༄༅། །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་ནིརྻ་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 XV: What the Buddha Really Meant
Level Two of the Perfection of Wisdom (Prajna Paramita)

Course Syllbus

Reading One
Subject: The Bodhisattva's Question

Reading: *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); folios 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.

Reading Two
Subject: Lord Buddha's Answer—The Three Kinds of No-Self-Nature

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 3B-8A in the ACIP digital edition, and pp. 7-18 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Three
Subject: The Latter Four Characterizations

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 8A-9B in the ACIP digital edition, and pp. 18-22 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Four
Subject: An Identification of the Three Attributes

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 9B-11A in the ACIP digital edition, and pp. 22-26 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Five

Subject: The Outcome of the Exchange

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 11A-13A in the ACIP digital edition, and pp. 26-31 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Six

Subject: On the Different Methods of Interpretation

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 13A-14A in the ACIP digital edition, and pp. 31-34 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Seven

Subject: Master Asanga on Avoiding the Two Extremes

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 14A-18A in the ACIP digital edition, and pp. 34-44 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Eight

Subject: On the Meaning of "Ultimate" and "Deceptive" Reality

Reading: *The Essence of Eloquence,* folios 18A-21A in the ACIP digital edition, and pp. 44-51 in the ACIP Indian paper edition, with translation based upon oral teachings by Geshe Tupten Rinchen.

Reading Nine

Subject: Interpretations of the Independent Group of the Middle-Way School

Reading: Selection from the *Overview of the Perfection of Wisdom (Phar-phyin spyi-don)* of Master Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), from Sera Mey Tibetan Monastery (ACIP electronic text catalog number SL0009, Part One), folios 12a-13b.

Reading Ten

Subject: Interpretations of the Consequence Group, and What Je Tsongkapa Himself Believes

Reading: *Overview of the Middle Way (dBu-ma spyi-don)* by Kedrup Tenpa Dargye (1493-1568), folios 125A-130A, (ACIP electronic text number S0021).

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading One: The Bodhisattva's Question

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.

།བདེ་འབྱུང་སྤྲིན་ལ་ཞོན་དང་གསེར་གྱི་མདངལ།
།ལུས་མེད་བདག་པོ་ཟ་གུའི་ལྡོ་ལ་སོགས།

།སྲིད་ན་དྲེགས་པའི་ང་རོ་ཆེར་སྒྲོགས་པའི།

།རློམ་པས་འགྱིང་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་གང་གི་སྐུ།

།མཐོང་བའི་མོད་ལ་ཉི་མས་མེ་ཁྱེར་བཞིན།

།མཛད་པར་གྱུར་ཆེ་མཛེས་པའི་ཅོད་པན་གྱིས།

།གང་གི་ཞབས་པད་གུས་པས་སྟེན་བྱེད་པ།

།ཐུབ་དབང་ལྷ་ཡི་ལྷ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

Their roar of arrogance covers the world,
And they strut with imagined self-importance:
Source of Happiness, Rider on the Cloud,
Child of the Golden Womb, Lord of Those
Who Have No Body, Belly String, and the rest.
But the minute they lay their eyes on your form
It does to them what the sun does to a firefly,
And they throw themselves at your feet,
Touching them with their lovely crowns.
I bow down to you, Lord of the Able,
God of all the gods.

།མཁྱེན་བརྩེའི་གཏིང་མཐའ་ཤིན་ཏུ་དཔག་པར་དཀའ།

།བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པའི་རླབས་ཆེན་ཆལ་ཆིལ་ཡོ།

།ལེགས་བཤད་རིན་ཆེན་གཏེར་གྱུར་འཇམ་པའི་དབྱངས།

།རྒྱལ་ཚབ་རྒྱ་མཚོ་ཆེ་ལ་གུས་ཕྱག་འཚལ།

I bow to the sea,
To Gentle Voice and the Regent;
The breadth and the depth of your knowledge
And your compassion are something
Ever so hard to fathom,
And the great powerful waves
Of your bodhisattva deeds
Wash to the shore unceasing—

You are truly a treasure trove of jewels,
Of eloquence itself.

།བདེར་གཤེགས་གསུང་རབ་ཚུལ་གཉིས་ཤིང་རྟའི་སྲོལ།

།ལེགས་པར་ཕྱེ་བས་རྒྱལ་བའི་བསྟན་པ་མཆོག

།ས་གསུམ་འགྲོ་ན་ཉི་ལྟར་གསལ་མཛད་པ།

།ཀླུ་སྒྲུབ་ཐོགས་མེད་ཞབས་ལ་སྤྱི་བོས་འདུད།

I bow and touch my head
To the feet of Nagarjuna, and Asanga;
You are like the sun itself,
Illuminating those ultimate teachings
Of Victors among all beings
In all three of the realms,
For you are the ones who have blazed the paths,
The two ways of that highest speech
Of Those Gone to Bliss:
The systems of the innovators.

།ཤིང་རྟ་ཆེན་པོའི་སྲོལ་གཉིས་ལེགས་བཟུང་ནས།

།འཛམ་གླིང་བློ་གསལ་བྱེ་བའི་མིག་འབྱེད་པ།

།འཕགས་པ་ལྷ་དང་དཔའ་བོ་སངས་རྒྱས་བསྐྱངས།

།ལེགས་ལྡན་འབྱེད་དང་ཟླ་བ་གྲགས་པའི་ཞབས།

།དབྱིག་གཉེན་ཞབས་དང་བློ་བརྟན་ཕྱོགས་གླང་དང་།

།ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་ཞབས་སོགས་འཛམ་གླིང་རྒྱན།

།ཐུབ་བསྟན་མི་ནུབ་རྒྱལ་མཚན་འཛིན་པའི་མཆོག

།མཁས་པའི་དབང་པོ་རྣམས་ལ་གུས་པས་འདུད།

With great respect I bow
To those lords among all masters,
To those highest beings who hold on high
The banner of the teachings
Of the Able Ones, and prevent them
From sinking from the sky;
To those who've opened the eyes of a trillion
Thoughtful ones here in this world
By keeping faithfully those two systems
Of those two great innovators:
I mean here the magnificent Aryadeva,
Aryashura, Buddhapalita,
Bhavaviveka, Chandrakirti,
Vasubandhu, Stiramati,
Dignaga, and Dharmakirti too.

།གཞུང་ལུགས་མང་ཐོས་རིགས་པའི་ལམ་དུའང་།
།ངལ་བ་མང་བསྟེན་མངོན་པར་རྟོགས་པ་ཡི།
།ཡོན་ཏན་ཚོགས་ཀྱིས་མི་དམན་དུ་མས་ཀྱང་།
།འབད་ཀྱང་རྟོགས་པར་མ་གྱུར་གནས་དེ་ནི།
།འཇམ་མགོན་བླ་མའི་དྲིན་གྱིས་ལེགས་མཐོང་ནས།
།ཤིན་ཏུ་བརྩེ་བའི་བསམ་པས་བདག་གིས་བཤད།

These are points that many with no little
Mass of spiritual qualities—
Filled with realizations won
With much learning of great holy books
And much pain spent in the ways
Of reaching conclusions with reason—
Have tried their best, but nonetheless
Have failed to realize.
Here though I will explain them,
With thoughts of purest love,
For I have seen them perfectly
Through the kindness of my Lama,
The Protector, the Gentle One.

།བསྟན་པའི་དེ་ཉིད་རྟོགས་པའི་རྣམ་དཔྱོད་ཀྱིས། །སྨྲ་བ་ བླ་མེད་འདོད་རྣམས་གུས་པས་ཉོན།

Please lend your ear then, those
Who hope to become themselves
Matchless teachers of the way
With deep insights that realize
The real nature revealed
In the teachings of the Buddha.

།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་འཇུད་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་འཇུད་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་ཁྲབ་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?

འདྲིས་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.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Two: Lord Buddha's Answer—The Three Kinds of No-Self-Nature

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. 3b-8a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 7-18 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། 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། སློབ་མ་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་

ངོ་བོ་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་པར་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.

དོགས་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་སྒྲོས་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 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་བརྟགས་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་དགོས་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་རུང་བས་དེ་ལ་སྐུར་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་སྐུར་འདེབས་ཡིན་དུ་ཆུག་ཀྱང་ཀུན་བརྟགས་ལ་སྐུར་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་བརྟགས་འདོགས་པའི་གཞི་དང་འདོགས་པ་པོའི་ཐ་སྙད་ཀྱང་མེད་པས་ཀུན་བརྟགས་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་ཆར་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."

གཞན་དབང་དང་ཡོངས་གྲུབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ལ་མཚན་ཉིད་མེད་པར་མཐོང་བ་ནི་དེ་གཉིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པར་ལྟ་བ་སྟེ། དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། ཞེས་པ་མན་ཆད་ཀྱིས་ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་ག་ལ་སྐུར་འདེབས་སུ་འགྲོ་བའི་རྒྱུ་མཚན་སྟོན་ནོ།།

"The opinion that the attributes of having a dependent thing and having totality have no definitive characteristics at all" refers to the opinion that neither of these two exists by definition. And everything from "Why would this be the case?" on down is meant to present the rationale for saying that one would be discounting the existence of all three of the natures.

རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་མེད་པར་གསུངས་པ་ལྟར་བཟུང་ན་ཡང་གཞན་དབང་ལ་སྐུར་འདེབས་སུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་གཞན་གཉིས་ལ་ཡང་སྐུར་འདེབས་སུ་འགྲོ་བ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། སྐྱེ་འགག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་ན་སྐྱེ་འགག་མེད་པར་འགྱུར་བའི་ལུགས་སོ།།

You should further understand the point that—if one were to take on face value Lord Buddha's statements that neither the growth of things nor their stopping exists by definition—then one would be discounting the existence of dependent things. This being the case, one would effectively be discounting the existence of the other two attributes as well. And this is because—in this school at least—growing and stopping themselves could never exist at all if they did not exist by definition.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Three: The Latter Four Characterizations

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. 8a-9b in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 18-22 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། ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་ཚུལ་དེ་ལྟར་ཡིན་ན་སྐྱེ་བ་མེད་པ་སོགས་གང་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་ཤེ་ན།

Here next is the second of the two sections on the answer. One may ask the following question: "If that's what Lord Buddha had in mind when he said that nothing had any nature of its own, then what was it he had in mind when he said 'nothing grows' and the like?

འདི་ནི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དང་པོ་དང་ཐ་མ་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་ཏེ། དེ་ཡང་དང་པོ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ལ་དགོངས་ནས་ངས་ཆོས་ཐམས་ཅད་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་

ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའོ་ཞེས་བསྟན་ཏོ། །

What Lord Buddha had in mind when he mentioned those was the first and the last of the three kinds of a lack of any nature. The first is mentioned in the *Commentary on the True Intent* as follows:

> I did say that nothing that exists ever grows, or stops; that they are all extinct, and have been so from the very beginning; and that they have, by their very nature, gone completely beyond the state of grief. What I had in mind when I said so was the quality of lacking any definitive nature.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས། འདི་ལྟར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་མ་སྐྱེས་པ་ཡིན་མ་སྐྱེས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་མ་འགགས་པ་ཡིན་ན། མ་སྐྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་ཡིན་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡིན། རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ལ་ནི་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟླ་བར་བྱ་བ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་དེ། ཞེས་གསུངས་སོ། །

> Why is that? This is how it works, Paramarta Samudgata. Those things which do not exist by definition are things that never grow. Those things that never grow are things that never stop. Those things that never grow nor stop are things which are extinct, and which have been so from the very beginning. Those things that are extinct, and which have been so from the very beginning, are things that have, by their very nature, gone completely beyond the state of grief. And those things which have, by their very nature, gone completely beyond the state of grief have nothing at all about them which is gone completely beyond the state of grief.

ཀུན་བརྟགས་ལ་སྐྱེ་འགག་མེད་པའི་རྒྱུ་མཚན་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་བཀོད་པའི་ཕྱིར་སྐྱེ་འགག་ཡོད་ན་རང་མཚན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་གཞན་དབང་ལ་རང་གི་

མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་སྐྱེ་འགག་ཡོད་པར་ཡང་བསྟན་ཏོ། །

The reason given here for saying that constructs never grow or stop is that they are things which do not exist by definition. The text is thereby also indicating that—if something did exhibit growing or stopping—then it would exist by definition; and that dependent things do exhibit growing and stopping which exist by definition.

སྐྱེ་འགག་དང་བྲལ་བ་ནི་འདུས་མ་བྱས་ཡིན་པས་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཆོས་སུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་བསྟན་ཏེ་མྱ་ངན་ནི་འདིར་ཀུན་ཉོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

Objects of the kind that are bereft of any growing or stopping are unproduced things; and these are not the types of things that can belong to the mentally-afflicted side of things. This is why they are spoken of as "extinct, from the very beginning," and "gone, by their very nature, completely beyond grief"; for the meaning of "grief" here is the mentally-afflicted side of things.

