ་དག་སྔོན་དུ་འགྲོ་དགོས་པའང་མིན་ཏེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་དེ་དག་སྔོན་དུ་མ་སོང་ཡང་ཉན་རང་གིས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཚུལ་སྔར་བཤད་པ་བཞིན་ནོ།

It is not even the case that these have to come before one is able to develop the kind of special insight which realizes emptiness and which comes through the process of meditation. This is true because, as we have just mentioned, persons of the Listener and Self-Made Buddha types are able to realize thusness without the activities of a bodhisattva having come before.

།སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་ཆོས་སྐུའི་ཉེར་ལེན་བྱེད་ཅིང་སྦྱིན་སོགས་ཐབས་རྣམས་ཀྱིས་དེའི་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱེད་པས་ཤེས་རབ་ཀྱིས་འབྲས་བུ་དེ་ཐོབ་པ་ལ་སྦྱིན་སོགས་རྣམས་ཀྱིས་ཕན་དགོས་པས་དེ་དག་ཤེས་རབ་ཀྱི་དོན་དུ་གསུངས་སོ་ཞེ་ན། དེ་ལྟ་ན་ཤེས་རབ་དེ་དག་གི་དོན་དུ་གསུངས་ཞེས་གོ་ལྡོག་ན་ཡང་མཚུངས་སོ།

One may assert the following:

> The wisdom wherein one realizes emptiness provides the material cause for the dharma body, and the perfections which relate to "method"—that is, giving and the like—provide the contributing factors for this body. Therefore giving and the others must make their contribution in order for wisdom to help us to attain this goal. And this is why the text says that "they were stated to be for the purpose of wisdom."

If this were true though, we could just as well reverse the statement, and say that "wisdom was stated to be for the purpose of them."

།དེས་ན་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་མེད་ན་སྦྱིན་གཉིས་གང་གི་ཡང་ས་བོན་ཟད་པར་བྱེད་མི་ནུས་ལ་ཉོན་སྒྲིབ་ཀྱི་ས་བོན་ཟད་པ་ཙམ་ལ་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པས་བརྒྱུད་པ་མི་དགོས་ཀྱང་། ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ས་བོན་ཟད་པ་ལ་དགོས་ཤིང་འདིར་ཡང་གཙོ་བོ་ཤེས་སྒྲིབ་ཟད་པའི་དོན་དུ་ཡིན་པས་ཡན་ལག་འདི་དག་ཤེས་རབ་དོན་དུ་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ།

The real point then is as follows. Without the wisdom which realizes emptiness, you could never finish off the seeds of any one of the two obstacles; and it is not necessary that one be enriched with limitless masses of merit in order to finish off just the seed of those obstacles which relate to the mental afflictions. In order to finish off the seed of those obstacles which relate to seeing all existing objects, however, it is necessary to be enriched in this way. And since our work here is concerned primarily with finishing off the obstacles to seeing all objects, then we can say that *"these branches were stated to be something for the purpose of wisdom."*

Contemplation Three
The Two Realities

།ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ།
།འདི་ནི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདོད།

We accept the truths as being two:
The one which is deceptive,
And the one which is the ultimate.

།དང་པོ་ནི། བསླབ་བཏུས་སུ་ཡབ་སྲས་འཛལ་བའི་མདོ་དྲངས་པ་ལས། འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པ་གཉིས་ཐུགས་སུ་ཆུད་དེ་ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་འདིར་ཟད་དོ། །དེ་ཡང་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་རབ་ཏུ་གཟིགས། རབ་ཏུ་མཁྱེན། ལེགས་པར་མངོན་དུ་བྱས་པས་དེའི་ཕྱིར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཞེས་བྱའོ་ཞེས་གསུངས་ཏེ། ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡང་ཞེས་པས་ཤེས་བྱ་དབྱེ་གཞི་དང་། འདིར་ཟད་དོ་ཞེས་པས་བདེན་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་དང་། བདེན་པ་གཉིས་ཀ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཐུགས་སུ་ཆུད་པའི་ཕྱིར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པར་བསྟན་ཏོ། །དེས་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པ་དང་བློ་གང་གིས་ཀྱང་མ་རྟོགས་པ་སྤྱོད་འཇུག་གི་དགོངས་པར་འཆད་པ་ནི་ལོག་པར་འཆད་པའོ།

Here is the first of the three. The following quotation from the *Sutra on the Meeting of the Father and the Son* appears in the *Compendium of the Trainings:*

> Thus do Those Who Have Gone That Way fathom the deceptive and the ultimate: and so, knowable objects are either deceptive truth or ultimate truth, and nothing else. So too do the Conquerors see them perfectly as emptiness; know them so, perfectly, and bring them to reality with excellence; and this is why they we call them the All-Knowing.

The fact that all knowable objects are the thing which is divided into two truths is conveyed by the words "...and so, knowable objects." The phrase "and nothing else" expresses the fact that there are exactly two truths, no more and no less. The point too is that, because Those Who Have Gone That Way fathom both the truths completely, they are all-knowing. As such, the explanation that it is the intent of the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life* to say that ultimate truth is not a knowable object, or that it cannot be realized by any state of mind at all, is an explanation which is completely wrong.

Contemplation Four
Things are Empty and Things Still Work

།གཉིས་ག་ཡང་ནི་འདོད་པའི་དཔེས།
།འབྲས་བུའི་དོན་དུ་མ་དཔྱད་ཕྱིར།

Through examples accepted
By no less than both; and because
For the goals they don't examine.

།དང་པོ་ནི། ཕལ་པའི་གྲུབ་མཐའ་ལ་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་མེད་པར་རྟོགས་པའི་རྣལ་འབྱོར་པའི་རིགས་པས་གནོད་པ་མི་འཐད་དེ་རང་བཞིན་མེད་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་། རང་བཞིན་མེད་ན་འབྲས་བུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་དོན་དུ་སྦྱིན་སོགས་ལ་སློབ་པ་དོན་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན།

Here is the first. One might make the following claim:

> It's incorrect to say that the logic used by high practitioners who have realized that things have no nature of their own disproves the school of those known as "common persons." This is because there exists no proof that things have no such nature. And if

nothing has any nature of its own, then it's completely meaningless for a person to train themselves in giving and the rest in order to reach the final goal of Buddhahood.

རང་བཞིན་མེད་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་མེད་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། དབུ་མ་པ་དང་དངོས་སྨྲ་བ་གཉིས་ཀ་ལ་ཡང་ནི་རྫུན་པར་གྲགས་ཤིང་འདོད་པའི་རྨི་ལམ་དང་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པའི་དཔེས་ཏེ་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་རང་བཞིན་མེད་པར་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

Isn't it though _not_ true that there exists no proof that things have no nature of their own? Because can't we prove that things have no nature by utilizing the examples—that is, *through* the *examples*—of a dream, an illusion, or anything of the like; which are *accepted,* agreed upon by convention, as being false, *by no less than both* those of the Middle-Way School and those who assert that things which function exist truly?

རང་བཞིན་མེད་ན་སྦྱིན་སོགས་ལ་སློབ་པ་དོན་མེད་དུ་འགྱུར་བ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། སངས་རྒྱས་ལ་སོགས་པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པའི་དོན་དུ་སྦྱིན་སོགས་བདེན་པར་མ་གྲུབ་ཀྱང་མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པ་རྫུན་པ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུར་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་ཟིན་ནས་འཇུག་པའི་ཕྱིར། རང་བཞིན་མེད་རྟོགས་ཀྱི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་མ་ཟིན་ན་ཕར་ཕྱིན་ལྷག་མ་རྣམས་ཀྱིས་ཕར་ཕྱིན་གྱི་མིང་མི་ཐོབ་ཅིང་དེའི་དམིགས་བུ་དང་བཅས་པ་རྣམ་མཁྱེན་གྱི་གྲོང་ཁྱེར་དུ་བགྲོད་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ།

And isn't it _not_ the case that, if something has no nature of its own, then training oneself in giving and the rest is meaningless? *Because* isn't it rather true that a person engages in giving and the rest *for* achieving *the goals* of Buddhahood and such, but all along with thoughts imbued by that wisdom which realizes that these practices are false, like an illusion? One thus engages in practices which do not exist in truth, but does so *without* actively considering or *examining* their real nature. The fact is that, unless they are imbued with the wisdom which realizes that things have no nature of their own, the remaining perfections don't even deserve to be called "perfections." And it is only when they are guided by the eyes of wisdom that the other five perfections are able to make the journey to the city of all-knowingness.

Contemplation Five
What it Means When We Say Things Work

།འཇིག་རྟེན་པ་ཡིས་དངོས་མཐོང་ཞིང་།

།ཡང་དག་ཉིད་དུའང་རྟོག་བྱེད་ཀྱི།

།སྒྱུ་མ་ལྟ་བུར་མིན་པས་འདིར།

།རྣལ་འབྱོར་པ་དང་འཇིག་རྟེན་རྩོད།

Those in the world can see
Things that function;
They also imagine them pure,
But not as being just like
An illusion; thus practitioners
And those in the world do argue.

།བཙོ་སྲེག་ལ་སོགས་པའི་དོན་བྱེད་ནུས་པའི་མེ་ལ་སོགས་པ་མངོན་སུམ་གྱིས་གྲུབ་པ་འདི་ཁྱེད་ཀྱང་ཁས་ལེན་ན། ཁོ་བོ་ཅག་འདི་ལ་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ཞེས་ཟེར་བ་ཡིན་པས་ཙ་བུ་ཅག་རྩོད་དོན་མེད་ལ་འདི་ཁས་མི་ལེན་ན་མངོན་སུམ་དང་འགལ་བ་སོགས་ཀྱི་གནོད་པ་དུ་མར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན།

Someone may assert the following:

You do accept, as well as we do, the fact that we can see with our own eyes objects such as a fire which has the ability to perform a function such as cooking food or the like. Since this is what it means for us when we say that something exists in truth, you and we have nothing to argue about. If on the other hand you refuse that these objects exist, then you are disproved in a great many ways—including the way you would then contradict what we can all see with our own eyes.

འདི་དག་ནི་དངོས་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་ན་ཡེ་མེད་དུ་འགྱུར་ཞིང་ཡོད་ན་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་དགོས་སྙམ་པ་བདེན་གཉིས་འགལ་བར་འཛིན་པའི་རྩོད་པའོ། །དབུ་མ་པ་དང་དངོས་པོར་སྨྲ་བའི་འཇིག་རྟེན་པ་ཡིས་མེ་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གཉིས་ཀས་ཚད་མས་མཐོང་

ཞེང་ཁས་ལེན་པ་ཡིན་ཡང་དངོས་པོར་སྨྲ་བས་ཡང་དག་པར་གྲུབ་པ་ཉིད་དུ་རྟོག་ཅིང་ཁས་ལེན་པར་བྱེད་ཅིང་བདེན་སྟོང་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུར་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་མིན་ལ། དབུ་མ་པས་ཁོང་དུ་ཆུད་པས་འདིར་ཡང་རྣལ་འབྱོར་པ་དབུ་མ་པ་དང་འཇིག་རྟེན་དངོས་པོར་སྨྲ་བ་རྩོད་པ་ཡིན་ནོ། །ཡང་ན་འཇིག་རྟེན་པ་སྔ་མ་དངོས་པོར་སྨྲ་བ་འབའ་ཞིག་ལ་སྦྱར་རོ།

Your argument though is one based on the idea that the two truths cannot coexist: you think that if functional things have no nature of their own, then they must not exist at all; and that if these things do exist, then they must exist with some nature of their own. It is true that *those in the world* who are of the Middle-Way school and those who are members of the group which asserts that functional things must exist truly *can* both *see things that function,* such as fire, with valid perception, and both therefore accept the existence of these objects. Those who believe that functional things exist truly though *imagine* or believe that *these* things exist *pure*ly; they can*not* grasp the fact that they are void of any true existence, that they *are just like an illusion.* Those of the Middle-Way school though do grasp this fact, and *thus* there really is an *argument* here between the "high *practitioners,"* those of the Middle-Way school, *and those in the world* who assert that things which perform a function exist truly. By the way, you can also interpret the first reference to "those in the world" here as applying only to those who assert that functional things exist truly.

Contemplation Six
Empty Virtues Do Work Perfectly

།སྒྱུ་འདྲའི་རྒྱལ་ལས་བསོད་ནམས་ནི།
།ཇི་ལྟར་དངོས་ཡོད་ལ་ཇི་བཞིན།

The merit that comes from victorious
Buddhas is like an illusion;
Just as things that existed.

གཉིས་པ་ནི། རང་བཞིན་གྱིས་མེད་ན་རྒྱལ་བ་མཆོད་པ་སོགས་ལ་བསོད་ནམས་འབྱུང་བར་བཤད་པ་དང་འགལ་ལོ་ཞེ་ན་མི་འགལ་ཏེ་བདེན་མེད་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ་བའི་རྒྱལ་བ་ལ་མཆོད་པ་ལ་བསོད་ནམས་འབྱུང་བ་ནི། ཇི་ལྟར་ཁྱོད་རྒྱལ་བ་བདེན་པའི་དངོས་པོར་ཡོད་པར་འདོད་

པ་ལ་བསོད་ནམས་འབྱུང་བར་འདོད་པ་ཅི་ལྟ་བ་བཞིན་ནོ། །བདེན་རུང་མི་བདེན་རུང་དངོས་པོ་དང་མཐུན་པར་བསོད་ནམས་འབྱུང་བ་ཡིན་ནོ།

Here is the second point, [a refutation of the idea that you could never accumulate the collections needed to produce the body and mind of a Buddha]. One might continue with yet another objection:

> Isn't it contradictory to say that things have no nature of their own, and at the same time to state that a person can gain meritorious karma from acts such as making offerings to the victorious Buddhas?

And yet it is no contradiction. It is in fact true that one obtains *merit*orious karma *from* making offerings to *victorious Buddhas* who are themselves void of any true existence—who are just *like an illusion.* Think of the way in which you believe that meritorious karma comes relative to victorious Buddhas that you think to exist as *things* which perform a function and *which exist* in truth. This kind of karma actually does come from functional things *just as* you thought, in exact accord with what they are, regardless of whether they are true or not in the sense you take it.

Contemplation Seven
The Difference between Good and Bad is Empty and Perfectly True

།སྒྱུ་མའི་སྐྱེས་བུ་བསད་སོགས་ལ།
།སེམས་མེད་ཕྱིར་ན་སྡིག་མེད་དེ།
།སྒྱུ་མའི་སེམས་དང་ལྡན་པ་ལ།
།བསོད་ནམས་དང་ནི་སྡིག་པ་འབྱུང་།

When you kill an illusory being
Or such there's no bad deed,
Since it has no mind;
Merit and bad deeds do occur
Towards those who possess a mind
Which is an illusory one.

།སྔགས་སོགས་རྣམས་ལ་ནུས་མེད་ཕྱིར། །
།སྒྱུ་མའི་སེམས་ནི་འབྱུང་བ་མེད། །

Since incantations and so on
Have no such power, no mind
Happens with an illusion.

།སྣ་ཚོགས་རྐྱེན་ལས་བྱུང་བ་ཡི། །
།སྒྱུ་མ་དེ་ཡང་སྣ་ཚོགས་ཉིད། །
།རྐྱེན་གཅིག་གིས་ནི་ཀུན་ནུས་པ། །
།གང་ན་ཡང་ནི་ཡོད་མ་ཡིན། །

Even illusions which occur
Through a variety of conditions
Can be various themselves.
It is never the case
At all that a single
Condition can create them all.

བཞི་པ་ནི། རང་བཞིན་མེད་པ་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ་ན་སེམས་ཅན་བསད་པ་སོགས་ལ་སྡིག་པ་འབྱུང་བར་བཤད་པ་དང་འགལ་ལོ་ཞེ་ན། སྒྱུ་མའི་སྐྱེས་བུ་བསད་པ་སོགས་ལ་ཡང་མིར་འདུ་ཤེས་ཏེ་གསོད་འདོད་ཀྱིས་མཚོན་བསྣུན་པ་སོགས་བྱས་ན་སྦྱོར་བའི་སྡིག་པ་ཡོད་ལ་སྲོག་གཅོད་དངོས་གཞིའི་སྡིག་པ་མེད་དེ་དེ་ལ་སེམས་མེད་པའི་ཕྱིར་ནའོ། །མི་ལ་སོགས་པ་སྒྱུ་མའི་སེམས་དང་ལྡན་པའི་སེམས་ཅན་ལ་ཕན་བཏགས་པས་བསོད་ནམས་དང་ནི་གནོད་པ་བྱས་པས་སྡིག་པ་འབྱུང་བ་ཡིན་ནོ།

Here is the fourth point, [a refutation of the idea that there would be no distinction between good deeds and bad deeds]. One might return with yet another objection:

> When you say that living beings have no nature of their own, and that they are like an illusion, don't you contradict the explanation that a person who kills such a being collects a bad deed?

Remember though that, even if you attempt to *kill or* do any *such* act towards *a being* who turns out to be only an *illusion* created by some magic, you still strike with your weapon or whatever desiring to kill them, and conceiving of them as an actual human being. And then you still collect the bad deed of undertaking to kill someone, even though—*since it had no mind—there is no bad deed* in the sense of the actual event. Suppose on the other hand that you act *towards* a human or the like, *those* beings *who* do *possess a mind which is* itself *an illusory one.* It <u>is</u> then the case that there *do occur merit*orious deeds when you do something to help them, and *bad deeds* when you do something to hurt them.

།རང་བཞིན་མེད་པར་མཚུངས་པ་ལ་སེམས་ཡོད་མེད་དུ་སྐྱེ་བ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན། སྒྱུ་མའི་རྫས་སྔགས་དང་སྔགས་རྣམས་ལ་སྒྱུ་མ་སེམས་ལྡན་དུ་བསྐྱེད་པའི་ནུས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་སྒྱུ་མའི་རྟ་གླང་ལ་སེམས་ནི་འབྱུང་བ་མེད་དོ། །སྣ་ཚོགས་པའི་རྐྱེན་ལས་བྱུང་བའི་སྒྱུ་མ་དེ་ཡང་སྣ་ཚོགས་ཉིད་དུ་སྣང་བ་ཡིན་ཏེ་ཡང་གི་སྒྲས་སེམས་ཅན་དུ་མ་ཟད་པའོ། །འབྲས་བུ་སྣ་ཚོགས་ལ་རྒྱུ་སྣ་ཚོགས་འབྱུང་དགོས་པ་ནི་རྐྱེན་གཅིག་གིས་ནི་འབྲས་བུ་ཀུན་བསྐྱེད་ནུས་པ་གང་ནའང་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།

One may continue with this question:

> If they are all exactly the same in having no nature of their own, then why is it that some of these objects occur with a mind, and others occur without a mind?

The different things used to create an illusion, whether they be magic powders or special *incantations, have no power* to create an illusion which also possesses a mind. *Therefore* a *mind* can *never happen with a* horse or cow which is a magical *illusion. Even* magical *illusions* though can *occur in a* great *variety* of forms, coming as they do *through a* great *variety of conditions.* The word "even," by the way, is meant to indicate that this fact is not restricted to actual living beings. The point is that there is *never* any *case* at *all* where *a single condition can* create *all* the different kinds of results: for a variety of results to occur, there must occur a variety of causes.

Contemplation Eight
The Difference between Freedom and the Circle of Suffering
is Empty and Perfectly True

།གལ་ཏེ་དོན་དམ་མྱ་ངན་འདས།
།འཁོར་བ་ཀུན་རྫོབ་དེ་ལྟ་ན།
།སངས་རྒྱས་ཀྱང་ནི་འཁོར་འགྱུར་བས།
།བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ།

Suppose the ultimate were nirvana,
And this of the deceptive cycle
Of suffering; in this case then
Buddhas too would be circling.
What would the use be then
Of bodhisattva activities?

།རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་མ་ཆད་ན།
།སྒྱུ་མའང་ལྡོག་པར་མི་འགྱུར་གྱི།
།རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་ཆད་པས་ན།
།ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་མི་འབྱུང་ངོ་།

Unless you cut off the stream
Of conditions, not even illusions
Can ever come to a stop.
If one cut off the stream
Of conditions, it couldn't happen,
Even deceptively.

ལྔ་པ་ནི། དབུ་མ་པས་དོན་དམ་དུ་སྐྱེ་བ་དང་རྒ་བ་སོགས་མེད་ཅིང་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་རང་བཞིན་གྱི་མྱང་འདས་སུ་ཁས་བླངས་ཤིང་སྐྱེ་རྒ་སོགས་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་གྲུབ་པ་རྣམས་འཁོར་བར་ཁས་བླངས་པ་ལ་མདོ་སྡེ་པ་ན་རེ། གལ་ཏེ་དོན་དམ་པའམ་རང་བཞིན་གྱིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡིན་ན་མྱང་འདས་ཡིན་ཞིང་འཁོར་བ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་

དོན་དམ་པའི་སྐྱེ་འདས་ཡིན་ཡང་འཁོར་བ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་སྐྱེ་འཆིའི་རྒྱུན་གྱིས་འཁོར་བ་དེ་ལྟར་ན། འཁོར་བ་དང་སྐྱེ་འདས་གཞི་མཐུན་ཡོད་པར་འགྱུར་ལ་དེ་ཡིན་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱང་ནི་འཁོར་བར་འཁོར་བར་འགྱུར་བས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་དུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པས་ཅི་ཞིག་བྱ་དོན་མེད་པར་ཐལ་ལོ་ཞེ་ན་སྐྱོན་མེད་དེ། རང་བཞིན་གྱི་སྐྱེ་འདས་དང་གློ་བུར་རྣམ་དག་གི་སྐྱེ་འདས་ལ་ཁྱད་པར་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the fifth point, [a refutation of the idea that there would be no fixed distinction between the cycle of suffering and transcending this cycle]. Those of the Middle-Way school say that there is no birth or aging or anything of the like which exists in an ultimate way. They also assert that the fact that all objects are void of any nature of their own is necessarily a natural state of nirvana. They assert finally that the cycle of suffering consists of the events of birth, aging, and the rest, all occurring through the power of karma and mental afflictions. To these points the Sutrists make the following objection:

> *Suppose* that if something is a kind of nirvana which exists *ultimate*ly, or which comes by nature, then it *is* necessarily a kind of *nirvana.* Suppose further that the fact that the *cycle of suffering* is void of any nature of its own is itself *this* ultimate kind of nirvana; but that a person circles around in this circle of suffering, in a stream of births and deaths, all as a kind of *deceptive* reality. If this were true then there would have to exist a thing which was, simultaneously, both the cycle of suffering and nirvana. And *in this case then Buddhas* themselves *would too be circling* around in the cycle of suffering. *What then would the use be* for bodhisattvas to engage in the *activities of a bodhisattva,* in order to achieve the state of Buddhahood? It would be totally pointless.

And yet there is no such problem, for there exists a distinction between the natural state of nirvana and that nirvana which consists of a state of purity which occurs through circumstances.

།རང་བཞིན་གྱིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ནི་ལམ་ལ་གོམས་པ་ལ་ལྟོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ་ལམ་ལ་གོམས་མ་གོམས་ཀུན་གྱི་ཆོས་ཉིད་ཡིན་པས་སོ། །གློ་བུར་དྲི་བྲལ་གྱི་སྐྱེ་འདས་ནི་སྐྱེ་འཆིའི་རྒྱུན་གྱིས་འཁོར་བར་འཁོར་བ་ཆད་པ་ལས་ཐོབ་དགོས་པས་རང་བཞིན་མེད་པ་ཡིན་

ཡང་རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་མ་ཆད་ན་འཁོར་བར་མ་ཟད་སྒྱུ་མའང་ལྡོག་པར་མི་འགྱུར་གྱི། མ་རིག་པ་ལ་སོགས་པའི་རྐྱེན་རྣམས་རྒྱུན་ནི་ཆད་པ་ན་འཁོར་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་མི་འགྱུར་རོ།

The nirvana which comes by nature is not something which depends upon one's practice of the path; this is because it is, rather, the very nature of everything, whether they involve any practice of the path or not. The nirvana which occurs through circumstances, and consists of becoming free of all impurity, must be achieved through cutting off the process through which, in a stream of births and deaths, a person circles around in the cycle of suffering. And even though these things may have no nature of their own, it is still the case that, *unless you cut off the stream of conditions* that bring them about, you would find it impossible not only to end the cycle of suffering, but *ever* to bring *even* simple *illusions to a stop.* On the other hand, it would be impossible for the cycle of suffering to *happen even* in a *deceptive* way, *if one* were able to *cut off the stream of* the *conditions* which bring it about: conditions such as ignorance and the like.

།སྔར་གྱི་རྩོད་པ་དེ་ལ་དོན་དམ་པའི་མྱང་འདས་མྱང་འདས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཕྱེ་ནས་ལན་འདེབས་དགོས་ཀྱི་གཞན་གྱིས་ལན་མི་ཐེབས་ཏེ་སངས་རྒྱས་མི་འཁོར་ལ་སེམས་ཅན་འཁོར་བ་ཕྱིར་རྒོལ་ཡང་འདོད་པས་སོ།

Incidentally, in the argument that came before, one should answer in terms of distinguishing between an ultimate nirvana and nirvana, but not with any other reply. This is because the opponent in this case also accepts the principle that Buddhas do not circle around in the cycle of suffering, whereas living beings do.

Contemplation Nine
How Do We See the Illusion?

།གཉིས་པ་སེམས་ཙམ་པའི་འདོད་པ་བྱེ་བྲག་ཏུ་དགག་པ་ལ་འདོད་པ་བརྗོད་པ་དང་། དེ་དགག་པའོ།

Here is the second part: a more particular refutation, of the position of the Mind-Only School. Here we will proceed in two steps: stating their position, and then refuting it.

དང་པོ་ནི། གལ་ཏེ་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་ན་སྒྱུ་མ་འཛིན་པའི་ཤེས་པ་འཁྲུལ་པའང་ཡོད་པ་མིན་ན་སྒྱུ་མ་བློ་གང་གིས་དམིགས་པར་འགྱུར་ཏེ། མི་འགྱུར་བས་སྒྱུ་མའང་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན་འདི་ཡང་ཡོད་ན་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་དགོས་སྙམ་པའི་རྩོད་པའོ།

Here is the first of the two. One may begin with the following objection:

> If there is no object at all that has any nature of its own, then the mistaken state of mind which perceives the illusion cannot exist either. If this were so, then there would be no state of mind that could ever take the illusion as its object. And if this were the case, then the illusion itself could not exist either.

This argument too is another version of the idea that, if something exists, it must have a nature of its own.

གཉིས་པ་ལ་རྩོད་པ་མཚུངས་པ་དང་། དེའི་ལན་དགག་པའོ།

The second of the two has two sections of its own: a demonstration that the same arguments apply to them instead, and then a refutation of their attempted rebuttal in response to this demonstration.

།གང་ཚེ་ཁྱོད་ལ་སྒྱུ་མ་ཉིད།
།མེད་ནའང་དེ་ཚེ་ཅི་ཞིག་དམིགས།
།གལ་ཏེ་དེ་ཉིད་དུ་གཞན་ཡོད།
།རྣམ་པ་དེ་ནི་སེམས་ཉིད་ཡིན།

You would say there'd also
Be no illusion itself;
On what then would it focus?
Suppose those same exist
In another way; the forms
Consist of the mind itself.

དང་པོ་ནི། གང་གི་ཚེ་སེམས་ཙམ་པ་ཁྱོད་ལ་གཟུང་བྱ་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་དུ་སྣང་བ་སྣང་བ་ལྟར་དུ་གྲུབ་ན་ཕྱིར་རོལ་གྱི་དོན་ཡོད་པས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་དང་དེ་དམིགས་བྱེད་མེད་པར་འགྱུར་ལ།

སྣང་བ་ལྟར་དུ་མ་གྲུབ་ན་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པས་ཁྱོད་ལྟར་ན་གཏན་མེད་དུ་འགྱུར་དགོས་
ལ་གཟུང་བྱ་དོན་དུ་སྣང་བ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཉིད་མེད་ནའང་དེའི་ཚེ་གཟུང་བྱ་ཅི་ཞིག་དམིགས་ཏེ་
གཟུགས་སྒྲ་སོགས་འཛིན་བྱེད་ཀྱང་མེད་པར་འགྱུར་རོ།

Here is the first. *You* of the Mind-Only School *would say* that, if things grasped by the mind both appear to be outer objects and also actually exist the way that they appear, then there must exist outer objects. In such a case then there would be nothing that was like an illusion, and no state of mind that could focus on it either. You would also say though that, if things that appeared to be outer objects did not actually exist the way that they appear, then they would have no nature; and then, according to you yourselves, these objects could not exist at all. In this case then *there would also be no illusion itself*—that is, no instance of the thing being grasped by mind appearing to be an outer object. If this were the case, *then* what would it be that the mind was grasping to—*what would it* be *focus*ing up*on?* Because after all, there would also be no state of mind at all that was grasping to visible objects, sounds, and so on.

གཉིས་པ་ལ་འདོད་པ་བརྗོད་པ་དང་། དེ་དགག་པའོ།

The second point has two steps of its own: stating the position of the Mind-Only School, and then refuting this position.

དང་པོ་ནི། ཁོ་ན་རེ་གལ་ཏེ་ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་སྣང་བ་སྣང་བ་ལྟར་གྱི་དོན་དེ་ཉིད་དུ་མེད་ཀྱང་དེ་
ལས་གཞན་དུ་ཡོད་དེ་གཟུགས་སོགས་ཀྱི་རྣམ་པ་དེ་ནི་སེམས་ཉིད་ཀྱི་རྫས་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན།

Here is the first. The opponent may respond as follows:

> *Suppose* it were true that the things which appear as outer objects do not exist at all as *those same* objects, as what they appear to be. Nonetheless they do *exist in another way;* that is, *the forms* that they take, as visible objects and such, *consist of* the very substance of *the mind itself.*

།གང་ཚེ་སེམས་ཉིད་སྒྱུ་མ་ན།
།དེ་ཚེ་གང་ཞིག་གང་གིས་མཐོང་།

Suppose the mind itself
Had the illusory; what
Would then see such?

གཉིས་པ་ལ། གཉིས་མེད་ཀྱི་ཤེས་པ་གང་གིས་ཀྱང་མ་མཐོང་བ་དང་། དྲིས་པའི་ལན་གྱི་རང་རིག་དགག་པའོ།

The second step too has two parts: asking the opponent how the realization that there are no two things could itself ever be perceived by any state of mind; and refuting the self-perception of the mind that they propose in answer to our question.

དང་པོ་ནི། གང་གི་ཚེ་སེམས་ཉིད་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུའི་དོན་དུ་སྣང་བ་ཡིན་གྱི་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་མེད་ན་དེའི་ཚེ་དོན་དང་བྲལ་བའི་ཤེས་པ་གང་ཞིག་ཚད་མ་གང་གིས་མཐོང་སྟེ་མཐོང་བྱེད་མེད་པར་འགྱུར་རོ།

Here is the first. *Suppose* it were the case that *the mind itself* was both *having the* appearance that there was this *illusory* object, but that there was in fact no outer object. In such a case, then the mind would lack any object. *What* valid perception *then would* there be to *see* just *such* a state of mind? There could never exist then any state of mind that saw it.

Contemplation Ten
How Buddhas Take Offerings

།སེམས་མེད་པ་ལ་མཆོད་བྱས་པས།
།ཇི་ལྟར་འབྲས་བུར་ལྡན་པར་འགྱུར།
།གང་ཕྱིར་བཞུགས་པའམ་མྱ་ངན་འདས།
།མཚུངས་པ་ཉིད་དུ་བཤད་ཕྱིར་རོ།

"How can we gain a result
From making offerings to those
Who possess no state of mind?"
It is because of the explanation
That it's the same with those who are present
And those passed to nirvana.

གཉིས་པ་ནི། ཉན་ཐོས་པ་ཁ་ཅིག་ན་རེ་སངས་རྒྱས་ལ་རྟོག་པའི་སེམས་མེད་པ་ལ་མཆོད་པ་

བྱས་ནས་ཅི་ལྟར་བསོད་ནམས་ཀྱི་འབྲས་བུ་ལྡན་པར་འགྱུར་ཏེ་མཆོད་པ་ལེན་པའི་རྟོག་པ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the second point, [which is refuting attempted argument about the demonstration of how it is correct to say that, even though the Buddhas have no conceptualization, they can still fulfill all the hopes of their disciples].

Now some Listeners have made the following argument:

> Buddhas *possess no* conceptual *state of mind,* and so neither do they have that conceptual state of mind in which one accepts an offering. *How* then *can we gain a* meritorious *result from making offerings to them?*

།སངས་རྒྱས་ལ་རྟོག་པ་མེད་ཀྱང་མཆོད་པ་བྱས་པས་བསོད་ནམས་འབྱུང་བ་འཐད་པར་ཐལ། རྒྱུ་མཚན་གང་གི་ཕྱིར་ན་སངས་རྒྱས་སྐུ་དངོས་སུ་བཞུགས་པའམ་མྱ་ངན་ལས་འདས་རྗེས་ཀྱི་སྐུ་གདུང་ལ་མཆོད་པ་གཉིས་བསོད་ནམས་མཚུངས་པ་ཉིད་དུ་བྱམས་པ་སེང་གེའི་སྒྲའི་མདོ་ལས་བཤད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Isn't it though the case that, even though Buddhas have no conceptual state of mind, we can still obtain merit through making offerings to them? You may ask our reason for saying so; *it is because of the explanation,* found in the <u>*Sutra on the Lion's Roar of Loving One,*</u> *that* whether a person makes an offering to a Buddha *who is* actually *present, or* else makes the same offering to their tomb after they have *passed* in*to nirvana,* the merit from the act *is* exactly *the same.*

།མཆོད་རྟེན་བསྐོར་བའི་ཕན་ཡོན་ལས་ཀྱང་། །གང་ཞིག་བཞུགས་ལ་མཆོད་པ་དང་། །མྱ་ངན་འདས་པའི་སྐུ་གདུང་ལ། །སེམས་ནི་མཉམ་པར་དང་བ་ཡི། །བསོད་ནམས་ལ་ནི་ཁྱད་པར་མེད། །ཅེས་གསུངས་སོ།

The *Book on the Benefits of Circling an Offering Shrine* states as well that:

> There is no difference at all in the merit
> Of those who with equal thoughts of faith
> Make offerings to One still living, or to
> The tomb of One passed to nirvana.

།ཀུན་རྫོབ་བམ་ནི་དེ་ཉིད་དུའང་།
།རུང་སྟེ་དེས་འབྲས་ལུང་ལས་ཡིན།
།དཔེར་ན་བདེན་པའི་སངས་རྒྱས་ལ།
།ཇི་ལྟར་འབྲས་བུར་བཅས་པ་བཞིན།

It doesn't matter whether
It's deceptively or ultimate;
The result is in the Word.
It's the same, for example,
As the result you'd obtain
From that to a Buddha in truth.

།སངས་རྒྱས་ལ་མཆོད་པ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་གྲུབ་བམ་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་དུའང་རུང་སྟེ་དེར་མཆོད་པ་བྱས་པས་འབྲས་བུ་འབྱུང་བ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ལུང་ལས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །དཔེར་ན་ཁྱོད་རང་བདེན་པའི་སངས་རྒྱས་ལ་ཇི་ལྟར་འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ་འདོད་པ་བཞིན་ནོ། །དོན་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་དཔྱད་པ་རེ་ཞིག་བཏང་སྙོམས་སུ་བྱས་ནས་བདེན་ཡང་རུང་རྫུན་ཡང་རུང་ངེད་ལ་དངོས་པོ་དང་མཐུན་པའི་འབྲས་བུ་བྱུང་བ་དེས་ཆོག་ཅེས་པའི་དོན་ཏོ།

It is stated *in the Word* of the Buddha that *it doesn't matter whether* an act such as making offerings to a Buddha exists *deceptively or* even in an *ultimate* way: *the result* of making the offering still occurs. *It's* just *the same, for example, as the result* that you yourselves believe *would* be *obtain*ed *from* making *that* same offering *to a Buddha* who existed *in truth.* The point here is that, suppose we leave for a moment any examination into the real nature of things. What we are trying to say is that, regardless of whether the thing is true or false, we can be satisfied simply with the fact that we obtain a result which corresponds exactly to the object involved.

Contemplation Eleven
On the Need to See Emptiness

།བདེན་པ་མཐོང་བས་གྲོལ་འགྱུར་གྱི།
།སྟོང་ཉིད་མཐོང་བས་ཅི་ཞིག་བྱ།
།གང་ཕྱིར་ལུང་ལས་ལམ་འདི་ནི།
།མེད་པར་བྱང་ཆུབ་མེད་པར་གསུངས།

"One achieves liberation by
Seeing the truth; what's though
The point of seeing emptiness?"
It's because scripture states that,
Without this path,
There is never enlightenment.

།གཉིས་པ་ཐར་པ་ཙམ་ཐོབ་པར་འདོད་པས་ཀྱང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་དགོས་པར་བསྒྲུབ་པ་ལ། རྩོད་པ་དང་། ལན་ནོ།

The second part—a proof that, even if all you hope to do is to reach freedom, you must still realize emptiness—will proceed in two steps: the opponent's argument and our own response.

དང་པོ་ནི། ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་ཁ་ཅིག་ན་རེ་བདེན་པ་བཞིའི་རྣམ་པ་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བ་གོམས་པས་གྲོལ་བ་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པར་འགྱུར་གྱི། ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་པས་སྟོང་པ་ཉིད་མཐོང་བས་ཅི་ཞིག་བྱ་དགོས་པ་མེད་ཅིང་མི་རིགས་སོ་ཞེ་ན།

Here is the first. Some people from the Listener group make the following claim:

> *One achieves liberation*—the goal of becoming an enemy destroyer—*by* habituating oneself to the experience of *seeing,* directly, the sixteen aspects of the four *truths:* impermanence and the rest. *What though would be the point of seeing* that all existing objects were *empty* of any true existence? There would be no purpose served; it could never be right.

ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་ཁ་ཅིག་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་བྱེད་པ་ལ་ཡང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་མི་དགོས་པར་མ་ཟད་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་མིང་ཙམ་ཡང་ཁས་མི་ལེན་ཅིང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་བཀར་ཁས་མི་ལེན་པ་དེ་དག་ཕྱོགས་སྔའི་གཙོ་བོ་ཡིན་ལ། ཞར་ལ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་ཚད་མར་བཞེད་ཀྱང་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་ལ་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྟོགས་པ་མི་དགོས་པར་བཞེད་པ་དེ་དག་ཀྱང་བཀག་ནས་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཉིད་སྲིད་པ་ལས་གྲོལ་བའི་ལམ་དུ་བསྒྲུབ་བཞེད་ནས་གཞུང་འདི་དག་བཀོད་པ་ཡིན་ནོ།

There are other Listener groups who say that you don't even need to realize emptiness in order to achieve enlightenment. And not only that; they don't even accept the term "lack of any self-nature to things." Neither do they accept that the sutras of the greater way are the word of the Buddha. These kinds of people are the primary opponent in the present case. We are by the way though also refuting here those people who do consider the sutras of the greater way to be authentic, but who assert that one need not realize the lack of a self-nature to things in order to achieve the goal of becoming an enemy destroyer. The root text at this point is put here with the idea of refuting these parties, and then expressing the position that it is only wisdom which can be proven as the path to liberate oneself from a suffering existence.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་དེ་ཉིད་སྲིད་པ་ལས་གྲོལ་བའི་ལམ་དུ་བསྒྲུབ་པ་དང་། མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་ལམ་དུ་བསྒྲུབ་པ་དང་། དེས་ན་གྲོལ་བ་དོན་གཉེར་གྱིས་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་རིགས་པར་གདམས་པའོ། །དང་པོ་ལ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་བཀར་ལུང་གིས་སྒྲུབ་པའི་སྒོ་ནས་བསྒྲུབ་པ་དང་། རིགས་པས་བསྒྲུབ་པའོ།

The second step has three parts of its own: proving that it is only the wisdom that realizes emptiness which is the path that can liberate one from a suffering existence; proving that it is also only this wisdom which is the path for reaching the nirvana where one no longer remains in the two extremes; and advice to those who seek to attain liberation, that it is therefore very right that they should meditate upon emptiness. The first of these has two sections: proving this fact by using scripture to prove that the scriptures of the greater way are the word of the Buddha; and proving the fact through logic.

དང་པོ་ནི། ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་ལ་ཡང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་ངེས་པར་དགོས་པར་ཐལ། རྒྱུ་མཚན་གང་གི་ཕྱིར་ན་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མདོ་སྡེའི་ལུང་ལས་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ལམ་འདི་ནི་གོམས་པ་མེད་པར་བྱང་ཆུབ་གསུམ་ག་ཐོབ་པ་མེད་པར་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the first. It is true though that one must definitely realize emptiness even to achieve the goal of becoming an enemy destroyer. This is *because* of the fact that *scriptural* authority, in the form of the body of sutras devoted to the perfection of wisdom, *states that—without* habituating oneself to *this path,* where you realize emptiness—one can *never* reach the three "states of *enlightenment."*

།སྤྱོད་འཇུག་འགྲེལ་ཆེན་ལས་ཡུམ་གྱི་མདོ་ལས་དངོས་པོའི་འདུ་ཤེས་ཅན་ལ་ཐར་པ་མེད་པ་དང་། དུས་གསུམ་གཞི་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་དང་རྒྱུན་ཞུགས་ནས་རང་རྒྱལ་གྱི་བར་རྣམས་ཤེར་ཕྱིན་འདི་ཉིད་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོབ་པར་གསུངས་པ་དྲངས་པ་ལྟར་ཡིན་གྱི་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཁྲིང་པ་ལ་བྱེད་པ་གཞུང་གི་དོན་མིན་ནོ།

The *Great Commentary* to the *Guide* quotes the *Sutra of the Mother* as saying that "those who still conceive of [self-existent] things" can never reach freedom; and that reaching total enlightenment—as well as everything from the level of a stream-enterer up to the state of a self-made "Buddha"—all depends upon this one thing: the perfection of wisdom. The intent of the root text at this point is to reflect these statements; it is not meant to indicate that this perfection is needed only for the matchless state of enlightenment.

Contemplation Twelve
Destroying Mental Afflictions Forever

།ཉོན་མོངས་སྤངས་པས་གྲོལ་ན་དེའི།
།དེ་མ་ཐག་ཏུ་དེར་འགྱུར་རོ།
།ཉོན་མོངས་མེད་ཀྱང་དེ་དག་ལ།

།ལས་ཀྱི་ནུས་པ་མཐོང་བ་ཡིན།

If one were liberated by eliminating
Afflictions, then he would become this
In the next moment after.
They lack any mental afflictions;
We can see though they still
Possess the karmic power.

གཉིས་པ་ནི། དགྲ་བཅོམ་པ་ཐོབ་པ་ལ་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་མི་དགོས་ཀྱི་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་རྟོགས་པའི་ལམ་གོམས་པས་ཉོན་མོངས་ཟད་པར་སྤངས་པས་གྲོལ་བ་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པོ་ཞེ་ན།

Here is the second point, [which is the absurd consequence that, if one could reach the state of an enemy destroyer simply through the path of the sixteen aspects of impermanence and the rest, then one would have to reach it through nothing more than eliminating mental afflictions in their manifest form]. Someone may make the following claim:

> It's not necessary that a person realize emptiness in order to achieve the state of an enemy destroyer. It is rather through habituating oneself to the path by which one realizes the sixteen aspects of impermanence and so on that a person finally eliminates all their mental afflictions, and thus attains liberation: the goal of becoming an enemy destroyer.

ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་ཙམ་རེ་ཞིག་སྤངས་པའི་གང་ཟག་དེའི་མངོན་གྱུར་སྤངས་པ་དེ་མ་ཐག་ཏུ་དགྲ་བཅོམ་པ་དེར་འགྱུར་བར་ཐལ། མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་གི་ལམ་ཙམ་གོམས་པས་ཉོན་མོངས་ཟད་ནས་དགྲ་བཅོམ་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་ཏེ་གཉིས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མགོ་མཚུངས་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ།

You must be saying *then* that a person who eliminates, temporarily, nothing more than the manifest form of mental afflictions *becomes—in the next moment after* they eliminate such manifest forms—*this* enemy destroyer. Why so? Because, according to you, a person is able to finish off their mental afflictions, and thus attain the state of an enemy destroyer, by habituating themselves to nothing more than the path of the sixteen aspects of impermanence and the rest. The logic is completely the same, in every way.

།དེ་འདོད་མི་នུས་པ་ནི་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་རེ་ཞིག་མེད་ཀྱང་མངོན་གྱུར་ཙམ་སྤངས་པའི་གང་ཟག་དེ་དག་ལ་ཡང་སྲིད་ཕྱི་མར་ཉིང་མཚམས་སྦྱོར་བའི་ལས་ཀྱི་ནུས་པ་མཐོང་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།

And yet you cannot accept that this could be the case. Consider the kinds of people who, temporarily, *lack any* manifest *mental afflictions:* those who have eliminated no more than the manifest forms. *We can see though* that *they still possess the karmic power* that would cause them to cross the border into their next rebirth.

།ཉོན་མོངས་སྤངས་པས་གྲོལ་ན་ཞེས་པ་ནི་ཕྱོགས་སྔ་མའི་ལུགས་བརྗོད་པ་ཡིན་ལ་དེའི་དོན་ནི་བདེན་པ་མཐོང་བས་གྲོལ་འགྱུར་གྱི། ཞེས་བཤད་པ་བཞིན་དུ་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་གི་ལམ་བསྒོམས་པས་ཉོན་མོངས་སྤངས་ཏེ་གྲོལ་བ་འཐོབ་ན་ཞེས་བཤད་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ་སྐབས་འདིར་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་གི་ལམ་ཙམ་གྱིས་ཉོན་མོངས་ལས་གྲོལ་བ་འཐོབ་མི་འཐོབ་ལ་རྩོད་པའི་ཕྱིར་དང་། བདེན་པ་མཐོང་བས་ཞེས་སོགས་ཀྱི་རྩོད་པ་ལས་ཤིན་ཏུ་གསལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་གི་ལམ་གྱིས་ཉོན་མོངས་ཟད་པར་ནུས་པ་ཁས་བླངས་ནས་དེས་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་ལས་གྲོལ་བ་མིན་ནོ་ཞེས་འཆད་པ་ནི་འདིའི་དོན་གཏན་མིན་ནོ།

The lines in the root text that say "If one were liberated by eliminating afflictions..." are a statement of the opponent's position; their purpose is similar to the lines before that went, "One achieves liberation by seeing the truth." The former lines should be explained as saying, *"If* a person *eliminated* their mental *afflictions,* and thereby attained *liberation,* by means of meditating upon the path of the sixteen aspects of impermanence and the rest..." This is because the debate at this point is about whether or not one can attain liberation from the mental afflictions solely by using the path of the sixteen aspects of impermanence and the rest. Moreover, the fact that they should be explained this way is totally obvious from the debate about liberation occurring "through seeing the truth," and so on. As such, it is <u>*not at all*</u> the point of these lines to say that, "Although we accept that the path of the sixteen aspects of impermanence and the rest has the power to eliminate your mental afflictions, this doesn't mean you are liberated then from every kind of suffering."

།དེའི་ཕྱིར་ལམ་དེས་ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་གཉིས་དང་ཐུན་མོང་བའི་ཉོན་མོངས་སུ་བཞག་པ་རྣམས་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་གྱི་ལམ་རྒྱུད་ལ་བསྐྱེད་པས་རེ་ཞིག་མངོན་གྱུར་དུ་རྒྱུ་བ་མེད་པའི་ཚེ། ཉོན་མོངས་ཟད་པའི་གྲོལ་བ་ཐོབ་པར་འཛོག་ན་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་ཙམ་རེ་ཞིག་སྤངས་པས་དེའི་དེ་མ་ཐག་ཏུ་ཟག་པ་ཐམས་ཅད་ཟད་པའི་གྲོལ་བ་ཐོབ་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་འགོག་པ་དགོངས་པ་ཡིན་ནོ།

Suppose then that this path functions as follows: when one develops in their mind the path described above, then it affects those thoughts which are accepted by both the two Listener groups and by ourselves as being mental afflictions—it stops them from operating in a manifest manner, temporarily. If one were to posit that this constituted achieving a liberation wherein all mental afflictions were finished off, then one would have to say that a person had achieved a liberation where every impurity was finished off simply by having eliminated, temporarily, the manifest form of the mental afflictions—and this would have to happen in the very next moment after it. The intent of the root text at this point is to refute this idea.

།དེ་འདོད་པར་མི་ནུས་པ་ནི་ཉོན་མོངས་མེད་ཀྱང་དེ་དག་ལ། །ལས་ཀྱི་ནུས་པ་མཐོང་བ་ཡིན། །ཞེས་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་རེ་ཞིག་མེད་ཀྱང་ལས་ཀྱི་དབང་གིས་ཡང་སྲིད་ཕྱི་མ་འཕེན་མི་ནུས་པ་མཐོང་བས་སོ། །ཞེས་པས་སྟོན་ཏོ།

The fact that one cannot accept the position just stated is indicated in the lines of the root text at this point which say, "They lack any mental afflictions; / We can see though they still / Possess the karmic power." [If what you say is true, then] these lines are saying that "even though a person may, temporarily, not possess the manifest form of mental afflictions, we can see that they will not be able to project him, through the power of karma, into another future life."

།གཞུང་དེ་རྣམས་ནི་དེ་ལྟར་བཤད་དགོས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་འགའ་ཞིག་དང་བོད་རྣམས་ཉོན་མོངས་མེད་ཀྱང་མོའུ་དགལ་གྱི་བུ་དང་འཕགས་པ་སོར་ཕྲེང་ཅན་ལ་སོགས་པ་ལ་སྔོན་སོ་སྐྱེའི་དུས་སུ་བསགས་པའི་ལས་ཀྱི་འབྲས་བུ་སྡུག་བསྔལ་འབྱིན་པ་མཐོང་བས་དེ་མ་ཐག་ཏུ་གྲོལ་བ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས་པ་ལྟར་མི་བྱ་སྟེ། འདི་ནི་ཚེ་འདིའི་སྡུག་བསྔལ་བསྐྱེད་པའི་ནུས་པ་

མིན་གྱི་ལས་ཀྱིས་ཡང་སྲིད་ཕྱི་མ་འཕེན་པའི་ནུས་པ་མི་ལྡོག་པས་གྲོལ་བ་མེད་དོ་ཞེས་སྟོན་པ་ཡིན་ནོ།

This is how one should explain the lines of the root text at this point. Some commentaries though, and certain Tibetans, have explained them as saying:

> Consider persons like Maudgalyayana and the realized being "String of Fingers," who had no mental afflictions, but who still had karma that they had collected earlier, when they were still ordinary beings. We can see that this karma was still producing a result and giving them suffering, so it is not true that they were liberated right after losing their mental afflictions.

This interpretation of the lines though is not correct. The lines are not referring to the ability of the karma to produce suffering in this present life, but rather to its ability to project the person into another future life. The point is that, because one has not yet stopped their ability to do this, then one has not yet achieved liberation.

Contemplation Thirteen
On Desire and Self-Existence

།ཚོར་བ་དེ་དག་ལ་ཡང་ཡོད།

།དམིགས་པ་དང་ནི་བཅས་པའི་སེམས།

།འགའ་ཞིག་ལ་ནི་གནས་པར་འགྱུར།

They still possess feelings;
The mind which tends to look
Remains in particular ones.

།སྟོང་ཉིད་མ་རྟོགས་པའི་གང་ཟག་དེ་དག་ལ་ཚོར་བ་བདེན་འཛིན་གྱི་མ་རིག་པ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མ་སྤངས་པས་ཚོར་བའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་བདེ་བ་ལ་མི་འབྲལ་བར་སྲེད་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་ལ་འབྲལ་འདོད་ཀྱི་སྲེད་པ་ངེས་པར་སྐྱེ་བ་ཡིན་ལ་ཚོར་བ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་ཞེན་པ་ཁྱོད་དགྲ་བཅོམ་དུ་འདོད་པ་དེ་དག་ལ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་ལ་བདེན་

པར་དམིགས་པ་དང་ནི་བཅས་པའི་སེམས་གང་ཟག་འགའ་ཞིག་གི་རྒྱུད་ལ་ནི་མངོན་གྱུར་དུ་
གནས་པར་འགྱུར་བ་དེ་སྲིད་དུ་དེས་དྲངས་པའི་སྲེད་པ་མངོན་གྱུར་ཡང་ལྡོག་པ་མི་སྲིད་དོ།

People who have not yet realized emptiness have failed to eliminate even the slightest bit of that ignorance which consists of grasping to the true existence of their feelings. As such, there will definitely grow within them the kinds of craving brought about by their feelings; that is, the craving not to be separated from feelings of pleasure, and the craving to be separated from feelings of pain. Now *those* kinds of people that you say are enemy destroyers *still* though *possess* the belief that *feelings* can exist by definition. But the fact is that—so long as there *remains in* the continuum of any *particular* person a manifest form of *the* state of *mind which* still possesses the *tendency to look* at things as if they were true—then it is totally impossible that this person could have put a stop to the manifest form of the craving which is instigated by this tendency.

Contemplation Fourteen
On Emptiness and Nirvana Alone

།སྟོང་ཉིད་དང་ནི་བྲལ་བའི་སེམས།
།འགགས་པ་སླར་ཡང་སྐྱེ་འགྱུར་ཏེ།
།འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སྙོམས་འཇུག་བཞིན།
།དེས་ན་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པར་བྱ།

When they stop with the state of mind
Which lacks emptiness,
They will still come back again.
It's just like deep meditation
Where distinctions are stopped;
So you must meditate on emptiness.

བཞི་པ་ནི། གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་རྟོགས་པ་
དང་ནི་བྲལ་བའི་སེམས་ལ་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་བ་རེ་ཞིག་འགགས་པ་ཡིན་དུ་ཟིན་ཀྱང་
སླར་ཡང་མངོན་གྱུར་དུ་སྐྱེ་བར་འགྱུར་ཏེ་འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སྙོམས་འཇུག་ལ་གནས་པ་

བཞིན་ནོ། །དེས་ན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པར་མ་ཟད་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ཙམ་ཐོབ་པར་འདོད་པ་ལ་ཡང་དགག་བྱ་ཕྲ་མོ་བཀག་པའི་སྟོང་ཉིད་བསྒོམ་པར་བྱ་བར་ངེས་པར་འདོད་པར་བྱའོ།

Here is the fourth point: [a demonstration of why, therefore, even those who wish to achieve no more than freedom must still meditate upon emptiness]. Consider now *the state of mind which* still *lacks* the realization that the person and his heaps are *empty* of any nature where they could exist by definition. Even though people with this state of mind have succeeded temporarily in stopping the manifest form of their mental afflictions, *these* manifest forms *will still come back again. It's just like* staying in the *deep meditation where* you [nearly] *stop* completely your tendency to draw any kind of *distinctions. So* therefore one must definitely hold the position that anyone who might hope to achieve the goal of becoming an enemy destroyer—much less an Omniscient One—*must* still *meditate upon* the *emptiness* which refuses the subtle form of the self-existent object, whose existence we deny.

Contemplation Fifteen
On Ending the Two Obstacles

།དེ་ལྟར་སྟོང་པ་ཉིད་ཕྱོགས་ལ།
།སྐྱོན་འབྱིན་པ་ནི་འཐད་མ་ཡིན།
།དེས་ན་ཐེ་ཚོམ་མི་ཟ་བར།
།སྟོང་པ་ཉིད་ནི་བསྒོམ་པར་བྱ།

As such, overthrowing those
Who accept the idea of emptiness
Is completely incorrect.
And so it is that, beyond
A shadow of a doubt, they must
Meditate upon emptiness.

གསུམ་པ་ནི། དེས་ན་སྔར་བཤད་པ་དེ་ལྟར་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱོགས་ལ་སྐྱོན་འབྱིན་པ་ནི་འཐད་པ་མ་ཡིན་ཏེ་འོག་ནས་འཆད་པའི་རིགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་གནོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་

ཉན་རང་གི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་འདོད་པས་ཀྱང་ཐེ་ཚོམ་མི་ཟ་བར་སྟོང་པ་ཉིད་ནི་བསྒོམ་པར་བྱ་སྟེ། བདེན་འཛིན་འཁོར་བའི་རྩ་བར་གྱུར་པའི་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་ཡིན་ལ་དེའི་ཞེན་ཡུལ་སུན་མ་ཕྱུང་བར་ཐར་པ་ཐོབ་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Here is the third point, [which is advice to those who seek to attain liberation, that it is therefore very right that they should meditate upon emptiness]. *As such*—that is, as we have just explained—the case is that all these attempts to *overthrow those who accept the idea of emptiness are completely incorrect.* They will also be disproved by the various kinds of reasoning which we will present later on. *And so it is that* even *those* who wish no more than to achieve the "enlightenment" which is the goal of the Listener and "Self-Made Buddha" tracks must still, *beyond a shadow of a doubt, meditate upon emptiness,* for the following reason. The tendency to hold things as existing truly is that form of ignorance, involved with mental affliction, which is the root of the circle of suffering. And it is completely impossible to attain freedom unless one can overthrow the existence of the object which this ignorance thinks it sees.

།ཉོན་མོངས་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ཡི།
།མུན་པའི་གཉེན་པོ་སྟོང་པ་ཉིད།
།མྱུར་དུ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་འདོད་པས།
།དེ་ནི་ཇི་ལྟར་སྒོམ་མི་བྱེད།

Emptiness is the antidote
For the darkness of the obstacles
Of affliction and to omniscience.
How could it be that those
Who hope for omniscience quickly
Would neglect meditating upon it?

།ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པའི་མུན་པའི་གཉེན་པོ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཡིན་པས་མྱུར་དུ་སྒྲིབ་གཉིས་ཟད་པའི་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་འདོད་པས་སྟོང་ཉིད་དེ་ནི་ཇི་ལྟར་སྒོམ་པར་མི་བྱེད་དེ་དེ་དང་བྲལ་ན་ཉོན་སྒྲིབ་ཀྱིས་བོན་ཡང་སྤོང་མི་ནུས་སོ།

The wisdom which realizes *emptiness is,* moreover, *the antidote for the darkness of* both the mental-*affliction obstacles and the obstacles to knowledge. How could it* ever *be* then *that*—if you *hoped* to achieve *quickly* the state of *omniscience,* the

state where you end finally both the obstacles—you *would neglect* to go and *meditate upon* emptiness? Without this, you would never be able to eliminate even the seeds of the mental-affliction obstacles.

།ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ས་བོན་ནི་ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས་མཐར་ཐུག་པ་དང་མངོན་གྱུར་ནི་དངོས་པོ་བདེན་པར་སྣང་བའི་སྣང་ཆ་སོགས་ཡིན་གྱི་བདེན་པར་སྣང་ན་ཤེས་སྒྲིབ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པ་སོགས་བྱར་མི་རུང་ངོ་།

The seed for the obstacles to omniscience is the ultimate subtle mental potential for things which involve mental affliction, and their manifest form is the condition of things appearing to exist truly, and so on. It is wrong though to say things like, if something appears to exist truly, it is then necessarily an obstacle to omniscience.

།དངོས་གང་སྡུག་བསྔལ་སྐྱེད་བྱེད་པ།
།དེ་ལས་སྐྲག་པ་སྐྱེ་འགྱུར་ན།
།སྟོང་ཉིད་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བྱེད་པ།
།དེ་ལ་འཇིགས་པ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ།

If you feel frightened about
The thing it is that creates
Every kind of pain,
Why is it then you feel
Any fear for the thing it is
That ends all pain?

།དོན་བསྡུ་བ་ནི། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་སྐྲག་པས་དེ་སྒོམ་པར་མི་བྱའོ་ཞེ་ན་བདེན་འཛིན་གྱི་དངོས་པོ་གང་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་བསྐྱེད་པའི་གཙོ་བོ་བྱེད་པ་དེ་ལ་འཇིགས་ཤིང་སྐྲག་པ་སྐྱེ་བར་འགྱུར་རིགས་ན། སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བར་བྱེད་པ་དེ་ལ་འཇིགས་པ་ཇི་ལྟར་སྐྱེ་སྟེ་འཇིགས་པར་མི་རིགས་ཏེ་དེ་འཇིགས་པ་ཟད་བྱེད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།

We will now summarize our discussion. Someone might come and say, "This thing you call emptiness is something that frightens me; I don't think I can meditate on it." This thing we call the tendency to grasp to things as existing truly though is *the thing* which we have identified as the main cause *that creates every kind of pain* in this cycle of suffering. This is the thing *you* should *feel frightened about*, this is the thing that should strike terror into your heart. *Why is it then* that *you feel any fear* for the wisdom which realizes emptiness, *for the thing it is that* will put a final *end* to *all* the *pain* of the cycle of suffering? It is wrong for you to feel afraid about that very thing that ends all fear.

།གལ་ཏེ་བདག་འགའ་ཡོད་ན་ནི།

།ཅི་ཡང་རུང་ལས་འཇིགས་འགྱུར་ན།

།བདག་ཉིད་འགའ་ཡང་ཡོད་མིན་པས།

།འཇིགས་པར་འགྱུར་བ་སུ་ཞིག་ཡིན།

If there were any self-nature
Of anything, then you could feel
Fear towards any object.
But since there is nothing which is
Itself at all, how could there be
Anyone who's afraid?

།གལ་ཏེ་བདག་འགའ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་ན་ནི་དེར་ཞེན་པ་ལས་ཡུལ་ཅི་ཡང་རུང་བ་ལས་འཇིགས་པ་སྐྱེ་རིགས་པར་འགྱུར་ན་བདག་ཉིད་འགའ་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་ཡོད་པ་མིན་པས་འཇིགས་པར་འགྱུར་བ་པོ་དེ་སུ་ཞིག་ཡིན་ཏེ། རང་བཞིན་སེམས་པའི་བློས་ཁ་ནང་དུ་ལོག་ལ་སེམས་ཤིག་དང་བདག་མེད་པ་ཁོང་དུ་ཆུད་པས་འཇིགས་པ་མཐའ་དག་ལས་གྲོལ་བར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ།

Only *if* it were true that *there were any self-nature of anything* at all *then would* it be right for *you* to *feel fear towards any object* at all, since this fear comes from believing in a self-nature. *But since* it is not the case that anything has any nature at all which exists by nature, *how could there be anyone who is afraid* in the first place? Take this state of mind where you think that things have any nature of their own, and turn it around: look inside, and think! You will come to comprehend fully what it means when we say that *nothing is itself at all*, and you will liberate yourself from every fear there could ever be.

Contemplation Sixteen
The Two Kinds of Grasping to Self-Existence

།གསུམ་པ་སྟོང་ཉིད་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་གཉིས། གང་ཟག་གི་བདག་མེད་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་དང་། ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ།

The third major section is a detailed explanation of the different types of reasoning used to prove emptiness. Here there are two divisions: a detailed presentation of the types of reasoning used to prove that the person has no self-nature; and a detailed presentation of the types of reasoning used to prove that things have no self-nature.

དང་པོ་ལ་གསུམ། ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་བདག་འཛིན་གྱི་ཞེན་ཡུལ་དགག་པ་དང་། ཀུན་བཏགས་ཀྱི་བདག་དགག་པ་དང་། བཀག་པ་ལ་རྩོད་པ་སྤང་བའོ།

The first of these has two parts of its own: refuting the object believed in by the innate tendency to grasp to some self-nature; refuting the self-nature grasped to by the tendency which is learned; and disproving any attempted argument concerning the refutations.

དང་པོ་ནི། དེ་ལ་བདེན་འཛིན་ཀུན་བཏགས་དང་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ནི་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་གང་ལ་དམིགས་ཀྱང་རུང་། གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་བ་དང་མ་བསྒྱུར་བ་ཀུན་ལ་ཡོད་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་བློ་རིགས་པའི་དཔྱད་པ་ཞུགས་པ་ལ་མི་ལྟོས་པར་ངམ་ངམ་ཤུགས་ཀྱི་སྐྱེ་བ་དེ་ནི། བདེན་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་ཞེས་བྱ་ལ...

Here is the first. On this point, the difference between the learned and the innate forms of the tendency to grasp things as true is as follows. What we call the "innate" form of this grasping can focus either on the person or upon the parts of the person. It is a state of mind that everyone has, whether their opinions have been affected by any particular school of philosophy or not. And it holds that things exist through some nature of their own—that they exist by definition. It is not dependent on any logical examination of its object, but rather comes up in the mind automatically.

...བདེན་འཛིན་ཡིན་ཡང་རིགས་པའི་དཔྱད་པ་ཞུགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་བདེན་པར་གྲུབ་པ་འཐད་སྙམ་པ་དང་། བདེན་པ་གྲུབ་སྙམ་པ་ནི་བདེན་འཛིན་ཀུན་བཏགས་ཡིན་ལ།

An intellectual grasping to things as being true is a type of grasping to true existence, but one which does rely on engaging in a logical analysis, and which then concludes that it is correct to say that things do exist in truth, and so believes in this kind of existence.

གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ལ་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་དུ་འཛིན་པའི་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱིས་བསྡུས་པ་ཡང་ཡོད་ལ་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རྗེ་བོ་དང་གཡོག་པོ་བཞིན་དུ་འཛིན་པ་ནི་ཀུན་བཏགས་འབའ་ཞིག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེ་བཞིན་དུ་རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་དང་ཤེས་པ་སྐད་ཅིག་ཆ་མེད་དུ་འཛིན་པ་ཡང་ཆོས་ཀྱི་བདག་འཛིན་ཀུན་བཏགས་འབའ་ཞིག་གོ

Regarding the tendency to grasp to the person as having some self-nature, there does also exist a type where one holds the person as being self-standing and substantial; this is taken in by the innate type just mentioned. You should understand though that the tendency of looking upon the person and his parts as being like a master and his servants can only be an intellectual type. In the same way, the tendency to hold that there exists an atomic particle which is partless, as well as the tendency to hold that there exists a moment of consciousness which is partless, can both only be an intellectual type of the tendency to hold that objects [meaning the parts of a person] have some self-nature.

མདོར་ན་གྲུབ་མཐའི་དཔྱད་པ་ལ་མ་ལྟོས་པར་ངམ་ངམ་ཤུགས་ཀྱིས་སྐྱེ་བའི་བདག་འཛིན་གཉིས་ནི་ལྷན་སྐྱེས་ཡིན་ལ་དེ་ལས་གཞན་པའི་བདག་འཛིན་ནི་ཀུན་བཏགས་སོ། །སྔ་མའི་ཞེན་ཡུལ་དགག་བྱའི་གཙོ་བོ་ཡིན་ལ་ཕྱི་མའི་ཞེན་ཡུལ་འགོག་པ་སྔ་མ་འགོག་པའི་ཡན་ལག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱའོ།

In brief, the two forms of the kind of tendency to grasp to things as existing truly which comes in the mind automatically, without relying on analysis according to some philosophical school, are the innate type. All the other tendencies to hold that things have some self-nature are the intellectual kind. It should be understood that the principal object which we deny when we speak of emptiness is the object that the former tendency believes in; disproving the object believed in by the latter tendency is ancillary to disproving that believed in by the former.

Contemplation Seventeen
The Person and the Parts

།སོ་དང་སྐྲ་སེན་བདག་མ་ཡིན།
།བདག་ནི་རུས་པ་ཁྲག་མ་ཡིན།
།སྣབས་མིན་བད་ཀན་མ་ཡིན་ཏེ།
།ཆུ་སེར་དང་ནི་རྣག་ཀྱང་མིན།
།བདག་ནི་ཞག་དང་རྡུལ་མིན་ཏེ།
།གློ་མཆིན་དག་ཀྱང་བདག་མ་ཡིན།

Neither my teeth nor hair
Nor nails are me; nor am I
The bones or blood;
Not the snot, and not
The phlegm, not the
Lymph or pus.
Neither is my self the
Fat, the particles; nor
The lungs or liver me.

།སོ་དང་སེན་མོ་སོགས་བདག་ཡིན་པ་འགོག་པ་འདི་འཁོར་བ་ལས་གྲོལ་བའི་དོན་དུ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་དག་ང་ཡི་བར་འཛིན་པ་ཡོད་ཀྱི་ངར་འཛིན་པ་མེད་པས་མི་རིགས་སོ་ཞེ་ན།

One may make the following objection:

> Here you are attempting to disprove the fact that the teeth and nails and so on could be a self. If you are doing so with the idea that it could liberate someone, then you are mistaken, since living beings tend to hold these things as being "mine," and not as being "me."

གཟུགས་བདག་མ་ཡིན་པར་གསུངས་པ་སོགས་དང་དོན་གཅིག་པས་འཇིག་ལྟ་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་དམིགས་རྣམ་གཉིས་ཀྱི་དམིགས་པ་ནི་ལས་འབྲས་ཀྱི་རྟེན་དུ་གྱུར་པའི་ང་ཙམ་དང་ང་ཡི་

བའི་རང་ལྡོག་ཙམ་ཡིན་ལ་དེ་ལ་འཇིག་ལྟས་ང་དང་ང་ཡི་བ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་ཞེན་པ་ཡིན་པས་ང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་ན་དེའི་མཚན་གཞིར་ཕུང་པོའི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་དང་དེའི་ཡ་གྱལ་དང་ཆ་ཤས་དང་། དེ་རྣམས་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་གང་རུང་གཅིག་དེའི་མཚན་གཞིར་སྒྲུབ་དགོས་ལ་དེ་རྣམས་དེ་ལྟར་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་ཅེས་འཆད་པ་ཡིན་ནོ།

The point here is the same as in places where, for example, it's stated that the physical body is not the self. As such, the things focused upon for the two objects that are pictured in the mind during the innate form of the view of destruction are the simple "me" which serves as the basis for the workings of karma and its consequences, as well as the simple thing which is delineated as "mine." The view of destruction focuses upon these things and believes them to be a "me" and "mine" which exist by definition. Given all this, then if the "me" were to exist by definition, it would also be true that the collection of the heaps, and their continued existence, and all its components and parts, and anything completely separate from these things at all, any of them, would have to constitute what "me" refers to. The fact though is that none of these things constitutes anything of the kind. This is what is being expressed at this point.

།ཕུང་པོའི་ཡ་གྱལ་བདག་གི་མཚན་གཞི་ཡིན་པ་འགོག་པ་ནི་སོ་དང་སེན་མོ་བདག་མ་ཡིན་བདག་གི་མཚན་གཞི་ནི་རུས་པ་དང་ཁྲག་མ་ཡིན་སྣབས་མ་ཡིན་བད་ཀན་མ་ཡིན་ཏེ་དེ་དག་ལ་བདག་ཏུ་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་ཟད་པའི་ཕྱིར། ཆུ་སེར་དང་ནི་རྣག་ཀྱང་ངའི་མཚན་གཞི་མིན་བདག་གི་མཚན་གཞི་ནི་ཞག་དང་རྡུལ་མིན་ཏེ་རྒྱུ་མཚན་སྔ་མའོ།

Here is our refutation that the individual members of the various heaps could ever be what "myself" refers to. *Neither my teeth nor nails are myself; the bones and blood are not* what *"myself"* refers to; *neither* is *the snot, nor the phlegm;* all these are, rather, only something which the idea of a "me" is imposed upon, and nothing more. *Nor* is *the lymph, nor* the *pus,* what "me" refers to; and *the fat* and *particles* of the body are *nothing* that *"myself"* refers to either—for the exact same reasons that we mentioned earlier.

།གློ་མཆིན་དག་ཀྱང་བདག་གི་མཚན་གཞི་མ་ཡིན་ལ་རྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པའི་ནང་ཁྲོལ་གཞན་

ཡང་བདག་གི་མཚན་གཞི་མིན་ཏེ་བདག་ནི་ཕྱི་ས་གཅིན་མ་ཡིན་ཤ་དང་པགས་པ་བདག་མིན་ཏེ་དེ་དག་ལ་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་ཟད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དྲོད་དང་རླུང་ཡང་བདག་མ་ཡིན་ལུས་ཀྱི་ནང་གི་བུ་ག་སོགས་ཀྱང་བདག་མ་ཡིན་ཏེ་གོ་བར་ཟད་དོ།

Neither are the *lungs or* the *liver* what *"myself"* refers to, nor are any of the other organs, like the intestines, what "myself" refers to either. I am not my feces, nor my urine; I am neither the flesh nor skin; all I am is an idea imposed upon all these, nothing more. Neither the warmth of the body nor the inner winds are myself, and I am not the aperture in me, or anything of the kind—we must decide, finally, that I am none of them.

།དེ་དག་གི་དོན་བསྡུས་ན་རང་སྡེ་དངོས་པོར་སྨྲ་བ་རྣམས་གང་ཟག་གི་མཚན་གཞིར་ཕུང་པོ་འཛིན་ལ་ཕྱི་རོལ་པ་རྣམས་གང་ཟག་རྗེ་བོ་དང་ཕུང་པོ་ཁོལ་བཞིན་དུ་ཕུང་པོ་ལས་དོན་གཞན་པའི་བདག་ཁས་ལེན་པ་ཡིན་ནོ།

These points may be summarized as follows. Those who belong to the Functionalist group hold the heaps to be the thing which "person" refers to. The non-Buddhists assert that the person is like the master, and the heaps like the servants; that is, they accept a person which is substantially different from the heaps.

།འདིར་བསྟན་པ་འདི་དག་ནི་དབུ་མ་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ་ལས་ཁམས་དྲུག་གང་ཟག་ཡིན་པ་བཀག་པ་དང་དོན་གཅིག་པས་སོ། །བུ་ག་མིན་ཞེས་པ་ནི་ནམ་མཁའི་ཁམས་གང་ཟག་ཡིན་པ་བཀག་པ་ཡིན་ནོ།

The presentation here is making exactly the same point as the refutation, found in the *String of Precious Jewels for the Middle Way,* where it is denied that the six categories could ever be the person himself. The word "aperture" is used to deny the idea that the category called "space" could be a person either.

།དེས་ན་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་ཕུང་པོའི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་དང་ཡ་གྱལ་དང་ཆ་ཤས་གང་ཡང་གང་ཟག་གི་མཚན་གཞིར་གཟུང་དུ་མི་རུང་ལ། དེ་རྣམས་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་གཞན་ཡང་གང་ཟག་ཏུ་བཞག་ཏུ་མེད་དེ་དེ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་གང་ཟག་ཏུ་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་ཟད་པའོ།

Therefore it would be wrong to consider, even nominally, either the whole of the parts of a person, or the stream of the mind, or any of the components or parts of a person to be the thing we refer to as the "person." Neither is there anything that can we decide is the person and which is essentially different from these things. Therefore the simple fact of the matter is that the person is something which is merely imposed upon all these.

།འོ་ན་གང་ཟག་ཅུང་ཟད་ཀྱང་གཞག་ཏུ་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན་ཁྱོད་ལ་ལྷ་སྦྱིན་དང་མཆོད་སྦྱིན་སོགས་མ་དཔྱད་པར་འཇུག་པ་འདིས་མི་ཚོག་གམ་གང་ཟག་ཅེས་པའི་ཐ་སྙད་འཇུག་པའི་གཞི་གང་ཟག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་གཅིག་འདོད་ན་ནི་རྟག་ཆད་ཀྱི་མཐར་ལྟུང་བར་འགྱུར་བས་དེ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་ཡང་མེད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ།

Someone may make the following objection:

> If that's the case, then we could never find any person at all!

Are you saying then that it's _not_ all right to talk about a "John" or a "Joe" or anything of the like without going into some analysis about their nature? Suppose you do accept the existence of a person who was the object referred to by the term "person," and who also existed by definition. It's important for you to understand that you would then be falling into either the extreme of believing that all things are unchanging, or that they have discontinued completely. As such, there is not a single atom of any such person at all.

Contemplation Eighteen
Karma and its Consequences, Despite No Self

གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ལས་འབྲས་མི་འཐད་པར་ཐལ་བ་སྤང་བ་དང་། སྙིང་རྗེ་བསྒོམ་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ་བ་སྤང་བའོ། །དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩོད་པ་དང་། ལན་ནོ།

The third part, [disproving any attempted argument concerning the refutations just presented], has two steps of its own: disproving the idea that the principle of karma and its consequences would have to be incorrect, and disproving the idea that it would be incorrect to meditate upon compassion. The first of these itself has two sections: the opponent's argument, and our response to this argument.

།གལ་ཏེ་བདག་ནི་ཡོད་མིན་ན།
།ལས་འབྲས་འབྲེལ་པ་རིགས་མིན་ཏེ།
།ལས་བྱས་ནས་ནི་ཞིག་པས་ན།
།སུ་ཡི་ལས་སུ་འགྱུར་ཞེ་ན།

"Suppose there exists no self;
The relation then between karma
And consequences is wrong.
If they disappeared after they did
Some deed, then whose karma
Would it be?" they object.

དང་པོ་ནི། གལ་ཏེ་བཅིངས་གྲོལ་ཀུན་གྱི་གཞིར་གྱུར་པའི་བདག་ནི་ཡོད་པ་མིན་པར་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་སྐད་ཅིག་གིས་སྐྱེ་འགག་བྱེད་པ་ཡིན་ན། དགེ་མི་དགེའི་ལས་དང་དེའི་འབྲས་བུའི་འབྲེལ་པ་རིགས་པ་མིན་ཏེ་དགེ་མི་དགེའི་ལས་བྱས་ནས་ནི་སྐད་ཅིག་གཉིས་པར་ཞིག་པས་ན་ཕྱིས་ལས་དེ་བྱེད་པ་པོ་སུའི་ལས་སུ་འགྱུར་ཏེ་འབྲས་བུ་སྨྱོང་དུས་ན་ལས་བྱེད་པ་པོ་མེད་པའི་ཕྱིར། ཁོ་བོ་ཅག་ལྟར་ན་སྐྱེས་བུ་རྟག་པ་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན།

Here is the first. Someone may make the following *objection:*

> *Suppose* that *there exists no self* which is the basis of all things, whether they are part of the condition of bondage or part of the condition of liberation. If it is true that each and every thing that does something goes through a process of appearing and disappearing instant by instant, *then* it is completely *wrong* to postulate some *relation*ship *between* good and bad *karma and* the corresponding *consequences.* This is because, *if* it were true that a person *disappeared* in the instant *after* he or she had *done* some good or bad *deed, then* later on it would be impossible to say *whose karma it would be*—what person there was who had committed it. And this is because, when it was time to experience the consequence of the karma, there would be no person left who had committed it. This is why, according to us, there must exist a person who is unchanging.

།བྱ་བ་འབྲས་གཞི་ཐ་དད་དང་།
།དེ་བདག་བྱེད་པ་མེད་པར་ཡང་།
།ཡུ་བུ་གཉི་ག་ལ་གྲུབ་པས།
།འདིར་བརྩད་དོན་མེད་མ་ཡིན་ནམ།

The basis at commission and result
Is different; also this the self,
Who committed, is not.
Both of us accept
The fact; so isn't your argument
Something meaningless?

གཉིས་པ་ལ་ནི། རྒྱུ་ལས་བྱེད་པའི་བྱ་བའི་དུས་དང་འབྲས་བུ་ལོངས་སྤྱོད་པའི་དུས་ཀྱི་གཞི་གང་ཟག་རྫས་ཐ་དད་དང་འབྲས་བུ་སྤྱོད་བའི་དུས་དེར་བདག་སྔེ་ལས་བྱེད་པ་པོ་མེད་པར་ཡང་འུ་བུ་ཅག་གཉིས་ཀ་ལ་གྲུབ་པས། ལས་འབྲས་ཀྱི་འབྲེལ་པ་སྟོན་པའི་སྐབས་འདིར་ཁྱེད་ཀྱིས་རྩོད་པ་དོན་མེད་མ་ཡིན་ནམ་རྒྱུ་ལས་བྱེད་དུས་ན་འབྲས་བུ་སྤྱོད་བ་མེད་སྤྱོད་དུས་ན་ལས་བྱེད་པ་པོ་མེད་པར་ཁྱོད་ཀྱིས་ཀྱང་ཁས་བླངས་པའི་ཕྱིར།

Here is the second. *Both of us accept the fact* that *the basis,* or the person, *at* the time of the *commission* of a karma (meaning, in this context, at the time of the cause) *and* at the time when the *result* is experienced *is* essentially *different.* We both *also* accept that—at *this* time when the result is experienced—*the "self,"* in the sense of the person who committed the karma, *is not* something that exists any longer. *So isn't your argument* here, at this point where we are discussing the relationship between karma and its consequences, *something* which is *meaningless?* Don't you also accept the fact that, at the time one is committing the karma, the experience of the result does not yet exist, and—at that time that one is experiencing the result—the one who committed the karma no longer exists?

།རྒྱུ་ལྡན་འབྲས་བུ་དང་བཅས་ཞེས།
།མཐོང་བ་འདི་ནི་སྲིད་མ་ཡིན།

།རྒྱུད་གཅིག་ལ་ནི་བརྟེན་ནས་སུ།
།བྱེད་པོ་སྤྱོད་པོ་ཞེས་བྱར་བསྟན།

To say you can see that when
We have the cause we also have
The result is impossible.
We point to one as performing
And experiencing, all with reference
To a single stream.

དེ་སྐྱོན་དུ་འགྱུར་ན་ཁྱོད་རང་ལ་ཡང་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་དང་རྒྱུ་ལྡན་ཏེ་རྒྱུ་སོགས་དུས་ན་འབྲས་བུ་སྤྱོང་བ་དང་བཅས་ཞེས་མཐོང་བ་འདི་ནི་སྲིད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།

If there is any problem with this train of thought, then the same problem applies to you. And if you *say you can see that, when we have the cause* (meaning at the time of the cause or whatever) then *we also have the* experience of its *result,* you are talking about something which *is* completely *impossible.*

།འོ་ན་ཁྱོད་རང་གི་ལུགས་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན་ཕུང་པོའི་རྒྱུན་གཅིག་ལ་ནི་བརྟེན་སུ་ལས་བྱེད་པ་པོ་དང་འབྲས་བུ་སྤྱོད་པ་པོ་ཞེས་བྱ་བར་བསྟན་པ་སྟེ་བདགས་སོ། །རྒྱུན་ཞེས་པ་ནི་ཆ་ཤས་སུ་གྱུར་པའི་སྐད་ཅིག་སྔ་ཕྱི་བར་གསུམ་ཉེ་བར་བླང་བྱར་ཡོད་པའི་ཆ་ཅན་ཉེ་བར་ལེན་པ་པོ་སྟེ་མདོར་ན་གང་ཟག་འདིས་ལས་ཀྱང་བྱས་འབྲས་བུ་ཡང་སྤྱོང་ཞེས་པ་འཐད་ཀྱི་རྒྱུ་འབྲས་དུས་གཅིག་པ་སུས་ཀྱང་བཞག་མི་ནུས་སོ།

"Well then," you may continue, "what is your own position in this regard?" *We* can *point to* some*one as*—that is, name someone as—"the one who *performs* the karma" and "the one who *experiences* the result" *all with reference to a single* continuous *stream* of the parts or heaps to a person. The term "continuous stream" here refers to a whole, the person to whom the various parts belong; and these parts are the moments of them that exist earlier, later, and in between, and which belong to the person. To summarize, it is entirely correct to say that any one person has both committed a karma and experienced its consequences; it's not the case though that cause and effect are then simultaneous—no one could ever show that was the case.

།འདས་དང་མ་འོངས་པ་ཡི་སེམས།
།བདག་མིན་དེ་ནི་མེད་པའི་ཕྱིར།
།འོན་ཏེ་སྐྱེས་སེམས་བདག་ཡིན་ན།
།དེ་ཞིག་ན་ཡང་བདག་མེད་དོ།

A person's mind which is past
And future can't be the self;
Because they cannot exist.
And if that begun were the self,
It could never be the self,
Because it disappears.

།འདས་པ་དང་མ་འོངས་པའི་སེམས་བདག་མིན་ཏེ་དེ་ནི་ཞིག་པ་དང་མ་སྐྱེས་པས་བདག་ཏུ་མེད་པའི་ཕྱིར། འོན་ཏེ་སྐྱེས་པའི་སེམས་ད་ལྟར་བ་བདག་ཡིན་ན་སྐད་ཅིག་གཉིས་པར་དེ་ཞིག་ན་ཡང་ཁྱོད་འདོད་པའི་བདག་མེད་དེ་...

A person's mind which is already *past* in time, *and* that which is *future, cannot be the self* of the person; this is *because*—since one has disappeared already, and the other is yet to begin—*they cannot exist* as a self. And *if that* state of mind which has just *begun were the self* of the present time, *it could never be the* kind of *self* which you assert exists, *because it* would *disappear* in the following instant.

།དཔེར་ན་ཆུ་ཤིང་སྡོང་པོ་དག
།ཆ་ཤས་ཕྱེ་ན་འགའ་མེད་པ།
།དེ་བཞིན་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཡིས།
།བཙལ་ན་བདག་ཀྱང་ཡང་དག་མིན།

When for example you strip
Away the stem of a hollow
Reed, there's nothing at all.
It's the same: you use logic
To find it out; and correctly
Decide there's not.

"'དཔེར་ན་ཆུ་ཤིང་གི་སྡོང་པོ་དག་ཆ་ཤས་སུ་ཕྱེ་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་འགའ་ཡང་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་རིགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ཡིས་བཙལ་ན་བདག་ཀྱང་ཡང་དག་པར་གྲུབ་པ་མིན་ཏེ་འོག་ནས་འཆད་པའི་བདག་མེད་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པས་གནོད་པའི་ཕྱིར་རོ།

Think *for example* of *a hollow reed: when you strip away the stem* piece by piece, you find in the end that *there is* nothing with any nature *at all.* Here *it's* exactly *the same: you use logic to* try to *find out* whether things have any nature of their own or not, *and* come to the conclusion that *there is no* "myself" that you could ever *correctly decide* existed. The idea that such a self could exist is disproved totally by the various reasonings used, as I will describe below, to establish that nothing has any self-nature at all.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Four: The Guide to the Bodhisattva's Way of Life, Sixth of Six Parts

The following contemplations are based on the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattvacharyavatara; Byang-chub-sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa)* of the Buddhist master Shantideva (circa 700 AD), and the commentary upon it by Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432) entitled *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas (rGyal-sras 'jug-ngogs).* The relevant sections are found at folios 33B-34A and 137B-140B, respectively, in the ACIP electronic editions TD3871 and S5436.

The content of the contemplations is translated directly from the root text and commentary; the names of the contemplations are not a part of the original text, but are based on the divisions of Gyaltsab Je's commentary and have been supplied for reference.

****

Further Contemplations on the Perfection of Wisdom

Contemplation Twenty-Five
Consequences and No-Self

།གལ་ཏེ་སེམས་ཅན་ཡོད་མིན་ན།

།སུ་ལ་སྙིང་རྗེ་བྱ་ཞེ་ན།

།འབྲས་བུའི་དོན་དུ་ཁས་བླངས་པའི།

།རྨོངས་པས་བརྟགས་པ་གང་ཡིན་པའོ།

One might ask, "If there's no
Such thing as a living being, then
Who do we have compassion for?"
It is those projected by dark
Ignorance, those asserted
For attaining the goal.

གཉིས་པ་ནི། གལ་ཏེ་སེམས་ཅན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་འགའ་ཡང་ཡོད་པ་མིན་ན་སུ་ལ་སྙིང་རྗེ་བསྒོམ་པར་བྱ་སྙེ་སྙིང་རྗེའི་དམིགས་ཡུལ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེ་ན།

Here is the second point, [disproving the idea that it would be incorrect to meditate upon compassion]. *One might* begin by *ask*ing the following question:

> *If there is no such thing as a living being* who has any nature of their own, *then who* are *we* supposed to think of when we meditate upon *compassion?* The compassion would have no object upon which to focus.

སེམས་ཅན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་ན་སྙིང་རྗེའི་དམིགས་ཡུལ་མི་འཐད་པའི་སྐྱོན་མེད་པར་ཐལ། འབྲས་བུ་ཐར་པ་ཐོབ་པའི་དོན་དུ་ཁས་བླངས་པའི་རྨོངས་པས་བཏགས་པ་གང་ཡིན་པའི་སེམས་ཅན་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པ་དེ་སྙིང་རྗེའི་དམིགས་ཡུལ་དུ་འཐད་པའི་ཕྱིར། རྨོངས་པས་བཏགས་པ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་འཛིན་ལ་བྱས་ན་དེས་སེམས་ཅན་བདེན་པར་བཏགས་པ་ཡིན་པས་དེས་བཏགས་པ་ལྟར་དུ་གྲུབ་པ་བཀག་པས་སེམས་ཅན་མི་ཁེགས་ཏེ་དེ་བཀག་པས་སེམས་ཅན་བཏགས་ཡོད་མིང་རྐྱང་དུ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ།

But there is no such problem: it's not true that compassion would have no object to focus upon if there were no living being who had any nature of their own. This is because it is completely proper, *for* the purposes of *attaining the goal* of freedom, to *assert* the existence of *those* living beings who exist nominally—that is, living beings who are *projected by dark ignorance.*

Suppose now that we interpret the words "projected by dark ignorance" as referring to the tendencies to believe that the person and that things have some self-nature. These tendencies project onto living beings a quality of true existence; we deny that they actually exist in the way that they are projected to be, and so we are not denying the idea of a living being itself. Thus too it is that we can establish the existence of a living being, one which is only a projection, one which exists only in name.

།ཡང་ན་རྨོངས་པ་མ་རིག་པ་ཙམ་ལ་བྱས་ནས་དེས་བཏགས་པར་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་སྙིང་རྗེའི་དམིགས་ཡུལ་དུ་ཡོད་ཅེས་པའོ།

The phrase "projected by dark ignorance" can also be read as referring to ignorance alone, in which case the words are saying, "It is living beings projected by this state of mind which are the object upon which compassion focuses."

།སེམས་ཅན་མེད་འབྲས་སུ་ཡི་ཡིན།
།བདེན་ཏེ་འོན་ཀྱང་རྨོངས་ལས་འདོད།

If there is living being
Where is the result? It's true,
But we say in a way unaware.