གཉིས་པ་ཡང་དགོངས་འགྲེལ་ལས། ཡང་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཆོས་བདག་མེད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ལ་དགོངས་ནས་ངས་ཆོས་ཐམས་ཅད་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའོ་ཞེས་བསྟན་ཏོ། །

The second of the three lacks treated here is described in the *Commentary on the True Intent* as follows:

> And from another point of view did I say that nothing that exists ever grows, or stops; that they are all extinct, and have been so from the very beginning; and that they have, by their very nature, gone completely beyond the state of grief. What I had in mind when I said so was the quality of lacking any nature of being ultimate: that which is delineated by the absence of a self-nature to objects.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ཆོས་བདག་མེད་པས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ནི་རྟག་པ་རྟག་པའི་དུས་དང་ཐེར་ཟུག་ཐེར་ཟུག་གི་དུས་སུ་རྣམ་པར་གནས་པ་ཁོ་ན་ཡིན་ལ། དེ་ནི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་འདུས་མ་བྱས་པ་ཉོན་མོངས་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ་ཡིན་ཏེ།

Why is that? This is how it works. The quality of lacking any nature of being ultimate—that which is delineated by the absence of a self-nature to objects—is something that only continues, in the time of changeless changelessness, and in the time of unshaking unshakability. This is that unproduced thing which is the real nature of all existing things, and it is free of everything mentally afflicted.

རྟག་པ་རྟག་པའི་དུས་དང་ཐེར་ཟུག་ཐེར་ཟུག་གི་དུས་སུ་ཆོས་ཉིད་དེ་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་པར་གནས་པ་འདུས་མ་བྱས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་འདུས་མ་བྱས་པའི་ཕྱིར་མ་སྐྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་ཉོན་མོངས་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡིན་ཏེ། ཞེས་གསུངས་སོ།།

Think about this thing, that real nature of things, an unproduced thing that continues in the time of changeless changelessness, and in the time of unshaking unshakability. Because it is an unproduced thing, it neither grows nor stops. And because it is free of any of the mentally afflicted things, then it is also extinct, from the very beginning, and something which is, by its very nature, gone completely beyond the state of grief. . .

རྟག་པ་རྟག་པའི་དུས་ནི་སྔ་མ་སྔ་མའི་དུས་དང་ཐེར་ཟུག་ཐེར་ཟུག་གི་དུས་ནི་ཕྱི་མ་ཕྱི་མའི་དུས་ལ་རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་ཆེན་ལས་བཤད་དོ།།

The *Great Commentary* explains the expression "time of changeless changelessness" as referring to all the time that has gone before, and the expression "time of unshaking unshakability" as meaning all the time that will come afterwards.

འོ་ན་འདིར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་གཞི་གསུམ་ག་ལ་མཛད་ནས་སྐྱེ་བ་སོགས་མེད་པའི་གཞི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་བར་པ་ལ་མི་མཛད་པ་དང་།

One might raise the following question:

> When they talked about what it was that lacked any self nature, they referred to all three kinds of lacking a self-nature. But then when they talked about what it was that lacked any growing or the rest, they failed to refer to the middle kind of a lack of a self-nature. Why is that?

ཀུན་ལས་བཏུས་ལས་ཀྱང་ཀུན་བརྟགས་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ལ་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དང་གཞན་གྱི་དབང་ལ་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་ལ་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་རང་བཞིན་གྱིས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞེས་འབྱུང་བའི་དགོངས་པ་གང་ཡིན་ཞེ་ན། ཇི་ལྟར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དེ་ལྟར་མ་སྐྱེས་སོ། །ཇི་ལྟར་མ་སྐྱེས་པ་དེ་ལྟར་མ་འགགས་སོ། །ཇི་ལྟར་མ་སྐྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ་དེ་ལྟར་གཟོད་མ་ནས་ཞིའོ། །དེ་ལྟར་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་སོ། །ཞེས་མཚན་ཉིད་གསུམ་གའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་མ་སྐྱེས་པ་སོགས་སུ་བཤད་པའི་དོན་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན།

> And why too does the *Compendium* explain the lack of any growing, and the rest, with reference to all three of the attributes where it says,
>
> > . . . Because the lack of any definitive nature refers to the nature of constructs; and the lack of any nature of growing refers to dependent things; and

the lack of any nature of being ultimate refers to totality. And what did Lord Buddha have in mind when he spoke of things that "never grow," "never stop," are "extinct from the very beginning," and "gone—by their very nature—beyond all grief"? Things that "never grow" do so exactly as those things that have no nature of their own lack their nature. Things that "never stop" do so exactly as those things that never grow never grow. Things that are "extinct from the very beginning" are that way just as those things that never grow and never stop are those ways. And that in turn is exactly how things are, by their very nature, beyond all grief.

འདི་ལ་རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་ཆེན་ལས། མདོ་ལས་གཞན་དབང་སྐྱེ་བ་མེད་པ་སོགས་ཀྱི་དགོངས་གཞིར་མ་གསུངས་པ་ནི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་ངོ་བོ་མེད་པ་མིན་པར་བསྟན་པའི་ཕྱིར་ཡིན་ལ། ཀུན་ལས་བཏུས་ལས་བཤད་པ་ནི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་དང་རྒྱུ་མེད་ལས་སྐྱེ་བ་མེད་པའི་དབང་དུ་བྱས་པར་བཤད་དོ།།

The *Great Commentary* from China says on this point that the reason why dependent things are not mentioned in the sutra as being what Lord Buddha was referring to with the expressions "never grow" and so on is that the sutra means to indicate that these are not things of the kind which lack any nature of occurring through dependent origination.

གཞན་དབང་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་ཡོད་པས་སྐྱེ་འགག་མེད་པར་གསུངས་པ་གཞན་དབང་ལ་དགོངས་པ་མིན་ལ་གཞན་དབང་ཕལ་ཆེར་ཀུན་ཉོན་གྱིས་བསྡུས་པས་ཚིག་ཕྱི་མ་གཉིས་ཀྱི་གཞིར་མ་མཛད་པ་ནི་མདོ་འདིའི་དགོངས་པའོ།།

The real point of the sutra though is as follows. Dependent things do exhibit growing and stopping, of a kind that exist by definition. Therefore these dependent things are not what Lord Buddha had in mind when he spoke of "never growing" or "never stopping." Moreover, the vast majority of dependent things are taken in by the mentally-afflicted side of things; and so this is why the dependent things are not described as something that Lord Buddha has in mind when he mentions the latter two expressions.

ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་གྱི་རང་རང་གི་སྐབས་ཀྱི་ངོ་བོ་མེད་རྒྱུ་དེའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་ཇི་ལྟར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དེ་ལྟར་མ་སྐྱེས་པ་དང་མ་འགགས་པ་ལ་གཟོད་མ་ནས་ཞི་བ་དང་། གདོད་ནས་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡང་ཡིན་པ་ལ་དགོངས་ནས་ཀུན་ལས་བཏུས་ལས་དེ་ལྟར་བཤད་དོ། །

And here is what the *Compendium* is referring to when it says that things never grow the same way they have no nature; and that this is too how they never stop, and how they are extinct from the very beginning, and how they are, by their very nature, completely beyond all grief: the point is that we are to refer, in each case, to that particular nature which each one of the three natures, respectively, is said to lack when we describe it.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Four: An Identification of the Three Attributes

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. 9b-11a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 22-26 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.*

****

གསུམ་པ་ནི། ཀུན་བརྟགས་མཚན་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཡིན་ན་ཀུན་བརྟགས་ཉིད་གང་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་གནས་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་མ་ལ་གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་ཞེས་ངོ་བོ་ཉིད་དམ་བྱེ་བྲག་གི་མཚན་ཉིད་དུ་མིང་དང་བརྡར་རྣམ་པར་བཞག་པ་དང་། གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་སྐྱེའོ་ཞེའམ་འགག་པ་ཞེའམ་གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་སྤང་བ་དང་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ཞེས་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དམ་བྱེ་བྲག་གི་མཚན་ཉིད་དུ་མིང་དང་བརྡས་རྣམ་པར་བཞག་པ་གང་ལགས་པ་དེ་ནི་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ལགས་ཏེ། ཞེས་གསུངས་སོ།།

Here is the third division from above: an identification of the nature of the three real natures. "You have said," one may begin, "that the 'lack of a definitive nature' refers to constructs. But just what are these constructs themselves?" Our answer is drawn from the *Commentary on the True Intent:*

> Consider that thing which is established through names and terms as either the attribute that relates to the very essence, or the attribute that relates to some particular, when we focus on something which is (1) the arena in which the constructing state of mind acts; (2) the object of the attribute of constructs; and (3) that which exhibits the typical features of a factor; and speak of it as "the heap of physical matter."
>
> Consider as well that thing which is established through names and terms as either the attribute that relates to the very essence, or the attribute that relates to some particular, when we focus on the same thing and speak of "the growing of the heap of physical matter," or its "stopping," or "eliminating" or "grasping" this heap of physical matter.
>
> This thing is what we refer to as "the attribute of constructs."

དེ་ལ་ཚིག་དང་པོ་གསུམ་གྱིས་ནི་ཀུན་བརྟགས་འདོགས་པའི་གཞི་བསྟན་ལ་དེ་མན་ཆད་ཀྱིས་ཀུན་ཏུ་བརྟགས་ཚུལ་སྟོན་ཏེ། འདི་གཟུགས་ཕུང་ངོ་ཞེས་ངོ་བོ་དང་གཟུགས་ཕུང་སྐྱེའོ་ཞེས་སོགས་སུ་བཏགས་པ་ནི་བྱེ་བྲག་གམ་ཁྱད་པར་དུ་བཏགས་ཚུལ་ཡིན་ཏེ་ཞིབ་ཏུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།།

Now the three numbered items are descriptions of the object towards which a construct is applied. The rest is a description of how the application of the construct is carried out: you either apply a construct about the general essence of an object by saying this is the "heap of physical matter," or you apply a construct about the particulars or features of the same object by saying, "the heap of physical matter is growing," or one of the others. We will be examining this point in further detail.

གཞན་དབང་སྐྱེ་བ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཡིན་ན་གཞན་དབང་གང་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་

གནས་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་མ་གང་ལགས་པ་དེ་ནི་གཞན་གྱི་དབང་གི་མཚན་ཉིད་ལགས་ཏེ་ཞེས་གསུངས་ཏེ། དང་པོས་གང་གི་ཡུལ་ཡིན་པ་དང་གཉིས་པས་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་གདགས་གཞི་དང་གསུམ་པས་རང་གི་ངོ་བོ་བསྟན་ཏོ།།

"And you have said," one may continue, "that the 'lack of a nature of growing' refers to dependent things. But just what are these dependent things?" Again we turn to the *Commentary on the True Intent:*

> Consider that thing which is (1) the arena in which the constructing state of mind acts; (2) the object of the attribute of constructs; and (3) that which exhibits the typical features of a factor. This thing is what we refer to as "the attribute of dependent things."

The first term indicates what it is that takes dependent things as its object; the second indicates that dependent things are the basis towards which the constructs are applied; and the third indicates the very nature of dependent things.

ཡོངས་གྲུབ་དོན་དམ་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཡིན་ན་དེ་ཉིད་གང་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་དགོངས་འགྲེལ་ལས། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་གནས་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་མ་དེ་ཉིད། ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་དེར་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་ཅིང་ངོ་བོ་ཉིད་དེ་ཁོ་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཉིད་ཆོས་ལ་བདག་མ་མཆིས་པ། དེ་བཞིན་ཉིད་རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་གང་ལགས་པ་དེ་ནི་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་མཚན་ཉིད་ལགས་ཏེ་ཞེས་གསུངས་སོ།།

"You have finally said," one may conclude, "that the 'lack of a nature of being ultimate' refers to totality. But just what is totality?" Again, the *Commentary on the True Intent* says:

> Consider the fact that the thing which is (1) the arena in which the constructing state of mind acts; (2) the object of the attribute of constructs; and (3) that which exhibits the typical features of a factor itself is—in its totality—free of the attribute of constructs.

> Consider the fact that it is impossible for it to have any nature of having that one specific nature. Consider the fact that it is impossible for it to display any self-nature of objects. And consider that essential nature which is the object perceived by [the path of] purity. This is what we refer to as "the attribute of totality."

ཆོས་ལ་ཞེས་སོགས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཅེས་བརྗོད་པ་གང་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་པས་སྒྲིབ་པ་དག་པར་འགྱུར་བ་དེ་ཉིད་ཡོངས་གྲུབ་ཏུ་ངོས་བཟུང་ངོ་༎

The phrasing around the words "of objects" is saying, "that thing we talk about as the lack of any self-nature of objects, or the essential nature of things." Totality is being identified as that one thing which—if you focus on it and then meditate upon it—your spiritual obstacles are cleaned away.

ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་དེ་གང་ཞེ་ན་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཉིད་དེ་ཉིད་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཞེས་པའི་དོན་ནོ༎

And what is the lack of a self-nature to objects? It is, as the text says, the fact that it is impossible for these things to have any nature, a nature of having that one specific nature.

གང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཡིན་སྙམ་པ་ལ། ངོ་བོ་ཉིད་དེ་ཁོ་ནས་ཞེས་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་གོང་དུ་སྨོས་པ་ལ་གསུངས་ནས་ཁོ་ནས་ཞེས་པས་ནི་གཞན་གཅོད་པས་ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ལ་མི་བྱེད་ཀྱི་ཀུན་བརྟགས་ཁོ་ནའི་ངོ་བོ་མེད་པ་ལ་ཡོངས་གྲུབ་ཏུ་བྱེད་ཅེས་པའི་དོན་ནོ༎

One may ask just what kind of a nature it is that these things lack. The "nature of having that one specific nature" is referring to the nature that was just mentioned; that is, that of constructs. The words "that one" are meant to exclude the others, meaning the other two natures. Therefore the point here is not to say that it is impossible for these two to have any nature. The word "totality," the text is saying, refers to that one lack of a nature: the lack of a nature to constructs.

དེ་ཉིད་གོང་མས་བཤད་པ་ནི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཞེས་པ་ནས་དེ་ཉིད་ཅེས་པའི་བར་གྱིས་གཞན་དབང་སྟོང་གཞིར་བསྟན་ནས་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དུ་མ་གྲུབ་ཅེས་པས་དེ་ཉིད་ཀུན་བརྟགས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ལ་ཡོངས་གྲུབ་ཏུ་ཤིན་ཏུ་གསལ་བས། མདོ་འདིས་སྟོང་ཚུལ་བསྟན་པ་ངེས་དོན་དུ་འདོད་པ་དང་ངོ་བོ་ཉིད་ཐ་མ་ངོ་བོ་ཉིད་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཡོངས་གྲུབ་ཏུ་འདོད་པ་ཡང་འགལ་བའོ།།

Here is what the words "the thing" that come first refer to. Everything from the words "consider the fact" down to "a factor itself" is meant to indicate that dependent things are the thing which has the emptiness. The words "free of the attribute of constructs" is a very clear statement that totality is something which refers to the fact that *these things* are empty or devoid of constructs. It is therefore a further contradiction to assert, on the one hand, that the manner in which this sutra teaches emptiness is literal, and then to assert at the same time that totality consists of the fact that the last of the three natures is empty or devoid of the first two.

སྟོང་ལུགས་ཀྱང་ས་ཕྱོགས་བུམ་པས་སྟོང་པ་ལྟར་དོན་གཞན་དུ་ཡོད་པ་བཀག་པ་མིན་གྱི་གང་ཟག་རྫས་སུ་མེད་པ་ལྟར་གཞན་དབང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ངོ་བོར་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་ཡིན་ནོ།།

The emptiness or voidness here, moreover, is not the kind you have when a specific spot is empty or devoid of a water pitcher; not just the denial of some other thing. Dependent things, rather, are empty or devoid of any nature where they exist *as* the constructs—in the same way that a person does not exist as a substantial thing.

དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་མདོ་ལས། དེ་ཉིད་ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་དེར་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་ཅིང་། ཞེས་གསུངས་སོ།།

It is for this exact reason that the sutra says that "the thing" is, "in its totality, free of the attribute of constructs."

གང་གིས་སྟོང་པའི་ཀུན་བརྟགས་ནི་མདོ་འདིའི་ཀུན་བརྟགས་ངོས་བཟུང་བའི་སྐབས་གཉིས་ཀར་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་དུ་བཏགས་པ་ཙམ་མིན་པའི་ཀུན་བརྟགས་གཞན་མ་གསུངས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།།

What are the kinds of constructs that these things are devoid or empty of? The sutra, in these two places where it undertakes to identify the nature of a construct, makes no mention of any other constructs beyond the sole two: those applied towards the very essence of an object and those applied towards its features. I will explain why the sutra fails to mention the others later on.

དེ་ལྟར་གཟུགས་ཕུང་ལ་ཇི་ལྟར་སྦྱར་བ་བཞིན་དུ་ཕུང་པོ་ལྷག་མ་བཞི་དང་སྐྱེ་མཆེད་བཅུ་གཉིས་དང་རྟེན་འབྲེལ་བཅུ་གཉིས་དང་ཟས་བཞི་དང་ཁམས་དྲུག་དང་བཅོ་བརྒྱད་པོ་རེ་རེ་ལ་ཡང་མཚན་ཉིད་གསུམ་གསུམ་སྦྱར་བར་གསུངས་སོ།།

We have thus shown how the three attributes can be applied to the heap of physical matter; similar sets of three can be applied as well to the four remaining heaps; to the twelve doors of sense; to the twelve links of dependent origination; to the four types of sustenance; to the six elements; and to the eighteen categories.

སྡུག་བདེན་ལ་ནི་གདགས་གཞི་སྔར་བཞིན་ལ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་བདེན་པའོ་ཞེས་ངོ་བོ་དང་སྡུག་བདེན་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ཞེས་བྱེ་བྲག་ཏུ་མིང་དང་བརྡས་བཞག་པ་ཀུན་བརྟགས་དང་། གཞན་དབང་སྔར་བཞིན་དང་ཡོངས་གྲུབ་ཀྱང་སྔར་དང་འདྲ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་དེ་ཁོ་ནས་ངོ་བོ་ཉིད་མ་མཆིས་པ་ཞེས་གསུངས་ཤིང་། དེ་བཞིན་དུ་བདེན་པ་ལྷག་མ་ལ་ཡང་སྦྱར་རོ།།

Let's take for example the truth of suffering. The constructs here are those things that are established through names and terms when you focus on the object of your construct and think to yourself either of its very essence—with the words "truth of suffering"—or of its particulars, in wording such as "The truth of suffering is something that a person should realize is happening to them." The dependent thing here is just the same as we described it above,

and so is the totality; you can even use the same expression and say it is "impossible for it to have any nature of having that one specific nature." Use this same pattern for the other truths.

བྱང་ཕྱོགས་སྡེ་ཚན་བདུན་ལ་ཡང་སྦྱར་ཏེ་གདགས་གཞི་སྔར་བཞིན་ལ་ཡང་དག་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཞེས་ངོ་བོ་དང་དེའི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་དང་གཉེན་པོ་སོགས་སྔར་བཤད་པ་རྣམས་ལ་དེ་དང་དེའིའོ་ཞེས་ཁྱད་པར་དུ་བཏགས་པའི་ཀུན་བརྟགས་དང་། ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་སྡུག་བདེན་བཞིན་གསུངས་སོ།།

The pattern applies as well to all seven groups within the elements of enlightenment. Again you are, as before, choosing a basis to receive the label, and then applying constructs either to its essence (in the words, for example, that "this is a pure state of concentration") or to its features (by speaking about the this or that that it has; speaking, as we mentioned before, about the things that work against it, or the spiritual antidote involved, or anything of the like). Then you go into the other two natures, just as we did with the truth of suffering.

དེ་དག་ནི་སྔར་འགལ་སྤོང་དྲིས་པའི་སྐབས་སུ་བཤད་པའི་གཟུགས་ཕུང་ནས་ལམ་གྱི་ཡན་ལག་གི་བར་གྱི་རེ་རེ་ལ་ཡང་མཚན་ཉིད་གསུམ་གསུམ་གྱི་འཇོག་ལུགས་བྱས་ནས་དེ་ལ་དགོངས་ནས་སྟོན་པས་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་གསུམ་དུ་བཤད་པར་བདག་གིས་གོའོ་ཞེས་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཀྱིས་སྟོན་པ་ལ་གསོལ་བའོ།།

All this then shows how it is that we can establish three attributes each for every one of the items mentioned in the original question meant to clarify those apparent inconsistencies: for everything from the heap of physical matter up to the various elements of the path. And Paramarta Samudgata respectfully says to the Teacher, "Now I understand why you taught the different kinds of a lack of self-nature as being three, for you were thinking of how we establish the three attributes this way."

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Five: The Outcome of the Exchange

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. 11a-13a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 26-31 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.*

****

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་སྟོར་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་ཎཱ་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.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོའི་ཚིག་དོན་ཙུང་ཟད་བཤད་པ་དང་། དྲང་ངེས་ཀྱི་རྣམ་ཙུང་ཟད་བཤད་པའོ།།

Here secondly is our brief explanation of the meaning of the sutra. Here too there are two parts: a brief explanation of the meaning of the wording of the sutra, and a brief explanation of the distinction between teaching which is figurative and teaching which is literal.

དང་པོ་ནི། དེ་ལ་འཁོར་ལོ་དང་པོ་བསྐོར་བ་ལ་གནས་ནི་ཚིག་དང་པོས་བསྟན་ལ་གདུལ་བྱ་ནི་གཉིས་པས་སོ། །འཕགས་པའི་ཞེས་པ་ནས་བསྐོར་ཏེ་ཞེས་པའི་བར་གྱིས་འཁོར་ལོའི་ངོ་བོ་བསྟན་ནོ། །བདེན་པ་བཞིའི་རྣམ་པ་བསྟན་ཞེས་པ་ནི་བརྗོད་བྱ་གང་ལས་བརྩམས་ནས་བསྟན་པའོ། །ངོ་མཚར་སོགས་ནི་དེའི་བསྔགས་པའོ། །དེ་ཡང་ཞེས་སོགས་ནི་ངེས་དོན་མིན་པར་སྟོན་པའོ། །དེ་ལ་བླ་ན་མཆིས་པ་ནི་འདིའི་གོང་ན་ཁྱད་པར་ཅན་གྱི་བསྟན་པ་ཡོད་པའོ། །སྐབས་མཆིས་པ་ནི་འདི་ལས་སྐབས་ཁྱད་པར་ཅན་གྱི་བསྟན་པ་ཡོད་པའོ། །སྟོང་པ་ཉིད་མི་སྟོན་ཞིང་ཡོད་པར་སྟོན་པས་དྲང་བའི་དོན་ནོ། །རྩོད་པ་དང་བཅས་པ་ནི་གཞན་གྱིས་གཞིག་པར་བྱ་བ་དང་ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་རྣམས་ཀྱི་རྩོད་པ་སླ་བའི་གནས་སུ་གྱུར་པའོ། །ཞེས་ལྷིན་ཚིག་གིས་བཤད་དོ།

Here is the first. Wentsek explains the wording of this citation from the sutra as follows. The first part of the quotation about the first turning of the wheel of the Dharma is meant to indicate where this wheel was turned; then the second part is meant to indicate the types of disciples for whom it was turned. The part about "imparting a teaching" in a wheel "never turned before" on the subject of the "four realized truths" is meant to convey the very nature of this turning of the wheel.

The part about "imparting a teaching on the subject of the four realized truths" is intended to convey the subject matter which Lord Buddha brought up in this turning of the wheel. The phrase with "amazing" and so on is intended as a praise of this turning. The wording "this turning as well" is meant to indicate that this second turning was not something we could take literally.

"Having something higher" means that this particular turning of the wheel does have another one which is above it, in the sense of being more extraordinary. The word "opening" is to be taken as "occasion," meaning that there does exist a teaching which was imparted on an even more extraordinary occasion. We say a teaching is "something that we have to interpret further" when it either fails to teach emptiness or does have this teaching. Teachings involve "contention" in the sense that they are something that others may question, and because they provide a basis of contention for those of the Listener way.

།མདོའི་དོན་ནི་དང་པོ་ནི་བླ་ན་སྟེ་འདིའི་གོང་ན་ངེས་དོན་གཞན་ཡོད་པའོ།།

The point of the first sutra reference at this juncture is to say that certain teachings have something "higher than them" in the sense that there are other teachings that are "above" them, since they can be taken literally.

གཉིས་པ་ནི། འདིའི་དོན་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་ལྟར་ཁས་བླངས་པ་ལ་རྒོལ་བ་གཞན་གྱི་སྐྱོན་གྱི་སྐབས་མཆིས་པའོ། །འདི་ལ་རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་པ་ལས་རྒོལ་བ་དང་བཅས་པ་ཞེས་ཀྱང་བསྒྱུར་བས་དོན་དེ་ལྟར་རོ།།

The point of the second reference is that people who accept certain teachings as saying what they mean thereby leave an "opening" for philosophical opponents to attack them. This is in fact what the reference actually means, given the fact that we also see the wording from the Chinese commentary translated as "involving attacks from opponents."