།སེམས་ཅན་མེད་ན་སྙིང་རྗེ་གོམས་པའི་འབྲས་བུ་སངས་རྒྱས་དེ་གང་ཟག་སུའི་ཐོབ་བྱ་ཡིན་ཏེ་སྙིང་རྗེ་བསྒོམས་པ་ལ་འབྲས་བུ་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན། རྒྱུ་འབྲས་དེ་དག་བདེན་པར་མེད་པ་བདེན་ཏེ་འོན་ཀྱང་ཐ་སྙད་དུ་ཆོས་སུ་རྨོངས་པ་ལས་སྙིང་རྗེ་གོམས་པ་སོགས་མི་འགལ་བར་འདོད་དོ།

One may continue with the following question:

> *If there is no* such thing as a *living being,* then *what* person is it who could ever consider enlightenment—that is, *the result* of meditating upon compassion—to be something you could ever achieve? The meditation then would become something pointless.

It's true that this cause and effect have no true existence; *but* there's no contradiction when *we say* that one may still meditate upon compassion, and anything of the like, in a nominal way, *in a way* where one is *unaware* of the real nature of things.

Contemplation Twenty-Six
The Final Defeat of Ignorance

།སྡུག་བསྔལ་རྒྱུ་ཡི་ང་རྒྱལ་ནི།
།བདག་ཏུ་རྨོངས་པས་འཕེལ་བར་འགྱུར།
།དེ་ལས་ཀྱང་བཟློག་མེད་ཅེ་ན།
།བདག་མེད་བསྒོམ་པ་མཆོག་ཡིན་ནོ།

That egotism which is the
Cause of pain then feeds it,
For it's ignorant about the self.
Suppose you object, "That doesn't
Mean you could stop it"; meditation
On lack of a self is supreme.

།འོ་ན་སྔར་རྨོངས་པ་ཡུལ་དང་བཅས་པ་བཀག་པ་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན་སྔར་འདིར་ནི་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུར་གྱུར་པའི་ཞེས་པའི་སྐབས་སུ་བསྟན་པ་ལྟར། འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུའི་ང་རྒྱལ་ཏེ་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་ནི་བདག་ཏུ་རྨོངས་པས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་འཕེལ་བར་འགྱུར་བས་དེ་ལྡོག་དགོས་ཤིང་ལྡོག་ནུས་པས་འགལ་བ་མེད་དོ།

One may ask the following question: "Why is it that you said, before, that both dark ignorance and the object it thinks it sees can be stopped?" There was a section earlier on in the text where we spoke of "that which is the cause of all pain." As we did there, we are here speaking of *that "egotism"*—meaning the state of ignorance involved with mental affliction—*which is the cause of* all the *pain* of this suffering existence. This state of mind is in a condition of dark *ignorance about* the nature of *the self,* and this is what allows it to *feed* our pain in the cycle of suffering. This is the reason why we must stop it, and also the reason why it is no contradiction to say that we *can* stop it.

།ཁོ་ན་རེ་དེ་འདྲ་བའི་རྨོངས་པ་ལྡོག་པ་དེ་ལས་ཀྱང་བདེན་འཛིན་ལྡོག་པ་མེད་པ་སྟེ། ལྡོག་མི་ནུས་ལ་ལན་ཅིག་ལྡོག་ཀྱང་འཁོར་བའི་ཕུང་པོ་ལྟར་སླར་ཡང་འབྱུང་བས་གཏན་ཟད་དུ་འགྱུར་བ་མེད་དོ་ཞེ་ན།

Suppose you make the following *objection:*

> Even if you could stop this kind of dark ignorance, *that doesn't mean* that *you could stop* the tendency to see things as existing truly. In fact you couldn't; and even if you did stop it once, it would never be ended forever: the tendency would come back again, the way that the heaps of a person come back in this suffering cycle.

བདེན་འཛིན་ལྡོག་མི་ནུས་པ་མ་ཡིན་ཏེ་དེ་དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཞུགས་པ་ཡིན་པས་ཤིན་ཏུ་སྟོབས་ཆུང་ཞིང་དམན་ལ་བདག་མེད་བསྒོམ་པ་དེ་ལ་ལྟོས་ནས་མཆོག་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ་དངོས་པོའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་པས་ཅིག་ཤོས་རྩ་བ་ནས་དྲུངས་ནས་འབྱིན་ནུས་པ་ཡིན་ནོ།

And yet it's not true that you cannot put an end to the tendency of seeing things as existing truly. Remember that this tendency is a misperception of the true nature of things. As such it is weak, and inferior; whereas *meditating upon the lack of a self*-nature to things *is,* by comparison, *supreme.* Since this meditation is a completely unmistaken realization into the true suchness of all things, it has the power to rip the other perception out from the very roots.

Contemplation Twenty-Seven
Neither the Parts nor the Whole

།གཉིས་པ་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་གསུམ། དྲན་པ་ཉེར་གཞག་བཞིའི་སྒོ་ནས་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་བཤད་པ་དང་། བདེན་གཉིས་མི་འཐད་པའི་ཀླན་ཀ་སྤང་བ་དང་། བདག་མེད་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་གཏན་ཚིགས་དགོད་པའོ།

Here is the second major division of the discussion: a detailed presentation of the types of reasoning used to prove that things [meaning here the parts of a person, as opposed to the person themselves,] have no self-nature. We proceed in three steps: an explanation of the fact that things have no self-nature, utilizing the four different forms of deep awareness; disproving any contention that the two truths would be incorrect; and setting forth logical proofs to demonstrate that there is no self-nature.

དང་པོ་ལ་བཞི། ལུས་དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་བསྒོམ་པ་དང་། ཚོར་བ་དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་དང་། སེམས་དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་དང་། ཆོས་དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་བསྒོམ་པའོ།

The first of these has four parts of its own: meditating on deep awareness of one's body; meditating on deep awareness of one's feelings; meditating on deep awareness of one's mind; and meditating on deep awareness of objects.

དང་པོ་ལ་བཞི། ཆ་ཅན་ལུས་རང་བཞིན་མེད་པར་གཏན་ལ་དབབ་པ་དང་། ཆ་ཤས་ཡན་ལག་རྣམས་རང་བཞིན་མེད་པར་གཏན་ལ་དབབ་པ་དང་། དེས་ན་རང་བཞིན་མེད་པའི་ལུས་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་ལ་ཆགས་པར་མི་རིགས་པ་དང་། དེས་གང་ཟག་ཀྱང་རང་བཞིན་མེད་པར་གྲུབ་པའོ།

The first of these as well has four sections: establishing the fact that the body as a whole has no nature; establishing the fact that its parts, its components, have no nature; why it is therefore completely wrong to feel attachment for the body, something which has no nature, and which is like a dream; and how this also proves that the person has no nature either.

དང་པོ་ནི། ལུས་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། དེ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ན་ལུས་ཀྱི་ཡན་ལག་སོ་སོ་བ་དང་དེ་རྣམས་སྡོམས་པའི་ཚོགས་པ་དང་དེ་རྣམས་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་གང་རུང་གཅིག་ལུས་ཀྱི་མཚན་གཞིར་རྙེད་དགོས་པ་ལ་དེ་མི་རྙེད་པའི་ཕྱིར།

Here is the first. It is not the case that the body has any nature of its own. This is because, if it did, then when we looked for the thing we refer to as "the body" we would have to find it to be one of the following: either the individual components of the body, or the sum total of these parts, or something essentially different from these. And yet we cannot find it to be any of these.

ཡན་ལག་ཐམས་ཅད་སྡོམས་པའི་ཚོགས་པ་ལུས་ཡིན་མོད་དེ་ལ་དོགས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད་སྙམ་ན། ཚོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ལུས་སུ་བཏགས་པ་ཡིན་པས་ལུས་ཀྱི་ཡན་ལག་ཚོགས་པ་ལུས་སུ་མི་རིགས་ཏེ་དེ་ལྟ་མ་ཡིན་ན་མཐར་རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པར་ཁས་ལེན་

དགོས་པར་འགྱུར་རོ།

One might make the following objection:

> We would rather concede that the sum total of all its components is the body. What problem could you ever have about this?

The body is a concept formed upon the basis of the collection of the parts; as such, it would be incorrect to say that this collection of the parts of the body were the body itself. If you say otherwise, then ultimately you would have to accept the idea of an ultimate in the form of atoms that were partless.

།ལུས་ནི་རྐང་པ་བྱིན་པ་མིན།

།བརླ་དང་རྐེད་པའང་ལུས་མ་ཡིན།

།ལྟོ་དང་རྒྱབ་ཀྱང་ལུས་མིན་ཏེ།

།བྲང་དང་དཔུང་པའང་ལུས་མ་ཡིན།

།རྩིབ་ལོགས་ལག་པའང་ལུས་མིན་ཏེ།

།མཆན་ཁུང་ཕྲག་པའང་ལུས་མ་ཡིན།

།ནང་ཁྲོལ་རྣམས་ཀྱང་དེ་མིན་ལ།

།མགོ་དང་མགྲིན་པའང་ལུས་མིན་ན།

།འདི་ལ་ལུས་ནི་གང་ཞིག་ཡིན།

Neither the foot nor the calf
Is the body; nor is the
Thigh or the waist the body.
Neither as well is the front
Or the back, nor the chest
Or the shoulders the body.
Nor are the ribcage or the
Arms; nor is the side
Under the arm, or above.
Nor are the inner organs
The body, nor is the head
Or the neck this body.
Where then would the body
Ever be?

།དེས་ན་ལུས་ཞེས་པའི་ཐ་སྙད་འཇུག་པའི་གཞི་ལུས་དེ་ཁོ་རང་གི་ངོས་ནས་ཇི་ལྟར་ཡོད་པ་ཚོལ་བའི་ཚེ་སྐྱེས་བུའི་རྐང་པ་དང་བྱིན་པ་སྐྱེས་བུའི་ལུས་མིན་ལ། བརླ་དང་རྐེད་པའང་ལུས་མ་ཡིན་ལྟོ་དང་རྒྱབ་ཀྱང་ལུས་མིན་ཏེ་དེ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེས་བུའི་ལུས་སུ་བཏགས་པའི་ཕྱིར། བྲང་དང་དཔུང་པའང་ལུས་མ་ཡིན་ལ་རྩིབ་ལོགས་དང་ལག་པའང་ལུས་མ་ཡིན་པ་མཆན་ཁུང་དང་ཕྲག་པའང་ལུས་མ་ཡིན་ནང་ཁྲོལ་རྣམས་ཀྱང་སྐྱེས་བུའི་ལུས་དེ་མིན་ལ་མགོ་དང་མགྲིན་པའང་སྐྱེས་བུའི་ལུས་མིན་ན་ཡན་ལག་འདི་རྣམས་ལ་སྐྱེས་བུའི་ལུས་ནི་གང་ཞིག་ཡིན་ཏེ་གང་ཡང་མིན་ལ། དེ་རྣམས་ཚོགས་པ་དང་དེ་རྣམས་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་ཡང་སྐྱེས་བུའི་ལུས་མ་ཡིན་པས་ལུས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དོ།

Suppose then that we seek the thing it is that we refer to with the word "body," looking for something which exists from its own side. *Neither the foot nor the calf* of a person *is the body* of the person, *nor is the thigh or the waist. Neither as well is the front or the back* of the body the body, for "body" is a concept applied <u>to</u> these things. *The chest* and *the shoulders* are *not the body, nor are the ribcage or the arms. The side under the arm is not* the body, and the shoulder *above* the arm is *not* the body. *Nor are the inner organs* the person's body. *Nor* finally *is the head or the neck this* person's *body. Where then* in any of these components *would the body ever be?* It is none of them. Neither is it the sum of these parts, nor is it something which is essentially separate from them. And so therefore the body is nothing that has any nature of its own.

Contemplation Twenty-Eight
The Emptiness of the Parts of Parts

།དེ་བཞིན་སོར་མོའི་ཚོགས་ཡིན་ཕྱིར།
།ལག་པའང་གང་ཞིག་ཡིན་པར་འགྱུར།
།དེ་ཡང་ཚིགས་ཀྱི་ཚོགས་ཡིན་ཕྱིར།
།ཚིགས་ཀྱང་རང་གི་ཆ་ཕྱེ་བས།

།ཆ་ཡང་རྡུལ་དུ་ཕྱེ་བས་ཏེ།

།རྡུལ་དེའང་ཕྱོགས་ཆའི་དབྱེ་བ་ཡིས།

།ཕྱོགས་དབྱེའང་ཆ་ཤས་དང་བྲལ་ཕྱིར།

།མཁའ་བཞིན་དེས་ན་རྡུལ་ཡང་མེད།

The hand too then is just
The same; a collection of fingers,
So how could it ever be?
Each in turn is a collection
Of joints; and if you divide
The joints into parts, and then
Divide the parts down to atoms,
And then divide these into
Sides in different directions,
Then things are devoid of parts,
And just like empty space;
So even the atoms have none.

གཉིས་པ་ནི། སྐྱེས་བུའི་ལུས་ཡན་ལག་ཚོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་ཡིན་གྱི་བདེན་པར་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་ལྡུ་དང་སོར་མོའི་ཚོགས་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལག་པའང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་གང་ཞིག་ཡིན་པར་འགྱུར་ཏེ་མི་སྲིད་དོ།

Here is the second point, [establishing the fact that the body's parts, the components, have no nature]. Think of the way in which the body of a person is just a concept applied to the collection of its components. *The hand too then is just the same: a* concept applied to the *collection of* its various pieces, to its *fingers. So how* then *could it ever be* something that had some nature of its own? It would be a complete impossibility.

།སོར་མོ་དེ་ཡང་ཚིགས་ཀྱི་ཚོགས་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དོ། །ཚིགས་ཀྱང་རང་གི་ཆ་དང་ཆར་ཕྱེ་བས་དཔྱད་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་ལ་ཚོགས་ཀྱི་ཆ་ཡང་རྡུལ་ཕྲན་དུ་ཕྱེ་བ་སྟེ་དབྱེ་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དོ།

Each finger, *in turn, is a* concept applied to the *collection of* the *joints* that make it up—and so they too have no nature of their own. *And* if you examine each of the joints as well, *if you divide the joints* each *into* their various *parts,* you find

they have no nature of their own either. *And then* you can take each of *the parts* of these wholes and *divide* them all the way *down to* their *atoms,* and find that none of them has any nature of its own.

།རྡུལ་དེའང་ཤར་ལ་སོགས་པའི་ཕྱོགས་ཆའི་དབྱེ་བ་ཡིས་ཕྱེ་ན་ཕྱོགས་ཀྱི་ཆ་དུ་མ་ལ་བརྟེན་ནས་བཏགས་པ་ཡིན་པས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དོ། །ཕྱོགས་ཀྱི་བར་དབྱེ་བ་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དེ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་ཆ་ཤས་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར་དཔེར་ན་ནམ་མཁའ་བཞིན་ནོ།

And even these atoms can be *divided then into* their own parts: into their eastern *side,* and so on. They too then are a concept applied to the collection of the multiple sides that face *in* the *different directions,* and so they *have no* nature of their own either. You can even divide the directions themselves, which have no nature of their own either. *Things then are devoid of* any *parts* that have any nature of their own; *and* so they are *just like,* for example, *empty space.*

།དེས་ན་རྡུལ་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དེ་ཡོད་ན་རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་ལ་དེ་ལ་ནི་དྲུག་གིས་ཅིག་ཆར་སྦྱར་བ་ན་ཞེས་སོགས་ཀྱི་རིགས་པས་གནོད་པའི་ཕྱིར་རོ།

And thus it is that atoms themselves have no nature of their own; for if they did, then we would be forced to accept the existence of atoms that were partless. This concept though is disproved by the logic expressed in the lines that begin with "Suppose the six [sides in the six directions] were stuck together."

Contemplation Thirty
The Emptiness of the Mind

།ཡིད་ནི་དབང་རྣམས་ལ་མི་གནས།
།གཟུགས་སོགས་ལ་མིན་བར་ནའང་མིན།

The mind doesn't reside in the faculties,
Nor in the visual or the rest,
Nor somewhere in between.

།གསུམ་པ་སེམས་དྲན་པ་ཉེར་བཞག་བསྒོམ་པ་ལ་གཉིས། ཡིད་ཀྱི་ཤེས་པ་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པར་བསྟན་པ་དང་། རྣམ་ཤེས་ལྔ་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པར་བསྟན་པའོ།

Here is the third section, which is meditating on deep awareness of one's mind. We proceed in two steps: demonstrating the fact that consciousness of the mind cannot exist by nature; and demonstrating the fact that the other five kinds of consciousness cannot exist by nature.

དང་པོ་ནི། ཡིད་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དེ་དབང་པོ་དྲུག་པོ་རྣམས་ལ་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་མི་གནས། གཟུགས་སོགས་ཡུལ་དྲུག་ལ་རང་བཞིན་གྱིས་གནས་པ་མིན་ལ་དེ་དག་གི་བར་ནའང་སྟེ་དེ་གཉིས་ཚོགས་པ་ལའང་གནས་པ་མིན་ཏེ་དབུ་མ་ལ་འཇུག་པ་ལས་གསུངས་པ་ལྟར་གྱི་ཤིང་རྟའི་དཔྱད་པ་བདུན་དྲན་པར་བྱའོ།

Here is the first. *The mind* is not something which has any nature of its own, and this is because of the following reasons:

(1) It *does not reside,* through any nature of its own, with*in the* six *faculties;*

(2) It is *not* something which resides, through any nature of its own, with*in the* six objects of *visual* matter *or the rest;* and

(3) It is *not* something which resides *"somewhere in between"* these two—meaning in the combination of the two.

For this point one should recall the seven points in the analysis of a wagon, as found in <u>*Entering the Middle Way.*</u> [These are examining a wagon to see whether it is <u>*self-existently:*</u>

(1) its parts (in which case it would have to be as many as its parts);

(2) something unrelated to its parts (in which case it would be some externally existing "self," and no longer be a changing thing);

(3) something that depends upon its parts (in which case their relationship would have to be that of two completely separate things, like a bowl and the yogurt in the bowl—since the thing dependent was a self-existent other);

(4) something that its parts depend upon (similar problem);

(5) something that possesses its parts (again, something completely other than its parts, if it "possesses" them);

(6) the sum of its parts (independent of our projections, which cannot be); or

(7) some special visual outline of the wagon (if this were true, then the mental heaps, since they are not physical matter and cannot have shape or color, could not be included in the "person" or his "mind").]

།ནང་ཡང་སེམས་མིན་ཕྱི་མིན་ཞིང་།

།གཞན་དུ་ཡང་ནི་རྙེད་མ་ཡིན།

།གང་ཞིག་ལུས་མིན་གཞན་དུ་མིན།

།འདྲེས་མིན་ལོགས་སུའང་འགར་མེད་པ།

།དེ་ནི་ཅུང་ཟད་མིན་དེའི་ཕྱིར།

།སེམས་ཅན་རང་བཞིན་མྱ་ངན་འདས།

The inside is not the mind,
Nor the outside, and neither
Can it be found somewhere else.
There exists none that's neither the body
Nor other; neither mixed nor an isolated,
Independent thing.
Because it lacks even the
Slightest bit, the one with the
Mind is natural nirvana.

།མུ་སྟེགས་པས་ནང་གི་བྱེད་པའི་སྐྱེས་བུས་བཏགས་པའི་ནང་ནའང་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་གནས་པ་མིན་ལ། ཕྱི་ལག་པ་སོགས་ལའང་གནས་པ་མིན་ཞིང་ཕྱི་ནང་ལས་གཞན་དུའང་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་རྙེད་པ་མ་ཡིན་ལ་གང་ཞིག་ལུས་མིན་ཞིང་དེ་ལས་གཞན་དུའང་བདེན་མིན་ལ། སེམས་དེ་ལུས་དང་འདྲེས་པ་མིན་ཞིང་ལུས་ལས་ལོགས་སུའང་ཡན་དགར་བ་

རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་པ་དེ་ནི་ཙུང་ཟད་ཀྱང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་པ་མིན་པ་དེའི་ཕྱིར་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་རང་བཞིན་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའོ།

Consider the so-called "inner agent," the "inner person" that the non-Buddhist schools say exists. *The mind* can*not,* through some nature of its own, reside in this sense *"inside," nor* can it reside somewhere *outside*—in the hand or the like. *Neither can it be found,* through some nature of its own, to be *somewhere else* than the inside or the outside.

Think of a mind that had some nature of its own: *one that was neither the body nor* truly something *other* than the body: think of a mind that was *neither mixed* with the body *nor an independent thing, isolated* from the body. *No* such thing *exists. And because it lacks even the slightest bit* of any natural way of being, *the mind* is completely empty of any nature of its own: and this itself *is* what we refer to as the *"natural* state of *nirvana."*

Contemplation Thirty-One
The Sliver of Diamond

།གསུམ་པ་བདག་མེད་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་གཏན་ཚིགས་དགོད་པ་ལ་གསུམ། རྡོ་རྗེ་གཟེགས་མའི་གཏན་ཚིགས་དང་། རྟེན་འབྲེལ་གྱི་གཏན་ཚིགས་དང་། ཡོད་མེད་སྐྱེ་འགོག་གི་གཏན་ཚིགས་སོ།

The third part, setting forth logical proofs to demonstrate that there is no self-nature, has three sections of its own: the proof known as the "sliver of diamond"; the proof based on dependent origination; and the proof based on refuting that neither a thing which does nor does not exist could ever grow.

།དང་པོ་ལ་ལྔ། རྒྱུ་མེད་དུ་སྐྱེ་བ་དགག་པ་དང་། རྟག་པའི་རྒྱུ་གཞན་ལས་སྐྱེ་བ་དགག་པ་དང་། གཙོ་བོ་རྟག་པ་ལས་སྐྱེ་བ་དགག་པ་དང་། རྒྱུ་མེད་དགག་པའི་དོན་བསྡུ་བ་དང་། བདག་གཞན་གཉིས་ཀ་ལས་སྐྱེ་བ་དགག་པའོ།

The first of these has five points of its own: refuting the idea that things could grow without a cause; refuting the idea that things could grow from something other than themselves which was also unchanging; refuting the idea that things could grow from a primal One which was unchanging; a summary of the

refutation of the idea that things could grow without a cause; and a refutation of the idea that things could grow from both themselves and things other than themselves.

།རི་ཞིག་འཇིག་རྟེན་མངོན་སུམ་གྱིས།
།རྒྱུ་རྣམས་ཐམས་ཅད་མཐོང་བ་ཡིན།
།པདྨའི་སྡོང་བུ་སོགས་དབྱེ་ནི།
།རྒྱུ་ཡི་དབྱེ་བས་བསྐྱེད་པ་ཡིན།
།རྒྱུ་དབྱེ་གང་གིས་བྱས་ཞེ་ན།
།སྔར་གྱི་རྒྱུ་དབྱེ་ཉིད་ལས་སོ།

Most often we can see,
With that which is shared throughout
The world, all the causes.
The great variety, things like the
Stem of a lotus, are caused
By a variety of causes.
If you ask what causes the variety
Of causes—they come from none other
Than a previous variety of causes.

དང་པོ་ནི། རྒྱང་ཕན་པ་སོགས་ན་རེ་ནྨ་བུའི་མདོངས་ཁྲ་ལ་སོགས་པ་འགའ་ཞིག་གིས་བྱེད་པར་མ་མཐོང་ལ། པད་མའི་འདབ་མའི་གཙུབ་པ་དང་འཇམ་ཤ་སོགས་དང་ཚེར་མའི་རྣོ་བ་སོགས་བྱེད་པ་པོ་སུས་ཀྱང་མ་བྱས་པས་ངོ་བོ་ཉིད་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་नོ་ཞེ་ན་དེ་ནི་མི་འཐད་དེ་རེ་ཤིག་འཇིག་རྟེན་པའི་མངོན་སུམ་གྱིས་སྔོན་ཐོག་ལ་སོགས་པ་ཕྱི་ནང་གི་དངོས་པོ་ཕལ་ཆེ་བ་ལ་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་རྣམས་ཐམས་ཅད་མཐོང་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་པད་མའི་སྡོང་བུའི་ཁ་དོག་དང་འདབ་མའི་གྲངས་སོགས་འབྲས་བུའི་དབྱེ་བ་ནི་རྒྱུའི་དབྱེ་བ་མི་འདྲ་བས་བསྐྱེད་པ་ཡིན་ལ་རྒྱུའི་དབྱེ་བ་མི་འདྲ་བ་གང་གིས་བྱས་ཞེ་ན་སྔར་གྱི་རྒྱུ་མི་འདྲ་བའི་དབྱེ་བ་ཉིད་ལས་སོ།

Here is the first. The non-Buddhist school known as "Those who Reject the World," and other such groups as well, note the fact that there are things—like the patterns on a peacock—which don't seem as if anyone at all has made them; they say:

> Consider the roughness of a lotus petal, and its texture or other such qualities; think as well of the sharpness of a thorn, or the like. They just happen by their own nature; it's not as if someone made them that way.

Your idea though is incorrect. This is because *we can most often see*—even *with that* direct perception *which is shared throughout the world—all the causes* that create the vast majority of inner and outer working things, such as crops and the like. And *the great variety* of results—that is, *things like* the colors of *the stem of a lotus,* or the number of petals it has—*are* all *caused by a* great *variety* of different *causes. If you ask what* it is then that *causes* all *the* different *varieties of causes* themselves; the answer is that *they come from none other than a previous* set of a great *variety of causes.*

།ཅི་ཕྱིར་རྒྱུ་ཡིས་འབྲས་སྐྱེད་ནུས།
།སྔར་གྱི་རྒྱུ་ཡི་མཐུ་ཉིད་ལས།

How is it the causes can create them?
It's precisely due to the power
Of causes that came before.

།ཅིའི་ཕྱིར་རྒྱུ་མི་འདྲ་ན་ཡིས་འབྲས་བུ་མི་འདྲ་བ་བསྐྱེད་ནུས་ཞེ་ན་དེ་ལྟར་མི་ནུས་པའི་སྐྱོན་མེད་དེ་སྔར་གྱི་རྒྱུའི་མཐུ་ཉིད་ལས་རྒྱུ་མི་འདྲ་བས་འབྲས་བུ་མི་འདྲ་བ་སོ་སོར་བསྐྱེད་ནུས་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་དངོས་པོ་འདི་རྣམས་ཆོས་ཅན་རྒྱུ་མེད་མ་ཡིན་ཏེ་ཡུལ་དུས་རེས་འགའ་སྐྱེ་བར་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ།

One may ask the following question:

> Just *how is it that* a variety of *causes can create* a variety of results?

There's no problem though with the idea: it's not as though they have no such power. *It is precisely due to the power of* the *causes that came before* them that a variety of causes is able to create a variety of individual results. This allows us then to state the following proof:

(1) Consider all these working things.
(2) It is not the case that they have no causes, because
(3) We can observe that they grow intermittently, in time and space.

[Please note that the *mi 'dra na* of the Tibetan should almost surely be read as *mi 'dra ba,* although both editions of the text available to us repeat this spelling. The meaning remains the same in either case.]

Contemplation Thirty-Two
What Emptiness is Empty Of

།དེ་ཉིད་དུ་ན་སྟོང་པ་ཉིད།
།སྒོམ་པ་དེ་ཕྱིར་མི་འཐད་འགྱུར།

For this very one, after all,
The meditation upon
Emptiness is wrong.

རྒྱུ་མཚན་དེ་ཉིད་དུ་ན་ཁྱོད་འདོད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་བསྒོམ་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་མི་འཐད་པར་འགྱུར་ཏེ་དེ་འཇལ་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་རྫུན་པ་ཡིན་པ་དེའི་ཕྱིར་ཅེ་ན་ཞེས་བྱ་ཆོས་ཅན། ཁོ་བོ་ཅག་ལ་སྟོང་ཉིད་འཇལ་བའི་ཚད་མ་རྫུན་པ་དང་དེས་བཞག་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱང་རྫུན་པ་ཡིན་པར་ཆེས་འཐད་དེ། རྟོག་པས་བདེན་པའི་དངོས་པོ་བཀག་པའི་དགག་པ་ངེས་པ་དེ་དགག་བྱའི་རྣམ་པར་ཤར་བ་ལ་རག་ལས་པའི་ཕྱིར།

One may make the following objection:

> *For this very* reason, it *is wrong* to say that *the meditation upon emptiness* which you propose is perfectly correct; the valid perception which perceives it is, *after all,* "deceptive."

We answer with a logical proof—

(1) Consider the entire body of existing phenomena.
(2) It is absolutely correct for us to assert both that the valid perception which perceives emptiness is itself deceptive, and that the emptiness which it establishes as existing is also deceptive, because

(3) When you understand, through the process of conceptualization, the refutation wherein we deny the existence of a working thing which exists in truth, you rely upon forming a mental image of the object whose existence we deny.

།བརྟགས་པའི་དངོས་ལ་མ་རེག་པར།

།དེ་ཡི་དངོས་མེད་འཛིན་མ་ཡིན།

།དེ་ཕྱིར་བརྫུན་པའི་དངོས་གང་ཡིན།

།དེ་ཡི་དངོས་མེད་གསལ་བར་བརྫུན།

One would never be able to
Grasp how something was
Devoid of being a thing
Without encountering that
Thing it was which one
Imagined it to be.
For this reason, the fact that the
Deceptive thing is not a thing
Is something clearly deceptive.

དེར་ཐལ། བརྟགས་པའི་དངོས་པོ་བདེན་གྲུབ་ལ་རྟོག་པས་མ་རེག་པར་ཏེ་བདེན་གྲུབ་ཀྱི་རྣམ་པ་མ་ཤར་བར་བདེན་སྟོང་དེའི་དངོས་པོར་བདེན་མེད་དེ་རྟོག་པས་འཛིན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེའི་ཕྱིར་དགག་བྱ་རྫུན་པའི་དངོས་པོ་གང་ཡིན་པ་དེ་མི་སྲིད་པས་དགག་བྱ་དེ་བཀག་པ་དེ་འདི་དངོས་མེད་གསལ་བར་རྫུན་ནོ།

And this really is the case, because *one would never be able to grasp,* through the process of conceptualization, *how something was devoid of being a thing* (how it lacked any true existence) *unless* one was first able to *"encounter"* (or conceptualize) *that thing it was which one "imagined it to be"* (meaning true existence); that is, unless one was first able to form a mental picture of what it was like to exist in truth. And *for this reason*—which means, because of *the fact that the "deceptive thing"* or object we deny is totally impossible—then the condition that remains when we have denied the existence of this object (meaning the fact that this object *is not a thing*) *is* itself *something* which is *clearly deceptive.*

།སྨྲ་མའི་དཔེ་ནི་རྟོག་པ་ལ་མོ་ཤམ་བུའི་རྣམ་པ་མ་ཤར་བར་མོ་ཤམ་བུ་ཤི་བའི་རྣམ་པ་མི་འཆར་བ་བཞིན་ནོ།

Here is an example to illustrate what we have just been talking about. Until such time as you are able to form a mental picture of the child of a barren woman, you can never form a picture of this same child dying.

།དགག་བྱ་བཀག་པའི་བདེན་སྟོང་བདེན་པར་གྲུབ་ན་རིག་ཤེས་རྗེས་དཔག་ལ་བདེན་སྟོང་སྣང་བ་བདེན་པར་གྲུབ་དགོས་ལ། དེ་ལྟ་ན་ཡ་གྱལ་བཀག་པའི་ཚོགས་པ་མི་སྲིད་ཅིང་དེ་ལ་དགག་བྱ་བདེན་པར་སྣང་བས་བདེན་སྣང་ཡང་བདེན་པར་གྲུབ་དགོས་ལ་དེ་ལྟ་ན་བདེན་གྲུབ་ཡོད་དགོས་ན་དེ་མེད་པའི་ཕྱིར། དེ་བཀག་པའི་བདེན་སྟོང་ཡང་རྫུན་པ་ཡིན་གྱི་བདེན་པར་མ་གྲུབ་བོ། །དེ་ནི་རྩ་ཤེ་ལས། གལ་ཏེ་མི་སྟོང་ཅུང་ཟད་ཡོད་ཅེས་སོགས་ཀྱི་དོན་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ།

Consider the condition that remains after you have disproved the object that we deny: that is, the fact that there is no true existence. If this itself existed truly, then the image of the emptiness of true existence which presents itself to the mind working in a logical mode would itself have to exist in truth. It's moreover the case (1) that it is impossible for a collection of parts to be there when any one of its parts has been disproved; and (2) that, since the object we deny appears to exist in truth, this appearance of true existence would itself have to exist truly. And if this were all true, then true existence itself would have to be something that existed. But since it doesn't exist, then the voidness of true existence which remains after it has been disproved is itself something which is deceptive, rather than being something which exists in truth. This is the point being made in lines from _Root Wisdom_ like the one which says, "If there were the least thing that were not empty, then..."

[The full popularized form of the lines being referred to by Gyaltsab Je reads:

> If there were the least thing that were not empty,
> Then how could emptiness itself exist?

The point is that, if emptiness itself were not empty, then nothing else could be either.]

།དེས་ན་རྨི་ལམ་བུ་ཤི་ལ།

།དེ་མེད་སྙམ་པའི་རྣམ་རྟོག་ནི།

།དེ་ཡོད་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཡི།

།གེགས་ཡིན་དེ་ཡང་བརྫུན་པ་ཡིན།

Therefore when a child dies
In a dream, the state of mind which
Imagines that he's gone blocks out
The state of mind imagining that
He is still there, despite the fact
That it's all deceptive.

།བདེན་གྲུབ་ཀྱི་སྤྱི་མ་ཤར་བར་བདེན་སྟོང་ལེགས་པར་མི་ངེས་པས་སྟོང་ཉིད་ངེས་པ་དགག་བྱའི་ཚད་འཛིན་ལ་མཁས་དགོས་པ་ཡིན་ནོ། །རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་དཔེར་ན་རྨི་ལམ་དུ་བུ་ཤི་བ་དམིགས་པ་ལ་བུ་དེ་མེད་སྙམ་པའི་རྣམ་རྟོག་ནི་བུ་དེ་ཡོད་སྙམ་པའི་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་གེགས་ཡིན་ཡང་རྨི་ལམ་གྱི་སྤང་གཉེན་གཉིས་པོ་དེ་ཡང་རྫུན་པ་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ་གཉེན་པོ་རྫུན་པས་སྤང་བྱ་རྫུན་པ་འཇོམས་པ་དང་། ཚད་མ་རྫུན་པས་གཞལ་བྱ་རྫུན་པ་འཇལ་བ་མི་འགལ་ལ་གྲངས་ཅན་གྱིས་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་བདེན་གྲུབ་ཏུ་ཁས་བླངས་པས་ཚད་མ་རྫུན་པ་འཇོག་མི་ཤེས་པས་མི་མཚུངས་སོ།

Unless one is able to form a mental image of what it would be like for something to exist in truth, one can never understand the emptiness of this true existence well. Therefore those who hope to understand emptiness must become masters of the art of defining for themselves just what the object we deny is.

Therefore, for this reason, think of the example of *a dream in* which you see your *child die. The state of mind* where you *imagine that the child is gone blocks out the state of mind* where you *imagine that the child is still there, despite the fact that* the state of mind being eliminated and the state of mind that works against it are both just *deceptive,* just a dream.

Here our case is the same. It is absolutely no contradiction to say that a corrective state of mind which is deceptive can destroy an undesirable state of mind which is also deceptive, or that a valid perception which is deceptive can perceive an object which is also deceptive.

Those of the non-Buddhist school called the "Numerists," on the other hand, assert that all knowable objects exist in truth; and so they don't understand how to establish the existence of a valid perception which is deceptive. The problems you have raised therefore don't apply equally to us.

Contemplation Thirty-Four
The Emptiness of Becoming and Ending

།གསུམ་པ་ཡོད་མེད་སྐྱེ་འགོག་གི་གཏན་ཚིགས་ལ་གསུམ། གཏན་ཚིགས་བསྒྲུབས་ནས་སྐྱེ་བ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་དགག་པ་དང་། དེས་འགག་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཁེགས་པ། དེས་ན་སྲིད་ཞི་མཉམ་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པའོ།

Here is the third section, the proof based on refuting that neither a thing which does nor does not exist could ever grow. This section itself has three steps: making the proof, and thus refuting the idea that the arising of things could exist by nature; using this same proof to disprove that the ending of things could exist by nature; and showing how this proves that suffering existence and the state of peace have one quality which is totally equivalent.

།དངོས་པོ་ཡོད་པར་གྱུར་པ་ལ།
།རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད།
།འོན་ཏེ་དེ་ནི་མེད་ན་ཡང་།
།རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད།

Suppose that working things
Did have some; what need
Would there be for causes?
And even if these didn't
Exist, what need again
Would there be for causes?

དང་པོ་ནི། དངོས་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པར་གྱུར་པ་ལ་རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད་པ་བསྐྱེད་མི་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །འོན་ཏེ་འབྲས་བུ་དེ་ནི་མེད་ན་ཡང་རྒྱུ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད་དེ་བསྐྱེད་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །འབྲས་བུ་ཐམས་ཅད་རྒྱུའི་དུས་ན་མེད་པ་སྐྱེ་བ་ཤ་སྟག་ཡིན་པས་དེ་འགོག་པ་མ་ཡིན་གྱི་གཏན་མེད་སྐྱེ་བ་འགོག་པ་ཡིན་ནོ།

Here is the first. *Suppose that working things had some* nature of their own. *What need* then *would there be for causes?* They wouldn't have to make anything grow. *And even if these* results didn't exist, then *what need again would there be for causes?* They would never be able to make anything grow either. Incidentally, the fact is that no result at all ever exists at the time that its cause is present, and this is invariably the way that things grow; so this is not what we are denying in the present case. Rather, we are denying that something that could never exist at all could grow.

།འབྲས་བུ་ཡོད་པ་སྐྱེ་བ་འགོག་པ་ཡང་གྲངས་ཅན་རྒྱུ་དུས་སུ་ཡོད་པར་འདོད་པ་དང་ཕལ་ཆེར་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པར་འདོད་པ་འགོག་པ་ཡིན་གྱི་སྐྱེས་ཟིན་པའི་ཕྱིར་བསྐྱེད་མི་དགོས་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེས་ཟེར་བ་ནི་རིགས་པའི་ལམ་ལས་འདས་པའོ། །དེས་ན་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་རྒྱུ་འབྲས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་དང་གཟུགས་བརྙན་ཁས་ལེན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ།

And suppose next that we are denying that a result which did exist could grow. What we deny in this case is the kind of result that the Numerists posit—one that could exist at the time of its cause; as well as the result which the majority of schools accept, which is one that could have any nature of its own. To say though that "Because something has already grown, it is not necessary for the cause to make it grow," would be beyond all logic. The point then is that we are asserting that cause and effect are empty of any nature of their own; that they are like an illusion, or the reflection of an image in the mirror.

།བྱེ་བ་བརྒྱ་ཕྲག་རྒྱུ་ཡིས་ཀྱང་།
།དངོས་པོ་མེད་པ་བསྒྱུར་དུ་མེད།
།གནས་སྐབས་དེ་དངོས་ཇི་ལྟར་ཡིན།

།དངོས་འགྱུར་གཞན་ཡང་གང་ཞིག་ཡིན།

You could have billions of causes,
But still never turn
A thing that didn't function.
How can the condition become
A functioning thing? To become so
It could be no other one.

།དངོས་མེད་རྒྱུའི་བྱེད་པའི་ཡུལ་དུ་མི་རུང་བར་བསྒྲུབ་པ་ནི་ཡོད་པ་གྲུབ་ཟིན་པས་བསྐྱེད་མི་དགོས་ཀྱང་མེད་པ་ཅིའི་ཕྱིར་མི་འབྱུང་ཞེ་ན་བྱེ་བ་བརྒྱ་ཕྲག་རྒྱུ་ཡིས་ཀྱང་དངོས་པོ་མེད་པ་དངོས་པོར་བསྒྱུར་དུ་མེད་དེ། དངོས་མེད་དངོས་པོར་སུ་གང་གིས་ཀྱང་བྱ་བར་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར།

What follows next is a proof that a thing without any function could never be the object of the functioning of a cause. In this regard, someone might make the following claim:

> Since a result that already existed would already have occurred, there would be no need for its cause to produce it. Why though is it that you say a result which does not exist cannot occur?

The fact though is that *you could have* literally *billions of causes* involved, *but* you could *still never turn something that* was *not* a *functioning* thing into something that was: there is nothing at all that could ever make something that was not a functioning thing into something that was.

འགྱུར་ན་དངོས་མེད་ཀྱི་གནས་སྐབས་མ་བཏང་བའམ་བཏང་ནས་ཡིན། དང་པོ་ལྟར་ན་དངོས་མེད་ཀྱི་གནས་སྐབས་དེ་དངོས་པོ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཏེ་དོན་བྱེད་ནུས་པ་དང་མི་ནུས་པའི་གནས་སྐབས་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ།

And if you say it is possible, then let us ask you a question. When this happens, then which of the following is the case: does the thing which is not functioning _not_ lose its condition of being something which does not function, or _*does*_ it? If you say it does not, then *how can* you claim that *the condition* of not functioning could *become a thing that did function?* After all, the condition of being able to perform a function is something completely inconsistent with the condition of being unable to perform a function.

།གཉིས་པ་ལྟར་ན་དངོས་པོ་དང་དངོས་མེད་ལས་དངོས་པོར་འགྱུར་རྒྱུ་གཉིས་ལས་གཞན་ཡང་གང་ཞིག་ཡིན་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ།

And suppose you say the latter, [that it <u>*does*</u> lose its condition, and becomes something else;] this is impossible, because there are only two ways that something could *become a functioning thing:* either from being a functioning thing, or from being a thing which doesn't function. *No other one* is possible.

།མེད་ཚེ་དངོས་ཡོད་སྲིད་མིན་ན།
།དངོས་པོ་ཡོད་པར་ནམ་ཞིག་འགྱུར།
།དངོས་པོ་སྐྱེས་པར་མ་གྱུར་པར།
།དངོས་མེད་དེ་ནི་འབྲལ་མི་འགྱུར།
།དངོས་མེད་དང་ནི་མ་བྲལ་ན།
།དངོས་པོ་ཡོད་པའི་སྐབས་མི་སྲིད།

It's impossible for it to be
Functioning while it does not;
When could it become functioning?
Until such time as the functioning
Was produced, it could never
Lose its not functioning.
Until such time as it did lose
Not functioning, the condition
Of doing so would be impossible.

།གཞན་ཡང་དངོས་མེད་ཀྱི་གནས་སྐབས་མ་བཏང་ན་དངོས་པོར་མེད་པའི་ཚེ་དངོས་པོར་ཡོད་པ་སྲིད་པ་མིན་ན་དངོས་པོ་ཡོད་པར་ནམ་ཞིག་འགྱུར་ཏེ་མེད་པའི་དུས་ན་དངོས་པོ་མ་སྐྱེས་པའི་ཕྱིར།

Suppose moreover that the thing which doesn't function <u>*does not*</u> lose its condition of being a thing which doesn't function when it is the object of a cause. *It is* completely *impossible for* anything *to be* a *functioning* thing *while it* is a thing which *does not* function. *When* then do you imagine *it could* be that this *became* a *functioning* thing? A functioning thing could never grow so long as the thing was something that didn't function.

གཞན་ཡང་དངོས་མེད་ཀྱི་གནས་སྐབས་བཏང་ནས་འགྱུར་ན་དངོས་པོ་སྐྱེས་པར་མ་གྱུར་པར་དངོས་མེད་དང་ནི་བྲལ་བར་མི་འགྱུར་ལ་དངོས་མེད་དང་ནི་མ་བྲལ་ན་དངོས་པོར་ཡོད་པའི་སྐབས་མི་སྲིད་དེ་གནས་སྐབས་གཉིས་འགལ་བའི་ཕྱིར།

Suppose again that it became a functioning thing after it _did_ lose its condition of being a thing which didn't function. *Until such time as the functioning* thing *was produced, it could never lose its* condition of being a thing which *didn't function;* but *until such time as it did lose* the condition of *not functioning,* it *is* an *impossibility* that it could take on *the condition of having a function*—for the two conditions are mutually exclusive.

།དངོས་པོའང་མེད་པར་འགྱུར་མིན་ཏེ།
།རང་བཞིན་གཉིས་སུ་ཐལ་འགྱུར་ཕྱིར།

A thing that does function could never
Be what didn't either:
It would have to have two natures.

དངོས་མེད་དངོས་པོར་མི་འགྱུར་བ་དེ་བཞིན་དུ་དངོས་པོའང་དངོས་པོ་མེད་པར་འགྱུར་བ་མིན་ཏེ་ཕྱེད་དངོས་པོ་དང་ཕྱེད་དངོས་མེད་ཡིན་ན་གཅིག་ཉིད་རང་བཞིན་གཉིས་སུ་གྲུབ་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། རིགས་པ་འདི་དག་གིས་ཡེ་མེད་དང་དངོས་པོར་མེད་པ་མཐའ་དག་སྐྱེ་བ་བཀག་པ་ཡིན་ནོ།

A thing that doesn't function could never become a thing that did; just so, *a thing that does function could never be*come a thing *that didn't either.* If a thing were half something that functioned and half something that didn't function, then a single thing *would have to have two* different *natures,* and this again is impossible.

This same kind of reasoning can be used for disproving both the idea that something which didn't exist at all could grow, and the idea that any of the things which have no function could ever grow.

།སྨྲ་གྱ་ཆོས་ཅན་རང་བཞིན་གྱིས་སྐྱེ་བ་མེད་དེ་ཡོད་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའང་མི་སྐྱེ་མེད་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའང་མི་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་མོ་ཤམ་གྱི་བུ་བཞིན་ནོ།

Consider then a sprout.
It cannot grow through any nature of its own, because
Neither can a thing which exists and which has a nature of its own ever grow, nor can a thing which does not exist and which has a nature of its own ever grow.
It is like, for example, the child of a barren woman.

།རྒྱུའི་དུས་ན་མེད་པ་སྐྱེ་བ་འགོག་པ་ནའང་རྒྱུའི་དུས་ན་མེད་ཀྱང་སྐྱེས་པའི་ཚེ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་སྐྱེ་བ་འགོག་པ་ཡིན་པས་དགག་བྱ་ལ་ཁྱད་པར་སྦྱར་བའོ།

Disproving the idea that something which does not exist at the time of its cause could ever grow also serves to disprove the idea that something which does not exist at the time of its cause, but which then grows into something which has a nature of its own, could ever grow either. Learn to make the distinction between the two ideas being refuted here.

།དེ་ལྟར་འགག་པ་ཡོད་མིན་ཞིང་།
།དངོས་པོའང་ཡོད་མིན་དེ་ཡི་ཕྱིར།
།འགྲོ་བ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི།
།རྟག་ཏུ་མ་སྐྱེས་མ་འགགས་ཉིད།

It's equally true that the ending
Has none, neither does
A functioning thing have any.
All of the events of the world
Are things that have never
Begun or ended through any.

གཉིས་པ་ནི། སྔར་གོང་དུ་ཇི་སྐད་བཤད་པའི་ཚུལ་གྱིས་སྐྱེ་བ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པ་དེ་ལྟར་ན་འགག་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་པ་མིན་ཞིང་དངོས་པོའང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པ་མིན་པ་དེའི་ཕྱིར། འགྲོ་བ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི་རྟག་ཏུ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་སྐྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ་ཉིད་དང་བཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཉིད་དོ།

Here is the second point, [which is using this same proof to disprove that the ending of things could exist by nature]. With the foregoing we have explained how the arising of things could never have any nature of its own. *It is equally true that the ending* of things is *not* something which *has* any nature of its own. *Neither* is any *functioning thing* anything which *has any* nature of its own. And for this reason we can say that *all of the events of the world are things that have never* either *begun or ended through any* nature of their own; they are nothing but peace—that is, what we call "nirvana by nature."

།འགྲོ་བ་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་སྟེ།

།རྣམ་པར་དཔྱད་ན་ཆུ་ཤིང་འདྲ།

Events are like a dream;
If you analyze them, then
They are just like cane.

གསུམ་པ་ནི། སྲིད་པའི་འགྲོ་བ་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་སྟེ་རང་བཞིན་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་པ་ལ་བྱ་བྱེད་མ་འདྲེས་པ་སོ་སོར་གནས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་ན་ཆུ་ཤིང་དང་འདྲ་སྟེ་ཚུགས་ཐུབ་པ་ལྟར་སྣང་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་སྙིང་པོ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ཕྱིར།

Here is the third point, [which is showing how all this proves that our suffering existence and the state of peace have one quality which is totally equivalent]. The *events* of this suffering life *are like a dream;* this is because they lack the slightest bit of any nature of their own, and yet still exhibit all the workings of actions and the objects of actions, without any confusion of the two. *If you analyze these* events with the logic that examines suchness, then you find that *they are just like* a hollow piece of *cane:* although they appear to have some substantial existence, they lack even the tiniest bit of any essence, any nature of their own.

དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱད་པར་འགྲོ་མི་འགྲོའི་ས་ཚིགས་ནི་མིང་གི་ཐ་སྙད་བཏགས་པ་ཙམ་གྱིས་མ་ཚིམ་པར་ཐ་སྙད་འཇུག་པའི་གཞི་ཇི་ལྟར་ཡོད་ཚོལ་འདོད་ནས་དཔྱོད་པ་ནས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱོད་པར་འགྲོ་ལ། དེ་ལྟར་མིན་པར་ཐ་སྙད་བཏགས་ཙམ་གྱིས་ཚིམས་ནས་ལྷ་སྦྱིན་འོངས་མ་འོངས་སོགས་དཔྱོད་པ་ན་ཐ་སྙད་ཀྱི་དཔྱོད་པ་ཡིན་ནོ།

Here is the milepost for checking whether or not what you are doing qualifies as an examination into suchness. Suppose you decide not to be satisfied just with an object which is no more than something created by concepts, something that exists only nominally. If you resolve then to go and seek the thing which your concept or term applies to, then what you are doing qualifies as an examination into suchness. And suppose that you proceed in the other way—that is, suppose you decide to simply remain satisfied with the fact that something is no more than a creation of terms or projections. If you then proceed to examine how it is that John goes, or stays, or anything of the like, then you are performing what we would call an analysis into terms or projections.

།མྱ་ངན་འདས་དང་མ་འདས་པའང་།

།དེ་ཉིད་དུ་ན་ཁྱད་པར་མེད།

From the point of view of suchness,
There is no difference between
Reaching nirvana and failing to.

།འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་སྲིད་པའི་འཆིང་བ་ལས་གྲོལ་བའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་དང་འཁོར་བའི་བཙོན་རར་ཆུད་པའི་མྱ་ངན་ལས་མ་འདས་པའང་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་དུ་ཁྱད་པར་མེད་དེ་སྲིད་པ་དང་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

Consider now the condition of *reaching nirvana,* where you are freed from the shackles of suffering life—from desire and the rest, *and* the condition of *failing to* reach nirvana—that is, of being thrust into the prison of cyclic existence. *From the point of view of* their *suchness, there is no difference between* these two. This is because a suffering existence and peace itself are totally equivalent in being empty of any nature of their own.

།ཏིང་ངེ་འཛིན་རྒྱལ་པོ་ལས། །སྲིད་པའི་འགྲོ་བ་རྨི་ལམ་ལྟ་བུ་སྟེ། །འདི་ལ་མི་སྐྱེ་སུ་ཡང་འཆི་བ་མེད། །ཅེས་སོགས་དང་། འཕགས་པ་ཉེ་བ་འཁོར་གྱིས་ཞུས་པ་ལས་ཆོས་ཀྱི་རང་བཞིན་དག་ལ་གཞལ་བྱས་ན། །འབྲས་བུ་ཀུན་མེད་འབྲས་བུ་ཐོབ་པའང་མེད། །ཅེས་སོགས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ།

This same point is made in lines like the following, from the *King of Concentration:*

> Those who live in cyclic existence
> Are similar to a dream;
> No one here is ever born,
> And no one ever dies.

There are also words such as those found in the Sutra Requested by the Realized Being Upali:

> For anyone who attempts to judge
> The various natures of things,
> There are no goals at all, and neither
> Achieving any goals.

Contemplation Thirty-Five
The Emptiness of Love and Hate

།དེ་ལྟར་སྟོང་པའི་དངོས་རྣམས་ལ།
།ཐོབ་པ་ཅི་ཡོད་ཤོར་ཅི་ཡོད།

Consider this way all empty,
Working things: how could
There be any gain or loss?

དང་པོ་ནི། སྔར་སོང་དུ་ཇི་སྐད་བཤད་པའི་ཚུལ་དེ་ལྟར་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་བའི་དངོས་པོ་རྣམས་ལ་རང་བཞིན་གྱི་ངོས་ནས་གཞལ་ན་རྙེད་པ་གང་གིས་ཆགས་པར་འགྱུར་བ་ཐོབ་པ་ཅི་ཡོད་རྙེད་པ་གང་ཞིག་ཤོར་བས་ཁོང་ཁྲོ་སྐྱེ་བར་འགྱུར་བ་ཤོར་བ་ཅི་ཡོད་དེ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་ལ།

Here is the first point, [which is a description of the way things really are]. Suppose that you do, in *this way* (meaning in the manner described above), *consider all* these *working things, empty* as they are of any nature of their own. And you judge them to see if they have any nature that comes from their own side. *How* then *could there be any gain* that you would feel attracted to; how could you ever obtain anything? And how too could there ever be any *loss* that would make you feel angry; how could you ever lose anything? Neither one exists in the slightest.

།གང་གིས་རིམ་གྲོ་བྱས་པའམ།
།ཡོངས་སུ་བརྙས་པའང་ཅི་ཞིག་ཡོད།
།བདེ་བའང་སྡུག་བསྔལ་གང་ལས་ཡིན།
།མི་དགར་ཅི་ཡོད་དགར་ཅི་ཡོད།
།དེ་ཉིད་དུ་ནི་བཙལ་བྱས་ན།
།གང་ཞིག་སྲེད་ཅིང་གང་ལ་སྲེད།

How could anyone ever
Do you any honor then,
Or any insult either?
Where would pleasure or pain
Ever come from? How could
There be what you want or don't?
If you look from this point of view,
Who feels the craving,
And what is it they crave for?

གང་གིས་རིམ་གྲོ་བྱས་པའམ་ཡོངས་སུ་བརྙས་པའི་ཕན་པ་བྱས་པ་དང་གནོད་པ་བྱས་པའང་ཅི་ཞིག་ཡོད་གང་ཞིག་ཐོབ་པ་དང་སྤང་བའི་དོན་དུ་འབད་པ་བྱེད་པ་བདེ་བའི་སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུ་བདེན་པ་བ་གང་ལས་ཡིན་འདོད་བྱ་མ་ཡིན་པ་དང་། འདོད་བྱ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་མི་དགར་ཅི་ཡོད་དགར་ཅི་ཡོད་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་དེ་ཉིད་དུ་ནི་བཙམ་བྱས་ན་སྲེད་པ་སྐྱེ་བའི་གཞི་གང་ལ་སྲེད་པ་པོ་གང་ཞིག་སྲེད་ཅིང་དམིགས་པ་གང་ལ་སྲེད་དེ་སྲེད་པའི་འཁོར་གསུམ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ།

How could anyone ever do you any honor then, or any insult either? How could they ever help you, or hurt you? What would there be to strive to get? What would there be to work to get rid of? *Where would pleasure or pain ever come from?* What could ever cause them? *How could there* ever *be* the things you *don't* want, *or* the things *you* do *want?* How could there ever be anything with its own nature that made you happy, or made you unhappy?

Use the logic where you examine the true nature of things. *If you look* at it *from this point of view,* you see that none of the three elements in a situation has any

nature of its own: When you crave something, where is the fact of craving? And *who* is it that is *feeling the craving? And what is it* that *they* feel the *craving for?*

།དཔྱད་ན་གསོན་པོའི་འཇིག་རྟེན་འདི།
།གང་ཞིག་འདིར་ནི་འཆི་འགྱུར་ཏེ།
།འབྱུང་འགྱུར་གང་ཡིན་བྱུང་གྱུར་གང་།
།གཉེན་དང་བཤེས་ཀྱང་གང་ཞིག་ཡིན།

You should analyze
Those alive in the world;
Who is it that dies here?
Who is it that comes,
And who that went? Who is
The relative, who the friend?

།དེ་ལྟར་ལས་དང་ལས་གསོག་པ་པོ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ལ་དཔྱད་ན་གསོན་པོའི་འཇིག་རྟེན་སེམས་ཅན་འདི། གང་ཞིག་སྲིད་པ་འདིར་ནི་འཆི་འགྱུར་ཏེ། འཆི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། ཚེ་ཕྱི་མ་འབྱུང་འགྱུར་གང་ཡིན་སྐྱེ་བ་སྔ་མར་འབྱུང་འགྱུར་གང་། ཕན་འདོགས་པའི་གཉེན་གང་ཡིད་དུ་འོང་བའི་བཤེས་ཀྱང་གང་ཞིག་ཡིན་ཏེ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་དོ། །དེ་ལྟར་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱས་ནས་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཆོས་བརྒྱད་རོ་སྙོམས་པ་ལ་འབད་པར་བྱའོ།

You should in this same way *analyze* karma, the person collecting the karma, and so on. When you look at all these beings, all *those* who are *alive in the world, who is it* then *that dies here* in this suffering existence? Death itself is nothing that has any nature of its own.

Who is it that is going to *come* and take the future life? *Who* is it *that went* and took the last life? *Who is the relative* that is helping you so much? *Who* is *the friend* you feel so attracted to? None of them has the least nature of their own. You must thus come to comprehend the real nature of things, and make great efforts to neutralize the eight worldly thoughts within you.

[The eight worldly thoughts consist of having the following emotions, <u>*based on a misperception of reality:*</u>

1) Being happy when we acquire some thing,
2) And unhappy when we don't.
3) Being happy when we feel good,
4) And unhappy when we don't.
5) Being happy when we become well known,
6) And unhappy when we don't.
7) Being happy when someone speaks well of us,
8) And unhappy when someone speaks ill of us.]

Contemplation Thirty-Six
The Final End
(The following is the last contemplation in the "Chapter on Wisdom")

།དེ་ལྟར་སྡུག་བསྔལ་མེས་གདུངས་ལ།
།བསོད་ནམས་སྤྲིན་ལས་ལེགས་འཁྲུངས་པའི།
།རང་གི་བདེ་བའི་ཚོགས་ཆར་གྱིས།
།ཞི་བྱེད་པར་བདག་ནམ་ཞིག་འགྱུར།

When is it then I'll be able
To put an end to suffering
With a rain of every goodness,
Of all that's kept me well,
From clouds of my good deeds to those
Who are caught in the fire of suffering?

གསུམ་པ་ནི། སྔར་གོང་དུ་ཇི་སྐད་བཤད་པའི་ཚུལ་དེ་ལྟར་སྡུག་བསྔལ་མི་བཟད་པ་རྒྱུད་ལ་འོང་བ་དེ་དག་ལ་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་མནར་བའི་མནར་ལུགས་ལེགས་པར་བསམས་ནས་དེ་ལྟར་སྡུག་བསྔལ་གྱི་མེས་གདུངས་པའི་སེམས་ཅན་ལ་དམིགས་ནས་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་བསོད་ནམས་ཀྱི་སྤྲིན་ལས་ལེགས་པར་གྲུབ་པའི་སྨན་དང་ཁ་ཟས་སོགས་རང་གི་བདེ་བའི་

འཚོག་ཆས་ཀྱིས་དེ་དག་གི་ངན་འགྲོའི་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བར་བྱེད་པར་བདག་ནམ་ཞིག་འགྱུར་སྙམ་དུ་སེམས་ཅན་ངན་འགྲོའི་སྡུག་བསྔལ་ལས་ཐར་ན། ཐར་པར་གྱུར་ཅིག །ཐར་པ་དེ་བདག་གིས་བྱའོ་སྙམ་དུ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

Here is the third point, [which is a description of the way in which great compassion thinks of its object]. Consider *then* how, in the way described above, merciless suffering comes to the minds of all these beings; think well upon the way of torment, the way in which they are tortured by pain. Focusing upon *those* beings *who are caught in the fire of* this *suffering,* think to yourself this way:

> *When is it that I will be able to* help *put an end to* the *suffering* they all feel in the lower realms? When will the *clouds of my good deeds,* my acts of giving and the rest, send down upon them *a* great *rain of every goodness: all* the things I have *that keep me well* in life—medicine, food, and all the rest?
>
> [Please note that the texts available to us seem to read here *'tsogs chas kyis,* an ancient word for "with the necessities of life," rather than the *tsogs char gyis,* of the root text, meaning "with the rain of my collection of good karma." The translation reflects both readings.]

Meditate on great compassion, by thinking this way too:

> What if it were true that everyone in the lower realms could be freed from all their pain? May they be freed! May I free them myself!

།ནམ་ཞིག་དམིགས་པ་མེད་ཚུལ་དུ།
།གུས་པས་བསོད་ནམས་ཚོགས་བསགས་ཏེ།
།དམིགས་པས་ཕུང་བར་འགྱུར་རྣམས་ལ།
།སྟོང་པ་ཉིད་ནི་སྟོན་པར་འགྱུར།

When is it I will, with respect,
Accumulate masses of merit
With the wisdom that has no focus?
When is it I will teach emptiness
To all those devastated
By their tendency to focus?

འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ལས་གྲོལ་བའི་རྒྱུར་སྨོན་པ་ནི་བདག་ནམ་ཞིག་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པར་རྟོགས་པ་དམིགས་པ་མེད་པའི་ཤེས་རབ་དང་ལྡན་པའི་ཚུལ་དུ་གུས་པར་དེའི་ཐབས་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པ་བསགས་ཏེ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་དམིགས་པས་འཁོར་བར་ཕུང་བར་འགྱུར་བའི་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བའི་ཆེད་དུ་སྟོང་པ་ཉིད་ནི་སྟོན་པར་འགྱུར་སྙམ་ནས་སེམས་ཅན་རྣམས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་ན། བྲལ་བ་དེ་བདག་གིས་བྱའོ་སྙམ་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

Here is a prayer that we become the cause for their liberation from suffering:

> *When is it that I will* come to realize that every single object which exists is completely devoid of any nature of its own? When will I come to have *the wisdom that has no focus* [towards things as self-existent]? And when will I, *with* great *respect,* go about the task of *accumulating* infinite *masses of merit,* acts of giving and the rest, using this wisdom as a method to achieve the goals?
>
> Living beings are *all devastated* here in the cycle of suffering *by their tendency to focus* on things and believe that they have some true existence. *When is it that I will* be able to *teach* them the concept of *emptiness,* in order to help them put a stop to all the sufferings of the cycle?

Meditate thus on great compassion, think to yourself:

> What if it were true that every living being could be freed from the sufferings of this cycle of life? May I free them myself!

ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་བྱམས་པ་དང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་ནི་བདེ་བ་ཐམས་ཅད་དང་ལྡན་པ་དང་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བའི་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ལ་དགོད་འདོད་པ་དགོས་པ་ཡིན་ནོ།

For the love and compassion which is a part of the path of the greater way to be complete in every respect, you must have the desire that you could move every living being to the state of enlightenment itself: that you could assure

their coming to possess every kind of happiness, and avoiding every kind of pain.

མདོར་ན་ཞི་གནས་ལ་བརྟེན་ནས་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་བསྒོམ་པར་བྱ་སྟེ་དེ་ཡང་ངའི་སྙམ་པའི་ང་ནི་ཕུང་པོ་ལ་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་བཞག་པར་ཟད་ཀྱིས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་། རང་དབང་བའི་སྡོད་ལུགས་སུ་གྲུབ་པ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་གང་ཟག་གི་ཡོད་པ་ནི་མིང་གི་ཐ་སྙད་ཀྱིས་བཞག་པ་ཙམ་དང་། བཏགས་ནས་ཡོད་པ་དང་ལྟོས་པའི་ཚུལ་གྱིས་ཡོད་པ་ཁོ་ནར་ཟད་པས་རང་བཞིན་མེད་དོ་སྙམ་དུ་ཡིད་ལ་བྱའོ། །དེ་བཞིན་དུ་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་སྦྱར་ནས་བསྒོམ་པར་བྱའོ།

To summarize, we must undertake to meditate upon the real nature of things, basing this analysis upon the practice of meditative quietude. The "me" you think of when you say "it's mine" is nothing more than a projection that you lay on the heaps or parts that make you up. It has not the slightest bit of any natural existence, of any definitive existence, of any independent way of being.

The existence of a person is something which happens only by virtue of an idea; the person exists only through projections, only in dependence on other things, and nothing more. Practice thinking of things this way: see that they have no nature of their own. Continue in your meditation, applying this same concept to every existing object: to the parts of a person, and everything else as well.

Contemplation Thirty-Seven
Pray They All Be Bodhisattvas
(The following contemplations are all from the "Chapter on Dedication")

བཞི་པ་ལུས་ལོངས་སྤྱོད་དགེ་རྩ་གཞན་དོན་དུ་གཏོང་བའི་སྦྱིན་པ་ལ་སློབ་ཚུལ་བསྟོས་པའི་ཡན་ལག་གི་སྒོ་ནས་བཤད་པ་ལ་གཉིས། ལེའུའི་གཞུང་བཤད་པ་དང་། ལེའུའི་མཚན་ནོ།

Here is the fourth major section, which is an explanation of how to train oneself in the perfection of giving, where you give away your body, possessions, and all your collected virtue; this explanation is accomplished through presenting the part [of the seven parts for collecting virtue and purifying negativities] known as "dedication." Here there are two steps: an explanation of the text of the chapter, and an explanation of its name.

དང་པོ་ལ་གསུམ། འགྲོ་བ་ཀུན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པར་བསྔོ་བས་མདོར་བསྟན་པ་དང་། བསྔོ་བ་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། བཀའ་དྲིན་རྗེས་སུ་དྲན་པས་ཕྱག་འཚལ་བའོ།

The first of these comes in three parts of its own: a brief presentation, accomplished by making a dedication that every living being should be led into the way of life of a bodhisattva; a more detailed explanation of the act of dedication; and an act of obeisance, inspired by recalling kindness.

།བདག་གིས་བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པ་ལ།
།འཇུག་པ་རྣམ་པར་བརྩམས་པ་ཡི།
།དགེ་བ་གང་དེས་འགྲོ་བ་ཀུན།
།བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་ལ་འཇུག་པར་ཤོག

I have thus finished composing
A guide to the way of life
Followed by bodhisattvas.
By all the virtue achieved thus
May every being engage
In the bodhisattva's life.

དང་པོ་ནི། བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པ་པོ་བདག་གིས་གསུང་རབ་མཐའ་དག་གི་བརྗོད་པར་བྱ་བའི་དོན་གང་ཟག་གཅིག་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་ལམ་འབྲས་བུ་དང་བཅས་པར་བསྡུས་ཏེ་སྐྱེས་བུ་གསུམ་གྱི་ལམ་གྱི་རིམ་པ་རྫོགས་པར་ཉམས་སུ་ལེན་པའི་ཚུལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་ཞིབ་ཏུ་ཕྱེ་ནས་བརྩམས་པའི་དགེ་བ་གང་ཐོབ་པ་དེ་དང་། བསྟན་བཅོས་འདི་འཆད་པ་དང་ཉན་པ་དང་དོན་སེམས་པའི་དགེ་བ་གང་ཡོད་པ་དེས་འགྲོ་བ་ཀུན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ཚུལ་བཞིན་ཉམས་སུ་ལེན་པ་ལ་འཇུག་པར་ཤོག་ཅིག་པའོ།

Here is the first. *"I,"* meaning the author of this commentarial classic, *"have thus finished composing a* very thorough *guide to the way of life followed by bodhisattvas.* It expresses the entire contents of the highest of all spoken words: it incorporates a description of the entire path for reaching Buddhahood,

including an explanation of this result itself; that is, it shows how to actually put into practice every one of the steps of the path designed for people of three different scopes. I hereby dedicate *all the virtue* that I have *achieved* through this act, as well as *all the virtue* that anyone may ever obtain through teaching, or learning, or thinking about the meaning of this book. Through this virtue, *may every* living *being engage in*—that is actually practice, properly—*the bodhisattva's* way of *life."*

བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པ་ལས། ཇི་ལྟར་ཆུ་ཐིགས་རྒྱ་མཚོ་ཆེ་ནང་ལྟུང་། །རྒྱ་མཚོ་མ་སྐམས་བར་དུ་དེ་མི་ཟད། །དེ་བཞིན་བྱང་ཆུབ་ཡོངས་བསྔོས་དགེ་བ་ཡང་། །བྱང་ཆུབ་མ་ཐོབ་བར་དུ་དེ་མི་ཟད། །ཅེས་དང་། གོང་དུ་བཤད་པ་ལྟར་དགེ་བ་འབྲས་བུ་ཆུང་ཟད་འབྱིན་པ་རྣམས་རྒྱ་ཆེན་པོ་འབྱིན་པ་དང་། མ་བསྔོས་ན་བར་སྐབས་སུ་ཟད་པར་འགྱུར་བ་རྣམས་ཀྱང་ནམ་ཡང་མི་ཟད་ཅིང་འཕེལ་བར་འགྱུར་བའི་ཕན་ཡོན་བསམས་ནས། དགེ་བ་ཅུང་ཟད་བྱས་པ་རྣམས་ཀྱང་སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཆེད་དུ་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་བསྔོ་བ་ལ་བརྩོན་པར་བྱའོ།

The <u>*Sutra Requested by Ocean of Wisdom*</u> states,

> Think of drops of water as they fall into the great salt sea;
> Until the ocean itself dries up, the drops never disappear.
> Virtuous acts that are dedicated in whole to enlightenment
> Are the same, and never finish until Buddhahood is attained.

As we pointed out above, dedication has the further benefit that virtues which would have produced only a minor result give forth instead effects which are immense. And virtues that would have at some point worn out if they had not been dedicated become never-ending, and ever-increasing. Think well on these fine qualities of dedication; take even the very smallest good deeds that you ever do, and make great efforts to dedicate them to reaching matchless enlightenment for the sake of every living being.

ཞེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་དགེ་བའི་རྩ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད་མ་རྟོགས་པ། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སར་ཡོངས་སུ་བསྔོར་མི་འཇུག་པའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ།

The sutras on the perfection of wisdom are making this same point when they say,

> Your entire core of virtue should be dedicated exclusively to the state of All Knowing alone; never engage in making dedication of them to the levels of a Listener, or a Self-Made Buddha.

དགེ་བ་དེ་ཡང་ལེའུ་དགུ་པ་ནས་བཤད་པ་ལྟར་གྱི་འཁོར་གསུམ་བདེན་མེད་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱི་རྒྱས་ཐེབ་པའི་ངང་ནས་བྱ་ལ། བསྔོ་བ་དང་སྨོན་ལམ་ཁྱད་པར་ཆེར་མེད་མོད་ཀྱི་འདོད་བྱའི་འབྲས་བུ་དོན་གཉེར་གྱི་འདུན་པས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་པ་སྨོན་ལམ་དང་། རྒྱུའི་དགེ་བ་རྣམས་འབྲས་བུ་དེའི་རྒྱུར་འགྱུར་བའི་འདུན་པས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་པ་བསྔོ་བའོ།

Moreover this virtue, as explained in the ninth chapter, must be performed in such a manner that it is imbued with the wisdom which perceives the fact that none of the three elements has any true existence. Admittedly there is no great difference between the act of dedication and that of prayer. Nonetheless, an act of prayer can be described as something characterized by a kind of aspiration in which you hope for some goal, something that you wish to happen. Dedication, on the other hand, is something characterized by a kind of aspiration in which you hope that virtues, from their causal point of view, might become a cause for some particular result to occur.

Contemplation Thirty-Eight
For the Teacher and Teachings

།འགྲོ་བའི་སྡུག་བསྔལ་སྨན་གཅིག་པུ།
།བདེ་བ་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བའི་གནས།
།བསྟན་པ་རྙེད་དང་བཀུར་སྟི་དང་།
།བཅས་ཏེ་យུན་རིང་གནས་གྱུར་ཅིག

They are the single medicine
For the pains of living kind,
And the source of every happiness;
So may the teachings remain
Far into the future,
With prosperity and glory.

།གསུམ་པ་བདེ་བའི་འབྱུང་གནས་བསྟན་པ་རྒྱས་པའི་དོན་དུ་བསྔོ་བ་ནི། དགེ་བ་ཇི་སྙེད་ཡོད་པའི་སྟོབས་ལ་བརྟེན་ནས་འགྲོ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་སེལ་བ་ལ་ཟླ་མེད་པའི་སྨན་གཅིག་པ་དང་། འགྲོ་བའི་བདེ་བ་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བའི་གནས་དམ་པ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་བསྟན་པ་སྙིང་པ་དང་བཀུར་སྟི་དང་བཅས་ཏེ། ཡུན་རིང་པོ་འཁོར་བ་ཇི་སྲིད་ཀྱི་བར་དུ་གནས་པར་གྱུར་ཅིག

Here is the third point, [which is a dedication for the goal that the teachings, which are the source of every happiness, should spread in the world]:

> Consider *the teachings* of the Victorious Ones, the Buddhas: *they are* first of all, due to the power of the amount of virtue involved, *the single medicine*, and a matchless medicine, *for* curing every *pain of living kind. And* they are as well *the* ultimate *source of every happiness* that living kind ever experiences. I pray that they *may remain, with prosperity and glory, far into the future;* that is, for as long as the cycle of suffering may last itself.

> །གང་གི་དྲིན་གྱིས་དགེ་བློ་འབྱུང་།
> །འཇམ་པའི་དབྱངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།
>
> **I bow down to Gentle Voice,**
> **The one whose kindness has brought me**
> **That virtuous state of mind.**

གསུམ་པ་བཀའ་དྲིན་རྗེས་སུ་དྲན་པས་ཕྱག་འཚལ་བ་ནི། བདག་རྒྱུན་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཁྱད་པར་ཅན་གང་གི་དྲིན་གྱིས་བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྒོམ་པ་དང་། སྤྱོད་པ་ལ་སློབ་པ་དང་། དེ་དག་བརྗོད་བྱར་བྱས་ནས་བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པའི་དགེ་བའི་བློ་འབྱུང་བའི་བདག་རྐྱེན་འཇམ་པའི་དབྱངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

And here is the third more general point: an act of obeisance, inspired by recalling kindness.

> *I bow down to* that extraordinary Spiritual Guide who has acted as the personal cause for it all: *the one whose kindness has brought* to *me that virtuous state of mind* through which I have been able

to meditate upon the Wish for enlightenment, and to train myself in the activities of a bodhisattva, and to compose this classical commentary which takes these activities as its subject matter. In short, I bow down to the personal cause of these; that is, to *Gentle Voice* (Manjushri) himself.

།གང་གི་དྲིན་གྱིས་བདག་དར་བ།

།དགེ་བའི་བཤེས་ལའང་བདག་ཕྱག་འཚལ།

I bow down in the very same
Way to that Spiritual Guide
Whose kindness has made me prosper.

གང་གི་དྲིན་གྱིས་བདག་བསླབ་པ་ལ་བཀོད་པ་དང་ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་ལ་སོགས་པའི་རྟོགས་པ་བསྐྱེད་པའི་སྒོ་ནས་བདག་གི་རྒྱུད་ལ་དགེ་བའི་ཕྱོགས་དར་བར་མཛད་པའི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་ཡང་བདག་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

I bow down in the very same way to that Spiritual Guide who has granted me the *kindness* of *making* the virtuous side of *my* being *prosper,* by leading me into the spiritual trainings, and by helping me to develop realizations such as those achieved through the three-fold process of learning, contemplation, and meditation.

ལེའུ་ཐ་མ་འདིས་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་སྨོན་གནས་རྣམས་སུ་འདུན་པ་དྲག་པོས་བསྒྱུར་བར་བྱེད་པའི་བསྔོ་བས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས། ལུས་ལོངས་སྤྱོད་དགེ་རྩ་གཞན་དོན་དུ་གཏོང་བའི་སྦྱིན་པ་ལ་སློབ་ཚུལ་རྒྱས་པར་བཤད་ཅིང་། གོང་དུ་ཡང་བར་སྐབས་སུ་སྦྱིན་པ་ལ་སློབ་ཚུལ་བཤད་པས་སྦྱིན་པ་ལ་སློབ་པའི་ལེའུ་ལོངས་པ་མ་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།

This final chapter is characterized by the act of dedication, in which virtues are transformed by fierce feelings of aspiration expressed in prayers for temporal and ultimate goals. As such, it represents a detailed explanation of how we train ourselves in that type of generosity where we give away our bodies, possessions, and the virtues we have collected, all in order to help others. Earlier on in the text too there were occasional explanations of how to train oneself in the perfection of giving. We can say therefore that there is no single entire chapter which covers how to train oneself in giving.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Five: The Art of Reasoning, Part One

The following readings on the art of reasoning are divided into one of three different categories. The first type is composed of selections from what are known as the "Collected Topics," a summary of the Buddhist teachings on logic and perceptual theory. The second group are selections on the forms of logic, and the third collection describes how both these subjects have been debated in Tibetan monasteries over many centuries of time.

****

Selection from the collected topics:
Why study the art of reasoning?

Unless otherwise noted, the selections on the collected topics are excerpted from a monastic textbook entitled An Explanation of the Science of Logic, included in the Advanced Path of Reasoning, a Section from the "Key to the Logic Machine"—a Presentation of the Collected Topics which Clarifies the Meaning of the Great Scriptures on Valid Perception *(Tsad-ma'i gzhung-don 'byed-pa'i bsdus-grva'i rnam-par bshad-pa rigs-lam 'phrul gyi lde'u-mig las rigs-lam che-ba rtags-rigs kyi skor). This text was written by Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901), who in his day held the position of Tutor to the Dalai Lama.*

****

Our first selection discusses the importance of learning how to reason well:

རྒྱུ་བསམ་སྦྱོར་ཕུན་ཚོགས་ནི་ཉམས་སུ་བླང་བྱའི་ལམ་རྣམ་དག་ཏུ་རྟོག་གེའི་ཚིག་དོན་བརྒྱུད་ཀྱི་སྒོ་ནས་སྒྲུབ་པར་མཛད། དེས་ན་སྒྲུབ་ངག་དང་། སུན་འབྱིན་གྱི་རྣམ་བཞག་ལ་མཁས་པའི་སྒོ་ནས་རྒྱལ་བའི་བསྟན་པ་འཛིན་པ་དེ་ནི། བསྟན་འཛིན་གྱི་གཙོ་

བོ་ཡིན་ཏེ། རིགས་གཏེར་ལས། དེ་ལྟ་སྒྲུབ་དང་སུན་འབྱིན་གྱི། །རིགས་པའི་གཞུང་ལུགས་གང་གིས་ཤེས། །མཁས་པ་དེ་ནི་རྫོགས་པ་ཡི། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་ནི་བསྟན་པ་འཛིན། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

The causes that create the Buddha are consummate thoughts and actions. Proving that these constitute a totally pure path that we should practice is accomplished by using the eight different forms of logic. As such there is but one main way of keeping the teachings of the victorious Buddha safe in the world, and this is to become a master of the logical forms used to prove some things and to disprove others. As the *Goldmine of Reasoning* [by the Sakya Pandita, Kunga Gyeltsen (1182-1251)] says,

> Suppose a person comes to understand
> The scriptural tradition for how to reason:
> This art of proving or disproving things.
> A master like this is a person who keeps
> The teachings of the totally enlightened
> Buddhas safe here in the world.

****

The second selection is a very famous quotation from scripture which is memorized by every young monk who begins the geshe course in a Tibetan monastery. It describes one of the ultimate reasons for studying the art of reasoning:

མདོ་ལས། གང་ཟག་གིས་གང་ཟག་གི་ཚོད་གཟུང་བར་མི་བྱ་སྟེ། ཉམས་པར་འགྱུར་ཏེ་རེ། ཞེས་རང་ལ་མི་སྣང་བ་ཙམ་གྱིས་གཞན་ལ་ཡོན་ཏན་དེ་ལྟ་བུ་མེད་ཅེས་འཆད་མི་རིགས་པའི་དོན་སྟོན་པ་ལ། རྣམ་འགྲེལ་ལས། ཚད་མ་རྣམས་ནི་མི་འཇུག་པ། མེད་ལ་མི་འཇུག་འབྲས་བུ་ཅན། ཞེས་སོགས་ཀྱིས་བསྟན།

There is a sutra where it says,

> No person should ever judge another; those who try will fall.

The point of these words is to show us how wrong it is for us to say that someone else lacks any particular good quality, only because it does not appear to us that they do. This same point is made in the *Commentary* with lines such as the following:

In a case where valid perception has yet
To engage in the object, the result obtained
Is that they don't: they didn't engage.

****

Formal logic subject:
The definition of a reason

The selections on formal logic that follow are also taken for the most part, from the Key to the Logic Machine.

དང་པོ་ལ། རྟགས་སུ་བཀོད་པ། རྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་སུ་བཀོད་པ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

Here is the first part of our discussion. The definition of a reason is "Anything put forth as a reason." The definition of a reason in any particular logical statement is, "Anything put forth as the reason in any particular logical statement."

ཡོད་མེད་གང་རུང་ཡིན་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡིན་པས་ཁྱབ་སྟེ། དེ་ཡིན་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་སུ་བཀོད་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རི་བོང་རྭ་དེ། དེ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། རི་བོང་རྭ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཞེས་པའི་རྟགས་སུ་བཀོད་པའི་ཕྱིར།

It doesn't even matter if something exists or not, it can always be a reason in any particular logical statement. This is because of the fact that, no matter what something may be, it can still always be put forth as the reason in any particular logical statement. And this is true because even the horns of a rabbit can be put forth as a reason, in the following way:

Consider anything, whether it exists or not.
It is a changing thing,
Because it is the horns of a rabbit.

****

The forms of debate:
The motivation for debating, and how to begin a debate

Monks in a monastery such as Sera Mey Tibetan Monastery in south India follow a rigorous schedule of debate. At around age twelve, young monks begin to study formal logic *(takrik)* and the basic related topics *(dura)* with their house teacher. By age fifteen, if their progress is satisfactory, they are allowed to enter the debate courtyard and participate in the debates.

At Sera Mey, debates are held twice a day on every other day, once in the morning and once at night. On the remaining days, with the exception of Tuesday (which is market day), debating is held only at night, so that monks can attend extra classes with their scripture teachers in the morning.

Debate is an incredibly powerful tool for reviewing and digging deeper into the subjects learned during classes each day. During a typical day, a monk will spend the early morning in prayers at the assembly hall, and then go home to memorize scripture in his room. Later in the morning he attends either debate or his regular classes. This is followed by a break for lunch, a rest, and personal study. The afternoon is spent in two or three classes with five to twenty other students, in the room of a scripture master.

After an evening meal, monks study on their own. Around six o'clock, a gong called a *ka-nga* (sky-drum) is beat from atop the main temple of the monastery. This is the call to the debate courtyard. The beat begins slow, and then speeds up to a quick pulse. By the time it reaches its crescendo, all monks are expected to be ready in the courtyard, sitting in rows around the platform and throne (called a *shuktri)* where the great debates are centered.

No books are allowed in the debate courtyard; the feeling as you sit in your room and hear the gong beaten is that you will be completely naked, and armed only with your own knowledge. You straighten your robes, grab your monk's shawl and your rosary, and slip a small Tibetan rug under your arm. This carpet will keep your bottom warm through the many hours ahead, exposed to the night, sitting on the flagstones of the courtyard. Until recently, the debate courtyards in south India had no electricity; it still fails frequently, and some of the most pleasant hours of a monk's day are spent out on the courtyard, under the stars, in the sound of the debates and a soft wind blowing past.

The debate master, known as the *giku,* supervises the debates, walking around the courtyard answering questions, urging the debaters on, and enforcing discipline with an occasional hearty swing of his rosary. He is normally a

senior *geshe,* and serves as vice-abbot of the entire monastery, representing the abbot whenever he is unable to attend a function.

A senior student in the debate courtyard, one with a good voice and memory, begins to recite the *kurim (sku-rim),* or opening prayers. No debate session is begun without at least a brief version of the opening prayers. This is a time for every monk to sit quietly, chanting and reviewing his motivation for the debates. It is considered extremely important to think carefully during these prayers, and to remove any emotions of competitiveness or pride for the coming debates. We debate so that we can help the others around us, and to examine what we believe, so that we can become enlightened more quickly, and therefore be of ultimate help to all living beings.

After the *kurim* is completed, the monks break out in a kind of victory cheer using the sound *dhi!*—the root syllable of Gentle Voice, the embodiment of the Buddha's intellect and wisdom—to celebrate the beginning of another debate session. Each monk then stands up and mills around the debate courtyard, looking for another monk with whom to debate one-on-one. This is an opportunity for monks from different classes (like freshmen and sophomores in high school) to challenge each other.

Since each class is debating a completely different subject, this is an excellent time for the older monks to review what they have already learned, by choosing a partner from one of the lower classes. The younger monk, in turn, has a chance either to go through his class's current topic with a more experienced debater, or to hear a little bit about a topic which he will have to debate in the coming years.

The two monks decide on who will be the attacker, and who the defender. The defender throws his carpet down on the flagstones, often near a wall where he can lean, and seats himself. The attacker stands facing his opponent, thinking furiously of a subject from which to begin. He then unfolds part of his monk's shawl and drapes it over his left shoulder from the back, a sign of respect that has been followed since the time of Lord Buddha.

The attacker bows close to his opponent's face and claps his hands, simultaneously whispering, *Dhi jitar chuchen!*—which means: "*Dhi!* So what do you think about this one?" He begins the debate then normally by making a statement which is false, to see if his opponent can disprove him. A typical statement of this kind might be, "There is no logical reason why Lord Buddha repeated himself in the *Heart Sutra,* where he says 'Well done! Well done!'" This naturally becomes the starting point of a heated argument, which might last for hours.

The attacker in the debate will accompany his salvos with vigorous body language like stamping and clapping, as well as shouts and taunts. None of

this is meant in a competitive or insulting way, but only as a way of breaking the concentration of the opponent. Monks trained in the debate courtyard thereby learn to concentrate deeply, and to stay free of distraction even with hundreds of screaming debaters all around them. This will be a great asset to them when they must sit in their rooms and think out difficult texts, or as they answer future students in different parts of the world, as they present their objections or difficult questions on specific points in the Buddha's teachings.

After about an hour or so, the debate master walks through the midst of the debaters, waving the end of his monk's shawl. This is a sign for the various classes to group together for the second stage of the debates; all the monks studying Middle-Way philosophy, for example, move quickly (for fear of the debate master's rosary) to sit together in a particular corner of the debate ground.

Here the monks of each class sit in two groups facing each other, with a narrow corridor left between the two groups. The groups themselves form into rows, perhaps three or four deep in a larger class, so that every monk can watch the debate. Each class has a class leader, known as a *kyorpon* (or "recitation leader"), who is chosen in the first year that the class is formed, and who will serve in his position until the members of the class take their geshe examinations some 18 years later.

Each member of the class throws his rosary into a pile on the flagstones in the open space between the two groups of monks. The class leader picks all the rosaries up in his hands, and tosses the whole bunch into the air. He closes his eyes and grabs one of the rosaries as the bunch falls to the ground. The owner of this rosary will be the defender in the first debate of the session. This process is repeated for the attacker, and usually for an "assistant" defender. Monks who enjoy debate bring huge, long rosaries to the courtyard, and the lazy ones buy a tiny one.

The two defenders seat themselves on their mats at the head of the corridor between the two groups of monks, and the attacker comes and stands within the corridor. He begins a debate as before. After a few minutes, any monk who has a good idea to bring up might start to yell it at the defenders as well, and will often stand up and push his way past the original attacker. Within about a half an hour, a whole group of attackers may be pushing and shoving to get to the front and scream their question at the defenders. This part can be very physical, but it is extremely rare to see anyone in the debate courtyard actually lose their temper.

The tempo of a debate is very fast, with heavy philosophical concepts flying by in a clipped mixture of modern slang and ancient literary Tibetan. The audience has to listen carefully to follow where the debaters are running. It takes only a few minutes to tear through a difficult concept in a way so

thorough that it could never be accomplished even in hours of classroom time or reading in one's room. There is probably no more powerful tool for learning the great ideas of Buddhism.

Selecting a topic, and maintaining a good motivation, are the two keys in getting the most out of the wonderful opportunity of a debate. An experienced debater, like any good Buddhist, learns to bring up the difficult points that he or she is unsure of—it is less comfortable than debating what you already understand clearly, but within a few minutes you will have deep insights into your question that you could never come up with on your own. Most nighttime debates last for four or five hours, and it is not unusual for a class to get engrossed and go on for most of the night. The level of understanding which monks reach this way is extraordinary.

It is important to give up any feeling of being self-conscious or embarrassed about debating. Say what you think, and say it with power! If you're wrong, you'll learn something new, and you can only be the better for it. Remember that your whole motivation is to become enlightened as quickly as you can, and be able to lead others to the paradise of enlightenment too. For this you will have to know your stuff well—you will have to know what you believe, and know why you believe it, and be able to express it clearly and defend it, especially in a country where Buddhism is just beginning.

It is essential for American Buddhists to believe in the Dharma only when it makes perfect sense to them, and not because of blind faith or tradition. Only then will the Dharma take strong root in this country, and only then will millions be able to follow it, and reach the goal of deathless bliss. You will have no trouble debating if you remember this—you are debating to save the lives of others.

****

Selection from the collected topics:
An Outline of All Existing Things

གཉིས་པ་རང་གི་ལུགས་ལ། གཞི་གྲུབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཚད་མས་གྲུབ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here is the second major part, where we present our own position.

There does exist a definition for "that which can be established as existing," Because "that which can be established by a valid perception" is the definition.

གཞི་གྲུབ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། རྟག་པ་དང་། དངོས་པོ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

There do exist two different categories for "that which can be established as existing,"
Because there exist the categories of "unchanging things" and "working things."

རྟག་པའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཆོས་དང་སྐད་ཅིག་མ་མ་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དེ། རྟག་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for "unchanging thing,"
Because "one object which is both a thing and which is not such that it only lasts for a moment" is the definition of an "unchanging thing."

རྟག་པ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། ཡིན་པ་སྲིད་པའི་རྟག་པ་དང་། ཡིན་པ་མི་སྲིད་པའི་རྟག་པ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Things which are unchanging can be divided into two different types: unchanging things which can be, and unchanging things which cannot be.