གསུམ་པ་ནི་འདིའི་དོན་གཞན་དུ་དྲང་དགོས་པའོ།།

The point of the third reference is that one cannot accept certain teachings on face value, and must interpret them further.

བཞི་པ་ནི་དོན་འདི་ལྟར་ཡིན་སྟོན་པས་གསལ་པོར་མ་ཕྱེ་བས་དོན་ལ་མི་མཐུན་པར་རྩོད་པའོ།།

The point of the fourth reference is that—if the Teacher has failed to make certain distinctions about a particular teaching clearly, if he has failed to say "This is what it really means"—then it is possible that contention may arise, with some people saying that it meant something different.

འཁོར་ལོ་གཉིས་པ་ལ་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཞེས་པ་ནས་བརྩམས་ནས་ཞེས་པའི་བར་ནི་བརྗོད་བྱ་གང་ལས་བརྩམས་པའོ། །ཐེག་པ་ཞེས་སོགས་ནི་གང་ལ་བསྐོར་བའི་གདུལ་བྱའོ།།

Consider the part of the sutra reference to the second turning of the Wheel, from the place where it mentions "bringing up first," all the way down to "completely beyond all grief." This is meant to describe what subject matter is brought up for the teaching to proceed. The part about those of a certain "way" and so on constitutes a description of the kinds of disciples for whom the particular wheel was turned.

སྟོང་པ་ཉིད་སྨོས་པའི་རྣམ་པས་ཞེས་པའི་དོན་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་བསྟན་པ་ལ་འགྲེལ་པ་ཁ་ཅིག་གིས་བཤད་ལ། རྒྱ་ནག་གི་འགྲེལ་ཆེན་ལས། མི་མངོན་པའི་རྣམ་པས་ཞེས་ཀྱང་འབྱུང་ལ་དེའི་དོན་ཡོད་པ་མཁྱུད་པ་ལ་བཤད་དོ།།

The part about "an appearance of teaching emptiness" has been explained in some commentaries as referring to the lack of a self-nature to objects. We also see though in the great Chinese commentary the expression "in a way that was not evident," and this is explained as meaning "it does have this teaching, but in a concealed way."

འགྱུར་ནི་དེ་ལེགས་ལ་དོན་ནི་འཁོར་ལོ་ཕྱི་མ་གཉིས་བརྗོད་བྱ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལས་བརྩམས་ནས་སྟོན་པར་འདྲ་བ་ལ་སྟོན་ཚུལ་གྱི་ཁྱད་པར་ནི་བར་པས་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་མེད་སྔར་ལྟར་མ་ཕྱེ་བས་མི་མངོན་པའི་རྣམ་པས་ཞེས་གསུངས་ལ་ཐ་མས་ཕྱེ་བས་ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བ་ཞེས་གསུངས་སོ།།

As far as a translation of the original, this one is better; the point of it is that the latter two turnings of the wheel are similar in that Lord Buddha gives his teaching by bringing up the fact that nothing has any nature of its own. There is however a difference between the two in how they make their presentation: the middle turning teaches its subject matter in a way which is not "evident," meaning without making the distinction between things having a nature of their own or not as explained above; whereas the final turning is referred to the "one of fine distinctions" precisely because it does make this distinction.

སྡེ་སྣོད་གསུམ་པ་ཝེན་ཚིག་གིས་གསུམ་པ་ལ་ལྟོས་ནས་བླ་ན་ཡོད་པ་སོགས་ལས་མ་བཤད་ཅིང་། རྒྱ་གར་གྱི་མཁན་པོ་ཡང་དག་བདེན་པའི་བཤད་པ་བཀོད་མོད་ཀྱང་ལེགས་པར་མི་སྣང་བས་མ་བྲིས་ལ་རང་གི་ལུགས་ནི་སྔ་མ་ལྟར་རོ།།

That master of the three collections of teachings, Wentsek, says nothing more about the idea of "having something higher" than to describe it as "something higher relative to the third" turning of the wheel, and such. The Indian preceptor Yangdak Denpa has admittedly offered an explanation of this point in his work, but since it does not appear to be a good one I will not repeat it here; our own position is that already expressed.

འཁོར་ལོ་གསུམ་པ་ལ་བརྗོད་བྱ་གང་ལས་བརྩམས་པ་བར་པ་དང་འདྲ་ཞིང་། གདུལ་བྱ་ནི་ཐེག་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་སྟེ་སྔ་མ་གཉིས་ནི་ཐེག་པ་ཆེ་ཆུང་སོ་སོ་བ་ཡིན་ལ་འདི་ནི་གཉིས་ཀའི་དབང་དུ་བྱས་པའོ།།

The subject matter that Lord Buddha brings up in the third turning of the wheel is similar to that of the middle turning. The disciples for the third turning are "those who have entered, perfectly, every one of the different ways"; the point being that, whereas the disciples for the previous two turnings of the wheel belong one to the greater way and one to the lesser, this third turning was meant to relate to both.

ལེགས་པར་ཕྱེ་བ་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་རེ་རེ་ལ་མཚན་ཉིད་གསུམ་གསུམ་གྱི་རྣམ་གཞག་དང་དེ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་ཚུལ་གསུམ་གསུམ་དུ་ཕྱེ་བའོ།།

The phrase "fine distinctions" here refers to the fact that all three of the various attributes can be established, as mentioned above, for each of the various objects of existence—for physical matter or any of the rest; it also refers to the fact that the lack of a nature to objects is distinguished into three different types relating to these three.

ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་འདི་ནི་ཞེས་ཉེ་བའི་ཚིག་གིས་སྨྲོས་པ་ནི་དེ་མ་ཐག་ཏུ་སྨྲོས་

པའི་ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་བའི་འཁོར་ལོ་དགོངས་འགྲེལ་དང་དེ་བཞིན་དུ་ཕྱེ་བ་རྣམས་ལ་ཟེར་བ་ཡིན་གྱི། དུས་ཐ་མར་གསུངས་ཀྱང་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་མེད་ཀྱི་ཚུལ་འདི་བཞིན་དུ་མ་ཕྱེ་བའི་མདོ་སྡེ་རྣམས་ལ་ཟེར་བ་མིན་ནོ།།

The expression "this turning of the wheel of the Dharma" includes that pronoun of relative proximity: "this." It applies to the turning of the wheel of the Dharma in which the fine distinctions were made—that turning of the wheel which is spoken of immediately afterwards. And this refers to the *Commentary on the True Intent,* as well as to other teachings that make similar distinctions. We do not however refer to those sutras which do not make this kind of distinction—between something's having a nature of its own or not—as being this particular turning of the wheel, even if they were spoken by Lord Buddha during the final period of his teaching.

འཁོར་ལོ་དེའི་ཆེ་བ་ནི་བླ་ན་མ་མཆིས་པ་སོགས་ཀྱིས་སྟོན་ཏེ། འདི་མཆོག་ཏུ་རྨད་དུ་བྱུང་ཞིང་དེ་ལས་ལྷག་པ་གཞན་མེད་པས་བླ་ན་མ་མཆིས་པ་དང་། ཕྱིས་མཆོག་ཏུ་འགྱུར་པའི་སྐབས་དང་གཞིག་པའི་སྐབས་མེད་པས་སྐབས་མ་མཆིས་པ་དང་། ཡོད་མེད་རྫོགས་པར་བསྟན་པས་ངེས་པའི་དོན་དང་། རྩོད་པ་སྨྲ་བའི་གཞིའི་གནས་མིན་པའོ། །ཞེས་ཝེན་ཚིག་གིས་བཤད་པ་ནི་སྐབས་མེད་པའི་སྔ་མ་མ་གཏོགས་པ་སྔར་བདག་གིས་བླ་ན་ཡོད་པ་སོགས་ཀྱི་དོན་བཤད་པ་ལས་བཟློག་པ་དང་དོན་འདྲའོ།།

The greatness of this last turning of the wheel is indicated in the various expressions such as "one which has nothing higher." Because this particular turning of the wheel is supremely awe-inspiring, and because there is no teaching which is any greater, it "has nothing higher." Because there will be no later occasion upon which some more supreme teaching is imparted, and also because with this turning of the wheel there is no opening for others to raise any questions, it "leaves no opening." Because it definitively relates what does exist and what does not, it is a turning of the wheel "which can be taken literally," and which is not a teaching that could serve as a "basis" for someone to raise any "contention."

This is how Wentsek gives his commentary; except for the former of the two explanations of the expression "leaves no opening" or "occasion," the basic

meaning of the rest corresponds to the opposite of the meanings I have already listed for the various expressions beginning with "does have something higher."

མདོ་སྡེ་སྔ་མ་གཉིས་ཀྱི་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པའི་དོན་ལ་སྐྱོན་གྱི་སྐབས་ཡོད་ལ་འདི་ལ་མེད་པ་ནི་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པའི་དོན་དེ་ལས་གཞན་དུ་དྲང་དགོས་མི་དགོས་ཀྱི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་ཡིན་ལ། རྩོད་པ་ཡོད་མེད་ནི་མདོ་སྡེའི་དོན་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་མེད་སྟོན་པས་དེ་ལྟར་གཏན་ལ་ཕབ་པ་ཡིན་མིན་ལ་མཁས་པས་བརྟགས་ན་རྩོད་ས་མེད་པ་ལ་བྱའི་རྩོད་པ་གཞན་མེད་པར་སྟོན་པ་མིན་ནོ། །

There is an opening or opportunity for criticizing the meaning of the first two groups of sutra, if you take it on face value. The reason that there is no such opening or opportunity in this group is that one may take the words on face value; they need not be interpreted further. Whether or not there is contention relates to whether or not the point taught by the particular group of sutras is that things do or do not have a nature of their own. Therefore a lack of "contention" here refers to whether, when a real thinker examines a teaching that does or does not make the presentation this way, he will find any point of contention. "Contention" here though is not meant to refer to just anything that anyone might find to argue about with regard to the teaching.

Supplement to Reading Five

	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 ཝ་ར་ཎ་སི། 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 DRUP 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 XV: What the Buddha Really Meant

Reading Six: 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་ལྷ་ར་རྐྱ

སེར་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་བརྟགས་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་བརྟགས་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་སྟོའི་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་རློམ་པ་མ་གཏོགས་པ་རང་གི་ངོ་བོ་གྲུབ་པ་ཅུང་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 that is used is the edition with ACIP electronic catalog number S0011.*

༄༅། །མཁས་གྲུབ་སྨྲ་བའི་ཁྱུ་མཆོག་དགེ་འདུན་བསྟན་དར་བ་ཆེན་པོའི་གསུང་དྲང་ངེས་རྣམ་འབྱེད་ཀྱི་མཐའ་དཔྱོད་བཞུགས་སོ།། །།

Herein contained is "An Analysis of the Distinction between the Figurative and the Literal," a Work by the Illustrious Gendun Tendarwa, Wise One, Accomplished One, and a Great Bull who Walks at the Head of a Vast Herd of Masters of the Dharma

༄༅།།རྒྱལ་བའི་རྒྱལ་ཚབ་བྱམས་མགོན་ཆོས་ཀྱི་རྗེ།

།རྒྱལ་སྲས་གཞོན་ནུའི་ལུས་འཆང་འཇམ་དཔལ་དབྱངས།

།རྒྱལ་བའི་སྲས་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཐོགས་མེད་སོགས།

།རྒྱལ་བ་ཡབ་སྲས་བཅས་ལ་གུས་ཕྱག་འཚལ།།

> I bow down to the Victorious Buddhas, and bow down too
> to the sons they have;
> To the Lord of the Dharma, our Loving Protector, the one who stands
> in the Victors' place;
> To the Victors' son, to Gentle Voice, the glorious one
> in youthful form;
> To those sons of the Victors, to Nagarjuna, and to Asanga
> and the rest.

༄། །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་ན་རེ། འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་གཅིག་ཅར་དང་རིམ་ཅན་གང་རུང་དུ་མ་བསྐོར་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> The wheel of the Dharma was turned three times; but these three times occurred neither one after the other, nor all at once.

འོ་ན། འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་ཅིག་ཅར་དང་རིམ་ཅན་གང་རུང་དུ་མ་གྲུབ་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར།

Well then, are you saying that the three turnings of the wheel are neither successive nor simultaneous events?

[Why do you say that?]

Because your own assertion is correct.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དེ་གསུམ་ཅིག་ཅར་དང་རིམ་ཅན་གང་རུང་གི་དོན་བྱེད་ནུས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree to our original statement: the three turnings of the wheel are neither successive nor simultaneous events.]

But you can't agree, because they are capable of performing a function either successively or simultaneously.