ཡིན་པ་སྲིད་པའི་རྟག་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། ཤེས་བྱ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཡིན་པ་མི་སྲིད་པའི་རྟག་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། རྟག་དངོས་གཉིས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist something which is an unchanging thing that can be,
Because "knowable things" is it.
There does exist something which is an unchanging thing that cannot be,
Because "the two of unchanging things and changing things" is it.

དངོས་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། དོན་བྱེད་ནུས་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of "working thing,"
Because "anything which performs a function" is the definition.

དངོས་པོ་ལ་དབྱེ་ན་གསུམ་ཡོད་དེ། བེམ་ཤེས་ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

There exist three different kinds of working things, for there are the three of matter, mind, and active things which are neither matter nor mind.

བེམ་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྡུལ་དུ་གྲུབ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for "matter,"
Because "something made of tiny physical particles" is the definition.

བེམ་པོ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། ཕྱིའི་བེམ་པོ་དང་། ནང་གི་བེམ་པོ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

There are two different kinds of matter, for there are the two of outer physical matter and inner physical matter.

ཕྱིའི་བེམ་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། སྐྱེས་བུའི་རྒྱུད་ཀྱིས་མ་བསྡུས་པའི་རྡུལ་དུ་གྲུབ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for "outer physical matter," for "something which is made of tiny physical particles, but which is not subsumed by the awareness of a being" is the definition.

མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། བུམ་པ། ཀ་བ། ས་ཆུ་མེ་རླུང་བཞི་པོ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There do exist classical examples of outer physical matter, for a water pitcher, a pillar, and the four elements of earth, water, fire, and wind are just such examples.

ནང་གི་བེམ་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། སྐྱེས་བུའི་རྒྱུད་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་རྡུལ་དུ་གྲུབ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for "inner physical matter," for "something which is made of tiny physical particles, and which is subsumed by the awareness of a being" is the definition.

མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། ཟག་བཅས་ཉེར་ལེན་གྱི་གཟུགས་ཕུང་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a classical example of inner physical matter, for the impure heap of physical form is just such an example.

ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། གསལ་ཞིང་རིག་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for "something mental," because "anything which is both invisible and aware" is the definition.

མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། མིག་ཤེས་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a classical example of something mental, because visual consciousness is just such an example.

ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། བེམ་ཤེས་གང་རུང་མ་ཡིན་པའི་འདུས་བྱས་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for an "active thing which is neither matter nor mind," because "any produced thing which is neither matter nor mind" is the definition.

མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། དངོས་པོ་དང་། མི་རྟག་པ་དང་། རྟ་དང་བ་གླང་སོགས་གང་ཟག་རྣམས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There do exist classical examples of active things which are neither matter nor mind, because "working thing" and "changing thing" and persons such as horses or cattle are just such examples.

****

Formal logic subject:
The subject, the quality to be proven,
and the quality denied in a logical statement

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། བྱས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། སྒྲ་སྦྱོར་བ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྩོད་གཞི། མི་རྟག་པ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས། སྒྲ་མི་རྟག་པ་བསྒྲུབ་བྱ། བྱས་པ་རྟགས་ཡང་དག །རྟག་པ་དགག་བྱའི་ཆོས། སྒྲ་རྟག་པ་སྦྱོར་བ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱར་འཇོག །དེས་གཞན་ལ་ཡང་རིགས་འགྲེ།

Let's consider now a case where we put forth the following logical statement:

> Consider sounds.
> They are changing things,
> Because they are something which is made.

The basis of contention in this statement [—that is, the subject of the proof—] is "sounds." The quality to be proven is being a changing thing. The assertion, the idea to be proven, is that sounds are changing things. The reason is being something which is made. The quality being denied is being an unchanging thing. The idea being denied is that sounds are unchanging. You can apply this same pattern to every other logical statement.

****

The forms of debate:
Posture, the use of a rosary, and formulating the statement of a reason in three parts

In our second lesson we will cover the classical posture for debating, how to use a rosary during a debate, and how to formulate a classical logical statement during a debate.

The person defending in a debate sits down and faces the challenger, who stands. The defender normally maintains a fairly mild appearance (until the debate gets hot), gesturing slightly with his hands, and answering quickly and concisely to points raised by the challenger.

The challenger, on the other hand, uses extensive body language to throw his opponent off. After the initial challenge, he stands sideways to his opponent, with his left foot forward. Each new assertion is accompanied by a stamp of the left foot, and a clap of the right hand on top of the left, where the rosary is strung around the arm. From time to time, the rosary is stretched back with the right hand as if aiming an arrow from a bow. This is an ancient debating custom, and in pictures of Master Dignaga or Master Dharmakirti we can still see the same gesture.

The rosary, as noted earlier, is also used in the selection of the initial challenger and defender. It is also an important tool for counting out lists of things, which are so popular in Buddhism: the two realities, the three Jewels, the four arya truths, the five paths, the six realms. . .and so on. During the course of a debate, the challenger and defender will often count out a list together on

their rosaries, to make sure both are in synch on the point. Very occasionally a debater will swing a rosary to make a point, although it is rare and unaccepted to actually strike the other party—it would be more common to strike your own thigh or palm to get a nice "thwock"!

Positioning in front of the opponent says a lot. When an opponent makes a very serious mistake or uses circular reasoning, you might swirl around in a spin and come down with a clap. If an opponent takes too long to answer a question or remember a quotation, you might turn your back and walk away a few strides, to feign disgust with his lack of preparation. Sometimes you might make rhetorical comments to the audience on both sides—"Where did he get that statement from? Sounds like a quotation from an autocommentary to a root text that was never written!"—and throw out your arms with your palms up, like "Who could ever debate with such a dummy!"

Sometimes you would get a bunch of your classmates up beside you to scream the same syllogism a few times in unison, with exactly the same claps and stamps: it looks like a chorus line or cheerleaders yelling Buddhist logic. Again, the whole point is that everyone learn to think quickly and clearly under pressure, which will help us all spread the teachings. The debates in Tibetan monasteries are refreshingly free of any of the American competitive attitude, and everybody is just excited about learning. In 15 years of debating in Tibetan monasteries, the American monk writing this account has never once been treated with any trace of disrespect or prejudice.

The classical presentation of a proposition in debate, after the initial challenge, has three parts, following the rules of formal logic established even a early as Lord Buddha himself. We first choose a subject, the thing we are going to debate about. One example would be "human beings." Then we choose a quality about them that we wish to prove to our opponent; for example, that they "have to die." Finally we choose a reason—which in Buddhist logic more often refers to the main thing mentioned in the reason as it is expressed—such as "being born." The entire proposition presented to the opponent then will look like this:

མི་ཆོས་ཅན།

Consider human beings.

འཆི་རྒྱུ་ཡིན་ཏེ།

They do have to die,

སྐྱེས་པའི་ཕྱིར།

Because they are born.

The defender listens to this proposition carefully, and then quickly prepares his answer in his mind. The very specific rules for answering will be covered in the reading for the next class.

****

Selection from the collected topics:
Quality and Characteristic

༄ ། །དྲུག་པ་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་གི་རྣམ་བཞག་བཤད་པ་ལ། དགག་བཞག་སྤོང་གསུམ་ལས། དང་པོ་ལ།

Here is the sixth section: a presentation of quality and characteristic. For this presentation we will first refute the position of our opponents, then present our own position, and then finally eliminate their rebuttal.

ཁ་ཅིག་ན་རེ། སྤྱི་ཡིན་ན་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> Nothing which is a general category (in the sense of being a quality) can ever be a specific member of a category (in the sense of being characteristic of a quality).

དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པར་ཐལ། སྤྱི་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཁས།

Consider "working thing."
So is it never then characteristic of a quality?
Because it is a quality.

> [It doesn't necessarily follow.]

But you already agreed that it does necessarily follow.

མ་གྲུབ་ན། དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that "working thing" is a quality.]

Consider "working thing."
It is so a quality,
Because it has things which are characteristic of itself.

མ་གྲུབ་ན། དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡོད་པར་ཐལ། བུམ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that "working thing" has things which are characteristic of itself.]

Consider "working thing."
It does so have things which are characteristic of itself,
Because a water pitcher is one.

མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་དངོས་པོ་ཡིན། ཁྱོད་དངོས་པོ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ་ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་དངོས་པོ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that a water pitcher is characteristic of "working thing."]

Suppose you say that it's not correct [to say that a water pitcher is characteristic of "working thing"].
Consider a water pitcher.
It is so characteristic of "working thing,"
Because (1) it is a working thing; (2) it shares a relationship with "working thing" such that to be it is to automatically be a working thing; and (3) there exist multiple other objects which are both not it, but still a working thing.

རྟགས་གཉིས་པ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། དངོས་པོ་དང་བདག་གཅིག་འབྲེལ་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་ཡིན་པ་གང་ཞིག །དངོས་པོ་དང་ཐ་དད་ཀྱང་ཡིན། དངོས་པོ་མེད་ན་ཁྱོད་མེད་དགོས་པའི་ཕྱིར།

[The second part of the reason you gave is not correct.]

Suppose you say that the second part of the reason we gave is not correct.
Consider a water pitcher.
It is so true, that it shares a relationship with "working thing" such that to be it is to automatically be a working thing,
Because (1) to be it is to automatically be a working thing; (2) it is something distinct from "working thing"; and (3) if there were no working things it could not never exist either.

རྟགས་དང་པོ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། དངོས་པོ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོ་དང་རང་བཞིན་གཅིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The first part of the last reason you gave is not correct.]

Suppose you say that the first part of the last reason we gave is not correct.
Consider a water pitcher.
It is so, that to be a water pitcher is to automatically be a working thing,
Because to be a water pitcher is by nature to be a working thing.

རྟགས་གཉིས་པ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། དངོས་པོ་དང་ཐ་དད་ཡིན་པར་ཐལ། གཟུགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The second part of the reason you gave is not correct.]

Suppose you say that the second part of the reason we gave is not correct.
Consider a water pitcher.
It is so something distinct from "working thing,"
Because it is something physical.

རྟགས་གསུམ་པ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། དངོས་པོ་མེད་ན་ཁྱོད་མེད་དགོས་པར་ཐལ། དངོས་པོ་མེད་ན་གང་དྲན་དྲན་ཡིན་དགོས་པའི་ཕྱིར།

[The third part of the reason you gave is not correct.]

Suppose you say that the third part of the reason we gave is not correct.
Consider a water pitcher.
It is so the case, that if there were no working things it could not never exist either,
Because if there were no working things, then you could make up anything at all.

གོང་གི་རྟགས་གསུམ་པ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་དངོས་པོ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པར་ཐལ། ཙན་དན་གྱི་ཀ་བ་དེ་ཡང་དེ་ཡིན། ཤུག་པའི་ཀ་བ་དེ་ཡང་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The third part of your original reason is not correct.]

Suppose you say that the third part of our original reason is not correct.
Consider a water pitcher.
There do so exist multiple other objects which are both not it, but still a working thing,
Because a pillar of sandalwood is one, and a pillar of juniper is also one.

རྩ་བར་འདོད་ན། དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཤེས་བྱའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree to your original statement: "working thing" is never characteristic of a quality.]

Consider "working thing."
It is so characteristic of a quality,
Because it is characteristic of "knowable things."

མ་གྲུབ་ན། དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། ཤེས་བྱའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཤེས་བྱ་ཡིན། ཁྱོད་ཤེས་བྱ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་ཤེས་བྱ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[Your reason is not correct.]

Suppose you say that it is not correct [to say that "working thing" is characteristic of "knowable things"].
Consider "working thing."
It is so characteristic of "knowable things,"
Because (1) a working thing is a knowable thing; (2) it shares a relationship with "knowable things" such that to be it is to automatically be a knowable thing; and (3) there exist multiple objects which are both not a working thing, but still knowable thing.

****

ཁ་ཅིག་ན་རེ། དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་ན། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་སྤྱི་ཡིན་པས་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> If something is a quality of which "working thing" is characteristic, then it is always a quality of which "able to perform a function" is characteristic.

མཚོན་བྱ་ཆོས་ཅན། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཁས།

Consider "thing to be defined."
So is it then a quality of which "able to perform a function" is characteristic?
Because it is a quality of which "working thing" is characteristic.

> [It doesn't necessarily follow.]

But you already agreed that it does necessarily follow.

མ་གྲུབ་ན། མཚོན་བྱ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོ་ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that "thing to be defined" is a quality of which "working thing" is characteristic.]

Consider "thing to be defined."
It is so a quality of which "working thing" is characteristic,
Because "working thing" is characteristic of it.

མ་གྲུབ་ན། དངོས་པོ་ཆོས་ཅན། མཚོན་བྱའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་མཚོན་བྱ་ཡིན། ཁྱོད་མཚོན་བྱ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་མཚོན་བྱ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that "working thing" is characteristic of "thing to be defined."]

Suppose you say that it's not correct [to say that "working thing" is characteristic of "thing to be defined"].
Consider "working thing."
It is so characteristic of "thing to be defined,"
Because (1) it is a thing to be defined; (2) it shares a relationship with "thing to be defined" such that to be it is to automatically be a thing to be defined; and (3) there do exist multiple other objects which are both not it and yet are still things to be defined.

རྩ་བར་འདོད་ན། དོན་བྱེད་ནུས་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་མཚོན་བྱའི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པར་ཐལ། མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ། དངོས་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree with your original statement: "thing to be defined" is a quality of which "able to perform a function" is characteristic.]

Suppose you agree with our original statement, [saying that "thing to be defined" is a quality of which "able to perform a function" is characteristic].
It is not so, that "thing to be defined" is a quality of which "able to perform a function" is characteristic,
Because it ["able to perform a function'] is the definition of a working thing.

****

ཁ་ཅིག་ན་རེ། དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་ན། མི་རྟག་པའི་སྤྱི་ཡིན་པས་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

Anything which is a quality of which "working thing" is characteristic must also be a quality of which "changing thing" is characteristic.

མི་རྟག་པ་དང་ཐ་དད་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་པའི་སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཁས།

Consider "distinct from 'changing thing'."
So is it then a quality of which "changing thing" is characteristic?
Because it is a quality of which "working thing" is characteristic.

[It doesn't necessarily follow.]

But you already agreed that it does necessarily follow.

མ་གྲུབ་ན། མི་རྟག་པ་དང་ཐ་དད་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོ་ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Suppose you say that it's incorrect to say [that "distinct from 'changing thing'" is a quality of which "working thing" is characteristic].
Consider "distinct from 'changing thing'."
It is so a quality of which "working thing" is characteristic,
Because "working thing" is characteristic of it.

རྩ་བར་འདོད་ན། མི་རྟག་པ་དང་ཐ་དད་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་པའི་སྤྱི་མ་ཡིན་པར་ཐལ། མི་རྟག་པ་ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree with your original statement: "distinct from 'changing thing' " is a quality of which "changing thing" is characteristic.]

Suppose you agree to our original statement, [saying that "distinct from 'changing thing'" is a quality of which "changing thing" is characteristic].
It's not so, that "distinct from 'changing thing' " is a quality of which "changing thing" is characteristic,
Because "changing thing" is not characteristic of it.

མ་གྲུབ་ན། མི་རྟག་པ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་པ་དང་ཐ་དད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པར་ཐལ། མི་རྟག་པ་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that "changing thing" is not characteristic of "distinct from 'changing thing'."]

Suppose you say that it's not correct [to say that "changing thing" is not characteristic of "distinct from 'changing thing' "].
Consider "changing thing."
It is so [not correct to say that it is characteristic of the quality of "distinct from 'changing thing',"]
Because it is not distinct from "changing thing."

མ་གྲུབ་ན། མི་རྟག་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཁྱོད་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་གང་

ཟག་གི་བདག་མེད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that "changing thing" is not distinct from "changing thing."]

Suppose you say it's not correct [to say that "changing thing" is not distinct from "changing thing"].
It is so true, that it is not distinct from itself,
Because it is an example of something where the person has no nature of its own.

****

ཁ་ཅིག་ན་རེ། སྤྱིའི་སྤྱི་ཡང་ཡིན། བྱེ་བྲག་གི་བྱེ་བྲག་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་མེད་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> There exists no one thing which is both (1) a quality of a quality of which something is characteristic, and also (2) characteristic of something which is characteristic of a certain quality.

དེ་ཡོད་པར་ཐལ། རྟག་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Isn't it though so, that there is such a thing?
Because "unchanging thing" is just such a thing.

མ་གྲུབ་ན། རྟག་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་སྤྱིའི་སྤྱི་ཡང་ཡིན། བྱེ་བྲག་གི་བྱེ་བྲག་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་སྤྱིའི་སྤྱི་ཡིན་པ་གང་ཞིག་བྱེ་བྲག་གི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that "unchanging thing" is one thing which is both (1) a quality of a quality of which something is characteristic, and also (2) characteristic of something which is characteristic of a certain quality.]

Consider "unchanging thing."
It is so one thing which is both (1) a quality of a quality of which something is characteristic, and also (2) characteristic of something which is

characteristic of a certain quality,
Because it is a quality of which "quality" is characteristic, and it is characteristic of the quality of "characteristic."

རྟགས་དང་པོ་མ་གྲུབ་ན། རྟག་པ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་སྤྱིའི་སྤྱི་ཡིན་པར་ཐལ། སྤྱི་ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The first part of your reason is not correct: it's not correct to say that "unchanging thing" is a quality of which "quality" is characteristic.]

Consider "unchanging thing."
It is so a quality of which "quality" is characteristic,
Because "quality" is something which is characteristic of it.

རྟགས་གཉིས་པ་མ་གྲུབ་ན། རྟག་པ་ཆོས་ཅན། བྱེ་བྲག་གི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་བྱེ་བྲག་ཡིན། ཁྱོད་བྱེ་བྲག་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་བྱེ་བྲག་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[The second part of your reason is not correct: it's not correct to say that "unchanging thing" is characteristic of the quality of "characteristic."]

Suppose you disagree to the second part of our reason, [saying that it's not correct to say that "unchanging thing" is characteristic of the quality of "characteristic"].
Consider "unchanging thing."
It is so characteristic of the quality of "characteristic,"
Because (1) it is characteristic of a quality; (2) it has a relationship with "characteristic" such that to be it is to automatically be characteristic of a quality; and (3) there exist multiple things which are both not it, but still characteristic of a quality.

****

ཁ་ཅིག །རྟག་པའི་སྤྱི་ཡིན་ན། རྟག་པའི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Someone may come and make the following claim:

Nothing which is a quality of which "unchanging thing" is characteristic can ever be characteristic of the quality "unchanging thing."

སྤྱི་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། དེའི་ཕྱིར།

Consider "quality."
So is it then never characteristic of the quality "unchanging thing"?
Because it is a quality of which "unchanging thing" is characteristic.

དེར་ཐལ། རྟག་པ་ཁྱོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's incorrect to say that "quality" is a quality of which "unchanging thing" is characteristic.]

It is so a quality of which "unchanging thing" is characteristic,
Because "unchanging thing" is characteristic of the quality "quality."

དེར་ཐལ། རྟག་པ་སྤྱི་ཡིན། རྟག་པ་སྤྱི་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། རྟག་པ་མ་ཡིན་ཞིང་སྤྱི་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[It's incorrect to say that "unchanging thing" is characteristic of the quality "quality."]

It is so characteristic of the quality "quality,"
Because (1) "unchanging thing" is a quality; (2) "unchanging thing" has a relationship with "quality" such that to be "unchanging thing" is to automatically be a quality; and (3) there exist multiple things which are both not an unchanging thing, but still a quality.

རྩ་བར་འདོད་ན། སྤྱི་ཆོས་ཅན། རྟག་པའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་རྟག་པ་ཡིན། ཁྱོད་རྟག་པ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་རྟག་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree with your original statement: "quality" is never characteristic of the quality "unchanging thing."]

Suppose you agree with our original statement, [saying that "quality" is never characteristic of the quality "unchanging thing"].
Consider "quality."
It is so characteristic of the quality "unchanging thing,"
Because (1) it is an unchanging thing; (2) it has a relationship with

"unchanging thing" such that to be "quality" is to automatically be an unchanging thing; and (3) there exist multiple things which are both not "quality," but still an unchanging thing.

****

ཁ་ཅིག །དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་ན། དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པས་མ་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> It's not necessarily the case that anything which is a quality of which "changing thing" is characteristic can never be characteristic of the quality "changing thing."

མི་འཐད་དེ། དངོས་པོའི་སྤྱི་དང་དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་གཉིས་ཀ་ཡིན་པ་མེད་པའི་ཕྱིར།

But this is incorrect,
Because there exists nothing which is both a quality of which "changing thing" is characteristic and which is also characteristic of the quality "changing thing."

དེར་ཐལ། དེར་གྱུར་པའི་རྟག་པ་ཡང་མེད། དེར་གྱུར་བའི་མི་རྟག་པ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that there exists nothing which is both a quality of which "changing thing" is characteristic and also characteristic of the quality "changing thing."]

It is so [correct to say that there exists nothing which is both a quality of which "changing thing" is characteristic and which is also characteristic of the quality "changing thing"],
Because there exists neither an unchanging version nor a changing version [of something which is both a quality of which "changing thing" is characteristic and which is also characteristic of the quality "changing thing"].

དང་པོ་དེར་ཐལ། རྟག་པ་ཡིན་ན་དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རྟག་པ་ཡིན་ན། དངོས་པོ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that there exists no unchanging version.]

The first point in the reason is so [—that is, it is correct to say that there exists no unchanging version of something which both a quality of which "changing thing" is characteristic and which is also characteristic of the quality "changing thing"],
Because something which is an unchanging thing can never be characteristic of the quality "working thing";
Which is to say, if something is unchanging, it can never be a working thing.

གོང་གི་རྟགས་གཉིས་པ་གྲུབ་སྟེ། དངོས་པོའི་སྤྱིར་གྱུར་པའི་དངོས་པོ་ཡིན་ན། གང་དྲན་དྲན་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say there exists no changing version.]

The second point in our reason is so [—that is, it is correct to say that there exists no changing version of something which both a quality of which "changing thing" is characteristic and which is also characteristic of the quality "changing thing"],
Because if there existed a changing thing that could be a quality of which "changing thing" is characteristic, then you could make up anything at all.

****

རང་རེས་དངོས་པོ་ཡིན་ན། དངོས་པོའི་སྤྱི་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་བྱས་པ་ལ། ཁ་ཅིག་ན་རེ། སྒྲ་མི་རྟག་པ་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། དེའི་ཕྱིར་ཟེར་ན་རྟགས་མ་གྲུབ་པོ།

Suppose someone comes and makes the following claim regarding our statement that, if something is a working thing, it can never be a quality of which "working thing" is characteristic:

Consider the fact that sound is a changing thing.
Is it then [not a quality of which "working thing" is characteristic]?
Because it is a working thing.

Our definitive answer would be to say, "It's not correct [to say that this fact is a working thing"].

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། སྒྲ་མི་རྟག་པ་དངོས་པོའི་སྤྱི་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ། །དངོས་པོ་སྒྲ་མི་རྟག་པའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree with the original statement: the fact that sound is a changing thing is not a quality of which "working thing" is characteristic.]

But you cannot agree to the original statement,
Because the fact that sound is a changing thing is a quality of which "working things" is characteristic,
Because working things are characteristic of the fact that sound is a changing thing.

དེར་ཐལ། དངོས་པོ་སྒྲ་མི་རྟག་པ་ཡིན། དངོས་པོ་སྒྲ་མི་རྟག་པ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། དངོས་པོ་མ་ཡིན་ཞིང་སྒྲ་མི་རྟག་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that working things are characteristic of the fact that sound is a changing thing.]

It is so [correct to say that working things are characteristic of the fact that sound is a changing thing],
Because (1) working things are "sound is a changing thing"; (2) working things are related to "sound is a changing thing" in such a way that to be a working thing is to automatically be "sound is a changing thing"; and (3) there exist multiple other things which are both not a working thing and yet still "sound is a changing thing."

རྟགས་ཕྱི་མ་དེར་ཐལ། ཤེས་བྱ་ཡང་དེ་ཡིན། རྟག་པ་དེ་ཡང་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The final part of your reason is not correct; that is, it is not correct to say that there exist multiple other things which are both not a working thing and yet still "sound is a changing thing."]

The final part of our reason is so true; [that is, it is correct to say that there exist multiple other things which are both not a working thing and yet are still "sound is a changing thing"],
Because "existing things" are one, and "unchanging things" are one as well.

དེར་ཐལ། བདག་མེད་ཡིན་ན། སྒྲ་མི་རྟག་པ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

[It's wrong to say that "existing things" and "unchanging things" are things which are both not a working thing and yet are still "sound is a changing thing."]

It is so [correct, to say that "existing things" and "unchanging things" are things which are both not a working thing and yet are still "sound is a changing thing"],
Because anything which has no self-nature is always "sound is a changing thing."

****

ཁ་ཅིག་ན་རེ། བློའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་ན། དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པས་ཁྱབ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> Anything which is characteristic of the quality "mental object" is also always characteristic of the quality "working thing."

དངོས་པོའི་རྒྱུར་གྱུར་པའི་ཚད་མ་དང་བཅད་ཤེས་གཉིས་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། དེའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཁས།

Consider the two of valid perception and reflection that act as a cause for a working thing.
So are they then [characteristic of the quality "working thing"]?
Because they are [characteristic of the quality "mental object"].

[It doesn't necessarily follow.]

But you already agreed that it does necessarily follow.

མ་གྲུབ་ན། དེ་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། ཁྱོད་བློ་ཡིན། ཁྱོད་བློ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ། ཁྱོད་མ་ཡིན་ཞིང་། བློ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

[It's incorrect to say that the two of valid perception and reflection that act as a cause for a working thing are characteristic of the quality "mental object."]

Suppose you say that it's incorrect [to say that the two of valid perception and reflection that act as a cause for a working thing are characteristic of the quality "mental object"].

They are so [characteristic of the quality "mental object"],

Because (1) the two of them are mental objects; (2) they share a relationship with "mental object" such that to be the two of them is to automatically be the mental object; and (3) there exist multiple things which are not the two of them but are still mental objects.

དང་པོ་དང་གཉིས་པ་སླ། གསུམ་པ་མ་གྲུབ་ན། དེ་འདྲ་བའི་གཞི་མཐུན་པ་དུ་མ་གྲུབ་པར་ཐལ། རྣམ་མཁྱེན་དེ་ཡང་དེ་ཡིན། ཚད་མ་དེ་ཡང་དེ་ཡིན། དེ་གཉིས་ཕན་ཚུན་ཐ་དད་དུ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

The first and second parts of our reason are easy to accept; suppose you say that the third is not correct; [which is to say, there do not exist multiple things which are both not the two of valid perception and reflection, but which are still mental objects].

It is so true, that there exist multiple things which are both [not the two of valid perception and reflection, but which are still mental objects],

Because omniscience is just such a thing, and valid perception is just such a thing—the two do exist as separate things.

རྩ་བར་འདོད་ན། དེ་ཆོས་ཅན། དངོས་པོའི་བྱེ་བྲག་མ་ཡིན་པར་ཐལ། དངོས་པོ་དང་བདག་གཅིག་ཏུ་འབྲེལ་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree with your original statement: the two are characteristic of the quality "working thing."]

Suppose you agree with our original statement.

Consider these same two.

They are not so—they are not characteristic of the quality "working thing,"

Because they cannot share a relationship with "working thing" such that to be them is to automatically be the working thing.

མ་གྲུབ་ན། དེ་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། དངོས་པོའི་རྒྱུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྟགས་སླ།

[It's not correct to say that they cannot share a relationship with "working thing" such that to be them is to automatically be the working thing.]

Suppose you say that it's not correct [to say that they cannot share a relationship with "working thing" such that to be them is to automatically be the working thing].
Consider these same two.
It is so correct [to say that they cannot share a relationship with "working thing" such that to be them is to automatically be the working thing],
Because they are the cause of the working thing.

Our reason is easy to accept.

****

གཉིས་པ་རང་ལུགས་ལ། སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་གསལ་བ་ལ་རྗེས་སུ་འགྲོ་བའི་ཆོས་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here secondly is the part where we present our own position. There does exist a definition of "something general," because "any existing thing which subsumes its members" is the definition.

སྤྱི་ལ་སྒྲས་བརྗོད་རིགས་ཀྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་ན་གསུམ་ཡོད་དེ། རིགས་སྤྱི། དོན་སྤྱི། ཚོགས་སྤྱི་དང་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Nominally speaking, things that are "general" may be divided into three different types: general things as far as types, general things as far as objects, and general things as far as collections of parts.

རིགས་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་རིགས་ཅན་དུ་མ་ལ་རྗེས་སུ་འགྲོ་བའི་ཆོས་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། ཤེས་བྱ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of a "general thing as far as types" (or "quality"), because "that existing thing which subsumes the multiple things which are of its type" is the definition.

A classical example of a "general thing as far as types" (or "quality") does exist, because "knowable things" is one.

བྱས་པའི་དོན་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། བྱས་འཛིན་རྟོག་པ་ལ་བྱས་པ་མ་ཡིན་བཞིན་དུ་

བུམ་པ་ལྟ་བུར་སྣང་བའི་སྒྲོ་བཏགས་ཀྱི་ཆ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། བུམ་འཛིན་རྟོག་པ་སྐད་ཅིག་མ་གཉིས་པ་ལ་བུམ་པ་སྐད་ཅིག་གཉིས་པ་མ་ཡིན་པ་ལས་ལོག་པར་སྣང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of a "general thing as far as objects" (or "actual mental image") relating to a water pitcher, because it is the following: "That element which is imputed to be the water pitcher, but which is not: that thing which appears to be the water pitcher to the conceptual state of mind which is perceiving a water pitcher, but which is however not the water pitcher."

A classical example of a "general thing as far as objects" (or "actual mental image") does exist, because "the appearance, to the second instant of a conceptual state of mind which is perceiving a water pitcher, of the opposite of all that is not the water pitcher of the second instant" is just this kind of example.

ཚོགས་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་ཆ་ཤས་དུ་མ་འདུས་པའི་གཟུགས་རགས་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། བུམ་པ་དང་ཀ་བ་ལྟ་བུ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of a "general thing as far as a collection of parts," because it is the following: "A gross physical object which is composed of its multiple parts."

Classical examples of a "general thing as far as a collection of parts" do exist, because a water pitcher or a pillar would each be one.

ཚོགས་སྤྱི་དང་། རིགས་སྤྱིའི་གཞི་མཐུན་ཡོད་དེ། བུམ་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist one thing which is both a "general as far as a collection of parts" and a "general as far as types" (or "quality), because the water pitcher would be one.

ཚོགས་སྤྱི་མ་ཡིན་པ་དང་། རིགས་སྤྱིའི་གཞི་མཐུན་ཡོད་ཡོད་དེ། ཤེས་བྱ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist one thing which is both not a "general as far as a collection of parts" and yet still a "general as far as types" (or "quality"), because "knowable things" would be one.

རིགས་སྤྱི་མ་ཡིན་པ་དང་། ཚོགས་སྤྱིའི་གཞི་མཐུན་ཡོད་དེ། ཀ་བུམ་གཉིས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist one thing which is both not a "general as far as types" (or "quality") and yet still a "general as far as a collection of parts," because the two of a pillar and a pitcher would be one.

རིགས་སྤྱི་མ་ཡིན་པ་དང་། ཚོགས་སྤྱི་མ་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་ཡོད་དེ། རྟག་དངོས་གཉིས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist one thing which is neither a "general as far as types" ("quality") nor a "general as far as a collection of parts," because the two of "changing things" and "unchanging things" would be one.

བྱེ་བྲག་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཁྱབ་བྱེད་དུ་འཇུག་པའི་རང་གི་རིགས་ཡོད་པ་ཅན་གྱིས་ཆོས་དེ། རང་ཉིད་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of a "member" (or "something characteristic of a particular quality"), because "an existing object which is an example of a particular type which subsumes it" is this very definition.

****

The forms of debate:
The Two Responses to a Statement of a Reason

The great beauty of debate is that, assuming both parties stick to the rules of logic, *we must arrive at truth.* If the attacker in any particular exchange poses a series of questions in a correct, logical order, all the defender must do is give very simple answer reflecting his own beliefs—answers like "yes," or "no"—and sooner or later the truth will out. This is much like the way in which a computer program works, with switches at each logical decision point, turned "on" or "off" to indicate "yes" or "no"—and then continue on to this branch, and answer "yes" or "no," until the flowchart takes you where you must eventually go.

In an actual debate, the attacker will give his assertion in three parts: the statement of the subject, the quality to be proven about the subject, and the

reason why this quality must be one that the subject possesses. He or she might say, for example,

> Consider sounds.
> They are changing things,
> Because they are something hot to touch.

> སྒྲ་ཆོས་ཅན།
> མི་རྟག་སྟེ།
> ཚ་བའི་རེག་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here "sounds" are the subject, "being a changing thing" is the quality we are trying to prove about them, and "because they are things that are something hot to touch" is the full statement of the reason we give to prove that this quality does apply to the subject in question.

This is the most common form of logical statement in a Buddhist debate, and in Tibetan ends with the word *chir,* which is the word for "because." (In Tibetan sentence order, the "because" comes at the end.) A defender who hears a statement ending in *chir* immediately begins to think of two possible answers.

The first answer is *tak ma drup* (*rtags ma grub),* which basically means, "the reason you gave doesn't apply to the subject." In our case above this is to say, "It's incorrect to say that sounds are something hot to touch."

Suppose that the attacker had instead made the following statement:

> Consider sounds.
> They are changing things,
> Because they exist.

> སྒྲ་ཆོས་ཅན།
> མི་རྟག་སྟེ།
> ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Here it would be incorrect to answer *tak ma drup,* or "the reason you gave doesn't apply to the subject," because it is true that "existing" applies to

"sounds"—that is, sounds do exist. Instead, the defender would answer *kyappa ma jung* (*khyab pa ma byung*), or "it doesn't necessarily follow." This is the same as saying, "I admit it's true that sounds exist, but it doesn't necessarily follow then that they have to be changing things." After all, there are things—like emptiness or empty space—which exist but are not changing things.

Both of these answers are equivalent to saying "no," but for different reasons. They are the two classic answers because, if we assume a debate is about to take place, the attacker should begin with something to argue about—something the defender does not accept.

There are times in a debate though where an attacker is attempting to establish a certain context—trying to get the defender to accept one thing in order to go on to something else that he or she does not accept. An example would be the following:

> Consider sounds.
> They are changing things,
> Because they are things that are made.

> སྒྲ་ཆོས་ཅན།
> མི་རྟག་པ་ཡིན་ཏེ།
> བྱས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

This is a correct statement, and so the defender answers "yes" or "right." The way to give such an answer in the Tibetan language is to simply repeat the verb that the opponent has used in his or her statement. With this last statement, for example, the defender would simply say, *Yin!*—or "They are!" meaning, "Yes! They are things that are made!"

The last thing to know about these answers is: *Think carefully before you choose which one to say!* It's quite acceptable in a debate to mull over your opening response carefully, since this already decides which side of the truth you will end up at, when both you and your opponent reach the inevitable conclusion of the flowchart.

****

Formal logic subject:
The definition of a correct logical statement, and the three relationships

གཉིས་པ་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད་བཤད་པ་ལ། ཚུལ་གསུམ་ཡིན་པ། དེའི་མཚན་ཉིད། ཚུལ་གསུམ་གང་ཞེ་ན། ཕྱོགས་ཆོས། རྗེས་ཁྱབ། ལྡོག་ཁྱབ་གསུམ་མོ། །དེ་རྣམས་སོ་སོའི་མཚན་ཉིད། མཚན་གཞི། སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ་དང་གསུམ།

Here secondly we will explain the definition of a correct reason.

A correct reason is defined as:

> A reason where the three relationships hold.

What are the three relationships? They are the following three: the relationship between the subject and the reason; the positive necessity between the reason and the quality to be proven; and the reverse necessity between the reason and the quality to be proven. Here now we will give the definition, classical examples, and supporting arguments for each.

དང་པོ་ནི། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཤེས་འདོད་ཆོས་ཅན་སྐྱོན་མེད་ཀྱི་སྟེང་དུ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་ཚད་མས་ངེས་པ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཆོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The "relationship between the subject and the reason" in any particular proof is defined as holding when:

> The reason is ascertained through valid perception to be something that only applies to the subject of the proof—the object about which the opponent entertains his doubt—in the way asserted.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མཐུན་ཕྱོགས་ཁོ་ན་ལ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་ཚད་མས་ངེས་པ་དེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྗེས་ཁྱབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

The "positive necessity between the reason and the quality to be proven" in any particular proof is defined as holding when:

> The reason is ascertained through valid perception to be something that only applies to the group of similar cases for the proof, in the way asserted.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་ཀྱི་དོན་ལྡོག་དང་འབྲེལ་སྟོབས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་ལ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་མེད་པ་ཉིད་དུ་ཚད་མས་ངེས་པ་དེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ལྡོག་ཁྱབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

The "reverse necessity between the reason and the quality to be proven" in any particular proof is defined as holding when:

> The reason is ascertained through valid perception to be something that only fails to apply to the group of dissimilar cases for the proof, in the way asserted, due to its relationship to the general type represented by the explicit form of the quality to be proven.

འོན་ཀྱང་མཚན་ཉིད་དེ་དག་ནི་གོ་བ་གཙོ་བོར་བྱས་པ་ཡིན་གྱི་དེར་ངེས་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། སྒྲ་དེ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པའི་མཚན་ཉིད་དེ་གསུམ་ཀ་ཡིན་ཀྱང་མཚོན་བྱ་དེ་རྣམས་རེ་རེ་ནས་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

These definitions, however, are only meant to convey the principal sense of what each relationship is; something can, however, satisfy one of them and still not be a correct reason. Sound, for example, satisfies all three of these definitions in a proof that sound is a changing thing, but is none of the things defined by any of the three.

གཞི་ལ་སྦྱར་ཏེ་རྒྱས་པར་འགོད་ན། སྒྲ་དེ་ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཤེས་འདོད་ཆོས་ཅན་སྐྱོན་མེད་ཀྱང་ཡིན། ཁྱོད་སྒྲ་དང་ཕན་ཚུན་ཐ་དད་པའི་ཚུལ་གྱིས་སྒྲའི་སྟེང་དུ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་ཚད་མས་ངེས་པ། ཁྱོད་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱོགས་ཆོས་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད།

Suppose we now relate these in more detail, to specific applications. The holding of the "relationship between the subject and the reason in a proof where sound is proven to be a changing thing" can be defined as:

The reason is such that—

(1) "Sound" provides the subject about which the opponent entertains doubt, in a proof where the particular thing is being used as a reason in the proof that sound is a changing thing; and

(2) This particular thing is also ascertained by a valid perception only to apply to sound, in the way asserted—while it is also the case that it and sound are separate from each other.

ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་ཆོས་གཉིས་ལྡན་གྱི་མཐུན་དཔེ་ཡང་དག་ཡོད། ཁྱོད་མི་རྟག་པ་ལ་འབྲེལ། ཁྱོད་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་མཐུན་ཕྱོགས་ཁོ་ན་ལ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་ཡོད་པ་ཉིད་དུ་ཚད་མས་ངེས་པ་ཁྱོད་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྗེས་ཁྱབ་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད།

The holding of the "positive necessity between the reason and the quality to be proven in a proof where sound is proven to be a changing thing" can be defined as:

The reason is such that—

(1) There does exist a correct "similar example," incorporating both the reason and the quality to be proven;

(2) The reason is related to "changing thing"; and

(3) The reason is ascertained through valid perception to be something that only applies to the group of similar cases in the way asserted, in a proof where sound is proven to be an unchanging thing.

ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་ཆོས་གཉིས་དང་ལྡན་པའི་མི་མཐུན་དཔེ་ཡང་དག་ཡོད། ཁྱོད་མི་རྟག་པ་ལ་འབྲེལ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་ལ་མེད་པ་ཁོ་ནར་ཚད་མས་ངེས་པ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ལྡོག་ཁྱབ་ཡིན་པའི་མཚན་

ཉེད།

The holding of the "negative necessity between the reason and the quality to be proven in a proof where sound is proven to be a changing thing" can be defined as:

The reason is such that—

(1) There does exist a correct "dissimilar example," involving both the reason and the quality to be proven;

(2) The reason is related to "changing thing"; and

(3) The reason is ascertained through valid perception to be something that only fails to apply to the group of dissimilar cases in the way asserted, in a proof where sound is proven to be an unchanging thing.

མཚན་གཞི་ནི། བྱས་པ་དེ་བྱས་པའི་རྟགས་ཀྱིས་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱོགས་ཆོས། རྗེས་ཁྱབ། ལྡོག་ཁྱབ་གསུམ་ཀ་ཡིན།

Here is the classical example. "Something which is made" is an example where, in a proof where "something which is made" is being used as the reason to prove that sound is something changing, all three hold: the relationship between the subject and the reason; the positive necessity between the reason and the quality to be proven; and the negative necessity between the reason and the quality to be proven.

****

Selection from the collected topics:
Subjects and Objects

The study of subject states of mind, and of the wide variety of objects actually involved in a perception involving these states of mind, is one of the most important and intriguing subjects in the study of the Buddhist logic schools. This particular topic is covered most thoroughly in a monastic textbook from Drepung Tibetan Monastery popularly known as The Collected Topics of the Spiritual Son (Sras bsdus-grva), *by Master Ngawang Trashi—the spiritual son of the great Jamyang Shepa (1648-1721).*

༄། །ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་གྱི་རྣམ་བཞག་བཤད་པ་ལ།

Here we will give a presentation on objects and subjects.

****

༄། །རང་གི་ལུགས་ལ། ཡུལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཚད་མས་གཞལ་བར་བྱ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here secondly is the presentation of our own position.

There does exist a definition of an object, because it is the following:

Anything which is apprehended by a valid perception.

ཡུལ་དང་ཡོད་པ་དང་གཞལ་བྱ་རྣམས་དོན་གཅིག །ཡུལ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། དངོས་པོ་དང་རྟག་པ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

"Objects" and "existing objects" and "objects apprehended by the mind" are all synonamous. Objects can be divided into two types: the two of working things and unchanging things.

དངོས་པོ་ལ་དབྱེ་ན་ལྔ་ཡོད་དེ། གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། ཚོར་བའི་ཕུང་པོ་དང་། འདུ་ཤེས་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། འདུ་བྱེད་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཕུང་པོ་དང་ལྔ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Working things can be divided into five different kinds: (1) the heap of physical matter, (2) the heap of feeling, (3) the heap of discrimination, (4) the heap of other factors, and (5) the heap of consciousness.

གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་ཆ་ཤས་དུ་མ་འདུས་པའི་གཟུགས་རུང་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of the heap of physical matter, because it is:

> That thing which can be pointed to as being physical matter, and which incorporates its many different parts.

གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་གཟུགས་གཉིས་དོན་གཅིག །གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། ཕྱིའི་གཟུགས་དང་ནང་གི་གཟུགས་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The two expressions "heap of physical matter" and "physical matter" both refer to the same thing. The heap of physical matter can be divided into two groups: outer physical matter and inner physical matter.

ཕྱིའི་གཟུགས་ལ་དབྱེ་ན། གཟུགས་ཀྱི་སྐྱེ་མཆེད་ནས་རེག་བྱའི་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་བར་ལྔ་དང་། ནང་གི་གཟུགས་ལ་དབྱེ་ན་མིག་གི་དབང་པོ་ནས་ལུས་ཀྱི་དབང་པོའི་བར་ལྔ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Outer physical matter can be divided into five types, ranging from the gateway of form up to the gateway of tangible objects. Inner physical matter can also be divided into five, ranging from the sense power of the eye up to the sense power of the body.

ཚོར་བའི་ཕུང་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་ཆ་དུ་མ་འདུས་པ་གང་ཞིག །རང་ཡུལ་རང་སྟོབས་ཀྱིས་མྱོང་བའི་སེམས་བྱུང་མྱོང་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of the heap of feeling, because it is the following:

> Something which incorporates its many parts, and which is the mental function of experience, which of its own accord experiences its particular object.

ཚོར་བའི་ཕུང་པོ་དང་ཚོར་བ་གཉིས་དོན་གཅིག །ཚོར་བའི་ཕུང་པོ་ལ་དབྱེ་ན་དྲུག་ཡོད་དེ། མིག་གི་འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་། རྣ་བའི་འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་། སྣའི་འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་། ལྕེའི་

འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་། ལུས་ཀྱི་འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་། ཡིད་ཀྱི་འདུས་ཏེ་རེག་པའི་རྐྱེན་གྱིས་ཚོར་བ་དང་དྲུག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The two terms "heap of feeling" and "feeling" both refer to the same thing. The heap of feeling can be divided into six different types: feeling which occurs due to contact involving the eye; feeling which occurs due to contact involving the ear; feeling which occurs due to contact involving the nose; feeling which occurs due to contact involving the tongue; feeling which occurs due to contact involving the body, and feeling which occurs due to contact involving the mind.

རྒྱས་པར་དབྱེ་ན། བཅོ་བརྒྱད་ཡོད་དེ། དེ་དྲུག་པོ་རེ་རེ་ལ་དབྱེ་ན་བདེ་སྡུག་བཏང་སྙོམས་གསུམ་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Feeling can be divided more finely into eighteen different types, which are arrived at by dividing each of the six above into three of pleasure, pain, and neutral feeling.

འདུ་ཤེས་ཀྱི་ཕུང་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་ཡུལ་རང་སྟོབས་ཀྱིས་མཚན་མར་འཛིན་པའི་ཆ་ནས་བཞག་པའི་སེམས་བྱུང་གང་ཞིག །རང་གི་ཆ་དུ་མ་འདུས་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of the heap of discrimination, because it is the following:

> That mental function which is established by virtue of its grasping, of its own accord, to the distinguishing features of its object; and which incorporates its many parts.

འདུ་ཤེས་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། འདུ་ཤེས་གཉིས་དོན་གཅིག །དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། མཚན་མར་འཛིན་པའི་འདུ་ཤེས་དང་། བཀྲ་བར་འཛིན་པའི་འདུ་ཤེས་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The two terms "heap of discrimination" and "discrimination" both refer to the same thing. Discrimination can be divided into two types: the kind which grasps to features, and the kind which grasps to symbols.

མཚན་མར་འཛིན་པའི་འདུ་ཤེས་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། མིག་གི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་དང་། རྣ་བའི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་དང་། སྣའི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་དང་། ལྗེའི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་དང་། ལུས་ཀྱི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་ཏེ་ལྔ་པོ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can posit different types of discrimination of the kind which grasps to features, because these would be the following five different kinds:

1) Discrimination which results from contact involving the eye;
2) Discrimination which results from contact involving the ear;
3) Discrimination which results from contact involving the nose;
4) Discrimination which results from contact involving the tongue; and
5) Discrimination which results from contact involving the body.

བརྡ་བར་འཛིན་པའི་འདུ་ཤེས་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། ཡིད་ཀྱི་འདུས་ཏེ་རེག་པ་ལས་བྱུང་བའི་འདུ་ཤེས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can also posit a type of discrimination of the kind which grasps to symbols, because this would be the discrimination that results from contact involving the mind.

འདུ་བྱེད་ཀྱི་ཕུང་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། གཟུགས་དང་། ཚོར་བ་དང་། འདུ་ཤེས་དང་། རྣམ་པར་ཤེས་པ་བཞི་པོ་གང་རུང་མ་ཡིན་པར་གྱུར་པའི་དངོས་པོ་གང་ཞིག །རང་གི་ཆ་དུ་མ་འདུས་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of the heap of other factors, because it is the following:

> That which (1) consists of those working things which do not belong to any one or number of the heaps of physical matter, feeling, discrimination, or consciousness; and which (2) incorporates its many parts.

འདུ་བྱེད་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་འདུ་བྱེད་གཉིས་དོན་གཅིག །འདུ་བྱེད་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་དང་མཚུངས་ལྡན་འདུ་བྱེད་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The terms "heap of other factors" and "other factors" both refer to the same thing. Other factors can be divided into two kinds: those other factors which are changing things that are neither physical nor mental; and those other factors which are linked with mind.

ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། འདུ་བྱེད་གང་ཞིག །རང་དང་མཚུངས་ལྡན་མེད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a definition of those other factors which are changing things that are neither physical nor mental:

> Those things which (1) are other factors, and which (2) are differentiated by not having any state of mind which is linked with them.

མཚན་གཞི་ནི་ཡོད་དེ། དངོས་པོ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a classical example of this kind of other factor, and that is working things.

མཚུངས་ལྡན་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། འདུ་བྱེད་གང་ཞིག །རང་དང་མཚུངས་ལྡན་ཡོད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a definition of those other factors which are linked with the mind:

> Those things which (1) are other factors, and which (2) are differentiated by having some state of mind which is linked with them.

མཚུངས་ལྡན་འདུ་བྱེད་ལ་དབྱེ་ན། སེམས་བྱུང་ཞེ་དགུ་ཡོད་དེ། ཚོར་བ་དང་འདུ་

ཤེས་གཉིས་པོ་ལས་གཞན་པའི་སེམས་བྱུང་ཐམས་ཅད་པོ་མཚུངས་ལྡན་འདུ་བྱེད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Other factors which are linked with mind may be divided into 49 different mental functions. This is because all mental functions other than the two of feeling and discrimination are other factors linked with mind.

རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཕུང་པོའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་གི་འཁོར་དུ་སོང་བའི་སེམས་བྱུང་ཡོད་པའི་གཞན་རིག་གི་ཤེས་པ་ཡིན་པ་གང་ཞིག །རང་གི་ཆ་དུ་མ་འདུས་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a definition of the heap of consciousness:

> (1) A state of mind which is an awareness of something other than itself, and which has mental functions occurring in conjunction with it; and which (2) incorporates its many parts.

རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཕུང་པོ་དང་། རྣམ་ཤེས་དང་། སེམས་དང་། ཡིད་རྣམས་དོན་གཅིག །རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཕུང་པོ་ལ་དབྱེ་ན་དྲུག་ཡོད་དེ། མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནས་བཟུང་སྟེ། ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་བར་དྲུག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The expressions "heap of consciousness" and "consciousness" and "mind" and "awareness" are all synonymous.

The heap of consciousness may be divided into six parts, being the six from eye consciousness up to consciousness of your awareness.

ཡུལ་ཅན་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་ཡུལ་ལ་འཇུག་པའི་ཆོས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is the following definition of a subject:

> Any existing thing which engages in its object.

ཡུལ་ཅན་ལ་དབྱེ་ན་གསུམ་ཡོད་དེ། ཤེས་པ་དང་གཟུགས་སུ་གྱུར་པའི་ཡུལ་ཅན་དང་

ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་དུ་གྱུར་པའི་ཡུལ་ཅན་དང་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Subjects may be divided into three different types: states of mind; subjects that are something physical; and subjects which are something changing which is neither physical nor mental.

ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། གསལ་ཞིང་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There exists the following definition of perception:

That which is invisible and aware.

ཤེས་པ་དང་བློ་གཉིས་དོན་གཅིག །ཤེས་པ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། རང་རིག་དང་གཞན་རིག་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The expressions "perception" and "state of mind" are synonymous. Perception may be divided into to two parts: the mind's perception of itself (apperception), and the mind's perception of something other than itself.

རང་རིག་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། འཛིན་རྣམ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There exists the following definition of apperception:

The aspect of the mind which apprehends.

རང་རིག་དང་རང་རིག་མངོན་སུམ་གཉི་དོན་གཅིག །མཚན་གཞི་ནི་ཡོད་དེ། སྔོ་འཛིན་མིག་ཤེས་ཉམས་མྱོང་གི་རང་རིག་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The expressions "apperception" and "direct apperception" are synonymous.

There is a classical example of apperception, and that is the mind's perception of itself in which you experience your eye consciousness of the color blue.

གཞན་རིག་གི་ཤེས་པ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། སེམས་དང་སེམས་བྱུང་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

The mind's perception of things other than itself may be divided into two types: [main] mind and mental functions.

སེམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་སྔར་བཤད་ཟིན་ཏོ། །སེམས་བྱུང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་འཁོར་དུ་འགྲོ་ཡུལ་གྱི་སེམས་ཡོད་པའི་ཤེས་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The definition of "mind" is the same as what we gave before [as the definition of perception].

There is a definition of a mental function:

> That perception which has a main mind that it exists in conjunction with.

སེམས་བྱུང་ལ་དབྱེ་ན་ལྔ་བཅུ་ང་གཅིག་ཡོད་དེ། ཀུན་འགྲོ་ལྔ། ཡུལ་ངེས་ལྔ། རྩ་ཉོན་དྲུག །ཉེ་ཉོན་ཉི་ཤུ། དགེ་བ་བཅུ་གཅིག གཞན་འགྱུར་བཞི་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Mental functions may be divided into 51 different types. These are the omnipresent five; the five that determine how their object is perceived; the six primary mental afflictions; the 20 secondary mental afflictions; the eleven virtuous mental functions; and the four variable mental functions.

ཀུན་འགྲོ་ལྔ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། ཚོར་བ། འདུ་ཤེས། སེམས་པ། རེག་པ། ཡིད་བྱེད་དང་ལྔ་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is a certain way of enumerating the five ominpresent mental functions: feeling, discrimination, movement of the mind, contact, and direction of the mind.

ཡུལ་ངེས་ལྔ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། འདུན་པ། མོས་པ། དྲན་པ། ཏིང་ངེ་འཛིན། ཤེས་རབ་དང་ལྔ་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is a certain way of enumerating the five mental functions that determine how their object is perceived: volition, wish, memory, concentration, and intelligence.

རྩ་ཉོན་དྲུག་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། འདོད་ཆགས་དང་། ཁོང་ཁྲོ་དང་། ང་རྒྱལ་དང་། མ་རིག་པ་དང་། ལྟ་བ་དང་། ཐེ་ཚོམ་དང་དྲུག་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is a certain way of enumerating the six primary mental afflictions: ignorant desire, anger, pride, ignorance, mistaken views, and harmful doubt.

ལྟ་བ་ལ་དབྱེ་ན་ལྔ་ཡོད་དེ། འཇིག་ལྟ་དང་། མཐར་ལྟ་དང་། ལོག་ལྟ་དང་། ལྟ་བ་མཆོག་འཛིན་གྱི་ལྟ་བ་དང་། ཚུལ་ཁྲིམས་བརྟུལ་ཞུགས་མཆོག་འཛིན་གྱི་ལྟ་བ་དང་ལྔ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Mistaken views may be divided into five: perishable view, extreme view, wrong view, the view that holds mistaken views as being best, and the view that harmful codes of behavior and asceticisms are the best.

ཉེ་ཉོན་ཉི་ཤུ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། བཅུ་ཚན་དང་པོ་དང་། བཅུ་ཚན་གཉིས་པ་གཉིས་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

There is a certain way of enumerating the 20 secondary mental afflictions, and this is to divide them into the first and the second sets of ten.

བཅུ་ཚན་དང་པོ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། ཁྲོ་བ་དང་། འཁོན་འཛིན་དང་། འཆབ་པ་དང་། འཚིག་པ་དང་། ཕྲག་དོག་དང་། སེར་སྣ་དང་། སྒྱུ་དང་། གཡོ་དང་། རྒྱགས་པ་དང་། རྣམ་པར་འཚེ་བ་དང་བཅུ་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is the following way of enumerating the first set of ten secondary mental afflictions: irritation, rancor, concealing one's faults, resentment, jealousy, stinginess, deceit, feigning, conceit, and malice.

བཅུ་ཚན་གཉིས་པ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། ངོ་ཚ་མེད་པ་དང་། ཁྲེལ་མེད་པ་དང་། རྨུགས་པ་དང་། རྒོད་པ་དང་། མ་དད་པ་དང་། ལེ་ལོ་དང་། བག་མེད་པ་དང་། བརྗེད་ངེས་དང་། ཤེས་བཞིན་མ་ཡིན་པ་དང་། རྣམ་གཡེང་དང་། བཅུ་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is the following way of enumerating the second set of ten secondary mental afflictions: lack of shame, lack of consideration, mental dullness, mental agitation, lack of faith, laziness, lack of care, forgetting the object, lack of mindfulness, and distraction.

དགེ་བ་བཅུ་གཅིག་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། ངོ་ཚ་ཤེས་པ་དང་། ཁྲེལ་ཡོད་པ་དང་། འདོད་ཆགས་མེད་པ་དང་། ཞེ་སྡང་མེད་པ་དང་། གཏི་མུག་མེད་པ་དང་། དད་པ་དང་། ཤིན་སྦྱངས་དང་། བག་ཡོད་དང་། བཏང་སྙོམས་དང་། བརྩོན་འགྲུས་དང་། རྣམ་པར་མི་འཚེ་བ་དང་བཅུ་གཅིག་པོ་དེ་འདྲེན་པའི་ཕྱིར།

There is the following way of enumerating the eleven virtuous mental functions: a sense of shame, a sense of consideration, a lack of liking things ignorantly, a lack of disliking things ignorantly, a lack of ignorance, faith, pliancy, care, equanimity, joyful effort, and the avoidance of harm to others.

གཞན་འགྱུར་བཞི་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། རྟོག་དཔྱོད་གཉིས་དང་། གཉིད་དང་། འགྱོད་པ་དང་། བཞི་པོ་དེ་འདྲེན་དགོས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is the following way in which the four variable mental functions should be enumerated: the pair of rough awareness and finer awareness, sleep, and regret.

ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་དུ་གྱུར་པའི་ཡུལ་ཅན་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། གང་ཟག་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of a subject which is one of those changing things that is neither physical nor mental, for it would be a person.

གཟུགས་སུ་གྱུར་པའི་ཡུལ་ཅན་བཞག་དུ་ཡོད་དེ། མིག་གི་དབང་པོ་ནས་ལུས་ཀྱི་དབང་པོའི་བར་ལྔ་པོ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can further set forth an example of a subject which is something physical, for it would be those five ranging from the sense power of the eye up to the sense power of the body.

ཤེས་པ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། ཚད་མ་དང་ཚད་མིན་གྱི་བློ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Perception may be divided into two types: states of mind that are valid perceptions, and those which are not valid perceptions.

ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། གསར་དུ་མི་བསླུ་བའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is the following definition of valid perception: that which is a fresh, unerring perception.

ཚད་མ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་དང་། རྗེས་སུ་དཔག་པའི་ཚད་མ་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Valid perception may be divided into two types: direct valid perception and deductive valid perception.

མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་གསར་དུ་མི་བསླུ་བའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is the following definition of direct valid perception: fresh, unerring perception which is free of discursive thought.

མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་ལ་དབྱེ་ན་དྲུག་ཡོད་དེ། མིག་ཤེས་སུ་གྱུར་བའི་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ་ནས་བཟུང་སྟེ། ཡིད་ཤེས་སུ་གྱུར་བའི་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མའི་བར་དྲུག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Direct valid perception may be divided into six different types, ranging from direct valid perception in the form of eye consciousness up to direct valid perception in the form of consciousness of one's awareness.

རྗེས་དཔག་གི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། གསར་དུ་མི་བསླུ་བའི་རིག་པ་གང་ཞིག །སྒྲ་དོན་འདྲེས་རུང་དུ་འཛིན་པའི་ཞེན་རིག་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is the following definition of deductive valid perception: that which is (1) a fresh, unerring perception and (2) a state of perception wherein one believes, one holds, terms and their referents in a manner where they are mixed together.

རྗེས་དཔག་ལ་དབྱེ་ན་གསུམ་ཡོད་དེ། དངོས་སྟོབས་ཀྱི་རྗེས་དཔག་དང་། གྲགས་

པའི་རྗེས་དཔག་དང་། ཡིད་ཆེས་ཀྱི་རྗེས་དཔག་དང་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Deductive valid perception may be divided into three types: deductive valid perception based on logical reasoning; deductive valid perception based on convention; and deductive valid perception based on credible authority.

དངོས་སྟོབས་ཀྱི་རྗེས་དཔག་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། སྒྲ་མི་རྟག་པར་རྟོགས་པའི་རྗེས་དཔག་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of deductive valid perception based on logical reasoning, for it would be the deductive perception with which one realizes that sound is a changing thing.

གྲགས་པའི་རྗེས་དཔག་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། རི་བོང་ཅན་ཟླ་བ་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་བརྗོད་རུང་དུ་རྟོགས་པའི་རྗེས་དཔག་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of deductive valid perception based on convention, for it would be the deductive perception with which one realizes that the moon can be referred to as the "home of the rabbit."

[*Translator's note: In India and Tibet, by tradition, the patterns on the face of the moon were thought to suggest the shape of a rabbit, and the moon was sometimes called the "home of the rabbit."*]

ཡིད་ཆེས་ཀྱི་རྗེས་དཔག་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། ལུང་གི་ཚད་མ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of deductive valid perception based on credible authority, for it would be valid perception based on scriptural authority.

ཚད་མིན་གྱི་བློ་ལ་དབྱེ་ན་གསུམ་ཡོད་དེ། མ་རྟོགས་ལོག་རྟོག་ཐེ་ཚོམ་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

States of mind which are not valid perception may be divided into three different types: a failure to perceive something; perceptions which are wrong; and doubt.

མ་རྟོགས་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། སྣང་ལ་མ་ངེས་པའི་བློ་ཐམས་ཅད་པོ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of a failure to perceive something, for it would be all those cases where an object presents itself to one's perceptions but one fails to grasp it.

ལོག་རྟོག་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། རྟོག་པར་གྱུར་པའི་ལོག་ཤེས་དང་རྟོག་མེད་ལོག་ཤེས་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Perceptions which are wrong may be divided into two different types: perceptions which are wrong and constitute discursive thought; and perceptions which are wrong and do not constitute discursive thought.

རྟོག་པར་གྱུར་བའི་ལོག་ཤེས་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། སྒྲ་རྟག་འཛིན་རྟོག་པ་དང་། གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ལྟ་བུ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth examples of perceptions which are wrong and constitute discursive thought, for they would be something like the thought that sound is unchanging, or the tendency to hold that the person has some nature of its own.

རྟོག་མེད་ལོག་ཤེས་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། གངས་རི་སྔོན་པོར་སྣང་བའི་དབང་ཤེས་དང་སྨིག་རྒྱུ་ཆུར་སྣང་བའི་དབང་ཤེས་རེ་རེ་ནས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth examples of perceptions which are wrong and do not constitute discursive thought; individual cases would be a sense consciousness wherein one perceived a snow mountain as being blue, or a sense consciousness wherein one perceived a mirage as being real water.

ཐེ་ཚོམ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། སྒྲ་རྟག་གམ་མི་རྟག་སྙམ་པའི་ཐེ་ཚོམ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can set forth an example of doubt, for it would be the doubt wherein one wonders to oneself whether sound is something unchanging or something that changes.

མངོན་གྱུར་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མས་དངོས་སུ་རྟོགས་པར་བྱ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། མངོན་གྱུར་དང་དངོས་པོ་གཉིས་དོན་གཅིག

There is the following definition of evident reality: that thing which can be directly realized through a direct valid perception. The expressions "evident reality" and "working things" refer to one and the same thing.

ལྐོག་གྱུར་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྗེས་དཔག་གི་ཚད་མས་དངོས་སུ་རྟོགས་པར་བྱ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ལྐོག་གྱུར་དང་ཡོད་པ་གཉིས་དོན་གཅིག

There is the following definition of hidden reality: that thing which can be directly realized through a deductive valid perception. The expressions "hidden reality" and "existence" refer to one and the same thing.

****

Formal logic subject:

An Introduction to the Types of Correct Logical Statements, and a Discussion of Logical Statements which Use a Result

གསུམ་པ་རྟགས་ཡང་དག་གི་དབྱེ་བ་བཤད་པ་ལ། ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ། བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ། བསྒྲུབ་ཚུལ་གྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ། བསྒྲུབ་བྱའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ། མཐུན་ཕྱོགས་ལ་འཇུག་ཚུལ་གྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ། རྒོལ་བའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ་དང་དྲུག

Here third is our explanation of correct reasons. Our presentation will be made in six parts: in divisions based on basic nature; on the quality to be proven; on how the proof is made; on the statement to be proven; on the relationship to the group of similar cases; and on the opponent.

དང་པོ་ལ། འབྲས་རྟགས་ཡང་དག རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག །མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་དང་གསུམ། དང་པོ་ལ། མཚན་ཉིད། དབྱེ་བ། མཚན་གཞིའི་སྟེང་དུ་མཚན་ཉིད་ངེས་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་བཤད་པ། རྟགས་ཆོས་དོན་གསུམ་ངོས་བཟུང་བ་དང་བཞི།

Here is the first of these, [the division based on basic nature]. Here there are three types of correct reasons: those that involve a result, those that involve a nature, and those used to prove the absence of something.

We will discuss the first of these in four parts: its definition; its divisions; an explanation of the valid perception used to confirm that the definition applies properly to a definitive example; and an identification of the various elements, such as the reason, the quality to be proven, and the subject.

དང་པོ་ནི། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག །ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་གཟུང་བྱ་ཡང་ཡིན། ཁྱོད་ཀྱི་རྒྱུ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་སྲིད་པ་དེ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་འབྲས་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The definition for something which is a correct reason involving a result for any particular proof is as follows:

> It must first be a correct, positive reason for a particular proof. Secondly, there must exist one thing which is both (1) something considered the explicit quality to be proven in the proof where it serves as a reason; and (2) also its cause.

****

The forms of debate:
The Two Responses to a Statement of Necessity

In Reading Four, we discussed the statement of a necessity—which is most often expressed as a sarcastic rejoinder to an unacceptable proposition by the opponent. Remember the example we gave before:

> If something is the color of a flower, it must always be a
> white color.

མེ་ཏོག་གི་ཁ་དོག་ཡིན་ན། ཁ་དོག་དཀར་པོ་ཡིན་པའི་ཁྱབ།

Our sarcastic reply was,

> Consider the color of a red rose.
> So is it then a white color?
> Because it is the color of a flower.

རྒྱུལ་སྲུས་མེ་ཏོག་དམར་པོའི་ཁ་དོག་ཆོས་ཅན།

ཁ་དོག་དཀར་པོ་ཡིན་པར་ཐལ།

མེ་ཏོག་གི་ཁ་དོག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The phrase "so is it?" in Tibetan is *tel,* whenever this is spoken in a debate that voice drops in a sarcastic tone (when the voice rises in *tel,* it means *it is so,* meaning that we accept our statement; and so we are *not* speaking sarcastically).

When any debater, whether it be ourselves or our opponent, presents the other person with a sarcastic statement of necessity—one ending in *tel* where the voice drops—then we are allowed two possible responses. The first is "I agree," or *du* (*'dod*) in Tibetan. In the case just mentioned, this would amount to answering "I agree that the color of a red rose is a white color."

The second of the two possible answers is *chiy chir* (*ci'i phyir*), meaning "Why so?" (signifying, essentially, that one does *not* agree). In this case it would mean, "Why do you ask whether the color of a red rose is a white color?" or, more specifically, "Why do you imply that I would think that the color of a red rose is a white color?"

These two responses to a statement of necessity are always used on the debate ground but rarely appear in written debates in scripture. In a case like the one above, the line "Because it is the color of a flower" implies that someone has answered "Why so?" to the sarcastic statement of necessity, "So is it then a white color?"

The most common case where we see the answer "I agree" in written debates is indicated in the expression, "Suppose you agree to our original statement."

These two responses to a statement of necessity, along with the two standard responses to the statement of a reason covered in Reading Three, constitute almost the entire repertoire of a debater when presented with a statement from his or her opponent. The four responses essentially amount to "yes" or "no"—positive or negative—sending the argument down a new branch of possible scenarios.

If one debater continues only to follow a logical sequence of statements, while the other continues only to answer with appropriate plus or negative answers, then Truth *must* eventually be arrived at. This is the beauty of Buddhist debate.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Six: The Art of Reasoning, Part Two

Selection from the collected topics:
Negative and Positive

The selection here is from a monastic textbook popularly known as The Collected Topics of the Spiritual Son (Sras bsdus-grva)*, by Master Ngawang Trashi, the spiritual son of the great Jamyang Shepa (1648-1721).*

Please note that indented statements are usually those given by the opponent. Responses within brackets are those that are usually left unwritten in the Tibetan text, and are understood to be there because of the context following each.

****

༄། །རང་གི་ལུགས་ལ། དགག་པའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་དངོས་སུ་རྟོགས་པའི་བློས་རང་གི་དགག་བྱ་དངོས་སུ་བཅད་ནས་རྟོགས་དགོས་པའི་ཆོས་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here secondly is the presentation of our own position. There does exist a definition of a negative thing, because it is the following:

> A thing which must be perceived by the state of mind which perceives it directly through a process of eliminating, directly, that which it denies.

དགག་པ་དང་། སེལ་བ་དང་། གཞན་སེལ་དང་། ལྡོག་པ་བཞི་དོན་གཅིག

The four terms "negative thing," "exclusion," "exclusion of all other," and "reversal" all refer to the same thing.

དགག་པ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཡོད་དེ། མ་ཡིན་དགག་དང་མེད་དགག་གཉིས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Negative things may be divided into two different types: things that are negative in the sense of not being something, and things that are negative in the sense of the absence of something.

མ་ཡིན་དགག་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་བཀག་ཤུལ་དུ་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་འཕེན་པའི་དགག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for a "negative thing in the sense of not being something," because it is the following:

> A negative thing such that the term which expresses it implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies.

མཚན་གཞི་ནི་ཡོད་དེ། སྒྲ་མི་རྟག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a classic example of a negative thing in the sense of not being something, for it is "sounds are [always] changing things."

མེད་དགག་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་བཀག་ཤུལ་དུ་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་མི་འཕེན་པའི་དགག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for a negative thing in the sense of being an absence of something, for it is the following:

> A negative thing such that the term which expresses it does not imply something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies.

མཚན་གཞི་ནི་ཡོད་དེ། གང་ཟག་གི་བདག་མེད་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a classical example of a negative thing in the sense of being an absence of something, for it is the fact that no person has any nature of their own.

དགག་པ་ལ་དབྱེ་ན་ལྔ་ཡོད་དེ། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཆོག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་སུ་འཕེན་པ་དང་། ཤུགས་ལ་འཕེན་པ་དང་། དངོས་ཤུགས་གཉིས་ཀར་འཕེན་པ་དང་། སྐབས་ཐོབ་ཀྱིས་འཕེན་པ་དང་། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཆོག་ཟིན་ལ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་མི་འཕེན་པ་དང་ལྔ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Negative things may be divided into five different types:

1) Those which are such that the term which expresses them directly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording;

2) Those where the term which expresses them does this implying indirectly;

3) Those where the term which expresses them does this implying both directly and indirectly;

4) Those where the term which expresses them does this implying by context;

5) Those which are such that the term which expresses them implies nothing else—neither a negative in the sense of not being something, nor a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording.

དང་པོ་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཆོག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་སུ་འཕེན་པའི་དགག་པ་ཡོད་

དེ། བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཡོད་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist the first type, the kind which are such that the term which expresses them directly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording, because one would be the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher.

མ་གྲུབ་ན། དེ་ཆོས་ཅན། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་སུ་འཕེན་པའི་དགག་པ་ཡིན་པར་ཐལ། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་པ་གང་ཞིག ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་སུ་འཕེན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Suppose you say that this is not correct.
Consider this same thing.
It is so true that it is the kind of negative thing which is such that the term which expresses it directly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording,
Because (1) the term which expresses it denies what it denies directly in the actual wording; and (2) it also directly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive.

རྟགས་དང་པོ་གྲུབ་སྟེ། བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཡོད་པ་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲ་འདིས་བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་ཚིག་ཟིན་ལ་འགོག་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The first part of the reason you gave is incorrect: it is not correct to say that the term which expresses the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher denies what it denies directly in the actual wording.]

But the first part of our reason is correct,
Because the expression "the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher" denies, in its actual wording, the possibility that any nature of their own that belonged to some person could ever be true of a water pitcher.

རྟགས་གཉིས་པ་གྲུབ་སྟེ། བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཡོད་པ་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲ་འདིས་བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཡོད་པ་དངོས་སུ་འཕངས་པ་གང་ཞིག །བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཡོད་པ་མ་ཡིན་དགག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[The second part of the reason you gave is incorrect: it is not correct to say that the term which expresses the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher also directly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive.]

But the second part of our reason is correct,
Because the expression "the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher" (1) directly implies that the fact that no person has any nature of their own exists, and (2) the fact that the fact that no person has any nature of their own is true of a water pitcher is a negative thing in the sense of not being something.

རྟགས་དང་པོ་སླ། གཉིས་པ་མ་གྲུབ་ན། བུམ་པ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཡོད་པ་མ་ཡིན་དགག་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་གཞི་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

The first part of our reason is easy to accept.

Suppose you say that the second part is not correct.
Consider the fact that no person has any nature of their own.
The fact that it is true of a water pitcher is so a negative thing in the sense of not being something,
Because it can be established as existing.

གཉིས་པ་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་ཤུགས་ལ་འཕེན་པའི་དགག་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། ལྷས་སྦྱིན་ཚོན་པོ་ཉིན་པར་ཟས་མི་ཟ་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist the second type of negative, the kind which are such that the term which expresses them indirectly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording, because one would be the fact that John Smith, who is chubby, never eats during the day.

དེར་ཐལ། ལྷས་སྦྱིན་ཚོན་པོ་ཉིན་པར་ཟས་མི་ཟ་བ་ཞེས་པའི་ཚིག་འདིས་རང་གི་དགག་བྱ་ཉིན་པར་ཟས་ཟ་བ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་མཚན་མོ་ཟ་བ་ཤུགས་ལ་འཕངས་པ་གང་ཞིག མཚན་མོ་ཟ་བ་སྒྲུབ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the fact that John Smith, who is chubby, never eats during the day is an example of this kind of negative.]

It is so,
Because (1) the expression "John Smith, who is chubby, never eats during the day" indirectly implies that he eats at night, incidental to denying directly what it denies: that he eats during the day; and (2) his eating at night is a positive thing.

དེར་ཐལ། ཟས་ཟ་བ་སྒྲུབ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

It is so,
Because eating is a positive thing.

གསུམ་པ་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་ཤུགས་གཉིས་ཀར་འཕེན་པའི་དགོས་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། ལྷས་སྦྱིན་ཚོན་པོ་ཉིན་པར་ཟས་མི་ཟ་བ་ལུས་རིད་པ་མ་ཡིན་པ་ཡོད་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist the third type of negative, the kind which are such that the term which expresses them both directly and indirectly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording, because one would be the fact that there exists a John Smith who is chubby, who doesn't eat during the day, and who is not thin.

དེར་ཐལ། ལྷས་སྦྱིན་ཚོན་པོ་ཉིན་པར་ཟས་མི་ཟ་བ་ལུས་རིད་པ་མ་ཡིན་པ་ཡོད་པ་ཞེས་པའི་སྒྲ་འདིས་ཉིན་པར་ཟས་ཟ་བ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་མཚན་མོ་ཟ་བ་ཤུགས་ལ་འཕངས། ལུས་རིད་པ་མ་ཡིན་པ་ཡོད་པ་དངོས་སུ་འཕངས་པ་གང་ཞིག །མཚན་མོ་

ཟ་བ་སྐྱབ་པ་དང་། ལུས་རིད་པ་མ་ཡིན་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་དགག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the fact that there exists a John Smith who is chubby, who doesn't eat during the day, and who is not thin, is the kind of negative thing such that the term which expresses it both directly and indirectly implies something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording.]

It is so correct to say just this,

Because (1) the expression "There exists a John Smith who is chubby, who doesn't eat during the day, and who has a body that is not a thin one," indirectly implies that he eats at night—and directly implies that there is a body which is not thin—incidental to denying directly that he eats during the day; and (2) the fact that there is a body which is not thin is a negative in the sense of not being something.

བཞི་པ་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་སྐབས་ཐོབ་ཀྱིས་འཕེན་པའི་དགག་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། གང་ཟག་གཅིག་རྒྱལ་རིགས་དང་བྲམ་ཟེའི་རིགས་གང་རུང་དུ་ངེས་ནས་ཁྱད་པར་མ་ངེས་པའི་ཚེ་འདི་ནི་བྲམ་ཟེ་མ་ཡིན་པ་ཞེས་པའི་སྒྲ་འདིས་བྲམ་ཟེ་ཡིན་པ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་རྒྱལ་རིགས་ཡིན་པ་སྐབས་ཐོབ་ཀྱིས་འཕངས་པ་ངེས་ཤེས་དགོས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist the fourth type of negative, the kind which is such that the term which expresses it implies through the context something else—either a negative in the sense of not being something, or a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording, because one would be where you had determined that a particular person must be either of the royal caste or the Brahmin caste, but were unsure of which; and then someone says "They are not a Brahmin." The actual wording here directly denies, in its actual wording, that they are a Brahmin, and then implies—through the context—that they are of the royal caste; and this is the process you have to go through to determine which they are.

རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་མི་འཕེན་པའི་དགག་པ་བཞག་ཏུ་ཡོད་དེ། བྲམ་ཟེ་ཆང་མི་འཐུང་བ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist finally that kind of negative where the term which expresses it implies nothing else—neither a negative in the sense of not being something, nor a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording, because one would be the fact that a certain Brahmin does not drink alcohol.

དེར་ཐལ། བྲམ་ཟེ་ཆང་མི་འཐུང་བ་ཞེས་པའི་སྒྲ་འདིས་བྲམ་ཟེ་ཆང་འཐུང་བ་ཚིག་ཟིན་ལ་དངོས་སུ་བཀག་ནས་ཆོས་གཞན་མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་དངོས་སུ་ཡང་མི་འཕེན་ཤུགས་ལ་ཡང་མི་འཕེན། སྐབས་ཐོབ་ཀྱིས་ཡང་མི་འཕེན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that the fact that a certain Brahmin does not drink alcohol is a kind of negative where the term which expresses it implies nothing else—neither a negative in the sense of not being something, nor a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording.]

It is so,

Because the expression "The Brahmin does not drink alcohol" implies neither directly, nor indirectly, nor by context, anything else—neither a negative in the sense of not being something, nor a positive—incidental to denying what it denies directly in the actual wording: that is, that the Brahmin did drink alcohol.

དེ་དག་མ་ཡིན་དགག་དང་མེད་དགག་གཉིས་སུ་འདུ་རྒྱུ་ཡོད་དེ། དང་པོ་བཞི་པོ་མ་ཡིན་དགག་དང་། ཕྱི་མ་མེད་དགག་ཏུ་འཇོག་དགོས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

These five can be grouped into two categories: negatives in the sense of not being something, and negatives in the sense of the absence of something. This is because the first four should be considered negatives in the sense of not being something, and the last should be considered a negative in the sense of the absence of something.

དགག་པ་ཡིན་ན་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་འགོག་པས་མ་ཁྱབ་པ་ཡིན་ཏེ། མ་ཡིན་དགག་ལ་མ་ཁྱབ་པ་གང་ཞིག མེད་དགག་ལ་ཡང་མ་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

It is not necessarily the case that, just because something is a negative thing, the term which expresses it denies what it denies in the actual wording. This is because this is neither necessarily the case with negatives in the sense of not being something, nor the case with negatives in the sense of being an absence of something.

རྟགས་དང་པོ་གྲུབ་སྟེ། རྟག་པ་དང་ཤེས་བྱ་གཉིས་མ་ཡིན་དགག་ཡིན་ཀྱང་། རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་འགོག་པར་བྱེད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [The first part of your reason is not correct: it's not correct to say that it is not necessarily the case with negatives in the sense of not being something that the term which expresses them denies what it denies in the actual wording.]

But the first part of our reason is correct,
Because—even though the two of unchanging things and knowable things are negatives in the sense of not being something—they are not such that the terms which express them [in Tibetan] deny what they deny in the actual wording.

རྟགས་གཉིས་པ་གྲུབ་སྟེ། ནམ་མཁའ་དང་ཆོས་ཉིད་གཉིས་མེད་དགག་ཡིན་ཀྱང་རང་ཞེས་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་དགག་བྱ་ཚིག་ཟིན་ལ་འགོག་པར་བྱེད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [The second part of your reason is not correct: it's not correct to say that it is not necessarily the case with negatives in the sense of being an absence of something that the term which expresses them denies what it denies in the actual wording.]

But the second part of our reason is correct,
Because—even though the two of space and the true nature of things are

negatives in the sense of being an absence of something—they are not such that the terms which express them deny what they deny in the actual wording.

****

Formal logic subject:
Logical Statements that Use Natures

The following selection is from the monastic textbook entitled An Explanation of the Art of Reasoning (rTags-rigs), *by the Tutor of His Holiness the Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).*

།གཉིས་པ་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་བཤད་པ་ལ། མཚན་ཉིད། དབྱེ་བ། མཚན་གཞི་དང་གསུམ།

Here secondly is our explanation of correct reasons of the type that use natures. We will proceed in three steps: the definition, the divisions, and the classical examples.

དང་པོ་ནི། རང་བཞིན་གྱི་ཚུལ་གསུམ་ཡིན་པ། རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ཚུལ་གསུམ་ཡིན་པ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The definition of a correct reason of the type that uses a nature is as follows:

> A reason where the three relationships hold, and which utilizes a nature.

The definition of a correct reason of the type that uses a nature in any particular proof is as follows:

> A reason where the three relationships hold, and which utilizes a nature, in any particular proof.

ཡང་ན་ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་ཡིན་ན། ཁྱོད་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་ཡིན་དགོས་པའི་ཆ་ནས་བཞག་པ་དེ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

The definition of a correct reason of the type that uses a nature in any particular proof can also be defined as follows:

> A reason which is (1) a correct reason in any particular proof, and (2) which is established as being this kind of reason [one that uses a nature] by virtue of the fact that anything considered the explicit quality to be proven for the particular proof in which it serves as the reason is necessarily such that to be it [the reason] is to be the quality.

གཉིས་པ་དེ་ལ་དབྱེ་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལྟོས་པ་བའི་རང་བཞིན་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཁྱད་པར་དག་པ་བའི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

Here is the second step. Correct reasons that utilize a nature can be divided into two different types: correct reasons that utilize a nature and which are such that they depend on a certain distinction, [of suggesting the thing that made it]; and correct reasons that utilize a nature and which are such they are free of dependency on a certain distinction, [of suggesting the thing that made it].

དང་པོའི་མཚན་ཉིད་ནི། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག རང་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་བྱེད་པ་པོ་འཕེན་པའི་ཆ་ནས་བཞག་པ། དང་པོའི་མཚན་ཉིད།

Here is the definition of the first:

> A reason which is (1) a correct reason for any particular proof which utilizes a nature; and (2) which is established as being this kind of reason by virtue of the fact that the term which expresses it suggests the thing that made it.

དེ་གང་ཞིག རང་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་བྱེད་པ་པོ་མི་འཕེན་པའི་ཆ་ནས་བཞག་པ།

གཉིས་པའི་མཚན་ཉིད།

The definition of the second is as follows:

> A reason which is (1) the same as the first part just given; and (2) which is established as being this kind of reason by virtue of the fact that the term which expresses it does not suggest the thing that made it.

དང་པོ་ལ་ཡང་། རང་གི་བྱེད་པ་པོ་དངོས་སུ་འཕངས་པ་དང་། དེ་ཤུགས་ལ་འཕངས་པ་གཉིས་ཡོད།

The first type may be further divided into two: those which suggest the thing that made them directly, and those which do so indirectly.

གསུམ་པ་མཚན་གཞི་ནི། རྩོལ་བྱུང་དང་། སྐྱེས་པ། དུང་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་དང་པོ་དང་། བྱས་པ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་གཉིས་པ། དངོས་པོ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཁྱད་པར་དག་པ་བའི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གོ །

Here thirdly are the classical examples. "A thing which is produced by conscious effort" and "a thing which is brought about" are examples of the first type of reason, in a proof that the sound of a ritual horn is a changing thing. "A thing which is made" is an example of the second type of reason, in a proof that sound is a changing thing. "A working thing" is an example of a correct reason which utilizes a nature and which is such it is free of dependency on a certain distinction, [of suggesting the thing that made it].

ཡང་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་ལ་དབྱེ་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མཐུན་ཕྱོགས་ལ་ཁྱབ་བྱེད་དུ་འཇུག་པའི་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མཐུན་ཕྱོགས་ལ་རྣམ་གཉིས་སུ་འཇུག་པའི་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

A correct reason which utilizes a nature and which is employed in the proof that sound is a changing thing can also be divided in a different way. This division would be into the two of (1) correct reasons which utilize a nature and

which apply to the entire group of similar cases for the proof; and (2) correct reasons which utilize a nature and which both apply and fail to apply to the group of similar cases for the proof.

མཚན་གཞི་རིམ་པ་ལྟར། བྱས་པ་དང་པོ་དང་། བྱས་པའི་བྱེ་བྲག་གཉིས་པ་ཡིན།

Respective examples would be the reason "a thing which is made," and the reason "something characteristic of the quality of being made."

དེ་གཉིས་སྒྲུབ་པ་ནི། །བྱས་པ་དེ་དང་པོ་ཡིན་ཏེ། དེ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག་མི་རྟག་པ་ཡིན་ན། དེ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

Here is a demonstration for each of these.
"A thing which is made" is the first kind of reason,
Because it is (1) a correct reason for the particular proof which utilizes a nature; and (2) it is such that, if something is a changing thing, it must always be it [that is, a thing which is made].

བྱས་པའི་བྱེ་བྲག་གཉིས་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག། མི་རྟག་པ་ཡིན་ན། དེ་ཡིན་པས་མ་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

"Something characteristic of the quality of being made" is the second kind of reason,
Because it is (1) a correct reason for the particular proof which utilizes a nature; and (2) it is such that, if something is a changing thing, it is not necessarily it [that is, something characteristic of the quality of being made].

****

The forms of debate:
Using Scriptural Authority

In Buddhist debate, we can prove a thing in two ways: we can prove it with logic, and we can prove it with scriptural authority; that is, by quoting a scripture which is accepted by the opponent. In Tibetan these two are known, respectively, as *rikpa* (*rigs-pa*) and *lung* (*lung*)—and the idea is so important that some monks (such as Khen Rinpoche's devoted attendant) are give the name "Lungrik." Quoting scripture must obviously be used with care when

attempting to demonstrate something to a person who is not yet a Buddhist, since they may very well deny the authority you are quoting.

Favorite texts to quote in the monastery are the older scriptures from India: either the word of Lord Buddha himself, or the word of one of the great early Indian masters, as found in the Kangyur and Tengyur collections of the great classics of India translated into Tibetan. These are accepted by all schools of Tibetan Buddhism. In a debate between monasteries which are all of the Gelukpa tradition—such as the annual winter debates attended primarily by monks of the "Great Three" monasteries of Sera, Ganden, and Drepung—the favorite works to cite would be those of Je Tsongkapa or one of his major disciples: Gyaltsab Je, Kedrup Je, or His Holiness the First Dalai Lama.

In everyday debates at your own home monastery, you would normally quote from one of the monastic textbooks that are unique to the curriculum of each individual monastery; these are known as *yikcha* (*yig-cha*). These textbooks have developed over the last five hundred years much in the same way as the ACI course notebooks, and similar courses in the West.

The ammunition for using a quotation in the debate ground must of course be prepared in advance: no one can bring a scrap of paper into the area, and all quotations must be recited from memory. One way to get a good booing from the assembled crowd is to start a quotation and then flounder, unable to finish it from memory!

A scriptural citation is normally used to back up an assertion just given as a reason in a proof, and it is often introduced with a great flourish, emphasizing the indisputability and greatness of the source you have selected. You might see, for example, the following, where we start out with:

> Consider sound.
>
> སྒྲ་ཆོས་ཅན།
>
> It is a changing thing,
>
> མི་རྟག་སྟེ།
>
> Because it is something which is made.
>
> བྱས་པའི་ཕྱིར།

The opponent replies with:

Your reason is wrong!

རྟགས་མ་གྲུབ།

Meaning, sound is not a thing which is made. We then reply with,

Consider sound.

སྒྲ་ཆོས་ཅན།

It is so something which is made,

བྱས་པ་ཡིན་པར་ཐལ།

Because it was spoken to be that way by the High and Holy One, the Good and Glorious Kedrup Tenpa Dargye, a Master (*Ke*) Who has Found All Attainments (*Drup*), and Whose Kindness to All of Us is Infinitely High; and because His words are something that you must accept!

བདག་ཅག་རྣམས་ལ་བཀའ་དྲིན་ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་པ་མཁས་ཞིང་གྲུབ་པ་
ཉིད་པ་རྗེ་བཙུན་མཁས་གྲུབ་བསྟན་པ་དར་རྒྱས་དཔལ་བཟང་པོས་དེ་
ལྟར་གསུངས་པ་གང་ཞིག ཁས་ལེན་དགོས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

And he did so speak it be this way, because he did so in his *Overview of the Perfection of Wisdom,* with the following words: "When we use 'something which is made' as a reason to prove that sound is a changing thing."

ཡིན་པར་ཐལ། དེ་ཉིད་ཀྱིས་བརྩོམས་པའི་ཕར་ཕྱིན་སྤྱི་དོན་ལས། བྱས་པའི་
རྟགས་ལ་བརྟེན་ནས་སྒྲ་མི་རྟག་པ་རྟོགས་པ་ཞེས་སོགས་གསུངས་པའི་
ཕྱིར།

Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568) is the principal author of the textbook series of Sera Mey; he is therefore, for the monks of Sera Mey, an indisputable authority, and his words must be accepted.

A typical strategy once an opponent has resorted to scriptural authority is to respond that, despite the fact that such a statement *was* once made by that authority, it does not necessarily prove what the opponent claims that it does. In such a case, the other side in the debate just described might come back with:

> "It doesn't necessarily follow!"
>
> ཁྱབ་པ་མ་བྱུང་།

Whenever someone contradicts scripture, it's time to pull out the unique response used by monks from Sera Mey. (Other monasteries have their own slightly different version.) Here you scream the following at the top of your lungs, and then go on to the formula above:

> You contradict the scriptures! You contradict the holy scriptures!
>
> དཔེ་ཆ་དང་འགལ། ཕྱག་དཔེ་དང་འགལ།

****

Selection from the collected topics: **Contradiction and Relationship**

The following reading consists of the Presentation of the Concepts of Contradiction and Relationship ('Gal-'brel gyi rnam-bzhag), *from* An Explanation of the Intermediate Path of Reasoning (Rigs-lam 'bring-gi rnam-par bshad-pa), *by the Master Tutor Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901), who in his day held the position of Tutor to the Dalai Lama.*

Please note that indented statements are usually those given by the opponent. Responses within brackets are those that are usually left unwritten in the Tibetan text, and are understood to be there because of the context following each.

གཉིས་པ་རང་ལུགས་བཞག་པ་ལ། འགལ་བ་ལ་མཚན་ཉིད་དང་དབྱེ་བ་གཉིས།

Here is the second part, where we present our own position. We proceed in two steps, covering the definition of what it is to be in contradiction, and then the different types of contradiction.

དང་པོ་ནི། ཁྱོད་ཐ་དད་ཀྱང་ཡིན། ཁྱོད་ཡིན་པ་མི་སྲིད་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་དུ་དམིགས་པ་དེ། རང་ཉིད་འགལ་བ་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད།

Here is the definition of what it is for two things to be in contradiction:

> The two things must (1) be distinct from each other, and then they must be such that (2) it is impossible for any one thing to be both of them.

གཉིས་པ་འགལ་བ་ལ་དབྱེ་ན། ཕན་ཚུན་སྤང་འགལ་དང་། ལྷན་ཅིག་མི་གནས་འགལ་གཉིས།

There are two different ways of being in contradiction: contradictory in the sense of being mutually exclusive; and contradictory in the sense of being diametrically opposed.

དང་པོ་ནི། རྣམ་བཅད་ཡོངས་གཅོད་ཀྱི་སྒོ་ནས་མི་མཐུན་པར་གནས་པ། ཕན་ཚུན་སྤང་འགལ་གྱི་མཚན་ཉིད། དེ་དང་འགལ་བ་གཉིས་དོན་གཅིག

The definition of the first of these, to be contradictory in the sense of being mutually exclusive, is as follows:

> Two things which conflict with each other in such a way that the presence of one automatically means the absence of the other.

The two terms "contradictory in the sense of being mutually exclusive" and "contradictory" refer to the same thing.

དེ་ལ་དབྱེ་ན། དངོས་འགལ་དང་། བརྒྱུད་འགལ་གཉིས། ཕན་ཚུན་དངོས་སུ་མི་མཐུན་པར་གནས་པ། དངོས་འགལ་གྱི་མཚན་ཉིད། དངོས་སུ་གནོད་བྱ་གནོད་བྱེད་མ་ཡིན་ཞིང་། གཞི་མི་མཐུན་པར་གནས་པ། བརྒྱུད་འགལ་གྱི་མཚན་ཉིད།

Things which are contradictory in the sense of being mutually exclusive may be further divided into two types: those which contradict each other in this way directly; and those which contradict each other in this way indirectly.

The definition of things which contradict each other in this way directly is "Two things which conflict with each other directly." The definition of things which contradict each other in this way indirectly is "Two things which are such that no one thing can be both, but which are not such that one immediately obviates the other."

དང་པོའི་མཚན་གཞི་ནི། དངོས་པོ་དང་དངོས་མེད་གཉིས་ལྟ་བུ། གཉིས་པའི་མཚན་གཞི་ནི། ཚ་གྲང་གཉིས་དང་། བདག་འཛིན་དང་བདག་མེད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་གཉིས་ལྟ་བུ།

A typical example of the first would be something like the two of "working thing" and "a thing which does no work." A typical example of the second would be "heat" and "coldness," or else "the state of mind which holds that things have some nature of their own" and "the wisdom which realizes that nothing has a nature of its own."

གཉིས་པ་ནི། རྒྱུན་བཅད་བྱ་གཅོད་བྱེད་ཀྱི་སྒོ་ནས་མི་མཐུན་པར་གནས་པ། ལྷན་ཅིག་མི་གནས་འགལ་གྱི་མཚན་ཉིད།

Here is the definition of the second kind of contradiction—of things which are contradictory in the sense of being diametrically opposed:

> Two things which conflict with each other in such a way that each one acts to stop the continued existence of the other.

མཚན་གཞི་ནི། གཉེན་པོ་དང་སྤང་བྱ་གཉིས་ལྟ་བུ།

A typical example would be a spiritual antidote and the negative personal quality which it allows you to eliminate.

ཆོས་དེ་དང་བདག་གཅིག་འབྲེལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཁྱོད་ཆོས་དེ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་སྒོ་ནས་ཐ་དད། ཆོས་དེ་མེད་ན་ཁྱོད་མེད་དགོས་པའི་ཆོས་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The definition of what it is to share a relationship with something else in such a way that to be the first is to automatically be the other is as follows:

> Whenever two existing things are such that, to be the first is by nature to be the second, but in such a way that they are separate things; and where—if the second were to cease to exist—then the first would have to cease to exist as well.

མཚན་གཞི་ནི། བུམ་པ་དང་བུམ་པའི་ལྡོག་པ་ལྟ་བུ།

An example would be the relation between a vase and the exclusion of all that is not the vase.

གཞི་ལ་སྦྱར་ན། དངོས་པོ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་སྒོ་ནས་ཐ་དད། དངོས་པོ་མེད་ན་ཁྱོད་མེད་དགོས་པ་དེ་དངོས་པོ་དང་བདག་གཅིག་འབྲེལ་གྱི་མཚན་ཉིད། མཚན་གཞི་ནི། བུམ་པ་ལྟ་བུ།

Here is an actual application of the concept. The definition of what it is to share a relationship with "working things" in such a way that to be a particular thing is to automatically be a working thing is "something which is such that to be it is by nature to be a working thing, but in such a way that they are separate things; and where—if 'working things' were to cease to exist, then the particular thing would have to cease to exist as well." A typical example here would be a water pitcher.

དེ་བྱུང་འབྲེལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། ཆོས་དེ་དང་རྫས་ཐ་དད་པའི་སྒོ་ནས་ཆོས་དེའི་འབྲས་བུའི་རིགས་སུ་གནས་པ། ཆོས་དེ་དང་དེ་བྱུང་འབྲེལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The definition of what it is to share a relationship with something else in such a way that the first has come from the second is as follows:

> Whenever two things are such that to be the first is to be the kind of thing which is the result of the second, in such a way that to be the first is not to be, by its very essence, the second.

མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། དངོས་པོའི་ཕྱི་ལོགས་སུ་བྱུང་བ་རྣམས་དངོས་པོ་དང་དེ་བྱུང་འབྲེལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

A typical example would be the relationship of one coming from the other between those things which are a working thing the moment after it, and the original working thing.

****

Formal logic subject:
Logical Statements Used to Prove an Absence of Something, and the First Category of this Type of Statement

The following selection is from the monastic textbook entitled An Explanation of the Art of Reasoning (rTags-rigs), *also by the Tutor of His Holiness the Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso.*

༄༅། གསུམ་པ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་བཤད་པ་ལ། མཚན་ཉིད། དབྱེ་བ། མཚན་གཞིའི་སྟེང་དུ་མཚན་ཉིད་ངེས་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་བཤད་པ་དང་གསུམ།

Here thirdly is our discussion of correct reasons of the type used to prove the absence of something. We will proceed in three parts: the definition, an explanation of the divisions, and a description of the valid perception where we confirm that the definition applies to a typical example.

དང་པོ་ནི། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག །ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་སྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་ཡང་ཡིན། དགག་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་སྲིད་པ་དེ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The definition of a correct reason used to prove the absence of something in any particular proof is as follows:

> Any reason which is (1) a correct reason for the particular proof; and (2) such that there can exist one thing which is both (a) the explicit version of the thing which is considered the quality to be proven in the particular proof in which it acts as the reason, and also (b) a negative thing.

གཉིས་པ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ལ་དབྱེ་ན། མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་

རྟགས་ཡང་དག་དང་། སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

Correct reasons to prove the absence of something can be divided into two types: correct reasons for the absence of something involving a thing which is imperceptible [to the particular opponent], and correct reasons for the absence of something involving a thing which is perceptible [to the particular opponent].

དང་པོ་ནི། མདོ་ལས། གང་ཟག་གིས་གང་ཟག་གི་ཚོད་གཟུང་བར་མི་བྱ་སྟེ། ཉམས་པར་འགྱུར་ཏེ་རེ། ཞེས་རང་ལ་མི་སྣང་བ་ཙམ་གྱིས་གཞན་ལ་ཡོན་ཏན་དེ་ལྟ་བུ་མེད་ཅེས་འཆད་མི་རིགས་པའི་དོན་སྟོན་པ་ལ། རྣམ་འགྲེལ་ལས། ཚད་མ་རྣམས་ནི་མི་འཇུག་པ། མེད་ལ་མི་འཇུག་འབྲས་བུ་ཅན། ཞེས་སོགས་ཀྱིས་བསྟན།

Here is the first. Now there is a sutra where it says,

> No person should ever judge another; those who try will fall.

The point of these words is to show us how wrong it is for us to say that someone else lacks any particular good quality, only because it does not appear to us that they do. This same point is made in the *Commentary* with lines such as the following:

> In a case where valid perception has yet
> To engage in the object, the result obtained
> Is that they don't: they didn't engage.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། རང་ཉིད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་དེ་སྲིད་ཀྱང་། རང་ཉིད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་ཚད་མ་ལ་མི་སྣང་བ་དེ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

The definition of a correct reason used to prove the absence of something involving a thing which is imperceptible in any particular proof is as follows:

> Any reason which is first of all a correct reason used to prove the absence of something for the particular proof, and which is

> secondly such that—even though the thing which is considered the main element of all which is denied by the proof in which it serves as the reason does generally exist—this thing is imperceptible to the valid perceptions of a person for whom this same reason fulfills its role in the relationship between the subject and the reason.

དེ་ལ་དབྱེ་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་སྣང་བའི་འབྲེལ་ཟླ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག
།དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་སྣང་བའི་འགལ་ཟླ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

This kind of reason can be further divided into two types: a correct reason used to prove the absence of something in a particular proof, by virtue of the absence of a corollary which possesses a relationship [with whatever is denied]; and a correct reason used to prove the absence of something in a particular proof, by virtue of the presence of a corollary which is contradictory [to whatever is denied].

མཚན་ཉིད་རིམ་པ་ལྟར། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་
ཀྱང་ཡིན། མེད་དགག་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། དང་པོའི་མཚན་ཉིད།

Here are the respective definitions. The first is defined as:

> Anything which is first of all a correct reason in a particular proof for the absence of something involving a thing which is imperceptible, and which is secondly a negative in the sense of being the absence of something.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། མ་ཡིན་དགག་དང་
སྒྲུབ་པ་གང་རུང་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། གཉིས་པའི་མཚན་ཉིད།

The second is defined as:

> Anything which is first of all a correct reason in a particular proof for the absence of something involving a thing which is imperceptible, and which is secondly either a negative in the sense of not being something, or a positive.

དང་པོ་ལ་དབྱེ་ན། མི་སྣང་བའི་རྒྱུ། ཁྱབ་བྱེད། རང་བཞིན་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་

ཡང་དག་གསུམ།

The first of these can be divided into three types: those which are correct reasons used to prove the absence of something which represent (1) a cause for something involving a thing which is imperceptible; (2) a greater set than something involving a thing which is imperceptible; and (3) a nature of something involving a thing which is imperceptible.

མཚན་གཞི་རིམ་པ་ལྟར། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཆོས་ཅན། ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་པའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་དེ། ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་དམིགས་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་མེད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་དམིགས་བྱེད་ཀྱི་ཚད་མ་མེད་པ་དེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་པའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དང་པོ་ཡིན།

Here are respective typical examples for the three. Suppose someone sets forth the following logical statement:

> Consider the place in front of us.
>
> There cannot exist here, in the mental continuum of a person for whom flesheater spirits [another word for a *preta,* or tormented spirit] are still abstruse objects, a recollection whose object corresponds to reality, and which is used to ascertain the existence of a flesheater spirit;
>
> Because there does not exist, in the mental continuum of this same person, any valid perception wherein he or she perceives any flesheater spirit.

Think of this fact: that there does not exist, in the mental continuum of this same person, any valid perception wherein he or she perceives any flesheater spirit. This represents the first type of reason just listed—for proving the fact that, in the place in front of us, there cannot exist, in the mental continuum of a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects, a recollection whose object corresponds to reality, and which is used to ascertain the existence of a flesheater spirit.

ཤ་ཟ་ཡོད་པ་ལ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གིས་ཤ་ཟ་ཡོད་པ་ཚད་མས་མ་དམིགས་པ་དེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གིས་ཤ་ཟ་ཡོད་ཅེས་དམ་བཅའ་མི་རིགས་པར་སྒྲུབ་པའི་གཉིས་པ་ཡིན།

Think now of the fact that a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects has not yet perceived, with a valid perception, the fact that flesheater spirits exist. This represents the second type of reason just listed—for proving the fact that, in the place in front of us, it would be improper for a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects to swear that flesheater spirits do exist.

ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་བྱེད་ཀྱི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་ཚད་མས་མ་དམིགས་པ་དེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་དེ་འདྲའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་བྱེད་ཀྱི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་གསུམ་པ་ཡིན།

Think finally of the fact that—in the mental continuum of a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects—there cannot be perceived, with any valid perception, a recollection whose object corresponds to reality, and which is used to ascertain the existence of a flesheater spirit. This represents the third type of reason just listed—for proving the fact that, in the place in front of us, there does not exist, in the mental continuum of just such a person, any recollection whose object corresponds to reality, and which is used to ascertain the existence of a flesheater spirit.

དགོས་པ་ནི། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ལྷའི་བར་སྲིད་དང་། ཤ་ཟ་ཡོད་མེད་ཐེ་ཚོམ་ཟ་བའི་སྒོ་ནས་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གིས་གཞི་འདིར་དེ་གཉིས་ཡོད་ཅེས་སམ་མེད་ཅེས་ཐག་གཅོད་དུ་མི་རུང་བ་དཔེར་མཛད་ནས། དོན་ལ་གང་ཟག་གང་དང་གང་གི་སྐྱོན་ཡོན་རང་གི་ཚད་མས་མ་ངེས་བཞིན་དུ་སྒྲོ་བཀུར་བྱར་མི་རུང་བར་ཞེས་པའི་ཆེད་དོ།།

There is a specific purpose to these kinds of proofs. We are demonstrating here that, if a person still doubted whether flesheater spirits existed (and if they were thus still objects which were abstruse for them), then it would be

inappropriate for them to come to some definite conclusion in their own minds about whether these spirits existed or not. We are meant by this example to realize how inappropriate it is for us to either overestimate or underestimate any particular person we may encounter, unable as we still are to confirm—through a valid perception—whether or not they do in reality possess a particular positive or negative personal quality.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་ཡིན་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་ཡིན་པས་མ་ཁྱབ་སྟེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་བྱེད་ཀྱི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་ཡོད་པ་དེ་དེ་འདྲའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་དང་དེའི་དགག་བྱའི་ཆོས་གཉིས་ཀ་ཡིན་གྱི། ཤ་ཟ་དང་དེ་ངེས་པའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་གཉིས་རེ་རེ་ནས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་ཡིན་ཀྱང་དེའི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

It is not necessarily the case, by the way, that if something is what we consider the main element in all that we deny in a particular logical statement, then it is also all that we deny in the same statement. Think of the possibility that there did exist, in the mental continuum of a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects, a recollection whose object corresponds to reality, and which is used to ascertain the existence of a flesheater spirit. This is both what we consider the main element in all that we deny, and also all that we deny, in a proof that there does not exist any such recollection whose object corresponds to reality. The two of (1) flesheater spirits themselves, and (2) states of recollection whose objects correspond to reality, and which are used to ascertain the existence of such spirits, are—each of them separately—a kind of case where something is what we consider the main element in all that we deny in the particular logical statement, but not all that we deny in the particular logical statement.

དང་པོ་སླ། ཕྱི་མ་མ་གྲུབ་ན། ཤ་ཟ་དང་དེ་ངེས་པའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་གཉིས་རེ་རེ་ནས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་ཡིན་ཏེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱི་རྒོལ་

ཡང་དག་དེས་མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་ཡོད་མེད་ཐེ་ཚོམ་ཟ་བའི་ཕྱིར་དང་། དེས་དེ་འདྲ་བའི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་ཡོད་མེད་ཐེ་ཚོམ་ཟ་བའི་ཕྱིར།

The former example is easy. Suppose though that you say that the latter two are incorrect.

Consider then (1) flesheater spirits themselves, and (2) states of recollection whose objects correspond to reality, and which are used to ascertain the existence of such spirits.

These are so—each one of them separately—things that we consider the main element in all that we deny in the particular logical statement,

Because a correct opponent for this particular proof doubts whether or not flesheater spirits exist in the place in front of us, and also doubts whether or not there exists any such kind of recollection whose object corresponds to reality.

དེ་གཉིས་རེ་རེ་ནས་དེ་སྐབས་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན་ཏེ། སྤྱིར་ཤ་ཟ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་དང་། དུ་བ་དེ་མཚན་མོའི་རྒྱ་མཚོར་དུ་བ་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Neither one of these is though, by itself, all that we deny in the particular logical statement, because generally speaking there do exist flesheater spirits; and because smoke is not all that we deny in a proof that there exists no smoke upon the nighttime ocean.

ཡོད་པ་དེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་བྱེད་ཀྱི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་མི་སྣང་བའི་འགལ་ཟླ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་ནོ།།

Consider the fact that [the person described here] exists. This is an example of a correct reason used to prove the absence of something in a particular proof, by virtue of the presence of a corollary which is contradictory [to whatever is denied], for proving that a person for whom flesheater spirits are still abstruse objects still has no recollection which ascertains the existence of such spirits, and whose object corresponds to reality.

སྤྱིར་བློ་ལ་ལྟོས་པའི་བསྐལ་དོན་ལ་གསུམ་ཡོད་དེ། ཡུལ་དང་དུས་དང་ངོ་བོའི་བསྐལ་དོན་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། དང་པོ་ནི། རང་དང་ཕྱོགས་ཐག་ཤིན་ཏུ་རིང་བ་ན་ཡོད་པའི་སྣོད་བཅུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལྟ་བུ། གཉིས་པ་ནི། བསྐལ་པ་འདས་ཟིན་པ་དང་འབྱུང་བའི་དུས་ན་ཇི་འདྲ་བྱུང་བ་དང་འབྱུང་བའི་ཁྱད་པར་ལྟ་བུ་སྟེ། དེ་རྣམས་ནི་སྤྱིར་བསྐལ་དོན་མིན་ཡང་རང་གི་བློ་ལ་ལྟོས་པའི་བསྐལ་དོན་ནོ། །གསུམ་པ་ནི། རང་དང་ཉེ་བ་ན་ཡོད་ཀྱང་ངོ་བོ་ཕྲ་བའི་དབང་གིས་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བ་མདུན་གྱི་ཤ་ཟ་ལྟ་བུ་དང་། ལྷ་མིའི་བར་སྲིད་པ་རྣམས་དང་དེའི་ཕུང་པོ་ལྟ་བུའོ།

Generally speaking, there are three different ways in which an object can be abstruse, relative to your state of mind. These are objects which are abstruse by virtue of the place, time, and nature. The first would be something like the details of particular beings or realms which are situated at a great distance from your particular location. The second would be something like the details of events which have occurred or are going to occur at times which are eons away in the past or future. These things are not abstruse in their own general right, but only relative to a given state of mind. The third would be something which is abstruse by virtue of being very subtle in nature, even though it may exist in the immediate proximity. Examples of this would be things like a flesheater spirit, or a being between death and rebirth who is headed towards birth as a human or pleasure being, and their various heaps.

****

The forms of debate:
Some Debating Tactics

The exquisite boxing style of Muhammed Ali showed the value of distracting and harassing your opponet before even throwing a punch, and we use some of the same tactics in a Buddhist debate. Again remember though, that the goal is not to defeat your opponent, but to help him and yourself and the audience listening; to sharpen his ability to concentrate under pressure, and to raise challenging questions that will clarify everyone's understanding of the life-saving Dharma.

Almost every normal debate begins with the attacker taking a mistaken position, and this is perhaps the most important tactic of all. The greatest

geshes and debaters in the monastery have overcome any kind of pride, and are fearless in taking a position which is mistaken—a position where they will eventually have to "lose"—if this means that the defender and the audience will learn some important point. The goal here is to take a position which is *almost* correct, and very subtly mistaken: this will make for a fun debate, and clear up this point for everyone.

Feigning is another common tactic in boxing and debate. Hutzpah is essential: even if you're not sure your answer is correct, act like it is. Let the other person prove you wrong logically, and you'll both learn something valuable. Even if you can't hear the opponent's position clearly (which is a common occurrence in the incredibly noisy debate grounds!), or you don't have much clue of what he's talking about, take a shot! It starts a lively debate, which sooner or later clarifies every detail of the issue. The point is: always work from what you honestly think, answer to the best of your current understanding, and don't be afraid to go on a journey with your opponent, even through some dark or fuzzy places in your understanding, to reach to the higher ground of knowledge.

Don't be afraid to use the audience to help you distract or disrupt your opponent. Many an unbeatable position is overthrown in the monastery simply by the (mistaken) boos of the audience, egged on by the attacker. Here there are a whole repertoire of distracting taunts, which are fair game in the rules of debate. We will list a few of them following—please note though that the exact meaning of the words used has often been obscured over the centuries; the meanings given here are sometimes "best guesses" offered to us in an informal interview by the most qualified master in the world, Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin.

One common taunt is *Whoa!* The attacker either feels or feigns great surprise at a position taken by the defender, and begins a loud *whoa* sound. This is picked up by the monks in the immediate vicinity who are following the argument, and quickly spreads to the "deadheads" in the back (who are often engaged in some conversation of their own and not listening) and even to monks in other debate groups in the compound—all of whom have no idea what the defender even said that he deserves a *whoa!* This *whoa!* generally means "Uh-oh! Now you're in trouble!"

In the winter debates, the *whoa* can be followed by a loud *chir!* This is most often used when an argument has been presented to a defender and he finds himself unable to formulate an answer; it has the meaning of "Come on! We want an answer!" A common corrolary in smaller groups is for the attacker himself to say to a speechless defender, *labda!*—"Come on! Say something!" Some people say that the *chir!* is *che!*—meaning "Your argument has stalled now!" The spellings of these three in Tibetan are:

ཕྱིར།　　ཡབ་དེ།　　ཆད།

A screamed *ha!* has the same meaning as in English, "Wow! What a joke! Are you kidding?" It is often accompanied by throwing your hands up in the air.

Tsa! is one of the most common taunts; it comes from the word *ngo-tsa,* meaning "You should be ashamed to have said such a stupid thing!" and is typically used when someone is forced to retract a position they have taken themselves earlier. This is most often accompanied with a slap of the back of one hand in the palm of another, with everything repeated a few times for emphasis: *Tsa! Ooooh tsa! Tsa chik!* ("You should be ashamed! Ashamed, man! What a disgrace!"). At this point a debater might scowl at his opponent and jam his finger in his own cheek, meaning: "Time for you to blush, man!" Some people say the *tsa* is the *tsar* in *ngo-tsar,* meaning, "Man! That was a weird thing to say!" These words in Tibetan are:

ཚ།　　ངོ་ཚ།　　ངོ་མཚར།

Two more taunts are more based in formal logic than in tactics. The first is *kyappa long,* which literally means, "Give me your statement of necessity then!" This is used in a context like the following, with the indented portion from the opponent:

Consider sound.
It must so be a changing thing,
Because it's a thing which is made.
And that's true because anything which is made is always a changing thing.

སྒྲ་ཆོས་ཅན།
མི་རྟག་པ་ཡིན་པར་ཐལ།
བྱས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།
བྱས་ན་མི་རྟག་པ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

　　It's incorrect to say that.

　　རྟགས་མ་གྲུབ།

Give me your statement of necessity then!

ཁྱབ་པ་ལོངས།

At this point, the opponent would be forced to give the following absurd statement of necessity:

> Just because something is a thing which is made doesn't prove that it's a changing thing.
>
> བྱས་ན་མི་རྟག་པ་ཡིན་པས་མ་ཁྱབ།

A final rejoinder is *korsum!* or *kordhi korsum!* This means "You have just made a circular argument," or "Now you have contradicted yourself completely!" A typical case would be where the opponent accepts that sound is a made thing, and accepts that if something is made it must be a changing thing, but stubbornly asserts still that sound is an unchanging thing. In the second version of this statement, the root syllable for the mantra of Gentle Voice (Manjushri, or Jampel Yang) is interjected. The Tibetan spellings for these are:

> འཁོར་གསུམ།　　འཁོར་དྷིཿའཁོར་གསུམ།

Defenders have a few tactics of their own, one of the most useful being *ah?* or *la?*—meaning "Whaddya say? I couldn't catch what you said." Then you put your cupped palm up to your ear as if you're having a problem hearing the attacker in all the mayhem of the debate ground. This is a great way to buy a few extra moments while you formulate your answer!

****

Selection from the collected topics:
Definitions and the Things They Define

The following reading consists of the Presentation of Definitions and the Things They Define (mTsan-mtson gyi rnam-bzhag), from An Explanation of the Elementary Path of Reasoning (Rigs-lam chung-gi rnam-par bshad-pa), *by the Master Tutor Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901), who in his day held the position of Tutor to the Dalai Lama.*

གཉིས་པ་རང་ལུགས་ལ། མཚོན་བྱའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། བཏགས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here secondly is our own position. There is a definition of something defined, because it is the following:

A case where all three of the nominal qualities are present.

བཏགས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། སྤྱིར་མཚོན་བྱ་ཡིན་པ། རང་གི་མཚན་གཞིའི་སྟེང་དུ་གྲུབ་པ། རང་གི་མཚན་ཉིད་གང་ཡིན་པ་གཅིག་པོ་དེ་ལས་གཞན་པ་གང་གི་ཡང་མཚོན་བྱ་མ་ཡིན་པ་དང་གསུམ་འདྲེན་རིགས་པའི་ཕྱིར།

There is a way of enumerating these three "nominal qualities," because the following is a correct list of the three:

1) Generally speaking, the thing should be something to be defined;

2) It should apply to some definitive example for it; and

3) It should be something defined only for whatever its definition is, and not for any other.

མཚན་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྫས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a definition of a definition, because it is the following:

A case where all three of the material qualities are present.

རྫས་ཡོད་ཀྱི་ཆོས་གསུམ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། སྤྱིར་མཚན་ཉིད་ཡིན་པ། རང་གི་མཚན་གཞིའི་སྟེང་དུ་གྲུབ་པ། རང་གི་མཚོན་བྱ་གང་ཡིན་པ་དེ་ལས་གཞན་པ་གང་གི་ཡང་མཚན་ཉིད་མ་ཡིན་པ་དང་གསུམ་པོ་དེ་འདྲེན་རིགས་པའི་ཕྱིར།

There is a way of enumerating these three "material qualities," because the following is a correct list of the three:

1) Generally speaking, the thing should be a definition;

2) It should apply to some definitive example for it; and

3) It should be a definition for nothing other than the thing it defines.

དོན་བྱེད་ནུས་པའི་མཚོན་བྱའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་བཏགས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of what "that which performs a function" defines, because it is the following:

> That case where all three of the nominal qualities pertaining to "that which performs a function" are present.

དངོས་པོའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། དངོས་པོའི་རྫས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition of the definition of a working thing, because it is the following:

> That case where all three of the material qualities pertaining to "working thing" are present.

དོན་བྱེད་ནུས་པའི་བཏགས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བའི་མཚན་གཞིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་བཏགས་ཡོད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བའི་དོན་བྱེད་ནུས་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There does exist a definition for a definitive example where all three of the nominal qualities for "that which performs a function" are present, because it is the following:

> That case of "that which performs a function" where all three of the nominal qualities for "that which performs a function" are present.

དེའི་མཚན་གཞི་ཡོད་དེ། དངོས་པོ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is a definitive example of such a thing, because a working thing would be one.

ཡང་ན་མཚོན་བྱའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྣམ་པར་བཞག་བྱ་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is an alternate definition for something to be defined, because it is the following:

> A case where all three of the qualities for being establishing as something are present.

རྣམ་པར་བཞག་བྱའི་ཆོས་གསུམ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། མཚོན་བྱ་ཡིན་པ། རང་གི་མཚན་ཉིད་ལས་གཞན་པའི་མཚོན་བྱ་མ་ཡིན་པ། མཚན་གཞིར་གང་བཟུང་བ་ལ་སྲིད་པ་སྟེ་གསུམ་པོ་དེ་འདྲེན་རིགས་པའི་ཕྱིར།

There is a way of enumerating these three qualities for being established as something, because the following is a correct list of the three:

> 1) The thing should be something to be defined;
>
> 2) It should not be something defined for any other definition than its definition; and
>
> 3) It should be possible with whatever we are considering a definitive example.

མཚན་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། རྣམ་པར་འཇོག་བྱེད་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is also such a definition for a definition, for it is the following:

> A case where all three of the qualities for establishing something are present.

རྣམ་པར་འཇོག་བྱེད་ཀྱི་ཆོས་གསུམ་པོ་དེ་འདྲེན་ཚུལ་ཡོད་དེ། མཚན་ཉིད་ཡིན་པ། རང་གི་མཚོན་བྱ་ལས་གཞན་པའི་མཚན་ཉིད་མ་ཡིན་པ། མཚན་གཞིར་གང་བཟུང་བ་

ལ་སྲིད་པ་སྲེ་གསུམ་པོ་དེ་འདྲེན་རིགས་པའི་ཕྱིར།

There is a way of enumerating these three qualities for establishing something, because the following is a correct list of the three:

1) The thing should be a definition;

2) It should not be a definition for any object to be defined other than the one it defines; and

3) It should be possible with whatever we are considering a definitive example.

མཚན་གཞིའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། མཚན་ཉིད་ཀྱི་སྐབས་སུ་བབ་པའི་མཚོན་བྱ་མཚོན་པའི་གཞིར་གྱུར་པ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

There is also such a definition for a definitive example, because it is the following:

An example which typifies the object to be defined for the particular definition in question.

དེ་ཡང་གཞི་གཅིག་ལ་མཚོན་ན། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་མཚོན་བྱའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དེ། དོན་བྱེད་ནུས་པའི་རྣམ་པར་བཞག་བྱའི་ཆོས་གསུམ་ཚང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We can illustrate these with a specific case. There is a definition for the object defined by "that which performs a function," because it is the following:

A case where all three of the qualities for establishing something through "that which performs a function" are present.

****

Formal logic subject: Reasons for the Absence of Something Which Involve Something Perceptible

The following selection is taken from An Explanation of the Art of Reasoning (rTags-rigs), *also by the great tutor, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso.*

།སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ལ་མཚན་ཉིད་དབྱེ་བ་གཉིས།

There are two parts to our explanation of a correct reason for the absence of something which involves something perceptible [to the opponent]: the definition, and the divisions.

དང་པོ་ནི། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། དེ་སྒྲུབ་པ་ལ་ཕྱོགས་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་ལ་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བརྟགས་པའི་དོན་བསྐལ་དོན་མིན་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། དེའི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The definition of a correct reason for the absence of something which involves something perceptible is the following:

> That thing which is both (1) a correct reason for the absence of something in a particular proof; and (2) such that the thing which is considered the main element of all which is denied by the proof is not an abstruse object to the person for whom this same reason fulfills its role in the relationship between the subject and the reason.

དེ་ལ་དབྱེ་ན། སྣང་རུང་གི་འབྲེལ་ཟླ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་དང་། སྣང་རུང་གི་འགལ་ཟླ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

This type of reason may be divided into two types: a correct reason used to prove the absence of something perceptible in a particular proof, by virtue of the absence of a corollary which possesses a relationship [with whatever is denied]; and a correct reason used to prove the absence of something perceptible in a particular proof, by virtue of the presence of a corollary which is contradictory [to whatever is denied].

མཚན་ཉིད་རིམ་བཞིན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། མེད་དགག་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། དང་པོའི་མཚན་ཉིད།

Here are the respective definitions of these two different types. The definition of the first is:

> That thing which is both (1) a correct reason used to prove the absence of something perceptible in a particular proof and (2) a negative thing in the sense of being an absence of something.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། མ་ཡིན་དགག་དང་སྒྲུབ་པ་གང་རུང་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། གཉིས་པའི་མཚན་ཉིད།

The definition of the second is:

> That thing which is both (1) a correct reason used to prove the absence of something perceptible in a particular proof and (2) either a negative thing in the sense of not being something, or a positive thing.

****

།རིགས་པའི་འགྲོ་སྟངས།

Rikpay Drotang
Debating Format, Part One

བུམ་པ་རྟག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Bumpa tokpa yinpay chir.

...Because a water pitcher is an unchanging thing.

རྟགས་མ་གྲུབ།

Tak madrup!

Wrong!

བུམ་པ་རྟག་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ།

Bumpa takpa mayinpar tel.

Are you telling me a water pitcher is *not* an unchanging thing?

འདོད།

Du!

Right!

མ་ཡིན་ཏེ།

Mayinte!

And why not?

བུམ་པ་མི་རྟག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Bumpa mitakpa yinpay chir.

Because a water pitcher is a changing thing.

བུམ་པ་མི་རྟག་པ་ཡིན་པར་ཐལ།

Bumpa mitakpa yinpar tel.

Are you telling me a water pitcher is a changing thing?

འདོད།

Du!

Right!

****

Selection from the collected topics:
The Concept of Exclusion in Perception

For the next selection, we return to The Collected Topics of the Spiritual Son (Sras bsdus-grva)*, by Master Ngawang Trashi, the spiritual son of the great Jamyang Shepa (1648-1721).*

རང་གི་ལུགས་ལ། གཞན་སེལ་དང་དགག་པ་གཉིས་དོན་གཅིག་ཡིན་པས་མཚན་ཉིད་འཇོག་མི་དགོས།

Here secondly is our own position. Because the terms "exclusion" and "negative thing" refer to the same thing, there is no need to posit a definition for exclusion.

དངོས་པོ་ཡིན་ན་ཁྱོད་ཀྱི་དོན་རང་མཚན་གྱི་གཞན་སེལ་ཡོད་པས་ཁྱབ་ལ། དངོས་པོར་གྱུར་པའི་དགག་པ་དང་དོན་རང་མཚན་གྱི་གཞན་སེལ་གཉིས་དོན་གཅིག

If something is a working thing, then there always exists an exclusion for it which is the objectification of a specific instance. The terms "negative thing which is a working thing" and "an exclusion which is the objectification of a specific instance" both refer to the same thing.

བདག་མེད་ཡིན་ན་ཁྱོད་ཀྱི་བློའི་གཞན་སེལ་ཡོད་པས་ཁྱབ་ལ། བློའི་གཞན་སེལ་དང་རྟོག་པའི་སྣང་ཡུལ་གཉིས་དོན་གཅིག

There is always a mental kind of exclusion for anything which is such that it possesses no nature of its own. The terms "mental kind of exclusion" and "object which appears to a conceptualization" refer to the same thing.

གཞི་གྲུབ་ན་ཁྱོད་ཀྱི་མེད་དགག་གི་གཞན་སེལ་ཡོད་པས་ཁྱབ་ལ། མེད་དགག་གི་གཞན་སེལ་དང་མེད་དགག་གཉིས་དོན་གཅིག་ཡིན་ནོ།།

If a thing can be established as existing, then there is always an exclusion of it which is a negative thing that involves the absence of something. And the terms "exclusion which is a negative thing that involves the absence of something" and "negative thing which involves the absence of something" refer to the same thing.

****

Formal logic subject:
Identifying Elements of a Logical Statement, and Some Different Classifications of Correct Logical Statements

The following selection is taken from An Explanation of the Art of Reasoning (rTags-rigs), *composed by the great tutor of His Holiness the Thirteenth Dalai Lama named Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).*

རྟགས་ཆོས་དོན་གསུམ་ངོས་བཟུང་བ་ལ། དམ་བཅའ་བཞག་པ་དང་། སྒྲུབ་བྱེད་འགོད་པ་གཉིས་དང་པོ་ནི།

This bring us to the section where we identify the reason, the quality to be proven, and the subject. We proceed in two steps: presenting our position, and then putting forth proofs to support our position. Here is the first.

མེ་མེད་པ་དེ། མེ་མེད་པའི་རྟགས་ཀྱིས་མཚན་མོའི་རྒྱ་མཚོར་དུ་བ་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ཡིན། མེ་མེད་དེ་དེའི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གཏན་ཚིག་མ་ཡིན།

The expression "because there is no fire" is a logical reason for proving that there is no smoke on the surface of an ocean in the middle of the night in a proof where "because there is no fire" serves as the reason in the proof. "Because *there's* no fire" is not a logical reason for the same proof where that same term serves as the reason in the proof.

དུ་བ་མེད་པ་དེ། མེ་མེད་པའི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་སྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་གཉིས་ཀ་ཡིན། དུ་མེད་དེ་དེ་གཉིས་ཀ་མ་ཡིན། དེས་ཤིང་མེད་སོགས་ལ་རིགས་འདྲེའོ།།

The expression "there is no smoke" is both (1) the quality to be proven in that same proof, where "because there is no fire" serves as the reason; and (2) that which is considered the explicit form of the quality to be proven for the same proof. The expression "it's smokeless" is neither of the two. This same pattern applies for the expressions such as "there are no trees" and so on.

བུམ་པ་ཚད་མས་མ་དམིགས་པ་དེ། བུམ་པ་ཚད་མས་མ་དམིགས་པའི་ས་ཕྱོགས་སུ་བུམ་པ་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ཡིན། བུམ་པ་མེད་པ་དེ། བུམ་པ་ཚད་མས་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་སྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་སྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་གཉིས་ཀ་ཡིན། དེས་གཞན་རྣམས་ལ་རིགས་འགྲེའོ།།

The expression "because there is no water pitcher perceived to be there by any valid perception" is a logical reason for proving that there exists no water pitcher in a particular location where no water pitcher is perceived by any valid perception to be present. The expression "there exists no water pitcher there" is both (1) the explicit form of the quality to be proven in the same

proof, where "because there is no water pitcher perceived to be there by any valid perception" is acting as the reason; and (2) that which is considered the explicit form of the quality to be proven in the same proof. This pattern follows for other cases as well.

ཤ་ཟ་དེ། མདུན་གྱི་གཞི་འདིར་ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་པའི་དཔྱོད་ཤེས་དོན་མཐུན་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བཏགས་པའི་དོན་ཡིན་ཀྱང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན།

A "flesheater spirit" [a *preta,* or tormented spirit] is a main element in the quality which is denied in a proof that, in the location before us, there can exist no recollection whose perception corresponds to reality, and which ascertains a flesheater spirit, in the mind of a person for whom flesheater spirits are abstruse objects. This same term though is not the "quality which is denied" itself.

ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ལ་ཤ་ཟ་ངེས་པའི་དཔྱོད་ཤེས་དོན་མཐུན་ཡོད་པ་དེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བཏགས་པའི་དོན་གཉིས་ཀ་ཡིན།

The existence, in the mind of a person for whom flesheater spirits are abstruse objects, of a recollection whose perception corresponds to reality, and which ascertains a flesheater spirit, is both (1) the quality which is denied in this particular proof, and (2) a main element in the quality which is denied in the same proof.

དུ་བ་དེ་མཚན་མོའི་རྒྱ་མཚོར་དུ་བ་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བཏགས་པའི་དོན་ཡིན་ཀྱང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན།

The term "smoke" is a main element in the quality which is denied in a proof that there is no smoke on the surface of the nighttime ocean, but it is not the quality denied in the same proof.

དེར་དུ་བ་ཡོད་པ་དེ། མཚན་མའི་རྒྱ་མཚོར་དུ་བ་མེད་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བཏགས་པའི་དོན་དང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་གཉིས་ཀ་ཡིན།

The "existence of smoke in that particular place" is both (1) a main element in the quality which is denied in a proof that there is no smoke on the surface of the nighttime ocean, and (2) the quality which is denied in the same proof.

རྟག་པ་དེ། སྒྲ་རྟག་པ་མ་ཡིན་པར་སྒྲུབ་པའི་དགག་བྱའི་ཆོས་སུ་བཏགས་པའི་དོན་ཡིན་ཀྱང་། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་བྱའི་ཆོས་མ་ཡིན་ནོ།།

"An unchanging thing" is a main element in the quality which is denied in a proof that sound is not an unchanging thing, but it is not the quality which is denied in the same proof.

༈ གཉིས་པ་རྟགས་ཡང་དག་ལ་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་ནས་དབྱེ་ན། སྒྲུབ་རྟགས་ཡང་དག་དང་། དགག་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།

Here next is the second major point from above. Correct reasons may also be classified according to the quality to be proven. Here there are two types: correct positive reasons, and correct negative reasons.

མཚན་ཉིད་རིམ་པ་ལྟར། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག །ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་ཡང་ཡིན། སྒྲུབ་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་སྲིད་པ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

Here are their respective definitions. First comes the definition of a correct positive reason for any particular proof:

> Something which is (1) a correct reason for a particular proof; and (2) which is such that there can exist one thing which is both (a) the object which is considered the explicit form of the quality to be proven in the proof where it acts as the reason, and (b) a positive thing.

དེ་ལ་དབྱེ་ན། འབྲས་རྟགས་ཡང་དག་དང་། རང་བཞིན་གྱི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས་ཡོད། དེ་གཉིས་གང་རུང་ཡིན་ན། སྒྲུབ་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་པས་ཁྱབ།

These kinds of reasons may be divided into two types of their own: correct reasons that involve a result, and correct reasons that involve a nature. Anything which is one of these two types of reasons is always a positive reason.

ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་གང་ཞིག །ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དངོས་ཀྱི་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱ་ཡང་ཡིན་དགག་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་སྲིད་པ། ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དགག་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད།

The definition of a correct negative reason for any particular proof is as follows:

> Something which is (1) a correct reason for a particular proof; and (2) which is such that there can exist one thing which is both (a) the object which is considered the explicit form of the quality to be proven in the proof where it acts as the reason, and (b) a negative thing.

དགག་རྟགས་ཡང་དག་དང་། མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས་དོན་གཅིག

The terms "correct negative reason" and "correct reason for proving the absence of something" both refer to the same thing.

****

༈ དྲུག་པ་རྟགས་ཡང་དག་ལ་རྒོལ་བའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་ན། རང་དོན་སྐབས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་དང་། གཞན་དོན་སྐབས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་གཉིས།།

The sixth and final division here is that critical one where the classification is made by correct opponent. Here there are two types: correct reasons to use in the context of oneself, and correct reasons to use in the context of others.

ཁྱོད་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱི་རྒོལ་ཡང་དག་མེད་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། དང་པོའི་མཚན་ཉིད།

The definition of the first is as follows:

> Anything which is both (1) a correct reason for proving that sound is a changing thing; and (2) a case where there is no correct opponent for the particular proof in which it serves as the reason.

སྒྲུབ་རྒོལ་རང་གིས་རང་ཉིད་ལ་བྱས་པ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་སུ་བཀོད་དེ་སྒྲུབ་པའི་ཚེ། བྱས་པ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རང་དོན་སྐབས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན།

Whenever the proponent seeks to establish something to his own mind, setting forth "because it's a made thing" to himself in order to prove that sound is a changing thing, then "because it's a made thing" is serving as a correct reason to use in the context of oneself, to prove that sound is a changing thing.

ཁྱོད་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་ཀྱང་ཡིན། ཁྱོད་ཀྱི་རྟགས་ཀྱིས་དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱི་རྒོལ་ཡང་དག་ཡོད་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། གཉིས་པའི་མཚན་ཉིད།

The definition of the second type above is as follows:

> Anything which is both (1) a correct reason for proving that sound is a changing thing; and (2) a case where there is a correct opponent for the particular proof in which it serves as the reason.

བྱས་པ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་གཞན་དོན་སྐབས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་ནོ།

"Because it's a made thing" is a correct reason to use in the context of others, in proving that sound is a changing thing.

****

The forms of debate:
The Traditional Debating Classes and Subjects

Over the centuries, each major Gelukpa monastery in Tibet has developed its own unique curriculum, all based on the study of the five great books of ancient Indian Buddhism. The structure of the different classes in the debate park is designed around the progressive study of a student in the geshe program through these five great classics, and this is where the core subjects and even the name of the Asian Classics Institute come from.

There are fourteen different debate classes going on simultaneously at Sera Mey Tibetan Monastery, and typically 20 to 22 years is required to pass through the fourteen. Each of the classes has its own special name—something

like "freshman" or "sophomore" in the West. At any given night in the debate park, the classes will be huddled in different spots spread around the park. The best spots (under a couple of especially shady trees in the summer, or up against a protecting wall in windy, cold weather) are given to the higher classes. If a beginning class is very large, the debate master may choose to break it up for the night into two or even three separate groups. Each group starts out with a single attacker and, normally, two defenders; by the end of the night, this may have dissolved into melee of eight or ten attackers bearing down on the original two defenders, with a group of supporters huddled behind them shouting out answers too.

Typical classes at present in Sera Mey might start out with sixty or seventy young men, of whom only a handful—four or five—will actually make it to the end of the geshe program. There is a custom at an advanced point in the curriculum, around ten years into the program, to combine two of the classes from that point on, so that there are enough monks left to make the debates interesting.

The following is a list of the names, durations, and traditional subjects for each of the debate classes at Sera Mey. It was compiled with the help of Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin. It should be noted that this is the ideal curriculum, and in the refugee monasteries of southern India events like an unusually long monsoon season, an attack of tuberculosis, sudden changes of plan by monastic officials, extra monastic ceremonies to be attended, a public teaching by a great visiting Lama, or any number of other happenings can conspire to lengthen or shorten the time needed to complete one's geshe studies.

Year One
Class One: Beginning Class, Collected Topics

This class is Tibetan is known as *duchung* (*bsdus-chung*), since it is a beginning (*chung*) class on the collected topics (*bsdus-grva*) of Buddhist logic and perceptual theory, mostly according to the "Sutrist" (*Sautrantika* or *mDo-sde-pa*) School, which is considered the second of the four schools of ancient India. It is also the higher of the two schools of the Lower Way (Hinayana).

The original root text for this class is the *Commentary on Valid Perception* (*Pramana Varttika, Tsad-ma rnam-'grel*), written by Master Dharmakirti (*sLob-dpon Chos-kyi grags-pa*) around 650 AD. The principal monastic textbook is the *Collected Topics (Yongs-'dzin bsdus-grva*) of the Master Tutor, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).

The duration of the class is one year, and begins with a special ceremony of initiation into the debate park. The students are typically around 14 or 15

years old; they have completed some elementary study of the collected topics with their house teacher, and are already familiar with the format of debate (called *rikpay grotang* [*rigs-pa'i 'gro-stangs*]). These students have also already learned to read and write (in both the regular and cursive alphabets), and have memorized many of the shorter prayers and texts.

In a pattern which will continue throughout their careers as students in the geshe program, the class moves through a standard series of topics, each with its own name—such as *chokchu* (*phyogs-chos*): the study of the subject element in a logical statement, and its relationship to the reason. The class might remain on a particular topic for say one to six weeks, and then move on to the next, according to an undefined, organic schedule dependent on a constant assessment of their progress by the great lamas who are instructing different members of the class.

In the curriculum of the Asian Classics Institute, the topics of this and the next class are represented in the following course:

Course XIII: The Art of Reasoning

Year Two
Class Two: Advanced Class, Collected Topics

This class is a continuation of the previous, and lasts for a year. Its name is *duchen* (*bsdus-chen*), meaning the advanced (*chen-po*) class on the collected topics (*bsdus-grva*).

Year Three
Class Three: Beginning Class, First Chapter of the "Ornament"

The name of this class in Tibetan is *shungsar* (*gzhung-gsar*), indicating that these students are beginners (*gsar-pa*) in the first of the great classics (*gzhung*). The foundation root text here is the *Ornament of Realizations* (*Abhisamaya Alamkara*), dictated to the realized being Asanga (*'Phags-pa Thogs-med*) by the future Buddha, Maitreya (*rJe-btzun Byams-pa*) around 350 AD. The principal monastic textbook for this class is the *Analysis of the Perfection of Wisdom* (*Phar-phyin mtha'-dpyod*) by Kedrup Tenpa Dargye (*mKhas-grub bsTan-pa dar-rgyas*), a master from Sera Mey who lived 1493-1568.

These texts present the beliefs of the lower Middle-Way school (the lower half of the fourth or highest school of the four, which itself corresponds to the higher of the two schools of the Mahayana, or Greater Way). This school is known as the *Madhyamika Svatantrika* (*dBu-ma rang-rgyud pa*), or "Independent"

branch of the Middle-Way, so named because of their belief that we must take an independent object and discuss it in common terms to bring another person to understand correct view. The entire study of this school is called, in the monastery, the "Perfection of Wisdom," or *parchin* (*phar-phyin*) in Tibetan—an abbreviation of the full term, *sherab kyi parul tu chinpa* (*shes-rab kyi pha-rol tu phyin-pa,* or *prajnya paramita*).

This class also lasts for a year, and is devoted to covering only the first third of the first chapter of the root text. (The first chapter is by far the most extensive.) The topics covered in this and the following five classes are represented in the following ACI courses:

Course II: Buddhist Refuge
Course XV: What the Buddha Really Meant

Year Four
Class Four: Intermediate Class, First Chapter of the "Ornament"

This class is a continuation of the preceding. It lasts for a year and is devoted to the second third of the first chapter of Lord Maitreya's root text. The name of the class in Tibetan is *shung-nying* (*gzhung-rnying*), meaning a study of this great classic (*gzhung*) by students who are now more advanced (*rnying-pa*).

Year Five
Class Five: Advanced Class, First Chapter of the "Ornament"

This class is again a continuation of the preceding. It too lasts for a year, and is devoted to the final third of the first chapter. Its name in Tibetan is *shung-nying gongma* (*gzhung-rnying gong-ma*), meaning an "even more" (*gong-ma*) advanced class of more experienced (*rnying-pa*) students of the great classic (*gzhung*).

Year Six
Class Six: Class on the Second and Third Chapters of the "Ornament"

This class is a continuation of the previous, and covers the second and third chapters of Lord Maitreya's text. It lasts for one year, and is named *kab nyipa* (*skabs gnyis-pa*), since it is devoted to the second (*gnyis-pa*) and third chapters (*skabs*) of the root text.

Years Seven and Eight
Class Seven: Class on the Fourth and Higher Chapters of the "Ornament"

The study of the *Ornament* continues in this class, dedicated to the fourth, fifth, sixth, seventh, and eighth chapters of the root text. The eighth chapter is considered especially important because it is dedicated to a thorough description of an enlightened being. The name of this class is *kab shipa* (*skabs bzhi-pa*), meaning the students have reached the fourth (*bzhi-pa*) and higher chapters (*skabs*) of the root text. Each of the courses from this point on to the end of the geshe program last for two years each.

Years Nine and Ten
Class Eight: Class for Supplementary Topics
on the Perfection of Wisdom

The next class is named after and devoted to the study of supplementary topics on the perfection of wisdom known as *surkul* (*zur-bkol*), so called because they are extensive treatments of particular subjects which are "extracted" (*zur-du bkol-pa*) and expanded from much briefer references in the *Ornament.*

The four classic topics here are dependent origination (*rten-'brel*); the permutations of the flowchart that leads to enlightenment, known as the "community of the twenty" (*dge-'dun nyi-shu*); the levels of the form and formless realms, along with their corresponding meditational states (*bsam-gzugs*); and the very important study of the art of interpreting statements of the Buddha (*drang-nges*).

In conjunction with the last, the members of this class will also engage in a separate study of the "foundation consciousness" (*kun-gzhi,* or *alaya vijnyana*) concept accepted by the Mind-Only (*Citta Matra* or *Sems-tzam-pa*) School, the lower of the two Mahayana schools of ancient India, and third in the overall scheme of four schools. This will in fact be the most time ever spent on the beliefs of this particular school, although it is also touched upon later in the "Middle-Way" courses.

In Sera Mey, the principal monastic textbooks used for the supplementary topics are those on each particular subject composed by the masters Kedrup Tenpa Dargye and Panglung Lobsang Tukje (*sPang-lung Blo-bzang thugs-rje,* fl. 18th century).

Years Eleven and Twelve
Class Nine: Beginning Class on the Middle Way

Entrance to the ninth class, where a student debater begins his study of the higher half of the Middle-Way School, marks a major change in status. At Sera Mey, it is at this point that the monk earns the right to vote upon questions affecting the monastery at large during the regular assemblies. He has also normally just finished his *rikchung* examinations, which in effect qualify him to become, in time, a geshe.

In Tibet it was a custom at this juncture for the entire surviving class to approach sponsors and raise the funds to make an important gift to the monastery in appreciation of her kindness. The gift might be a set of rare and important books, new paintings or images for the temple altars, or even a building. Members of the class would also go into deep retreats, intended to accumulate the good karma necessary to grasp the very subtle points of higher Middle-Way philosophy, the next subject in the curriculum. It is considered auspicious if the student encounters difficulty during this retreat (as the sign of an effective attempt to eliminate previous bad karma), and our Root Lama, Khen Rinpoche, has said that he became dangerously ill during his retreat in Tibet at this time.

The name of this class is *uma sarpa* (*dbu-ma gsar-pa*), meaning "beginning" (*gsar-pa*) class on the beliefs of the higher part of the Middle-Way (*dbu-ma*) School. The root text is *Entering the Middle Way (Madhyamika Avatara, dBu-ma la 'jug-pa*), composed by Master Chandrakirti (*Slob-dpon Zla-ba grags-pa*) around 650 AD. The principal monastic textbooks used are the *Illumination of the True Thought of the Middle Way* (*dBu-ma dgongs-pa rab-gsal*) of Je Tsongkapa, along with its commentary by Kedrup Tenpa Dargye entitled *Overview of the Middle Way* (*dBu-ma spyi-don*).

The higher half of the Middle-Way School is known as the "Consequence" (*Prasangika*, or *Thal-'gyur-ba*) group, due to their belief that a logical statement utilizing a ridiculous but necessary consequence of an opponent's erroneous beliefs is especially effective in helping the opponent develop a correct view of emptiness. The entire study of this particular group is called "Middle Way" (*Uma*, or *dBu-ma*) in the monastery, although technically the beliefs of the Independent group, already studied, also qualify as "Middle Way."

The topics covered in this and the next class are represented in the following ACI courses:

Course VI: The Diamond-Cutter Sutra
Course VII: The Vows of the Bodhisattva
Courses X, XI, and XII: A Guide to the Bodhisattva's Way of Life—Parts One, Two, and Three

Years Thirteen and Fourteen
Class Ten: Advanced Class on the Middle Way

This class is a continuation of the preceding, and in Tibetan is known as *uma nyingpa* (*dbu-ma rnying-pa*), meaning "advanced" (*nying-pa*) class on the beliefs of the higher part of the Middle-Way (*dbu-ma*) School.

Years Fifteen and Sixteen
Class Eleven: Beginning Class on Vowed Ethics

The class then graduates to the study of vowed ethics (*vinaya,* or *'dul-ba*); here the curriculum of Sera Mey is unique, since the other major Gelukpa monasteries continue on to higher knowledge (*abhidharma,* or *chos mngon-pa*) at this point. This course will cover, extensively, the beliefs of certain groups within the first of the four schools—the Detailist—on the eight different types of vowed morality.

It is only here that a monk learns, in detail, the finer points of monastic rule. The debates of this class are a sharp contrast to the high theoretical dialectic of the Middle Way: here we are more likely to be quoting lists of monastic guidelines, and memorization of the versed summary on the subject is a "must." This is the *Versed Summary on Vowed Morality* by Kongpo Ngawang Tsultrim (*Shar-chen Kong-po Ngag-dbang tsul-khrims*), an eminent lama from the Kongpo College of Sera Mey.

The great commentary of the omniscient Tsonawa (*Kun-mkhyen mTso-sna-ba Shes-rab bzang-po*), a Kagyupa master from the latter part of the 14th century, will also be studied carefully. Both are based, as is the study of vowed morality throughout Tibet, upon the *Summary of Vowed Morality* (*Vinaya Sutra,* or *'Dul-ba mdo rtza-ba*), by the Indian master Guna Prabha (*Slob-dpon Yon-tan 'od*), from about 500 AD.

The name of this particular class in Tibetan is *senkyang dangpo* (*gzan rkyang dang-po*), since in the old days in Tibet it was only (*rkyang*) by reaching this class that a student was first (*dang-po*) considered senior enough to wear a heavy sort of monastic shawl (*gzan*) or cloak called a *dagam,* on the (very cold) nights of winter in the Lhasa valley.

The topics covered in this and the next class are represented in:

Course IX: The Ethical Life

Years Seventeen and Eighteen
Class Twelve: Advanced Class on Vowed Ethics

This class is a continuation of the preceding, and is given the name *dzindra sumpa* (*'dzin-grva gsum-pa*), meaning third (*gsum-pa*) class (*'dzin-grva*) from the top.

Years Nineteen and Twenty
Class Thirteen: Beginning Class on Higher Knowledge

Year nineteen marks the beginning of the final subject, higher knowledge (*abhidharma,* known simply as *dzu* [*mdzod*] in the monastery). The original root text here is the *Treasure House of Higher Knowledge* (*Abhidharma Kosha,* or *Chos mngon-pa mdzod*), written by Master Vasubandhu (*Slob-dpon dbyig-gnyen*) in about 350 AD. This work primarily presents the beliefs of the Kashmiri section of the Detailist (*Vaibhashika,* or *Bye-brag smra-ba*) School, the first of the four Indian schools, and lower of the two Hinayana schools.

Three monastic textbooks for this subject are featured in the curriculum of Sera Mey:

The commentary of His Holiness the First Dalai Lama, Gendun Drup (*rGyal-ba dGe-'dun grub, 1391-1474*) entitled *Light on the Path to Freedom, an Exposition of Higher Knowledge* (*Mdzod-tik thar-lam gsal-byed*);

A resolution of difficult points on higher knowledge popularly known as *The Book on Higher Knowledge by Gyalwang*, composed by Gyalwang Trinley Namgyal (*rGyal-dbang 'Phrin-las rnam-rgyal, fl. 1850*); and

An exquisite, highly detailed commentary from the Sakya tradition entitled *The Chim Book on Higher Knowledge*, written by Jampeyang of Chim (*mChims 'Jam-pa'i dbyangs, c. 1280).*

The name for this class in Tibetan is *dzindra nyipa* (*'dzin-grva gnyis-pa*), so called because it is the second (*gnyis-pa*) class (*'dzin-grva*) from the top.

The topics covered in this and the next class are represented in the following ACI courses:

Course V: How Karma Works
Course VIII: Death and the Realms of Existence

Years Twenty-One and Twenty-Two
Class Fourteen: Advanced Class on Higher Knowledge

This class is a continuation of the preceding, and in Tibetan is called *dzindra dangpo* (*'dzin-grva dang-po*), meaning it is the first (*dang-po*) class (*'dzin-grva*), or the highest class of all. The minimum stay for a person in this class would be two years, but this could stretch out into three, four, or even more years, since a student is required to remain until he can complete his examinations for any of the ranks of a geshe.

Annually for the Entire Geshe Program
Special Winter Classes on Buddhist Logic and Perceptual Theory

Throughout the entire length of a monk's career in the geshe program, several months in the winter are reserved for special classes on Buddhist logic and perceptual theory, based upon the *Commentary on Valid Perception* (*Pramana Varttika, Tsad-ma rnam-'grel*) of Master Dharmakirti (*Slob-dpon Chos-kyi grags-pa*), who lived about 650 AD.

The principal monastic commentary here is *Light on the Path to Freedom, an Explanation of the "Commentary on Valid Perception,"* by one of the principal disciples of Je Tsongkapa, Gyaltsab Je Darma Rinchen (*rGyal-tsab rje Dar-ma rin-chen, 1364-1432*). At Sera Mey, a new commentary by Geshe Yeshe Wangchuk (*dGe-bshes Ye-shes dbang-phyug, 1928-1997*) is also very popular. Normally each class simply takes its name from whichever major topic it may be debating at the time.

One reason the text by Gyaltsab Je is so widely used is that it is studied in all of the major Gelukpa monasteries, and can thus be used as common scriptural authority during the annual Jang Gunchu, or Winter Debates—a kind of annual Olympic intensive where the best student monks from each of the major colleges can come together to study and debate, almost day and night, for an entire month.

Here all the students from each monastery who are debating the same subject join into a single class, which acts as an excellent preparation for the debates they will have with each other during the geshe examinations down the road. Back home, those from each monastery who did not qualify for the Winter Debates continue on these same general subject; this provides a good opportunity for students of medium or lesser ability to take center stage at the debate park and improve themselves.

The topics for the Winter Debates are represented in the following ACI Courses:

Course IV: The Proof of Future Lives
Course XIII: The Art of Reasoning

Special Teachings by Eminent Lamas

Throughout the geshe program, a student will also attend special teachings given by eminent Lamas, both inside and outside their home monasteries. Actual recent examples at Sera Mey, for example, would be a one month teaching on the steps of the path to Buddhahood (*lam-rim*) presented by Geshe Yeshe Wangchuk, or a teaching by His Holiness the Dalai Lama on emptiness. The most frequent subjects of these teachings are either *lam-rim* or *lojong:* developing the good heart. The content of these special teachings often comes up later in the debate park, in conjunction with almost every other subject. For this reason, the teachings on *lam-rim* and *lojong* have been organized into a sixth subject in the ACI curriculum, and are represented in the following courses:

Course I: The Principal Teachings of Buddhism
Course III: Applied Meditation
Course XIV: Lojong, Developing the Good Heart

****

The invasion of Tibet led to a great deal of disruption in the debate classes. For twelve years after the fall of Tibet in 1959, the surviving monks from all of the major Gelukpa monasteries were thrown together in the Buxall refugee camp in northeastern India. Only several hundred of over 10,000 student monks from Lhasa lived through the invasion and subsequent horrors of the Buxall camp, to reach their new home in south India.

In the early 1970's, land was found in the Karnataka area of south India for the re-establishment of these major monasteries. (Khen Rinpoche's older brother, a Tibetan government official, was instrumental in locating and securing the land.) The debating classes and geshe examinations continued throughout this time in a very tenuous way, and by the mid 1970's it looked as though there would not be enough support for them to be carried on at Sera Mey.

This is when Khen Rinpoche began the food fund for students in the geshe program, which proved to be a deciding factor in their survival. Khen Rinpoche and his students also provided a great deal of the support needed to revive the Winter Debates in India. The debate classes throughout the great Gelukpa monasteries of south India now thrive, and the level of study is said to rival that of Old Tibet.

****

།རིགས་པའི་འགྲོ་སྟངས།

Rikpay Drotang
Debating Format, Part Two

(Continued from the previous section on debating format:)

བུམ་པ་མི་རྟག་པ་ཡིན་པར་ཐལ།

Bumpa mitakpa yinpar tel.
Are you telling me a water pitcher is a changing thing?

འདོད།

Du!
That's right!

མ་ཡིན་པར་ཐལ།

Mayinpar tel,
No it's not,

བུམ་པ་ཆོས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Bumpa chu yinpay chir.
Because a water pitcher is a dharma—an existing thing.

ཁྱབ་པ་མ་བྱུང་།

Kyappa ma jung.
It doesn't necessarily follow.

ཆོས་ཡིན་ན། མི་རྟག་པ་མ་ཡིན་པས་མ་ཁྱབ་པར་ཐལ།

Chu yinna, mitakpa mayinpe makyappar tel!
Are you telling me that, just because something is an existing thing, it doesn't have to be a changing thing?

འདོད།

Du!
That's right!

ག་རེ་བཞག

Gare shak?
Then show me something like that!

སྟོང་པ་ཉིད་ཆོས་ཅན།

Tongpa nyi chu chen.
Consider emptiness.

མི་རྟག་པ་མ་ཡིན་སྟེ།

Mitakpa mayin te,
It's not a changing thing,

རྟག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Takpa yinpay chir.
Because it's an unchanging thing.

****

།རིགས་པའི་འགྲོ་སྟངས།

Rikpay Drotang
Debating Format, Part Three

འཁོར་བ་ལ་མཐའ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Korwa la ta yupay chir
A: Because the cycle of pain does have an end.

རྟགས་མ་གྲུབ།

Tak madrub
B: Wrong.

འཁོར་བ་ལ་མཐ་མེད་པར་ཐལ།

Korwa la ta mepar tel
A: Are you telling me the cycle of pain doesn't have an end?

འདོད།

Du
B: Right.

མེད་དེ།

Me de
A: Why not?

འཁོར་བ་ལ་སྔོན་གྱི་མཐའ་མེད་པའི་ཕྱིར།

Korwa la ngun gyi ta mepay chir
B: Because the cycle of pain has no front end.

ཁྱབ་པ་མ་བྱུང་།

Kyappa ma jung
A: That doesn't mean it can't have an end!

འཁོར་བ་ལ་མཐའ་ཡོད་པར་ཐལ།

Korwa la ta yu par tel
B: Are you telling me the cycle of pain does have an end?

འདོད།

Du
A: Right.

ཡོད་དེ།

Yu de
B: Why so?

འཁོར་བ་ལ་ཕྱིའི་མཐའ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Korwa la chiy ta yupay chir
A: Because the cycle of pain has a back end.

ཡོད་དེ།

Yude
B: Why so?

བདག་འཛིན་གྱི་གཉེན་པོ་སྟོབས་ལྡན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Dakdzin gyi nyenpo top den yupay chir
A: Because there is a powerful antidote that will smash our habit of seeing things as self-existent.

****

Selection from the collected topics: The Concept of Time

The following selections on the concept of time (Dus-gsum gyi rnam-bzhag), *are excerpted from* The Collected Topics of Rato (Rva-stod bsdus-grva), *by Master Chok-hla U-ser, a great master of Rato Monastery who lived about 1500 AD. This particular book is considered the "grandfather" of what came to be a separate genre of literature in Tibet: the* dura (bsdus-grva), *or "selected topics from the* Commentary on Valid Perception (Pramana Varttika, *or* Tsad-ma rnam-'grel) *of Master Dharmakirti (circa 650 AD).*

****

།འདས་མ་འོངས་ཡོད་མེད་ལ་དཔྱད་པ་ནི། སྤྱིར་འདས་པ་དང་མ་འོངས་པའི་མཚན་ཉིད་མེད་དེ། འདས་པ་དང་མ་འོངས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། གཞི་གྲུབ་ན། ད་ལྟར་བ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

Here next is an analysis of the question of whether the past and the future exist or not. Generally speaking there exist no definitions for "the past" or "the future," because the past and future are not things which even exist. This is because, anything which can be established as existing must always be existing in the present [according to this school of Buddhism].

གཞི་ལ་ལྟོས་ནས་འཇོག་ན། བུམ་པའི་དུས་སུ་སྐྱེས་ཟིན་པ་ཡང་ཡིན། བུམ་པའི་དུས་སུ་དགགས་ཟིན་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ། བུམ་པའི་དུས་སུ་འདས་པའི་མཚན་ཉིད། དེ་དང་བུམ་པའི་སྔ་ལོགས་སུ་བྱུང་བ་དོན་གཅིག

If though we were to establish the meaning of "the past" relative to a specific point of reference, we could say that the definition of its past relative to the time of a specific water pitcher could be given as follows:

> Something which has, by the time of the water pitcher, already started; and which has, by the time of the water pitcher, already ended as well.

This and "the pitcher just before the pitcher" amount to the same thing.

བུམ་པའི་དུས་སུ་གྲུབ་ཟིན་པ་ཡང་ཡིན། བུམ་པ་དང་དུས་མཉམ་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པར་དམིགས་པ། བུམ་པའི་དུས་སུ་ད་ལྟར་བའི་མཚན་ཉིད།

The definition of its present relative to the time of a specific water pitcher then could be given as follows:

> That one thing which is both (1) something which has already come into existence by the time of the water pitcher; and (2) which is simultaneous to the water pitcher.

བུམ་པའི་དུས་སུ་སྐྱེ་བཞིན་པ་ཡང་ཡིན། བུམ་པའི་དུས་སུ་མ་སྐྱེས་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པར་དམིགས་པ། བུམ་པའི་དུས་སུ་མ་འོངས་པའི་མཚན་ཉིད།

The definition of its future relative to the time of a specific water pitcher, finally, could be given as follows:

> That one thing which is both (1) in the act of starting at the time of the water pitcher; and (2) not yet started at the time of the water pitcher.

བུམ་པའི་མ་འོངས་པ། བུམ་པའི་རྒྱུ། བུམ་པའི་དུས་སུ་འདས་པ། བུམ་པ་ལ་ལྟོས་ཏེ་འདས་པ་རྣམས་དོན་གཅིག

The following all amount to the same thing:

> the not-yet-coming of the water pitcher;
> the cause of the water pitcher;
> its past at the time of the water pitcher; and
> its past relative to the water pitcher.

[*Translator's note: "Not-yet-coming" and "future" are the same word in Tibetan (ma-'ongs-pa).*]

བུམ་པའི་འདས་པ། བུམ་པའི་འབྲས་བུ། བུམ་པའི་དུས་སུ་མ་འོངས་པ། བུམ་པ་ལ་ལྟོས་ཏེ་མ་འོངས་པ་རྣམས་དོན་ཅིག

The following also all amount to the same thing:

> the passing of the water pitcher;
> the result of the water pitcher;
> its future at the time of the water pitcher; and
> its future relative to the water pitcher.

[*Translator's note: "Passing" and "past" are the same word in Tibetan ('das-pa).*]

སྤྱིར་འགགས་པ་མེད། ཞིག་པ་མེད། སྐྱེ་ཁ་མ་མེད། སྐྱེ་བཞིན་པ་མེད། སྐྱེ་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་མེད།

Generally speaking, there is no such thing as something which has stopped. And there is nothing which is about to begin. Neither is there anything which is in the act of beginning, nor is there anything which is approaching the state of beginning.

དུ་བ་འདས་པ་ཡོད། དུ་བ་འགགས་པ་ཡོད། དུ་བ་མ་འོངས་པ་ཡོད། དུ་བ་སྐྱེ་ཁ་མ་ཡོད། དུ་བ་སྐྱེ་བཞིན་པ་ཡོད། དུ་བ་སྐྱེ་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་ཡོད།

There does exist though the passing of the smoke; and the stopping of the smoke; and the smoke's not yet coming, and the smoke's being about to begin; and the smoke's being in the act of beginning; and the smoke's approaching the state of beginning.

སྐྱེ་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པའི་དུ་བ་མེད། སྐྱེ་བཞིན་པའི་དུ་བ་མེད། སྐྱེ་ཁ་མའི་དུ་བ་

མེད། འགགས་པའི་དུ་བ་མེད། ཞིག་པའི་དུ་བ་མེད། འདས་པའི་དུ་བ་མེད། མ་འོངས་པའི་དུ་བ་མེད།

There is though no such thing as smoke which is approaching the state of beginning. Neither is there any smoke which is in the act of beginning; nor any smoke which is about to begin; nor smoke which has stopped; nor smoke which has been destroyed; nor smoke which is past; nor smoke which is future.

དངོས་པོ། མི་རྟག་པ། སྐད་ཅིག་མ། འཇིགས་བཞིན་པ། འགགས་བཞིན་པ། འདས་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ། ཞིག་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་རྣམས་དོན་གཅིག

The following all amount to the same thing:

- a working thing;
- a changing thing;
- a momentary thing;
- a thing which is in the act of being destroyed;
- a thing which is approaching the past;
- a thing which is approaching its destruction.

དམ་བཅའ་འདི་དག་ནི། རིགས་པའི་རྗེས་འབྲང་གི་མདོ་སྡེ་པའི་དབང་དུ་བྱས་སོ། །གཞན་ལ་ནི་མ་ངེས་ཏེ། བྱེ་བྲག་སྨྲ་བས། འདས་པའི་ལས་དང་། མ་འོངས་པའི་ལས་སོགས་ཁས་ལེན་ཅིང་། ཐལ་འགྱུར་བས། ཞིག་པ་དངོས་པོར་བཞེད་པ་སོགས་བཞེད་ཚུལ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།།

These assertions [about the nature of time] are all presented in accordance with the beliefs of the "Logician" group within the Sutrist School. They would not necessarily be acceptable to any other school of Buddhism. The Detailists, for example, do accept ideas such as past karma and future karma, while the Necessity group entertains unimaginably profound positions such as the one that states that the destruction of something is a working thing.

****

Formal logic subject:
A Discussion of Incorrect Logical Statements

The following presentation on incorrect "logical" statements is excerpted from An Explanation of the Art of Reasoning (rTags-rigs), *by the Tutor of His Holiness the Thirteenth Dalai Lama, Purbuchok Jampa Tsultrim Gyatso (1825-1901).*

།གཉིས་པ་རྟགས་ཡང་དག་གི་ལོག་ཕྱོགས་གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་བཤད་པ་ལ། མཚན་ཉིད་དང་། དབྱེ་བ་གཉིས། དང་པོ་ལ། དགག་བཞག་གཉིས་ལས། དང་པོ་ལ། ཁ་ཅིག་གིས་ཚུལ་གསུམ་མ་ཡིན་པ། གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་གི་མཚན་ཉིད་ཟེར་ན།

Here is the second major division of our presentation, in which we explain the opposite of a correct reason: that is, incorrect reasons. We proceed in two steps: the definition of such reasons, and their various divisions.

The first of these we'll discuss in terms of disproving our opponent's beliefs, and then establishing our own beliefs. Here is the first.

Suppose someone comes and makes the following claim:

> "Any reason where the three relationships fail to hold" is the definition of an incorrect reason.

མི་འཐད་དེ། གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། གཞི་གྲུབ་ན། རྟགས་ཡང་དག་ཡིན་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

This though is mistaken, for there is no such thing as an incorrect reason: everything which exists is a correct reason [to prove *something*].

གཉིས་པ་རང་ལུགས་ནི། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཚུལ་གསུམ་མ་ཡིན་པ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་གི་མཚན་ཉིད།

Here secondly is our own position. The definition of an incorrect reason for a particular proof is:

> A reason for a particular proof where the three relationships fail to hold.

གཉིས་པ་དབྱེ་བ་བཤད་པ་ནི། སྤྱིར་གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་མེད་ཀྱང་། གཞི་ལ་སྦྱར་ན། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་འགལ་བའི་གཏན་ཚིགས། མ་ངེས་པའི་གཏན་ཚིགས། མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིག་དང་གསུམ། དང་པོ་ལ། མཚན་ཉིད། དབྱེ་བ། མཚན་གཞི་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ་འགོད་པ་དང་བཞི།

Here secondly are the various divisions of incorrect reasons. Although there is not, generally speaking, any such thing as an incorrect reason, we can say that there do exist the following types of incorrect reasons in specific contexts:

1) Contradictory reasons for specific proofs;
2) Indefinite reasons for specfic proofs; and
3) Wrong reasons for specific proofs.

We will discuss the first of these in four steps: definition; divisions; classical examples; and supporting arguments.

དང་པོ་ནི། སྒྲ་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱོགས་ཆོས་ཀྱང་ཡིན། སྒྲ་རྟག་པ་མ་ཡིན་པར་སྒྲུབ་པའི་རྗེས་ཁྱབ་ཀྱང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དེ། སྒྲ་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་འགལ་རྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

Here is the first. The definition of a contradictory reason for proving that sound is an unchanging thing is:

> That one thing for which (1) the relationship between the subject and the reason does hold for proving that sound is an unchanging thing; and (2) the reverse relationship between the reason and the quality to be proven also holds for proving that sound is *not* an unchanging thing.

[A classical example would be: Consider sound. It is an unchanging thing, because it is a made thing.]

****

།གཉིས་པ་མ་ངེས་པའི་གཏན་ཚིགས་བཤད་པ་ལ། མཚན་ཉིད་དང་། དབྱེ་བ་གཉིས། དང་པོ་ནི། སྒྲ་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱོགས་ཆོས་ཀྱང་ཡིན། སྒྲ་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་རྗེས་

ཁྱབ་མ་ཡིན་པ་ཡང་ཡིན། སྒྲ་རྟག་པ་མ་ཡིན་པར་སྒྲུབ་པའི་རྗེས་ཁྱབ་མ་ཡིན་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ་དེ། སྒྲ་རྟག་པར་སྒྲུབ་པའི་མ་ངེས་པའི་གཏན་ཚིགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

Here secondly is our explanation of an indefinite reason; we will proceed first with a definition, and then with the various divisions of this reason. Here is the first of these.

The following is the definition of an indefinite reason for proving that sound is an unchanging thing:

> That one thing for which (1) the relationship between the subject and the reason for proving that sound is an unchanging thing does hold; (2) the reverse relationship between the reason and the subject for proving that sound is an unchanging thing does not hold; and (3) the reverse relationship between the reason and the subject for proving that sound is *not* an unchanging thing doesn't hold either.

[A classical example would be: Consider sound. It is an unchanging thing, because there is no such thing as antlers on a rabbit's head.]

****

།གསུམ་པ་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ལ། ། མཚན་ཉིད་དང་། དབྱེ་བ་གཉིས་ལས། དང་པོ་ནི། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྟགས་སུ་བཀོད་པ་གང་ཞིག །དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཆོས་མ་ཡིན་པ་དེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

Here third is our presentation on wrong reasons. Again we proceed in two steps of definition and divisions. Here is the first.

The definition of a wrong reason for any particular proof is:

> That which (1) has been put forth as a reason for a particular proof, but (2) for which the relationship between the subject and the reason does not hold.

གཉིས་པ་དབྱེ་བ་ལ། དོན་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། བློ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། རྒོལ་བ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་དང་གསུམ་ལས།

Here secondly are the divisions of wrong reasons for particular proofs. There are three different types:

1) Reasons which are wrong relative to meaning.
2) Reasons which are wrong relative to a state of mind.
3) Reasons which are wrong relative to the particular opponent.

དང་པོ་ལ། རྟགས་ཀྱི་ངོ་བོ་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། ཆོས་ཅན་གྱི་ངོ་བོ་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། རྟགས་ཆོས་ཐ་དད་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། གཞི་རྟགས་ཐ་དད་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། གཞི་ཆོས་ཐ་དད་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། རྟགས་ཞེས་འདོད་ཆོས་ཅན་གྱི་སྟེང་དུ་འགོད་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། གཏན་ཚིགས་ཀྱི་ཕྱོགས་གཅིག་ཞེས་འདོད་ཆོས་ཅན་ལ་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་དང་བདུན། མཚན་གཞི་རིམ་པ་ལྟར།

The first of these may itself be divided into seven different types:

1) Reasons which are wrong because the very nature of the reason is non-existent.
2) Reasons which are wrong because the very nature of the subject is non-existent.
3) Reasons which are wrong because the reason and the quality to be proven are indistinguishable from one another.
4) Reasons which are wrong because the subject and the reason are indistinguishable from one another.
5) Reasons which are wrong because the subject and the quality to be proven are indistinguishable from one another.
6) Reasons which are wrong because the reason does not pertain to the subject in the way it has been said to in the statement of the proof.

7) Reasons which are wrong because some part of the reason fails to belong to the subject under consideration.

The following are respective examples of these types of reasons, in particular proofs:

སྐྱེས་བུ་ཆོས་ཅན། སྡུག་བསྔལ་བ་ཡིན་ཏེ། རི་བོང་རྭས་བོ་ཕུག་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐྱོན་ཀྱི་དང་པོ་དང་།

1)
Consider a particular person.
They are a suffering being,
Because they have been impaled on a rabbit's antlers.

རི་བོང་རྭ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། བྱས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐྱོན་ཀྱི་གཉིས་པ་དང་།

2)
Consider the antlers on the head of a rabbit.
They are a changing thing,
Because they were made.

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། མི་རྟག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐྱོན་ཀྱི་གསུམ་པ་དང་།

3)
Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is a changing thing.

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། སྒྲ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐྱོན་ཀྱི་བཞི་པ་དང་།

4)
Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is sound.

སྒྲ་ཆོས་ཅན། སྒྲ་ཡིན་ཏེ། བྱས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐབས་ཀྱི་ལྔ་པ་དང་།

5)
Consider sound.
It is sound,
Because it is something which was made.

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། མིག་ཤེས་ཀྱིས་བཟུང་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐབས་ཀྱི་དྲུག་པ་དང་།

6)
Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is something that you see with your eyes.

ལྗོན་ཤིང་ཆོས་ཅན། སེམས་ལྡན་ཡིན་ཏེ། མཚན་མོ་ལོ་མ་ཁུམ་ནས་ཉལ་བའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྐབས་ཀྱི་བདུན་པ་ཡིན་ནོ།།

7)
Consider a fruit tree.
It must be a conscious thing,
Because its leaves curl up and night and seem to sleep.

གཉིས་པ་བློ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ལ། རྟགས་ཀྱི་ངོ་བོ་ལ་ཐེ་ཚོམ་ཟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། ཆོས་ཅན་གྱི་ངོ་བོ་ལ་ཐེ་ཚོམ་ཟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། གཞི་རྟགས་ཀྱི་འབྲེལ་བ་ལ་ཐེ་ཚོམ་ཟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། ཤེས་འདོད་ཆོས་ཅན་མེད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་དང་བཞི། མཚན་གཞི་རིམ་པ་ལྟར།

This brings us to the second kind of wrong reason: the one that is wrong relative to a state of mind. Here there are four different types:

1) Reasons that are wrong because the opponent entertains doubt about the very nature of the reason.
2) Reasons that are wrong because the opponent entertains doubt about the very nature of the subject.
3) Reasons that are wrong because the opponent entertains doubt about the connection between the subject and the reason.
4) Reasons that are wrong because there is nothing that the opponent has yet to understand.

The following are respective examples of these four, for particular proofs.

ཤ་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་ངོར། སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། ཤ་ཟ་ཚད་མའི་གཞལ་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དང་པོ་དང་།

1) The following proof, presented to a person who has yet to confirm to himself that "flesh-eaters" [a kind of ghost] actually exist:

Consider sound.
It is a changing thing,
Because flesh-eaters are something which can be cognized through valid perception.

དྲི་ཟ་བསྐལ་དོན་དུ་སོང་བའི་གང་ཟག་གི་ངོར། །དྲི་ཟའི་གླུ་དབྱངས་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། བྱས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གཉིས་པ་དང་།

2) The following proof, presented to a person who has yet to confirm to himself that "smell-eaters" [spirits in the *bardo* or inbetween state] actually exist:

Consider the song of the smell-eaters.
It is a changing thing,
Because it is something that was made.

རྨ་བྱ་གང་ན་ཡོད་མ་ཤེས་པའི་གང་ཟག་གི་ངོར། རི་སུལ་གསུམ་གྱི་དབུས་ན་ཆོས་ཅན། རྨ་བྱ་ཡོད་དེ། རྨ་བྱས་སྒྲ་སྒྲོགས་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གསུམ་པ་དང་།

3) The following proof, presented to a person who doesn't know where a particular peacock is:

Consider that mountain vale over there.
There must be a peacock living there,
Because we can hear a peacock crowing.

དཔལ་ལྡན་ཆོས་གྲགས་ཀྱི་ངོར། སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། བྱས་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་བཞི་པ་ཡིན་ནོ།

4) The following proof, presented to the glorious Dharmakirti:

Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is something that was made.

གསུམ་པ་རྒོལ་བ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་ལ། སྔ་རྒོལ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། ཕྱི་རྒོལ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས། སྔ་རྒོལ་ཕྱི་རྒོལ་གཉིས་ཀ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས་དང་གསུམ་ལས། མཚན་གཞི་རིམ་པ་ལྟར།

Here thirdly is our explanation of reasons which are wrong relative to the particular opponent. There are three different kinds of these reasons:

1) Reasons which are wrong relative to the proponent.
2) Reasons which are wrong relative to the opponent.
3) Reasons which are wrong relative to both the opponent and the proponent.

Here are respective examples for these three types of reasons, in particular proofs.

གྲངས་ཅན་པས་སངས་རྒྱས་པའི་ངོར། བློ་ཆོས་ཅན། སེམས་མེད་ཡིན་ཏེ། སྐྱེ་འཇིག་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་དང་པོ་དང་།

1) The following proof, presented to a Buddhist by a Numerist [a member of the Sangkya, a non-Buddhist school of ancient India]:

Consider the intellect.
It is something devoid of mind,
Because it is something which starts and stops.

གཅེར་བུ་པས། སངས་རྒྱས་པའི་ངོར། ལྗོན་ཤིང་ཆོས་ཅན། སེམས་ལྡན་ཡིན་ཏེ། ཤུན་པ་བཤུས་ན་འཆི་བའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གཉིས་པ་དང་།

2) The following proof, presented to a Buddhist by a member of the Unclothed [or Jain school of ancient India]:

Consider a fruit tree.
It must have a mind,
Because it dies when you peel its bark.

གྲངས་ཅན་གྱིས་རྒྱང་འཕེན་པའི་ངོར། སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། མིག་ཤེས་ཀྱིས་བཟུང་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་བཀོད་པའི་ཚེ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་གསུམ་པ་ཡིན་ནོ།།

3) The following proof, presented to a member of the Rejectionist [Lokayata] school by one of the Unclothed [Jain] school [both non-Buddhist groups of ancient India]:

Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is something you see with your eyes.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Seven: Lojong, Developing the Good Heart, Part One

༄༅། །བཀའ་གདམས་པའི་དགེ་བཤེས་གླང་རི་ཐང་པ་
རྡོ་རྗེ་སེང་གེས་མཛད་པའི་བློ་སྦྱོང་ཚིག་བརྒྱད་མ་ཞུགས་སོ།། །།

Eight Verses for Developing the Good Heart,
written by the Kadampa Geshe named Diamond Lion,
from the Plains of Langri

༄༅ །།བདག་ནི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ།
།ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་ལས་ལྷག་པའི།
།དོན་མཆོག་སྒྲུབ་པའི་བསམ་པ་ཡིས།
།རྟག་ཏུ་གཅེས་པར་འཛིན་པར་ཤོག

(1)

May I think of every living being
As more precious than a wish-giving gem
For reaching the ultimate goal,
And so always hold them dear.

།གང་དུ་སུ་དང་འགྲོགས་པའི་ཚེ།
།བདག་ཉིད་ཀུན་ལས་དམན་བལྟ་ཞིང་།
།གཞན་ལ་བསམ་པ་ཐག་པ་ཡིས།
།མཆོག་ཏུ་གཅེས་པར་འཛིན་པར་ཤོག།

(2)

When I'm with another, wherever we are,
May I see myself as the lowest.
May I hold the other as highest,
From the bottom of my heart.

།སྤྱོད་ལམ་ཀུན་ཏུ་རང་རྒྱུད་ལ།
།རྟོག་ཅིང་ཉོན་མོངས་སྐྱེས་མ་ཐག།
།བདག་གཞན་མ་རུངས་བྱེད་པས་ན།
།བཙན་ཐབས་གདོང་ནས་བཟློག་པར་ཤོག།

(3)

As I go through the day may I watch my mind,
To see if a negative thought has come;
If it does may I stop it right there, with force,
Since it hurts myself and others.

།རང་བཞིན་ངན་པའི་སེམས་ཅན་ནི།
།སྡིག་སྡུག་དྲག་པོས་ནོན་མཐོང་ཚེ།
།རིན་ཆེན་གཏེར་དང་འཕྲད་པ་བཞིན།

།རྙེད་པར་དཀའ་བས་གཅེས་འཛིན་ཤོག

(4)

At times I will meet bad people,
Tormented by strong bad deeds and pain.
They are hard to find, like a mine of gold;
And so may I hold them dear.

།བདག་ལ་གཞན་གྱིས་ཕྲག་དོག་གིས།
།གཤེ་སྐུར་ལ་སོགས་མི་རིགས་པའི།
།གྱོང་ཁ་རང་གིས་ལེན་པ་དང་།
།རྒྱལ་ཁ་གཞན་ལ་འབུལ་བར་ཤོག

(5)

Some jealous person might do me wrong,
Insult me, or something of the like;
May I learn to take the loss myself,
And offer them all the gain.

།གང་ལ་བདག་གིས་ཕན་བཏགས་པའི།
།རེ་བ་ཆེ་བ་གང་ཞིག་གིས།
།ཤིན་ཏུ་མི་རིགས་གནོད་བྱེད་ནའང་།
།བཤེས་གཉེན་དམ་པར་བལྟ་བར་ཤོག

(6)

There may be times when I turn to someone
With every hope they'll help me,
And instead they do me great wrong;
May I see them as my holy guide.

།མདོར་ན་དངོས་དང་བརྒྱུད་པ་ཡིས།
།ཕན་བདེ་མ་རྣམས་ཀུན་ལ་འབུལ།
།མ་ཡི་གནོད་དང་སྡུག་བསྔལ་ཀུན།
།གསང་བས་བདག་ལ་ལེན་པར་ཤོག

(7)

In brief may I give all help and joy
To my mothers, directly or some other way;
May I take all the hurt and pain of my mothers
In secret upon myself.

།དེ་དག་ཀུན་ཀྱང་ཆོས་བརྒྱད་ཀྱི།
།རྟོག་པའི་དྲི་མས་མ་སྦགས་པར།
།ཆོས་རྣམས་སྒྱུ་མར་ཤེས་པ་ཡིས།
།ཞེན་པའི་འཆིང་བ་ལས་གྲོལ་ཤོག

(8)

May none of this ever be made impure
By the eight ideas of things;
May I see all things are illusion, and free
Myself from the chains of attachment.