མ་གྲུབ་ན། དེ་གསུམ་པོ་ཆོས་ཅན། དོན་བྱེད་ནུས་སྟོང་ཡིན་པར་ཐལ། ཅིག་ཅར་རིམ་ཅན་གང་རུང་གི་དོན་བྱེད་ནུས་སྟོང་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྟགས་ཁས།

[It's not true that they are capable of performing a function either successively or simultaneously.]

Suppose you say that it's not true.

Consider these three.
Do they then lack any capacity to perform a function?
Because they lack any capacity to perform a function, whether it be successively, or simultaneously.

[It's not true that they lack any such capacity.]

But you just agreed that it was true.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དོན་བྱེད་ནུས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree that they do lack any capacity to perform a function, whether it be successively, or simultaneously.]

But you can't agree, because they do perform a function.

****

ཁ་ཅིག །སྟོན་པས་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་ཅིག་ཅར་དུ་བསྐོར་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> When our Teacher turned the wheel of the Dharma three times, he did so all at once.

འོ་ན། སྟོན་པས་དགེ་སློང་དག་འདི་ནི་སྡུག་བསྔལ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་མདོ་དང་། རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་རྣམས་ཅིག་ཅར་དུ་བསྐོར་བར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར།

Well, is it then the case that our Teacher turned the wheel by teaching each of the following at the same time?

> (1) The sutra in which he made those statements that begin with, "This is the realized truth of suffering";
>
> (2) The long, the medium, and the brief presentations of the perfection of wisdom; and
>
> (3) The "Chapter Requested by the Bodhisattva Named Paramarta Samudgata."
>
> [Why do you say that?]

Because your own assertion is correct.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དགེ་སློང་དག་འདི་ནི་སྡུག་བསྔལ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་མདོ་སྟོན་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པའི་ཚུལ་བསྟན་ནས་ཞག་བཞི་བཅུ་རྩ་དགུ་ལོན་པའི་རྗེས་སུ་གསུངས་པ་དང་། རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་སྟོན་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པའི་ཚུལ་བསྟན་པའི་ཕྱི་དེ་ལོ་བྱ་རྒོད་ཕུང་པོའི་རི་ལ་གསུངས་པ་སོགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree that those three were taught at the same time.]

But you can't agree. The sutra in which Lord Buddha made those statements that begin with "This is the realized truth of suffering" was spoken 49 days after our Teacher pretended to reach his total enlightenment. And the long, the medium, and the brief presentations of the perfection of wisdom—these three—were spoken on Vulture Peak the year after our Teacher pretended to reach this total enlightenment; and so on.

****

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.

****

ཁ་ཅིག །བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་གསུངས་པའི་གསུང་རབ་ཐམས་ཅད་ལ་འཁོར་ལོ་དང་པོས་ཁྱབ་པ་དང་། །དུས་བར་པར་གསུངས་པའི་གསུང་རབ་ཐམས་ཅད་ལ་འཁོར་ལོ་བར་པས་ཁྱབ་པ་དང་། དུས་ཐ་མར་གསུངས་པའི་གསུང་རབ་ཐམས་ཅད་ལ་འཁོར་ལོ་ཐ་མས་ཁྱབ་པ་ཡིན་ནོ་ཞེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

It is necessarily the case that—

Any of those highest of teachings that the Conqueror spoke during the initial period belongs to the first turning of the wheel;

> Any of those highest of teachings that he spoke during the middle period belongs to the middle turning of the wheel; and
>
> Any of those highest of teachings that he spoke during the final period belongs to the final turning of the wheel.

འོ་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་གསུངས་པའི་མདོ་ཡིན་ན། དགོངས་འགྲེལ་ནས་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་དང་པོ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དུས་དང་པོར་གསུངས་པའི་གསུང་རབ་ཐམས་ཅད་ལ་འཁོར་ལོ་དང་པོས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར།

Well then, is it necessarily the case that, if something is one of the sutras that Lord Buddha spoke during the initial period, it belongs to the first turning of the wheel as described explicitly in the *Commentary on the True Intent*?

> [Why do you say that?]

Because any of those highest of teachings that the Conqueror spoke during the initial period necessarily belongs to the first turning of the wheel.

འདོད་ན། དགེ་སློང་དག་ཤམ་ཐབས་དང་ཆོས་གོས་ཟླུམ་པོར་བགོ་བ་ལ་བསླབ་པར་བྱའོ། །ཞེས་པའི་མདོ་ཆོས་ཅན། དེར་ཐལ། དེའི་ཕྱིར།

Suppose you agree [that it is necessarily the case that, if something is one of the sutras that Lord Buddha spoke during the initial period, it belongs to the first turning of the wheel as described explicitly in the *Commentary on the True Intent.*]

Consider the sutra where Lord Buddha says, "O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe and upper robe that wrap neatly around your body."

Is it then [a sutra that belongs to the first turning of the wheel]?

> [Why do you say that?]

Because it is [one of the sutras that Lord Buddha spoke during the initial period].

འདོད་ན། བདེན་བཞི་གང་ཡང་རུང་བ་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པར་ཐལ། འདོད་པའི་ཕྱིར།

> I agree [that the sutra where Lord Buddha says, "O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe and upper robe that wrap neatly around your body" is a sutra that belongs to the first turning of the wheel].

Is it then a sutra which expresses its message by taking, as its principal subject matter, some one or more of the four realized truths?

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། བསླབ་བྱ་ཙམ་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།།

> I agree [that the sutra where Lord Buddha says, "O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe and upper robe that wrap neatly around your body" is a sutra which expresses its message by taking, as its principal subject matter, some one or more of the four realized truths].

But you can't agree, because it is a sutra which expresses only certain rules.

གལ་ཏེ་རྩ་བའི་ཐལ་འགྱུར་ལ་མ་ཁྱབ་ན། འོ་ན། གཟུངས་རྒྱལ་ནས་བཤད་པའི་འཁོར་ལོ་དང་པོ་ལ་འཁོར་ལོ་དང་པོས་ཁྱབ་པར་ཐལ། མ་ཁྱབ་པ་དེའི་ཕྱིར།

Now suppose you reply "It's not necessarily the case" to our original statement of necessity; [that is, you reply, "It's not necessarily the case that the sutra where Lord Buddha says, 'O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe and upper robe that wrap neatly around your body' is a sutra which expresses its message by taking, as its principal subject matter, some one or more of the four realized truths"].

Are you saying then that—if something belongs to the first turning of the wheel as it is described in the *King of Mystic Words*—it necessarily belongs to the first turning of the wheel?

> [Why do you say that?]

Because, according to you, it's not necessarily the case [that the sutra where Lord Buddha says, 'O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe and upper robe that wrap neatly around your body' is a sutra which expresses its message by taking, as its principal subject matter, some one or more of the four realized truths].

འདོད་ན། ཡུམ་རྒྱས་པའི་ནང་ཚན་དུ་གྱུར་པའི་གཟུགས་ནི་དགྲར་ཡིད་ལ་བྱོས། །ཞེས་སོགས་འཁོར་བ་ལ་སྐྱོ་བ་བསྐྱེད་པའི་མདོ་ཆོས་ཅན། འཁོར་ལོ་དང་པོ་ཡིན་པར་ཐལ། གཟུངས་རྒྱལ་ནས་བཤད་པའི་འཁོར་ལོ་དང་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [Then I agree that—if something belongs to the first turning of the wheel as it is described in the *King of Mystic Words*—it necessarily belongs to the first turning of the wheel.]

Suppose you do agree.

Consider then the following words of sutra, found in the longer Mother of the Buddhas and meant to inspire disgust for the circle of suffering: "Think of your body as the enemy."

Are you saying then that they belong to the first turning of the wheel?

> [Why do you say that?]

Because they do belong to the first turning of the wheel as it is described in the *King of Mystic Words.*

།དེར་ཐལ། ཆོས་ཅན་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that those words of sutra belong to the first turning of the wheel as it is described in the *King of Mystic Words.*]

But it is so correct, because our example is what it is.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། ཡུམ་རྒྱས་པའི་མདོ་ཚིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [Then I do agree that these words of sutra belong to the first turning of the wheel as it is described in the *King of Mystic Words.*]

But you can't agree, because they are words of sutra that come from the longer Mother of the Buddhas.

****

ཁ་ཅིག །ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཐེག་དམན་གྱི་རིགས་ཅན་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་གསུངས་པའི་མདོ། བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད། ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་དབང་རྣོན་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་གསུངས་པའི་མདོ། བཀའ་བར་པ་མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད། ཆེད་དུ་བྱ་བའི་འདུལ་བྱ་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་དབང་རྟུལ་ལ་གཙོ་བོར་དགོངས་ནས་གསུངས་པའི་མདོ། བཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་གྱི་མཚན་ཉིད་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> The definition of the first stage of teachings, the turning of the wheel where Lord Buddha taught the four realized truths, is: "Those sutras that Lord Buddha spoke intended primarily for a specific type of disciple—for those belonging to the lower way.
>
> The definition of the middle stage of teachings, the turning of the wheel where Lord Buddha taught that nothing exists by definition, is: "Those sutras that Lord Buddha spoke intended primarily for a specific type of disciple—for those belonging to the greater way, and possessed of higher powers."
>
> The definition of the final stage of teachings, the turning of the wheel where Lord Buddha taught the fine distinctions between the three qualities, is: "Those sutras that Lord Buddha spoke intended primarily for a specific type of disciple—for those belonging to the higher way, and possessed of lesser powers."

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ལྷ་སྡེ་ལ་དགེ་སློང་དག་ཤམ་ཐབས་ཟླུམ་པོར་བགོ་བ་ལ་བསླབ་པར་བྱའོ། །ཞེས་པའི་མདོ་ཆོས་ཅན། མཚོན་བྱ་དང་པོ་དེར་ཐལ། མཚན་ཉིད་དང་པོ་དེའི་ཕྱིར།

Consider then the sutra where the Conqueror says to the Group of Five, "O monks! You should keep to the rule of wearing a lower robe that wraps neatly around your body."

Are you saying that this is an example of what you are defining in the first instance above?

[Why do you say that?]

Because it is an example of something that fits your first definition.

དེར་ཐལ། ཐེག་དམན་གྱི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that this sutra is an example of something that fits our first definition.]

It is so, because it is a sutra of the lower way.

འདོད་ན། བདེན་བཞི་གང་ཡང་རུང་བ་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པར་ཐལ། །འདོད་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree that this sutra is an example of something that fits our first definition.]

Suppose you do agree.

Is this then a sutra which expresses its message by taking, as its principal subject matter, some one or more of the four realized truths?

[Why do you say that?]

Because you agreed.

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། གོང་དུ་བཀག་ཟིན་པའི་ཕྱིར།

But you can't agree, because we have already disproved this idea earlier.

གཞན་ཡང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ཆོས་ཅན། མཚོན་བྱ་བར་པ་དེར་ཐལ། མཚན་ཉིད་བར་པ་དེའི་ཕྱིར།

Consider, as a further example, the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata."

Are you saying that this is an example of what you are defining in the middle instance above?

[Why do you say that?]

Because it is an example of something that fits your middle definition.

དེར་ཐལ། དེའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེ་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་དབང་རྣོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that this work is an example of something that fits our middle definition.]

It is so correct, because the specific disciples which this particular teaching was meant for were those belonging to the greater way, and possessed of higher powers.

མ་གྲུབ་ན། དེའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཐེག་ཆེན་གྱི་རིགས་ཅན་དབང་རྣོན་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་སེམས་ཙམ་པའི་རིགས་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the specific disciples that this particular teaching was meant for were those belonging to the greater way, and possessed of higher powers.]

Suppose you say it's not correct.

Consider the specific disciples for whom this teaching was meant.

They are so disciples belonging to the greater way, and possessed of higher powers,

Because they belong to the Mind-Only School.

མ་གྲུབ་ན། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཀྱི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་སེམས་ཙམ་པའི་རིགས་ཅན་ཡིན་པར་ཐལ།

ཁྱོད་སེམས་ཙམ་པའི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [It's not correct to say that the specific disciples for whom this work was meant belong to the Middle-Way School.]

Suppose you say it's not correct.

Consider then the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata."

The specific disciples for whom this teaching was meant do so belong to the Mind-Only School,
Because it is a sutra of the Mind-Only School.

རྩ་བར་འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [Then I agree to your original statement: the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata" is an example of what we were defining in the middle instance above.]

But you can't agree, because it belongs to the final stage of teachings, the turning of the wheel where Lord Buddha taught the fine distinctions.

གཞན་ཡང་། དེ་ཆོས་ཅན། མཚན་ཉིད་ཕྱི་མ་དེར་ཐལ། མཚོན་བྱ་ཕྱི་མ་དེའི་ཕྱིར། རྟགས་སླའོ།།

Consider moreover this same thing.
Are you saying that the last of the definitions fits it?
Because it is an example of last thing you were trying to define.

The reasoning here is easy.

****

ཁ་ཅིག །དགོངས་འགྲེལ་ནས་དངོས་སུ་གསུང་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་དུས་ཀྱི་སྒོ་ནས་མི་འཇོག་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> The three occasions of the turning of the wheel explicitly described in the *Commentary on the True Intent* are not established according to the period in which they were taught.

དེ་འཇོག་པར་ཐལ། དགེ་སློང་དག་འདི་ནི་སྡུག་བསྔལ་འཕགས་པའི་བདེན་པའོ། ཞེས་སོགས་ཀྱི་མདོ་འདི་འཁོར་ལོ་དང་པོར་འཇོག་བྱེད་ཅིག་ཡོད་པ་གང་ཞིག །བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་འཁོར་ལོ་དང་པོར་མི་འཇོག །སྟོང་ཉིད་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་བཀའ་བར་པ་མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར་དུ་ཡང་མི་འཇོག་པའི་ཕྱིར།

But they are so established in this way, because:

> (1) there is something which enables us to establish the sutra which includes the line "O monks, this is the realized truth of suffering" as belonging to the first turning of the wheel; and
>
> (2) it is not the case that we establish something as belonging to the first turning of the wheel solely on the basis of its being a sutra which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths; and neither is it the case that we establish something as belonging to the middle turning of the wheel, where Lord Buddha taught that nothing exists by definition, solely on the basis of its being a sutra which takes—as the principal subject matter which is express directly—the idea of emptiness.

དང་པོ་དེར་ཐལ། དེ་འཁོར་ལོ་དང་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> [Your first reason above is not correct: it's not correct to say that there is something which enables us to establish the sutra which includes the line "O monks, this is the realized truth of suffering" as belonging to the first turning of the wheel.]

Our first reason is so correct, because that sutra is an actual example of the first turning of the wheel.

ཕྱི་མ་གཉིས་མ་གྲུབ་ན། ཡུམ་བར་མའི་ནང་ཚན་དུ་གྱུར་པའི་གཟུགས་མི་རྟག་པ་ཉིད་དུ་ཡིད་ལ་བྱོས། །གཟུགས་སྟོང་པ་དང་བདག་མེད་པ་ཉིད་དུ་ཡིད་ལ་བྱོ་ཞེས་སོགས་ཀྱི་མདོ་ཚིག་ཆོས་ཅན། བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་ཡིན་པར་ཐལ། བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།།

[Then your second reason above is not correct: it's not correct to say that it is not the case that we establish something as belonging to the first turning of the wheel solely on the basis of its being a sutra which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths; and it is neither the case that we do not establish something as belonging to the middle turning of the wheel solely on the basis of its being a sutra which takes—as the principal subject matter which is express directly—the idea of emptiness.]

Suppose you say that our second reason above is not correct.

Consider the following words of sutra, which are found in the *Medium-Length Mother of the Buddhas:*

> Think of physical matter as a thing which is changing, and only changing. Think of physical matter as a thing which is empty, and only empty; think of it as a thing which cannot exist by itself, and only as something which cannot exist by itself. . .

Do they then belong to the first stage of the teachings, to the turning of the wheel where Lord Buddha taught the four realized truths?

[Why do you say that?]

Because they are words of sutra which take—as the principal subject matter which they express directly—the four realized truths.

དེར་ཐལ། མངོན་རྟོགས་རྒྱན་གྱི་ནང་ཚན་དུ་གྱུར་པའི། ལམ་ཤེས་ཉིད་ཀྱི་ཚུལ་ལ་ནི། འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི་དག་གི། རྣམ་པ་མི་དམིགས་སྒོ་ནས་ནི། །ཉན་ཐོས་ལམ་འདི་ཤེས་པར་བྱ། །ཞེས་པའི་གཞུང་འདི་བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་བསྟན་བཅོས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that these are words of sutra which take—as the principal subject matter which they express directly—the four realized truths.]

It is so correct, because the following words of classical commentary from the *Ornament of Realizations* take—as the principal subject matter which they express directly—the four realized truths:

Understand the way of this knowledge
Of the path as being like the path
Of the listeners, where those four truths
Of the realized are perceived
While seeing their lack of self-existence.

དེར་ཐལ། མངོན་རྟོགས་རྒྱན་གྱི་ནང་ཚན་དུ་གྱུར་པའི་བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་གཞུང་ཚིག་གཅིག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that these words of classical commentary take—as the principal subject matter which they express directly—the four realized truths.]

It is so correct, because there does exist a section of words that is part of the *Ornament of Realizations* and which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths.

དེར་ཐལ། མངོན་རྟོགས་རྒྱན་གྱིས་བདེན་བཞི་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that there does exist a section of words that is part of the *Ornament of Realizations* and which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths.]

It is so correct, because the *Ornament of Realizations* takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths.

མ་ཁྱབ་ན། འགལ་ལོ།།

[It doesn't necessarily follow that, if the *Ornament of Realizations* takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths, then there does exist a section of words that is part of this same work and which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the four realized truths.]

Suppose you say that it doesn't necessarily follow; that in itself would be a contradiction.

རྩ་བར་འདོད་མི་ནུས་ཏེ། ཡུམ་བར་མའི་མདོ་ཚིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree to your original statement: those words of sutra from the *Medium-Length Mother of the Buddhas* do belong to the first stage of the teachings, to the turning of the wheel where Lord Buddha taught the four realized truths.]

But you can't agree to our original statement,

Because they are words of sutra from the *Medium-Length Mother of the Buddhas.*

གཞན་ཡང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཞུས་ཀྱི་ལེའུ་ཆོས་ཅན། བཀའ་བར་པ་མཚན་ཉིད་མེད་པའི་ཆོས་འཁོར་ཡིན་པར་ཐལ། སྟོང་ཉིད་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Consider, moreover, the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata."

Does it then belong to the middle stage, to the turning of the wheel where Lord Buddha taught that nothing exists by definition?

Because it is a sutra which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the concept of emptiness.

དེར་ཐལ། ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་ལ་ཀུན་བཏགས་པའི་ཀུན་བཏགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata" is a sutra which takes—as the principal subject matter which it expresses directly—the concept of emptiness.]

It is so correct, because it is a sutra which takes, as the principal subject matter which it expresses directly, the fact that constructs—whether they be constructs relating to the basic nature of a thing or constructs relating to some detail of the thing—do not exist by definition.

དེར་ཐལ། དེས་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་ལ་ཀུན་བཏགས་པའི་ཀུན་བཏགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དེ་རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་བསྟན་པའི་དགོངས་གཞིར་དངོས་བསྟན་བསྟན་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata" is a sutra which takes, as the principal subject matter which it expresses directly, the fact that constructs—whether they be constructs relating to the basic nature of a thing or constructs relating to some detail of the thing—do not exist by definition.]

It is so correct, because this is a sutra which takes, as the principal subject matter which it expresses directly, demonstrating that the fact that constructs—whether they be constructs relating to the basic nature of a thing or constructs relating to some detail of the thing—do not exist by definition is what Lord Buddha's true thought is when he states, in the longer, medium, and briefer versions of the *Mother of the Buddhas,* that all existing things are, exclusively, such that they have no nature of their own.

དེར་ཐལ། དེས་རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་ངོ་

པོ་ཉིད་མེད་མཉམ་དུ་གསུངས་པའི་དགོངས་གཞི་གཅིག་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that.]

It is so correct, because that particular sutra does express, in a direct way, some true thought that Lord Buddha had when stated—in the longer, medium, and briefer versions of the *Mother of the Buddhas*—that all existing things are, exclusively, such that they have no nature of their own.

རྩ་བར་འདོད་མི་ནུས་ཏེ། བཀའ་ཐ་མ་ལེགས་ཕྱེའི་ཆོས་འཁོར་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree to your original statement: it is correct to say that the "Chapter Requested by the Bodhisattva Paramarta Samudgata" belongs to the middle stage, to the turning of the wheel where Lord Buddha taught that nothing exists by definition.]

But you can't agree, because it belongs to the final stage of teachings, the turning of the wheel where Lord Buddha taught the fine distinctions.

རང་རེས། དགོངས་འགྲེལ་ནས་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་དུས་དང་། ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དང་། བརྗོད་བྱ་གསུམ་ཀའི་སྒོ་ནས་འཇོག་བྱས་པ་ལ། ཁོ་ན་རེ།

When we come and state our position that the three turnings of the wheel, as described directly in the *Commentary on the Ture Thought*, are established by all three criteria—by the period in which they were taught, by the disciples for whom the teaching was meant, and by the subject matter which they treat—then someone else comes and makes the following claim:

དེ་གསུམ་པོ་དུས་ཀྱི་སྒོ་ནས་མི་འཇོག་པར་ཐལ། ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་ལས། དགོངས་འགྲེལ་ནས་འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་གསུངས་པ་ནི་འཁོར་གྱི་འདུ་ཐབས་དང་སྟོན་པའི་སྐུ་ཚེའི་ཚིགས་ལ་སོགས་པས་འཇོག་པ་མིན་གྱི་བརྗོད་བྱའི་དོན་ནས་ཡིན་ནོ། །དེ་ཡང་བདག་མེད་པའི་དོན་གཏན་ལ་འབེབས་པའི་དབང་དུ་བྱས་པ་སྟེ།

ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

> But isn't it the case that these three are not established by the period in which they were taught?

[Why do you say that?]

> Because the *Essence of Eloquence* states the following:
>
> > When the *Commentary on the True Intent* speaks of the three stages of the turning of the wheel, it establishes them neither by the circle of disciples which had assembled for the teaching, nor by the period of his life in which the Teacher gave the teaching, nor by the rest; rather, it establishes them through the subject matter of the particular teaching. Now all this relates to setting forth what it means when we say that nothing has any nature of its own . . .

ཟེར་ན་སྐྱོན་མེད་དེ། དེའི་དོན་ནི། དུས་ཁོ་ན་དང་། ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ཁོ་ན་དང་། བརྗོད་བྱ་ཁོ་ནའི་སྒོ་ནས་མི་འཇོག་ཞེས་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Yet there is no such problem, because the meaning of that particular section in the *Essence* is to say that these stages are established neither by period alone, nor by the disciple for whom they were meant alone, nor by the subject matter which they treat alone.

དེ་ལྟར་མ་ཡིན་ན་དགོངས་འགྲེལ་ལས་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པོ་དེ་དུས་ཀྱི་སྒོ་ནས་འཇོག་པར་ཐལ། ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་ལས། 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། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

Suppose this were not the case. Are you saying then that the three turnings of the wheel, as they are described directly in the *Commentary on the True Intent*, are established by the period in which they were taught?

[Why do you say that?]

Because the *Essence of Eloquence* states the following:

> 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 . . .*

****

ཁ་ཅིག་ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་ལས། དང་པོར་ཝཱ་ར་ཎ་སེར་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་པ་གསུངས་ཤིང་། ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་ལ་ཉུང་ཤས་གཅིག་མ་གཏོགས་བདེན་པར་གྲུབ་པ་མ་བཀག་ཅིང་། བདེན་པར་གྲུབ་པ་མང་དུ་གསུངས་པའི་སྐོར་གཅིག་གོ །དེ་ནས་རྣམ་དབྱེ་མ་མཛད་པར་ཕུང་སོགས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་པར་གྲུབ་པ་བཀག་པའི་སྐོར་གཅིག་གོ །ཞེས་སོགས་ཀྱིས་ཐལ་འགྱུར་བའི་ལུགས་ཀྱི་དྲང་ངེས་འབྱེལ་ཚུལ་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ཡིན་ནོ། །ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> The following section from the *Essence of Eloquence* is setting forth the way in which the Consequence section of the Middle-Way School explains how to decide whether something Lord Buddha taught was literal, or whether it was figurative:
>
> > There is one set of teachings where, at the beginning, in Varanasi, Lord Buddha said that the individual had no self-nature; and then denied that something could exist in truth with no more than a very few objects, such as the parts of a person and so on; and then made many statements that something could exist in truth.

> There is another set of teachings where he made none of these distinctions, and denied that any existing object, whether it be the parts of a person or anything else, could have any true existence of its own. . .

དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། སྐབས་འདིར་སེམས་ཙམ་པའི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་དྲང་ངེས་འགྲེལ་ཚུལ་གཏན་ལ་འབེབས་པའི་སྐབས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

But that cannot be correct,

Because this is a section where Je Tsongkapa is describing the unique position of the Mind-Only School on how to decide whether something Lord Buddha taught was literal, or whether it was figurative.