༄༅། །རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པའི་གདམས་ངག་བཞུགས་སོ། །

Herein Contained are the Advices of the Victorious One, Yang Gunpa

The following advices are included in A Compendium of Texts on Developing the Good Heart (Blo-sbyong brgya-rtza), *compiled by the great bodhisattva Muchen Konchok Gyeltsen (14th century), pp. 335-337. They were composed by Gyalwa Yang Gunpa (1213-1258), an illustrious master of the Kagyu tradition. The verses are old, and the copy that we have to work with seems to have a number of textual errors, which we have tried to work around but have largely left uncorrected.*

The Victorious One, Yang Gunpa, once said:

༄༅། །འདུས་བྱས་ལ་རྟག་པ་མེད་ཀྱི།

།ཞེན་མེད་ཀྱི་འཁྲི་བ་ཆོད།

།འཁོར་བ་ན་བདེ་བ་མེད་ཀྱིས།

།ངེས་འབྱུང་གི་སྐྱོ་ཤས་བསྐྱེད།

Nothing that starts remains unchanged;
Have no attachment, cut the ties.
There's no happiness in this vicious circle;
Get tired of it, find renunciation.

།འཇིག་རྟེན་ལ་སྙིང་པོ་མེད་ཀྱི།

།རྫུན་ལ་བློ་གཏད་མ་བྱེད།

།རང་སེམས་སངས་རྒྱས་ཡིན་གྱི།

།ངོ་ཤེས་ཀྱི་ཞལ་མཇལ་གྱིས་གསུངས།

The world is hollow and meaningless;
Do not trust the lie.
Your own mind is the Buddha;
Go and meet your friend.

།ཡང་།

He also said:

།ཚེ་འདིའི་གྲིབ་སོ་ཡོལ་ལ།

།ཐར་ལམ་རྟོག་སྣ་བསྐུལ་ཅིག

།འདུ་འཛིའི་བློ་སྣ་རིངས་སོ།

།འཕྱི་ཕྱིས་བློ་སྣ་བཏུངས་ཤིག

The hour of life is passing;
Start down the road to freedom.
Send away the many thoughts of the busy life you lead;
Bring to your side the many thoughts of what will happen later.

།སྡོ་ཡང་སྡོད་དབང་མེད་དོ།

།ཕྱི་མར་གང་ཕན་སོམ་ཅིག

།དལ་འབྱོར་རྒྱུན་ཐོབ་དཀའ་འོ།

།ཐོབ་ཚེ་སྙིང་པོ་ལོང་ཅིག

Everyone would like to stay, but no one has the power;
Try to think of something that will come and help you later.
It's hard to find a life with opportunity and leisure;
Now for once you have, so try to get the most from it.

།འཁྲུལ་པ་འདྲིས་པ་སླའོ།

།དྲན་པའི་སོ་པ་ཚུགས་ཤིག

།འདོད་ཡོན་འདྲིད་པ་མཁས་སོ།

།དགོས་མེད་ཞེན་པ་ལོག་ཅིག

It's easy to get used to mistakes;
Post the sentry of your awareness.

The objects of the senses are good at tripping people up;
Learn to hate useless things.

།ཆོས་མིན་སྙིང་པོ་མེད་དོ།

།ཇི་དགུ་ཟིད་ལ་བོར་ཅིག

།འཆི་བས་ཉིང་ནས་བཏུབས་སོ།

།སྤྱུར་བའི་སྐམ་ཤ་ཐྲོ་ཅིག   ཅེས་སོ།།

Nothing but the Dharma means anything at all;
Throw the rest out like trash.
It all boils down to dying;
Pack light and take off now.

།ཡང་།

He also said:

།འཆི་བ་སྙིང་ལ་བཞག་དང་།

།བརྩོན་འགྲུས་ལ་ཐང་ལྷོད་མེད་པའི་གནད་ཡིན།

Put your death in your heart;
This is the key for checking
Whether your practice is tuned too tight or loose.

།འཁོར་བའི་སྐྱོན་ཚང་སོམས་དང་།

།ཞེན་པ་ཉིང་ནས་བཟློག་པའི་གནད་ཡིན།

Think of the viper's nest of the problems of this life;
This is the key for stopping
Attachment at the bottom of your heart.

།བློ་སྣ་གཞན་དོན་དུ་སྦྱོངས་དང་།

།ཅི་བྱས་ཆོས་སུ་འགྲོ་བའི་གནད་ཡིན།

Let every thought be of what others need;
This is the key for making
Everything you ever do the Dharma.

།བསམ་རྒྱུ་བླ་མ་ལ་གྲིས་དང་།

།ཐུགས་ཡིད་གཅིག་ཏུ་འདྲས་པའི་གནད་ཡིན།

Don't think of anything but your Lama;
This is the key for turning
Your mind and Theirs into one.

།སྣོད་བཅུད་ཡི་དམ་དུ་སྒྲོངས་དང་།

།ཐ་མལ་གྱི་ཞེན་པ་བཟློག་པའི་གནད་ཡིན།

See the world and people as Angels;
This is the key for stopping
The idea that life is ordinary.

།གང་ཤར་སོ་མར་བཞག་དང་།

།འཁོར་བ་རང་གྲོལ་ལ་འགྲོ་བའི་གནད་ཡིན།

Whatever comes, make it crystal;
This is the key for making
This life turn to freedom, all by itself.

།གནད་དྲུག་གི་གདམས་པའོ།།

This last teaching is known as the "Advices on the Six Keys."

།རྒྱལ་པོ་བཞི་ནི།

The next one is called "The Four Kings."

།དད་པའི་རྒྱལ་པོ་འཆི་བ་རྗེས་སུ་དྲན་པ།

།སྒྲུབ་པའི་རྒྱལ་པོ་འཇིག་རྟེན་བློ་ཡིས་མཐོང་བ།

།མོས་གུས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་བླ་མ་སངས་རྒྱས་སུ་མཐོང་བ།

།རྟོག་པའི་རྒྱལ་པོ་གཉིས་སྣང་གི་ལྟོས་ཆོས་ཟད་པའོ།

The King of Faith is thinking about your death.
The King of Practice is giving up on this world.
The King of Devotion is to see your Lama as the Buddha.
The King of Thoughts is to cut off your dependence
on seeing things as coming from their own side.

།གསུང་ཡང་།

He also said:

།བདེ་བ་ཐམས་ཅད་ལྡན་པར་འདོད་ན།

།འདོད་ཆགས་ལ་གཉེན་པོ་ཐོངས་དགོས།

If you want to have every happiness,
You must use the antidotes that keep you
From liking things ignorantly.

།སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བར་འདོད་ན།

།ཞེ་སྡང་ལ་གཉེན་པོ་ཐོངས་དགོས།

If you want to free yourself from all pain,
You must use the antidotes that keep you
From disliking things ignorantly.

།བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་འདོད་ན།

།གཏི་མུག་ལ་གཉེན་པོ་ཐོངས་དགོས།

If you want to reach matchless Enlightenment,
You must use the antidotes that keep you
From being ignorant.

།མགོ་ཐོན་པར་འདོད་ན།

།ང་རྒྱལ་ལ་གཉེན་པོ་ཐོངས་དགོས།

If you want to stand independent on your own,
You must use the antidotes that keep you
From feeling any pride.

།གེགས་ཐམས་ཅད་སེལ་བར་འདོད་ན།

།ཕྲག་དོག་ལ་གཉེན་པོ་ཐོངས་དགོས།

If you want to stop all obstacles,
You must use the antidotes that keep you
From feeling jealousy.

།འདི་ལྟར་ཟབ་ཆོས་ཀྱི་གནད་མ་འདུས་པ་མེད་པས། གསོལ་བ་ཐོབ། གཞིག་པ་ཆུག་གསུངས།

There is not a single important point in all of the teachings of the Dharma which is not found in these words. Go then and pray for blessings; go then and think hard about these things.

།ཡང་།

He also said,

།དད་པ་ལ་མི་རྟག་པའི་སོ་བ་ཚུགས།

།དགེ་སྦྱོར་ལ་བརྩོན་འགྲུས་ཀྱི་ལྷུགས་ཀྱིས་བྲབ།

Post the sentry of thinking about impermanence, and let him guard your faith.
Beat the horse of your spiritual practice with the whip of joyful effort.

།དམ་ཚིག་ལ་རང་སེམས་ཀྱི་དཔང་པོ་ཞོག

།དགྲ་དུག་ལྔ་ལ་ཁ་ནང་དུ་ལྡོག་གིན་སྡོས།

Let your own mind be the witness who testifies whether you've kept your pledges.
If you need an enemy to fight, then stop the five poisons that live inside of you.

The "five poisons" are the mental afflictions of liking things ignorantly, disliking things ignorantly, being ignorant, pride, and jealousy; these have appeared in the verses just above.

།ཡང་།

He also said:

> །ལྷ་ཆོས་ཀྱི་རྩ་བ་དད་པ།
>
> །ཇོ་བཟངས་ཀྱི་རྩ་བ་ཞེན་ལོག
>
> །འགྲོ་དོན་གྱི་རྩ་བ་སྙིང་རྗེ།
>
> །བྱིན་རླབས་ཀྱི་རྩ་བ་མོས་གུས།
>
> །སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྩ་བ་རྟོགས་ཚད་གསུངས།
>
> **Faith is the very root of all the Dharma of the Gods.**
> **Feeling sick of this life is the very root of all fine people.**
> **Compassion is the very root of working to help others.**
> **Devotion is the very root of receiving every blessing.**
> **Whatever realizations you have are the very root of the Buddhas.**

།རྩ་བ་ལྔའོ།

These are known as the "Five Roots."

།བསྒྱུར་བ་ལྔ་ནི།

He also taught something called the "Five Changes":

> །རྟག་སེམས་འཆི་བར་བསྒྱུར་བ།
>
> །ཆགས་སེམས་སྐྱུ་མར་བསྒྱུར་བ།
>
> །སྡང་སེམས་སྙིང་རྗེར་བསྒྱུར་བ།

།སྤྱོད་ལམ་ཆོས་སྤྱོད་དུ་བསྒྱུར་བ།

།རྣམ་རྟོག་ལྟ་བར་བསྒྱུར་བའོ་གསུངས།

Change your idea that nothing will change into thoughts of death.
Change your desire for things into the realization that everything is an illusion.
Change your anger into compassion.
Change the way you live now into a life of Dharma.
Change all the ideas you have into worldview.

།ཡང་།

And he also said:

།འདས་པའི་རྗེས་སྐྱོད་པ་འགྲོད།

།ཞེན་གྱི་ཕྱི་སྙོགས་ཡིན་གྱི་བཞོག

The legacy of the past
Is a life you can well regret;
Dregs from your old attachments,
Leave that all behind now.

།མ་འོངས་པའི་སྔུན་བསུ་བ།

།རེ་དོགས་ཀྱི་བསམ་རྒྱ་ཡིན་གྱི་ཞོག

The thousand hopes you entertain
Are something standing far away
To lead you to the future;
Leave that all behind now.

།ད་ལྟ་བ་ལ་བཟོ་བྱེད་པ།

།ཆགས་སྡང་གི་ཡོ་ལངས་ཡིན་གྱི་ཞོག

Working for the things of now
Is a cauldron where you cook
Anger and attachment;
Leave that all behind now.

།གང་ཤར་བཟོ་མེད་དུ་འཇོག་པ།

།ཆོས་སྐུའི་ངོ་སྤྲོད་ཡིན་གྱིས་སྐྱོང་གསུངས།

Decide that all you see here is
The Realm of the Uncreated,
A taste of the Voidness Body;
Keep this with you now.

།ཡང་།

And finally did the Victorious One, Yang Gunpa, speak the following:

།ན་ཚ་འདི་ཡང་དག་ཏུ་གྲུབ་པ་མེད་ཀྱི་འཛིན་ཕུར་ཐོན།

།ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ལས་འབྲས་མི་བསླུ་བ་ཡིན་གྱི་ལས་ངན་སྡིག་སྒྲིབ་སྦྱོང་།

།ངོ་བོ་བློ་བྲལ་ཡིན་གྱི་འཛིན་མེད་ཀྱི་ངང་དུ་བཞོག

།སྐྱེ་བྱེད་བདག་འཛིན་ཡིན་གྱི་རི་དྭགས་ཀྱི་འབྲི་བ་ཆོད།

།རང་གཞིས་ཆོས་སྐུ་ཡིན་གྱི་ན་ཟུག་གི་རང་ཞལ་ལྟོས།

།གང་བྱུང་བྱིན་རླབས་ཡིན་གྱི་ཅི་བྱུང་དངོས་གྲུབ་ཏུ་སོམ།

།ཇི་དགུ་སེམས་ཀྱི་གང་ལའང་དུཿཁ་མ་བྱེད།

།ཆོས་བདུན་པོ་དེ་སེམས་ལ་ཞོག

།ཉམས་ལེན་ནང་ཐོག་ཏུ་སྐྱོངས་གསུངས་སོ།།

Keep these seven Dharma teachings in your heart, and let your Dharma practice be something that you do inside yourself:

1) This sickness didn't just happen by itself; so use the medicine and get rid of it.
2) On the level of appearances, karma and its consequences never fail; so clean away your bad karma, your bad deeds and your obstacles.

3) The reality of things is beyond the mind; so reside in a state where you hold to nothing. [This statement should not be taken literally, but rather interpreted in light of the teachings of the Middle Way.]
4) Grasping to things as self-existent is what forces you to take birth; so cut the ties of all your hopes and dreams.
5) Your inner nature is the Body of Voidness; so recognize how sick you are.
6) Whatever happens is a holy blessing; so think of everything that happens as an attainment.
7) Think whatever you want; but don't think of anything as pain.

། །སརྦ་ཤུ་བྷཾ། །

Sarva shubham!
May all be goodness and beauty!

****

༄། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གདམས་ངག་
བློ་སྦྱོང་དོན་བདུན་མའི་རྩ་བ་བཞུགས་སོ།

Herein Lies the Root Text of "The Seven-Step Practice for Developing a Good Heart," Advices for Training Oneself in the Greater Way

The following version of the Seven-Step Practice for Developing a Good Heart *was excerpted from a "short woodblock" (*dpe-thung*) format edition, including the text of Lord Atisha's* Lamp for the Path, *in the possession of Sermey Khen Rinpoche Geshe Lobsang Tharchin. The text is quite old and had a number of apparent problems; the following version has been compiled using several other editions for comparison.*

།ཨོཾ་སྭ་སྟི།

Om svasti!
Om! May there be goodness!

ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གདམས་ངག་བློ་སྦྱོང་གི་སྐོར་ལ། །འཁྲིད་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་དུ་མ་ཡོད་ཀྱང་། དགེ་

བའི་བཞིས་གཉེན་འཆད་ཁ་བའི་ལུགས་ཀྱིས་དོན་བདུན་དུ་མཛད་དེ། སྔོན་འགྲོ་རྟེན་གྱི་ཆོས་བསྟན་པ། དངོས་གཞི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྦྱོང་བ། རྐྱེན་ངན་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་དུ་ཁྱེར་བ། །ཚེ་གཅིག་གི་ཉམས་ལེན་དྲིལ་ནས་བསྟན་པ། །བློ་འབྱོངས་པའི་ཚད། །བློ་སྦྱོང་གི་དམ་ཚིག །བློ་སྦྱོང་གི་བསླབ་བྱ་དང་བདུན་གྱི།

Now there are a great many ways of teaching those advices for training oneself in the greater way—the *lojong,* or instructions for developing the good heart. In the tradition of the spiritual friend, the geshe, Chekawa, these instructions are organized into a seven-part practice. These seven are:

1) Instructions on the foundation Dharma, the preliminary practices;

2) The actual practice for developing the Wish for Enlightenment [bodhichitta];

3) Learning to use problems as a path to Enlightenment;

4) A summary of an entire lifetime's practice;

5) The point at which one can say that he or she has successfully developed the good heart;

6) Pledges to keep for developing the good heart; and

7) Certain advices on developing the good heart.

དང་པོ་ནི། དང་པོ་སྔོན་འགྲོ་དག་ལ་བསླབ། ཅེས་གསུངས་ཏེ། དེ་ལ་གསུམ། དལ་འབྱོར་རྙེད་དཀའ། འཆི་བ་མི་རྟག་པ། འཁོར་བའི་ཉེས་དམིགས་བསྒོམ་པའོ།

Part One:
Instructions on the Foundation Dharma,
The Preliminary Practices

The first of these is expressed in the following line of the root text:

Train yourself first in the preliminaries.

These preliminaries come in three parts: meditating on your spiritual opportunities and fortunes, and considering how difficult it is to obtain them; meditating upon your own death, the fact that you are impermanent; and meditating upon the problems of this vicious circle of suffering.

གཉིས་པ་དངོས་གཞི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྦྱོང་བ་ལ་གཉིས། དོན་དམ་དང་། ཀུན་རྫོབ་བོ། །དང་པོ་ལ་གསུམ། སྦྱོར་བ། དངོས་གཞི། རྗེས་སོ། དང་པོ་ནི། སྐྱབས་སེམས། གསོལ་གདབ། ཡན་ལག་བདུན་པ་འབུལ། ལུས་བསྲང་། དབུགས་ཉེར་གཅིག་ཏུ་མ་འཁྲུགས་པར་བགྲངས།

Part Two:
The Actual Practice for Developing
The Wish for Enlightenment (Bodhichitta)

The second part, on the actual practice for developing the Wish for Enlightenment, has two steps of its own: developing the ultimate Wish, and developing the apparent Wish. There are three sections within the first of these steps: the preparation, the actual practice, and the conclusion. For the preparation, you should do the following: bring to mind thoughts of taking refuge; make supplications; offer the various steps of the seven-part practice; take your meditation position with your body carefully straightened up; and then count your breaths up to 21, without losing track at all.

གཉིས་པ་ནི། ཆོས་རྣམས་རྨི་ལམ་ལྟ་བུར་བསམ། །མ་སྐྱེས་རིག་པའི་གཤིས་ལ་དཔྱད། །གཉེན་པོ་ཉིད་ཀྱང་རང་སར་གྲོལ། །ངོ་བོ་ཀུན་གཞིའི་ངང་དུ་བཞག །

The second step, the actual practice, is found in the following lines of the root text:

> **Learn to see all things as a dream;**
> **Examine the nature of the mind, unborn.**
> **The antidote itself is gone to is;**
> **Let it go in the essence, source of all things.**

གསུམ་པ་ནི། ཐུན་མཚམས་སྒྱུ་མའི་སྐྱེས་བུར་བྱ།

The third step, the conclusion, is expressed in the next line of the root text:

> **Inbetween sessions, be a figment of the imagination.**

གཉིས་པ་ཀུན་རྫོབ་བྱང་ཆུབ་སེམས་བསྒོམ་པ་ལ་གཉིས། མཉམ་བཞག་དང་། རྗེས་ཐོབ་བོ། །དང་པོ་ནི། གཏོང་ལེན་གཉིས་པོ་སྤེལ་མར་སྦྱང་། །དེ་གཉིས་རླུང་ལ་བསྒྲོན་པར་བྱ།

The second more general step, meditating on the apparent Wish for Enlightenment, has two sections: deep meditation, and the period after this. Here is the first:

> **Practice giving and taking, alternately;**
> **Let the two ride on the wind.**

གཉིས་པ་ནི། །ཡུལ་གསུམ་དུག་གསུམ་དགེ་རྩ་གསུམ། །སྤྱོད་ལམ་ཀུན་ཏུ་ཚིག་གིས་སྦྱང་། །ལེན་པའི་གོ་རིམ་རང་ནས་བརྩམ།

And here is the second:

> **Three objects, three poisons, three stores of virtue.**
> **Practice throughout the day, in words.**
> **The order of taking's to start with yourself.**

གསུམ་པ་རྐྱེན་ངན་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་དུ་བསྒྱུར་བ་ནི། །སྣོད་བཅུད་སྡིག་པས་གང་བའི་ཚེ། །རྐྱེན་ངན་བྱང་ཆུབ་ལམ་དུ་བསྒྱུར། ཞེས་གསུངས་ཏེ།

Part Three:
Learning to Use Problems
as a Path to Enlightenment

The third main part, learning to use problems as a path to Enlightenment, is found in the following lines of the root text:

> **When the world and those in it are full of bad deeds,**
> **Learn to use problems as a path to Enlightenment.**

འདི་ལ་གཉིས། བསམ་པ་དང་། སྦྱོར་བའོ། དང་པོ་ལ་གཉིས། ཀུན་རྫོབ་དང་། དོན་དམ་མོ། །དང་པོ་ནི། ལེ་ལན་ཐམས་ཅད་གཅིག་ལ་བདའ། །ཀུན་ལ་བཀའ་དྲིན་ཆེ་བར་བསྒོམ།

Here there are two different steps: how to think, and how to act. The first has two sections of its own: the apparent and the ultimate. Here is the first:

> **The blame all belongs to only one person.**
> **Practice seeing them all full of kindness.**

གཉིས་པ་ནི། འཁྲུལ་སྣང་སྐུ་བཞིར་བསྒོམ་པ་ཡི། སྟོང་ཉིད་སྲུང་བ་བླ་ན་མེད།

Here is the second:

> **See the deception as being four bodies;**
> **Emptiness is the matchless protector.**

།གཉིས་པ་སྦྱོར་བས་སྦྱང་བ་ནི། །སྦྱོར་བ་བཞི་ལྡན་ཐབས་ཀྱི་ཚོགས་བསགས། སྡིག་པ་སྦྱང་། གདོན་ལ་མཆོད། ཆོས་སྐྱོང་མཆོད་པ། མཆན། མཆོག །འཕྲལ་ལ་གང་ཐུག་བསྒོམ་དུ་སྦྱང་།

Next is the step on how to practice in your actions:

> **The four acts are the supreme method.**
> **On the spot, turn all that happens to practice.**

Note by the Tibetan commentator: These four are accumulating masses of good karma; cleaning oneself of bad karma; making offerings to harmful spirits; and making offerings to protectors of the Dharma.

བཞི་པ་ཚེ་གཅིག་ཉམས་ལེན་དྲིལ་ནས་བསྟན་པ་ནི། མན་ངག་སྙིང་པོ་མདོར་བསྡུས་པ། །སྟོབས་ལྔ་འཕེན་པའི། གོམས་པའི། དཀར་པོ་ས་བོན་གྱི། སུན་འབྱིན་པའི། སྨོན་ལམ་གྱི།

མཚམས། ངག་དང་སྦྱར་བར་བྱ། ཐེག་ཆེན་འཕོ་བའི་གདམས་ངག་ནི། །སྟོབས་ལྔ་ཉིད་ཡིན་སྤྱོད་ལམ་གཅེས།

Part Four:
A Summary of an Entire Lifetime's Practice

The brief essentials of the instruction
Are combined within five powers.
In the great way these same five are the advices
For sending your mind; cherish the act.

Note by the Tibetan commentator: The five powers are those of resolutions for the future; of accustoming yourself; of pure white seeds; of destruction; and of prayer.

ལྔ་པ་འབྱུངས་པའི་ཚད་བསྟན་པ་ནི། །ཆོས་ཀུན་དགོངས་པ་གཅིག་ཏུ་འདུས། །རང་བཞིན་གྱི་དཔང་པོ་གཉིས་ཀྱི་གཙོ་བོ་བཟུང་། །ཡིད་བདེ་འབའ་ཞིག་རྒྱུན་དུ་བསྟེན། །ཡེངས་ཀྱང་ཐུབ་ན་འབྱོངས་པ་ཡིན།

Part Five:
The Point at Which One Can Say
That He or She has Successfully Developed the Good Heart

All Dharma comes down to a single point.
There are two judges; keep the main one.
Be joy alone, in an unbroken stream.
It's there when you can keep it unthinking.

Note by the Tibetan commentator: The two judges here are yourself and others. [Reading *rang gzhan* for *rang bzhin*.]

དྲུག་པ་བློ་སྦྱོང་གི་དམ་ཚིག་བསྟན་པ་ནི། སྤྱི་དོན་གསུམ་ཁས་བླང་དང་མ་འགལ་བ། ཐོ་ཅོར་

མ་སོང་བ། ཕྱོགས་རིས་མ་ལྡང་བ་སྟེ། མཆན། ལ་རྟག་ཏུ་བསླབ། འདུན་པ་བསྒྱུར་ལ་རང་སོར་བཞག །ཡན་ལག་ཉམས་པ་བརྗོད་མི་བྱ། །གཞན་ཕྱོགས་གང་ཡང་མི་བསམ་མོ། ཉོན་མོངས་གང་ཆེ་སོང་ལ་སྦྱང་། །འབྲས་བུ་རེ་བ་ཐམས་ཅད་སྤང་། །དུག་ཅན་གྱི་ཟས་སྤང་། །གཞུང་བཟང་པོ་མ་བསྟེན། །ཤག་ངན་མ་རྒོད། འཕྲང་མ་བསྒུག །གནད་ལ་མི་དབབ། མཛོ་ཁལ་གླང་ལ་མི་འབྱོ། །མགྱོགས་ཀྱི་རྩེ་མི་གདོད། གཏོ་ལོག་མི་བྱ། ལྷ་བདུད་དུ་མི་དབབ། སྐྱིད་ཀྱི་ཡན་ལག་ཏུ་སྡུག་མ་ཚོལ།

Part Six:
Pledges to Keep for Developing the Good Heart

Keep to the three laws.
Change your mind and stay the same.
Speak not of what was broken.
Never worry about what they're doing.
Rid yourself of the biggest affliction first.
Never hope for any reward.
Stop eating poison food.
Don't let the stream flow smooth.
Forget repaying criticism.
Give up laying ambushes.
No going for the jugular.
Load your own truck, no passing the buck.
Don't get fixed on speed.
Don't feed the wrong face.
Don't turn the sweet angel to a devil.
Don't look for crap to make yourself happy.

Note by the Tibetan commentator: The three laws are never acting in a way that contradicts what you have committed yourself to; never placing yourself in a dangerous situation; and never falling into the habit of discriminating between others.

བདུན་པ་བློ་སྦྱོང་གི་བསླབ་བྱ་བསྟན་པ་ནི།   རྣལ་འབྱོར་ཐམས་ཅད་གཅིག་གིས་བྱ། ལོག་གནོན་ཐམས་ཅད་གཅིག་གིས་བྱ།

Part Seven:
Certain Advices on Developing the Good Heart

Do all the practices with but one.
Let all the mistakes be made by one.

།ཐོག་མཐའ་གཉིས་ལ་བྱ་བ་གཉིས། །གཉིས་པོ་འབྱོར་རྒུད་གཉིས་སོ། གང་བྱུང་བཟོད་པར་བྱ། །གཉིས་པོ་ཆོས་སྤྱི་དང་། བློ་སྦྱོང་གི་དམ་ཚིག །སྲོག་དང་བསྡོས་ལ་བསྲུང་།

Do two at the two of beginning and end.
Bear with whichever comes of the two.
Keep the two at the cost of your life.

Note by the Tibetan commentator: The "two" in the second line are being well off and being poor. The "two" in the third line are your general spiritual pledges and the pledges of the instructions on developing the good heart.

།དཀའ་བ་གསུམ་ཉོན་མོངས་པ་སྐྱེས་པ་ན། དྲན་པ། བཟློག་པ། རྒྱུན་ཆོད་པ་གསུམ། ལ་བསླབ་པར་བྱ། །རྒྱུ་ཡི་གཙོ་བོ་རྣམ་གསུམ་བླ་མ་མཇལ། ཆོས་ཉམས་སུ་ལེན། ཆོས་ཀྱི་མཐུན་རྐྱེན་འཛོམ་པ་སྟེ། བླང་། །ཉམས་པ་མེད་པ་རྣམ་གསུམ་མོས་གུས། སྦྱོ་བ། བསླབ་བྱ། བསྒོམས། ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་དགེ་བ་དང་། འབྲལ་མེད་གསུམ་དང་ལྡན་པར་བྱ།

Train yourself in the three kinds of hardship.
Take to yourself the three main causes.

Live in three ways that never get weaker.
Keep the three that should never be lost.

Note by the Tibetan commentator: The "three hardships" are learning to detect the start of a mental affliction; to stop it; and to stop the habit. The "three main causes" are finding a Lama, practicing the Dharma, and having all the support you need to practice the Dharma come together. The "three ways" are feeling devotion [for your Lama], joy [for practicing the *lojong* or instructions for developing a good heart], and keeping your various vows and commitments [through strong awareness and recollection]. The "three that should never be lost" are virtuous actions in your actions, your words, and your thoughts.

།ཡུལ་ལ་ཕྱོགས་མེད་དག་ཏུ་སྦྱོང་། ཁྱབ་དང་གཏིང་འབྱོངས་ཀུན་ལ་གཅེས།
།བཀོལ་བ་རྣམས་ལ་རྟག་ཏུ་བསྒོམ། །རྐྱེན་གཞན་དག་ལ་ལྟོས་མི་བྱ།

Act towards each one free of bias;
Spread your love, and make it deep.
Constantly think of the special ones;
Don't let it depend on circumstances.

།ད་རེས་གཙོ་བོ་ཉམས་སུ་བླང་། །གོ་ལོག་མི་བྱ། །རེས་འཇོག་མི་བྱ། ཐོལ་ཆོད་དུ་སྦྱང་། བརྟག་དཔྱད་གཉིས་ཀྱིས་ཐར་བར་བྱ། ཡུས་མ་སྒོམས། །ཀོ་ལོང་མ་སྒོམས། ཡུད་ཙམ་པ་མི་བྱ། འོར་ཆེ་མ་འདོད། ཅེས་སོ། །དེ་ལྟ་བུའི་བསླབ་བྱ་ལ་ལེགས་པར་བསླབ་པས།

Act now, do the most important thing.
Don't get it backwards.
Don't be on and off.
Make up your mind and stick to it.
Figure out both and free yourself.
Stop thinking all the time about how wonderful you are.
Don't let little things get to you.
Don't change from moment to moment.
Don't expect any thanks.

Note by the Tibetan commentator: When you have trained yourself well in these, then you will be able to do the following:

སྙིགས་མ་ལྔ་པོ་བདོ་བ་འདི། བཟོད་པ། འདུན་པ། རོ་མྱང་། སྙིང་རྗེ། གཉེར་སེམས། ཡིད་རང་། བྱང་ཆུབ་ལམ་དུ་བསྒྱུར་བ་ཡིན། གདམས་ངག་གི་ཁུངས་སྨོས་པ་ནི། །མན་ངག་བདུད་རྩིའི་སྙིང་པོ་འདི། གསེར་གླིང་པ་ནས་བརྒྱུད་པ་ཡིན།

> **Turn these five signs of the days of darkness**
> **Around us into a path to enlightenment.**
> **These words of advice are the essence of nectar;**
> **They were passed down through Serlingpa.**

Note by the Tibetan commentator: The five signs are transformed into learning to endure without anger; feeling inspired to practice; a feeling of sweetness; thoughts of compassion; and great aspiration—and so the mind itself becomes the path. [The five signs of the days of darkness, which are said to be going on now, are: the darkness of the times, marked by strife; the darkness of lifespans, which have dropped to less than a hundred; the darkness of worldviews, very mistaken and difficult to change in people; the darkness of mental afflictions, strong and protracted; and the darkness of beings themselves, with minds and senses that are out of control.] The last two lines are meant to indicate that this instruction is one with an authoritative source.

རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ་འཆད་ཀ་པ་རང་ཉིད་ཐུགས་ལེགས་པར་འབྱོངས་པ་ལ་བརྟེན་གདམས་ངག་ལ་ཆེད་དུ་བརྗོད་པ་ནི། སྨོན་སྦྱངས་ལས་ཀྱི་འཕྲོ་སད་པས། །རང་གི་མོས་པ་མང་བའི་རྒྱུས། །སྡུག་བསྔལ་གཏམ་ངན་ཁྱད་བསད་ནས། །བདག་འཛིན་འདུལ་བའི་གདམས་ངག་ཞུས། །ད་ནི་ཤི་ཡང་མི་འགྱོད་དོ། ཞེས་སོ། །དེ་ལྟར་རྩ་ཚིག་འདི་ལ་རྒྱུས་བསྡུས་དང་གོ་རིམ་མང་ནའང་། འདིར་རྒྱལ་སྲས་ཐོགས་མེད་རིན་པོ་ཆེའི་འགྲེལ་ཡིག་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་བཀོད་པའོ།། མངྒ་ལཾ།

> **Karmic seeds from following this practice in my past lives**
> **Were awakened, and the urge to teach this to others came to me**
> **On many occasions. And so I have finished it, these words**
> **Of instruction for beating the tendency of seeing things**
> **As having some nature of their own, and I have ignored**
> **All kinds of trouble and the derision of others to do so.**

> **Now I can die,**
> **Without a shred of regret.**

Note by the Tibetan commentator: In these words, that king of all deep practitioners, Chekawa, expresses the greatness of the instruction, for he has succeeded in applying it to his own heart.

Incidentally, there are many different versions of this root text: some are longer or shorter, and in others the lines come in a different order. I've set this one down here following the version found in the book of instruction by the bodhisattva Tokme.

Mangalam!
May goodness prevail!

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Eight: Lojong, Developing the Good Heart, Part Two

༄༅། །ཞེན་པ་བཞི་བྲལ་གྱི་གདམས་ངག་བཞུགས། །

Herein Contained are the Advices known as "Freedom from the Four Attachments"

༄༅། །ཨོཾ་སྭ་སྟི་སིད་དྷི།

Om svasti siddhi!
Om, may we reach goodness.

བླ་མ་ས་སྐྱ་པ་ཆེན་པོ་དགུང་ལོ་བཅུ་གཉིས་ བཞེས་པའི་ཚེ། འཕགས་པ་འཇམ་པའི་དབྱངས་ཀྱི་སྒྲུབ་པ་ཟླ་བ་དྲུག་མཛད་པས་་་

When the holy Lama, the Great One, the Sachen, was twelve years of age, he spent six months in a deep practice to reach the Realized One, Manjushri.

་་་དུས་གཅིག་གི་ཚེ། འོད་ཚོགས་ཀྱི་དབུས་ན་རིན་པོ་ཆེའི་ཁྲི་གཅིག་གི་སྟེང་ན་རྗེ་བཙུན་འཇམ་དབྱངས་དམར་སེར་ཆོས་འཆད་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་ཅན། བཟང་པོའི་སྟབས་ཀྱིས་བཞུགས་པ། འཁོར་བྱང་སེམས་གཉིས་གཡས་གཡོན་དུ་གནས་པ། མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་ནས། གཙོ་བོའི་ཞལ་ནས།

One day he had a direct vision of the Lord, Manjushri. His body was a russet gold, and he sat atop a throne of jewels, in the midst of a great mass of pure light. He held his hands in the gesture of teaching the Dharma, and sat with

a look of perfect beauty, flanked by a pair of bodhisattvas. And then he spoke the following words:

།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་ན་ཆོས་པ་མིན།

།ཁམས་གསུམ་ལ་ཞེན་ན་ངེས་འབྱུང་མིན།

།བདག་དོན་ལ་ཞེན་ན་བྱང་སེམས་མིན།

།འཛིན་པ་བྱུང་ན་ལྟ་བ་མིན།

A person who is still attached to this life is no Dharma practitioner.
A person who is still attached to the three worlds has no renunciation.
A person who is still attached to getting what they want is no bodhisattva.
A person who still grasps to things has no worldview.

ཅེས་གསུངས་པའི་དོན་ལ་དཔྱད་པས་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ལམ་གྱི་ཉམས་ལེན་ཐམས་ཅད་ཞེན་པ་བཞི་དང་བྲལ་བའི་བློ་སྦྱོང་དུ་འདུ་བར་དགོངས་ཏེ། ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ངེས་ཤེས་ཁྱད་པར་ཅན་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ།

And the Sachen thought carefully about the meaning of these words. And he came to realize that the entire practice of the path of the perfections could all be found here, in these words for developing the good heart, called "Freedom from the Four Attachments." And thus did he come to an extraordinary level of understanding all the things there are.

།ས་མཱཔྟ་མི་ཐི།། །།

Samaptam iti!
With this, all is spoken.

༄༅། །རྗེ་བཙུན་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་མཛད་པའི་ཞེན་པ་བཞི་བྲལ་བཞུགས་སོ།།

Herein Contained is "Freedom from the Four Attachments," as Taught by the Holy Lama Drakpa Gyeltsen

༈ །བཀའ་དྲིན་ཅན་གྱི་བླ་མ་དང་།
།ཐུགས་རྗེ་ཅན་གྱི་ཡི་དམ་ལྷ།
།སྙིང་ནས་སྐྱབས་སུ་མཆིས་ལགས་ཀྱིས།
།བདག་ལ་བྱིན་གྱིས་བརླབ་ཏུ་གསོལ།

From my very heart I go for protection
To the kind one, my Lama,
And to my close Angel, the compassionate one;
I beg that you grant me your blessing.

།ཆོས་མིན་སྤྱོད་པ་དགོས་རྒྱུ་མེད།
།ཆོས་བཞིན་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་ལ།
།ཞེན་པ་བཞི་བྲལ་གྱི་གདམས་ངག་འཚལ།
།དེ་ཁྱེད་ཀྱི་སྙན་དུ་གསོལ་བར་བགྱི།

I'll give the advices of freedom from four attachments,
For those who see no point in what's not Dharma,
And who hope to practice in keeping with it;
I beg you now to listen well.

།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་ན་ཆོས་པ་མིན།
།འཁོར་བ་ལ་ཞེན་ན་ངེས་འབྱུང་མིན།

།བདག་དོན་ལ་ཞེན་ན་བྱང་སེམས་མིན།

།འཛིན་པ་བྱུང་ན་ལྟ་བ་མིན།

A person who is still attached to this life
is no Dharma practitioner.
A person who is still attached to the three worlds
has no renunciation.
A person who is still attached to getting what they want
is no bodhisattva.
A person who still grasps to things
has no worldview.

།དང་པོ་ཚེ་འདིར་མ་ཞེན་པ།

།ཚུལ་ཁྲིམས་དང་ཐོས་བསམ་སྒོམ་པ་གསུམ།

།ཚེ་འདི་ལ་དམིགས་ནས་བསྒྲུབ་པ་དེ།

།ཆོས་པ་མིན་གྱི་ཡོལ་ལ་ཞོག །

Here is the first. Give up attachment to this life.
Anyone who keeps the ethical life,
Or practices the three of learning,
Contemplation, and meditation,
Only for goals of this life has slipped
Into someone who is no practitioner of the Dharma.

།ཐོག་མར་ཚུལ་ཁྲིམས་བཤད་ཙ་ན།

།མཐོ་རིས་བསྒྲུབ་པའི་ཙ་བ་ཅན།

།ཐར་པ་བསྒྲུབ་པའི་ཐེམ་སྐས་ཅན།

།སྡུག་བསྔལ་སྤོང་བའི་གཉེན་པོ་ཅན།

Suppose that first we talk about
The ethical life. If you keep it,
You've planted the roots of a higher life.
You stand on the stairway to freedom.
You've found the antidote that cures
Every form of pain.

།ཚུལ་ཁྲིམས་ལ་མེད་ཐབས་མི་འདུག་སྟེ།
།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་པའི་ཚུལ་ཁྲིམས་དེ།
།ཆོས་བརྒྱད་བསྐྱབ་པའི་རྩ་བ་ཅན།
།ཚུལ་ཁྲིམས་ངན་ལ་གཤེ་བ་ཅན།
།ཚུལ་ཁྲིམས་ལྡན་ལ་ཕྲག་དོག་ཅན།
།རང་གི་ཚུལ་ཁྲིམས་ངོ་ཕག་ཅན།
།ངན་འགྲོ་བསྐྱབ་པའི་ས་བོན་ཅན།
།བཅོས་མའི་ཚུལ་ཁྲིམས་ཤོལ་ལ་ཞོག །

There's no way you can do without
Living the ethical life. But if you do so
Because you're attached to goals of this life,
Then you've planted the roots for living in
The eight worldly thoughts.
You'll disparage those whose ethics are less.
You'll feel jealous of those who keep
Their ethics well. The ethics you follow yourself
Will be done for the recognition of others.
You will plant the seeds for the lower realms.
You will slip into being a person
Whose ethical life is a sham.

།ཐོས་བསམ་བྱེད་པའི་གང་ཟག་དེ།
།ཤེས་བྱ་བསྐྱབ་པའི་ལོངས་སྤྱོད་ཅན།
།མ་རིག་སེལ་བའི་སྒྲོན་མེ་ཅན།
།འགྲོ་བ་འདྲེན་པའི་ལམ་རྒྱུས་ཅན།
།ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡི་ས་བོན་ཅན།

A person who follows the arts of learning
And contemplation gains resources
That will allow them to reach all knowable things.
People like this in the world are a lamp
That dispels the darkness of ignorance;
They're guides who show us the way to go,
And possess the seeds that will bring them
The Body of Reality.

།ཐོས་བསམ་ལ་མེད་ཐབས་མ་གདའ་སྟེ།

།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་པའི་ཐོས་བསམ་དེ།

།ང་རྒྱལ་བསྒྲུབ་པའི་ལོངས་སྤྱོད་ཅན།

།ཐོས་བསམ་དམན་ལ་བརྙས་པ་ཅན།

།ཐོས་བསམ་ལྡན་ལ་ཕྲག་དོག་ཅན།

།འཁོར་དང་ལོངས་སྤྱོད་ཆོལ་བ་ཅན།

།ངན་འགྲོ་བསྒྲུབ་པའི་རྩ་བ་ཅན།

།ཆོས་བརྒྱད་ཀྱི་ཐོས་བསམ་ཤོལ་ལ་ཞོག །

There's no way you can do without
Learning and contemplation. But a person
Whose learning and contemplation are done
Attached to worldly kinds of goals
Is only gaining the resources which
Will allow them to reach the state of pride.
They will speak badly of those whose learning
And contemplation are less than theirs.
They will be jealous of others
Whose learning and contemplation are good.
The people around them, and all they own,
Will never be very stable.
They are planting roots to grow
As a birth in the lower realms.
They have slipped into learning and contemplation
That is lost to the eight worldly thoughts.

།བསྒོམ་པ་བགྱིད་པའི་གང་ཟག་ཀུན།
།ཉོན་མོངས་སྤོང་བའི་གཉེན་པོ་ཅན།
།ཐར་ལམ་བསྒྲུབ་པའི་རྩ་བ་ཅན།
།སངས་རྒྱས་བསྒྲུབ་པའི་ས་བོན་ཅན།

Every person who follows the practice
Of meditation gains a medicine
That removes the mental afflictions.
They plant the roots of freedom,
They plant the seeds of enlightenment.

།བསྒོམ་པ་ལ་མེད་ཐབས་མི་གདའ་སྟེ།
།ཚེ་འདི་ལ་དམིགས་པའི་བསྒོམ་པ་སྟེ།
།དབེན་པར་སྡོད་པའི་འདུ་འཛི་ཅན།
།ཡོང་གཏམ་སྨྲ་བའི་ཁ་ཐོན་ཅན།
།ཐོས་བསམ་བྱེད་ལ་སྐུར་བ་ཅན།
།བསྒོམ་པ་གཞན་ལ་ཕྲག་དོག་ཅན།
།ཆོས་བརྒྱད་ཀྱི་བསམ་གཏན་ཤོལ་ལ་ཞོག །

There's no way you can do without
Learning to meditate. But a person
Whose meditation is focused upon
Achieving worldly kinds of goals
Is a person who in the midst of the forest
Is living in a downtown crowd.
The prayers that they recite
Are worthless blabber.
They put down those who study and contemplate.
They feel jealous of others who meditate.
Their meditative concentration
Has slipped into one-pointedness of mind
Upon these same eight worldly thoughts.

།མྱ་ངན་འདས་པ་བསྒྲུབ་པ་ལ།
།ཁམས་གསུམ་གྱི་ཞེན་པ་སྤང་ཡང་འཚལ།
།ཁམས་གསུམ་གྱི་ཞེན་པ་སྤོང་བ་ལ།
།འཁོར་བའི་ཉེས་པ་དྲན་པར་འཚལ།

If you wish to reach to nirvana, then
You must also seek to eliminate
All attachment to the three realms.
To abandon your attachment to
These three, you must now seek
To remember all the problems here
In the vicious circle of suffering.

།དང་པོ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་སྡུག་བསྔལ་དེ།
།ངན་སོང་གསུམ་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ཡིན།
།དེ་ལེགས་པར་བསམས་ན་སྙི་ཤ་འབྱུངས།
།ཐོག་ཏུ་བབས་ན་སྲན་ཐབས་མེད།
།སྤོང་བའི་དགེ་བ་མི་བསྒྲུབ་པར།
།ངན་སོང་གི་སོ་ནམ་བྱེད་བྱེད་པ།
།དེ་གང་ན་འདུག་ཀྱང་ཐེ་ལེ་ལེ།

First comes the pain of pain;
The sufferings of the lower realms.
If you really think them over,
Your efforts in the spiritual life
Will consume every atom of your being.
If they suddenly happened to you,
You would never be able to bear it.
He who fails in accomplishing
The virtue of giving up anything
That hurts another being
Is a farmer plowing the fields

Of the lower realms for himself;
And pity the man or woman
Who ends up in those realms.

།འགྱུར་བའི་སྡུག་བསྔལ་བསམས་ཙ་ན།
།མཐོ་རིས་ངན་འགྲོར་འགྲོ་བ་ཡོད།
།བརྒྱ་བྱིན་ཐ་མལ་དུ་སྐྱེ་བ་ཡོད།
།ཉི་ཟླ་མུན་པར་འགྲོ་བ་ཡོད།
།འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་རྒྱལ་བྲན་དུ་སྐྱེ་བ་ཡོད།

Think about the pain of change.
People in the higher births
Fall to the lower realms.
The King of the Gods
Becomes a normal person.
The Sun and the Moon
Pass into darkness.
The Emperor of the World,
The Mighty One of the Wheel,
Turns into someone's servant.

།དེ་ལུང་ལ་བརྟེན་ནས་ཡིད་ཆེས་ཀྱང་།
།ཕལ་པས་རྟོགས་པར་མི་ནུས་པས།
།རང་སྣང་མི་ཡི་འགྱུར་བ་ལྟོས།
།མི་ཕྱུག་པོ་སྤྲང་པོར་འགྲོ་ཡིན་འདུག
།ཁ་དྲག་པོ་ཞན་པོར་འགྲོ་ཡིན་འདུག
།མི་མང་པོ་གཅིག་ཏུ་འགྲོ་ཡིན་འདུག
།དེ་ལ་སོགས་པ་བསམ་མི་ཁྱབ།

You can believe that all these things exist,
Because they are spoken in the Word of the Buddha.
Most ordinary people though
Still cannot grasp that they are true.
Look then around you, at the world
Of human beings you can see.
Rich men turn to poor.
The arrogant are humbled.
Masses of people
Are whittled down to one alone.
These and everything like them
Are simply beyond our minds.

།འདུ་བྱེད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་བསམས་ཙ་ན།

།བྱ་བའི་ལས་ལ་ཟིན་པ་མེད།

།མི་མང་ཡང་སྡུག་སྡི་ཉུང་ཡང་སྡུག

།ནོར་ཕྱུག་ཀྱང་སྡུག་སྡི་ལྟོགས་ཀྱང་སྡུག

།མི་ཚེ་ཐམས་ཅད་གྲབས་ལ་ཟད།

།གྲབས་བྱེད་པའི་འཕྲོ་ལ་ཐམས་ཅད་འཆི།

།ཤི་ཡང་གྲབས་ལ་ཟིན་པ་པ་མེད།

།ཚེ་ཕྱི་མའི་གྲབས་ཀྱི་མགོ་ལ་འཛུག

།འཁོར་བ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་ཕུང་པོ་ལ།

།ཞེན་པར་བྱེད་རྣམས་ཐེ་ལེ་ལེ།

Think of the universal pain.
The things you have to do
Will never end.
It hurts to be around many people,
And it hurts to be around few.
It hurts to have money,
And it hurts to be hungry.
Everyone alive is standing in line,

And the line moves to the final end.
When they reach the front of the line,
Everybody dies.
But the lines don't end there.
You join the back of the line
In the next realm you must go.
Pity the man or woman
Who feels any attachment
To the mind and body of a being
In this vicious circle of pain.

།ཞེན་པ་བྲལ་ན་མྱ་ངན་འདས།

།མྱ་ངན་འདས་ན་བདེ་བ་ཐོབ།

།ཞེན་པ་གཉིས་བྲལ་ཉམས་ཀྱི་དབྱངས།

Freeing yourself from all attachment is nirvana.
Nirvana is happiness itself.
I sing to you of the joy
Of freedom from two attachments.

།བདག་གཅིག་ཐར་བས་ཕན་རྒྱུ་མེད།

།ཁམས་གསུམ་སེམས་ཅན་ཕ་མ་ཡིན།

།ཕ་མ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་གསེབ་ཏུ་བཞག

།བདག་བདེ་བར་འདོད་པ་ཞེ་ལེ་ལེ།

It's useless to reach freedom by yourself.
Every living being in all three realms
Is your father and mother.
Pity the man or woman
Who thinks only of their own happiness
And leaves their father and mother
Smothered in suffering.

།ཁམས་གསུམ་གྱི་སྡུག་བསྔལ་བདག་ལ་སྨིན།

།བདག་གི་བསོད་ནམས་སེམས་ཅན་ཁྱེར།

།བསོད་ནམས་འདི་ཡི་བྱིན་བརླབས་ཀྱིས།

།སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཤོག །

Let all the pain of the three realms
Ripen upon me.
Let every living being
Take all of my goodness.
By the mystic power of this good deed,
May every living being
Reach their own enlightenment.

།བདག་ཇི་ལྟར་འདུག་ཀྱང་ཆོས་ཀྱི་ངར།

།འཛིན་དང་བཅས་པས་གྲོལ་བ་མེད།

།དེ་ཡང་ཞིབ་ཏུ་བཤད་ཙམ་ན།

།ཡོད་པར་འཛིན་ལ་ཐར་བ་མེད།

།མེད་པར་འཛིན་ལ་མཐོ་རིས་མེད།

།གཉིས་ཀར་འཛིན་པ་མི་ཤེས་ཀྱིས།

།གཉིས་མེད་ཀྱི་ངང་ལ་གང་དགར་ཞོག

It doesn't matter who or where you are;
As long as you still grasp to things
And believe they have some nature of their own,
You will never be liberated.
The details go like this:
If you hold that things exist as they seem,
You will never go to freedom;
If you hold that things then can't exist,
You will never find a higher birth;
And you could hardly hold to both.
Live then happily in that place
Where neither is the case.

།ཆོས་ཀུན་སེམས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་ཡིན།

།ཕྱུ་དང་དབང་ཕྱུག་ལ་སོགས་པ།
།འབྱུང་བཞིའི་བྱེད་མཁན་མ་ཚོལ་བར།
།སེམས་ཉིད་ཀྱི་ངང་ལ་གང་དགར་ཞོག །

Every object that exists
Is a world of the mind.
Don't go looking for
Some builder of the universe,
Some god who made all things.
Live now happily
In the nature of your mind.

།སྣང་བ་སྒྱུ་མའི་རང་བཞིན་དང་།
།རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ཡིན།
།གསན་ལུགས་བརྗོད་པར་མི་ཤེས་ཀྱིས།
།བརྗོད་བྲལ་གྱི་ངང་ལ་གང་དགར་ཞོག །

All the things that appear to you
Are as real as a magic trick;
All of them occur
In dependence on something else.
How could anyone really hear
These words we have to say?
Live now happily
In a place of wordlessness.

།ཞེན་པ་བཞི་བྲལ་བཤད་པ་ཡི།
།དགེ་བ་འདི་ཡི་བསོད་ནམས་ཀྱིས།
།འགྲོ་བ་བདུན་པོ་མ་ལུས་པ།
།སངས་རྒྱས་ས་ལ་འགོད་པར་ཤོག །

By the virtue of the virtuous deed
I've done in teaching these four kinds
Of freedom from attachment,
May every living being there is
Be sent to a world of enlightenment.

།ཞེན་པ་བཞི་བྲལ་གྱི་གདམས་ངག་རྣལ་འབྱོར་པ་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་དཔལ་ས་སྐྱའི་དགོན་པར་སྦྱར་བའོ།། །།

These words of advice, known as "Freedom from the Four Attachments," were written by the deep practitioner Drakpa Gyeltsen at the glorious monastery of Sakya.

****

༄༅། །བློ་སྦྱོང་ནམ་མཁའི་ཁྱིམ་མ་བཞུགས་སོ། །

Herein Contained are the Instructions on Developing a Good Heart Named "The Celestial Mansions"

༄༅།། ཨོཾ་སྭ་སྟི།

Om svasti!
Om! Let there be goodness!

།ནམ་མཁའི་ཁྱོན་རྣམས་ཁྱིམ་གྱིས་བཞིན།
།སྲུ་དག་ཡོན་ཏན་བཅུ་གཉིས་ཀྱིས།
།གཏྣའི་ཆུ་ཀླུང་ལྟར་གང་ན།
།བློ་འབྱོངས་ཚད་ནི་གྲུབ་པའི་རྟགས།

The true sign that they have succeeded
In developing the good heart
Has come to any person who
Is full of twelve spiritual qualities

As the Ganges is full of drops of water
And the way the expanse of the whole night sky
Is covered with the celestial mansions.

["Celestial mansions" is a code word for the number twelve, since there are twelve major constellations in ancient Asian astrology as well.]

།ཡིད་ཆེས་རུང་དང་བཀའ་དྲིན་དྲན།

།མི་ལ་རོགས་དང་ཀུན་ལ་འཇམ།

།གཞན་ལ་ཁྲལ་ཆེན་གཞན་གྱི་བྲན།

།དུལ་བར་ཉན་དང་འཛུམ་དཀར་ཅན།

Now you can always count on them,
They always repay the kindness received.
They lend a hand to all who come,
And are soft and gentle to everyone.
They are courteous in their behavior to others,
And act as a servant to all.
They listen well what needs to be done,
And greet you with a joyful smile.

།ཐུན་རྫས་བག་ཡོད་དཔའ་རྟགས་ལྡན།

།དག་ཞིང་བཟོ་ཞིང་ཆོས་སེམས་ཐོལ།

།དེ་འདྲའི་བློ་སྦྱོང་མཁའ་དབང་ནི།

།གཞོན་འདྲེན་ས་ལ་མྱུར་ཐོབ་འགྱུར།

They use with respect resources we share,
And their courage is always evident.
Their places are clean and simple,
They are getting their paradise ready,
And the Dharma has captured their hearts.
People like this are truly kings
Of the great soaring lords, the garudas;
They will pass with speed to the heaven
Where the Youthful Guide holds court.

[The "Youthful Guide" refers to Manjushri, the Angel of Wisdom, in his form as a vigorous young man.]

སརྦ་མངྒ་ལཾ།

Sarva mangalam!
May goodness ever prevail!

****

In his explanation of Freedom from Four Attachments, the holy lama Drakpa Gyeltsen describes the suffering of the three lower realms, and says we should "pity the man or woman who ends up in those realms." The following quotation, from Lord Buddha himself, is used by Je Tsongkapa and other eminent Lamas to explain just where these realms really exist:

ཉེ་བར་འཁོར་གྱིས་ཞུས་པའི་མདོ་ལས།

།སེམས་དམྱལ་འཇིགས་པ་ང་ཡིས་བསྟན་བྱས་ནས།
།སེམས་ཅན་སྟོང་ཕྲག་དུ་མ་སྐྱོ་བསྐྱེད་ཀྱང་།
།གང་དག་ཤི་འཕོས་ངན་འགྲོར་དྲག་འགྲོ་བའི།
།འགྲོ་བ་དེ་དག་ནམ་ཡང་ཡོད་མ་ཡིན།

Lord Buddha spoke the following, in the *Sutra Requested by Upali:*

When I taught you of the terrors
Of the realms of hell,
Many thousands of those among you
Were frightened and dismayed.
But I tell you now,
That those people who die and travel
To these terrible realms of pain
Don't even exist at all.

།གང་དག་རལ་གྲི་མདའ་ཆེན་མཚོན་འབྲིན་པའི།

།གནོད་པ་བྱེད་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ།

།རྟོག་པའི་དབང་གིས་ངན་སོང་དེ་དག་ན།

།ལུས་ལ་འབབ་མཐོང་དེ་ན་མཚོན་ཆ་མེད།

**There is no one to hurt you,
No one to cut you with a sword,
No one to thrust a spear through your body;
Everything that you see happening to you
Within these realms of terror
Is only a projection;
There are no instruments of pain there.**

།སྣ་ཚོགས་ཡིད་དགའ་མེ་ཏོག་ཁ་འབྱེད་ཅིང་།

།གསེར་གྱི་ཁང་མཆོག་འབར་བ་ཡིད་འོང་བ།

།འདི་ན་དེ་ལའང་བྱེད་པོ་འགའ་མེད་དོ།

།དེ་དག་རྟོག་པའི་དབང་གིས་བཞག་པ་ཡིན།

།རྟོག་པའི་དབང་གིས་འཇིག་རྟེན་རྣམ་བརྟགས་ཏེ།

**Flowers blossom in a rainbow
Of pleasing, elegant blooms;
Mighty structures crafted of pure gold
Steal your heart away.
But here too no one ever came
And stopped to do construction;
All of these were also built
By the single act of projection—
The whole world is but a creation
That comes from your projections.**

****

༄༅། །ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་བློ་སྦྱོང་མཚོན་ཆ་འཁོར་ལོ་བཞུགས་སོ།།

Herein lie the instructions on developing the good heart entitled "The Wheel of Knives"

This work on developing the good heart was presented to Lord Atisha (982-1052) by the Indian master Dharma Rakshita. The selections found here are taken from a version in the Dharmsala edition of The Compendium of Texts on Developing the Good Heart, *pp. 96-110. Please note that many different editions of the texts exist, with spellings that sometimes vary greatly; we have used some of these in the present translation where it appeared more correct.*

།དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

I bow down to the Three Precious Jewels.

།དགྲ་བོ་གནད་ལ་དབབ་པ་མཚོན་ཆའི་འཁོར་ལོ་ཞེས་བྱ་བ།

Here is "The Wheel of Knives," an instruction which strikes the enemy at his heart.

།ཁྲོ་བོ་གཤིན་རྗེའི་གཤེད་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

I bow down to the Angry One, the Lord of Death.

།བཙན་དུག་ནགས་སུ་རྨ་བྱ་རྒྱུ་བ་ན།
།སྨན་གྱི་ལྡུམ་ར་ལེགས་པར་མཛེས་གྱུར་ཀྱང་།
།རྨ་བྱའི་ཚོགས་རྣམས་དགའ་བར་མི་འགྱུར་གྱི།
།བཙན་དུག་བཅུད་ཀྱིས་རྨ་བྱ་འཚོ་བ་ལྟར།

Peacocks wander in the midst
Of a forest of poison trees;
A garden of healing herbs and plants
May be something lovely,
But peacocks have no love for them—
They live off poison itself.

།དཔའ་བོ་འཁོར་བའི་ནགས་སུ་འཛུག་པ་ན། །བདེ་སྐྱིད་དཔལ་གྱི་ལྡུམ་ར་མཛེས་གྱུར་ཀྱང་། །དཔའ་བོ་དག་ནི་ཆགས་པར་མི་འགྱུར་གྱི། །སྡུག་བསྔལ་ནགས་སུ་སེམས་དཔའ་འཚོ་བ་ཡིན།

Bodhisattva warriors are the same:
A garden of comfort and pleasures
May be something lovely,
But the warriors have no attachment for them—
They live off a forest of pain.

།དེ་ཕྱིར་བདེ་སྐྱིད་དང་དུ་ལེན་པ་ཡི། །བདར་མའི་དབང་གིས་སྡུག་ལ་སྐྱེལ་བ་ཡིན། །སྡུག་བསྔལ་དང་དུ་ལེན་པའི་སེམས་དཔའ་དེ། །དཔའ་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་རྟག་ཏུ་བདེ་བ་ཡིན།

The kings of cowardice who pursue
Comfort and pleasure find themselves
Transported instead to pain.
Those mighty warriors who pursue
Pain for others find themselves
Forever surrounded by bliss,
By the power of their courage.

།ད་འདིར་འདོད་ཆགས་བཙན་དུག་ནགས་དང་འདྲ། །དཔའ་བོ་རྨ་བྱ་ལྟ་བུས་མཆུན་པར་འགྱུར། །བདར་མ་བྱ་རོག་ལྟ་བུའི་སྲོག་ལ་འཆི། །རང་འདོད་ཅན་གྱིས་དུག་འདི་ག་ལ་མཆུན།

Now in this place desire is like
A forest of poison trees;

Bodhisattva warriors, like peacocks,
Are strong enough to take it.
Cowards though are like the crow,
For these same leaves are death to it—
How could those who only think
Of what they want themselves
Ever have the strength to eat
This poison?

།ཉོན་མོངས་གཞན་དང་དེ་བཞིན་སྦྱར་བ་ན།
།བྱ་རོག་ལྟ་བུར་ཐར་པའི་སྲོག་ལ་འབབ།
།དེ་ཕྱིར་སེམས་དཔའ་རྨ་བྱ་ལྟ་བུ་ཡིས།
།དུག་གི་ནགས་དང་འདྲ་བའི་ཉོན་མོངས་རྣམས།
།བཅུད་དུ་བསྒྱུར་ལ་འཁོར་བའི་ནགས་སུ་འཇུག
།དང་དུ་བླངས་ལ་དུག་འདི་གཞོམ་པར་བྱ།

The same is true with all the other
Mental afflictions there are;
These are enough to threaten the life
Of nirvana for those like crows.
The peacock bodhisattvas though
Turn the poison forest of
Their mental afflictions into opportunities,
And food to keep them strong.
They leap then into the forest
Of this vicious circle of life;
They make it an opportunity,
And thus destroy the poison.

།ད་ནི་རང་དབང་མེད་པར་འཁོར་བ་ཡི།
།བདག་ཏུ་འཛིན་པ་བདུད་ཀྱི་ཕོ་ཉ་འདི།
།རང་འདོད་སྐྱིད་འདོད་དེ་དང་ཕར་ཕྲལ་ལ།

།གཞན་དོན་དཀའ་སྤྱད་དང་དུ་བླང་བར་བྱ།

Realize now that grasping for yourself
Is the henchman of the devil
And keeps you here in this vicious circle,
Helpless to help yourself.
Run now far from the state of mind
That only wants what's good for me,
That only wants what feels good,
And happily take upon yourself
Any hardship for others' sake.

****

།གལ་ཏེ་རང་འདོད་འཁྲི་བ་ཞུགས་པའི་ཚེ།

།ཟློག་ལ་རང་གི་བདེ་སྐྱིད་འགྲོ་ལ་སྦྱིན།

།ཇི་ལྟར་བདག་ལ་འཁོར་གྱིས་ལོག་སྒྲུབ་ཚེ།

།རང་གི་ཡིད་ངས་པས་ལན་ཞེས་སྙིང་ཚིམ་སྦྲེང་།

Whenever I feel myself being carried
Away by what I want,
May I stop myself and give away
My own happiness to others.
Whenever those who've pledged to help me
Instead do something very wrong,
May I say to myself, "It's because I failed
To keep my mind on goodness,"
And thus put my heart at ease.

།ལུས་ལ་མི་བཟོད་ན་ཚ་བྱུང་བའི་ཚེ།

།འགྲོ་བའི་ལུས་ལ་གནོད་པ་སྐྱུལ་བ་ཡི།

།ལས་ངན་མཆོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་ན་ཚ་མ་ལུས་རང་ལ་བླངས།

Whenever my body is stricken
By some unbearable sickness,
It's because the wheel of knives
Has turned on me again:
The karma of doing harm
To the bodies of other people.
From now on then I'll take upon
My own body all the sickness
That comes to anyone at all.

།རང་གི་སེམས་ལ་སྡུག་བསྔལ་བྱུང་བའི་ཚེ།

།ངེས་པར་གཞན་གྱི་སེམས་རྒྱུད་དཀྲུགས་པ་ཡིས།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་སྡུག་བསྔལ་མ་ལུས་རང་ལ་བླངས།

Whenever I feel any pain
Inside of my own thoughts,
It's because the wheel of knives
Has turned on me again:
Beyond a doubt it's the karma
Of upsetting other people.
From now on then I'll take on myself
The hurt that others feel.

།རང་ཉིད་བཀྲེས་སྐོམ་དྲག་པོས་གཟིར་བ་ན།

།ཁྲལ་དང་རྐུ་ཕྲོག་སེར་སྣ་བྱས་པ་ཡིས།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་བཀྲེས་སྐོམ་མ་ལུས་རང་ལ་བླངས།

Whenever I find myself tormented
By feelings of thirst and hunger,
It's because the wheel of knives
Has turned on me again:
The karma of burdening others financially,
Of thieving, of stealing, of failing to share.
From now on then I'll take on myself
The hunger and thirst of others.

།དབང་པོ་གཞན་གྱི་འཁོར་ཞིང་མནར་བའི་ཚེ།

།དམན་ལ་སྡང་ཞིང་བྲན་དུ་བཀོལ་བ་ཡིས།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་ལུས་སྲོག་གཞན་གྱི་དོན་དུ་བཀོལ།

Whenever I suffer in the service
Of another whose authority is more,
It's because the wheel of knives
Has turned on me again:
The karma of arrogance towards those
Who are less than me,
And forcing others to do my work.
From now on then I'll force another,
I'll force my own body and life,
Into the service of others.

།མི་སྙན་ཚིག་རྣམས་རྣ་བར་བྱུང་བ་ན།

།ཕྲ་མ་ལ་སོགས་ངག་གི་ཉོངས་པ་ཡི།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་ངག་གི་སྐྱོན་ལ་སྨད་པར་བྱ།

Whenever an unpleasant word from another
Comes and reaches my ears,
It's because the wheel of knives
Has turned on me again:
The karma of mistakes I've made
In different things I've said,
Divisive talk and such.
From now on then the only thing
That I'll talk bad about
Is what I say that's wrong.

།གང་ཡང་མ་དགཡུལ་དུ་སྐྱེས་པ་ན།

།མ་དག་སྣང་བ་རྟག་པར་བསྒོམས་པ་ཡིས།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་དག་སྣང་འབའ་ཞིག་བསྒོམ་པར་བྱ།

Any time a single thing
Strikes me as something unpleasant,
Is because the wheel of knives
Has turned on me again:
The karma of constantly seeing my world
As something less than totally pure.
From now on then I'll devote myself
To seeing things only as purity.

****

།མདོར་ན་མི་འདོད་ཐོག་ཏུ་བབ་པ་རྣམས།

།མགར་བ་རང་གི་རལ་གྲིས་བསད་པ་ལྟར།

།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།

།ད་ནི་སྡིག་པའི་ལས་ལ་བག་ཡོད་བྱ།

To put it in a nutshell,
Anything that ever falls
Upon us that we never wanted
Is just the same as a blacksmith
Who accidentally kills himself
Forging a sword for someone.
It's all because the wheel of knives
Has turned on us again;
Decide then that from now on
You'll be careful not to commit
A single negative act.

།ངན་སོང་གནས་སུ་སྡུག་བསྔལ་མྱོང་བ་ཡང་།

།མདའ་མཁན་རང་གི་མདའ་ཡིས་བསད་པ་ལྟར།
།ལས་ངན་མཚོན་ཆ་རང་ལ་འཁོར་བ་ཡིན།
།དེ་བས་སྡིག་པའི་ལས་ལ་བག་ཡོད་བྱ།

When a person goes to the lower realms
And goes through all the pain there,
It's just the same as an archer
Who accidentally kills himself
With an arrow of his own.
It's all because the wheel of knives
Has turned on us again;
So come, decide, that from now on
You'll be careful not to commit
A single negative act.

The following chart is derived from the lojong text on developing the good heart entitled "The Wheel of Knives" written by the Indian master Dharma Rakshita who lived about a thousand years ago.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
Your body is stricken by some unbearable sickness.	Doing harm to the bodies of other people.	Take upon your own body all the sickness that comes to anyone at all.
You feel any kind of pain inside of your own thoughts.	Upsetting other people.	Take on yourself the hurt that others feel.
You are tormented by feelings of thirst and hunger.	Burdening others financially, thieving, stealing, and failing to share.	Take on yourself the hunger and thirst of others.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
You suffer in the service of another whose authority is more.	Arrogance towards those who are less than you, and forcing others to do your work.	Force your own body and life into the service of others.
You hear unpleasant words from others.	Mistakes you've made in different things you've said, divisive talk and such.	Talk bad only about what you yourself say that's wrong.
Things strike you as something unpleasant.	Constantly seeing your world as something less than totally pure.	Devote yourself to seeing things only as purity.
You find yourself without anyone to help you, no friends of your own.	Leading away those who were close to another.	Never act in a way that makes others lose the ones who are close to them.
Not a single spiritual kind of person likes you in the least.	Giving up spiritual friends, and associating with people who have no noble thoughts.	Give up being close to people who have no interest in the spiritual life.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
You suddenly lose all that you need to live on.	Laying to waste the things that others depend on to live.	Find ways to supply for others the things they need to live.
You can't think clearly, and feel depressed at heart.	Leading others to constantly do bad deeds.	Avoid ever being a reason for others to do something wrong.
The things you try to accomplish never seem to work out, and you feel upset to the core.	Obstructing the work of holy beings.	Give up ever being a hindrance to holy beings.
No matter what you do, your Lama never seems pleased.	Hypocrisy in your practice of the Dharma.	Try to be less insincere within your spiritual life.
Everyone around you seems to criticize your every move.	Not caring from your own side whether you're good, or how what you do affects others.	Avoid doing any actions that are inconsiderate.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
As soon as you bring together a group of people around you, they begin to strive against one another.	Wishing ill on others, and splitting people into sides.	Never wish ill on others, and only do them well.
Those closest to you turn instead to enemies.	Hiding within yourself thoughts to bring others harm.	Try to lessen your tendency of planning to trip up others.
Serious sickness comes to you, such as pneumonia, fevers of death, cancer, or water filling your limbs.	Breaking the rules and sullying yourself by the act of wrongly using those things that were supposed to be used for Dharma.	Never do anything like stealing objects meant for Dharma use.
You are stricken by migraines that wrack your body.	Doing those things that you pledged to never do.	Avoid every non-virtuous act.
You are yourself unable to understand a single thing.	Following spiritual paths that are better left behind.	Spend your time in learning and the rest, in pursuing perfect wisdom.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
You are overcome by sleepiness as you try to do your spiritual practices.	The karma of behaving in a way towards the Dharma that block your future understanding.	Undertake any kind of hardship for the sake of your spiritual life.
Your own mind seems to enjoy the mental afflictions within it, and constantly wanders away.	Failing to think of the fact that you'll not be here long, and the many other problems of this vicious circle of life.	Try to feel more tired of living here in the cycle of pain.
All the activities that you begin go steadily down, then fail.	Disregarding the laws of karma itself, as well as the consequences of the things you do.	Try your best to collect good karma.
All the attempts you make to honor and offer to holy ones seem to go awry.	Putting your hopes in the negative side of things.	Reject all negativity.
You are unable to seek the help of the Triple Gem.	Not believing in the Buddha, an enlightened being.	Place yourself only in the care of all three of the Jewels.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
You are attacked by worries, by obstacles in your mind, and spirits come to haunt you.	Doing wrong deeds towards Angels and around the teachings of the secret word.	Stop all the negative thoughts that wander throughout your mind all day.
You have no place to stay, and wander helplessly here and there like a bear lost far from home.	Forcing Lamas and such to leave behind their homes.	Never drive someone from the place they live.
Disasters like frost or hail or anything of the like appear.	Failing to properly keep your pledges and other such codes.	Keep your pledges and so on pure and clean.
Your want for things is great, but you're unable to pay for them.	Failing to give to others, and offer to the Jewels.	Work hard to make offerings, and to give.
You look ugly to others, and those around you insult you for it.	Making holy images without taking the proper care, and letting anger drive you into a state of turmoil.	Craft holy images correctly, and learn to endure with patience.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
No matter what you do you find your peace of mind disturbed by likes and dislikes.	Allowing yourself to wallow in negative states of mind.	Reject all feelings of "you against me."
Whatever you undertake fails in the aim you'd hoped for.	Holding in your heart a harmful way of seeing things.	Whatever you do, do it for the sake of others.
You practice Dharma as much as you can, but still cannot control your mind.	Seeking ways to be important in a worldly way.	Hope only for freedom, devoting yourself to it.
You second-guess your own virtuous thoughts.	Failing to care for others' feelings, making friends with anyone you meet, and pretending to be more than you are.	Take great care in choosing those you associate with.
Other people weave their wiles, and totally mislead you.	Thinking only of yourself, of pride, and of hoping for recognition.	Don't let on to anyone all the personal qualities that you've been able to gain.

PROBLEM	CAUSE	ANTIDOTE
All the teaching and learning of Dharma that you do has degenerated into feelings of liking and dislike.	Failing to consider deep within your thoughts all the trouble the demons can bring.	Watch for things that can hurt your practice, and give up all of them.
All the things that you've done right suddenly turn to something wrong.	Repaying kindnesses that others have done for you with the very opposite.	Bow your head and with the utmost respect return each kindness granted.

****

།དེ་ལྟར་ལགས་པས་དགྲ་བོ་བདག་གིས་ཟིན།

།འཇབས་ནས་བསླུ་བའི་ཆོམ་རྐུན་བདག་གིས་ཟིན།

།རང་དུ་བརྫུས་ནས་བསླུ་བའི་ཟོག་པོ་ནི།

།ཨེ་མ་བདག་འཛིན་འདི་ཡིན་ཐེ་ཚོམ་མེད།

Since this is the way things are,
I've finally realized
Just who my enemy is.
I've caught the thief who lay in wait
And deceived me with his trap.
He's a masquerader fooling others,
And fooling himself as well.
I see it now!
He's the habit I have
Of grasping to myself,
And of this there can be no doubt.

།ད་ནི་ལས་ཀྱི་མཚོན་ཆ་ཀླད་ལ་སྐོར།

།ཁྲོས་པའི་རྩལ་གྱིས་ལན་གསུམ་ཀླད་ལ་སྐོར།

།བདེན་གཉིས་ཞབས་བགྲད་ཐབས་ཤེས་སྤྱན་མིག་གདངས།

།སྟོབས་བཞིའི་མཆེ་བ་གཙིགས་པ་དགྲ་ལ་བསྣུན།

Now let's see the wheel of knives,
Of karma, cut his skull!
O Angel of Wrath,
Now cut his skull, cut thrice!
Stand like a god on widespread legs,
A knowledge of two truths;
Stare in hatred with two eyes,
Of method, and of wisdom;
Open your jaws and show your fangs,
Four powers of confession,
Sink them deep within the flesh
Of this, my hated foe.

།དགྲ་བོ་གཟིར་བའི་རིག་སྔགས་རྒྱལ་པོ་ལ།

།འཁོར་བའི་ནགས་སུ་རང་དབང་མ་མཆིས་པར།

།ལས་ཀྱི་མཚོན་ཆ་ཐོགས་ནས་རྒྱུག་བྱེད་པ།

།བདག་འཛིན་འགོང་པོ་ཞེས་པའི་གདུག་རྩུབ་ཅན།

།རང་གཞན་འཕུང་དུ་འཇུག་པའི་དམ་ཉམས་ཁྱུག །

I call on the King of the secret knowledge
And secret words that work
To torture all these enemies.
There is no freedom here in the woods
Of the vicious circle of life.
Take up in your hands the wheel of knives,
Take up the wheel of karma,
Speed to the side of my foe,
The cruel one, evil demon that he is,
This grasping to myself,
Broken vows and promises,
Waster of my life and others,
Go and fetch him here.

།ཁྱུག་ཅིག་ཁྱུག་ཅིག་ཁྲོ་བོ་གཤིན་རྗེ་གཤེད།

།རྒྱོབ་ཅིག་རྒྱོབ་ཅིག་དགྲ་བདག་སྙིང་ལ་བསྣུན།

།འཕུང་བྱེད་རྟོག་པའི་མགོ་ལ་ཆེམས་སེ་ཆེམས།

།དགྲ་བདག་གཤེད་མའི་སྙིང་ལ་སྣ་ར་ཡ།

Fetch him, bring him,
Lord of Anger, Lord of Death;
Strike, strike now,
Strike this highest foe in his heart;
With the roar of hell
Smash now the skull
Of my misperceptions,
The ones who have wasted my life;
Bring your death
To the heart of this butcher,
My greatest enemy.

།ཧཱུྃ་ཧཱུྃ་ཡི་དམ་ཆེན་པོ་རྫུ་འཕྲུལ་བསྐྱེད།
།ཛཿཛཿདགྲ་བོ་འདི་ནི་དམ་ལ་ཐོགས།
།ཕཊ་ཕཊ་འཆིང་བ་ཐམས་ཅད་བསྒྲལ་དུ་གསོལ།
།བཞིག་བཞིག་འཛིན་པའི་མདུད་པ་བཅད་དུ་གསོལ།

Huung huung!
Mighty Angel, show your mystic power.
Dza dza!
Force the enemy to swear his allegiance.
Phet phet!
Break I beg you all my chains.
Break and smash!
Cut the ties that make me grasp.

།ཚུར་བྱོན་ཡི་དམ་ཁྲོ་བོ་གཤིན་རྗེ་གཤེད།
།འཁོར་བར་ལས་ཀྱི་འདམ་རྫབ་སྦྱོར་བ་ཡི།
།ལས་དང་ཉོན་མོངས་དུག་ལྔའི་རྐྱལ་པ་འདི།
།ད་ལྟ་ཉིད་དུ་ཞིག་ཞིག་དབྲལ་དུ་གསོལ།

Come to me, Angel of Wrath, Lord of Death;
Take this pitiful sack filled with five poisons,
Mired by the force of karma and afflictions
In this filth of the vicious circle of life;
Come, I beg you, come right now,
And rip this bag to shreds.

།ངན་སོང་གསུམ་དུ་སྡུག་ལ་བསྐྱལ་གྱུར་ཀྱང་།
།བྲིད་མི་ཤེས་པར་རྒྱུ་ལ་རྒྱུག་པ་ཡི།
།ཕུང་བྱེད་རྟོག་པའི་མགོ་ལ་ཆེམས་སེ་ཆེམས།
།དགྲ་བདག་གཞིད་མའི་སྙིང་ལ་སྣ་ར་ཡ།

He would escort me
To the terrors of the three lower realms;
I don't know enough to be afraid of him,
I run to the things that would take me there.
With the roar of hell
Smash now the skull
Of my misperceptions,
The ones who have wasted my life;
Bring your death
To the heart of this butcher,
My greatest enemy.

།སྐྱིད་འདོད་ཆེ་ལ་དེ་རྒྱུ་ཚོགས་མི་གསག
།སྡུག་སྔན་ཆུང་ལ་འདོད་ནག་ཛམས་སེམས་ཆེ།
།ཕུང་བྲེད་རྟོག་པའི་མགོ་ལ་ཆེམས་སེ་ཆེམས།
།དགྲ་བདག་གཤེད་མའི་སྙིང་ལ་སྣ་ར་ཡ།

He chases after happiness
But knows nothing of how
To make it come.
The slightest unpleasant thing
Is unbearable to him,
And at the same time he's full
Insatiable
Wanting all the wrong things.
With the roar of hell
Smash now the skull
Of my misperceptions,
The ones who have wasted my life;
Bring your death
To the heart of this butcher,
My greatest enemy.

****

།ཨེ་མ་བདག་ལྟའི་འགོང་པོ་འཇོམས་མཛད་པའི།
།བདེ་གཤེགས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་མངའ་མཐུ་སྟོབས་ཅན།

།བདག་མེད་ལས་ཀྱི་མཚོན་ཆ་དབྱུག་ཐོ་ཅན།

།ཐེ་ཚོམ་མེད་པར་ཀླད་ལ་ལན་གསུམ་བསྐོར།

Come now
You of mystic might,
Lord of the body of emptiness,
Being of bliss who shatters
This hateful evil demon
Of grasping to some "self."
With the roar of hell
Smash now the skull
Of my misperceptions,
The ones who have wasted my life;
Bring your death
To the heart of this butcher,
My greatest enemy.

།ཛམས་སྟབས་ཆེན་པོས་དགྲ་འདི་བསྒྲལ་དུ་གསོལ།

།ཤེས་རབ་ཆེན་པོས་རྟོག་ངན་གཞོམ་དུ་གསོལ།

།སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས་ལས་ལས་སྐྱབ་ཏུ་གསོལ།

།ངེས་པར་བདག་ནི་བརླག་པར་མཛད་དུ་གསོལ།

Come with mighty wrath
And make blood sacrifice of my foe.
Come with mighty wisdom
And destroy my wrong ideas.
Come with mighty compassion
And shelter me from my karma.
Come I beg you, obliterate
With finality this "self."

།འཁོར་བ་པ་ལ་དུཿཁ་ཅི་མཆིས་པ།

།བདག་འཛིན་འདི་ལ་ངེས་པར་དཔུང་དུ་གསོལ།

།གང་ལ་ཉོན་མོངས་དུག་ལྔ་ཅི་མཆིས་པ།

།རིགས་མཐུན་འདི་ལ་ངེས་པར་དཔུང་དུ་གསོལ།

Take all the pain of the entire world
And lay it at the doorstep
Of the one whose fault
That all of it really is:
This tendency that I have
Of grasping to my self.
And lay upon his doorstep too
Every single mental affliction
Every single one of those five
Poisons of the mind
That any single living being
Has within their heart.

།འདི་ལྟར་ཉེས་པའི་རྩ་བ་མ་ལུས་པ།
།ཐེ་ཚོམ་མེད་པར་རིགས་པས་ངོས་ཟིན་ཀྱང་།
།ད་དུང་འདི་ཡི་ཁ་འཛིན་ཤགས་འདེབས་ན།
།འཛིན་མཁན་དེ་ཉིད་བརླག་པར་མཛད་དུ་གསོལ།

And so I have used the art of reasoning
To learn with certainty
Who it is that lies behind
Every problem in my life.
And if by chance he should arise
Once more and come to struggle,
To convince me of his view,
Then I beg you come and lay him to waste
In the middle of his eloquence.

།ད་ནི་ལེ་ལན་ཐམས་ཅད་གཅིག་ལ་གདའ།
།སྐྱེ་བོ་ཡོངས་ལ་བཀའ་དྲིན་ཆེ་བར་བསྒོམ།
།གཞན་གྱི་མི་འདོད་རང་གི་རྒྱུད་ལ་བླངས།
།བདག་གི་དགེ་རྩ་འགྲོ་བ་ཡོངས་ལ་བསྔོ།

And so all the blame there could ever be
Belongs to him, and him alone.
Think of the kindness that every living creature around you shows to you.
Pray that you could take upon yourself the problems of every living thing.
Take every good thing you have ever done and offer it to their happiness.

****

༄༅། །སུམ་པ་ལོ་ཙ་བའི་སྙན་བརྒྱུད་ཀྱི་བློ་སྦྱོང་བཞུགས་སོ། །

Herein Contained are the Instructions for Developing the Good Heart Which were Passed Down through the Master Translator of Sumpa

༈ གུ་རུ་ན་མོ།

I bow down to my holy Lama.

།གྲུབ་ཐོབ་སུམ་པ་ལོ་ཙ་བ་རྒྱ་གར་དུ་བྱོན། གསང་སྔགས་ཕལ་ཆེར་ལ་ཐོས་པ་མཛད། བོད་དུ་འབྱོན་ཁར་གསེར་ལྷག་མ་ཁྱེར་ནས་རྡོ་རྗེ་གདན་དུ་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོ་ལ་འབུལ་དུ་བྱོན།

It happened that the accomplished saint named the Master Translator of Sumpa travelled to India. While there, he was able to study a great deal of the secret teachings. When it came time for him to return to Tibet, he took the leftover gold he had with him and set off first to the Seat of the Diamond [Vajrasana], so that he could make offerings to the site of the Great Enlightenment.

གནྡྷོ་ལ་ལ་བསྐོར་བ་མཛད་ཅིང་བཞུགས་པས། བུད་མེད་དམར་མོ་གཅིག་དང་། རེས་འགའ་ས་ལ་གོམ་པ་དོར་བའི་རེས་འགའ་བར་སྣང་ལ་བསྐོར་བ་མཛད། རེས་འགའ་ས་ལ་གོམ་པ་དོར་བའི་ཚུལ་དུ་བསྐོར་བ་མཛད་ཅིང་གདའ་སྐད།

One day after reaching the Seat of the Diamond he spent some time at the Great Temple, walking around it in prayer, and sometimes pausing for a rest. There was a woman there as well, in red; as he watched her walking around the Temple too, he noticed that for awhile she would be stepping on the ground, and then for a stretch that she stepped in the air itself, and then on the ground once more.

དེར་བུད་མེད་སྔོན་མོ་དེས་དམར་མོ་དེ་ལ་མོ་དེ་མདངས་ཞག་ང་བློ་ཡང་མ་བདེ། འགྲོ་སྙིང་གཅིག་ཀྱང་འདོད། འཆི་བ་མེད་ན་དྲག་སྙེ། ཡར་འཆི་བ་འདི་ཀ་ལ་འཚེར་ཟེར་ནས་དྲི་བ་རྣམ་པ་བཞི་བྱེད་ཀྱིན་གདའ་སྐད།

Then there was a lady in green, and she walked at the side of the red, and she said but four things:

> I don't feel so well today. I have this urge to get going somewhere. It would be better if people didn't have to die. Death is a frightening thing.

དེར་བུད་མེད་དམར་མོ་དེས་ལོ་ཙ་བ་ལ་སྤྱན་གྱིས་ཟུར་མིག་ཅེར་བ་གཅིག་གཟིགས་ནས་སྔོན་མོ་དེ་ལ་མོ་དེ་ང་གང་བྱུང་གིས་ཆོག་ན་ཅི་བྱས་ཀྱང་བདེ་སྙེ། ཁྱོད་ཀྱི་བློ་དེ་གང་བྱུང་གིས་མ་ཆོག་པས་ལན་པ་ཡིན།

The lady in red turned to the green, and with a sideways glance at the Master Translator said but four things in reply:

> My dear, once you've learned to be satisfied with whatever comes to you, you will find happiness no matter what happens. Your problem is that you are never satisfied.

མོ་དེ་སེམས་བཞག་སར་སྡོད་ན་ཕྱིན་ཀྱང་ཆོག་སྙེ། ཁྱོད་ཀྱི་སེམས་དེ་བཞག་སར་མ་སྡོད་པས་ལན་ནོ།།

> My dear, once you've learned to leave your mind in one place, you can go wherever you want. Your problem is that you've never learned to leave your mind in one place.

སོ་དེ་བློ་ཆོས་སུ་སོང་ན་ཤི་ཡང་སླ་བ་ལ་ཁྱོད་ཀྱི་བློ་རྒྱུན་ཆོས་སུ་མ་སོང་བས་ལན་ནོ།།

> My dear, once your mind has sunk into the Dharma, even dying is an easy thing to do. Your problem is that your mind has never sunk into the Dharma.

སོ་དེ་རང་སེམས་སྐྱེ་མེད་དུ་རྟོགས་ན་འཆི་རྒྱུ་ཡང་མེད་དེ། ཁྱོད་ཀྱི་སེམས་སྐྱེ་མེད་དུ་མ་རྟོགས་པས་ལན་ཟེར་ནས་ལན་རྣམ་པ་བཞི་འདེབས་ཀྱིན་གདའ་སྐད།

> My dear, once you've realized that the mind is beyond all beginning, there is no death at all. Your problem is that you've never realized that the mind is beyond all beginning.

དེ་ནས་ལོ་ཙ་བའི་ཐུགས་སྐྱོ་བ་སངས། སྔར་བསླབ་པའི་ཆོས་གནད་དུ་སོང་། ཐུགས་བརྒྱུད་ཀྱི་སྟེང་དུ་ཡང་རྟོགས་པ་ཁྱད་པར་ཅན་སྐྱེས་པ་ཡིན་གསུངས་སོ།།

And with these words, all the sadness that the Master Translator had ever felt in his heart melted away. All the Dharma that he'd ever heard suddenly took on meaning. And he would say that, at that moment, he gained his greatest realizations.

དེ་ལ་ངོ་སྤྲོད་འདི་ལྟ་བུ་ཡིན། གང་བྱུང་གི་ཚོག་ན་བྱ་བ་རང་གིས་བསགས་པ་དང་བསྟུན་པའི་ལོངས་སྤྱོད་གང་བྱུང་གིས་ཚོག་ཤེས། གཞན་གྱི་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ལ་ཕྲག་མི་དོག །རྐྱེན་བདེ་སྡུག་གི་ཁོངས་བཞུགས་སུ་མི་འགྱུར་བ་ལ་སོགས་པ་དགོས་གསུངས་སོ།།

Here is what the lines mean. The Master Translator would say that the point about being satisfied with whatever comes to you means, among other things, that one must learn to be satisfied with whatever level of material comfort comes to you, since it concords exactly to the deeds of karma that you yourself have collected in the past. Don't be jealous of the good things that come to others. And never let yourself be sucked into events, whether they be pleasant or unpleasant.

སེམས་བཞག་སར་སྡོད་པར་བྱ་བ་བླ་མའི་བྱིན་བརླབས་དང་། ཐབས་ཁྱད་པར་ཅན་ལ

བརྟེན་ནས་སེམས་རང་ངོ་ཤེས། རང་ས་ཟིན། རང་དབང་ཐོབ་པ་ལ་སོགས་པ་དགོས།

The point about leaving your mind in one place refers, among other things, to the fact that you must learn to understand the true nature of your mind, and keep it in its place, and then gain mastery over it—using the blessings of your Lama, and unexpected but skilful means, to do so.

སེམས་ཆོས་དང་འདྲེས་པ་ནི་སེམས་རིག་རིག་པོ་འདི་ཡིན། ཆོས་དེའི་རང་བཞིན་རྟོགས་པ་ཅིག་དགོས།

The point about mixing your mind with the Dharma refers to that knowingness of the mind. You must learn to recognize the true nature of this Dharma.

སེམས་སྐྱེ་མེད་དུ་རྟོགས་པ་ནི་སྐྱེ་བ་རྟོགས་པ། འཆི་བ་འགག་པ་ཡིན། སེམས་སྐྱེ་འགག་གནས་གསུམ་དང་བྲལ་བར་རྟོགས་པའི་རྟོགས་པ་མཉམ་རྗེས་མེད་པ་ནི་འཆི་རྒྱུ་མེད་པ་ལགས་སོ།།

The point about realizing that the mind has no beginning refers to realizing how the mind begins. "Death" refers to it ending. There is no death anymore for a person who realizes that the mind has no beginning, and no ending, and no staying; and whose realization of these things goes on whether they are within deep meditation or just come out of it.

ཆོས་འདིའི་བརྒྱུད་པ་ནི། རྗེ་བཙུན་མ་རྡོ་རྗེ་ཕག་མོ། སྒྲོལ་མ་གཉིས་ཀྱིས་སུམ་པ་ལོ་ཙ་བ་ལ་གསུངས། དེས་ས་པཎ། དེས་གྲུབ་ཐོབ་ཆེན་པོ་མཚོ་འཕྲང་བ། དེས་མཁས་གྲུབ་ཆོས་རྗེ། དེས་རི་ཁྲོད་རས་ཆེན། དེས་པྲ་ཛྙ་བོ་དྷི། དེས་དོན་ཞགས་པ་བུད་དྷ་རཏྣ་ལ། དེས་ཀིརྟི་ཤི་ལ་ལ། དེས་ཆོས་རྗེ་རྒྱལ་བ་བཟང་པོ་ལ། དེས་ཆོས་རྗེ་བསོད་ནམས་རིན་ཆེན་ལ་གནང་། དེས་དཀོན་མཆོག་འབངས་ལ་གནང་།། །།

Here is the lineage through which this teaching has been passed down to us. It was spoken first to the Master Translator of Sumpa by the pair of the Holy Angel—the Diamond Sow, Vajra Yogini—and the Lady of Liberation, or Tara. He taught it to the Sakya Pandita, who passed it on to that great and accomplished being, Tsotrangwa. He taught it to Kedrup Chuje, he to Ritru Rechen, he to Prajnya Bodhe, he to Dunshakpa Buddha Ratna, he to Kirti Shila, he to the Dharma Lord Gyalwa Sangpo, and he to the Dharma Lord Sunam Rinchen—who granted it, finally, to Konchok Bang.

****

༄༅། །ཇོ་བོ་ལ་རྣལ་འབྱོར་མ་གཉིས་ཀྱིས་སེམས་སྦྱོངས་ཞིག་ཅེས་གདམས་པའོ། །

Herein Contained are Advices Granted to Lord Atisha by Two Angels Who Said to Him Simply, "Practice the Wish for Enlightenment"

༈ ན་མོ་རཏྣ་གུ་རུ།

I bow down to my precious Lama.

།ཇོ་བོ་རྗེ་ཉིད་དུས་ཁྱད་པར་ཅན་གཅིག་ལ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྦྱོངས་ཞིང་བསྐོར་བ་མཛད་པ་ན། རྡོ་རྗེ་གདན་གྱི་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་ལ་བུད་མེད་མིའི་ལུས་ལས་ནི་འདས། ལྷའི་ལུས་སུ་ཙུང་མ་སླེབ་པ་རྒྱན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་བརྒྱན་པ་གཉིས་འདུག་པ་ལ།

On a very special day once Lord Atisha was training his mind in the Wish for enlightenment, bodhichitta, while circling a holy place on foot. Off to the east then, up in the sky in the direction of the Seat of the Diamond—site of Lord Buddha's enlightenment—he saw two women. Their bodies were something just beyond a human form, but something just short of the divine; and they were covered in precious jewels.

གཞོན་པ་ལ་རྒན་པ་དེས་དྲི་བའི་ཚུལ་མཛད་ནས་མྱུར་དུ་འཚང་རྒྱ་བར་འདོད་པས་ཐབས་གང་ལ་བསླབ་པར་བྱ་ཞེས་ཞུས་པས།

The younger of the two made as if to ask a question of the older:

> What method would a person have to train themself in, if he or she hoped to reach to their Enlightenment most quickly?

མྱུར་དུ་འཚང་རྒྱ་བར་འདོད་པས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྦྱོང་ཞེས་གསུངས་ནས་གསང་སྔགས་ལུགས་འདི་གསུངས་སོ།།

And the older of the two replied, in the way of the Secret Word, and said to the other:

> A person who hoped to reach to their Enlightenment most quickly would have to practice the Wish for Enlightenment.

བུད་མེད་གཉིས་སྒྲོལ་མ་དང་ཁྲོ་གཉེར་ཅན་ཡིན་སྐད།

They say that the two women were the Lady of Liberation and the Woman of Ferocity.

****

ཇོ་བོས་དགེ་བཤེས་སྟོན་པ་ལ་གནང་། དེས་སྤྱན་མངའ་བ་ལ། དེས་བྱ་ཡུལ་པ་ལ། དེས་གཙང་པ་རིན་པོ་ཆེ། དེས་གླང་ལུང་པ། དེས་སངས་རྒྱས་བསྒོམ་པ། ཟམ་ཚེ་རིན་སངས་པ། དེས་སངས་རྒྱས་སྒོམ་པ་བྱང་ཆུབ་སྐྱབས། ཡེ་ཤེས་ཞབས་ཤྲི་ལ་བཛྲ་ལ། དེས་དོན་ཞབས་ལ། བུད་དྷ་རཏྣ་ལ་ལོའི་དགོན་པར་གནང་། དེས་ཀིརྟི་ཤྲི་ལ་ལ། དེས་ཛ་ཡ་བྷ་དྲ། དེས་པུ་ཎྱེ་རཏྣ་ལའོ། །དེས་གཞོན་ནུ་རྒྱལ་མཆོག་དཀོན་མཆོག་འབངས་ལ།།

This teaching was passed on from Lord Atisha to Geshe Tunpa. He taught it to Chen-ngawa, he to Jayulpa, he to Tsangpa Rinpoche, he to Langlungpa, he to Sanggye Gompa, he to Samtse Rinsangpa, and he to Sanggye Gampa Janchub Kyab. Yeshe Shab granted it to Shila Vadzra, he taught it to Dunshab, he taught it to Buddha Ratna at Laloy Gunpa, he taught it to Kirti Shila, he taught it to Jaya Bhadra, and he taught it to Punye Ratna. Punye Ratna, finally, passed it on to Gyalchok Konchok Bang.

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Nine: What the Buddha Really Meant, Part One

The following selection is taken from the Essence of Eloquence, a Classical Commentary on Distinguishing between the Figurative and the Literal (Drang-ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), *by Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 1a-3b in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 1-7 in the ACIP Indian paper edition. The translation is based upon an oral teaching of the text by Geshe Tupten Rinchen of Sera Mey Tibetan Monastery. Please note that Je Tsongkapa's root text is extremely difficult, and is best studied with the accompanying ACI tapes.*

****

༄༅། །དྲང་བ་དང་ངེས་པའི་དོན་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་
ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་བཞུགས་སོ། །

Herein contained is the *Essence of Eloquence, a Classical Commentary upon the Subject of Distinguishing between the Figurative and the Literal*

།ན་མོ་གུ་རུ་མཉྫུ་གྷོ་ཥཱ་ཡ།

I bow down to Gentle Voice, my Lama.

****

།ཇི་སྐད་དུ་འཕགས་པ་ཡུལ་འཁོར་སྐྱོང་གིས་ཞུས་པ་ལས།

།སྟོང་པ་ཞི་བ་སྐྱེ་བ་མེད་པའི་ཚུལ།

།མི་ཤེས་པས་ནི་འགྲོ་བ་འཁྱམས་གྱུར་པ།

།དེ་དག་ཐུགས་རྗེ་མངའ་བས་ཐབས་ཚུལ་དང་།

།རིགས་པ་བརྒྱ་དག་གིས་ནི་འཇུག་པར་མཛད།

Now the *Sutra Requested by the Realized Being Rashtrapala* says,

> Different beings must wander here
> Because they have no knowledge
> Of the ways of emptiness,
> Of peace, and of things that never began.
> Those with compassion use skillful means
> And millions of different reasonings
> To bring them into it.

།ཅེས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་ཤིན་ཏུ་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་། མ་རྟོགས་ན་འཁོར་བ་ལས་མི་གྲོལ་བར་གཟིགས་ནས་ཐུགས་རྗེ་ཅན་གྱི་སྟོན་པས་ཐབས་ཀྱི་ཚུལ་དང་རིགས་པའི་སྒོ་དུ་མ་ཞིག་གིས་དེ་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ལ་འཇུག་པར་གསུངས་སོ།།

What these lines are saying is that the real nature of all things is something which is extremely difficult to perceive; and that if one fails to perceive it, one can never be freed from the circle of suffering. Our compassionate Teacher has seen these things clearly, and thus undertakes to bring beings on to a grasp of this real nature, using a great many skillful means, and a great many different types of reasoning.

དེའི་ཕྱིར་རྣམ་དཔྱོད་དང་ལྡན་པ་དག་གིས་དེ་ཉིད་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་ཐབས་ལ་འབད་དགོས་ལ་དེ་ཡང་རྒྱལ་བའི་གསུང་རབ་ཀྱི་དྲང་བ་དང་ངེས་པའི་དོན་རྣམ་པར་ཕྱེད་པ་ལ་རག་ལས་ཤིང་།

For this reason, those with the capacity of insight should make great efforts in the various means of coming to a grasp of just what the real nature of things is. This, in turn, depends upon the ability to distinguish between what is figurative and what is literal among that highest of all spoken words—the speech of the victorious Buddhas.

དེ་གཉིས་རྣམ་པར་འབྱེད་པ་ཡང་འདི་ནི་དྲང་བའི་དོན་ནོ་འདི་ནི་ངེས་པའི་དོན་ནོ་ཞེས་གསུངས་པའི་ལུང་ཙམ་གྱིས་ནུས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། གཞན་དུ་ན་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་དག་གིས་དྲང་ངེས་འབྱེད་པའི་དགོངས་འགྲེལ་བརྩམས་པ་དོན་མེད་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་དང་། གསུང་རབ་ལས་དྲང་ངེས་ཀྱི་འཇོག་ཚུལ་མི་མཐུན་པ་དུ་མ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་།

The distinction between these two is not something that words themselves have the power to draw, saying "This part is figurative, and this part is literal." Otherwise it would have been a useless exercise for the great innovators to compose commentaries exploring the true intent of the teachings, undertaking to make distinctions between what was figurative and what was literal. Neither would there have been spoken, in that highest of spoken words itself, so many conflicting versions of how we decide what is figurative and what is literal.

འདི་ནི་འདིའོ་ཞེས་གསུངས་པ་ཙམ་གྱི་ལུང་གིས་དེ་ལྟར་གཞག་པར་ནི་མི་ནུས་ལ་དེའི་ཚེ་སྤྱི་ལ་དེ་ལྟར་མ་ཁྱབ་པ་ན་བྱེ་བྲག་དྲང་ངེས་ལ་ཡང་འདི་འདིའོ་ཞེས་གསུངས་པ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་སྒྲུབ་པར་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

And look finally at the fact that—even if a scripture does say that "This is this way, and that is that way"—this still does not enable us to decide that it really is. If it is thus the case, throughout the teachings in general, that we cannot draw any unquestionable conclusions from such statements, then why should it be true—in this more particular case—that we can conclusively establish the distinction between the figurative and the literal from any particular reference that says, "This is the one, and this the other"?

དེའི་ཕྱིར་གསུང་རབ་ཀྱི་དྲང་ངེས་འབྱེད་པར་ལུང་བསྟན་པའི་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་དག་གིས་དྲང་ངེས་ཀྱི་དགོངས་པ་བཀྲལ་ཞིང་དེ་ཡང་ངེས་དོན་གྱི་གསུང་རབ་ཀྱི་དོན་གཞན་དུ་

འདྲེན་པ་ལ་གནོད་བྱེད་དང་། གཞན་དུ་དྲང་དུ་མི་རུང་བར་དོན་དེར་ངེས་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པས་ལེགས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པ་ཞིག་གི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ནས་དགོངས་པ་འཚོལ་དགོས་པས་མཐར་གཏུགས་ན་དྲི་མ་མེད་པའི་རིགས་པ་ཉིད་ཀྱིས་དབྱེ་དགོས་ཏེ།

Therefore we must go about our search for the true intent of the teachings by following the two great innovators—those who the scriptures foretold would be able to draw the distinction between the figurative and the literal. It is they who have unravelled for us the idea behind the figurative and the literal; it is they who have used true reasoning to establish, in a perfect way, those teachings which are literal—by finding proofs against any attempt to interpret them in some other light; and proofs in support of their being something literal, not something figurative, not something we could say refers to something else. In the end, we must learn to make this distinction through immaculate reasoning alone.

རིགས་པ་དང་འགལ་བའི་གྲུབ་མཐའ་ཁས་ལེན་ན་སྨྲ་བ་པོ་ཚད་མའི་སྐྱེས་བུར་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་དང་། དངོས་པོའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱང་འཐད་པས་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ།།

And this is true because anyone who espouses some philosophical system that contradicts reason could never be called a perfectly credible person; and because the very nature of things is, moreover, something that must be established by reason grounded in accurate perception.

དོན་གྱི་དབང་འདི་གཟིགས་ནས།

།དགེ་སློང་དག་གམ་མཁས་རྣམས་ཀྱིས།

།བསྲེགས་བཅད་བརྡར་བའི་གསེར་བཞིན་དུ།

།ལེགས་པར་བརྟགས་ལ་ང་ཡི་བཀའ།

།བླང་བར་བྱ་ཡི་གུས་ཕྱིར་མིན།།

ཞེས་གསུངས་སོ།།

Lord Buddha himself saw the truth of this highest form of meaning, and thus spoke the following:

> Whether you are a monk or some other thinker,
> You must accept my words only after you've finished
> A careful examination of them, testing them like gold—
> In the fire, by cutting, and using the touchstone too.

དེ་ལྟར་ན་དྲང་ངེས་འབྱེད་པ་ལ་གཉིས། མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་ལ་བརྟེན་པའི་ཕྱོགས་དང་། བློ་གྲོས་མི་ཟད་པས་བསྟན་པ་ལ་བརྟེན་པའི་ཕྱོགས་སོ།།

And so it is that we proceed, in our task of distinguishing between the figurative and the literal, in two steps, presenting first the ideas of the side that uses the *Commentary on the True Intent of the Sutras* to help draw this distinction, and secondly the ideas of the side that uses the *Sutra Taught at the Request of Never-Ending Wisdom* to do so.

དང་པོ་ལ་གཉིས། མདོ་སྡེ་ནས་ཇི་ལྟར་གསུངས་པ་དགོད་པ་དང་། དེའི་དོན་ཇི་ལྟར་བཀྲལ་བའི་ཚུལ་ལོ།།

The first step has two parts of its own: setting forth what the sutra says, and showing how its meaning is commented upon.

དང་པོ་ལ་བཞི། མདོ་སྡེ་ལ་འགལ་སྤོང་གི་དྲི་བ། འགལ་བ་དེ་སྤོང་བའི་ལན། ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་གྱི་ངོ་བོ་ངོས་གཟུང་བ། དེ་དག་གིས་གྲུབ་པའི་དོན་ཞུས་པའོ།།

The first of these parts has four further divisions: a question meant to clarify apparent contradictions in the sutras; an answer that clarifies these apparent contradictions; an identification of the nature of the three real natures; and a statement, offered by the bodhisattva, of the conclusion reached by these points.

དང་པོ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་རྣམ་གྲངས་དུ་མར་ཕུང་པོ་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱང་བཀའ་སྩལ། སྐྱེ་བའི་མཚན་ཉིད་དང་། འཇིག་པའི་

མཚན་ཉིད་དང་། སྤང་བ་དང་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ཡང་བཀའ་སྩལ།

Here is the first. We find the following in the *Commentary on the True Intent:*

> O Conqueror, you have in many of your presentations made statements that the heaps have some definitive characteristics of their own. You have also spoken of their characteristic of beginning, and their characteristic of being destroyed, and of eliminating and comprehending.

ཕུང་པོ་རྣམས་ཀྱི་ཇི་ལྟ་བ་དེ་བཞིན་དུ་སྐྱེ་མཆེད་རྣམས་དང་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་དང་ཟས་རྣམས་ཀྱི་བར་ཡང་བཀའ་སྩལ།

> You also stated that the way in which the heaps exist is the same for the doors of sense, and for things that occur through interdependence, and for everything up to the different kinds of sustenance.

དེ་བཞིན་དུ་སྦྱར་ནས་བདེན་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་སྤང་བ་དང་མངོན་དུ་བྱ་བ་དང་བསྒོམ་པ་དང་ཁམས་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དང་ཁམས་སྣ་ཚོགས་པ་དང་ཁམས་དུ་མ་དང་སྤང་བ་དང་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་།

The question continues in the same pattern through the truths:

> . . .And you stated that these truths were something that had definitive characteristics of their own, and were something which we should comprehend, and something we should eliminate, and something to bring about, and something to practice. And then you spoke of the categories as having some definitive characteristics of their own, and so too did you speak of the various categories, and the many categories, and of eliminating and comprehending.

བྱང་ཕྱོགས་སོ་བདུན་གྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དང་མི་མཐུན་པ་དང་གཉེན་པོ་དང་མ་སྐྱེས་པ་སྐྱེ་བ་དང་སྐྱེས་པ་གནས་པ་དང་མི་བསྐྱུད་པ་དང་སླར་ཞིང་འབྱུང་བ་དང་འཕེལ་ཞིང་ཡངས་པ་ཉིད་ཀྱང་བཀའ་སྩལ་ལ།

The question turns too through the different groups among the 37 qualities of enlightenment:

> . . .You spoke too of these qualities as having some definitive characteristics of their own, and you spoke of their nature of being inconsistent, and of being an antidote, and of the growth of what has not grown, and of the staying of what has grown, and of there being no separation, and of coming back, and of increasing, and of spreading.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞེས་ཀྱང་བཀའ་སྩལ་ལགས་ན།

> And you said, O Conqueror, that no existing thing could have any nature of its own; you said that no existing thing ever began, or stopped; you said that they were, from the very beginning, in a state of peace; you said that they were, by nature, something that was completely beyond all grief.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་བཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞེས་བཀའ་སྩལ་སྙམ་བགྱིད་ལགས་ཏེ།

> What was it, O Conquering One, that you were truly thinking of when you said that no existing thing could have any nature of its own, and said that no existing thing ever began, or stopped; when you said that they were, from the very beginning, in a state of peace; when you said that they were, by nature, something that was completely beyond all grief?

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞེས་ཀྱང་བཀའ་སྩལ་བའི་དོན་དེ་ཉིད་བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་

བདག་ཡོངས་སུ་ཞུ་ལགས་སོ། །ཞེས་གསུངས་སོ།།

> And so this is what I ask of you, O Conquering One: was it really that which the Conqueror had in mind when you said that no existing thing could have any nature of its own, and said that no existing thing ever began, or stopped; when you said that they were, from the very beginning, in a state of peace; when you said that they were, by nature, something that was completely beyond all grief?

འདིས་ནི་མདོ་སྡེ་ཁ་ཅིག་ཏུ་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་སོགས་སུ་གསུངས་པ་དང་། ཁ་ཅིག་ཏུ་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ལ་སོགས་པ་ཡོད་པར་གསུངས་པ་གཉིས་སྒྲ་སོར་བཞག་ན་འགལ་ནའང་འགལ་བ་མེད་དགོས་པས་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་སོགས་སུ་གསུངས་ཞེས་དྲིས་ཏེ། དེས་ནི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་པ་སོགས་སུ་གསུངས་པ་ཡང་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་པ་དོན་གྱིས་ཞུས་སོ།།

The point of this question is as follows. In some sutras, Lord Buddha said that no existing thing had any nature of its own, and so on. In other sutras though he said that the heaps and so on did have their own definitive characteristics, and so on. The bodhisattva knows that—if we take these two types of statements on face value—then they contradict each other; but that it cannot be the case that they do. Therefore he is asking Lord Buddha what he really had in mind when he said that no existing thing could have any nature of its own, and so on. The bodhisattva is, by implication, asking just what Lord Buddha meant by phrases such as "existing by definition" and the like.

འདིར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཅེས་པ་རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་ཆེན་སོགས་ལས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་བཤད་པ་ནི་རིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། མདོ་ཉིད་ལས་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ལ་གསལ་བར་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཀུན་བརྟགས་ལའང་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་མཚོན་བྱེད་ཡོད་པས་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་

མེད་པ་ཀུན་བརྟགས་ལ་བཤད་དུ་མི་རུང་བའི་སྐྱོན་དུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ།།

The term here "definitive characteristic" or "definition" [in "having definitive characteristics" or "existing by definition"] has been explained in the great Chinese commentary and elsewhere as referring to the particular verbal definition of a thing. This idea though is incorrect, since—for one thing—the sutra itself clearly refers to the idea of existing *by definition* in the parts where it talks about constructs. Furthermore, even constructs have their own particular verbal descriptions which are used to define them; so if this were the meaning of "definition" here then there would be a problem if we went on to describe them as not having any nature or definitive characteristics of their own.

ཁམས་སྣ་ཚོགས་པ་དང་དུ་མ་ལ་འགྲེལ་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཞན་དུ་བཤད་ཀྱང་འོག་ནས་འབྱུང་བའི་མདོ་དང་སྦྱར་ན་ཁམས་བཅོ་བརྒྱད་དང་ཁམས་དྲུག་ལ་བྱའོ། །མི་བསྐྱུད་པ་ནི་མི་བརྗེད་པའོ།།

Various commentaries have described the phrases "various categories" and "many categories" otherwise, but if we refer down to what comes later in the sutra itself then we should take them to mean the eighteen categories and the six categories, respectively. The phrase "being no separation" refers to not losing something.

****

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་གང་ལ་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པ་བཤད་པ་དང་། གང་ལ་དགོངས་ནས་མ་སྐྱེས་པ་སོགས་སུ་གསུངས་པ་བཤད་པའོ། །དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དེ་དག་གི་དཔེ་བསྟན་པའོ།། དང་པོ་ནི།

The second division, an answer that clarifies apparent contradictions in the sutras, has two further sections of its own: an explanation of just what "lack of a self nature" it was that Lord Buddha had in mind when he said that nothing had any nature of its own; and what it was that he had in mind when he said "nothing grows" and the like.

We cover the first section in three steps: a brief presentation, an expanded explanation, and illustrations for the points covered. Here is the first.

དགོངས་འགྲེལ་ལས། དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། ངས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་རྣམ་པ་གསུམ་པོ་འདི་ལྟ་སྟེ། མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་དང་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་དང་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ལ་དགོངས་ནས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའོ། །ཞེས་བསྟན་ཏོ་ཞེས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་ག་ལ་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་སོ།

Lord Buddha replies by saying that, when he stated that nothing had any nature of its own, he was actually referring to all three lacks of a self nature; as the *True Intent of the Sutras* itself reads,

> Listen, Paramarta Samudgata. When I said that no existing object at all had any nature of its own, what I was referring to was three different lacks of a self nature that existing things exhibit. These three are the quality of lacking any definitive nature, the quality of lacking any nature of growing, and the quality of lacking any nature of being ultimate.

།བསྡུ་བ་ལས་ཀྱང་། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཞེས་གསུངས་ཤེ་ན། སྨྲས་པ་འདུལ་བའི་དབང་གིས་དེ་དང་དེར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་རྣམ་པ་གསུམ་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་ཏེ་ཞེས་གསུངས་ཤིང་།

The *Abbreviation* also says:

> What was it that the Conqueror had in mind when he said that no existing thing had any nature of its own? I will tell you; he spoke of that to disciples of varying capacities, and what he had in mind was the three different kinds of a lack of self-nature. . .

སུམ་ཅུ་པ་ལས་ཀྱང་། ངོ་བོ་ཉིད་ནི་རྣམ་གསུམ་གྱི། །ངོ་བོ་ཉིད་མེད་རྣམ་གསུམ་པ། །དགོངས་ནས་ཆོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་ནི། །ངོ་བོ་ཉིད་མེད་བསྟན་པ་ཡིན། །ཞེས་

གསུངས་པས་གང་དག་ཤེར་ཕྱིན་ལ་སོགས་པའི་མདོ་རྣམས་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་དགོངས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ལ་དགོངས་པ་མིན་ནོ་ཞེས་འཆད་པ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་དང་ཐོགས་མེད་སྐུ་མཆེད་ཀྱི་གཞུང་དང་འགལ་ཞིང་འཕགས་པ་ཡབ་སྲས་ལ་སོགས་པའི་ལུགས་ལས་ཀྱང་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པའོ།།

The *Thirty Verses* says as well:

> There are three different forms of this self-nature;
> And what Lord Buddha had in mind
> When he said that no existing object
> Had any nature of its own
> Was that there were on the other hand
> Three different lacks of a self-nature too.

Let us consider, in light of these different references, the explanation by certain people that—when Lord Buddha stated, in sutras such as those on the perfection of wisdom, that no existing object had any nature of its own—he was thinking only of every existing object belonging to the deceptive type, and not of those belonging to the ultimate type. Anyone who holds this position thus contradicts both the *Commentary on the True Intent* and the classics of Master Asanga and his brother; they have moreover left behind them the system followed by the realized father and his spiritual son [the realized being Nagarjuna, and Master Aryadeva], and all the others as well.

འདི་ལྟར་ཅི་ལ་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པ་དྲིས་པ་ནི་ཅི་ལ་བསམས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བསྟན་པ་དང་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་དྲིས་པ་ཡིན་ལ་ལན་གྱིས་ཀྱང་དེ་གཉིས་རིམ་པ་བཞིན་སྟོན་པ་ལས་དང་པོ་འཆད་པ་ནི།

When the bodhisattva asks Lord Buddha what he had in mind when he said that objects had no nature of their own, he is really asking two different things: what Lord Buddha meant by the expression "no-self-nature," and how it is that nothing has any such nature. The answer by Lord Buddha addresses both of these points as well, one after the other. We begin by explaining the first.

གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་གྱི་བར་གྱི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གསལ་བའི་དབྱེ་བ་མཐའ་ཡས་པ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་དམ་རང་བཞིན་མེད་དོ་ཞེས་གསུངས་པ་རྣམས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་དུ་འདུ་ཞིང་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་བཤད་ན་གོ་སླ་བར་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་མེད་པ་གསུམ་དུ་བསྡུས་ཏེ། དོན་དམ་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་དེ་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་སོ།།

Consider all the infinite variety of objects that Lord Buddha was referring to when he said that none of the existing things from physical matter up to the omniscience of an enlightened being had any nature or quality of its own. Lord Buddha grouped them into three different types of things with no nature of their own, for two reasons: first because they are all subsumed by these three types of things with no nature of their own, and secondly because it would then be easier to teach disciples how it was that they lacked any nature of their own. And this is because every existing object, whether it be something of the ultimate kind or the deceptive kind, is included within one of these three types.

དེ་ལྟར་མཛད་དགོས་པ་ཡང་ཡུམ་གྱི་མདོ་ལ་སོགས་པར་ཕུང་པོ་ལྔ་ཁམས་བཅོ་བརྒྱད་སྐྱེ་མཆེད་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་རེ་རེ་ནས་དངོས་པོ་མེད་པ་དང་རང་བཞིན་མེད་པ་དང་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་ཤིང་། ཁྱད་པར་དུ་སྟོང་པ་ཉིད་དང་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་དང་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་སོགས་པ་དོན་དམ་པའི་རྣམ་གྲངས་ཐམས་ཅད་སྨོས་ནས་དེ་དག་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པས་མདོ་སྡེ་དེ་དག་ལས་ཆོས་རྣམས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པའི་ཆོས་ཀྱི་ནང་ན་དོན་དམ་མེད་དོ་ཞེས་སེམས་དང་ལྡན་པ་སུ་ཞིག་སྨྲ།

Here's another reason why this is true. Lord Buddha stated, in the sutras of the Mother and others as well, that none of the individual members of the following groups had any nature of being a thing: neither the five heaps, nor the eighteen categories, nor the twelve doors of sense. He said none of them had any nature of being a thing, none had any quality of its own, and none had any nature of its own. More specifically, he mentioned by name all the

different versions of the ultimate: emptiness, the sphere of being, the way things are, and so on—and then he went on to say that none of them had any nature of its own. What person in their right mind then could ever say that there were no things of the ultimate type among those objects of which Lord Buddha spoke?

གཉིས་པ་ནི། གལ་ཏེ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པའི་ཆོས་རྣམས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་དུ་སྡུད་ན་དེ་གསུམ་གང་ཡིན་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དང་པོ་བཤད་པ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་གང་ཞེ་ན། ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་གང་ཡིན་པའོ།།

Here next is the second step: the expanded explanation. Now you might think to yourself,

> Consider all those things that Lord Buddha was talking about when he said that nothing had any nature of its own. Suppose they are all included within the three different types of things that have no nature of their own. What then are these three types of things, and how is it that they lack any nature of their own?

Let's begin by explaining the first type of thing that has no nature of its own. The *Commentary on the True Intent* says,

> Suppose you ask what we mean when we speak of the quality of being a thing that "lacks any definitive nature." Here we are referring to those things that display the attribute of being a construct.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་དེ་ནི་མིང་དང་བརྡས་རྣམ་པར་བཞག་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་གྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་རྣམ་པར་གནས་པ་ནི་མ་ཡིན་པས་དེའི་ཕྱིར་དེ་ནི་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ་ཞེས་གསུངས་ཏེ།

> And why do we speak of them as such? It is because of the fact that these things display the attribute of being established through names and terms; they are not things which abide by definition; thus can we say of them that they "lack any definitive nature."

ཚིག་དང་པོ་གཉིས་ཀྱི་དྲིས་ལན་གྱིས་ཀུན་བརྟགས་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བཤད་ནས། དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན་ཞེས་པས་དེའི་རྒྱུ་མཚན་དྲིས་པའི་ལན་དུ་དགག་ཕྱོགས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དང་སྒྲུབ་ཕྱོགས་ནས་མིང་དང་བརྡས་བཞག་པ་ཡིན་པའི་རྒྱུ་མཚན་གསུངས་སོ། །མདོ་ཡི་དམིགས་འབྱེད་པ་འདིས་འོག་མ་གཉིས་ཀྱང་ཤེས་པར་བྱའོ།།

The question and answer that appear in the first two sentences serve to identify constructs as what are being referred to when we speak of "things that lack any definitive nature." The part that begins with "And why do we speak of them as such?" serves as an answer to the question of what reason there is for us to describe them as such. Then Lord Buddha answers by giving us two reasons: one from the negative point of view, where he says that these things do not exist by definition; and one from the positive point of view, where he says that they are established through names and terms. The way in which the sutra approaches the question from these two different aspects can be understood to apply to the latter two attributes as well.

ཀུན་བརྟགས་ལ་མེད་རྒྱུའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ནི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའམ་གནས་པ་ལ་བྱའོ།།

The definitive nature of their own which constructs lack refers to their existing, or abiding, by definition.

འདིར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་མེད་བསྟན་ཚོད་ནི་མིང་དང་བརྡ་ལ་ལྟོས་ནས་བཞག་མ་བཞག་ཡིན་ལ། བཞག་པ་ལ་ཡང་ཡོད་པས་མ་ཁྱབ་ཅིང་འཇོག་ལུགས་ཀྱང་ཐལ་འགྱུར་བས་ཡོད་པ་རྣམས་མིང་གི་ཐ་སྙད་ཀྱི་དབང་གིས་བཞག་པ་དང་ཆེས་མི་མཐུན་པས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་མེད་ཀྱི་དོན་ཡང་མི་མཐུན་ནོ།།

Here the question of whether something is said to exist by definition or not hinges on whether or not it is established through names and terms; and it is not necessarily the case that those things which are so established even exist at all. What is meant by this "establishing" is furthermore quite different from what the Consequence group means when it says that all existing objects are

established by virtue of terms that are names; and what it means then to exist by definition or not is also something different.

འོན་ཀྱང་འདིའི་རང་མཚན་གྱིས་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ཡོད་ན་ཐལ་འགྱུར་བའི་རང་མཚན་གྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་ཡང་ཡོད་ལ་གཞི་འགའ་ཞིག་སྔ་མ་ལྟར་མི་འཛིན་ཀྱང་ཕྱི་མ་ལྟར་འཛིན་པ་ནི་ཡོད་དོ།།

It is however the case that—if one is holding things to exist definitively as it is described in this school—one is also holding things to exist by definition as it is described by the Consequence group; whereas with a certain number of objects one may still hold them in the latter way yet still not hold them in the former way.

ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གཉིས་པ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་གང་ཞེ་ན། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་གང་ཡིན་པའོ།།

Here is what the second lack of a self-nature refers to. The *Commentary on the True Intent of the Sutras* says:

> Suppose you ask what we mean when we speak of the quality of being a thing that "lacks any nature of growing." Here we are referring to those things that display the attribute of being a dependent thing.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་དེ་ནི་རྐྱེན་གཞན་གྱི་སྟོབས་ཀྱིས་བྱུང་བ་ཡིན་གྱི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་མ་ཡིན་པས་དེའི་ཕྱིར་དེ་ནི་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ་ཞེས་གསུངས་སོ།།

> And why do we speak of them as such? It is because of the fact that these things have occurred by virtue of other factors, and not all by themselves, that we say of them that they "lack any nature of growing."

གཞན་དབང་ལ་མེད་རྒྱུའི་སྐྱེ་བའི་ངོ་བོའམ་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་ནི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་མ་

ཡིན་པས་ཞེས་གསུངས་པས་བདག་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བའོ།།

Given the phrase about "not all by themselves," the nature of growing that dependent things lack, or their growing through some nature of their own, refers to their growing all by themselves.

དེ་ནི་རང་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ཡིན་ཏེ། བསྡུ་བ་ལས། འདུ་བྱེད་རྣམས་ནི་རྟེན་ཅིང་
འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྐྱེན་གྱི་སྟོབས་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་ཡིན་གྱི་རང་གི་སྐྱེ་བ་ནི་
སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ།།

This would be a kind of growing where they grew independently, for as the *Abbreviation* says,

> Because things which are factors occur through interdependence, we say that they grow by virtue of their conditions; when we say that these are the type that "lack any nature of growing," we are talking about their growing on their own.

གཞན་དབང་ལ་རང་བཞིན་གྱིས་སྐྱེ་བ་དེ་འདྲ་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་
པར་གསུངས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མེད་པས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་
གསུངས་པ་མིན་པའི་ལུགས་སོ།།

Remember, this is a system which says that dependent things were spoken to lack any nature of their own because they have no nature of growing in this way; that is, through some quality of their own. They do not though say that something has no nature of its own just because it does not exist by definition.

ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་པ་ལ་འཇོག་ཚུལ་གཉིས་ལས་གཞན་དབང་ལ་དོན་དམ་པ་ངོ་
བོ་ཉིད་མེད་པར་བཞག་པ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་
ཉིད་མེད་པ་གང་ཞེ་ན། རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་ཆོས་གང་དག་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་
མེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དེ་དག་ནི་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་ངོ་

པོ་ཉིད་མེད་པ་ཡང་ཡིན་ནོ།།

There are two different ways of establishing the third lack of a self-nature; here is how we establish the fact that dependent things have no nature of being ultimate. The *Commentary on the True Intent* says:

> Suppose you ask what we mean when we say that things "lack any nature of being ultimate." Consider those things which occur through interdependence; those which lack any nature in the sense that they lack any nature of growing. These are as well that which lacks any nature in the sense of lacking any nature of being ultimate.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། ཆོས་རྣམས་ལ་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དོན་དམ་པ་ཡིན་པར་ཡོངས་སུ་བསྟན་ལ། གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་དེ་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་མ་ཡིན་པས་དེའི་ཕྱིར་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་སོ།།

> And why do we speak of them as such? Listen, Paramarta Samudgata. What I have professed so thoroughly is that the "ultimate" refers to the part of things which is the object of [the path of] total purity. Because those that display the attribute of being a dependent thing are not the object of [the path of] total purity, we can speak of them as that one that lacks any nature of being ultimate.

གཞན་དབང་ནི་དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་མེད་པས་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ། དོན་དམ་པ་ནི་གང་ལ་དམིགས་ནས་གོམས་ན་སྒྲིབ་པ་ཟད་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ན་གཞན་དབང་ལ་དམིགས་ནས་གོམས་པས་སྒྲིབ་པ་དག་པར་བྱེད་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

It is because dependent things do not exist as things which have any nature of being ultimate that we can speak of that which does not have any nature of being ultimate. The point here is that "ultimate" refers to anything which, when you focus on and meditate upon it, your spiritual obstacles are brought to an end. Dependent things though cannot be described as such, since they

do not have the power to help you purify yourself of your spiritual obstacles if you focus on and meditate upon them.

འོ་ན་ཀུན་བརྟགས་ཀྱང་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་ཅིའི་ཕྱིར་མི་གཞག་ཅེ་ན། རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་མ་ཡིན་པ་ཙམ་གྱིས་འཇོག་ན་བདེན་ཡང་ལོག་རྟོག་དགག་པ་ལ་ལྟོས་ནས་གཞན་དབང་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་མིན་པས་དོན་དམ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བཞག་གི་ཀུན་བརྟགས་མ་བཞག་གོ།

"Now why," one may ask, "do you not also establish constructs as being something which has no nature of being ultimate?" It's true that—if we were to establish something as being such solely on the basis of its not being an object of [the path of] total purity—then we would have to do so. It is due to the fact that we are attempting to stop wrong ideas though that we do establish dependent things as things which—because they are not objects of [the path] of total purity—have no nature of being ultimate; but do not establish constructs as things which are this way.

ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། གཞན་དབང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་པས་སྒྲིབ་པ་དག་བར་འགྱུར་བར་ཤེས་པ་ན། དེ་ལྟ་ན་ཆོས་ཅན་གཞན་དབང་ལ་ཡང་དམིགས་དགོས་པས་དེ་ཡང་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པར་འགྱུར་བས་དོན་དམ་པར་འགྱུར་རོ་སྙམ་དུ་དོགས་པ་སྐྱེ་ལ་ཀུན་བརྟགས་ལ་དེ་འདྲ་བའི་དོགས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ།།

Why is this the case? Suppose that a person came to an understanding that they could purify themselves of their spiritual obstacles by focussing on, and then meditating upon, the fact that dependent things are empty of [certain] constructs. It is possible then that they might entertain the thought that—because to go through this process they had to focus upon dependent things as an example—then these same dependent things would be objects of [the path of] total purity. This in turn would mean that these dependent things were ultimate. A person would not though entertain this same thought about constructs.

རྟོགས་པ་དེའི་སྐྱོན་ནི་མེད་དེ་སྒྲ་མི་རྟག་པར་ངེས་པས་སྒྲ་རྟག་འཛིན་ལྡོག་ཀྱང་སྒྲ་ལ་
དམིགས་པས་རྟག་འཛིན་མི་ལྡོག་པ་མི་འགལ་བ་བཞིན་ནོ།།

There is in actuality by the way no problem that this particular thought might be correct. It's similar to the case where a person is able to stop his tendency of believing that sound is an unchanging thing once he has perceived that it is a changing thing. There is no contradiction in this example if one were to say though that you would not stop your tendency of believing that sound is an unchanging thing [simply] by focussing on sound.

གཞན་དབང་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་ལ་དོན་དམ་དུ་བྱས་པའི་དོན་དམ་དེར་མ་
གྲུབ་ཀྱང་དོན་དམ་གཞན་དུ་གྲུབ་མ་གྲུབ་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།།

Despite the fact that dependent things do not exist as something ultimate in the sense of being ultimate by virtue of being the object of [the path of] total purity, there still remains the question of whether they exist as something ultimate in other senses; we will cover this further on.

དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་འཇོག་ཚུལ་གཉིས་པ་ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ལས།
གཞན་ཡང་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ཡང་དོན་
དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ།།

This second way of establishing something as a thing that lacks any nature of being ultimate is, further, described as follows in the *Commentary on the True Intent:*

> Moreover, we also refer to that attribute of totality which things have as being their "quality of lacking any nature of being ultimate."

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་བདག་མེད་པ་
གང་ཡིན་པ་དེ་ནི། དེ་དག་གི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱ་སྟེ་དེ་ནི་དོན་དམ་པ་ཡིན་
ལ་དོན་དམ་པ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ཡིན་པས་

དེའི་ཕྱིར་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་སོ།།

> And why do we speak of them as such? Listen, Paramarta Samudgata. We refer to that lack of a self-nature of objects which all things have as being their "lack of a nature of their own." The "ultimate" is delineated by being that simple lack that every existing thing has of any nature of its own; and this is why we can speak of the quality of lacking any nature of being ultimate.

ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཡོངས་གྲུབ་ནི་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་ཡིན་པས་དོན་དམ་པ་ཡང་ཡིན་ལ། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་བདག་གི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་སྟེ་དེ་ཙམ་གྱིས་བཞག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཞེས་ཀྱང་བྱ་བས་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཞེས་བྱའོ།།

Totality in the sense of the lack of a self-nature of objects which all things exhibit is an object of [the path of] total purity, and is thus on one count something ultimate. But it is also delineated by the lack that things have of any self-nature of the person, by this simple absence of something; and this is why we can speak of all things as "lacking any nature of their own." This too is a reason why we can say that things "lack any nature of being ultimate."

ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ལས། གལ་ཏེ་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དང་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཉིད་ཐ་དད་པ་ཡིན་པར་གྱུར་ན་ནི། དེས་ན་འདུ་བྱེད་རྣམས་ཀྱི་བདག་མེད་པ་ཙམ་དང་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཙམ་ཉིད་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པར་ཡང་མི་འགྱུར། ཞེས་གསུངས་ཤིང་།

This point is supported by the *Commentary on the True Intent* where it says,

> If the characteristic of being a factor and the characteristic of being ultimate were unconnected, then there is no way that the simple lack of a self-nature to factors and their simple lack of a nature of their own could be their attribute of being ultimate.

དཔེའི་སྐབས་སུ་ཡང་ནམ་མཁའ་གཟུགས་མེད་པ་ཙམ་ལ་འཇོག་པ་བཞིན་དུ་བདག་མེད་འཇོག་པར་གསུངས་པས། ཆོས་ཅན་འདུས་བྱས་ལ་ཆོས་ཀྱི་བདག་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་གྱི་སྤྲོས་པ་མེད་དགག་ལ་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་ཡོངས་གྲུབ་འཇོག་པར་ཤིན་ཏུ་གསལ་བའི་ཕྱིར།

The point is also supported by the fact that, in the sections where an illustration is used, it is stated that the lack of a self-nature is established in the same way as we establish empty space; that is, as being the simple lack of any physical matter. It is therefore extremely clear that totality, in the form of the lack of a self-nature to objects, is established for produced things as being the simple absence of their imagined self-existence: the raw exclusion of some self-nature to objects.

མདོ་འདིའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་བསྟན་པ་ངེས་པའི་དོན་དུ་འདོད་བཞིན་དུ་འགྱུར་མེད་ཡོངས་གྲུབ་དགག་བྱ་བཅད་ཙམ་གྱི་བཅད་ལྡོག་ནས་མི་འཇོག་པར་བློའི་ཡུལ་དུ་འཆར་བ་དགག་བྱ་བཅད་པ་ལ་མི་ལྟོས་པར་སྒྲུབ་པ་རང་དབང་བ་ལ་འདོད་པ་ནི་འགལ་བའོ།།

It is a complete contradiction on this subject to assert, on the one hand, that the descriptions of thusness in this sutra are to be taken as literal; and on the other hand to assert that this changeless totality is a self-standing, positive object: one which is not established simply as the result of a process of exclusion—the simple exclusion of what we deny when we speak of "no-self," and something which we picture as an object in our minds only by relying on the act of excluding what we deny by "no-self."

ཡོངས་གྲུབ་འདི་ནི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་བདག་གི་ངོ་བོ་རྣམ་པར་བཅད་པ་ཙམ་ཡིན་པས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཞེས་གསུངས་ཀྱི་དགག་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མེད་པས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་མི་བཞེད་པའི་ལུགས་སོ།།

Remember that this is a school where we say that totality is a the simple exclusion of a self-nature with regard to all things; and this is why Lord Buddha spoke of the "lack of a nature of being ultimate." It is not though the case that the school asserts that this absence has no nature of its own for the reason that it has a nature that lacks any quality of existing by definition.

གསུམ་པ་ནི། ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་པོ་དེ་དཔེ་དེ་དང་འདྲ་བ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན་ནམ་མཁའི་མེ་ཏོག་ཇི་ལྟ་བ་དེ་ལྟ་བུར་ནི་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་བལྟ་བར་བྱའོ།།

Here finally is the third step: illustrations for the points covered. These three lacks of a self-nature can be described with three different illustrations. The *Commentary on the True Intent* begins by saying,

> You can view the quality of lacking any definitive nature as being like the illustration of a flower that grows in mid-air.

དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། དེ་ལ་འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན་སྒྱུ་མ་བྱས་པ་ཇི་ལྟ་བ་དེ་ལྟ་བུར་ནི་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་བལྟ་བར་བྱའོ། །དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་དེ་ལས་ཀྱང་གཅིག་ཀྱང་བལྟ་བར་བྱའོ།།

> It is, O Paramarta Samudgata, like this: you can view the quality of not having any nature of growing as being like the illustration of a magic show. And as for the quality of not having any nature of being ultimate, you can view it in yet a different way from those.

དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། དེ་ལ་འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན་ནམ་མཁའ་ནི་གཟུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཙམ་གྱིས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་དང་ཐམས་ཅད་དུ་སོང་བ་ཇི་ལྟ་བ་དེ་ལྟ་བུ་ནི་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དེ་ལས་ཆོས་བདག་མེད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་དང་ཐམས་ཅད་དུ་སོང་བ་གཅིག་བལྟ་བར་བྱ་སྟེ། ཞེས་སོ།།

> It is, O Paramarta Samudgata, like this: you can view this quality as being like the illustration of empty space, which is delineated

by being a simple lack of anything with a physical nature, and which extends to all things. The lack of having any nature of being ultimate is the same: this particular quality is, in a way different from those others, delineated by being a lack of any self-nature to objects, and also extends to all things.

ཀུན་བཏགས་ནམ་མཁའི་མེ་ཏོག་དང་འདྲ་བ་ནི་རྟོག་པས་བཏགས་པ་ཙམ་གྱི་དཔེ་ཡིན་གྱི་ཤེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་པའི་དཔེ་མིན་ནོ། །གཞན་དབང་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ་ཚུལ་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་ལ་ཡོངས་གྲུབ་ཀྱི་དཔེ་དོན་ནི་དཀྱུས་ན་གསལ་ལོ།།

Saying that constructs are similar to a flower that grows in mid-air is only meant to illustrate how they exist merely in the imagination; the point is not to give an example of something that doesn't exist in the universe. The way in which dependent things are similar to a magic trick we will explain later on, and the point of the illustration used for totality is clear from the context in which it appears.

ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་ནི་དེ་ལྟར་དུ་བཤད་ཀྱི་དེ་ལྟ་མིན་པར་ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་ག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བཤད་ན་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་གསུངས་པའི་མདོ་སྡེ་ལ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་ཞེན་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལྟ་ན་མེད་ ལྟའམ་ཆད་པར་ལྟ་བ་ཐོབ་པར་འགྱུར་ཏེ་ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་ག་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པས་མཚན་ཉིད་མེད་པར་ལྟ་བ་ཅན་དུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ།།

This is the way one should explain how it is that things lack any nature of their own when the sutra speaks of a "lack of any nature of their own." If on the other hand one were to say that "lacking any nature of their own" meant that none of the three natures existed by definition, then you would be expressing the belief that the sutras which state that nothing has any nature of its own are to be taken to mean exactly what they say. This would amount to espousing the view that nothing exists, or the view that everything has discontinued. This in turn would be discounting the existence of all three of the natures; and we could say then that you had turned into one of those people who holds the view that nothing has any definitive characteristics at all.

འདི་ལྟར་གཞན་དབང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མེད་ན་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་མི་

ཚུལ་ནི་ད་ལ་སྒྲུར་པ་འདེབས་པ་ཡིན་ལ་ཡོངས་གྲུབ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མེད་ན་དངོས་པོའི་གཤིས་སུ་མི་འགྱུར་བའི་ལུགས་སོ། །

How this works, according to this school, is the following: if it were not the case that there were any dependent things that existed by definition, then they could never grow or stop—and one would thus be discounting their existence. If there were no examples of totality that existed by definition, then this could never be the core nature of every functional thing.

གལ་ཏེ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པར་ལྟ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་ལ་སྒྲུར་འདེབས་ཡིན་དུ་ཆུག་ཀྱང་ཀུན་བཏགས་ལ་སྒྲུར་འདེབས་སུ་ཇི་ལྟར་འགྱུར་སྙམ་ན།

Suppose, on this point, one were to raise the following question:

> I can see how—if one were to hold the viewpoint that they did not exist by definition—one would be discounting the existence of the two natures. How is it though that you would be discounting the existence of constructs?

ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མེད་ན་དེ་གཉིས་མེད་པར་འགྱུར་ལ་དེ་ལྟ་ན་ཀུན་བཏགས་འདོགས་པའི་གཞི་དང་འདོགས་པ་པོའི་ཐ་སྙད་ཀྱང་མེད་པས་ཀུན་བཏགས་ཡེ་མེད་དུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

The point is that, if it were the case that the two natures did not exist by definition, then they could never exist at all. And if they did not exist, then there would be no object towards which we apply the constructs, and none of the terms that the one who applies the constructs uses. Constructs themselves then would become something that did not exist at all.

དེ་ལྟར་ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ལས། ངའི་དགོངས་ཏེ་བཤད་པ་ཟབ་མོ་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་རབ་ཏུ་མི་ཤེས་ཏེ་ཆོས་དེ་ལ་མོས་ཀྱང་ཆོས་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ནོ། །ཆོས་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི་མ་སྐྱེས་པ་ཁོ་ནའོ། །མ་འགགས་པ་ཁོ་ནའོ། །གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་ཁོ་ནའོ། །རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་

ངན་ལས་འདས་པ་ཁོ་ནའོ་ཞེས་ཆོས་ཀྱི་དོན་ལ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་ཁོ་ནར་མངོན་པར་ཞེན་པར་བྱེད་དོ།།

In this same vein, the *Commentary on the True Intent* says:

> I will explain to you my true intent. It may be the case that you believe in things, that you fail to grasp fully the profound and pure way that things really are. And then you will come to believe, firmly, that I only meant exactly what I said about the nature of all things when I said the following:
>
> > None of these things at all has any nature of its own; and they are no other way. None of these things at all ever grows; and they are no other way. None of them ever stops; and they are no other way. They are extinct, and have been so from the very beginning; and they are no other way. They have, by their very nature, gone completely beyond the state of grief; and they are no other way.

དེ་དག་གཞི་དེས་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་མེད་པར་ལྟ་བ་དང་མཚན་ཉིད་མེད་པར་ལྟ་བ་འཐོབ་པར་འགྱུར་ཏེ། མེད་པར་ལྟ་བ་དང་མཚན་ཉིད་མེད་པར་ལྟ་བ་ཐོབ་ནས་ཀྱང་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་མཚན་ཉིད་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྐུར་པ་འདེབས་ཏེ། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་ཡང་སྐུར་པ་འདེབས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་ཡང་སྐུར་པ་འདེབས་སོ།།

> If one were to start from this point, it would amount to espousing the view that nothing exists at all, and the view that nothing has any definitive characteristics at all. And once one reached the point of espousing the view that nothing exists, or that nothing has any definitive characteristics, then one would be discounting the existence of all things, from the point of view of each and every one of their attributes. This is true because one would then be discounting the existence of the attribute of having constructs for every existing thing; and one would also be discounting the existence of the attributes of having dependent things and having totality.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། འདི་ལྟར་གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་ཡོད་ན་ནི་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱང་རབ་ཏུ་ཤེས་པར་འགྱུར་ན། དེ་ལ་གང་དག་གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་མཚན་ཉིད་མེད་པར་མཐོང་བ་དེ་དག་གིས་ནི་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ལ་ཡང་སྐུར་པ་བཏབ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ། དེ་ལྟ་བས་ན་དེ་དག་ནི་མཚན་ཉིད་རྣམ་པ་གསུམ་ཅར་ལ་ཡང་སྐུར་པ་འདེབས་པ་ཞེས་བྱའོ། །ཞེས་སོ།།

> And why would this be the case? Listen, Paramarta Samudgata. The point is that—if something displays the attribute of having a dependent thing, and the attribute of having totality—then we can understand it to display the attribute of having constructs. This being the case, anyone who holds the opinion that the attribute of having a dependent thing and the attribute of having totality have no definitive characteristics at all would also be discounting the existence of the attribute of having constructs. Such a person, we would then have to say, would be discounting the existence of all three of the attributes.

དོན་ལ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་དུ་ཞེན་ཞེས་པའི་སྒྲ་ནི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་སྟོན་པའི་མདོ་སྡེ་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དང་ངོ་བོ་ཉིད་དང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སྟོང་ཞེས་གསུངས་པ་རྣམས་ཡིན་ལ་དེ་དག་ལ་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་ལྟར་འཛིན་པ་ནི་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་འདོད་པའི་ལུགས་སོ།།

What does the "what I said" refer to in the sentence about "believing that I meant exactly what I said"? It refers to statements in the sutras where Lord Buddha taught that nothing has any nature of its own: where he stated that all existing things are devoid of any nature which they have; void of any nature of their own; void of any nature of existing by definition. Any school that believed that these were to be taken just as they were spoken would be, in this context, a school that "believed that I meant exactly what I said."

****

བཞི་པ་ལ་གཉིས། མདོ་དགོད་པ་དང་། དེའི་དོན་ཅུང་ཟད་བཤད་པའོ། །དང་པོ་ནི།

Here now is the fourth division from above: a statement, offered by the bodhisattva, of the conclusion reached through the preceding points. We proceed in two steps: a presentation of the relevant passage of the sutra, and then a brief explanation of its meaning. Here is the first.

དེ་ལྟར་ན་གསུང་རབ་ལ་ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་དང་ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པར་སྟོན་པ་དང་། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་ལེགས་པར་ཕྱེ་བའི་མདོ་སྡེ་གསུམ་བྱུང་ཞིང་དེ་དག་ཀྱང་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་མེད་ལེགས་པར་ཕྱེ་མ་ཕྱེ་གཉིས་སུ་འགྱུར་ལ་ཕྱེ་བ་ནི་དོན་གཞན་དུ་དྲང་བར་མི་བྱ་བས་ངེས་པའི་དོན་དང་། མ་ཕྱེ་བ་ནི་དོན་གཞན་དུ་དྲང་དགོས་པས་དྲང་བའི་དོན་ཡིན་ལ། དེ་ལ་ཡང་གཉིས་ཡོད་པས་མདོ་སྡེ་གཉིས་དྲང་དོན་དང་གཅིག་ངེས་དོན་དུ་སྔར་བཤད་པ་རྣམས་ཀྱི་ཤུགས་ཀྱིས་ཤེས་པར་འགྱུར་རོ། །

We see then that Lord Buddha has taught, in his highest of all spoken words, three different groups of sutra: one in which he said that every existing thing does exist by definition; one in which he said that no existing thing exists by definition; and a third in which he made fine distinctions between things, saying that some exist by definition, and some do not.

We see further that these various sutras can be grouped into two categories: those that do and those that do not make fine distinctions between the different ways in which things have no nature of their own at all. Those that do make these distinctions do not need to be interpreted further, and are therefore considered literal. Those that do not make these distinctions must be interpreted further, and so are considered figurative. There are two groups of the latter, and so we can say that two of the groups of sutra are figurative, and one is literal. All this we can understand by implication, from the discussions that have appeared earlier.

ཤུགས་ལ་གནས་པའི་དོན་དེ་ཉིད་དུས་ཀྱི་རིམ་པའི་སྒོ་ནས་འཁོར་ལོ་གསུམ་དང་སྦྱར་བའི་དྲང་ངེས་སུ་འགྱུར་ཚུལ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཀྱིས་སྟོན་པ་ལ་ཞུས་པ་ནི་

དགོངས་འགྲེལ་ལས། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དང་པོར་ཡུལ་བ་ར་ཎ་སིར་དྲང་སྲོང་སྨྲ་བ་རི་དྭགས་ཀྱི་ནགས་སུ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་ལ་འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞིའི་རྣམ་པ་བསྟན་པས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ངོ་མཚར་རྨད་དུ་བྱུང་བ་སྔོན་ལྷར་གྱུར་པའམ་མིར་གྱུར་པ་སུས་ཀྱང་མཐུན་པར་འཇིག་རྟེན་དུ་མ་བསྐོར་བ་གཅིག་རབ་ཏུ་བསྐོར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་རབ་ཏུ་བསྐོར་བ་དེ་ཡང་བླ་ན་མཆིས་པ་སྐབས་མཆིས་པ་དྲང་བའི་དོན་རྩོད་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་ལགས།

This way in which we speak of the three historical turnings of the wheel as being either figurative or literal, this point that we arrive at through implication from what has come before, is expressed to the Teacher by the bodhisattva Paramarta Samudgata in the following words from the *Commentary on the True Intent:*

> O Conqueror, you taught first in the land of Varanasi, in the forest full of wild animals, the wood of the saints; you imparted a teaching on the subject of the four realized truths to those who had entered, perfectly, the way of the listeners. And in doing so you turned, perfectly, a wheel of the Dharma which was amazing, and awe-inspiring; one which no being—neither god nor man—had ever turned accurately in this world ever before.
>
> And Conqueror, this perfect turning of the wheel of the Dharma was one which had something higher; it was one which left an opening; it was one which had to be interpreted further; and it was one which could serve as a basis for contention.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཉིད་ལས་བརྩམས། སྐྱེ་བ་མ་མཆིས་པ་དང་འགག་པ་མ་མཆིས་པ་དང་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཉིད་ལས་བརྩམས་ནས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་ལ་སྟོང་པ་ཉིད་སྨོས་པའི་རྣམ་པས་ཆེས་ངོ་མཚར་རྨད་དུ་

བྱུང་བའི་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་གཉིས་པ་བསྐོར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་དེ་ཡང་བླ་ན་མཆིས་པ་སྐབས་མཆིས་པ་དྲང་བའི་དོན་རྩོད་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་ལགས་ཀྱི།

And then, O Conqueror, you turned the wheel of the Dharma a second time, for the benefit of those who had entered, perfectly, the greater way. This time you took an appearance of speaking of emptiness, doing so by bringing up first the fact that no existing thing could ever have any nature of its own—and then going on to the facts that nothing could ever grow; and that nothing could ever stop; and that everything was extinct from the very beginning, and that everything was, by its very nature, completely beyond all grief.

This turning of the wheel of the Dharma was one which was ever so amazing, and ever so awe-inspiring. And Conqueror, this turning of the wheel of the Dharma as well was one which had something higher; it was one which left an opening; it was one which had to be interpreted further; and it was one which could serve as a basis for contention.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཉིད་ལས་བརྩམས། སྐྱེ་བ་མ་མཆིས་པ་དང་འགག་པ་མ་མཆིས་པ་དང་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཉིད་ལས་བརྩམས་ནས་ཐེག་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་ལ་ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་དང་ལྡན་པ་ངོ་མཚར་རྨད་དུ་བྱུང་བའི་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པ་བསྐོར་ཏེ།

And then, O Conqueror, you turned the wheel of the Dharma a third time, imparting a teaching to those who had entered, perfectly, every one of the different ways: you spoke to them of how to make the fine distinctions. And you did this by bringing up first the fact that no existing thing could ever have any nature of its own—and then going on to the facts that nothing could ever grow; and that nothing could ever stop; and that everything was extinct from the very beginning, and that everything was, by its very nature, completely beyond all grief. This too was a turning of the wheel which was amazing, and awe-inspiring.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་འདི་ནི་བླ་ན་མ་མཆིས་པ་སྐབས་མ་མཆིས་པ་ངེས་པའི་དོན་ལགས་ཏེ་རྩོད་པའི་གཞིའི་གནས་སུ་གྱུར་པ་མ་ལགས་སོ། །ཞེས་གསུངས་སོ།།

> But Conqueror, this turning of the wheel of the Dharma was one which had nothing higher; it was one which left no opening; it was one which could be taken literally; and it was one which could never serve as a basis for contention.

****

	First turning of the wheel of the Dharma—	**Second turning of the wheel of the Dharma—**	**Third turning of the wheel of the Dharma—**
Name	The Turning of the Wheel on the Four Truths བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར། *denshiy chunkor*	The Turning of the Wheel on How Nothing Exists by Definition མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར། *tsennyi mepay chunkor*	The Turning of the Wheel on Fine Distinctions ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར། *lekchey chunkor*
Period	First period དུས་དང་པོ། *du dangpo*	Second period དུས་བར་པ། *du barpa*	Final period དུས་མཐའ་མ། *du tama*

	First turning of the wheel of the Dharma—	**Second turning of the wheel of the Dharma—**	**Third turning of the wheel of the Dharma—**
Place	Sarnath, near Varanasi ཝཱ་ར་ཎཱ་སཱི། ***waranasi***	Vulture's Peak, in Rajagirha བྱ་རྒོད་ཕུང་པོའི་རི། ***jagu pungpoy ri***	Vaishali ཡངས་པ་ཅན། ***yangpachen***
Disciples	Those of the lower way ཉན་ཐོས་ཐེག་པ། ***nyentu tekpa***	Those of the greater way ཐེག་ཆེན། ***tekchen***	Those of all ways (meaning certain ones of the higher way) ཐེག་པ་ཐམས་ཅད། ***tekpa tamche***
Basic subject matter	The four realized truths འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི། ***pakpay denpa shi***	Emptiness སྟོང་པ་ཉིད། ***tongpa nyi***	The three attributes མཚན་ཉིད་གསུམ། ***tsennyi sum***

	First turning of the wheel of the Dharma—	**Second turning of the wheel of the Dharma—**	**Third turning of the wheel of the Dharma—**
View	Every existing thing exists by definition ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ། ***chunam ranggi tsennyi kyi druppa***	No existing thing exists by definition ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ། ***chunam ranggi tsennyi kyi ma druppa***	Some things exist by definition, and some do not, and we must make fine distinctions between them ཆོས་རྣམས་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་ལེགས་པར་ཕྱེ། ***chu nam la ranggi tsennyi kyi deup madrup lekpar***
Figurative or literal according to the Mind-Only School	Figurative	Figurative	Literal
Figurative or literal according to the Middle-Way School	Figurative	Literal	Figurative

The Asian Classics Institute
Course XVIII: The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Reading Ten: What the Buddha Really Meant, Part Two

On the Different Methods of Interpretation

The following selection is taken from the Essence of Eloquence, a Classical Commentary on Distinguishing between the Figurative and the Literal (Drang-ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), *by Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 13a-14a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 31-34 in the ACIP Indian paper edition. The translation is based upon an oral teaching of the text by Geshe Tupten Rinchen of Sera Mey Tibetan Monastery. Please note that Je Tsongkapa's root text is extremely difficult, and is best studied with the accompanying ACI tapes.*

གཉིས་པ་ནི། དེ་འདྲ་བའི་འཁོར་ལོ་དང་པོ་ལ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་དང་གཉིས་པ་ལ་མཚན་ཉིད་མེད་པ་དང་། གསུམ་པ་ལ་དོན་དམ་རྣམ་པར་ངེས་པའི་འཁོར་ལོ་ཞེས་རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་ཆེན་ལས་བཏགས་ལ། མདོ་འདི་ཉིད་ཀྱི་ཚིག་དང་བསྟུན་ན་གསུམ་པ་ལ་ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བའི་འཁོར་ལོ་ཞེས་བྱའོ།།

Here is the second part from above: a brief explanation of the distinction between teaching which is figurative and teaching which is literal. The Chinese commentary refers to these different turnings of the wheel as follows. The first is the "Turning of the Wheel on the Four Truths," and the second is the "Turning of the Wheel on How Nothing Exists by Definition." The third is called the "Turning of the Wheel on Ascertaining the Ultimate." If we follow the actual wording of the sutra itself though we would refer to the third one as the "Turning of the Wheel on Fine Distinctions."

དེ་ལ་མདོ་འདིས་དྲང་ངེས་སུ་འཇོག་པའི་ཚུལ་ནི་ལེགས་པར་ཕྱེ་མ་ཕྱེ་གཉིས་ཡིན་ལ། དྲང་ངེས་སུ་འཇོག་པའི་གཞི་ནི་ཆོས་རྣམས་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་མཉམ་དུ་གསུངས་པ་དང་མེད་མཉམ་དུ་གསུངས་པ་དང་ཡོད་མེད་ལེགས་པར་ཕྱེ་བ་གསུམ་ཡིན་པ་ནི། མདོ་སྡེ་ལ་འགལ་སྤོང་གི་དྲི་བ་དང་དེའི་ལན་བཏབ་པ་དང་། ཆོས་རེ་རེ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་གསུམ་གྱི་རྣམ་གཞག་བྱས་ནས་དེ་ལ་དགོངས་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བཤད་ཚུལ་ཞུས་པ་དང་། དེ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་དུས་སྔ་ཕྱིར་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་གྱི་དྲང་ངེས་ཞུས་པ་ལས་ཤིན་ཏུ་གསལ་བ་ཡིན་ནོ།།

Now the way in which this particular sutra decides whether a teaching is figurative or literal hinges on the two of whether it makes certain fine distinctions or not. What it is that we are trying to decide is figurative or literal consists of all three of the teachings: the one in which it was stated equally for all existing objects that they have some nature of their own, one which exists by definition; the one in which it was stated equally for all existing objects that they have no such nature; and the one in which fine distinctions were made between them, stating that some did and some did not have such a nature.

The fact that these three are what we are trying to decide is figurative or not is extremely clear from the following:

> 1) from the fact that the question in which the bodhisattva is trying to rule out any apparent inconsistencies, and the answer that is given, relate to the various groups of sutra;
>
> 2) from the way in which three lacks of a self nature are set forth for every existing thing, and the statement about nothing having any nature of its own explained in terms of this treatment; and
>
> 3) from the way in which the three turnings of the wheel, delivered as they were during specific periods, are thereby understood as being either figurative or literal.

དེའི་ཕྱིར་དུས་དང་པོར་བདེན་པ་བཞི་ལ་བརྩམས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་པ་

སོགས་སུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་དང་པོ་དྲང་དོན་དུ་སྟོན་པ་ཡིན་གྱི་དུས་དང་པོར་གསུངས་ཚད་ཀྱི་གསུང་རབ་ཐམས་ཅད་ལ་མིན་ཏེ། དཔེར་ན་དུས་དང་པོར་ལྔ་སྡེ་ལ་ཤམ་ཐབས་ཟླུམ་པོར་བགོ་བར་བྱའོ། །ཞེས་པ་ལ་སོགས་པའི་བསླབ་བྱ་གསུངས་པ་ལ་འདིར་དོགས་པ་གཅོད་མི་དགོས་པ་བཞིན་ནོ།།

Therefore what is being indicated as figurative with regard to the first wheel is that teaching which relates to the initial period, and which starts off from the four realized truths to make statements such as that all existing things exist by definition; it is not though the case that we are referring to everything that Lord Buddha ever spoke during this initial period. Remember that he did, for example, make statements during this initial period such as his advice to the Group of Five at Varanasi urging them to "be sure to wear your lower robes in a neat circle." This is not the kind of teaching that we are concerned with here, the kind that we have to analyze to find out what it means.

དེ་བཞིན་དུ་གཉིས་པ་ཡང་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་སོགས་སུ་གསུངས་པ་ལ་བྱའི། དུས་གཉིས་པར་གསུངས་ཀྱང་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་སོགས་ལས་མ་བརྩམས་པའི་མདོ་སྡེ་ལ་འགལ་སྤོང་དྲིས་པ་ལྟར་གྱི་དོགས་པ་མེད་པས་དེ་འདིར་དྲང་དོན་དུ་སྟོན་མི་དགོས་སོ།།

Just so, the second turning of the wheel is defined here according to whether Lord Buddha made statements such as the one about nothing having any nature of its own. There are other groups of sutras that do also relate to the second period of Lord Buddha's teaching, but which are not taught from the point of view of things not having any nature of their own, or the like. But since these are not the kinds of teachings about which one might have questions of the kind that arise in the section of the sutra where the bodhisattva tries to clarify some apparent inconsistencies, they need not be clarified here as teachings which are figurative.

འཁོར་ལོ་གསུམ་པ་ངེས་དོན་དུ་བཤད་པ་ཡང་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་ལེགས་པར་ཕྱེ་བ་རྣམས་ཡིན་གྱི་ཐམས་ཅད་མིན་པ་ནི་མདོ་ཉིད་ལས་ཀྱང་ཤིན་ཏུ་གསལ་ལ། དཔེར་ན་མྱ་ངན་ལས་འདའ་ཁར་འདུལ་བ་མདོར་བསྡུས་ཞེས་བྱ་བ་རྟུང་མཐུན་དུ་གྲགས་པ་

གསུངས་ཀྱང་དེ་མདོ་འདིས་ངེས་དོན་དུ་སྟོན་པ་མིན་པ་བཞིན་ནོ།།

The third turning of the wheel that is explained as being literal too is the one mentioned before: the teachings in which those fine distinctions are made, and not just everything that was spoken. This fact is made exceedingly clear in the sutra itself. Lord Buddha, for example, did as he was just about to enter his final nirvana give a teaching on what he declared would be appropriate monastic behavior entitled the *Summary of Vowed Morality.* This is not though a teaching which this sutra is explaining as being a literal teaching.

མདོ་འདིས་ཅི་ཞིག་འགྲུབ་པར་འདོད་ནས་ཆོས་འཁོར་གྱི་དྲང་ངེས་ཕྱེ་བ་ཡིན་སྙམ་ན། ཆོས་རྣམས་ལ་སོ་སོར་མ་ཕྱེ་བར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་མ་གྲུབ་པར་བསྟན་པ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་དུ་འཛིན་པ་བཟློག་ནས་ཀུན་བཏགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་ཅིང༌། ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་གཞན་དབང་ལ་ཀུན་བཏགས་ཀྱིས་སྟོང་པའི་སྟོང་ཉིད་ལམ་གྱི་དམིགས་པའི་དོན་དམ་མཐར་ཐུག་ཏུ་དེའི་གདུལ་བྱ་ལ་བསྟན་པར་བཞེད་ནས་ཡིན་ནོ། །དེའི་ཕྱིར་འཁོར་ལོ་དང་པོ་གཉིས་དྲང་དོན་དང་ཐ་མ་ངེས་དོན་དུ་གསུངས་སོ།།

One may ask the following question:

> What is it that this particular sutra hopes to accomplish by distinguishing the various turnings of the wheel into those that are figurative and those that are literal?

The sutra first seeks to prevent us from taking on face value those teachings which state either that all existing objects exist by definition, or that none exist by definition, without making any attempt to distinguish them into parts. It seeks to inform us that constructs do not exist by definition, but that the other two natures do exist by definition. It finally seeks to teach us that that form of emptiness represented by the absence of those constructs in dependent things is the ultimate object perceived by the path. This then is why the sutra states that the first two turnings of the wheel are figurative, and the final turning literal.

དེའི་ཕྱིར་ཁ་ཅིག་གིས་མདོ་འདི་ལ་བརྟེན་ནས་དུས་གསུམ་པར་གསུངས་པའི་མདོ་

ཐམས་ཅད་ངེས་དོན་དུ་བསྒྲུབས་ནས་གཞན་སྡེའི་རིགས་ཅན་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་ལ་ཞེན་པ་རྣམས་དྲང་བའི་ཕྱིར་དུ་གསུངས་པ་འགའ་ཞིག་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་འདོད་ཅིང་། ཆོས་ཉིད་མ་གཏོགས་པའི་ཆོས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཁྲུལ་པའི་བློས་རྟོག་པ་མ་གཏོགས་པ་རང་གི་ངོ་བོ་གྲུབ་པ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་ཅིང་ཆོས་ཉིད་བདེན་པར་གྲུབ་པའི་བདེན་མི་བདེན་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་ནི་སྔར་བཤད་པའི་ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བའི་དོན་དུ་འདོད་དོ།།

Given all this, some have used the wording of this sutra to go on and claim that it proves that everything which Lord Buddha taught during all the periods is meant to be taken literally. These people would then have to say that certain statements which the Buddha made to attract those of other religions who still believed that things could have some self-nature are teachings that we are meant to take on face value. They also say that no object but the real nature of things is anything more than the simple delusion of a mistaken state of mind; these other things have not the slightest bit of an existing nature to them. They say finally that the meaning of "fine distinctions" is the distinction between what exists in truth or not, in the sense of being this one true thing: the real nature of things.

དེ་ལ་གཞན་དག་གིས་ནི་མདོ་འདིས་དྲང་ངེས་ཕྱེ་བ་ལྟར་ཡིན་ན་ཕྱོགས་སྔ་མས་སྨྲ་བ་ལྟར་འགྱུར་རོ་སྙམ་ནས་དྲང་ངེས་ཀྱི་ཚུལ་དེ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མིན་ནོ་ཞེས་འགོག་གོ

Others have had the concern that—if they were to make the distinction between the figurative and the literal in the way in which this particular sutra does so—then they would be forced to make the same claims as the group just mentioned. Therefore they deny this aspect of the sutra, saying that this method of distinguishing between the figurative and the literal cannot be something meant to be taken on face value.

དེ་གཉིས་ཀས་ཀྱང་མདོ་འདིར་མདོ་སྡེ་ལ་འགལ་སྤོང་གི་དྲི་བ་བྱུང་ལུགས་དང་དེ་ལ་སྟོན་པས་ལན་བཏབ་ལུགས་དང་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་དྲང་ངེས་སུ་ཞག་ལུགས་རྣམས་ལ་ཞིབ་ཏུ་མ་བརྟགས་པར་དྲང་ངེས་ཀྱི་རྣམ་དབྱེ་བྱས་པའི་སྐབས་ཙམ་ཞིག་ལ་རྩོད་པར་སྣང་ངོ་།།

Neither of these two positions seems to have examined carefully how, in this sutra, the bodhisattva raises questions seeking to explain apparent inconsistencies in the sutras; or how the Teacher gives his answer; or how, based on this exchange, certain teachings are said to be figurative, and others literal. They simply seem to be different arguments about the period represented by the teachings which make the distinction between the figurative and the literal.

****

The following selection is taken from An Analysis of the Distinction between the Figurative and the Literal, *a textbook used at Sera Mey Tibetan Monastery for the study of this subject. It was written by Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), and gives both a good sense of the detail in which the monastic textbooks treat their topics, and also a great deal more information on the three turnings of the wheel in relation to interpreting what the Buddha has stated. Several typical dialectic sections are presented here (from folios 1a-5a of the original text), followed by a brief resolution of the questions raised (from folios 9a-10a). The text is used is the edition with ACIP electronic catalog number S0011.*

༄ །།འདིར་གཉིས་པ་ལུང་གི་ཆོས་འཁོར་གྱི་དྲང་ངེས་འགྲེལ་ཚུལ་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པ་ལ། སེམས་ཙམ་པའི་ལུགས་བཤད་པ་དང་། དབུ་མ་པའི་ལུགས་བཤད་པ་དང་གཉིས་ལས། །དང་པོ་ལ་གསུམ་ལས། དང་པོ་ལ།

Here is the second part [of the traditional presentation on the art of interpretation]: a more detailed treatment of how we comment upon the turning of the wheel of the Dharma in the sense of the physical teachings; that is, how we decide which teachings were literal, and which were figurative.

This part itself has two divisions: an explanation of the system of the Mind-Only School, and an explanation of the system of the Middle-Way School. The first of these has three sections of its own; here is the first of them.

****

ཁ་ཅིག །བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་གསུངས་པའི་མདོ་ལ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་གྱིས་ཁྱབ་པ་དང་། དུས་བར་པར་གསུངས་པའི་མདོ་ལ་མཚན་ཉིད་མེད་

པའི་ཆོས་འཁོར་གྱིས་ཁྱབ་པ་དང་། དུས་ཐ་མར་གསུངས་པའི་མདོ་ལ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་གྱིས་ཁྱབ་པ་ཡིན་ནོ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> Any sutra that the Conqueror spoke during the initial period necessarily belongs to the turning of the wheel where he taught the four realized truths.
>
> Any sutra that he spoke during the middle period necessarily belongs to the turning of the wheel where he taught that nothing exists by definition.
>
> Any sutra that he spoke during the final period necessarily belongs to the turning of the wheel where he made fine distinctions.

འོ་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་གསུངས་པའི་མདོ་ལ། དགོངས་འགྲེལ་ནས་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་སོགས་ཀྱིས་ཁྱབ་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར།

Well then, is it the case that—if something is a sutra that the Conqueror spoke during the initial period—it necessarily belongs to the turning of the wheel, as described explicitly in the *Commentary on the True Intent,* where he taught the four realized truths, and so on?

> [Why do you say that?]

Because your own assertion is correct.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དགོངས་འགྲེལ་ནས་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་དུས་ཙམ་གྱི་སྒོ་ནས་འཇོག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [I agree that it is the case that—if something is a sutra that the Conqueror spoke during the initial period—it necessarily belongs to the turning of the wheel, as described explicitly in the *Commentary on the True Intent,* where he taught the four realized truths, and so on.]

But you can't agree, because the times when Lord Buddha turned the wheel of the Dharma, as described in the *Commentary on the True Intent,* are not defined solely on the basis of the period in which they occurred.

****

གཉིས་པ་རང་གི་ལུགས་བཞག་པ་ལ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཐེག་དམན་གྱི་རིགས་ཅན་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་སྟོན་པའི་ཐེག་དམན་གྱི་མདོ། བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད།

Here secondly is the position held by our own school. The definition of the first stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where Lord Buddha taught the four realized truths, is:

> Those sutras of the lower way which were taught during the initial period, and in which the Conqueror expressed his message by taking—as the principal subject matter which he described explicitly—the four realized truths, intending the teaching for specific disciples belonging to the lower way.

མཚན་གཞི་ནི། དགེ་སློང་དག་འདི་ནི་སྡུག་བསྔལ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། །འདི་ནི་ཀུན་འབྱུང་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། །འདི་ནི་འགོག་པ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། །འདི་ནི་ལམ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ།།

A prime example of this turning of the wheel would be something like the following words of sutra:

> O monks, this is the realized truth of suffering. This is the realized truth of the source of suffering. This is the realized truth of the end of suffering. This is the realized truth of the path to the end of suffering.

སྡུག་བསྔལ་ཤེས་པར་བྱ། ཀུན་འབྱུང་སྤང་བར་བྱ། འགོག་པ་མངོན་དུ་བྱ། ལམ་བསྒོམ་པར་བྱ།

> Suffering is something you have to become aware is happening. The source is something you have to eliminate. The end is something you have to bring about. The path is something you have to practice.

སྡུག་བསྔལ་ཤེས་པར་བྱ། སླར་ཡང་ཤེས་པར་བྱར་མེད། ཀུན་འབྱུང་སྤང་བར་བྱ། སླར་ཡང་སྤང་བར་བྱར་མེད། འགོག་པ་མངོན་དུ་བྱ། སླར་ཡང་མངོན་དུ་བྱར་མེད། ལམ་བསྒོམ་པར་བྱ། སླར་ཡང་བསྒོམ་པར་བྱར་མེད། ཞེས་པའི་མདོ་ལྟ་བུ་ཡིན།

> Suffering is something you have to be aware is happening; then there will be nothing left to be aware of. The source is something you have to eliminate; then there will be nothing left to eliminate. The end is something you have to bring about; then there will be nothing left to bring about. The path is something you have to practice; then there will be nothing left to practice.

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་བར་པར་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་དབང་རྣོན་ལ་སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་ཐེག་ཆེན་གྱི་མདོ། བཀའ་བར་པ་མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད།

The definition of the middle stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where Lord Buddha taught that nothing exists by definition, is:

> Those sutras of the higher way which were taught during the middle period, and in which the Conqueror expressed his message by taking—as the principal subject matter which he described—the subtle object of emptiness, intending the teaching for specific disciples belonging to the higher way, and possessed of higher powers.

མཚན་གཞི་ནི། རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་དང་། སྡུད་པ་ཤེས་རབ་སྙིང་པོ་དང་བཅས་པ་ཡིན།

A prime example of this turning of the wheel would be the longer, medium, and briefer versions of the *Mother of the Buddhas;* their abbreviation; and the *Heart of Wisdom.*

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་ཐ་མར་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་ལ་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཕྲ་རགས་ཅི་རིགས་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་ཐེག་ཆེན་གྱི་མདོ། །བཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད།

> Those sutras of the higher way which were taught during the final period, and in which the Conqueror expressed his message by taking—as the principal subject matter which he described—either the subtle form of a lack of a self-nature to objects, the grosser form, or both, intending the teaching for specific disciples belonging to the higher way.

མཚན་གཞི་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་དང་། དགོངས་འགྲེལ་གྱི་བྱམས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུའི་ནང་ཚན་དུ་གྱུར་པའི་བྱམས་པ་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གྱི་གཟུགས་བརྙན། ཞེས་སོགས་ཀྱི་མདོ་ལྟ་བུ་ཡིན།

A prime example of this turning of the wheel would be sutras such as the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata"; the section of the "Chapter Requested by Maitreya" from the *Commentary on the True Intent* known as "Maitreya and the Reflection in which Single-Pointed Concentration Plays."

དེ་དག་ནི་གོ་བ་གཙོ་བོར་བྱས་པ་ཡིན་ལ། ཚིག་སྐྱོན་བཅད་དེ་ཞིབ་པར་སྨྲས་ན་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་གང་རུང་དུ་གྱུར་པའི་ཐེག་དམན་གྱི་མདོ། བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད།

The above are, by the way, only primary descriptions; if one were to eliminate all the problematic wording in them carefully, then the definition of the first stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where Lord Buddha taught the four realized truths, would be:

> A sutra of the lower way, whichever of the three turnings of the wheel it belongs to.

དགོངས་འགྲེལ་ནས་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་གང་རུང་གང་ཞིག །ཆེད་

དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ལྟ་བུས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པ་བཀྲལ་བ་ལ་ལྟོས་མི་དགོས་པའི་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་གསུངས་པའི་མདོ། བཀའ་བར་པ་མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད།

The definition of the middle stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where Lord Buddha taught that nothing exists by definition, would be:

> A sutra that (1) belongs to some one of the three turnings of the wheel as described in the *Commentary on the True Intent,* and which (2) was intended primarily for disciples belonging to the greater way, but of the kind who did not require a re-interpretation of the middle turning of the wheel through some teaching like the "Chapter Requested by the Bodhisattva Parmarta Samudgata."

དགོངས་འགྲེལ་ནས་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་གང་རུང་གང་ཞིག །ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ལྟ་བུས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པ་བཀྲལ་བ་ལ་ལྟོས་དགོས་པའི་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་གསུངས་པའི་མདོ། བཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད། མཚན་གཞི་ནི་སྔར་ལྟར་ཡིན།

The definition of the final stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where the fine distinctions were made, would then be:

> A sutra that (1) belongs to some one of the three turnings of the wheel as described in the *Commentary on the True Intent,* and which (2) was intended primarily for disciples belonging to the greater way, and of the kind who did require a re-interpretation of the middle turning of the wheel through some teaching like the "Chapter Requested by the Bodhisattva Parmarta Samudgata."

Prime examples would be the same as above.

བཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེ་ལ་ཐེག་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་ཞེས་འཆད་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡོད་དེ། འཁོར་ལོ་དང་པོའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེས་འཁོར་ལོ་དང་པོས་བསྟན་ཚོད་ཀྱི་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་ཙམ་ཞིག་གོ་བར་ནུས། འཁོར་ལོ་བར་པའི་བརྗོད་བྱར་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་གོ་མི་ནུས།

Now there is a reason why the sutra says that the specific disciples for whom the final stage of the teachings, the turning of the wheel of the Dharma where fine distinctions were made, were "those who had entered, perfectly, every one of the different ways." The point is that the specific disciples for whom the first wheel was turned are capable only of grasping the system of the three attributes with regard to the version of the lack of a self-nature of persons that was presented during the first turning of the wheel. They are not capable of grasping the system of the three attributes with regard to the lack of a self-nature of objects treated by the middle turning of the wheel.

འཁོར་ལོ་བར་པའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེས་མདོ་གཞན་གྱིས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པ་བཀྲལ་བ་ལ་མ་ལྟོས་པར་འཁོར་ལོ་བར་པའི་བརྗོད་བྱར་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་གོ་ནུས།

Specific disciples for whom the middle wheel was turned are capable of grasping the system of the three attributes with regard to the lack of a self-nature of objects treated by the middle turning of the wheel with requiring any re-interpretation of this middle turning by any other sutra.

འཁོར་ལོ་ཐ་མའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ལྟ་བུས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པ་མ་བཀྲལ་བར་འཁོར་ལོ་བར་པའི་བརྗོད་བྱར་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་གོ་བར་མི་ནུས།

Specific disciples for whom the final wheel was turned are not capable of grasping the system of the three attributes with regard to the lack of a self-nature of objects treated by the middle turning of the wheel without a re-interpretation of this middle turning of the wheel through some teaching like the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata."

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ལྟ་བུས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པ་དངོས་སུ་བཀྲལ་བ་ལ་བརྟེན་ནས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་བརྗོད་བྱར་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་དངོས་སུ་གོ་བའི་ཤུགས་ལ། འཁོར་ལོ་དང་པོའི་བརྗོད་བྱར་གྱུར་པའི་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱི་རྣམ་བཞག་གོ་བར་འགྱུར་བའི་གདུལ་བྱ་ཞིག་ཡིན་པའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་དེ་ལྟར་བཤད་པའི་ཕྱིར།

When we say that they "are immediately capable of grasping the system of the three attributes with regard to the lack of a self-nature of objects treated by the middle turning of the wheel if they do rely on a re-interpretation of this middle turning of the wheel through some teaching like the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata," the implication is that they are already a disciple who understands the system of the three attributes with regard to the lack of a self-nature of the person presented during the first turning of the wheel. And this is why the sutra speaks of those of "every one of the different ways."

Master Asanga on Avoiding the Two Extremes

The following selection is taken from the Essence of Eloquence, a Classical Commentary on Distinguishing between the Figurative and the Literal (Drang-ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i bstan-bcos Legs-bshad snying-po), *by Je Tsongkapa (1357-1419); ff. 14a-18a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 34-44 in the ACIP Indian paper edition. The translation is based upon an oral teaching of the text by Geshe Tupten Rinchen of Sera Mey Tibetan Monastery. Please note that Je Tsongkapa's root text is extremely difficult, and is best studied with the accompanying ACI tapes.*

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སློབ་དཔོན་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་གཙོ་བོར་དགོངས་འགྲེལ་ལ་བརྟེན་ཚུལ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་ཚུལ་ལོ།།

Here begins the second major part in our discussion of the art of interpretation according to the *Commentary on the True Intent;* that is, an explanation of how this sutra is commented upon. We proceed in two steps: a description of how Master Asanga relies, primarily, on the *Commentary;* and a description of how he sets forth the meaning of thusness, based on this approach.

དང་པོ་ནི། བསྡུ་བ་ལས། དོན་དམ་པ་མཚན་ཉིད་ལྔ་དང་ལྡན་པ་ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ལས་འབྱུང་བ་བཞིན་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཞེས་དགོངས་འགྲེལ་གྱི་དོན་དམ་པའི་ལེའུ་རྣམས་དྲངས་ཤིང་། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས་འབྱུང་བ་བཞིན་བལྟ་བར་བྱའོ། །ཞེས་མཚན་ཉིད་གསུམ་སྟོན་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ལེའུ་རྣམས་དྲངས་ལ། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས་འབྱུང་བ་བཞིན་བལྟ་བར་བྱའོ། །ཞེས་མདོ་སྡེ་ལ་འགལ་སྤོང་གི་དྲིས་ལན་དང་དྲང་ངེས་ལ་སོགས་པ་རྣམས་སྟོན་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་ལེའུ་རྣམས་དྲངས་སོ།། གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སློབ་དཔོན་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་གཙོ་བོར་དགོངས་འགྲེལ་ལ་བརྟེན་ཚུལ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་ཚུལ་ལོ།།

Here is the first. In the *Compendium,* Master Asanga cites the chapters on the ultimate from the *Commentary on the True Intent,* saying—

> You should understand the ultimate as having five characteristics, as described in the *Commentary on the True Intent.*

He also cites the chapters that treat the three attributes, in the words:

> You should view the attributes of all existing things as these are described in the *Commentary on the True Intent.*

He further cites the chapters on how things lack any nature of their very own, the ones that relate topics like the question and the answer about apparent

inconsistencies in the sutras, and the distinction between teachings that are figurative and those that are literal, like this:

> You should view, for every existing thing, the characteristic of lacking any nature of its own as described in the *Commentary on the True Intent.*

དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་ཤེས་ཚོགས་བརྒྱད་དང་མཐར་ཐུག་རིགས་ངེས་པ་ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ནས་གསུངས་པ་རྣམས་དྲངས་སོ། །

Master Asanga further refers to the idea of the group of eight different kinds of consciousness, and the idea that—ultimately—there are three fixed tracks, both as they are spoken in the *Commentary on the True Intent.*

བྱང་སའི་དེ་ཁོ་ནའི་ལེའུ་དང་དེའི་རྣམ་པར་གཏན་ལ་དབབ་པ་དང་ཐེག་བསྡུས་ལས་ཀྱང་དགོངས་འགྲེལ་ལས་གཞན་དབང་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་དུ་བཏགས་པའི་ཀུན་བཏགས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཡོངས་གྲུབ་ཏུ་གསུངས་པ་ཉིད་བཤད་པའི་རྣམས་གྲངས་མང་པོས་གཏན་ལ་འབེབས་པར་མཛད་དོ། །

In others of his works—in the "Chapter on Thusness" from the *Levels of the Bodhisattvas,* in the treatise upon it, and in the *Compendium* as well—he makes his presentation using a great number of explanations which come from the *Commentary on the True Intent:* explanations which show how Lord Buddha stated that totality consists of the absence of constructs relating to the basic object and to its details, with regard to dependent things.