ཁྱབ་པ་ཡོད་པར་ཐལ། སེམས་ཙམ་པའི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་དྲང་ངེས་འགྲེལ་ཚུལ་གཏན་ལ་འབེབས་པའི་སྐབས་སུ། ཐལ་འགྱུར་བའི་ལུགས་ཀྱི་དྲང་ངེས་འགྲེལ་ཚུལ་གཏན་ལ་ཕབ་ན་སྐབས་དོན་འཚོལ་བའི་སྐྱོན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

> [It's not necessarily the case that—if this is a section where Je Tsongkapa is describing the unique beliefs of the Mind-Only School on how to decide whether something Lord Buddha taught was literal or figurative—then it cannot be the section where he sets forth how the Consequence group of the Middle-Way School decides this same question.]

But this is so necessarily the case,

Because if Je Tsongkapa were to set forth how the Consequence group decides the question of what is literal and what is figurative in the very same section in which he is setting forth the unique position of Mind-Only School on this same question, then he would be making the mistake of confusing his sections.

****

ཁ་ཅིག །གསུང་དེ་ཐལ་འགྱུར་བའི་དཀྱུས་ཤོར་བ་ཡིན་ཟེར་ན།

Suppose someone counters with the following claim:

> In this particular section, Je Tsongkapa has slipped back into the position of the Consequence group.

དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། དྲང་ངེས་རྣམ་འབྱེད་དེ་རྒྱལ་བའི་གསུང་རབ་ལ་དཔྱད་པ་དག་པའི་ཚུལ་བསྟན་པའི་རྗེས་སུ་རྩོམ་པ་གང་ཞིག །རྒྱལ་བའི་གསུང་རབ་ལ་དཔྱད་པ་རྫོགས་ནས་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱི་ལུགས་འཆད་པ་ན་སྐབས་དོན་འཆོལ་བ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར།

But that can't be correct, because (1) the *Essence, on How to Distinguish the Literal and the Figurative,* was composed in such a way as to explain how we examine the high word of the victorious Buddhas and come to a conclusion of its total accuracy; whereas (2) it would be impossible for a person to undertake a perfect, exhaustive examination of this high word and then confuse his sections when he got to the part where he explained the positions of the schools of the higher way.

****

ཁ་ཅིག་གསུང་དེའི་དོན་ནི། གྲུབ་དོན་དང་པོའི་སྐབས་ནས་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་ངེས་འདུས་བྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་གྲུབ་ཏུ་དངོས་སུ་བསྟན། འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་མེད་དུ་དངོས་སུ་བསྟན་པས་དེ་ལ་དགོངས་པ་ཡིན་ནོ་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> Here is what Je Tsongkapa really intended to say in that particular section of his work. In the first stage of the teachings as it is described explicitly in the first of the outcomes—in the turning of the wheel where he taught the four realized truths—Lord Buddha explicitly expressed the fact that all caused things exist in truth; he also expressed, explicitly, the fact that no thing which is not caused has any true existence.

འོ་ན། གྲུབ་དོན་དང་པོའི་སྐབས་ནས་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་བཀའ་དང་པོ་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་དེས། གཟུགས་གཟུགས་ཞེས་པའི་ཐ་སྙད་འཇུག་པའི་འཇུག་བཞི་ཡིན་པ་དེ་བདེན་མེད་དུ་དངོས་སུ་བསྟན་པར་ཐལ། དེས་འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་མེད་དུ་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར། རྟགས་ཁས།

Well then, is it necessarily the case that in the first stage of the teachings as it is described explicitly in the first of the outcomes—in the turning of the wheel where he taught the four realized truths—Lord Buddha explicitly expressed the fact that the fact that physical matter is what the term "physical matter" refers to was something that had no true existence?

[Why do you say that?]

Because, according to you, he expressed—explicitly—the fact that no thing which is not caused has any true existence.

འདོད་ན། དེས་རང་གི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་མདོ་སྡེ་པ་ལ་དེ་ལྟར་བསྟན་པར་ཐལ། འདོད་པ་དེའི་ཕྱིར།

[Then I agree that it is necessarily the case that in the first stage of the teachings as it is described explicitly in the first of the outcomes—in the turning of the wheel where he taught the four realized truths—Lord Buddha explicitly expressed the fact that the fact that physical matter is what the term "physical matter" refers to was something that had no true existence]

Suppose you do agree.

Is it then the case that Lord Buddha described things this way directing his explanation to specific disciples—to those who were members of the Sutrist school?

[Why do you say that?]

Because you agreed.

འདོད་ན། དེའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་མདོ་སྡེ་པས་དེ་བདེན་མེད་དུ་འདོད་པར་ཐལ། འདོད་པའི་ཕྱིར།

[Then I agree that Lord Buddha did describe things this way directing his explanation to specific disciples—to those who were members of the Sutrist school.]

Suppose you do agree.

Is it then the case that the disciples to whom this explanation was supposedly directed—the Sutrists—believe that this fact is something that has no true existence?

འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དེས་དེ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འདོད་པའི་ཕྱིར།

[I agree that the disciples to whom this explanation was directed—the Sutrists—do believe that this fact is something that has no true existence.]

But you can't agree, because they believe that this fact is something that does have true existence.

དེར་ཐལ། དེས་གཟུགས་གཟུགས་ཞེས་པའི་ཐ་སྙད་འཇུག་པའི་འཇུག་གཞིར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འདོད་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the Sutrists believe that this fact is something that has true existence.]

It is so correct, because they believe that the fact that physical form is what the term "physical form" refers to exists by definition.

དེར་ཐལ། ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་ལས། དེའི་ཕྱིར་འདིའི་བཟློག་ཕྱོགས་ཀྱི་སྒྲོ་འདོགས་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་དུ་མིང་གིས་བཏགས་པ་དེར་གཟུགས་སོགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་གྲུབ་མཐའི་ཁས་ལེན་ཀྱང་ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་ལ་ཡོད་དོ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that the Sutrists believe that the fact that physical form is what the term "physical form" refers to exists by definition.]

It is so correct, because the *Essence of Eloquence* itself states,

> Therefore this same belief exists among those of the Listener groups as well; an idea which is the opposite of that other one, an idea that attributes a quality which is not in actuality there: which says that what are actually only constructed to be the primary form and various expressions of physical matter and the rest exist as such by definition.

****

ཁ་ཅིག །བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གསུམ་པོ་གང་རུང་མི་སྟོན་པའི་མདོ་རྣམས་དྲང་ངེས་འབྱེད་པའི་གཞིར་མི་རུང་ཟེར་ན།

Suppose someone comes and makes the following claim:

> No sutra which fails to teach some one or more of the three degrees of a lack of self-nature could ever serve as one of those teachings that we examine to see if it is literal or figurative.

དེ་རུང་བར་ཐལ། དེ་བློ་གྲོས་མི་ཟད་པའི་མདོ་ལས་གསུངས་པའི་དྲང་ངེས་འབྱེད་པའི་གཞིར་རུང་བའི་ཕྱིར།

But a sutra that failed to teach this subject could so serve as one of these types of teachings,

Because it could serve as one of these types of teachings as they are described in the *Sutra Requested by Never-Ending Wisdom.*

དེར་ཐལ། དེ་དག་བློ་གྲོས་མི་ཟད་པའི་མདོ་ལས་གསུངས་པའི་དྲང་དོན་གྱི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that it could serve as one of these types of teachings as they are described in the *Sutra of Never-Ending Wisdom.*]

It is so correct, because these types of teachings are sutras which are described in the *Sutra of Never-Ending Wisdom* as being figurative.

དེར་ཐལ། བློ་གྲོས་མི་ཟད་པའི་མདོ་དེས། དོན་དམ་བདེན་པ་དངོས་བསྟན་བསྟན་
བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་མི་སྟོན་པའི་མདོ་རྣམས་དྲང་དོན་གྱི་མདོར་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[It's not correct to say that these types of teachings are sutras which are described in the *Sutra of Never-Ending Wisdom* as being figurative.]

It is so correct, because the *Sutra of Never-Ending Wisdom* states that sutras which do not express their message by taking—as the principal subject matter which they describe explicitly—ultimate truth are figurative.

****

We now jump ahead to the position our own school holds on these questions:

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་རིས་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་རིས་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་ཞུགས་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."

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Seven: 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་ནམས་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་

གཞན་ཡང་ཐོགས་མེད་ཀྱི་གཞུང་གཞན་བྱང་ས་དེ་ཁོ་ནའི་ལེའུ་དང་། བསྡུ་བ་རྣམས་སུ་གཞི་དང་།

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། ངེས་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་སྒྲ་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། །བྱུང་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་བ་སྐུར་འདེབས་སུ་བཤད་པའི་ཟློས་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.

དགོངས་འགྲེལ་ལས། ཀུན་བརྟགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་གནས་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་མ་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་དུ་འདོགས་པའི་གཞི་གཞན་དབང་ལ་གསུངས་པས། གཞུང་འདིས་བཏགས་པའི་ཚིག་གི་མཚན་མའི་གཞི་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ལ་མེད་ཅེས་གསུངས་པའི་དངོས་བསྟན་གཞན་དབང་ཡིན་མོད་ཀྱང་། དེ་དོན་དམ་པར་མེད་ན་ཡོངས་གྲུབ་ཀྱང་དོན་དམ་དུ་མེད་པར་འགྱུར་བས་གཉིས་ཀ་ལ་བཤད་པ་ལ་སྐྱོན་མེད་དེ...

Remember that the *Commentary on the True Intent* describes dependent things as "the object of the attribute of constructs; that which exhibits the typical features of a factor; and the object for applying constructs about the basic nature and the other features of a thing." We would have to admit, therefore, that when this text mentions holding that the "foundation, with the typical features, of the words used to make constructs" (something which in truth exists ultimately) doesn't exist, then what it is referring to explicitly is dependent things. There's no problem though if we say that the text is in effect speaking both of dependent things and totality, since—if dependent things were something that didn't exist ultimately—then totality would have to be something that didn't exist ultimately either.

...བྱང་ས་ལས། གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དངོས་པོ་ཙམ་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་པ་ལ་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཡང་མེད་ལ་འདོགས་པ་ཡང་མེད་དེ་དེ་གཉིས་ཀ་ཡང་མི་རིགས་སོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་ཏེ་དངོས་པོ་གཞན་དབང་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་ཚུལ་ནི་ཐ་སྙད་དུ་མེད་དོ་ཞེས་པའམ་སྤྱིར་མེད་དོ་ཞེས་པ་མིན་གྱི་སྔར་གོང་དུ་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ལ་མེད་ཅེས་པ་སྐུར་འདེབས་སུ་གསུངས་པ་ལྟར་རོ།།

This idea is supported by the *Levels of the Bodhisattva,* where it says:

> If you discount objects like physical matter and other such objects that are functional things in themselves, you are still relegating thusness as well to the realm of non-existence, and it too would be something that didn't exist at all. And both these views would be equally wrong.

Thus we can say that the way in which a person discounts functional things, dependent things, is not where they say "They don't exist in a normal way" or "They don't exist at all," but rather where they say, as described above, that something which does in fact exist ultimately does not.

གཉིས་པ་ནི། གལ་ཏེ་སྒྲོ་སྐུར་བྱེད་ཚུལ་དེ་ལྟར་ཡིན་ན་དེ་གཉིས་སྤོང་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ལ་སྒྲོ་འདོགས་ཀྱི་མཐའ་ནི་ཆོས་གང་ལ་ཡང་དེའི་ངོ་བོ་དང་ཁྱད་པར་དུ་བཏགས་པ་དེས་དེ་དོན་དམ་པར་སྟོང་པར་བསྟན་པས་འགོག་སྟེ་ཞིབ་ཏུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།།

Here is the second point, on how we refute the views in which a person either concocts things or discounts things. One may begin with the following question:

> If that's what it means to either concoct things or to discount things, how then do we avoid falling into these views?

The extreme of concocting things is prevented by demonstrating how any object you choose to take at all is devoid of having a construct about it (either one about its basic nature or one about its various features) that could exist ultimately. We will cover this in greater detail later on.