མདོ་སྡེ་རྒྱན་དང་དབུས་མཐའ་ལ་སོགས་པར་དེ་ཁོ་ནའི་དོན་བཤད་པ་དང་དེ་དག་གི་འགྲེལ་པ་རྣམས་སུ་བསྟན་པའི་གནད་རྣམས་ཀྱང་མདོ་སྡེ་འདིའི་དོན་དང་ཤིན་ཏུ་མཐུན་པས་ལུགས་འདི་ལ་མདོ་སྡེ་འདིའི་དོན་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ནི་རྩ་བར་སྣང་ངོ། །

Consider too the presentations of thusness found in the *Jewel of the Sutras,* in *Distinguishing the Middle from the Extremes,* and the various crucial points found in the commentaries upon these texts. They also are in very close agreement with the explanations found in our sutra, and so we can say that it appears that setting forth the meaning of this sutra forms the very foundation of this [Mind-Only] system.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཐའ་གཉིས་སྤོང་ཚུལ་སྤྱིར་བསྟན་པ། སྒྲོ་འདོགས་ཀྱི་མཐའ་བྱེ་བྲག་ཏུ་དགག་པ། དེས་གསུང་རབ་ཀྱི་དྲང་ངེས་འབྱེད་པའི་ཚུལ་ལོ།།

Here secondly is our description of how Master Asanga sets forth the meaning of thusness, based on this approach of relying primarily upon the *Commentary on the True Intent.* Here there are three steps: a general presentation of how one avoids the two extremes; a more detailed refutation of the extreme of concocting things; and how here the distinction between the literal and figurative teachings of Lord Buddha is drawn.

དང་པོ་ལ་གསུམ། བྱང་ས་ནས་བཤད་པའི་ཚུལ་དང་། བསྡུ་བ་ནས་བཤད་པའི་ཚུལ་དང་། དེ་དག་ལས་གཞན་པའི་གཞུང་ནས་བཤད་ཚུལ་ལོ། །དང་པོ་ལ་གཉིས། སྒྲོ་སྐུར་དུ་ལྟ་བའི་ཚུལ་དང་། དེ་གཉིས་འགོག་པའི་ཚུལ་ལོ།།

The first of these has three further sections: the way in which the *Levels of the Bodhisattva* explains the point; the way in which the *Compendium* explains the point; and how other texts explain it. The first of these has two parts of its own: how a person who is concocting or discounting things views things, and how we refute them.

དང་པོ་ནི། བྱང་ས་ལས། ཇི་ལྟར་ཡོད་ཅེ་ན་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ལ་སྒྲོ་བཏགས་པའི་ལོགས་པར་མ་ཞེན་པ་སྤངས་པ་དང་ཡང་དག་པ་ལ་སྐུར་པ་བཏབ་པའི་ལོགས་པར་མ་ཞེན་པ་སྤངས་པ་ཡོད་དོ། ཞེས་སྒྲོ་སྐུར་སྤངས་པའི་ཚུལ་གྱིས་ཡོད་དོ་ཞེས་གསུངས་པའི་སྒྲོ་འདོགས་དང་སྐུར་འདེབས་ནི་ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་ཡིན་ཞེ་ན།

Here is the first of these two parts. One may begin with the following question:

> The *Levels of the Bodhisattva* makes the following statement:
>
> > How then do things exist? They exist in a certain way—in which they are free of the object of a mistaken tendency to concoct things, a tendency directed at something which doesn't in reality exist; and in which they are free of the object of a mistaken tendency to discount things, a tendency directed at things which are in reality pure.

> Can you explain what "concocting things" and "discounting things" mean in this description that things exist in a way free of concocting and discounting?

དེ་གཉིས་ནི་བྱང་ས་ལས། གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་རྣམས་དང་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་ལ་འདོགས་པའི་ཚིག་གི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ལ་སྒྲོ་བཏགས་ནས་མངོན་པར་ཞེན་པ་གང་ཡིན་པ་དང་། ཞེས་པ་འདིས་སྒྲོ་འདོགས་ཚུལ་གསུངས་ལ།

These two are explained in the *Levels of the Bodhisattva* as follows.

> The way in which concocting things works was spoken to be like this: it is that belief in which you concoct something about the very nature of the words that are used to make constructions concerning physical matter and all other existing objects, and concerning physical matter and all other functioning things; about words that are, in fact, things which do not exist by definition.

བཏགས་པའི་ཚིག་གི་མཚན་མའི་གཞི་བཏགས་པའི་ཚིག་གི་མཚན་མའི་རྟེན་དུ་གྱུར་པ། བརྗོད་དུ་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ཡང་དག་པའི་དངོས་པོ་ལ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐམས་ཅད་དུ་མེད་དོ་ཞེས་སྐུར་བ་འདེབས་ཤིང་ཆུད་གཟོན་པར་བྱེད་པ་གང་ཡིན་པ་འདི་གཉིས་ནི་ཆོས་འདུལ་བ་འདི་ལས་རབ་ཏུ་ཉམས་པ་ཡིན་པར་རིག་པར་བྱའོ། །ཞེས་པ་སྟེ་མས་ནི་སྐུར་པ་འདེབས་ཚུལ་བསྟན་ལ་ཆུད་གཟོན་ཞེས་པ་མན་ཆད་ཀྱིས་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ཟབ་མོ་ལས་ཉམས་པར་བསྟན་ནོ། །

> Discounting things is like this; it is saying that the following do not, all in all, exist:
>
> > that which is the foundation, with the typical features, of the words used to make constructs—that which provides the basis, with the characteristics, of the words used to make constructs;

> that which exists ultimately, through an identity beyond all expression; and
>
> that which is a pure, functioning thing.

> They are, in short, things that waste one's opportunity; you should understand that these two will cause you to fall from this spiritual way of discipline.

The beginning part of this second section constitutes a description of what it is to discount something; and the part including the words "waste one's opportunity" on down is describing how a person would then fall from the profound teaching of the greater way.

གཟུགས་ཞེས་པ་ནས་དངོས་པོ་ལ་ཞེས་པའི་བར་གྱིས་ཀུན་བརྟགས་འདོགས་པའི་གཞི་
བསྟན་ཏེ། དེ་ལ་འདོགས་པའི་ཚིག་གི་ངོ་བོ་ཉིད་ཅེས་པ་ནི་ཚིག་གིས་བཏགས་པའི་ངོ་
བོ་ཉིད་ལ་བྱའི། འདོགས་བྱེད་ཀྱི་ཚིག་ལ་མི་བྱ་སྟེ་བསྡུ་བ་ལ་སོགས་པ་ནས་གསལ་
བར་བཤད་དོ། །བྱང་སའི་སྐབས་གཞན་དུ་བྱུང་བ་རྣམས་ཀྱང་དེ་ལྟར་ཤེས་པར་བྱའོ།།

The part that talks about "physical matter," continuing down to "functional things," is describing the object towards which a construct is directed. The part about "the very nature of the words that are used to make constructions" should be understood as referring to the nature [or attribute] of constructs, rather than to the words used in applying the constructs themselves; this point is made quite clear in works like the *Compendium.* You should keep in mind that—when this phrasing is used elsewhere in the *Compendium* as well—it should be read this same way.

ཚིག་གིས་བཏགས་པའི་ངོ་བོ་དེ་ཉིད་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་མིན་པ་ལ་དེའི་
རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོད་དོ་ཞེས་ཞེན་པ་ནི་སྒྲོ་འདོགས་སོ།།

The act of concocting things then consists of a believing that this nature constructed through the use of words—something which in fact does not exist by definition—does exist by definition.

བཏགས་པའི་ཚིག་གི་མཚན་མའི་གཞི་ནི་བཏགས་པའི་ཚིག་གི་མཚན་མའི་རྟེན་ཞེས་

པས་བཤད་དེ་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་གདགས་གཞིའོ།།

The expression "that which is the foundation, with the typical features, of the words used to make constructs" is explained by the expression "that which provides the basis, with the typical features, of the words used to make constructs": the point is that we are talking about the object towards which the construct is directed.

དེ་ཉིད་བརྗོད་དུ་མེད་པའི་ཚུལ་གྱི་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ལ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐམས་ཅད་དུ་མེད་དོ་ཞེས་འཛིན་པ་ནི་སྐུར་འདེབས་སོ།།

And the act of discounting things then consists of holding the idea that this thing—which "exists ultimately," in a way which is "beyond all expression"—"does not, all in all, exist."

དེ་ལྟར་བྱས་ན་ཀུན་བརྟགས་དོན་དམ་པར་ཡོད་དོ། །ཞེས་པ་ནི་སྒྲོ་འདོགས་དང་ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་དོན་དམ་པར་མེད་དོ་ཞེས་པ་ནི་སྐུར་འདེབས་ཡིན་ཏེ། དང་པོ་ཀུན་རྫོབ་དང་གཞན་གཉིས་དོན་དམ་པར་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ།།

Given all this, concocting things is where you say, "Constructs exist ultimately"; and discounting things is something where you say, "The other two natures do not exist ultimately." This is because the first of the three actually only exists deceptively, whereas the other two exist ultimately.

དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ལ་མེད་པར་ལྟ་བསྐུར་འདེབས་སུ་བཤད་པའི་ཟླས་དྲངས་ན་དོན་དམ་པར་མེད་པ་ལ་ཡོད་པར་ལྟ་བ་སྒྲོ་འདོགས་སུ་བཤད་དགོས་ལ་སྐབས་འདིར་ཀུན་བརྟགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ལ་སྒྲོ་འདོགས་སུ་གསུངས་ཀྱིས་དེ་དོན་དམ་པར་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ཚིག་གིས་གསལ་བར་མ་བསྟན་ཀྱང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་ན་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་གཞུང་གི་དོན་ཡིན་པས་ཀུན་བརྟགས་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་སྒྲོ་འདོགས་སུ་འགྲོ་བའི་ཕྱོགས་སོ།།

If we explain discounting things as being the view that something which in actuality does exist ultimately doesn't exist at all, then it would seem that we'd have to explain concocting things as being the converse; that is, as the view that something which in actuality does not exist ultimately, does exist. The position stated at this point though is that concocting things consists of holding that constructs exist by definition—which means holding them to exist ultimately. So although it's not stated clearly in the actual wording, the point of the text here is that—if something exists by definition—then it exists ultimately. Holding that constructs exist ultimately then, according to this view, constitutes the act of concocting things.

On the Meaning of "Ultimate" and "Deceptive" Reality

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཕྱོགས་སྔ་མ་དགོད་ཅིང་དེའི་དོན་ལ་དྲིས་ལན་བྱ་བ་དང་། ལན་བཏབ་པའི་ཕྱོགས་དགག་པའོ།།

Here next is how the *Compendium* explains the point of how to avoid the two extremes. We proceed in three steps: a presentation of the opponent position, some questions and answers concerning this position, and a refutation of these answers.

དང་པོ་ནི། བསྡུ་བ་ལས། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་པ་ལ་ལ་རང་གིས་ཉེས་པར་བཟུང་བས་འདི་སྐད་ཅེས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ནི་ཐམས་ཅད་ཡོད་ལ་དོན་དམ་པར་ནི་ཐམས་ཅད་མེད་དོ་ཞེས་ཟེར་རོ། །ཞེས་གསུངས་ཏེ། ཆོས་ཀུན་དོན་དམ་པར་ནི་མེད་ལ་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པའོ་ཞེས་སྨྲ་བའི་དབུ་མ་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཡོད་མེད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཕྱེ་བ་བརྗོད་པའོ།།

Here is the first. The *Compendium* includes a section that says:

> Some followers of the greater way, intent on continuing to hold to their errors, make this claim:
>
> > In a deceptive way, it is true that all things exist. Ultimately though nothing exists.
>
> These are the followers of the Middle Way, who speak of some distinction between different ways in which all things both do exist and don't exist, saying, "No single existing thing exists ultimately; and every one of them does exist nominally."

དེ་ནས་དེ་ལ་འདི་སྐད་ཅེས་ཆེ་དང་ལྡན་པ་དོན་དམ་པ་ནི་གང་ཡིན་ཀུན་རྫོབ་ནི་གང་ཡིན་ཞེས་བརྗོད་པར་བྱའོ།།

And when they say this we reply to them with the following question:

> Then we ask you, venerable sirs, what does it mean to be "ultimate"? And what does it mean to be "deceptive"?

དེ་སྐད་དྲིས་པ་ན་གལ་ཏེ་འདི་སྐད་ཅེས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དོན་དམ་པ་ཡིན་ལ། ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་དེ་དག་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་དམིགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་ནོ།།

And suppose they answer like this—

> "Ultimate" refers to that thing which is the lack of a self-nature that every existing object exhibits. "Deceptive" refers to that thing which is the tendency to see all these objects—which in truth have no nature of their own—as having some nature of their own.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་དེ་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་དག་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བྱེད་པ་དང་འདོགས་པ་དང་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཐ་སྙད་དུ་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ལན་འདེབས་པར་གྱུར་ན། ཞེས་པ་ནི་བདེན་གཉིས་གང་ཡིན་དྲིས་ནས་དེའི་ལན་བཏབ་པ་ཕྱོགས་སྔར་མཛད་པའོ།།

> And why is that? Because this tendency focuses on things that don't even exist and creates a deception, and makes up something, and declares something to be, and creates an expression.

This would describe how our opponents would answer if you asked them what the two truths were.

དེ་ལ་འདིར་དོན་དམ་གང་ཡིན་དྲིས་པ་ནི་དོན་དམ་བདེན་པའི་མཚན་གཞི་དྲིས་པ་ཡིན་གྱི་དོན་དམ་པར་མེད་ཅེས་པའི་ཇི་འདྲ་ཞིག་ཏུ་མེད་པས་དོན་དམ་དུ་མེད་པའི་མེད་ས་དྲིས་པ་མིན་ཏེ། གཞན་དུ་ན་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དོན་དམ་མོ་ཞེས་སྨྲ་བར་མི་རིགས་ཏེ། དབུ་མ་པས་དོན་དམ་དུ་འདོད་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་དུ་ཡོད་པས་དོན་དམ་དུ་ཡོད་པར་མི་འདོག་པའི་ཕྱིར་རོ།།

Here the question that is posed—"What does 'ultimate' mean?"—is one in which we are asking for a typical example of ultimate truth. It is not though a question about the "ultimate" that we say doesn't exist when we say that nothing existing ultimately; not a question about how something isn't. If it were, then it would be a mistake to answer that "ultimate" referred to the fact that no existing thing has a self-nature; and this is because, when those of the Middle Way say that something exists "as the ultimate," meaning "as the lack of self-existence exhibited by all things," this is not at all what they mean when they talk about something that could exist ultimately.

ཀུན་རྫོབ་གང་ཡིན་དྲིས་པ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་པ་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་དྲིས་པ་ཡིན་གྱི་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པའི་ཡོད་སའི་ཐ་སྙད་དེ་གང་ཡིན་ཞེས་དྲིས་པ་མིན་ཏེ། གཞན་དུ་ན་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་འཛིན་པ་ཀུན་རྫོབ་བོ་ཞེས་སྨྲ་བར་མི་རིགས་ཏེ། དེ་ནི་བདེན་འཛིན་ཡིན་པས་དེའི་ཞེན་ཡུལ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པར་དབུ་མ་པས་འདོད་པའི་ཕྱིར་ཏེ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཅེས་པའི་མེད་རྒྱུའི་ངོ་བོ་ནི་བདེན་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ལ་བྱ་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

The question about "What does it mean to be 'deceptive'?" is as well a question about the state of mind to which something can be established as what we call "deceptive truth"; it is not a question about the "nominal" we speak of when we say that things exist "nominally." If it were, then it would be incorrect to speak of the "deceptive" where you hold that things have some nature of their own when—in fact—they have no such nature. Remember, this is the tendency to hold things as being true: and those of the Middle Way would say that the thing it believes in doesn't even have any nominal existence. And this is because, when you speak of things "not having any self-nature," the self-

nature that you say things don't have has to be referring to a kind of self-nature which is absent: to a self-nature that existed truly.

Interpretations of the Independent Group of the Middle-Way School

There is no one section of Je Tsongkapa's root text on the Essence of Eloquence *that easily presents all the concepts of the Independent group of the Middle-Way School on the subjects covered in the course so far. We therefore begin a group of selections, many from monastic textbooks, which together give us a good overview of the relevant ideas.*

The first part of the reading helps understand the differences between the Independent group, the Mind-Only School, and the Consequence group on the question of whether things exist from their own sides, with their own unique identities. The selection is taken from the Overview of the Perfection of Wisdom (Phar-phyin spyi-don) *of Master Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), from the glorious Sera Mey Tibetan Monastery (ACIP electronic text catalog number SL0009, Part One, folios 12a-13b). Remember that most of the descriptions of "our own system" refer to that of the Independent group!*

དེས་ན་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་དེ། དོན་དམ་ལ་དཔྱོད་པའི་རྟགས་ཀྱི་དགག་ཆོས་མཐར་ཐུག་ཡིན་ཏེ།

Therefore the following is the final form of the idea denied by the reasoning which examines the ultimate:

> Anything which existed from its own side with its own unique identity, rather than being simply established as existing by appearing to an unaffected state of mind.

གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་འཕྲུལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུའི་གནོད་མེད་ཀྱི་བློའི་དབང་གིས་བཞག་པ་དེ་གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ཡོད་ཚུལ་མཐར་ཐུག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

And this is true because the final form of the way in which physical matter and all other existing objects exist deceptively is through their being established as existing by a state of mind which is unaffected by short-term circumstances that would cause it to make an error.

གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་འཇོག་བྱེད་ཀྱི་བློ་དེ་འཁྲུལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུས་མ་བསླད་པ་དགོས་ཤིང་ཕུགས་ཀྱི་འཁྲུལ་རྒྱུས་མ་བསླད་པ་ནི་མི་དགོས་ཏེ།

When we describe the state of mind which can establish that physical matter and all other existing objects exist, it is necessarily one which is not affected by some short-term circumstances which would cause it to make an error; it is not the case though that it would have to be a state of mind which was not affected by some long-term circumstances.

གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སྣང་བ་དེ་ནི་འཕྲལ་ཕུགས་གང་གིའང་འཁྲུལ་རྒྱུས་མ་བསླད་པའི་སྣང་བ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། དེ་ལ་བདེན་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་བསླད་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

And this is because it is not the case that—when physical matter and other such existing objects appear to be things that exist by definition—this appearance is not something which is affected neither by short-term nor by long-term circumstances; and because it involves being affected by the innate form of the tendency to hold things as existing truly.

ལུགས་འདིའི་བདེན་གཉིས་འཇོག་ཚུལ་དཔེ་དང་བཅས་པ་འཆད་པ་ལ། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་འདི་རྣམས་སྣང་ཕྱོགས་ནས་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་ཕར་བཞག་པ་ཙམ་དང་། སྟོང་ཕྱོགས་ནས་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་གཅིག་དགོས་ཏེ།

Here we will explain how this school decides what the two realities are, using some metaphors as well. Two things have to be present with all of these objects: with physical matter and every other existing thing. From the point of view of what appears in the world, they must be established as existing

from our side—merely by virtue of their appearing to an unaffected state of mind. From the point of view of emptiness, they must be void of any kind of existence where the object exists from its own side through its own unique identity, rather than by virtue of its appearing to an unaffected state of mind.

མྱུ་གུ་ལྟ་བུའི་དངོས་པོ་ཡང་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་དང་། མྱུ་གུ་རང་གི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པའི་གཉིས་ཚོགས་དགོས་པའི་ཕྱིར།

And so two things have to come together for a functional thing like a sprout: it must be established as existing by virtue of appearing to an unaffected state of mind; and the sprout should exist from its own side through some identity.

དང་པོ་དགོས་ཏེ། དེ་མི་དགོས་ན། མྱུ་གུ་ལ་མྱུ་གུ་ཞེས་པའི་མིང་མ་ཐོགས་པའི་གང་ཟག་གི་ངོར་ཡང་། མྱུ་གུ་མྱུ་གུར་གྲུབ་དགོས་པའི་ཕྱིར།

The first is necessary since—if it were not—then a sprout would have to be a sprout even to a person who had never been introduced to the idea that the sprout was called a "sprout."

ཕྱི་མ་དགོས་ཏེ། དེ་མི་དགོས་ན། རི་བོང་གི་རྭ་ཞེས་པའི་མིང་གིས་བཞག་པ་ཙམ་དང་། རི་བོང་གི་རྭ་ཞེས་རྟོག་པས་བཟུང་བ་ཙམ་དང་མཚུངས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར།

The latter is necessary since—if it were not—then a sprout would be a sprout in exactly the same way as the horn of a rabbit is the horn of a rabbit: merely because we called it the "horn of a rabbit," or just because we imagined something called the "horn of a rabbit."

གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་ཙམ་དུ་གསུངས་པའི་ཙམ་སྒྲས་ཀྱང་། དེའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་དབང་གིས་གྲུབ་པ་གཅོད་ཀྱང་། མིང་བརྡས་བཞག་ཙམ་མ་ཡིན་པར་གྲུབ་པ་མི་གཅོད་དེ།

Consider, by the way, the word "merely" when we speak of physical matter and all other existing objects as being "things which are established as existing merely by virtue of their appearing to an unaffected state of mind." Its use is

meant to disallow the idea that these things could be established by virtue of some unique identity of the object itself, rather than being established as existing by virtue of this appearing. It is not however meant to disallow the idea that things do not exist merely through names and terms.

རྣམ་བཤད་དགོངས་པ་རབ་གསལ་ལས། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་མིང་བརྡས་བཞག་ཙམ་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་གཅིག་ཡོད་པར་འདི་པས་འདོད་པས། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

And this is true because, as the *Perfect Explanation, an Illumination of the True Thought,* has a part where it states—

> Given the fact that those who belong to this school accept the idea that physical matter and all other existing objects do possess an identity that is not established merely through names and terms . . .

གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་ཕར་བཞག་པ་དང་། ཡུལ་གྱི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པའི་དཔེ་ཡང་ཡོད་དེ།

Now there is a metaphor which we can use for the idea that physical matter and all other existing objects are established as existing from our side—merely by virtue of their appearing to an unaffected state of mind, and for the idea that these objects exist through some identity of their own.

སྒྱུ་མ་མཁན་གྱིས་རྡེ་ཤིང་རྟ་གླང་དུ་སྤྲུལ་པ་དེའི་ཚེ། རྡེ་ཤིང་གི་སྟེང་གི་རྟ་གླང་གི་སྣང་བ་དེ་སྔགས་རྫས་ཀྱིས་མིག་བསླད་པའི་བློའི་དབང་གིས་ཕར་བཞག་པ་དང་། རྡེ་ཤིང་གི་ངོས་ནས་སྣང་བ་ཡིན་པའི་གཉིས་ཚོགས་དགོས་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Think of a case where a magician makes a stick of wood appear as a horse or cow. Two things have to be present here. First of all, the appearance of a horse or cow there around the stick is something that is established as existing by virtue of the minds of the people whose eyes are affected by the magic words and powder, from their side. Secondly, an appearance must also be something coming from the side of the stick.

སྔགས་རྫས་ཀྱིས་མིག་བསླད་པའི་བློའི་དབང་གིས་བཞག་པ་ནི་དགོས་ཏེ། དེ་མི་དགོས་ན། སྔགས་རྫས་ཀྱིས་མིག་མ་བསླད་པའི་ལྟད་མོ་བས་ཀྱང་སྣང་བ་དེ་མཐོང་དགོས་པ་ལ་མ་མཐོང་བའི་ཕྱིར།

The first requirement, being established as existing by virtue of the minds of the people whose eyes are affected by the magic words and powder, is necessary since—if it were not—then those in the audience whose eyes were not affected by the magic words and powder would have to see this appearance, whereas they do not.

དེའི་ཚེ་རྡེ་ཤིང་གི་ངོས་ནས་རྟ་གླང་དུ་སྣང་བ་ཡང་དགོས་ཏེ། མི་དགོས་ན་རྡེ་ཤིང་མེད་པའི་གཞིར་ཡང་རྡེ་ཤིང་གི་སྟེང་གི་རྟ་གླང་གི་སྣང་བ་འཆར་དགོས་པ་ལ་དེ་མི་འཆར་བའི་ཕྱིར།

In this same situation it is also necessary for the horse or cow to be appearing from the stick's side as well, since—if they were not—then the appearance of a horse or cow would have to occur even in a place where there were no stick; whereas it does not.

དེ་བཞིན་དུ་གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་བློ་གནོད་མེད་ཀྱི་དབང་གིས་བཞག་པ་ཡིན་ཏེ། བློ་གནོད་མེད་དང་མིང་དོན་མཐུན་གྱི་མིང་གི་དབང་གིས་བཏགས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Physical matter—and all other existing objects—are similar, in that they are established as existing by an unaffected state of mind; and this is because they are constructed by virtue of an unaffected state of mind and names that fit.

བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་མ་གྲུབ་སྟེ། དེ་གྲུབ་ན། གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་ཏུ་གྲུབ་དགོས། དེར་གྲུབ་ན། བློ་མ་འཁྲུལ་བ་གནས་ལུགས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་

དགོས་པ་ལ་མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར།

They do not, however, exist from their own side through some unique identity of their own, without being established as existing by virtue of appearing to an unaffected state of mind. This is because—if they were to exist this way—then they would have to be some ultimate nature. And if they were some ultimate nature, then they would have to be something which is perceived directly by a certain unmistaken state of mind: that meditative wisdom of a realized being who is not yet a Buddha, and who perceives the real nature of things directly. The fact is though that they are not.

སྒྱུ་མ་མཁན་གྱིས་རྡེ་ཤིང་རྟ་གླང་དུ་སྤྲུལ་པའི་ཚེ། སྔགས་རྫས་ཀྱིས་མིག་བསླད་པའི་ལྟད་མོ་བ་རྣམས་ལ་རྡེ་ཤིང་རྟ་གླང་དུ་སྣང་བ་དང་ཞེན་པ་གཉིས་ཡོད།

In this situation, where a magician makes a stick appear as a horse or cow, two things apply to the members of the audience whose eyes are affected by the magic words and powder: they stick is appearing as a horse or cow, and they believe that it is.

སྒྱུ་མ་མཁན་རང་ཉིད་ལ་རྟ་གླང་དུ་སྣང་བ་ཙམ་ཡོད་ཀྱང་། ཞེན་པ་མེད་སྔགས་རྫས་ཀྱིས་མིག་མ་བསླད་པའི་ཕྱིས་ཀྱི་ལྟད་མོ་བ་ལ་རྡེ་ཤིང་རྟ་གླང་དུ་སྣང་ཞེན་གཉིས་ཀ་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་སྟེང་དུ་སྣང་ཞེན་མི་འདྲ་བ་གསུམ་འབྱུང་སྟེ།

The only condition that applies to the magician himself is that a horse or cow is appearing to him; he does not believe in them. And those members of the audience who showed up later—those whose eyes were not affected by the magic words or powder—have neither the horse or cow appearing to them, nor any belief in the horse or cow. These same three different permutations apply as well to physical matter and all the other existing objects.

སྟོང་ཉིད་རྟོགས་མ་མྱོང་བའི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ལ། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྣང་བ་དང་ཞེན་པ་གཉིས་ཀ་ཡོད།

Consider "common" people: those who have not yet had their first experience of the perception of emptiness. Both situations apply to them for physical matter and all other existing objects: these things appear to them to exist truly, and they believe in the way they appear.

དག་ས་ལ་གནས་པའི་བྱང་སེམས་རྣམས་ཀྱི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ངོར་ཆོས་རྣམས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྣང་བ་ཡོད་ཀྱང་ཞེན་པ་མེད་དེ། གནས་ལུགས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་སློབ་པ་འཕགས་པ་རྣམས་ལ། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ལ་བདེན་གྲུབ་ཀྱི་སྣང་ཞེན་གཉིས་ཀ་མེད་པའི་ཕྱིར།

Consider now bodhisattvas who have reached one of the pure levels. Even though objects appear to their minds, during what we call the "subsequent period," as something which exists truly, they have no belief in them this way. And this is because neither situation applies to realized beings who are not yet Buddhas and who are perceiving the real nature of things directly; that is, physical matter and other objects do not appear to them as if they existed truly, and they do not believe that these objects exist that way.

བདེན་པར་གྲུབ་པ། ཡང་དག་པར་གྲུབ་པ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ། དོན་དམ་པར་གྲུབ་པ། དེ་ལྟར་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་རྟོག་པ་དང་བཅས་པ་རྣམས་དོན་དམ་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་ཀྱི་དགག་བྱར་འདོད་པར་དབུ་མ་ཐལ་རང་གཉིས་ཀ་མཚུངས་ཀྱང་།

The Consequence and Independent groups of the Middle-Way School hold the same belief about the following things; both schools hold them to be what is denied by the reasoning which examines the ultimate:

a thing that could exist truly;
a thing that could exist purely;
a thing that could exist as thusness;
a thing that could exist ultimately; and
the thought where you hold that anything could exist
in any of these ways.

རང་རྒྱུད་པ་རྣམས་རང་ངོས་ནས་གྲུབ་པ། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ། རྫས་སུ་གྲུབ་པ། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་དེ་དག་ཏུ་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་རྟོག་པ་དང་བཅས་པ་རྣམས་དོན་དམ་པ་དཔྱོད་པའི་རིགས་ཀྱི་དགག་བྱར་མི་འདོད་དེ།

The Independent group does not however agree that the following are what is denied by the reasoning which examines the ultimate:

> a thing that existed from its own side;
> a thing that existed by nature;
> a thing that existed as a substantial thing;
> a thing that existed by definition; and
> the thought where you hold that anything like physical matter or the rest could exist this way.

གཞི་གྲུབ་ན་རྫས་སུ་གྲུབ་པ་མ་གཏོགས་པའི་གཞན་གསུམ་དུ་གྲུབ་པས་ཁྱབ། ཀུན་བཏགས་ལ་དོགས་པ་ཙུང་ཟད་ཡོད། དངོས་པོ་ཡིན་ན་རྫས་སུ་གྲུབ་པར་འདོད་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

And this is true because they believe that—if something exists—it must necessarily exist as the three left over after you exclude a thing that existed as a substantial thing. There is some discussion about the status of constructs; but they believe that, if something is a functional thing, it must exist as a substantial thing.

ཐལ་རང་གཉིས་ཀའི་ལུགས་ལ་གནས་ལུགས་སུ་གྲུབ་པ། དོན་དམ་བདེན་པར་གྲུབ་པ། ཆོས་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ་རྣམས་དོན་དམ་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་ཀྱི་དགག་བྱ་མཐར་ཐུག་ཏུ་མི་བཞེད་དེ།

Neither those who follow the Consequence system, nor those who follow the Independent system, accept that any of the following could be the final form of the idea denied by the reasoning which examines the ultimate:

> a thing that existed as the way things really are;
> a thing that existed as ultimate reality; and
> a thing that existed as the real nature of things.

དོན་དམ་བདེན་པ་ཡིན་ན་དེ་གསུམ་དུ་གྲུབ་པས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར་ཏེ།

And this is true because—if something is ultimate reality—it must always exist as these three as well.

རྣམ་བཤད་དགོངས་པ་རབ་གསལ་ལས། རིགས་པ་དྲུག་ཅུ་པའི་འགྲེལ་པར་མྱང་འདས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས་པའི་དོན། མྱང་འདས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པར་ཡོད་པ་བློ་ཀུན་རྫོབ་པ་ལ་བལྟོས་ནས་འཇོག་དགོས་པའི་དོན་དུ་གསུངས་པ་དང་། དྲང་ངེས་རྣམ་འབྱེད་ལས་ཀྱང་ཆོས་ཉིད་ཆོས་ཉིད་དུ་གྲུབ་པར་གསུངས་པ་དང་། བསྐལ་བཟང་མིག་འབྱེད་ལས་ཀྱང་གནས་ལུགས་སུ་གྲུབ་པ་ཙམ་གྱིས་དོན་དམ་པར་གྲུབ་མི་དགོས་པར་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

And this is true first of all because the *Perfect Explanation, an Illumination of the True Thought,* states that—when the commentary to the *Sixty Verses of Reasoning* describes nirvana as deceptive reality—what it means is that nirvana must be established as existing as ultimate reality with reference to a deceived state of mind. *Distinguishing between the Figurative and the Literal* also states that the real nature of things exists as the real nature of things; and *Opening the Eyes of the Good and Fortune* states that it doesn't automatically mean that something exists ultimately just because it exists as the real nature of things.

ཐལ་རང་གཉིས་ལ་དོན་དམ་ལ་དཔྱོད་པའི་རྟགས་ཀྱི་དགག་བྱ་མཐར་ཐུག་ལ་ཕྲ་རགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་དེ་ལྟར་ཡོད་པར་འཐད་དེ། རང་རྒྱུད་པ་རྣམས་ཀྱིས་རང་རྒྱུད་ཀྱི་གཏན་ཚིགས་བཞེད་པ། གཞན་སྐྱེ་བཞེད་པ། རྫས་སུ་གྲུབ་པ་བཞེད་པ་རྣམས་ལས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་པར་བཞེད་པའི་ཕྱིར་དང་།

It would be correct to say then that there is a difference in subtlety between the Consequence and Independent versions of the final form of the idea denied by the reasoning which examines the ultimate. This is true first of all because the Independent group accepts the concept that things can exist by definition, through their accepting the concepts of an independent logical reason; of something that could grow from something other than itself; and of something that could exist as a substantial thing.

སློབ་དཔོན་ལེགས་ལྡན་འབྱེད་ཀྱིས་ཀུན་བཏགས་རང་གིས་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་

སེམས་ཙམ་པས་འཁོར་ལོ་བར་པའི་དགོངས་པར་བཤད་པ་ལ་དགག་པ་རྒྱས་པར་བརྗོད་པ་དང་། ཞི་འཚོ་ཡབ་སྲས་གཉིས་ཀྱིས་འཁོར་ལོ་ཐ་མས་བར་པའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་བའི་ཚེ། ཀུན་བཏགས་དོན་དམ་པར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་ཅིང་། ཐ་སྙད་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་གསུངས་པའི་དྲང་ངེས་འགྲེལ་ཚུལ་མཛད་པ་ལས་ཀྱང་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

The idea is moreover supported by the manner in which the schools explain the concept of what is literal and what is figurative. Master Bhavaviveka denies extensively the idea that the Mind-Only School explains the true intent of the middle turning of the wheel to be the concept that constructs do not exist by definition. And when Shantarakshita and his spiritual son explain the way in which the final turning of the wheel comments upon the middle turning, they explain it as meaning that constructs do not exist by definition in an ultimate way, but do exist by definition in a nominal way.

****

The following selection is drawn from the same text, the Overview of the Perfection of Wisdom *(Part Five, ff. 9a-10a). It gives an idea of how valid the Consequence group considers the division of selflessness into three differing degrees of subtlety:*

དབུ་མ་ཐལ་འགྱུར་བ་རྣམས་ནི་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་གཉིས་དག་སྟོང་གཞི་ཁོ་ནའི་སྒོ་ནས་འཇོག་གིས་དགག་བྱ་ཕྲ་རགས་ཀྱི་སྒོ་ནས་མི་འཇོག །འདིར་ནི་གཉིས་ཀའི་སྒོ་ནས་འཇོག །

The Consequence group of the Middle-Way School draws a distinction between the lack of a self-nature of persons and of things, but only relative to the thing it is which is empty of them; they do not however make any distinction between more or less subtle versions of what it is we deny by the reasoning which examines the ultimate. Here in the Independent School though they recognize both these distinctions.

དེའི་དབང་དུ་བྱས་ན། སྐྱེ་འཇིག་ཅན་ཡིན་ན་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་ཀྱིས་སྟོང་པས་

མ་ཁྱབ་ཅིང་། གང་ཟག་ཡིན་ན་དེས་སྟོང་བས་མ་ཁྱབ་སྟེ། གཉིས་ཀ་ལ་ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པས་མ་ངེས་པའི་ཕྱིར།

And it is relative to this fact that they can say it's not necessarily the case that something is devoid of existing as a self-standing, substantial object if it exhibits the qualities of growing and stopping. They would also say that, just because something is a person, it's not necessarily the case that it is then devoid of this same kind of existence. And this is because both are disproved by the example of consciousness of the thought.

ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་པ་གང་ཟག་ནི་ཡིན་ཏེ། ལེགས་ལྡན་འབྱེད་ཀྱི་ལུང་རིགས་གཉིས་ཀས་བསྒྲུབས་ཤིང་། སློབ་དཔོན་འདི་ཡང་དེ་དང་མཐུན་པར་བཞེད་པའི་ཕྱིར།

Consciousness of the thought is [considered to be] the person: Master Bhavaviveka proves this through both scriptural authority and reasoning, and the master we are dealing with here concurs with him.

དེ་ལྟ་ན་དེ་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ལ་བསམ་བྱུང་གི་རིགས་པ། སྒོམ་བྱུང་གི་རྣལ་འབྱོར། བསྒོམས་པའི་འབྲས་བུ་གསུམ་ལས།

We can discuss this question in terms of three divisions: reasoning based on contemplation; deep practice based on meditation; and the result of this meditation.

དང་པོ་ནི། ཉེར་ལེན་གྱི་ཕུང་པོ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་གང་ཟག་རང་རྒྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་ཀྱིས་སྟོང་སྟེ། སྐྱེ་འཇིག་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན། ཤིང་རྟ་བཞིན།

Here is the first.

> Consider the heaps that we have taken on.
>
> They are something which is devoid of being a person who existing as a self-standing, substantial object;
>
> Because they exhibit the qualities of growing and stopping.
>
> They are, for example, like a wagon.

སྐྱེ་འཇིག་ཅན་ཡིན་ན། གང་ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་མིན་དགོས་ཏེ། གང་ཟག་གི་བདག་ཡིན་ན་སྐྱེ་འཇིག་ཅན་མིན་དགོས་པའི་ཕྱིར། དེ་ཡིན་ན་རྟག་གཅིག་རང་དབང་ཅན་ཡིན་དགོས་པའི་ཕྱིར།

> If something exhibits the qualities of growing and stopping, it cannot be something which exists as a self-standing, substantial object;
>
> Because if something were the self-nature of a person it could never be something which exhibited the qualities of growing and stopping.
>
> And this is true because, if something were this kind of a self-nature, it would have to be something which were unchanging, singular, and independent.

དེ་ལྟ་བུའི་རྟགས་ལ་བརྟེན་ནས་གང་ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་ཀྱིས་སྟོང་པའི་སྟོང་ཉིད་ལ་གསར་དུ་མི་སླུ་བའི་རིག་པ་དེ་ཉིད་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་རྟོགས་པའི་རྗེས་དཔག་ཚད་མ་དང་། དེ་རྟོགས་པའི་བསམ་བྱུང་གི་རིག་པར་འཇོག་གོ །

Consider the fresh, unerring state of mind which grows from this type of reasoning, and which perceives a kind of emptiness which is the fact that the person is devoid of being a self-standing, substantial object. This is a deductive form of valid perception which has realized the lack of a self-nature to the person, and we describe it as being a realization of an emptiness which has grown from contemplation.

****

The next selection is also taken from the Overview (*Part Five, f. 3b*)*, and gives an insight into how the Independent group views the function of meditating upon the three degrees of selflessness.*

འོ་ན་རང་ལུགས་ལ་སྒྲིབ་གཉིས་ཀྱི་དྲི་མ་སྤྱོང་ཚུལ་ཇི་ལྟར་བྱེད་སྙམ་ན། བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གསུམ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་ཐོས་བསམ་གྱིས་གཏན་ལ་ཕབ་ནས་སྒོམ་བྱུང་གིས་

བསྒོམས་པས་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བ་ན་ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་། ཤེས་སྒྲིབ་རགས་པ་དང་། ཤེས་སྒྲིབ་ཕྲ་མོ་གསུམ་རྩ་བ་ནས་ཟད་པར་བྱེད་ནུས་ཞེས་སྟོན་པ་ཡིན་པས། དངོས་སྨྲ་བ་འདོད་པ་ལྟར་དྲི་མ་བདེན་གྲུབ་ཁས་བླངས་ནས་སྤོང་བ་མིན་གྱི། དྲི་མ་བདེན་མེད་བསྒོམས་ནས་དྲི་མ་སྤོང་བ་ཡིན་ནོ་ཞེས་རང་ལུགས་ཀྱི་སྒྲིབ་གཉིས་སྤོང་ཚུལ་གཙོ་བོར་སྟོན་པ་ཡིན།

"Well then," you may think to yourself, "how do we in our own position describe the process by which one eliminates the various impurities?" It has been taught that:

> One can gain the ability to put a total end to the three—that is, to the obstacles of the mental afflictions, to the gross obstacles to omniscience, and to the subtle obstacles to omniscience—if one meditates with that wisdom which grows from meditation and which sees directly the three degrees of the lack of a self-nature; this itself grows from following the practices of study and meditation to come to an understanding of these three.

Given this statement, it is not the case that in our own position we believe—as do those who assert the existence of functional things which exist truly—that one can eliminate impurities that one asserts exist in truth. The citation rather is demonstrating the principal tenet of how our own system describes the process of eliminating the two obstacles; that is, that we eliminate impurities by meditating upon how these same impurities lack any true existence.

****

We turn next to comments on whether the lower degrees of selflessness are true emptiness; these are taken from "The Cloud of Offerings, which Pleases the Wise, and Illuminates the True Thought of the Treatise known as the 'Ornament of Realizations,'" being a Combined Word Commentary and Dialectical Analysis of the Fifth Chapter of the Treatise. *This work was composed by Choney Lama Drakpa Shedrup (1675-1748), also an illustrious author of textbooks for Sera Mey Tibetan Monastery (ACIP electronic text S0195-5, f. 32b).*

།ཁ་ཅིག །རྒྱུན་མཐའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱིས་གཟུགས་དང་གཟུགས་འཛིན་པའི་ཚད་མ་རྫས་གཞན་གྱིས་སྟོང་པའི་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་ཐལ། དེས་དེ་

བྱ་རྫོགས་ཀྱི་སྐད་ཅིག་མ་གཅིག་ལ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> It must too be the case that the uninterrupted path in the mind of a person at the end of the process realizes, directly, the form of emptiness which is the absence of a separate substance to physical matter and the valid perception which perceives this physical matter,
>
> Because it perceives this fact directly in a single briefest instant of action.

དེར་ཐལ། དེས་དེ་དེ་ལྟར་རྟོགས་ནུས་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན། མ་ཁྱབ།

[We disagree with your reason.]

> But you can't, because it does have the capacity to do so.

Our answer would be that it doesn't necessarily follow.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། ཐེག་ཆེན་གྱི་བར་ཆད་མེད་ལམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

And one could never agree with your position, because we are talking about the uninterrupted path in the higher way.

ཁྱབ་སྟེ། གཟུགས་དང་གཟུགས་འཛིན་པའི་ཚད་མ་རྫས་གཞན་གྱིས་སྟོང་པའི་སྟོང་ཉིད་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It doesn't necessarily follow.]

But it does necessarily follow, because that emptiness represented by the absence of a separate substance to physical matter and the valid perception which perceives this physical matter is deceptive reality.

Interpretations of the Consequence Group, and What Je Tsongkapa Himself Believes

The following selection gives a brief but exquisite description of how the concept of emptiness is explained by followers of the Consequence group of the Middle-Way School of Buddhism (the Madhyamika Prasangika). It is taken from the Overview of

the Middle Way (dBu-ma spyi-don) *by Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), an eminent author of textbooks for Sera Mey Tibetan Monastery (ACIP electronic text number S0021, ff. 125a-130a).*

ཆུ་འབབ་ཀླུང་ལ་ཡི་དྭགས་རྣམ་བློ་ཡང་། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་མཐའ་དཔྱོད་པ་ལ། ཆུ་ཀླུང་རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྣང་བའི་ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་ཤེས་དང་། བསེ་རུའི་ནང་དུ་སྐྲ་ཤད་འཛག་པར་སྣང་བའི་རབ་རིབ་ཅན་གྱི་མིག་ཤེས་དང་། ས་གཞི་ཀེང་རུས་ཀྱིས་ཁྱབ་པར་སྣང་བའི་ཀེང་རུས་གསལ་སྣང་ཅན་གྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་བཅས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཡུལ་དེ་དང་། དེར་ཡོད་མེད་རྣམ་པ་ཀུན་དུ་མཚུངས་སམ་མི་མཚུངས་ཞེ་ན།

Here we will analyze the statement [from *Entering the Middle Way,* by Master Chandrakirti (650 AD)] where it says, "...The mind of a craving spirit as well, which sees a stream of water as pus." One may begin with the following question:

> Let's consider the objects of the following states of mind: the visual consciousness of a craving spirit where a river of water looks like pus and blood; the visual consciousness of a person with a kind of cataract where a clean white porcelain basin looks like a hair has fallen into it; and that kind of meditation where you visualize skeletons—where you imagine that the entire surface of the earth is covered with the bones of corpses. Are all these objects completely equivalent, as far as being something that exists or doesn't exist?

དེ་ལ་བཤད་བྱའི་ལུང་འགོད་པ་དང་། ལུང་གི་དོན་བཤད་པ་གཉིས། དང་པོ་ལ། ཐེག་བསྡུས་ལས། ཡི་དྭགས་དུད་འགྲོ་མི་རྣམས་དང་། །ལྷ་རྣམས་ཇི་ལྟར་རིགས་རིགས་སུ། །དངོས་གཅིག་ཡིད་ནི་ཐ་དད་ཕྱིར། །དོན་མ་གྲུབ་པར་འདོད་པ་ཡིན། །ཞེས་དང་། དེའི་བཤད་སྦྱར་དགེ་བསྙེན་བཙུན་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པས་མཛད་པ་ལས།

In reply we will first set forth a relevant passage, and then we will explain the passage. Here is the first. The text called *The Abbreviation of the Greater Way* says,

> Insofar as craving spirits, animals,
> Humans, and pleasure beings, each according
> To their class, have differing perceptions
> Of a single thing, we say it has no reality.

Asvabhava, the holy layman with lifetime vows, has explained the passage. His words include the following:

> When they look at *a single thing,* a stream of water, each one sees what the ripening of his particular karma forces him to see. A *craving spirit* sees the river full of pus and blood and the like.

དེ་ཉིད་ལ་དུད་འགྲོ་ལ་སོགས་པས་གནས་ཀྱི་བློས་གནས་པར་བྱེད་པ་དང་།

> An *animal* or such, on the other hand, thinks of this same water as a place to stay, and makes his home there.

མི་རྣམས་ཀྱིས་ནི་མངར་བ་དང་། དྭངས་པ་དང་། བསིལ་བའི་ཆུར་རྟོགས་ཤིང་འཐུང་ངོ་། །ཁྲུས་བྱེད་དོ། །དེར་འཇུག་གོ

> Humans look at the same thing and perceive it as water—sweet, clear, and cool. They drink of it, they wash themselves with it, and they swim in it.

།ནམ་མཁའ་མཐའ་ཡས་སྐྱེ་མཆེད་ལ་སྙོམས་པར་ཞུགས་པའི་ལྷ་རྣམས་ཀྱིས་ནམ་མཁར་མཐོང་སྟེ། གཟུགས་ཀྱི་འདུ་ཤེས་རྣམ་པར་བཤིག་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

> Those pleasure beings who are wrapped in deep meditation at the level we call the "realm of limitless space" see the water as empty space, for their ability to conceptualize physical matter has dissolved altogether.

****

༄ གཉིས་པ་རང་ལུགས་བཞག་པ་ལ། བསྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཆུ་ཕོར་པ་གང་ལ། ལས་ཅན་གྱི་ལྷ་མི་ཡི་དྭགས་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། ཆུ་ཕོར་པ

གང་པོ་དེ་དངོས་པོ་གསུམ་གྱི་གཞི་མཐུན་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། དེའི་ཚེ་ཚད་མཚུངས་གསུམ་ངེས་པར་མི་དགོས་ཤིང་། བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཆུ་ཡོར་པ་གང་པོ་དེ་ཆ་ཤས་གསུམ་ལྡན་དུ་སྐྱེ་བ་དང་།

Here secondly is the section where we establish our own position. Now suppose three different types of beings—a pleasure being, a human, and a craving spirit, each with their own karma—sit down together and look upon a glass filled with water, the thing we define as "wet and flowing." The glass of water is not at this point one thing which is simultaneously three different objects. Neither is it necessary in this situation for there to be three identical valid perceptions. And when the glass full of wet and flowing water occurs, it occurs with three different, distinct parts to it.

[*Translator's note: When the phrase "wet and flowing" (the definition of the element of water) is used here, it should be understood as emphasizing the more general concept of a liquid, rather than the water which the human perceives.*]

དེ་ཡང་དང་པོར་གྲུབ་ཙམ་ནས་ཆ་ཤས་གསུམ་ལྡན་དུ་གྲུབ་ཅིང་། མཐར་མ་ཞིག་གི་བར་དུ་ཆ་ཤས་གསུམ་ལྡན་དུ་གནས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཆུ་ཡོར་པ་གང་པོ་དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་། ཡི་དྭགས་ཀྱི་ལས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གི་རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྐྱེ་བ་དང་།

It is not though the case that, from the time it first started, the glass of water came with the three different parts, or that they stay with the glass of water until it eventually ends. What happens is that one of the parts of the glass filled with wet and flowing water provides a material cause, and the karma of the craving spirit provides a contributing factor; and then based on both of these the later continuation of one part of the glass of water starts being blood and pus.

དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་། མིའི་ལས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གི་རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་ཆུར་སྐྱེ་བ་དང་།

Another part of the glass of water again provides a material cause, and the karma of the human provides a contributing factor; and then based on both of these the later continuation of one part of the glass of water starts being water.

ཡང་དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་། ལྷའི་ལས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། དེའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གི་རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་བདུད་རྩིར་སྐྱེ་བ་སོགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Yet another part of the glass of water provides a material cause, and the karma of the pleasure being provides a contributing factor; and then based on both of these the later continuation of one part of the glass of water starts being ambrosia, and so on.

དེའི་ཚེ་ན་བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཆུ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ་ཆ་ཤས་གསུམ་ལྡན་དུ་ཡོད་ཀྱང་། གསུམ་གས་གསུམ་ག་མཐོང་བ་མ་ཡིན་ཏེ། ཡི་དྭགས་ཀྱི་ལས་ངན་པ་བསགས་པའི་དབང་གིས་རྣག་ཁྲག་ཏུ་མཐོང་། དངོས་པོ་གཞན་གཉིས་མ་མཐོང་བ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་འགྲོ་བ་འོག་མ་གཉིས་ལ་ཡང་ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

At this point, the glass full of wet and flowing water is something with three different parts. Nonetheless, it is not the case that all three different beings see all three parts. The craving spirit is forced by the bad karma he has collected to see the glass of water as pus and blood; and he doesn't see the other two things. One should understand that a similar case holds with the latter two types of beings.

དེ་ལྟར་འབྱུང་བ་དེ་ཡང་བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ་བལྟ་བྱ་ཐུན་མོང་བ་ཡིན་པའི་དབང་དུ་བྱས་པ་ཡིན་གྱི། ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ལག་ཏུ་བླངས་ནས་ལོངས་སྤྱོད་པར་བརྩམས་པ་དེའི་ཚེ་ན་ཁྱད་ཆོས་གསུམ་ལྡན་དུ་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཚེ་ན་ཡི་དྭགས་ཀྱི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལོངས་སྤྱོད་བྱ་ཡིན་པས། རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

What we just described as happening is only with reference to where a glass of something wet and flowing is an object shared by the three different beings, as they look at it together. When the craving spirit himself though picks up the glass in his hand and begins to partake of its contents, the glass of liquid is no longer something that exists with three different parts. Since at this point it is something that the craving spirit is experiencing exclusively, its continuation starts being pus and blood.

དང་པོར་གང་དུ་གནས་པ་དེ་ཡང་འགྲོ་བ་གསུམ་པོ་དེའི་རང་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལས་ལ་བརྟེན་ནས་གྲུབ་པའི་སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གང་ནས་བླངས་པ་དེ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ་ཡིན་ཏེ། མིའི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལས་ལ་བརྟེན་ནས་གྲུབ་པས་མིའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཆུ་དྭངས་ཞིང་བསིལ་བ་ནས་བླངས་ན་དེ་ཉིད་དུ་གནས་པ་སོགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

How the glass of liquid exists originally all depends on the particular outer world from where it has been taken, for each of the three different beings has a different outer world, depending on the specific karma he himself has collected. If the glass of liquid were sweet, cool water taken from the world of humans—a world created by the specific karma of the human in the group—then that would be its original condition, and so on.

ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ཆུ་ཀླུང་ལ་བལྟས་པ་ན་རྣག་ཁྲག་མཐོང་བ་དེ་ཡང་ཡི་དྭགས་འགའ་ཞིག་ལ་ཡིན་གྱི། ཡི་དྭགས་ཐམས་ཅད་ལ་མ་ཡིན་ཏེ། ཡི་དྭགས་ལ་ཕྱིའི་སྒྲིབ་པ་ཅན། ནང་གི་སྒྲིབ་པ་ཅན། ཟས་སྐོམ་ཉིད་ལ་ཡོད་པའི་སྒྲིབ་པ་ཅན་དུ་མ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

When we say that a craving spirit looks at a stream of water and sees pus and blood, by the way, we are only talking about some kinds of craving spirits, and not all of them. This is because there are many kinds of craving spirits: some with obstacles in the world around them that prevent them from relieving their craving; some with obstacles that are parts of their bodies; and some with obstacles that relate to the food or drink itself.

བརྟན་ཞིང་གཞེར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ལས་ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན་དངོས་པོ་ཆད་མས་གྲུབ་པ་གསུམ་སྐྱེ་བའི་དཔེ་ཡང་ཡོད་དེ།

ལྷུགས་གོང་དམར་འབར་བའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་ལྷུགས་སྔགས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། ལྷུགས་སྔགས་བཏབ་པའི་ལག་པས་རེག་པ་དེའི་ཚེ་ན་ཚ་བའི་རེག་བྱ་མི་སྐྱོང་རེག་བྱ་གཞན་ཞིག་སྐྱོང་བ་དང་། ལྷུགས་སྔགས་མ་བཏབ་པའི་ལག་པས་རེག་པ་དེའི་ཚེ་ན། ཚ་བའི་རེག་བྱ་སྐྱོང་རེག་བྱ་གཞན་མི་སྐྱོང་བ་དང་།

There is, moreover, an example we can use for how, when the three different types of beings with their three karmas look all together at a glass full of something wet and flowing, there start to be three different objects, each confirmed by a valid perception. Suppose there is a ball of red-hot steel; one piece of this ball provides the material cause, and the "mantra of steel" provides a contributing factor. Due to these two, a person who has used the mantra of steel on his hand can touch the ball, but he doesn't undergo any sensation of heat; instead, he feels some other sensation. A person who has not used the mantra on his hand touches the ball and does feel a sensation of heat, and no other kind of sensation.

སོས་ཀའི་དུས་སུ་ཟླ་བའི་རེག་བྱའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་། ཡི་དྭགས་ཀྱི་ལས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། དེའི་ལུས་ཤེས་ཀྱི་སྐྱོང་བྱར་གྱུར་པའི་ཚ་བའི་རེག་བྱ་སྐྱེ་བ་དང་། དགུན་དུས་སུ་ཉི་མའི་རེག་བྱའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་། ཡི་དྭགས་ཀྱི་ལས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། དེའི་ལུས་ཤེས་ཀྱི་སྐྱོང་བྱར་གྱུར་པའི་གྲང་བའི་རེག་བྱ་སྐྱེ་བ་ཡོད་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Another example would be the moon in springtime; one part of the feel of its rays on the body provides the material cause, and then the karma of a craving spirit provides a contributing factor. Based on these two, the spirit gets a sensation of heat, which is experienced by the consciousness of the body.

So too with the wintertime sun; one part of the feel of its rays on the body provides the material cause, and then the karma of the craving spirit provides a contributing factor. Based on these two, the spirit gets a sensation cold, which is experienced by the consciousness of the body.

དེ་ལྟར་སྐྱེ་བ་ཡིན་ཏེ། བཤེས་སྤྲིང་ལས། ཡི་དྭགས་རྣམས་ལ་སོས་ཀའི་དུས་སུ་ནི། །ཟླ་བའང་ཚ་ལ་དགུན་ནི་ཉི་མའང་གྲང་། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

It is a fact that they get this kind of sensation, for [Arya Nagarjuna's] *Letter to a Friend* states:

> For craving spirits, even the light of the moon
> In the spring is hot, and even the winter sun cold.

དེ་ཡང་ཡུལ་དུས་ཁྱད་པར་ཅན་དེ་དག་གི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ཡིན་གྱི་སྤྱིར་དེ་ལྟར་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ། ཉི་མའི་སྟེང་དུ་གྲང་བའི་རེག་བྱ་ཡང་མེད། ཟླ་བའི་སྟེང་དུ་ཚ་བའི་རེག་བྱ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། ཉི་མའི་སྟེང་དུ་མུན་པའི་རྫས་མེད་པའི་ཕྱིར།

All of this is caused by the extraordinary circumstances of the particular time and place, for generally speaking it never happens this way: there is nothing at all about the sun that can feel cold, and nothing about the moon that can feel hot. This too is a fact, for there does not exist on the sun any case of that substance we call "covered space."

****

དེས་ན། ལས་ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བལྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། ཚད་མཚུངས་ངེས་པར་དགོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དགོས་ན། ཕོར་པ་གང་པོ་དེའི་ནང་དུ་གནས་ཀྱི་སློས་གནས་ཤིང་། ཐ་མལ་གྱི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་མི་བཟོད་པའི་སྲོག་ཆགས་ཕྲ་མོའི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་ཀྱང་། དེའི་ཚད་མར་འགྲོ་དགོས་པ་དང་། རྒྱ་མཚོའི་ནང་ན་གནས་པའི་སྲོག་ཆགས་ཕྲ་མོའི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་ཀྱང་། རྒྱ་མཚོའི་ཚད་ལ་ཚད་མར་འགྲོ་དགོས་པ་དང་། ལྷ་མ་ཡིན་འགའ་ཞིག་ལ། མཚོན་ཆ་ཕོར་གང་སྣང་དགོས་པ་ལ་སོགས་པའི་སྐྱོན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

In conclusion now, let us consider again these three kinds of beings, each with their different karma, as they sit down together and look at a glass full of something wet and flowing. It's not necessarily true that they must all have valid perceptions which are identical. If they did, then the three beings looking at the glass of water would have to think of the water as a place to live, in the way that a creature living in water would. The three beings as well would have to see the water in the same way that microscopic organisms living in the water, little beings imperceptible to normal visual consciousness, see it with their own visual consciousness. Then too the visual consciousness of microscopic organisms living in the depths of the ocean would have to be a valid perception towards the entire extent of the sea. And certain kinds of near-gods too would have to see weapons as glasses of water, and on and on; the problems raised would be many.

དེའི་ཚེ་ན། ཚད་མཚུངས་ངེས་པར་མི་དགོས་ཀྱང་། ཚད་མཚུངས་གསུམ་ཡོད་པ་སྲིད་པ་ཡིན་ཏེ། ལས་ཀྱི་དབང་གིས་དངོས་པོ་ཚད་གྲུབ་པ་གསུམ་བསྐྱེད་ནུས་པ་སྔར་གྱི་རིགས་པས་འགྲུབ། དེ་བསྐྱེད་ནུས་ན། ལས་ཀྱི་དབང་གིས་སྣོད་ཚད་མཚུངས་གསུམ་སྐྱེ་བ་ཡོད་པར་ཡང་མཚུངས་པའི་ཕྱིར།

Again consider this same situation. Even though it is not necessarily true that the valid perceptions are identical, it is possible for there to be three valid perceptions here which happen to be identical. This is because, as we have already established logically, there can be a case where by the force of karma three different objects, each one confirmed by a valid perception, start to exist. And since this is possible, then it is equally possible that, by the force of karma, three equivalent valid perceptions of a vessel could start to exist as well.

****

When the text of the Essence of Eloquence *was taught by Geshe Tupten Rinchen, he took great pains to point out that it is not correct—as some Western scholars have stated—that Je Tsongkapa himself adhered to the tenets of the Mind-Only School. The following selection to show that he follows, of course, the beliefs of the Consequence group is taken the concluding pages of our root text [ACIP electronic text S5396, ff. 112a-112b].*

།ད་ནི་འདི་དྲི་བར་བྱ་སྟེ་ཅི་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོའི་ཚུལ་གཉིས་ཀྱིས་གསུང་རབ་ཀྱི་དྲང་བ་དང་ངེས་པའི་དོན་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་དང་། དེ་དག་གི་དགོངས་པ་མཁས་པའི་དབང་པོ་རྣམས་

ཀྱིས་སོ་སོར་བཀྲལ་བའི་སྒོ་མང་དུ་སྣང་ན་ཁྱོད་ཅག་དེ་གཉིས་ཀྱི་དགོངས་འགྲེལ་མཁན་པོ་གང་གི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ནས། ངེས་པའི་དོན་དུ་བཞག་པ་གང་ལ་མཐར་ཐུག་པའི་དོན་དུ་འདོད་པ་བརྗོད་པར་གྱིས་ཤིག་ཅེས་འདྲི་ན།

Now suppose you come and ask the following:

> We have a question for you. You have shown us how the systems of the two great innovators make the distinction between those parts of the highest of all spoken words which are figurative, and those which are literal. And there are a great variety of ways in which the different kings of all great thinkers have commented upon the true intent of these two. Tell us now—which of these master commentators do you follow; how is it that you yourself decide on what is literal, and what is it that you believe is the ultimate?

།འཛམ་གླིང་མཁས་པའི་རྒྱན་གྱུར་འདི་རྣམས་ཀྱི།
།ལེགས་བཤད་ཀུན་ལ་སྙིང་ནས་གུས་མོད་ཀྱང་།
།འཁོར་འདས་རྟེན་འབྱུང་མི་སླུའི་གཏན་ཚིགས་ཀྱིས།
།མཚན་འཛིན་དམིགས་གཏད་ཐམས་ཅད་འཇིག་བྱེད་པ།

We answer with the following lines:

> I can't deny that I feel respect from the bottom of my
> heart
> For all the fine words ever taught by the jewels among this
> world's sages;
> The reasoning though of dependence, invariable, for the
> cycle and what's beyond
> Acts to destroy our tendency to see things to be by the
> features they have.

།ཟླ་བ་ལས་འོངས་ལེགས་བཤད་འོད་དཀར་གྱིས།
།བློ་མིག་ཀུན་དའི་ཚལ་རབ་ཕྱེ་བའི་ཚེ།

།སངས་རྒྱས་བསྐྱངས་ཀྱིས་བསྟན་པའི་ལམ་མཐོང་ནས།
།ཀླུ་སྒྲུབ་ལུགས་བཟང་གཙོ་བོར་མི་འཛིན་སུ།
།ཞེས་ཁོ་བོ་ཅག་ནི་དེ་སྐད་དུ་སྨྲའོ།།

And when this pure white light of the Moon,* this excellent explanation,
Has opened wide the night-blooming lotus, the eyes of the intellect,
And we finally see that path set before us by Buddhapalita,
Who then would fail to hold as their core Nagarjuna's excellent way?

[**Translator's note: The "Moon" here (*chandra *in Sanskrit) is an allusion to Master Chandrakirti.*]

དེ་ལྟར་སྔར་བཤད་པའི་ཚུལ་གྱིས་གསུང་རབ་ཀྱི་དྲང་ངེས་ཕྱེ་ནས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཏན་ལ་འབེབས་པའི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་གཉིས་པོ་འདི་ནི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཐེག་པའི་སྐབས་སུ་རྒྱས་མོད་ཀྱང་། གསང་སྔགས་ཀྱི་གཞུང་འགྲེལ་བའི་པཎྜི་ཏ་དང་། གྲུབ་ཐོབ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་དེ་གཉིས་གང་རུང་ཅིག་དང་མཐུན་པར་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ལས་གཞན་པའི་ཕུང་གསུམ་མེད་པས་ཚུལ་འདི་ནི་གསུང་རབ་མདོ་སྔགས་མཐའ་དག་གི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཏན་ལ་འབེབས་པའི་ལམ་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ།།

And so—in the context of the way of the perfections—it is the systems of the two great innovators that have spread widely; systems by which, in the ways we have described above, the meaning of that highest of spoken words is divided into the literal and the figurative, to determine what thusness really is. But it is also the case that those wise men who have commented upon the great works of the way of the secret word, and the eminent practitioners of this way, have set forth the meaning of thusness in keeping with one or the other of these very two systems; there is no third system between the two. You should understand then that this method is the path for determining the meaning of thusness for each and every one of the works of the highest of speech, whether we are talking of the open or the secret teachings.

དོན་གྱི་གནད་ཆེ་ལོང་ཙམ་དུ་མ་ཞིག་མཐོང་ཡང་ཡིད་མི་ཆོམ་པར་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་གསུང་རབ་ལྟ་བའི་མིག་ཏུ་བྱིན་པའི་རིགས་པའི་གནད་ཕྲ་རགས་རྣམས་ལ་ལེགས་པར་འདྲིས་པར་བྱས་ནས། གསུང་རབ་ཀྱི་རྒྱ་ཆེ་བ་དང་ཟབ་པ་དང་ཟབ་པ་ལས་ཀྱང་ཆེས་ཟབ་པའི་ཟབ་གནས་རྣམས་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ལ་བརྩོན་པ་ཆུ་བོའི་རྒྱུན་ལྟར་རྩོམ་ཞིང་།

And so imagine a person who tried to find the meaning of thusness without relying on a system taught by one of the great innovators of the two methods. They would be like a blind person without a guide for the blind, racing towards some very dangerous place.

ཇི་ཙམ་ཤེས་པ་དེ་ཙམ་དུ་སྒྲུབ་པ་སྙིང་པོར་བྱས་ཏེ་རྒྱལ་བའི་བསྟན་པ་རིང་དུ་གནས་པར་འདོད་པའི་རྣམ་དཔྱོད་ཅན་རྣམས་ལ་ཁོ་བོས་ལེགས་པར་བཤད་པའི་སྙིང་པོ་འདི་གཏམ་དུ་བྱས་སོ།།

And suppose that a person did want to rely on one of these systems, but had not spent a good deal of time acquanting themselves with their great books. Suppose, in particular, that they were relying only on a few short descriptions to determine the difference between those teachings of the Buddha which were figurative, and those which were literal—without having a proper understanding of the subtle, crucial points of reasoning involved. People like this would be taking refuge in words only; and even if they were to attempt to talk about thusness, it would be only words, without any essence.

དོན་གྱི་གནད་ཆེ་ལོང་ཙམ་དུ་མ་ཞིག་མཐོང་ཡང་ཡིད་མི་ཆོམ་པར་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་གསུང་རབ་ལྟ་བའི་མིག་ཏུ་བྱིན་པའི་རིགས་པའི་གནད་ཕྲ་རགས་རྣམས་ལ་ལེགས་པར་འདྲིས་པར་བྱས་ནས། གསུང་རབ་ཀྱི་རྒྱ་ཆེ་བ་དང་ཟབ་པ་དང་ཟབ་པ་ལས་ཀྱང་ཆེས་ཟབ་པའི་ཟབ་གནས་རྣམས་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ལ་བརྩོན་པ་ཆུ་བོའི་རྒྱུན་ལྟར་རྩོམ་ཞིང་།

Try to see how this is true, and never be satisfied with seeing even some great number of the more obvious crucial points on these questions. Make the effort to acquaint yourself well with both the gross and more subtle keys of reasoning that the two great innovators have given us as eyes to see into the Buddha's teaching. And then let your labors continue to flow, like some great stream, coming to an understanding of the profound points of the far-reaching traditions, and the profound traditions, and the more-profound-than-profound traditions, in the teachings of the Buddha.

ཇི་ཙམ་ཤེས་པ་དེ་ཙམ་དུ་སྙིང་པོར་བྱས་ཏེ་རྒྱལ་བའི་བསྟན་པ་རིང་དུ་གནས་པར་འདོད་པའི་རྣམ་དཔྱོད་ཅན་རྣམས་ལ་ཕོ་བོས་ལེགས་པར་བཤད་པའི་སྙིང་པོ་འདི་གཏམ་དུ་བྱས་སོ།།

Take then lastly whatever you have understood and make it the very heart of your own personal spiritual practice: it is for the likes of you, for those of intelligence who hope to see the teachings of the Victorious Ones remain long in our world, that I have set down into words this *Essence of Eloquence.*

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class One

1) Give the names of the root text and commentary we are going to use for our study of the perfections of patience, effort, and meditation; also name their authors and give their dates. (Tibetan track in Tibetan.)

2) Describe the principal problem of anger that we cannot see directly. (Tibetan track answer in Tibetan.)

3) Quote from memory the lines that describe the immediate cause of anger, and the usefulness of this cause. (Tibetan track in Tibetan.)

4) Relate and explain the example used to demonstrate that patience is a state of mind.

(Please see the next page)

5) Could an uncreated, unchanging being ever create itself?

6) Could an uncreated, unchanging being ever produce something else?

7) Could an uncreated, unchanging being ever experience or be aware of any other object?

8) Could our world or the objects and people in it who make us angry ever have been created without a cause?

9) Name the direct cause for our pain when someone hits us with a stick, and then the thing which impelled this direct cause. At which should we be angry?

10) Give the reasoning that Master Shantideva gives to demonstrate that we should cherish the opportunity which we get to practice the Dharma when we meet irritating people. (Tibetan track use two lines from the root text to answer.)

(Please see the next page)

11) Name the single highest method of repaying the kindness of the Buddhas.

12) Give the brief definition of effort stated in Master Shantideva's root text. (Tibetan track in Tibetan.)

13) Give the definition of innate Buddha nature, which is what guarantees that we will become a Buddha; then explain why it provides us this guarantee. (Tibetan track name and give definition in Tibetan, then explain in English.)

14) Quote the verse that Master Shantideva uses to describe how to become accustomed to great bodhisattva deeds gradually.

Meditation assignment: 15 minutes per day, alternating days, on patience and joyful effort
Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Two

1) What is Master Shantideva's reasoning for saying that we should be willing to undertake our deeds on behalf of living beings all by ourselves, even if no one else helps us?

2) Relate and explain the metaphor of the razor and the honey. (Tibetan track in Tibetan.).

3) What reasoning does Master Shantideva use to prove that we are capable of watching our minds closely and keeping them away from anger and the like?

4) Name the meditational level or platform you must reach and maintain in order to see emptiness directly. (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

5) List the five obstacles to a meditative state of mind, by quoting the relevant lines from the *Letter to a Friend*, written by the realized being Nagarjuna. (Tibetan track in Tibetan.)

6) Master Shantideva describes the joys of living in forest solitude, and then urges us to spend our time there in the woods, in gentle walks and thoughts of helping others through developing the wish for enlightenment. What method does Master Shantideva recommend first for meditating upon this wish? (Tibetan track in Tibetan.)

7) Relate and explain the metaphor that Master Shantideva uses to counter the objection that we could never learn to think of all the different kinds of beings as "me."

(Please see the next page)

8) How does Master Shantideva address the objection that we could never learn to treat ourselves and others exactly the same, since their pain does not hurt us, and our pain does not hurt them?

9) What are the two very famous reasons that Master Shantideva gives to show that it is very wrong for us to work to get happiness only for ourselves, and remove only our own suffering? (Tibetan track in Tibetan.)

10) What reason does Master Shantideva give for saying that, eventually, we won't think of working for others as anything amazing, nor feel any conceit for doing so. (Tibetan track in Tibetan.)

Meditation assignment: 15 minutes per day, watching your own meditation, and determining whether or not you are attacked by the five obstacles mentioned by Arya Nagarjuna.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Three

1) Explain why good and bad deeds are like an illusion, and yet still function perfectly well.

2) Name the two forms in which a person can possess a mental affliction. (Tibetan track in Tibetan.)

3) Relate the six-step process described by Maitreya which links the failure to perceive emptiness to the suffering we must go through. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

d)

e)

f)

(Please see the next page)

4) How does Master Shantideva answer the concern that meditating upon emptiness might feel a little scary? (Tibetan track in Tibetan.)

5) Name and define the two forms of the tendency to grasp things as existing in truth. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

6) At what point does a person on the Mahayana track eliminate each of these two? (Tibetan track in Tibetan.)

7) Name three wrong ideas that we might have about ourselves that are classified as "learned" tendencies to see things as truly existing. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

(Please see the next page)

8) No Buddhist school agrees that there is a person which is distinct from the physical and mental parts of a person, but the Middle Way says that we are further neither any single one of our parts, nor the whole of the parts. It's easy to see that we are not any one of our parts, such as an arm or a leg, but why is it the case that we are not the sum of all of our various parts?

9) Why does the non-Buddhist opponent in the ninth chapter say that the person must be unchanging?

10) Give three parts of the answer that Master Shantideva say in reply to this position. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

11) What then is the real nature of the "me"? (Tibetan track in Tibetan.)

Meditation assignment: 15 minutes per day, reviewing each of the six steps of the process outlined by Lord Maitreya to explain how our suffering begins.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:	
Date:	
Grade:	

Homework, Class Four

1) At this point in the text, Master Shantideva moves from a major discussion of one kind of emptiness to another. The distinction between the two is the answer to a natural question raised in our minds when we begin to examine the emptiness of any object, especially our own selves. State the question, and describe briefly the two kinds of emptiness. (Tibetan track in Tibetan.)

2) When you focus upon the whole, such as the body, why do the parts or "raw data," such as the colors and shapes of the body, seem to exist out there, really, independently, on their own? (Tibetan track in Tibetan.)

3) What do we call the process of going down in levels through the parts, and the parts of the parts, and so on, as a method to establish that things are actually empty? (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

4) What do we tend to think of as the ultimate "raw data" for each of the two great divisions of a person? (These are the same as the two things which lower schools of Buddhism believe have some existence from their own side). (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

5) Why don't either of these two kinds of raw data exist?

6) What really then provides the raw data of all existence, for every level of mental or physical objects?

7) Are things therefore less real? How can this be confirmed?

(Please see the next page)

8) What is the whole point of looking at the world this way? Why is this the only worldview that works?

9) Why will suffering ultimately be eliminated in every living being? (Tibetan track in Tibetan.)

10) Give a general description of the object which the Middle Way denies—that is, describe what it is that emptiness is empty of—and give a metaphor for it. (Tibetan track describe and also name in Tibetan.)

11) State the famous lines from the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life* which express the importance of understanding the object which we deny. (Tibetan track in Tibetan.)

Meditation assignment: 15 minutes per day, trying to identify the imaginary object that emptiness is empty of.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

Name:	
Date:	
Grade:	

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Five

1) Give the Sanskrit and English names for the classical Indian treatise which forms the basis for the Buddhist art of reasoning and perceptual theory; list also its author and his approximate date. (Tibetan track in Tibetan.)

2) Give the two expressions used to describe, respectively, disciples of poor intellectual and spiritual capacity, and disciples of high intellectual and spiritual capacity. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

3) State a negative reason why we should study the Buddhist art of reasoning, and then give a quotation from Lord Buddha himself to back up your statement. (Tibetan track in Tibetan.)

4) Give the definition of a reason. (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

5) Give the definition of a correct reason. (Tibetan track in Tibetan.)

6) Give the names of the three relationships that hold with a correct reason, and state them in a simplified manner for the logical statement, "Consider sound; it's a changing thing; because it's a thing which is made."

a)

b)

c)

7) Name, define, and give one example each of the two most common categories into which all existing things are divided. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

8) Why is it often incorrect to translate the word *mitakpa (Tibetan: mi-rtag-pa; Sanskrit: anitya)* as "impermanent"?

(Please see the next page)

9) Name, define, and give one classic example each of the three nominal divisions of "things that are general." (Tibetan track name and give example in Tibetan, but define in English.)

a)

b)

c)

10) Why is the study of "quality and characteristic" vital for those who wish to see emptiness directly?

Meditation assignment: 15 minutes per day, trying to identify a mental image or "quality" in your mind that you are actually watching when you think you are observing an outside object.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Homework, Class Six

1) Give the definition of a negative thing. (Tibetan track in Tibetan, also giving the Tibetan word for "negative thing.")

2) Give the two kinds of negative things, and an example of each. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

3) Name and give one example each of the two types of relationships. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

(Please see the next page)

4) Name the two types of correct reasons used to prove the absence of something. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

5) What is the ultimate application of such a reason?

6) Name the three general types of incorrect logical statements for particular proofs, and give an example of each. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

Meditation assignment: 15 minutes per day, analytical meditation on the process of how the mind perceives a negative thing; and then practice bringing to mind the object we deny when we speak of "emptiness"; followed by thinking about how this object doesn't even exist.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Seven

1) The Tibetan word *lojong* (*blo-sbyong*) has been translated into English as "mental training." State a reference by an eminent Lama to the famous *lojong* in eight verses which gives insight into another way of translating this word. (Tibetan track in Tibetan.)

2) In what sense are other living beings more precious than a gem that could give you anything you wished for?

3) Why does the third verse stress stopping mental afflictions at the very moment they begin?

4) If we continue to take the loss in any situation upon ourselves, and continue to give the advantage in any situation to others, what's to stop others from taking advantage of us?

(Please see the next page)

5) What does the first Changkya Rinpoche have to say about *how* we should take the loss in any situation ourselves?

6) When Gyalwa Yang Gunpa says that "your own mind is the Buddha," what does he actually mean?

7) What does he mean when he says, "Nothing but the Dharma means anything at all; Throw the rest out like trash; It all boils down to dying..."?

8) What does it really mean when Gyalwa Yang Gunpa says, "The reality of things is beyond the mind; so reside in a state where you hold to nothing"?

9) Who was the first person to openly teach the *lojong* known as the *Seven-Step Practice for Developing a Good Heart*? Remember to give his full name, and also his dates. (Tibetan track give his name and title of the text in Tibetan.)

(Please see the next page)

10) Why was this practice not taught openly for so many centuries?

11) Geshe Chekawa says that "the brief essentials of the instruction are combined within five powers." Name these five powers, and explain them briefly. (Tibetan track name in Tibetan and explain in English.)

a)

b)

c)

d)

e)

12) What were the words that Geshe Chekawa blurted out as he lay near death?

Meditation assignment: 15 minutes per day, reviewing the five powers and how you can apply them to your day today.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Eight

1) Name the author of the explanation that we will be reading for our study of "Freedom from the Four Attachments," and give his dates. Who was his nephew, and who was his nephew's nephew? (Tibetan track in Tibetan.)

2) Write the famous verse of "Freedom from the Four Attachments." (Tibetan track in Tibetan.)

3) The holy lama Drakpa Gyeltsen describes "attachment to this life" as attachment to one's practice of the ethical life, and to one's learning, contemplation, and meditation. Explain the real meaning of attachment to one's practice of the ethical life.

(Please see the next page)

4) In discussing why one should not be attached to the three realms, the holy lama Drakpa Gyeltsen mentions the "pain of pain," and describes the sufferings of the three lower realms. Name these three realms, describe where they are, and explain how one takes birth in these realms. (Tibetan track name in Tibetan, then describe and explain in English.)

5) What reasoning can we use to decide whether the people and experiences from the earlier part of our life were somehow spiritually significant?

6) What state of mind is described in the *Wheel of Knives* as "the henchman of the devil"?

(Please see the next page)

7) According to the text, each unpleasant thing or event that ever happens to us is a result of "what goes around comes around": the things we have done to others are returning back to us like a wheel of knives. In the blank next to each of the problems, write the letter of the real cause that the text says brought it about.

___Those who are supposed to help me hurt me instead.

___I find myself getting sick a lot.

___I have different kinds of mental suffering.

___People around me are bossy.

___People say unpleasant things to me.

___Unpleasant things often happen around me.

___I have trouble finding friends and other people to help me.

___People act in an intimidating way to me.

___I feel depressed a lot.

___Whatever I try to do never seems to work out.

___No matter what I do, my Lama never seems to be pleased.

___People seem to criticize everything I do.

___The people around me can't seem to get along with each other.

___I have had, or have, some very serious health problems.

___I tend to get serious headaches or pains in my body.

___I often feel anxiety or worry.

___I don't have enough money.

___ I don't look very good physically.

___I have trouble keeping my spiritual practice regularly and alertly.

a. I engaged in divisive talk in the past.
b. I was arrogant towards those less than me in the past.
c. I upset other people in the past.
d. In the past, I encouraged other people to do bad deeds.
e. I failed to keep my mind on goodness in the past.
f. I misused resouces dedicated to the Dharma
g. I did harm to the bodies of other peple in the past.
h. I hindered the work of holy beings in the past.
i. In the past, I wished bad things on others, and split people into sides.
j. In the past, I displayed a lack of personal conscience and consideration of what others would think of my actions.
k. In the past, I said bad things about spiritual people.
l. In the past, I split up other people who were close to each other.
m. I failed to think of my world and the people in it as special and holy in the past.
n. In the past I was insincere and hypocritical in my Dharma practice.
o. I didn't keep my spiritual promises and pledges in the past.
p. In the past I did wrong deeds against Angels and the secret teachings.
q. In the past I was an angry person, and didn't make holy images with the proper care.
r. In the past I failed to give things to others, and to make offerings to the Triple Gem.
s. In the past I behaved improperly towards the Dharma.

(Please see the next page)

8) Suppose that we identify the kind of karma from our past that is bringing us the worst problem in our mind or in our life in general. Are we necessarily doing that same kind of karma now? What can we do about it?

9) Suppose we like another person but can't be close to them because of some third person who is always close to them. Discuss the difference between the "how" versus the "why" in this situation, and the apparent solution versus the real solution.

10) Halfway through the *lojong* or text on developing the good heart entitled *Crown of Knives*, the author—master Dharma Rakshita—says that he has "finally realized just who my enemy is." Who is this great enemy? (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

11) In slaying his newly recognized enemy, master Dharma Rakshita uses the wheel of knives now to cut the foe's own head. Explain just how this is done.

12) The text says that for our whole lives we are constantly mistaking a reflection of the moon in our teacup for the real moon itself. This is supposed to prove that we should do the good deeds we should, and not do the bad things that we shouldn't. What's the connection?

Meditation assignment: 15 minutes per day, examining the three or four most serious problems in your life, and checking mentally the list of their karmic causes from the list found in the *Crown of Knives.*

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Homework, Class Nine

1) Give the title of the primary text we will be reading for our study of the art of interpretation; name its author, and give his dates. (Tibetan track in Tibetan.)

2) Nowadays some people say that a knowledge of emptiness is not the main point of Buddhism, while others say that emptiness is something known only intuitively, and not from a foundation of determined, organized study. Describe a quotation by Lord Buddha himself that disproves these ideas.

3) Why do we have to learn to distinguish between the literal and figurative; why do we have to learn to interpret what the Buddha said, in order to find out what he really meant?

(Please see the next page)

4) Describe three different levels of the terms "literal" and "figurative."

a)

b)

c)

5) Je Tsongkapa points out that—if what the Buddha said must be divided into what he said that was figurative and what he said that was literal—then the Buddha's own statements about when he was being figurative and when he was being literal cannot necessarily be taken literally. Rather, we must in the end rely on what is logical and makes sense to us. Describe the three logical tests recommended by Lord Buddha, and state the source for them.

6) If many of the beliefs of schools like the Mind-Only are actually wrong, then why is it so important for us to study them carefully?

7) How can the principle of "figurative and literal" be useful to us in our daily lives?

(Please see the next page)

8) In his answer to the bodhisattva in the *Commentary on the True Intent of the Sutras,* Lord Buddha states that he was referring to three different lacks of things when he said that no existing object at all had any nature of its own. Name these three. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

9) Name the famous three attributes which form the cornerstone of the beliefs of the Mind-Only School, and which relate to the three different lacks of things mentioned in question one. After naming them, describe them briefly. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

10) Give finally an illustration for each of these three lacks of a self-nature, or attributes. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

 (Please see the next page)

11) Name the three famous turnings of the wheel of the Dharma, the three great convocations, and state (a) when they were primarily taught; (b) where they were primarily taught; (c) for whom they were primarily taught; (d) their basic subject matter; and (e) what, from the point of view of the "outcome of the exchange," their view was on whether things have their own nature or not. (Tibetan track all in Tibetan!)

(1) First turning of the wheel of the Dharma—

Name:

Place:

Disciples:

Basic subject matter:

View:

(2) Second turning of the wheel of the Dharma—

Name:

Place:

Disciples:

Basic subject matter:

View:

(Please see the next page)

(3) Third turning of the wheel of the Dharma—

Name:

Place:

Disciples:

Basic subject matter:

View:

12) According to the Mind-Only School, which of these three turnings of the wheel (also called "groups of sutra") were spoken literally, and which are figurative, or something we must interpret further? According to the Middle-Way School, which are to be taken on face value, and which are not? Why so, in each case?

a)

b)

13) What, in the context of this reading, is the real criterion that decides whether a person belongs to the "lower way" (Hinayana) or the "higher way" (Mahayana)?

Meditation assignment: 15 minutes per day, examining concepts of Buddhism or actions of Lamas and the like with which you have trouble, to decide whether they are to be taken literally or figuratively, and whether they may have some benefit, in the way that the lower schools' versions of selflessness or emptiness do.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Homework, Class Ten

1) When we refer to the first turning of the wheel as something which is either figurative or literal, are we speaking about any teaching that Lord Buddha gave during the initial period of his teaching career? Give an example to explain why or why not. (Tibetan track answer in English and give the example in Tibetan.)

2) Je Tsongkapa takes pains to disprove the idea of some Tibetan thinkers that all three turnings of the wheel were meant literally. These thinkers would even say that Lord Buddha was speaking literally when he said (actually in order to attract some non-Buddhist groups) that things do have some kind of self-nature. What object do they say that Lord Buddha was referring to, and how is this object sometimes misinterpreted? (Tibetan track name the object in Tibetan and explain the misinterpretation in English.)

3) What, according to the Middle-Way School, is "the ultimate" (also called "ultimate truth" or "ultimate reality")? (Tibetan track answer in Tibetan.)

(Please see the next page)

4) How does the Middle-Way School describe deceptive reality? (Tibetan track name in Tibetan and describe in English.)

5) Now how does the Mind-Only School draw the difference between "ultimate reality" and "deceptive reality"?

6) What does the Mind-Only School mean when they say that the valid perception which is the subject that perceives a physical object, and the physical object which it perceives, are "of the same substance"? (Tibetan track also give the Tibetan for this concept.)

7) Explain where the name of the Mind-Only School comes from.

(Please see the next page)

8) In the Independent group of the Middle-Way School, what does it mean to say that a thing "exist truly"? (Tibetan track in Tibetan.)

9) When three different types of being look at the same object, they see three different objects. Are each of them having a valid perception, or not?

10) The Mind-Only School has asserted that there are things that can exist from their own side, through some unique identity of their own. The Independent part of the Middle-Way School has asserted that the perception of things depends on their appearing from their own side to a state of mind which, from its side, is unerring. How does the Consequence part of the Middle-Way School assert that things exist? (Tibetan track answer in Tibetan.)

11) What does Je Tsongkapa say his own position in this regard is? (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

12) When we say that things are only projections, does that mean that we can make anything anything we want it to be?

13) Does the fact that things are only projections mean that leading an ethical way of life is unimportant?

14) Why does the Consequence presentation of the meaning of emptiness have especially important implications for our own search for enlightenment?

15) The *Heart Sutra* says that the real goal of Buddhism is to "stop the process of aging and death" through "stopping our ignorance." Is this a literal or a figurative statement? If it is literal, then why have we not seen any person who stopped the process of aging and death?

Meditation assignment: 15 minutes per day, analytical meditation on whether or not you really believe in these lines from the *Heart Sutra*, and whether or not you are doing everything you can to make them come true in your own life.

Meditation dates and times (must be filled in, or homework will not be accepted):

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class One

1) Describe the principal problem of anger that we cannot see directly. (Tibetan track answer in Tibetan.)

2) Quote from memory the lines that describe the immediate cause of anger, and the usefulness of this cause. (Tibetan track in Tibetan.)

3) Could an uncreated, unchanging being ever create itself?

4) Could an uncreated, unchanging being ever produce something else?

5) Could an uncreated, unchanging being ever experience or be aware of any other object?

(Please see the next page)

6) Could our world or the objects and people in it who make us angry ever have been created without a cause?

7) Give the reasoning that Master Shantideva gives to demonstrate that we should cherish the opportunity which we get to practice the Dharma when we meet irritating people. (Tibetan track use two lines from the root text to answer.)

8) Give the brief definition of effort stated in Master Shantideva's root text. (Tibetan track in Tibetan.)

9) Give the definition of innate Buddha nature, which is what guarantees that we will become a Buddha; then explain why it provides us this guarantee. (Tibetan track name and give definition in Tibetan, then explain in English.)

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Quiz, Class Two

1) What reasoning does Master Shantideva use to prove that we are capable of watching our minds closely and keeping them away from anger and the like?

2) Name the meditational level or platform you must reach and maintain in order to see emptiness directly. (Tibetan track in Tibetan.)

3) Master Shantideva describes the joys of living in forest solitude, and then urges us to spend our time there in the woods, in gentle walks and thoughts of helping others through developing the wish for enlightenment. What method does Master Shantideva recommend first for meditating upon this wish? (Tibetan track in Tibetan.)

4) How does Master Shantideva address the objection that we could never learn to treat ourselves and others exactly the same, since their pain does not hurt us, and our pain does not hurt them?

5) What reason does Master Shantideva give for saying that, eventually, we won't think of working for others as anything amazing, nor feel any conceit for doing so. (Tibetan track in Tibetan.)

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class Three

1) Explain why good and bad deeds are like an illusion, and yet still function perfectly well.

2) Relate the six-step process described by Maitreya which links the failure to perceive emptiness to the suffering we must go through. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

d)

e)

f)

 (Please see the next page)

3) No Buddhist school agrees that there is a person which is distinct from the physical and mental parts of a person, but the Middle Way says that we are further neither any single one of our parts, nor the whole of the parts. It's easy to see that we are not any one of our parts, such as an arm or a leg, but why is it the case that we are not the sum of all of our various parts?

4) What then is the real nature of the "me"? (Tibetan track in Tibetan.)

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Quiz, Class Four

1) What do we call the process of going down in levels through the parts, and the parts of the parts, and so on, as a method to establish that things are actually empty? (Tibetan track in Tibetan.)

2) What do we tend to think of as the ultimate "raw data" for each of the two great divisions of a person? (These are the same as the two things which lower schools of Buddhism believe have some existence from their own side). (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

3) What really then provides the raw data of all existence, for every level of mental or physical objects?

4) Give a general description of the object which the Middle Way denies—that is, describe what it is that emptiness is empty of—and give a metaphor for it. (Tibetan track describe and also name in Tibetan.)

Name:	
Date:	
Grade:	

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class Five

1) State a negative reason why we should study the Buddhist art of reasoning, and then give a quotation from Lord Buddha himself to back up your statement. (Tibetan track in Tibetan.)

2) Give the names of the three relationships that hold with a correct reason, and state them in a simplified manner for the logical statement, "Consider sound; it's a changing thing; because it's a thing which is made."

a)

b)

c)

(Please see the next page)

3) Name, define, and give one classic example each of the three nominal divisions of "things that are general." (Tibetan track name and give example in Tibetan, but define in English.)

a)

b)

c)

4) Why is the study of "quality and characteristic" vital for those who wish to see emptiness directly?

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Quiz, Class Six

1) Give the two kinds of negative things, and an example of each. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

2) Name and give one example each of the two types of relationships. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

3) Name the two types of correct reasons used to prove the absence of something. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class Seven

1) The Tibetan word *lojong* (*blo-sbyong*) has been translated into English as "mental training." State a reference by an eminent Lama to the famous *lojong* in eight verses which gives insight into another way of translating this word. (Tibetan track in Tibetan.)

2) In what sense are other living beings more precious than a gem that could give you anything you wished for?

3) If we continue to take the loss in any situation upon ourselves, and continue to give the advantage in any situation to others, what's to stop others from taking advantage of us?

(Please see the next page)

4) Geshe Chekawa says that "the brief essentials of the instruction are combined within five powers." Name these five powers, and explain them briefly. (Tibetan track name in Tibetan and explain in English.)

a)

b)

c)

d)

e)

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class Eight

1) Write the famous verse of "Freedom from the Four Attachments." (Tibetan track in Tibetan.)

2) The holy lama Drakpa Gyeltsen describes "attachment to this life" as attachment to one's practice of the ethical life, and to one's learning, contemplation, and meditation. Explain the real meaning of attachment to one's practice of the ethical life.

3) In discussing why one should not be attached to the three realms, the holy lama Drakpa Gyeltsen mentions the "pain of pain," and describes the sufferings of the three lower realms. Name these three realms, describe where they are, and explain how one takes birth in these realms. (Tibetan track name in Tibetan, then describe and explain in English.)

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:
Date:
Grade:

Quiz, Class Nine

1) Nowadays some people say that a knowledge of emptiness is not the main point of Buddhism, while others say that emptiness is something known only intuitively, and not from a foundation of determined, organized study. Describe a quotation by Lord Buddha himself that disproves these ideas.

2) Describe three different levels of the terms "literal" and "figurative."

a)

b)

c)

3) Je Tsongkapa points out that—if what the Buddha said must be divided into what he said that was figurative and what he said that was literal—then the Buddha's own statements about when he was being figurative and when he was being literal cannot necessarily be taken literally. Rather, we must in the end rely on what is logical and makes sense to us. Describe the three logical tests recommended by Lord Buddha, and state the source for them.

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

Name:
Date:
Grade:

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Quiz, Class Ten

1) When we refer to the first turning of the wheel as something which is either figurative or literal, are we speaking about any teaching that Lord Buddha gave during the initial period of his teaching career? Give an example to explain why or why not. (Tibetan track answer in English and give the example in Tibetan.)

2) What, according to the Middle-Way School, is "the ultimate" (also called "ultimate truth" or "ultimate reality")? (Tibetan track answer in Tibetan.)

3) How does the Middle-Way School describe deceptive reality? (Tibetan track name in Tibetan and describe in English.)

4) Explain where the name of the Mind-Only School comes from.

5) The *Heart Sutra* says that the real goal of Buddhism is to "stop the process of aging and death" through "stopping our ignorance." Is this a literal or a figurative statement? If it is literal, then why have we not seen any person who stopped the process of aging and death?

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Name:	
Date:	
Grade:	

Final Examination

1) Describe the principal problem of anger that we cannot see directly. (Tibetan track answer in Tibetan.)

2) Could an uncreated, unchanging being ever create itself?

3) Could an uncreated, unchanging being ever produce something else?

4) Could an uncreated, unchanging being ever experience or be aware of any other object?

5) Could our world or the objects and people in it who make us angry ever have been created without a cause?

(Please see the next page)

6) Give the brief definition of effort stated in Master Shantideva's root text. (Tibetan track in Tibetan.)

7) Give the definition of innate Buddha nature, which is what guarantees that we will become a Buddha; then explain why it provides us this guarantee. (Tibetan track name and give definition in Tibetan, then explain in English.)

8) Name the meditational level or platform you must reach and maintain in order to see emptiness directly. (Tibetan track in Tibetan.)

9) Master Shantideva describes the joys of living in forest solitude, and then urges us to spend our time there in the woods, in gentle walks and thoughts of helping others through developing the wish for enlightenment. What method does Master Shantideva recommend first for meditating upon this wish? (Tibetan track in Tibetan.)

10) How does Master Shantideva address the objection that we could never learn to treat ourselves and others exactly the same, since their pain does not hurt us, and our pain does not hurt them?

(Please see the next page)

11) Relate the six-step process described by Maitreya which links the failure to perceive emptiness to the suffering we must go through. (Tibetan track in Tibetan.)

a)

b)

c)

d)

e)

f)

12) No Buddhist school agrees that there is a person which is distinct from the physical and mental parts of a person, but the Middle Way says that we are further neither any single one of our parts, nor the whole of the parts. It's easy to see that we are not any one of our parts, such as an arm or a leg, but why is it the case that we are not the sum of all of our various parts?

13) Give a general description of the object which the Middle Way denies—that is, describe what it is that emptiness is empty of—and give a metaphor for it. (Tibetan track describe and also name in Tibetan.)

14) State a negative reason why we should study the Buddhist art of reasoning, and then give a quotation from Lord Buddha himself to back up your statement. (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

15) Name, define, and give one classic example each of the three nominal divisions of "things that are general." (Tibetan track name and give example in Tibetan, but define in English.)

a)

b)

16) Why is the study of "quality and characteristic" vital for those who wish to see emptiness directly?

17) The Tibetan word *lojong* (*blo-sbyong*) has been translated into English as "mental training." State a reference by an eminent Lama to the famous *lojong* in eight verses which gives insight into another way of translating this word. (Tibetan track in Tibetan.)

(Please see the next page)

18) In what sense are other living beings more precious than a gem that could give you anything you wished for?

19) Write the famous verse of "Freedom from the Four Attachments." (Tibetan track in Tibetan.)

20) The holy lama Drakpa Gyeltsen describes "attachment to this life" as attachment to one's practice of the ethical life, and to one's learning, contemplation, and meditation. Explain the real meaning of attachment to one's practice of the ethical life.

(Please see the next page)

21) Je Tsongkapa points out that—if what the Buddha said must be divided into what he said that was figurative and what he said that was literal—then the Buddha's own statements about when he was being figurative and when he was being literal cannot necessarily be taken literally. Rather, we must in the end rely on what is logical and makes sense to us. Describe the three logical tests recommended by Lord Buddha, and state the source for them.

22) What, according to the Middle-Way School, is "the ultimate" (also called "ultimate truth" or "ultimate reality")? (Tibetan track answer in Tibetan.)

23) How does the Middle-Way School describe deceptive reality? (Tibetan track name in Tibetan and describe in English.)

24) Explain where the name of the Mind-Only School comes from.

25) The *Heart Sutra* says that the real goal of Buddhism is to "stop the process of aging and death" through "stopping our ignorance." Is this a literal or a figurative statement? If it is literal, then why have we not seen any person who stopped the process of aging and death?

****

Please PRINT your name clearly, exactly as you would like it to appear on your certificate, and the address to which the certificate should be sent.

Please circle one or specify other:

Mr. *Ms.* *Mrs.* *Miss* *Venerable*

Name as you would like it to appear on the certificate: ____________________

*Mailing name, if different:*____________________

Address ____________________

City ____________________ *State* __________ *Zip code* __________

Country ____________

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class One

1) Give the names of the root text and commentary we are going to use for our study of the perfections of patience, effort, and meditation; also name their authors and give their dates. (Tibetan track in Tibetan.)

We will use as a root text the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life (Bodhisattvacharyavatara)* and as a commentary the *Entry Point for Children of the Victorious Buddhas.* The former was written by the Indian Buddhist master Shantideva (c. 700 AD), and the latter by one of the principal disciples of Je Tsongkapa, named Gyaltsab Je Darma Rinchen (1364-1432).

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ།

jangchub sempay chupa la jukpa

རྒྱལ་སྲས་འཇུག་ངོགས།

gyelse juk-ngok

2) Describe the principal problem of anger that we cannot see directly. (Tibetan track answer in Tibetan.)

The principal problem of anger that we cannot see directly is that a single instance of anger focused at a bodhisattva destroys thousands of eons of good karma that we have amassed previously; and we cannot be sure who around is a bodhisattva.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལ་དམིགས་པའི་ཁོང་ཁྲོ་གཅིག་གིས་དགེ་རྩ་རྩ་བ་ནས་འཇོམས་པར་བྱེད་པ།

jangchub sempa la mikpay kongtro chik gi ge-tsa tsawa ne jompar jepa

(Please see the next page)

3) Quote from memory the lines that describe the immediate cause of anger, and the usefulness of this cause. (Tibetan track in Tibetan.)

If there is something
You can do about it,
Why should you feel upset?

If there is nothing
You can do about it,
What use is being upset?

།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་ཡོད་ན་ནི།
།དེ་ལ་མི་དགར་ཅི་ཞིག་ཡོད།
།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་མེད་ན་ནི།
།དེ་ལ་མི་དགའ་བྱས་ཅི་ཕན།

gelte chusu yu na ni
de la migar chishik yu
gelte chusu me na ni
de la miga je chi pen

4) Relate and explain the example used to demonstrate that patience is a state of mind.

Some people, warriors in battle, become even more ferocious when they see their own blood spilled. Other people, cowards, faint even at the sight of other people's blood being spilled. There is no difference in the blow that caused the wound, or the body that took the wound, only in the states of mind of the respective persons.

5) Could an uncreated, unchanging being ever create itself?

No, because by definition it would change by the act of producing an effect.

6) Could an uncreated, unchanging being ever produce something else?

No; because it was never produced itself, it cannot produce something else.

(Please see the next page)

7) Could an uncreated, unchanging being ever experience or be aware of any other object?

> **No, because it would have to be unwaveringly aware of every object, since it never changes.**

8) Could our world or the objects and people in it who make us angry ever have been created without a cause?

> **It is completely illogical and impossible for a changing thing not to have been created by a cause.**

9) Name the direct cause for our pain when someone hits us with a stick, and then the thing which impelled this direct cause. At which should we be angry?

> **The direct cause for our pain is the stick or whatever; the thing that impels it is the anger of the person who swings it; so we should be angry not at the person or the stick, but at his or her anger, an emotion which we also share.**

10) Give the reasoning that Master Shantideva gives to demonstrate that we should cherish the opportunity which we get to practice the Dharma when we meet irritating people. (Tibetan track use two lines from the root text to answer.)

> **Those who give us a chance to practice patience are relatively much more rare than poor people, since if we do not respond with anger then we cannot meet them in the future.**

།འདི་ལྟར་ཕར་གནོད་མ་བྱས་ན།
།འགའ་ཡང་གནོད་པ་མི་བྱེད་དོ།

ditar parnu majena
gayang nupa mije do

11) Name the single highest method of repaying the kindness of the Buddhas.

> **Doing good to living beings is the single highest method.**

12) Give the brief definition of effort stated in Master Shantideva's root text. (Tibetan track in Tibetan.)

"What is effort? It is joy in doing good."

བརྩོན་གང་དགེ་ལ་སྤྲོ་བའོ།

tsun gang gela trowa-o

13) Give the definition of innate Buddha nature, which is what guarantees that we will become a Buddha; then explain why it provides us this guarantee. (Tibetan track name and give definition in Tibetan, then explain in English.)

The definition of innate Buddha nature is "that thing which is emptiness, and which will become the essence body of a Buddha." The fact that our minds have emptiness, and are blank by nature, is what makes it possible for extraordinary good karma to cause us to see ourselves as omniscienct in the future.

ཆོས་དབྱིངས་གང་ཞིག །ངོ་བོ་ཉིད་སྐུར་འགྱུར་རུང་།

chuying gang shik, ngowo nyikur gyur rung

རང་བཞིན་གནས་རིགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

rangshin nerik kyi tsennyi

(Please see the next page)

14) Quote the verse that Master Shantideva uses to describe how to become accustomed to great bodhisattva deeds gradually.

The Guide has sent us at the beginning
To do our acts of giving
With vegetables and the like.
When we've become accustomed to that
Then later on we'll gradually be able
To give away even our flesh.

།ཚོད་མ་ལ་སོགས་སྦྱིན་པ་ལའང་།
།འདྲེན་པས་ཐོག་མར་སྦྱོར་བར་མཛད།
།དེ་ལ་གོམས་ནས་ཕྱི་ནས་ནི།
།རིམ་གྱིས་རང་གི་ཤ་ཡང་གཏོང་།

tsuma lasok jinpa la-ang
drenpe tokmar jorwar dze
dela gomne chine ni
rimgyi ranggi shayang tong

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Two

1) What is Master Shantideva's reasoning for saying that we should be willing to undertake our deeds on behalf of living beings all by ourselves, even if no one else helps us?

> **He says that, since the great majority of living beings have no idea at all what they should do even to help themselves, for they are at the complete mercy of their mental afflictions, it is no surprise that they might be unwilling to help us in deeds meant to aid all other beings. Therefore we should be ready at all times to undertake our virtuous deeds gladly by ourselves, without any help from anyone else at all.**

2) Relate and explain the metaphor of the razor and the honey. (Tibetan track in Tibetan.).

> **The honey consists of all the attractive sense objects of this realm ; the razor is the fact that they cannot satisfy us, no matter how much we consume them, and ultimately they lead us to negative deeds that cause more of the circle of suffering.**
>
> སྤུ་གྲིའི་སོར་ཆགས་པའི་སྦྲང་རྩི་བཞིན།
> འདོད་པ་རྣམས་ནས་ངོམས་པ་མེད།
>
> ***pu-driy sor chakpay drang-tsi shin***
> ***dupa nam ne ngompa me***

3) What reasoning does Master Shantideva use to prove that we are capable of watching our minds closely and keeping them away from anger and the like?

> **Suppose a person gave us a bowl of oil and told us to walk across a room with it, and then followed us with a sword at our neck, and told us he would slice our throats if we spilled even a single drop. We would never spill the drop. This proves that, if we set our minds to it, we are capable of extraordinary concentration in avoiding mental afflictions, if we really want to.**

(Please see the next page)

4) Name the meditational level or platform you must reach and maintain in order to see emptiness directly. (Tibetan track in Tibetan.)

> **The level is known as "No lack of time" (*michokme)*; it is a preliminary stage *(nyerdok)* within the first concentration level (*samten dangpo)*, a kind of meditation which would normally lead to a form-realm birth. It's complete name in Tibetan therefore is *samten dangpoy nyerdok michokme.***

མི་ལྕོགས་མེད།

michokme

ཉེར་བསྡོགས།

nyerdok

བསམ་གཏན་དང་པོ།

samten dangpo

བསམ་གཏན་དང་པོའི་ཉེར་བསྡོགས་མི་ལྕོགས་མེད།

samten dangpoy nyerdok michokme

5) List the five obstacles to a meditative state of mind, by quoting the relevant lines from the *Letter to a Friend,* written by the realized being Nagarjuna. (Tibetan track in Tibetan.)

> **. . .the five obstacles to meditation:**
> **Restless desire and missing a person or thing;**
> **Feelings of malice; drowsiness and dullness;**
> **Attraction to sense objects; and unresolved doubts.**

།རྒོད་དང་འགྱོད་དང་གནོད་སེམས་རྨུགས་པ་དང་།

།གཉིད་དང་འདོད་ལ་འདུན་དང་ཐེ་ཚོམ་སྟེ།

།སྒྲིབ་པ་ལྔ་པོ་...

gu dang gyu dang nusem mukpa dang
nyi dang du la dun dang te-tsom te
drippa ngapo...

(Please see the next page)

6) Master Shantideva describes the joys of living in forest solitude, and then urges us to spend our time there in the woods, in gentle walks and thoughts of helping others through developing the wish for enlightenment. What method does Master Shantideva recommend first for meditating upon this wish? (Tibetan track in Tibetan.)

He recommends first the practice of learning to treat ourselves and others exactly the same.

བདག་གཞན་མཉམ་པ།

dakshen nyampa

7) Relate and explain the metaphor that Master Shantideva uses to counter the objection that we could never learn to think of all the different kinds of beings as "me."

He gives the metaphor of the different parts of the body, such as the hands and legs. Even though they are many different parts, we still conceive of them as one body belonging to one person, and something that we should care for as we care for our body. Just so we should work to assure the happinesses and remove the sufferings of each and every type of being, since we can learn to think of them as "me."

8) How does Master Shantideva address the objection that we could never learn to treat ourselves and others exactly the same, since their pain does not hurt us, and our pain does not hurt them?

He notes that the fact that we find our own pain unbearable is simply a result of the habit of conceptualizing ourselves as we do. He says that, even though their pains do not touch us directly, we can learn to feel that the pains of all beings are unbearable if we learn to conceptualize all of them as ourselves.

(Please see the next page)

9) What are the two very famous reasons that Master Shantideva gives to show that it is very wrong for us to work to get happiness only for ourselves, and remove only our own suffering? (Tibetan track in Tibetan.)

> **The reasons are that we are no different: we are all completely the same in wanting happiness, and completely the same in wanting to avoid suffering. Given that we are completely the same, there is no logic to working to achieve only my own happiness and to avoid only my own suffering.**
>
> བདག་དང་གཞན་གཉིས་ཀ་བདེ་བ་འདོད་དུ་མཚུངས་པ་དང་།
>
> སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་པར་མཚུངས་པ།
>
> ***dak dang shen nyika dewa du du tsungpa dang,***
> ***dukngel mindupar tsungpa***

10) What reason does Master Shantideva give for saying that, eventually, we won't think of working for others as anything amazing, nor feel any conceit for doing so. (Tibetan track in Tibetan.)

> **When we come to see others as ourselves, then we won't find it amazing or find any reason for conceit when we care for them: a person does not congratulate himself for feeding himself his own supper.**
>
> རང་གི་ཟས་ཟོས་ནས་ལན་ལ་རེ་བ་མི་རྒྱབ།
>
> ***rang gi se su ne len la rewa migyap***

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Three

1) Explain why good and bad deeds are like an illusion, and yet still function perfectly well.

They work just as well as we thought they did before we found out they were illusory. They are like an illusion because the person doing them, the deed itself, and the object of the deed all exist only in our projections. They function perfectly well though to produce the bodies of a Buddha.

2) Name the two forms in which a person can possess a mental affliction. (Tibetan track in Tibetan.)

They can be manifest, or else they can exist as a potential, waiting to happen.

མངོན་གྱུར་བ།

ngun gyurwa

བག་ལ་ཉལ་བ།

bakla nyelwa

3) Relate the six-step process described by Maitreya which links the failure to perceive emptiness to the suffering we must go through. (Tibetan track in Tibetan.)

a) One possesses the mental potential for the two forms of grasping to self-existence, from one's former life.

བདག་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་བག་ཆགས་ཡོད།

dakdzin nyi kyi bakchak yu

(Please see the next page)

b) These ripen and cause you to have the two kinds of grasping to self-existence.

བདག་འཛིན་གཉིས་སྐྱེས།

dakdzin nyi kye

c) These cause you to focus on nice things and ugly things as if they existed from their own side.

རང་ངོས་ནས་གྲུབ་པའི་ཡིད་འོང་བ་དང་ཡིད་མི་འོང་དུ་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་སྐྱེས།

rang-ngu ne druppay yi-ongwa dang yi-mi-ong du

d) This causes ignorant liking and ignorant disliking to start.

འདོད་ཆགས་དང་ཞེ་སྡང་སྐྱེས།

duchak dang shedang kye

e) These cause you to do bad deeds and collect karma.

ལས་བསགས།

le sak

f) Karma forces you to wander around in the circle of suffering.

འཁོར་བར་འཁོར།

korwar kor

(Please see the next page)

4) How does Master Shantideva answer the concern that meditating upon emptiness might feel a little scary? (Tibetan track in Tibetan.)

> **He points out that the tendency to see things as self-existent is the cause of all the suffering in the world, and so if we are going to be frightened, we should be frightened at it. The wisdom which realizes emptiness, on the other hand, is the cause of ending all the pain in the world, and thus all the fear in the world—and so we *must* meditate upon it.**
>
> བདེན་པར་འཛིན་པ་སྡུག་བསྔལ་སྐྱེད་བྱེད།
>
> སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བྱེད།
>
> ***denpar dzinpa dukngel kyeje***
>
> ***tong-nyi tokpa dukngel shi-je***

5) Name and define the two forms of the tendency to grasp things as existing in truth. (Tibetan track in Tibetan.)

> **a) The "learned" form of the tendency to grasp things as existing in truth; a tendency to believe that things have their own nature which depends primarily upon the mind being affected by specific philosophical beliefs.**
>
> གཙོ་བོར་གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་བ་ལ་ལྟོས་དགོས་པའི་བདེན་འཛིན་ནི།
>
> བདེན་འཛིན་ཀུན་བརྟགས།
>
> ***tsowor drupte lo gyurwa la tu gupay dendzin, dendzin kun-tak***

(Please see the next page)

b) The "innate" form of the tendency to believe that things have their own nature which has existed in our minds for beginningless time, and which is possessed by all normal living beings, both those whose minds have been or have not been affected by specific philosophical beliefs.

ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་རྗེས་སུ་ཞུགས་པ། གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་མ་བསྒྱུར་གཉིས་ག་ལ་ཡོད་པའི་བདེན་འཛིན་ནི། བདེན་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས།

tokma mepa ne jesu shukpa, drupte lo gyur ma-gyur nyi-ga la yupay dendzin, dendzin hlenkye

6) At what point does a person on the Mahayana track eliminate each of these two? (Tibetan track in Tibetan.)

The learned form is eliminated during the path of seeing *(tong-lam);* that is, although one still sees things as self-existent after coming down from the direct perception of emptiness, one no longer believes that they are—one knows that one is not seeing things correctly. During the eighth bodhisattva level *(sa gyepa),* one eliminates the manifest form of the innate form.

མཐོང་ལམ། ས་བརྒྱད་པ།

tong-lam ***sa gyepa***

7) Name three wrong ideas that we might have about ourselves that are classified as "learned" tendencies to see things as truly existing. (Tibetan track in Tibetan.)

a) The tendency to see the person and his parts as being like a master and his servants; this would correspond to the idea of a "soul" or a "me" which is totally distinct from the parts of the person.

གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རྗེ་བོ་དང་ཁོལ་པོ་བཞིན་དུ་འཛིན་པ།

gangsak dang pungpo jewo dang kolpo shindu dzinpa

(Please see the next page)

b) The tendency to hold that our ultimate reality lies in objectively real, partless atoms; this would correspond to the materialist view of modern science, or explaining the fine points of perception as being chemically based.

རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་དུ་འཛིན་པ།

dultren chame du dzinpa

c) The tendency to hold that our ultimate reality lies in moments of consciousness which are objectively real and partless; this would correspond to our sense of a self beyond our parts.

ཤེས་པ་སྐད་ཅིག་ཆ་མེད་དུ་འཛིན་པ།

shepa kechik chame du dzinpa

8) No Buddhist school agrees that there is a person which is distinct from the physical and mental parts of a person, but the Middle Way says that we are further neither any single one of our parts, nor the whole of the parts. It's easy to see that we are not any one of our parts, such as an arm or a leg, but why is it the case that we are not the sum of all of our various parts?

The total sum of all the parts of a person is not the person until the image of the whole has been imposed upon these parts by the projections forced upon us by our past karma.

9) Why does the non-Buddhist opponent in the ninth chapter say that the person must be unchanging?

They say that, if the person is something that begins and ends by the moment, then the person who committed the karma is gone by the moment after the deed. As such, there would be no one to experience the consequence of the karma.

(Please see the next page)

10) Give three parts of the answer that Master Shantideva say in reply to this position. (Tibetan track in Tibetan.)

a) He says that both the non-Buddhists and the Buddhists agree that the person who committed the deed is not the same as the person who experiences its karmic consequences, so the argument is meaningless.

ལས་བྱེད་པའི་དུས་དང་འབྲས་བུ་མྱོང་བའི་དུས་ཀྱི་གང་ཟག་རྫས་ཐ་དད།

le jepay du dang drebu nyongway du kyi gangsak dze tade

b) He points out that the only other choice is that the cause (the deed) and the result (the karmic consequence) would have to exist at the same time, which is impossible.

རྒྱུའི་དུས་སུ་འབྲས་བུ་མྱོང་མི་སྲིད།

gyuy du su drebu nyong misi

c) He says that it is perfectly appropriate to refer to the continuous stream of the one who performs the karma and the one who experiences its consequences as one person.

རྒྱུན་གཅིག་ལ་ལས་བྱེད་པ་པོ་དང་འབྲས་བུ་སྤྱོད་པ་པོ་བསྟན་རུང་།

gyun chik la le jepapo dang drebu chupapo ten rung

11) What then is the real nature of the "me"? (Tibetan track in Tibetan.)

It is an image or a concept imposed upon a collection of parts.

ཆ་ཤས་ཀྱི་ཚོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐ་སྙད་བཏགས་ཙམ།

cha she kyi tsok pa la tenne ta-nye tak tsam

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Four

1) At this point in the text, Master Shantideva moves from a major discussion of one kind of emptiness to another. The distinction between the two is the answer to a natural question raised in our minds when we begin to examine the emptiness of any object, especially our own selves. State the question, and describe briefly the two kinds of emptiness. (Tibetan track in Tibetan.)

> **When we understand that we are only a concept imposed on a collection of parts by force of our past karma, we begin to wonder whether the "raw data" itself is also a concept imposed on its own parts *(gangsak gi dakshi yang takyu yinnam)*: that is, we begin to draw the distinction between the emptiness of us *(gangsak gi dakme)* and the emptiness of our parts *(chu kyi dakme).***

གང་ཟག་གི་གདགས་གཞི་ཡང་བཏགས་ཡོད་ཡིན་ནམ།

gangsak gi dakshi yang takyu yinnam?

གང་ཟག་གི་བདག་མེད།	ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད།
gangsak gi dakme	***chu kyi dakme***

2) When you focus upon the whole, such as the body, why do the parts or "raw data," such as the colors and shapes of the body, seem to exist out there, really, independently, on their own? (Tibetan track in Tibetan.)

> **Because at this level we are only perceiving these parts with a conventional or deceptive perception, without examining their real nature.**

མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པར་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་གྲུབ།

matak machepar ta-nyepay tseme drup

(Please see the next page)

3) What do we call the process of going down in levels through the parts, and the parts of the parts, and so on, as a method to establish that things are actually empty? (Tibetan track in Tibetan.)

When we look for (self-existent) "raw data" that is the object that we projected on to, we don't find anything, (and thereby establish, in yet another way, the truth of emptiness).

ཐ་སྙད་བཏགས་པའི་བཏགས་དོན་བཙལ་བའི་ཚེ་ན་མ་རྙེད།

ta-nye takpay takdun tselway tse-na ma-nye

4) What do we tend to think of as the ultimate "raw data" for each of the two great divisions of a person? (These are the same as the two things which lower schools of Buddhism believe have some existence from their own side). (Tibetan track in Tibetan.)

a) The atoms that, at any given moment, make up what we call our physical bodies.

གཟུགས་ཀྱི་ཚོགས་པའི་རྡུལ་ཕྲ་རབ།

suk kyi tsokpay dul tra-rab

b) The stream of present moments of awareness that, over a lifetime, make up what we call our minds.

ཤེས་པའི་སྐད་ཅིག་མའི་རྒྱུན།

shepay kechikmay gyun

5) Why don't either of these two kinds of raw data exist?

What we imagine as the most basic building blocks of all physical matter—atoms—are only a projection onto smaller parts, each side of the atom, and so on, endlessly. What we imagine as the most basic unit of awareness—the present moment—is only a projection onto its start, its duration, and its end, and so on, endlessly.

6) What really then provides the raw data of all existence, for every level of mental or physical objects?

Projections forced upon us by our past karma, at every level.

(Please see the next page)

7) Are things therefore less real? How can this be confirmed?

Not at all. We can confirm this through our direct experience of pain or pleasure; for example, by standing in front of a fast-moving taxi cab.

8) What is the whole point of looking at the world this way? Why is this the only worldview that works?

We can do good deeds, plant good karmic seeds, and create a Buddha paradise, angel body and perfect mind and compassion: reach the end of suffering births, aging, illness, and death, as promised by Lord Buddha.

9) Why will suffering ultimately be eliminated in every living being? (Tibetan track in Tibetan.)

Because its root is a misperception of the true nature of things; being a misperception, it is totally inferior to and powerless compared to correct view, its ultimately powerful antidote.

སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུར་གྱུར་པའི། དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཞུགས་པའི་བདེན་འཛིན་དམན་པ་དེ་ལ་གཉེན་པོ་སྟོབས་ལྡན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

dukngel gyi gyur gyurpay, ngupuy neluk la chinchi loktu shugpay dendzin menpa de la nyenpo topden yupay chir

(Please see the next page)

10) Give a general description of the object which the Middle Way denies—that is, describe what it is that emptiness is empty of—and give a metaphor for it. (Tibetan track describe and also name in Tibetan.)

> **The object denied by Middle Way *(gakja)* is a self-existent thing: a thing which could exist without being a group of parts that we are forced by our past karma to conceptualize in a certain way *(tsogpay tengdu tokpay taktzam mayinpa)*. We grasp to this object continually, but it does not exist, never did exist, and could not exist: it is like a full-sized, two-headed, purple elephant in our room.**

དགག་བྱ།

gakja

ཚོགས་པའི་སྟེང་དུ་རྟོག་པས་བཏགས་ཙམ་མ་ཡིན་པ།

tsokpay tengdu tokpe taktsam mayinpa

11) State the famous lines from the *Guide to the Bodhisattva's Way of Life* which express the importance of understanding the object which we deny. (Tibetan track in Tibetan.)

> **One would never be able to**
> **Grasp how something was**
> **Devoid of being a thing**
> **Without encountering that**
> **Thing it was which one**
> **Imagined it to be.**

།བརྟགས་པའི་དངོས་ལ་མ་རེག་པར།

།དེ་ཡི་དངོས་མེད་འཛིན་མ་ཡིན།

takpay ngu la ma rekpar

de yi ngume dzin mayin

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Five

1) Give the Sanskrit and English names for the classical Indian treatise which forms the basis for the Buddhist art of reasoning and perceptual theory; list also its author and his approximate date. (Tibetan track in Tibetan.)

The *Commentary on Valid Perception* (*Pramana Varttika, Tsema Namdrel*) of Master Dharmakirti (about 650 AD).

ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ།　　　　སློབ་དཔོན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ།

tsema namdrel　　　　***Lopon chukyi drakpa***

2) Give the two expressions used to describe, respectively, disciples of poor intellectual and spiritual capacity, and disciples of high intellectual and spiritual capacity. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Disciples of poor intellectual and spiritual capacity are called "Those who follow because of their faith"

དབང་རྟུལ་དད་པའི་རྗེས་འབྲང་།

wangtul depay jedrang

b) Disciples of high intellectual and spiritual capacity are called "Those who follow because of their reasoning"

དབང་རྣོན་རིགས་པའི་རྗེས་འབྲང་།

wangnun rikpay jedrang

(Please see the next page)

3) State a negative reason why we should study the Buddhist art of reasoning, and then give a quotation from Lord Buddha himself to back up your statement. (Tibetan track in Tibetan.)

> **We should study the Buddhist art of reasoning because, with this knowledge, we will be able to avoid the grave karmic mistake of judging others on their appearances. As Lord Buddha has said,**
>
> > **Only I, or somone like me, is able to judge another person. No other person should ever judge another, for they will surely fall.**
>
> ངའམ་ང་དང་འདྲ་བས་གང་ཟག་གི་ཚོད་བཟུང་གི གང་ཟག་གིས་གང་ཟག་གི་ཚོད་མི་བཟུང་སྟེ། ཉམས་པར་གྱུར་ཏ་རེ།
>
> ***nga'am dang drawe gangsak gi tsu zung gi, gangsak gyi gangsak gyi tsu misung te, nyampar gyur tare***

4) Give the definition of a reason. (Tibetan track in Tibetan.)

> **The definition of a reason is: "Anything put forth as a reason."**
>
> རྟགས་སུ་བཀོད་པ། རྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།
>
> ***tak su kupa, tak kyi tsennyi***

5) Give the definition of a correct reason. (Tibetan track in Tibetan.)

> **The definition of a correct reason is "A reason where the three relationships hold."**
>
> ཚུལ་གསུམ་ཡིན་པ། རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།
>
> ***tsulsum yinpa, tak yangdak gi tsennyi***

 (Please see the next page)

6) Give the names of the three relationships that hold with a correct reason, and state them in a simplified manner for the logical statement, "Consider sound; it's a changing thing; because it's a thing which is made."

a) The relationship between the reason and the subject. In this proof it could be simply stated as, "Sound is a thing which is made."

ཕྱོགས་ཆོས། སྒྲ་བྱས་པ།

chok chu, dra jepa

b) The positive necessity between the reason and the quality to be proven. In this proof it could be simply stated as "If something is a thing which is made, it must be a changing thing."

རྗེས་ཁྱབ། བྱས་ན་མི་རྟག་པས་ཁྱབ།

je kyap, je na mitakpe kyap

c) The negative necessity between the reason and the quality to be proven. In this proof it could be simply stated as, "If something is not a changing thing, it cannot be a thing which is made."

ལྡོག་ཁྱབ། རྟག་ན་མ་བྱས་པས་ཁྱབ།

dok kyap, tak na ma jepe kyap

7) Name, define, and give one example each of the two most common categories into which all existing things are divided. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Unchanging things, each of which are defined as "one object which is both a thing and which is not such that it only lasts for a moment"; classical examples would be empty space or emptiness.

རྟག་པ། ཆོས་དང་སྐད་ཅིག་མ་མ་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ།

takpa, chu dang kechikma mayin payshi tunpa

ནམ་མཁའ། སྟོང་པ་ཉིད།

namka, tongpa nyi

 (Please see the next page)

b) Changing things, each of which are defined as "anything that lasts only for a moment"; classical examples would be a pillar or a water pitcher.

མི་རྟག་པ། སྐད་ཅིག་མ། ཀ་བ། བུམ་པ།

mitakpa, kechikma ***kawa, bumpa***

8) Why is it often incorrect to translate the word *mitakpa (Tibetan: mi-rtag-pa; Sanskrit: anitya)* as "impermanent"?

The English word "impermanent," in its current usage, denotes something which is going to end, and not last forever; whereas "permanent" denotes something that will not end or break. The point of the Tibetan and Sanskrit words however is to denote something which changes from instant to instant: something fleeting or transitory. In fact, the definition of *mitakpa* is "something that only lasts for a moment."

Conversely, things which are *takpa* (the opposite of *mitakpa)* are not necessarily things that go on forever. The emptiness of a cup, for example, goes out of existence when the cup breaks, and came into existence when the cup was made, since it is simply the fact that the cup has no nature of its own. We *do not* though say that emptiness starts or stops, since this implies variability, and the point of things which are *mitakpa* is that they never change—their quality of being is perfectly constant and consistent: nothing is ever more or less than completely and purely empty of any nature of its own, for example.

We should note finally though that, in some of its usages, the word *mitakpa* <u>is</u> properly translated as impermanent, such as in the common lam-rim expression *chiwa mitakpa:* impermanence in the form of death.

9) Name, define, and give one classic example each of the three nominal divisions of "things that are general." (Tibetan track name and give example in Tibetan, but define in English.)

a) A "general as far as types," otherwise known as a "quality." Defined as "that existing thing which subsumes the multiple things which are of its type." Classical example: "knowable things."

རིགས་སྤྱི། ཤེས་བྱ།

rik chi ***sheja***

b) A "general as far as objects," otherwise known as an "actual mental image." The one for a water pitcher is defined as "that element which is imputed to be the water pitcher, but which is not: that thing which appears to be the water pitcher to the conceptual state of mind which is perceiving a water pitcher, but which is however not the water pitcher." Classical example: "The appearance, to the second instant of a conceptual state of mind which is perceiving a water pitcher, of the opposite of all that is not the water pitcher of the second instant."

དོན་སྤྱི།

dun chi

བུམ་འཛིན་རྟོག་པ་སྐད་ཅིག་མ་གཉིས་པ་ལ་བུམ་པ་སྐད་ཅིག་གཉིས་པ་མ་
ཡིན་པ་ལས་ལོག་པར་སྣང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

bumdzin tokpa kechikma nyipa la bumpa kechik nyipa mayinpa le lokpar nangwa de de yinpay chir

c) A "general as far as a collection of parts." Defined as "a gross physical object which is composed of its multiple parts." Classic example: a water pitcher.

ཚོགས་སྤྱི། བུམ་པ།

tsok chi ***bumpa***

10) Why is the study of "quality and characteristic" vital for those who wish to see emptiness directly?

The study of a "general as far as types" and a "general as far as objects" allows us to understand that, when we perceive something, we do so actually by perceiving a mental object and mistaking it for the actual object. This mental object is forced upon us by our past karma. An actual object that existed independent of this process doesn't exist, and its absence is what emptiness is. By realizing directly how we perceive objects through mental images, we realize what the ultimate meaning of "dependent origination" is. This realization occurs during the final hours before seeing emptiness directly, at the "supreme object" stage of the part of preparation.

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Six

1) Give the definition of a negative thing. (Tibetan track in Tibetan, also giving the Tibetan word for "negative thing.")

The definition of a negative thing is: "A thing which must be perceived by the state of mind which perceives it directly through a process of eliminating, directly, that which it denies."

རང་དངོས་སུ་རྟོགས་པའི་བློས་རང་གི་དགག་བྱ་དངོས་སུ་བཅད་ནས་རྟོགས་
དགོས་པའི་ཆོས།

rng ngu su tokpay lu rang gi gakja ngu su che ne tok gupay chu

2) Give the two kinds of negative things, and an example of each. (Tibetan track in Tibetan.)

Things that are negative in the sense of not being something (*mayin gak)*, and things that are negative in the sense of being the absence of something (*me gak)*. An example of the first is the fact that sound is changing (implying that it is <u>not</u> unchanging). Examples of the second are space and emptiness.

མ་ཡིན་དགག	མི་རྟག་པ།
mayin gak	***dra mitakpa***

མེད་དགག	ནམ་མཁའ།	སྟོང་པ་ཉིད།
me gak	***namka***	***tongnyi***

 (Please see the next page)

3) Name and give one example each of the two types of relationships. (Tibetan track in Tibetan.)

a) A relationship where to be one thing is to automatically be the other. An example would be a Chevy and cars, or else a water pitcher and the exclusion of all that is not a water pitcher.

བདག་གཅིག་གི་འབྲེལ་བ། བུམ་པ། བུམ་པའི་ལྡོག་པ།

dakchik gi drelwa bumpa bumpay dokpa

b) A relationship where one thing came from another. An example would be a working thing in the moment after it, and the original working thing.

དེ་བྱུང་གི་འབྲེལ་བ།

dejung gi drelwa

དངོས་པོའི་ཕྱི་ལོགས་སུ་བྱུང་བ། དངོས་པོ།

ngupoy chilok su jungwa ngupo

4) Name the two types of correct reasons used to prove the absence of something. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Correct reasons for the absence of something involving a thing which is imperceptible to the particular opponent.

མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག

minangwa mamikpay tak yangdak

b) Correct reasons for the absence of something involving a thing which is perceptible to the particular opponent.

སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག

nangrung mamikpay tak yangdak

(Please see the next page)

5) What is the ultimate application of such a reason?

To prove to ourselves that, just because we may not perceive a particular good quality in another person, it does not prove that they lack this good quality.

6) Name the three general types of incorrect logical statements for particular proofs, and give an example of each. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Contradictory reasons for a particular proof.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་འགལ་བའི་གཏན་ཚིགས།

de drup kyi gelway tentsik

Example:

Consider sound.
It is not a changing thing,
Because it is a made thing.

སྒྲ་ཆོས་ཅན།	མི་རྟག་པ་མ་ཡིན་ཏེ།	བྱས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།
dra chuchen	*mitakpa mayin te*	*jepa yinpay chir*

b) Indefinite reasons for a particular proof.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་ངེས་པའི་གཏན་ཚིགས།

dedrup kyi ma-ngepay tentsik

Example:

Consider sound.
It is something you can hear,
Because it is a changing thing.

སྒྲ་ཆོས་ཅན།	མཉན་བྱ་ཡིན་སྟེ།	མི་རྟག་པའི་ཕྱིར།
dra chuchen	*nyenja yin te*	*mitakpay chir*

(Please see the next page)

c) Inaccurate reasons for a particular proof.

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས།
dedrup kyi madrupay tentsik

Example (one of seven):

Consider sound.
It is a changing thing,
Because it is sound.

སྒྲ་ཆོས་ཅན།	མི་རྟག་སྟེ།	སྒྲ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།
dra chuchen	***mitak te***	***dra yinpay chir***

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Seven

1) The Tibetan word *lojong* (*blo-sbyong*) has been translated into English as "mental training." State a reference by an eminent Lama to the famous *lojong* in eight verses which gives insight into another way of translating this word. (Tibetan track in Tibetan.)

> **The first Changkya Rinpoche, Ngawang Lobsang Chunden, was a former life of Pabongka Rinpoche who lived 1642-1714, and who served as the Lama of the Emperor of China. He refers to the *lojong* (*blo-sbyong*) in eight verses as "advices in developing (*sbyong*) the mind (*sems* or *blo*) of enlightenment," or "the good heart."**
>
> སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་གླང་རི་ཐང་པ་རྡོ་རྗེ་སེང་གེས་མཛད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་སྦྱོང་གི་གདམས་པ་ཚིག་བརྒྱད་མར་གྲགས་པ།
>
> ***sempa chenpo langri tangpa dorje sengge dzepay jangchub semjong gi dampa tsikgye mar drakpa***

2) In what sense are other living beings more precious than a gem that could give you anything you wished for?

> **We are generally incapable even of imagining the ultimate goal, so if we possessed a gem that gave us anything we wished for, we would not even be able to frame the wish properly.**

3) Why does the third verse stress stopping mental afflictions at the very moment they begin?

> **Because of the fact that even a few instants of negative mental karma are enough to produce the perception of an entire lower-realm life, we must avoid even these.**

 (Please see the next page)

4) If we continue to take the loss in any situation upon ourselves, and continue to give the advantage in any situation to others, what's to stop others from taking advantage of us?

First of all, our career is to be a bodhisattva; we are pledged to serve others as their servants, and to assure that all their wishes are fulfilled, even at our own expense. Secondly, any real suffering or want that we incur because we have given away what we have to others can only, in karmic terms, have been created by previous incidents *in which we failed to give to others what we had.* This does not however mean that we shouldn't keep others from harming ourselves or anyone else, because *this will hurt them in the future.*

5) What does the first Changkya Rinpoche have to say about *how* we should take the loss in any situation ourselves?

He says to make sure that we do it without regret, and with the highest joy.

6) When Gyalwa Yang Gunpa says that "your own mind is the Buddha," what does he actually mean?

The mind, in the sense of one's wisdom, has the capacity to take one to Buddhahood. The emptiness of our minds is our Buddha nature, our capacity to become enlightened: because the mind does not exist from its own side, we can one day be forced by our good karma to see it as the omniscient mind of a Buddha.

7) What does he mean when he says, "Nothing but the Dharma means anything at all; Throw the rest out like trash; It all boils down to dying..."?

Keeping in mind the fact that we must die, thinking that we will die today, enables us to keep our priorities straight, and divide between what is important to do and what is not: between what is Dharma and what is not.

8) What does it really mean when Gyalwa Yang Gunpa says, "The reality of things is beyond the mind; so reside in a state where you hold to nothing"?

He means that a normal state of mind perceiving apparent reality cannot perceive at the same time ultimate reality; and he urges us to stay in a state where we no longer hold anything to exist independent of our own projections, forced upon us by our past karma.

(Please see the next page)

9) Who was the first person to openly teach the *lojong* known *Seven-Step Practice for Developing a Good Heart*? Remember to give his full name, and also his dates. (Tibetan track give his name and title of the text in Tibetan.)

It was the Kadampa geshe Chekawa (1101-1175).

བཀའ་གདམས་པ་དགེ་བཤེས་མཆད་ཁ་བ། ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ།

kadampa geshe chekawa, yeshe dorje

His name is also sometimes spelled:

འཆད་ཁ་བ། མཆད་ཁ་པ།

chekawa ***chekepa***

The title in Tibetan is:

བློ་སྦྱོང་དོན་བདུན་མ།

lojong dun dunma

10) Why was this practice not taught openly for so many centuries?

Because people were not ready to accept the idea of exchanging their concern for fulfilling their own needs with a concern for fulfilling the needs of others, and might disrespect this idea if it was taught to them, thus collecting serious negative karma.

11) Geshe Chekawa says that "the brief essentials of the instruction are combined within five powers." Name these five powers, and explain them briefly. (Tibetan track name in Tibetan and explain in English.)

The five powers:

སྟོབས་ལྔ།

top nga

(Please see the next page)

a) resolutions for the future: when you wake up each day, do so with the decision that you will not waste this day, or this year, or this life, but rather you will devote your time to destroying the enemy of cherishing yourself

འཕེན་པ།

penpa

b) accustoming yourself: in all your activities of the day—whether you are walking somewhere or standing or sitting or sleeping—think of ways to increase and accustom yourself to the Wish for enlightenment

གོམས་པ།

gompa

c) pure white seeds: engage in practices such as amassing great good karma and purifying yourself of negative karma, in order to increase the power of your Wish for enlightenment

དཀར་པོ་ས་བོན།

karpo sabun

d) destruction: learn to bash the habit of cherishing yourself quickly on the head whenever it might arise

སུན་འབྱིན་པ།

sunjinpa

e) prayer: pray, as you lay down to sleep at night, that all your goodness of the day might be dedicated to increasing the two forms of the Wish for enlightenment within your own mind

སྨོན་ལམ།

munlam

(Please see the next page)

12) What were the words that Geshe Chekawa blurted out as he lay near death?

> **Obviously carrying out his own advice and performing the practice of transferring his consciousness (*powa*) in the tradition of the greater way, he yelled out: "I was praying that I could pass on to the lowest hell, for the sake of helping every living being! It's not working! I can't go! All I can see before me now is the paradise of enlightenment!"**
>
> ངས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་མནར་མེད་དུ་འགྲོ་བར་སྨོན་པར་བྱས་ཀྱང་།
>
> མི་འགྲོ་བར་འདུག །དག་ཞིང་གི་སྣང་བ་ཤར་བྱུང་།
>
> ***nga semchen tamche kyi dondu narme du drowar munpar je kyang,***
> ***min-drowar duk, dakshing gi nangwa shar jung***

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Eight

1) Name the author of the explanation that we will be reading for our study of "Freedom from the Four Attachments," and give his dates. Who was his nephew, and who was his nephew's nephew? (Tibetan track in Tibetan.)

The author of this explanation is Jetsun Drakpa Gyeltsen, who lived (1147-1216). His nephew was the Sakya Pandita, Kunga Gyeltsen (1182-1251), and the Sakya Pandita's nephew was Drogun Chugyal Pakpa (1235-1280), who brought Buddhism to the Mongolians.

རྗེ་བཙུན་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན།

jetsun drakpa gyeltsen

ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།

sakya pandita kunga gyeltsen

འགྲོ་མགོན་ཆོས་རྒྱལ་འཕགས་པ།

drogun chugyal pakpa

(Please see the next page)

2) Write the famous verse of "Freedom from the Four Attachments." (Tibetan track in Tibetan.)

A person who is still attached to this life is no Dharma practitioner.
A person who is still attached to the three worlds has no renunciation.
A person who is still attached to getting what they want is no bodhisattva.
A person who still grasps to things has no worldview.

།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་ན་ཆོས་པ་མིན།

།ཁམས་གསུམ་ལ་ཞེན་ན་ངེས་འབྱུང་མིན།

།བདག་དོན་ལ་ཞེན་ན་བྱང་སེམས་མིན།

།འཛིན་པ་བྱུང་ན་ལྟ་བ་མིན།

tsen di la shen na chupa min,
kam sum la shen na ngenjung min,
dak dun la shen na jangsem min,
dzinpa jung na tawa min,

3) The holy lama Drakpa Gyeltsen describes "attachment to this life" as attachment to one's practice of the ethical life, and to one's learning, contemplation, and meditation. Explain the real meaning of attachment to one's practice of the ethical life.

It means to practice one's ethics out of attachment to one's instincts; to what feels good; to what one's parents or school teachers or religious instructors early in life said, without examining it; to what one's culture has ingrained one to think; to what one's peers say; to what is legal or not; rather than out of a well-reasoned understanding of emptiness and karma.

(Please see the next page)

4) In discussing why one should not be attached to the three realms, the holy lama Drakpa Gyeltsen mentions the "pain of pain," and describes the sufferings of the three lower realms. Name these three realms, describe where they are, and explain how one takes birth in these realms. (Tibetan track name in Tibetan, then describe and explain in English.)

> **The three lower realms are the realms of animals, tormented spirits, and hell-beings. Ultimately these are located wherever the mind is located and is forced by one's own past karma to perceive them. One becomes a being in the lower realms *by perceiving the world as one of these beings;* to perceive the objects in one's world in the way that a dog perceives them *is what it is* to be a dog.**

ངན་སོང་གསུམ།

ngensong sum

དུད་འགྲོ།	ཡི་དྭགས།	དམྱལ་བ།
dundro	***yidak***	***nyelwa***

5) What reasoning can we use to decide whether the people and experiences from the earlier part of our life were somehow spiritually significant?

> **You can call this idea spiritual revisionism. From their own side, the events and people from the earlier part of our life have no nature of being spiritually significant or not. As we become more pure though, we begin to perceive them in a different way, as very special spiritually; which although not independently true, is nonetheless completely valid, as valid as the perception that they are just ordinary.**

6) What state of mind is described in the *Wheel of Knives* as "the henchman of the devil"?

> **Grasping for yourself; which in one sense means working only for our own happiness, and in another sense means seeing ourselves as self-existent, as not being a product of our past karma, not being a project forced on us by what we have thought, spoken, or done in the past.**

(Please see the next page)

7) According to the text, each unpleasant thing or event that ever happens to us is a result of "what goes around comes around": the things we have done to others are returning back to us like a wheel of knives. In the blank next to each of the problems, write the letter of the real cause that the text says brought it about.

_e_ Those who are supposed to help me hurt me instead.

_g_ I find myself getting sick a lot.

_c_ I have different kinds of mental suffering.

_b_ People around me are bossy.

_a_ People say unpleasant things to me.

_m_ Unpleasant things often happen around me.

_l_ I have trouble finding friends and other people to help me.

_k_ People act in an intimidating way to me.

_d_ I feel depressed a lot.

_h_ Whatever I try to do never seems to work out.

_n_ No matter what I do, my Lama never seems to be pleased.

_j_ People seem to criticize everything I do.

_i_ The people around me can't seem to get along with each other.

_f_ I have had, or have, some very serious health problems.

_o_ I tend to get serious headaches or pains in my body.

_p_ I often feel anxiety or worry.

_r_ I don't have enough money.

_q_ I don't look very good physically.

_s_ I have trouble keeping my spiritual practice regularly and alertly.

a) I engaged in divisive talk in the past.

b) I was arrogant towards those less than me in the past.

c) I upset other people in the past.

d) In the past, I encouraged other people to do bad deeds.

e) I failed to keep my mind on goodness in the past.

f) I misused resouces dedicated to the Dharma

g) I did harm to the bodies of other peple in the past.

h) I hindered the work of holy beings in the past.

i) In the past, I wished bad things on others, and split people into sides.

j) In the past, I displayed a lack of personal conscience and consideration of what others would think of my actions.

k) In the past, I said bad things about spiritual people.

l) In the past, I split up other people who were close to each other.

m) I failed to think of my world and the people in it as special and holy in the past.

n) In the past I was insincere and hypocritical in my Dharma practice.

o) I didn't keep my spiritual promises and pledges in the past.

p) In the past I did wrong deeds against Angels and the secret teachings.

q) In the past I was an angry person, and didn't make holy images with the proper care.

r) In the past I failed to give things to others, and to make offerings to the Triple Gem.

s) In the past I behaved improperly towards the Dharma.

(Please see next page)

8) Suppose that we identify the kind of karma from our past that is bringing us the worst problem in our mind or in our life in general. Are we necessarily doing that same kind of karma now? What can we do about it?

If for example we live in a place where there are lots of unpleasant smells and pollution, this is because we committed sexual misconduct in the past. We may or may not still have a problem with this kind of behavior now, because of the time lapse between a deed and its consequence. Nonetheless, one way to quickly stop most of the effect of this karma is to be *extremely careful* about doing even the smallest form of the same deed in our current daily life.

9) Suppose we like another person but can't be close to them because of some third person who is always close to them. Discuss the difference between the "how" versus the "why" in this situation, and the apparent solution versus the real solution.

The "how" in this situation is that the other person doesn't physically give us a chance to be near the person we want to be near to. But the reason *why* this is happening in the first place is that we in the past didn't let someone else get near someone they wanted to be close to. The apparent solution to the problem is to try to get rid of the other person somehow, which will always "backfire" or cause the wheel of knives to turn back on us. The real solution is to make very sure that we have no negative feelings toward the person, and that we be very careful to see that other people can be near the people they want to be near.

10) Halfway through the *lojong* or text on developing the good heart entitled *Crown of Knives,* the author—master Dharma Rakshita—says that he has "finally realized just who my enemy is." Who is this great enemy? (Tibetan track in Tibetan.)

He is both the tendency of self-cherishing and its immediate cause: the habit of grasping to oneself as being self-existent, or having some nature of your own independent of your projections forced upon you by your past karma.

རང་གཅེས་འཛིན། བདག་འཛིན།

rang chen dzin ***dakdzin***

11) In slaying his newly recognized enemy, master Dharma Rakshita uses the wheel of knives now to cut the foe's own head. Explain just how this is done.

The wheel of knives is the law of karma, the fact that what we do comes back to us. During our lives in samsara or the vicious circle of suffering, we react to negative things with negative actions, which again bring negative things to us, to be reacted to negatively, and thus we perpetuate pain. But the same principle can be used in reverse; we use method (bodhisattva activities such as giving and patience) and wisdom (an understanding of emptiness to accompany these activities) to collect, instead of karma, the two "collections" of merit and wisdom, which create the body and mind of an enlightened being.

12) The text says that for our whole lives we are constantly mistaking a reflection of the moon in our teacup for the real moon itself. This is supposed to prove that we should do the good deeds we should, and not do the bad things that we shouldn't. What's the connection?

The fact that certain circumstances have come together, like a little smooth patch of water in our teacup and the shining of the moon, and that this has created the appearance of the moon in the cup, is applicable to all other objects, which are created by the coming together of my own projections and the raw data on which they appear.

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Nine

1) Give the title of the primary text we will be reading for our study of the art of interpretation; name its author, and give his dates. (Tibetan track in Tibetan.)

Our study will be based on the *Essence of Eloquence, on the Art of Interpretation*, written by Je Tsongkapa (1357-1419).

དྲང་ངེས་ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ།

drange lekshe nyingpo

རྗེ་ཙོང་ཁ་པ།

je tsongkapa

2) Nowadays some people say that a knowledge of emptiness is not the main point of Buddhism, while others say that emptiness is something known only intuitively, and not from a foundation of determined, organized study. Describe a quotation by Lord Buddha himself that disproves these ideas.

Je Tsongkapa himself gives a quotation from the *Sutra Requested by the Realized Being Rashtrapala* which says that "beings must wander here" in suffering life "because they have no knowledge of the ways of emptiness," and that "those with compassion" (meaning the Buddhas and others) "use skillful means and millions of different reasonings to bring them into it."

3) Why do we have to learn to distinguish between the literal and figurative; why do we have to learn to interpret what the Buddha said, in order to find out what he really meant?

This is primarily to learn the true meaning of emptiness, which was described in the three different turnings of the wheel of the Dharma in apparently contradictory terms by Lord Buddha himself.

(Please see next page)

4) Describe three different levels of the terms "literal" and "figurative."

a) On the level of expression: do the words a person speaks and their intended meaning match each other (literal), or not (figurative)?

b) On the level of reality: do the way which an object appears to be and the way the object is match each other (literal), or not (figurative)?

c) On the level of understanding: do we understand the two realities with an accurate state of perception (*tsad-ma* or *pramana*) that sees what they are (literal), or do we understand them with only an approximate understanding (*yid-dpyod*) that only has a rough understanding of what they are (figurative)?

5) Je Tsongkapa points out that—if what the Buddha said must be divided into what he said that was figurative and what he said that was literal—then the Buddha's own statements about when he was being figurative and when he was being literal cannot necessarily be taken literally. Rather, we must in the end rely on what is logical and makes sense to us. Describe the three logical tests recommended by Lord Buddha, and state the source for them.

Lord Buddha advises us to accept his words only after we've finished a careful examination of them, testing them like gold—in the fire, by cutting, and by using a touchstone. These three tests refer, respectively, to checking whether the particular statement or belief in question contradicts our own direct, accurate experience; our own deductive, accurate perceptions; or the words of a being whom we have established correctly as being infallible.

6) If many of the beliefs of schools like the Mind-Only are actually wrong, then why is it so important for us to study them carefully?

Lord Buddha taught the various schools of ancient India for the very reason that their beliefs were helpful in bringing people of various capacities and personalities further along the Buddhist path. Many beliefs of the Mind-Only school, although technically incorrect, nonetheless function to help get us thinking clearly about emptiness, and the idea of the world and its inhabitants being a projection of our minds.

(Please see next page)

7) How can the principle of "figurative and literal" be useful to us in our daily lives?

We can come to a better understanding that—if the Buddha himself spoke figuratively when it was helpful to students to do so—then we must be very careful in judging the people around us, who could well be special beings who are trying to bring us and others further along in our thinking.

8) In his answer to the bodhisattva in the *Commentary on the True Intent of the Sutras,* Lord Buddha states that he was referring to three different lacks of things when he said that no existing object at all had any nature of its own. Name these three. (Tibetan track in Tibetan.)

a) A lack of any definitive nature

མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

tsennyi ngowo nyi mepa

b) A lack of any nature of growing

སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

kyewa ngowo nyi mepa

c) A lack of any nature of being ultimate

དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

dundampa ngowo nyi mepa

(Please see next page)

9) Name the famous three attributes which form the cornerstone of the beliefs of the Mind-Only School, and which relate to the three different lacks of things mentioned in question one. After naming them, describe them briefly. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Constructs. The creations of words or mental images through which we perceive the world; these creations can correspond to existing or to non-existing things.

ཀུན་བརྟགས།

kuntak

b) Dependent things. Changing things, which come from causes and conditions.

གཞན་དབང་།

shenwang

c) Totality, meaning emptiness. The lack of self-existence (a particular non-existing form of constructs) that applies to all objects, especially to dependent things.

ཡོངས་གྲུབ།

yongdrup

10) Give finally an illustration for each of these three lacks of a self-nature, or attributes. (Tibetan track in Tibetan.)

a) Constructs are like a flower that grows in mid-air. (Not that it doesn't exist by the way, only that it is only imaginary or an object in the mind.)

ཀུན་བརྟགས་ནམ་མཁའི་མེ་ཏོག་དང་འདྲ།

kuntak namkay metok dang dra

(Please see next page)

b) Dependent things are like a magic show; it doesn't appear to us that a pot and our perception of the pot are "of the same substance" in the sense of growing from the same karmic seed, but they are, so there is the sense of an illusion.

གཞན་དབང་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ།

shenwang gyuma dang dra

c) Totality is like empty space, a simple lack of physical matter, in the sense of being the simple lack of a non-existent self-nature.

ཡོངས་གྲུབ་ནམ་མཁའ་དང་འདྲ།

yongdrup namka dang dra

11) Name the three famous turnings of the wheel of the Dharma, the three great convocations, and state (a) when they were primarily taught; (b) where they were primarily taught; (c) for whom they were primarily taught; (d) their basic subject matter; and (e) what, from the point of view of the "outcome of the exchange," their view was on whether things have their own nature or not. (Tibetan track all in Tibetan!)

(1) First turning of the wheel of the Dharma—

Name: The Turning of the Wheel on the Four Truths

བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར།

denshiy chunkor

Place: Sarnath, near Varanasi

ཝཱ་ར་ཎ་སི

waranasi

 (Please see next page)

Disciples: Those of the lower way

ཉན་ཐོས་ཐེག་པ།

nyentu tekpa

Basic subject matter: The four realized truths

འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི།

pakpay denpa shi

View: Every existing thing exists by definition

ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ།

chunam ranggi tsennyi kyi druppa

(2) Second turning of the wheel of the Dharma—

Name: The Turning of the Wheel on How Nothing Exists by Definition

མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར།

tsennyi mepay chunkor

Place: Vulture's Peak, in Rajagirha

བྱ་རྒོད་ཕུང་པོའི་རི།

jagu pungpoy ri

Disciples: Those of the greater way

ཐེག་ཆེན།

tekchen

(Please see next page)

Basic subject matter: Emptiness

སྟོང་པ་ཉིད།

tongpa nyi

View: No existing thing exists by definition

ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ།

chunam ranggi tsennyi kyi ma druppa

(3) Third turning of the wheel of the Dharma—

Name: The Turning of the Wheel on Fine Distinctions

ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར།

lekchey chunkor

Place: Vaishali

ཡངས་པ་ཅན།

yangpachen

Disciples: Those of all ways

ཐེག་པ་ཐམས་ཅད།

tekpa tamche

Basic subject matter: The three attributes

མཚན་ཉིད་གསུམ།

tsennyi sum

(Please see next page)

View: Some things exist by definition, and some do not, and we must make fine distinctions between them

ཆོས་རྣམས་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་ལེགས་པར་ཕྱེ།

chu nam la ranggi tsennyi kyi drup madrup lekpar che

12) According to the Mind-Only School, which of these three turnings of the wheel (also called "groups of sutra") were spoken literally, and which are figurative, or something we must interpret further? According to the Middle-Way School, which are to be taken on face value, and which are not? Why so, in each case?

a) Mind-Only School: The first two are figurative, and the last one literal, because it is neither true that all things exist by definition, nor that nothing exists by definition; some are one and some are the other, and the only literal teaching is the one (the third turning of the wheel) where Lord Buddha made these distinctions.

b) Middle-Way School: The first and the last are not to be taken on face value, but the middle one is, because it is true that nothing exists by definition (as stated in the middle one), and not true that everything exists by definition (as stated in the first) or that some things do and some things do not exist by definition (as stated in the last). But remember that, in this school, "literal" means any teaching in which Lord Buddha referred clearly to emptiness; and "figurative" means any teaching in which he did not.

13) What, in the context of this reading, is the real criterion that decides whether a person belongs to the "lower way" (Hinayana) or the "higher way" (Mahayana)?

The question is whether or not their views on emptiness belong to the lower two ancient schools of India (the Abhidharma or Higher-Knowledge School and the Sutrist or logic and perceptual-theory school) or the higher two schools (Mind-Only and Middle-Way).

COURSE XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Answer Key, Class Ten

1) When we refer to the first turning of the wheel as something which is either figurative or literal, are we speaking about any teaching that Lord Buddha gave during the initial period of his teaching career? Give an example to explain why or why not. (Tibetan track answer in English and give the example in Tibetan.)

We are not talking about any teaching that Lord Buddha gave during the initial period of his teaching career, because there are teachings that he gave during this time that we do not have to examine as to their true meaning. An example would be his advice to the Group of Five at Varanasi urging them to "be sure to wear your lower robes in a neat circle."

ལྔ་སྡེ་ལ་ཤམ་ཐབས་ཟླུམ་པོར་བགོ་བར་བྱའོ། །ཞེས།

nga dela shamtab lumpor gowar jao, shey

2) Je Tsongkapa takes pains to disprove the idea of some Tibetan thinkers that all three turnings of the wheel were meant literally. These thinkers would even say that Lord Buddha was speaking literally when he said (actually in order to attract some non-Buddhist groups) that things do have some kind of self-nature. What object do they say that Lord Buddha was referring to, and how is this object sometimes misinterpreted? (Tibetan track name the object in Tibetan and explain the misinterpretation in English.)

These thinkers believe that Lord Buddha was referring to the "essence of the Ones who have Gone That Way," or the Buddha nature that each being possesses. This is actually primarily the emptiness of our minds, which provides the potential for us to see our minds one day as enlightened. This nature or potential is frequently misinterpreted as referring to some Buddha within us that somehow already exists, and which we must simply reveal. From here it is easy to go on to the error of believing that we do have some self-existent self-nature.

དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ།

deshin shekpay nyingpo

(Please see next page)

3) What, according to the Middle-Way School, is "the ultimate" (also called "ultimate truth" or "ultimate reality")? (Tibetan track answer in Tibetan.)

They say that "the ultimate" or "ultimate truth" refers to emptiness, which is described as the fact that no existing object has a self-nature.

ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ནི་དོན་དམ་བདེན་པ་ཡིན།

chu tamche kyi ngowonyi mepa ni dundam denpa yin

4) How does the Middle-Way School describe deceptive reality? (Tibetan track name in Tibetan and describe in English.)

They say that deceptive reality is that reality which deceives a certain state of mind (which is itself called "the deceived"). This reality is called "deceptive" because it seems to be one way (self-existent) but is really something else (a projection forced on us by our karma).

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ།

kundzob denpa

ཀུན་རྫོབ།

kundzob

5) Now how does the Mind-Only School draw the difference between "ultimate reality" and "deceptive reality"?

They say that anything which exists by definition (meaning dependent things and totality) is an example of ultimate reality. They say that anything that doesn't exist by definition (meaning constructs) is an example of deceptive reality.

(Please see next page)

6) What does the Mind-Only School mean when they say that the valid perception which is the subject that perceives a physical object, and the physical object which it perceives, are "of the same substance"? (Tibetan track also give the Tibetan for this concept.)

> **They do *not* mean that the physical object is made of the same stuff as the mind; rather, they mean that the subject and the object have grown from a single karmic seed.**

གཟུགས་དང་གཟུགས་འཛིན་གྱི་ཚད་མ་རྫས་གཞན་གྱིས་སྟོང་པ།

suk dang sukdzin gyi tsema dzeshen gyi tongpa

7) Explain where the name of the Mind-Only School comes from.

> **As Je Tsongkapa explains this point in his *Illumination of the True Thought.* He first quotes the *Sutra of the Tenth Level,* which says that "these three realms of existence are mind only." He goes on to explain that the real meaning of "mind only" here is that "the mind is the main thing" that creates the world, and not something physical, or some creator god. He says that the expression "mind only" is therefore only an abbreviation for the expression "mind alone is the main thing." The way that the mind creates the world is by causing us to collect karma; the point is not that we just make up the world with our mind.**

8) In the Independent group of the Middle-Way School, what does it mean to say that a thing "exists truly"? (Tibetan track in Tibetan.)

> **In this school, an object exists truly when it exists from its own side through some unique identity of its own, rather than simply being established as existing by having appeared to an unaffected state of mind. Objects like this don't exist, and this is the ultimate meaning of "emptiness."**

བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་
མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ།

lo nume la nangway wang gi shakpa mayinpar yul rang gi tunmong ma yinpay du luk kyi ngu ne druppa

(Please see next page)

9) When three different types of being look at the same object, they see three different objects. Are each of them having a valid perception, or not?

They are all having a valid perception, given their karmic circumstances.

10) The Mind-Only School has asserted that there are things that can exist from their own side, through some unique identity of their own. The Independent part of the Middle-Way School has asserted that the perception of things depends on their appearing from their own side to a state of mind which, from its side, is unerring. How does the Consequence part of the Middle-Way School assert that things exist? (Tibetan track answer in Tibetan.)

They say that things exist only as projections, from our side.

རྟོག་པས་པར་བཏགས་ཙམ།

tokpe par taktsam

11) What does Je Tsongkapa say his own position in this regard is? (Tibetan track in Tibetan.)

At the end of his text on the art of interpretation, he openly declares that he follows the teaching of the Consequence group of the Middle-Way School: "Who on earth who understood these things would fail to take the system of the realized being Nagarjuna as their own?"

།ཀླུ་སྒྲུབ་ལུགས་བཟང་གཙོ་བོར་མི་འཛིན་སུ།

ludrup luksang tsowor mindzin su

12) When we say that things are only projections, does that mean that we can make anything anything we want it to be?

No it does not, because we only have projections as they are forced upon us by our karma.

13) Does the fact that things are only projections mean that leading an ethical way of life is unimportant?

No, it becomes more important, because our projections are forced on us by our past deeds, good or bad. Someone who really understands emptiness immediately understands that it is absolutely essential to lead an ethical life.

14) Why does the Consequence presentation of the meaning of emptiness have especially important implications for our own search for enlightenment?

Given that things are creations of our projections forced on us by our past karma, then we can—by leading an extraordinarily virtuous way of life—actually put an end to the projections of aging and death, become a tantric angel, and enter a tantric paradise in this very life.

15) The *Heart Sutra* says that the real goal of Buddhism is to "stop the process of aging and death" through "stopping our ignorance." Is this a literal or a figurative statement? If it is literal, then why have we not seen any person who stopped the process of aging and death?

It is literal, and we have not seen these people because we are like the human who sees the cup of liquid as water: we do not yet have sufficient good karma to see someone else achieving this goal.

THE ASIAN CLASSICS
INSTITUTE

Course XVIII
The Great Ideas of Buddhism, Part Three

Tibetan Language Study Guide

Class One

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ།

jangchub sempay chupa la jukpa

རྒྱལ་སྲས་འཇུག་ངོགས།

gyelse juk-ngok

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལ་དམིགས་པའི་ཁོང་ཁྲོ་གཅིག་གིས་དགེ་རྩ་རྩ་བ་ནས་འཇོམས་པར་བྱེད་པ།

jangchub sempa la mikpay kongtro chik gi ge-tsa tsawa ne jompar jepa

།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་ཡོད་ན་ནི།
།དེ་ལ་མི་དགར་ཅི་ཞིག་ཡོད།
།གལ་ཏེ་བཅོས་སུ་མེད་ན་ནི།
།དེ་ལ་མི་དགའ་བྱས་ཅི་ཕན།

gelte chusu yu na ni
de la migar chishik yu
gelte chusu me na ni
de la miga je chi pen

།འདི་ལྟར་ཕར་གནོད་མ་བྱས་ན།
།འགའ་ཡང་གནོད་པ་མི་བྱེད་དོ།

ditar parnu majena
gayang nupa mije do

བརྩོན་གང་དགེ་ལ་སྤྲོ་བའོ།

tsun gang gela trowa-o

ཆོས་དབྱིངས་གང་ཞིག །ངོ་བོ་ཉིད་སྐུར་འགྱུར་རུང་།

chuying gang shik, ngowo nyikur gyur rung

རང་བཞིན་གནས་རིགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

rangshin nerik kyi tsennyi

།ཚོད་མ་ལ་སོགས་སྦྱིན་པ་ལའང་།
།འདྲེན་པས་ཐོག་མར་སྦྱོར་བར་མཛད།
།དེ་ལ་གོམས་ནས་ཕྱི་ནས་ནི།
།རིམ་གྱིས་རང་གི་ཤ་ཡང་གཏོང་།

tsuma lasok jinpa la-ang
drenpe tokmar jorwar dze
dela gomne chine ni
rimgyi ranggi shayang tong

Class Two

སྤུ་གྲིའི་སོར་ཆགས་པའི་སྦྲང་རྩི་བཞིན།
འདོད་པ་རྣམས་ནས་ངོམས་པ་མེད།

pu-driy sor chakpay drang-tsi shin
dupa nam ne ngompa me

མི་ལྕོགས་མེད།

michokme

ཉེར་བསྡོགས།

nyerdok

བསམ་གཏན་དང་པོ།

samten dangpo

བསམ་གཏན་དང་པོའི་ཉེར་བསྡོགས་མི་ལྕོགས་མེད།

samten dangpoy nyerdok michokme

།རྒོད་དང་འགྱོད་དང་གནོད་སེམས་རྨུགས་པ་དང་།
།གཉིད་དང་འདོད་ལ་འདུན་དང་ཐེ་ཚོམ་སྟེ།
།སྒྲིབ་པ་ལྔ་པོ་...

gu dang gyu dang nusem mukpa dang
nyi dang du la dun dang te-tsom te
drippa ngapo...

བདག་གཞན་མཉམ་པ།

dakshen nyampa

བདག་དང་གཞན་གཉིས་ཀ་བདེ་བ་འདོད་དུ་མཚུངས་པ་དང་།
སྡུག་བསྔལ་མི་འདོད་པར་མཚུངས་པ།

dak dang shen nyika dewa du du tsungpa dang,
dukngel mindupar tsungpa

རང་གི་ཟས་ཟོས་ནས་ལན་ལ་རེ་བ་མི་རྒྱབ།

rang gi se su ne len la rewa migyap

Class Three

མངོན་གྱུར་བ།

ngun gyurwa

བག་ལ་ཉལ་བ།

bakla nyelwa

བདག་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་བག་ཆགས་ཡོད།

dakdzin nyi kyi bakchak yu

བདག་འཛིན་གཉིས་སྐྱེས།

dakdzin nyi kye

རང་ངོས་ནས་གྲུབ་པའི་ཡིད་འོང་བ་དང་ཡིད་མི་འོང་དུ་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་སྐྱེས།

rang-ngu ne druppay yi-ongwa dang yi-mi-ong du

འདོད་ཆགས་དང་ཞེ་སྡང་སྐྱེས།

duchak dang shedang kye

ལས་བསགས།

le sak

འཁོར་བར་འཁོར།

korwar kor

བདེན་པར་འཛིན་པ་སྡུག་བསྔལ་སྐྱེད་བྱེད།
སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་སྡུག་བསྔལ་ཞི་བྱེད།

denpar dzinpa dukngel kyeje
tong-nyi tokpa dukngel shi-je

གཙོ་བོར་གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་བ་ལ་ལྟོས་དགོས་པའི་བདེན་འཛིན་ནི། བདེན་འཛིན་ཀུན་བརྟགས།

tsowor drupte lo gyurwa la tu gupay dendzin, dendzin kun-tak

ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་རྗེས་སུ་ཞུགས་པ། གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་མ་བསྒྱུར་གཉིས་ག་ལ་ཡོད་པའི་བདེན་འཛིན་ནི། བདེན་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས།

tokma mepa ne jesu shukpa, drupte lo gyur ma-gyur nyi-ga la yupay dendzin, dendzin hlenkye

མཐོང་ལམ།

tong-lam

ས་བརྒྱད་པ།

sa gyepa

གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རྗེ་བོ་དང་ཁོལ་པོ་བཞིན་དུ་འཛིན་པ།

gangsak dang pungpo jewo dang kolpo shindu dzinpa

རྡུལ་ཕྲན་ཆ་མེད་དུ་འཛིན་པ།

dultren chame du dzinpa

ཤེས་པ་སྐད་ཅིག་ཆ་མེད་དུ་འཛིན་པ།

shepa kechik chame du dzinpa

ལས་བྱེད་པའི་དུས་དང་འབྲས་བུ་མྱོང་བའི་དུས་ཀྱི་གང་ཟག་རྫས་ཐ་དད།

le jepay du dang drebu nyongway du kyi gangsak dze tade

རྒྱུའི་དུས་སུ་འབྲས་བུ་མྱོང་མི་སྲིད།

gyuy du su drebu nyong misi

རྒྱུན་གཅིག་ལ་ལས་བྱེད་པ་པོ་དང་འབྲས་བུ་སྤྱོད་པ་པོ་བསྟན་རུང་།

gyun chik la le jepapo dang drebu chupapo ten rung

ཆ་ཤས་ཀྱི་ཚོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐ་སྙད་བཏགས་ཙམ།

cha she kyi tsok pa la tenne ta-nye tak tsam

Class Four

གང་ཟག་གི་གདགས་གཞི་ཡང་བཏགས་ཡོད་ཡིན་ནམ།

gangsak gi dakshi yang takyu yinnam?

གང་ཟག་གི་བདག་མེད།

gangsak gi dakme

ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད།

chu kyi dakme

མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པར་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་གྲུབ།

matak machepar ta-nyepay tseme drup

ཐ་སྙད་བཏགས་པའི་བཏགས་དོན་བཙལ་བའི་ཚེ་ན་མ་རྙེད།

ta-nye takpay takdun tselway tse-na ma-nye

གཟུགས་ཀྱི་ཚོགས་པའི་རྡུལ་ཕྲ་རབ།

suk kyi tsokpay dul tra-rab

ཤེས་པའི་སྐད་ཅིག་མའི་རྒྱུན།

shepay kechikmay gyun

སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུར་གྱུར་པའི། དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཞུགས་པའི་བདེན་འཛིན་དམན་པ་དེ་ལ་གཉེན་པོ་སྟོབས་ལྡན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

dukngel gyi gyur gyurpay, ngupuy neluk la chinchi loktu shugpay dendzin menpa de la nyenpo topden yupay chir

དགག་བྱ།

gakja

ཚོགས་པའི་སྟེང་དུ་རྟོག་པས་བཏགས་ཙམ་མ་ཡིན་པ།

tsokpay tengdu tokpe taktsam mayinpa

།བཏགས་པའི་དངོས་ལ་མ་རེག་པར།
།དེ་ཡི་དངོས་མེད་འཛིན་མ་ཡིན།

takpay ngu la ma rekpar
de yi ngume dzin mayin

ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ།

tsema namdrel

སློབ་དཔོན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ།

Lopon chukyi drakpa

དབང་རྟུལ་དད་པའི་རྗེས་འབྲང་།

wangtul depay jedrang

དབང་རྣོན་རིགས་པའི་རྗེས་འབྲང་།

wangnun rikpay jedrang

ངའམ་ང་དང་འདྲ་བས་གང་ཟག་གི་ཚོད་བཟུང་གི གང་ཟག་གིས་གང་ཟག་གི་ཚོད་
མི་བཟུང་སྟེ། ཉམས་པར་གྱུར་ཏ་རེ།

nga'am dang drawe gangsak gi tsu zung gi, gangsak gyi gangsak gyi tsu misung te, nyampar gyur tare

རྟགས་སུ་བཀོད་པ། རྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

tak su kupa, tak kyi tsennyi

ཚུལ་གསུམ་ཡིན་པ། རྟགས་ཡང་དག་གི་མཚན་ཉིད།

tsulsum yinpa, tak yangdak gi tsennyi

ཕྱོགས་ཆོས། སྒྲ་བྱས་པ།

chok chu, dra jepa

རྗེས་ཁྱབ། བྱས་ན་མི་རྟག་པས་ཁྱབ།

je kyap, je na mitakpe kyap

ལྡོག་ཁྱབ། རྟག་ན་མ་བྱས་པས་ཁྱབ།

dok kyap, tak na ma jepe kyap

རྟག་པ། ཆོས་དང་སྐད་ཅིག་མ་མ་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་པ།

takpa, chu dang kechikma mayin payshi tunpa

ནམ་མཁའ། སྟོང་པ་ཉིད།

namka, tongpa nyi

མི་རྟག་པ། སྐད་ཅིག་མ།

mitakpa, kechikma

ཀ་བ། བུམ་པ།

kawa, bumpa

རིགས་སྤྱི།

rik chi

ཤེས་བྱ།

sheja

དོན་སྤྱི།

dun chi

བུམ་འཛིན་རྟོག་པ་སྐད་ཅིག་མ་གཉིས་པ་ལ་བུམ་པ་སྐད་ཅིག་གཉིས་པ་མ་ཡིན་པ་ལས་ལོག་པར་སྣང་བ་དེ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

bumdzin tokpa kechikma nyipa la bumpa kechik nyipa mayinpa le lokpar nangwa de de yinpay chir

ཚོགས་སྤྱི།

tsok chi

བུམ་པ།

bumpa

Class Six

རང་དངོས་སུ་རྟོགས་པའི་བློས་རང་གི་དགག་བྱ་དངོས་སུ་བཅད་ནས་རྟོགས་དགོས་པའི་ཆོས།

rng ngu su tokpay lu rang gi gakja ngu su che ne tok gupay chu

མ་ཡིན་དགག།

mayin gak

མི་རྟག་པ།

dra mitakpa

མེད་དགག།

me gak

ནམ་མཁའ།

namka

སྟོང་པ་ཉིད།

tongnyi

བདག་གཅིག་གི་འབྲེལ་བ།

dakchik gi drelwa

བུམ་པ།

bumpa

བུམ་པའི་ལྡོག་པ།

bumpay dokpa

དེ་བྱུང་གི་འབྲེལ་བ།

dejung gi drelwa

དངོས་པོའི་ཕྱི་ལོགས་སུ་བྱུང་བ།

ngupoy chilok su jungwa

དངོས་པོ།

ngupo

མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག།

minangwa mamikpay tak yangdak

སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག།

nangrung mamikpay tak yangdak

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་འགལ་བའི་གཏན་ཚིགས།

de drup kyi gelway tentsik

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བྱས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

dra chuchen *mitakpa mayin te* *jepa yinpay chir*

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་ངེས་པའི་གཏན་ཚིགས།

dedrup kyi ma-ngepay tentsik

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མཉན་བྱ་ཡིན་སྟེ། མི་རྟག་པའི་ཕྱིར།

dra chuchen *nyenja yin te* *mitakpay chir*

དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་མ་གྲུབ་པའི་གཏན་ཚིགས།

dedrup kyi madrupay tentsik

སྒྲ་ཆོས་ཅན། མི་རྟག་སྟེ། སྒྲ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

dra chuchen *mitak te* *dra yinpay chir*

Class Seven

སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་གླང་རི་ཐང་པ་རྡོ་རྗེ་སེང་གེས་མཛད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་སྦྱོང་གི་གདམས་པ་ཚིག་བརྒྱད་མར་གྲགས་པ།

sempa chenpo langri tangpa dorje sengge dzepay jangchub semjong gi dampa tsikgye mar drakpa

བཀའ་གདམས་པ་དགེ་བཤེས་མཆད་ཁ་བ། ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ།

kadampa geshe chekawa, yeshe dorje

འཆད་ཁ་བ།　　མཆད་ཁ་པ།

chekawa　　*chekepa*

བློ་སྦྱོང་དོན་བདུན་མ།

lojong dun dunma

སྟོབས་ལྔ་།

top nga

འཕན་པ།

penpa

གོམས་པ།

gompa

དཀར་པོ་ས་བོན།

karpo sabun

སུན་འབྱིན་པ།

sunjinpa

སྨོན་ལམ།

munlam

ངས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་མནར་མེད་དུ་འགྲོ་བར་སྨོན་པར་བྱས་ཀྱང་།
མི་འགྲོ་བར་འདུག །དག་ཞིང་གི་སྣང་བ་ཤར་བྱུང་།

nga semchen tamche kyi dondu narme du drowar munpar je kyang,
min-drowar duk, dakshing gi nangwa shar jung

Class Eight

རྗེ་བཙུན་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན།

jetsun drakpa gyeltsen

ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།

sakya pandita kunga gyeltsen

འགྲོ་མགོན་ཆོས་རྒྱལ་འཕགས་པ།

drogun chugyal pakpa

།ཚེ་འདི་ལ་ཞེན་ན་ཆོས་པ་མིན།
།ཁམས་གསུམ་ལ་ཞེན་ན་ངེས་འབྱུང་མིན།
།བདག་དོན་ལ་ཞེན་ན་བྱང་སེམས་མིན།
།འཛིན་པ་བྱུང་ན་ལྟ་བ་མིན།

tsen di la shen na chupa min,
kam sum la shen na ngenjung min,
dak dun la shen na jangsem min,
dzinpa jung na tawa min,

ངན་སོང་གསུམ།

ngensong sum

དུད་འགྲོ།

dundro

ཡི་དྭགས།

yidak

དམྱལ་བ།

nyelwa

རང་གཅེས་འཛིན།

rang chen dzin

བདག་འཛིན།

dakdzin

Class Nine

དྲང་ངེས་ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ།

drange lekshe nyingpo

རྗེ་ཙོང་ཁ་པ།

je tsongkapa

མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

tsennyi ngowo nyi mepa

སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

kyewa ngowo nyi mepa

དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ།

dundampa ngowo nyi mepa

ཀུན་བརྟགས།

kuntak

གཞན་དབང་།

shenwang

ཡོངས་གྲུབ།

yongdrup

ཀུན་བརྟགས་ནམ་མཁའི་མེ་ཏོག་དང་འདྲ།

kuntak namkay metok dang dra

གཞན་དབང་སྒྱུ་མ་དང་འདྲ།

shenwang gyuma dang dra

ཡོངས་གྲུབ་ནམ་མཁའ་དང་འདྲ།

yongdrup namka dang dra

བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར།

denshiy chunkor

བཱ་ར་ཎཱ་སི

waranasi

ཉན་ཐོས་ཐེག་པ།

nyentu tekpa

འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི།

pakpay denpa shi

ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ།

chunam ranggi tsennyi kyi druppa

མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར།

tsennyi mepay chunkor

བྱ་རྒོད་ཕུང་པོའི་རི།

jagu pungpoy ri

ཐེག་ཆེན།

tekchen

སྟོང་པ་ཉིད།

tongpa nyi

ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ།

chunam ranggi tsennyi kyi ma druppa

ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར།

lekchey chunkor

ཡངས་པ་ཅན།

yangpachen

ཐེག་པ་ཐམས་ཅད།

tekpa tamche

མཚན་ཉིད་གསུམ།

tsennyi sum

ཆོས་རྣམས་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་ལེགས་པར་ཕྱེ།

chu nam la ranggi tsennyi kyi drup madrup lekpar che

Class Ten

ལྔ་སྡེ་ལ་ཤམ་ཐབས་ཀླུམ་པོར་བགོ་བར་བྱའོ། །ཞེས།

nga dela shamtab lumpor gowar jao, shey

དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ།

deshin shekpay nyingpo

ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ནི་དོན་དམ་བདེན་པ་ཡིན།

chu tamche kyi ngowonyi mepa ni dundam denpa yin

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ།

kundzob denpa

ཀུན་རྫོབ།

kundzob

གཟུགས་དང་གཟུགས་འཛིན་གྱི་ཚད་མ་རྫས་གཞན་གྱིས་སྟོང་པ།

suk dang sukdzin gyi tsema dzeshen gyi tongpa

བློ་གནོད་མེད་ལ་སྣང་བའི་དབང་གིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་ཡུལ་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྡོད་ལུགས་ཀྱི་ངོས་ནས་གྲུབ་པ།

lo nume la nangway wang gi shakpa mayinpar yul rang gi tunmong ma yinpay du luk kyi ngu ne druppa

རྟོག་པས་ཕར་བཏགས་ཙམ།

tokpe par taktsam

།ཀླུ་སྒྲུབ་ལུགས་བཟང་གཙོ་བོར་མི་འཛིན་སུ།

ludrup luksang tsowor mindzin su

The
Asian
Classics
Institute

THE GREAT IDEAS OF BUDDHISM: PART 3

COURSE

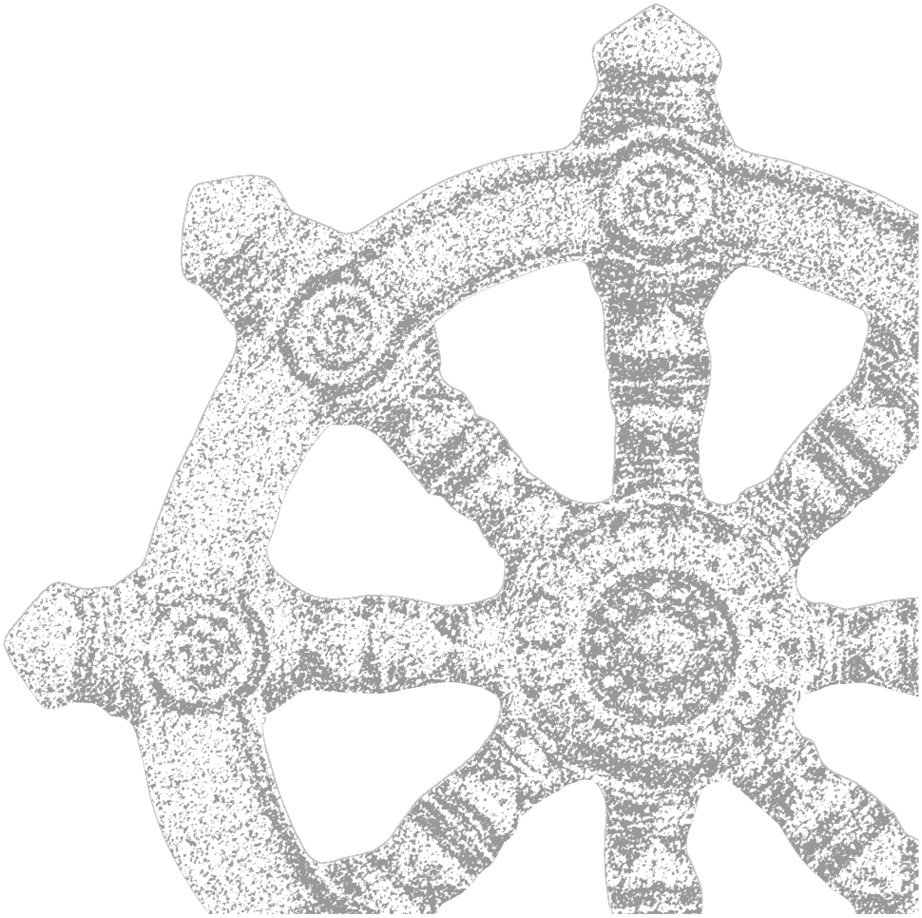
18

Please cut along the dotted line to make an insert for the binder spine

THIS COURSE USES A
2 INCH BINDER

THE ASIAN CLASSICS INSTITUTE

18 COURSE

THE GREAT IDEAS OF BUDDHISM PART 3

A Review of *The Great Books* in Courses 11-15