སྐུར་འདེབས་ནི་བྱང་ས་ལས། དེ་མ་ཐག་ཏུ་དྲངས་པའི་ལུང་དེ་དང་དེའི་རྗེས་ཐོགས་སུ་འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཕུང་པོ་རྣམས་ཡོད་ན་གང་ཟག་གདགས་སུ་རུང་གི་མེད་དུ་ཟིན་ན་ནི་དངོས་པོ་མེད་པ་ལ་གང་ཟག་གདགས་སུ་མེད་དོ། །དེ་བཞིན་དུ་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་དངོས་པོ་ཙམ་ཡོད་ན་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་འདོགས་པའི་ཚིག་ཉེ་བར་གདགས་སུ་རུང་གི །མེད་དུ་ཟིན་ན་དངོས་པོ་མེད་པ་ལ་གདགས་པའི་ཚིག་གིས་ཉེ་བར་འདོགས་པ་མེད་དོ། །དེ་ལ་འདོགས་པའི་གཞི་མེད་དུ་ཟིན་ན་ནི་གཞི་མེད་པར་འགྱུར་བས་འདོགས་པ་ཡང་མེད་

པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་གསུངས་པས་བཀག་གོ །

Preventing the view in which you discount things is accomplished through the following words of the *Levels of the Bodhisattva:*

> The citation given just after that, and the one immediately subsequent, make the following point. If for example the various heaps of physical matter and the rest do exist, then it is appropriate for us to apply the construct of person to them. If however you believed that they did not exist, then we could never apply the construct of person to them, since one could hardly speak this way of something that was not a thing.
>
> By the same token, whenever the objects of physical matter and the like—functional things in themselves—do exist, then it is appropriate for us to apply the labels of "physical matter" and such to them. If however one believed that they did not exist, then we could never apply a construct to them with some constructing kinds of words; they would be something that was not a thing. If one thus held that there existed no basis to apply a construct to, then—since there were no basis for construction—there would be no constructs either.

དེ་ལ་འདིར་སྐུར་འདེབས་འགོག་པའི་ཕྱོགས་སྔ་ཁས་ལེན་མཁན་ནི་གཞན་སྡེར་འོང་དོན་མེད་ལ་རང་སྡེ་ཡང་ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་ལ་མིང་དང་བརྡས་ཐ་སྙད་འདོགས་པའི་གཞིའི་གཟུགས་སོགས་ཀྱི་དངོས་པོ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མེད་ཅེས་ཁས་ལེན་པ་ཡང་མེད་དོ།།

Who is the opponent in this case; who is it that would even accept the idea of discounting things that we are disproving here? There's no reason why it would be some non-Buddhist school, nor would it be one of the listener groups, since none of them would ever assert that the functional things of physical matter and the rest that provide the foundation for applying expressions—both in names and terms—did not exist by definition.

དེས་ན་བསྡུ་བ་ལས་བཤད་པ་ལྟར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གྲུབ་མཐའ་སྨྲ་བ་ཡིན་ལ་དེ་ཡང་

ཆོས་རྣམས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་ཅེས་སྨྲ་བའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་སྨྲ་བ་རྣམས་སོ།།

Therefore they are, as explained in the *Compendium,* a school that professes the tenets of the greater way; and are moreover the ones who assert that nothing that exists exists by definition. In short, we are talking about the "school that says nothing has any nature"; [that is, the Middle-Way School.]

དེ་དག་གིས་ནི་གཞན་དབང་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་རྣམས་སྲིད་མི་སྲིད་པ་དང་ཐ་སྙད་དུ་མེད་ཅེས་འདོད་པ་གཏན་མིན་པས་དོན་དམ་པར་མ་གྲུབ་ཅེས་སྨྲའོ།།

This school, by the way, in no way believes that the objects represented by dependent things and the like cannot exist, or that they do not exist in a nominal way. What they do say is that none of these things exists in an ultimate way.

དེས་ན་དངོས་པོ་ཙམ་མེད་ན་ཞེས་འགོག་པ་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་དོན་དམ་པར་ཡོད་པའི་ཡང་དག་གི་དངོས་པོ་མི་སྲིད་ཅེས་འགོག་པ་ཡིན་ཏེ། འདིའི་ལུགས་ཀྱིས་ཀུན་བཏགས་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དང་དོན་དམ་པར་མེད་ན་མེད་མི་དགོས་ཀྱང་། ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་དོན་དམ་པར་རམ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་ན་མེད་པ་ཡིན་ནོ།།

Therefore the denial contained in the words "if functional things in themselves did not exist" is, as explained before, a denial of the idea that pure functional things, which do exist ultimately, could never exist. And this is true because, in this system, it is not the case that—just because they do not exist by definition and do not exist ultimately—constructs cannot exist at all. It is though the case here that if any of the other two natures were something that did not exist ultimately, or something that did not exist by definition, then they could not exist at all.

གཞན་དབང་སེམས་སེམས་བྱུང་རང་གི་རྒྱུ་རྐྱེན་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེ་བ་དེ་རང་གི་རང་

མཚན་གྱིས་གྲུབ་པའི་སྐྱེ་བ་ཡིན་ན་དོན་དམ་པའི་སྐྱེ་བར་འགྱུར་ལ། དེ་མིན་ན་བློས་སྐྱེ་བར་རློམས་ནས་སྐྱེའོ་ཞེས་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་ཟད་ཀྱི་སེམས་སེམས་བྱུང་གི་དངོས་པོ་ལ་སྐྱེ་བ་ཡོད་པར་མི་འགྱུར་རོ་སྙམ་དུ་ལུགས་འདིས་བསམས་སོ།།

The way this system thinks about it is as follows. Consider the growing of several dependent things: mind and mental functions, arising as they do from their particular causes and conditions. If their growth is thus something that exists by definition, then it is an ultimate kind of growth. If this were not the case, then their growth would merely be something constructed in the mind, something where you just made it up in your own thoughts and said "they grow." And in this case, the growth of the functional things represented by mind and mental functions wouldn't be something that existed at all.

དེས་ན་གཞན་དབང་གི་སྐྱེ་འགག་བློ་འཁྲུལ་པས་སྐྱེ་འགག་ཏུ་ཞེན་པ་ཙམ་གྱི་ངོར་ཡིན་པས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་སྐྱེ་འགག་ཡོད་པས་སྐུར་འདེབས་སུ་མི་འགྱུར་རོ་ཞེས་པས་ལན་མི་ཐེབས་ཏེ།

Don't respond to us then by saying that—since the growing and stopping of dependent things is only something that exists to a mistaken state of mind which is imagining that things are growing and stopping—growing and stopping are things that exist, in a deceptive way; and that therefore there is no discounting of these things occurring here.

ཐག་པ་ལ་སྦྲུལ་དུ་ཞེན་པའི་འཁྲུལ་ངོར་ཐག་པ་སྦྲུལ་ཡིན་ལ་སྤྱིར་ཐག་པ་སྦྲུལ་དུ་གྲུབ་མ་སྲོང་ཞེས་པ་དང་འདྲ་བར་གཞན་དབང་གི་རྒྱུ་འབྲས་ཀྱང་རྒྱུ་འབྲས་བདེན་འཛིན་གྱི་འཁྲུལ་ངོར་རྒྱུ་འབྲས་ཡིན་གྱི། གཞན་དབང་ཁོ་རང་རྒྱུ་འབྲས་སུ་མ་གྲུབ་ཅེས་འདོད་ན་ནི་དེ་འདྲ་ཁས་བླངས་ཀྱང་དགེ་སྡིག་ལས་བདེ་སྡུག་སྐྱེ་བའི་ལས་འབྲས་གཞག་ས་མེད་པར་སོང་བས་སྐུར་འདེབས་སྤོང་མི་ནུས་ལ།

Suppose you said something like "A rope is a snake to a mistaken state of mind which is imagining the rope to be a snake, but generally speaking there's never been a rope that was a snake." This is exactly what you're saying here

too: "The causes and effects involved in dependent things are causes and effects to a mistaken state of mind, to the state of mind in which you hold causes and effects to exist truly, but they are not causes and effects for dependent things as such." You may say this is what you believe, but it doesn't release you from the charge of discounting things; there is no way then you can set forth the laws of karma and its consequences: the fact that pleasure and pain, respectively, come from good and bad deeds.

དེ་འདྲ་མིན་པའི་རྒྱུ་འབྲས་འདོད་ན་ནི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་རྒྱུ་འབྲས་ཡིན་པས་དོན་དམ་པར་ཡོད་པའི་དོན་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ་སྙམ་དུ་བསམས་ནས། གདགས་གཞི་མེད་ན་འདོགས་པ་ཡང་མེད་པས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བཏགས་པ་ཙམ་ཡིན་པ་དང་དེ་ཉིད་དེ་ཁོ་ནའི་དོན་དུ་བྱེད་པ་གཉིས་ཀ་མི་སྲིད་པས་ཆད་ལྟའི་གཙོ་བོར་འགྱུར་རོ་ཞེས་བཤད་དེ།

And if you believe in the other king of cause and effect, they think in this school, then it has to be cause and effect which exists by definition, and which is then something which exists ultimately. They say therefore that—since if there's no constructing if there's nothing to apply the construct to—then neither of these two ideas could ever be true: that every existing object is simply a construct of the mind, and that this is the point behind the meaning of thusness. They would therefore explain these ideas as being the most dangerous of all versions of the viewpoint that everything must have stopped altogether.

བྱང་ས་ལས། དེ་བས་ན་གང་ཟག་ཁ་ཅིག་ཤེས་པར་དཀའ་བའི་མདོ་སྡེ་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་དང་ལྡན་པ་ཟབ་མོ་སྟོང་པ་ཉིད་དང་ལྡན་པ་དགོངས་པའི་དོན་བསྟན་པ་དག་ཐོས་ནས་བཤད་པའི་དོན་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་མ་ཤེས་ནས་ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་པར་རྣམ་པར་བརྟགས་ཏེ་རིགས་པ་མ་ཡིན་པས་བསྐྱེད་པའི་རྟོག་པ་ཙམ་གྱིས་འདི་ཐམས་ཅད་ནི་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་ཟད་དེ། འདི་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཡིན་ནོ་སུ་འདི་ལྟར་ལྟ་བ་དེ་ནི་ཡང་དག་པར་ལྟ་བ་ཡིན་ནོ་ཞེས་དེ་ལྟར་ལྟ་ཞིང་དེ་སྐད་སྨྲའོ།།

As the *Levels of the Bodhisattvas* says,

> As such there are certain people who, first of all, listened to these sutras—difficult to grasp as they are; sutras which are tied to the greater way, and which describe the true intent of that profound object, emptiness. But they failed to understand the points explained in these sutras properly, correctly. And then they made up something, they got some idea that was inspired by wrong reasoning, and said that all these things were nothing more than something constructed by the mind. Then they went on and explained this as the meaning of thusness. So the ones we are talking about are anyone who says that seeing things this way is the right way to see things; anyone who actually thinks this way, and anyone who teaches it this way.

དེ་དག་གི་ལྟར་ན་འདོགས་པའི་གཞིའི་དངོས་པོ་ཙམ་ཡང་མེད་པས་འདོགས་པ་དེ་ཉིད་ཀྱང་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐམས་ཅད་དུ་མེད་པར་འགྱུར་ན་གདགས་པ་ཙམ་གྱི་དེ་ཁོ་ན་ལྟ་ཡོད་པར་ག་ལ་འགྱུར་ཏེ། དེ་བས་ན་རྣམ་གྲངས་དེས་ན་དེ་དག་གིས་ནི་དེ་ཁོ་ན་དང་བཏགས་པ་དེ་གཉིས་ཀ་ལ་ཡང་སྐུར་པ་བཏབ་པར་འགྱུར་ཏེ། བཏགས་པ་དང་དེ་ཁོ་ན་ལ་སྐུར་བ་བཏབ་པས་ན་མེད་པར་ལྟ་བའི་གཙོ་བོ་ཡིན་པར་རིག་པར་བྱའོ་ཞེས་གསུངས་ཤིང་།

> According to them, not even the very foundation to which we apply our constructs — functional things in themselves — is something that exists. And constructing itself then would be something that didn't, all in all, exist either. How on earth then could suchness, in the form of everything being a construct, exist either? As such those who purport this idea are, according to their own beliefs, guilty of discounting both thusness and the idea of constructs. And you should understand that—since their viewpoint is one which discounts both the idea of concepts and thusness—it is the most dangerous of all those views that nothing exists.

དེ་ལ་དགོངས་ནས་གང་ཟག་ཏུ་ལྟ་བ་ནི་བླའི་སྟོང་ཉིད་ལ་ལོག་པར་ཟིན་པ་དེ་ནི་དེ་ལྟ་

མིན་ནོ་ཞེས་གསུངས་ཏེ། སྔ་མ་ནི་ཤེས་བྱ་ལ་རྨོངས་པ་ཙམ་ཡིན་གྱི་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་སྐུར་པ་མི་འདེབས་ཤིང་གཞི་དེས་དམྱལ་བར་མི་སྐྱེ་ལ། གཞན་ཆོས་འདོད་པ་ཡང་ཕུང་བར་མི་བྱེད་བསླབ་པའི་གཞི་ལ་ཡང་གཡེལ་བར་མི་འགྱུར་ལ། ཕྱི་མ་ནི་དེ་དག་ལས་བཟློག་པར་འགྱུར་བས་སོ་ཞེས་བྱང་ས་ལས་གསུངས་སོ།།

It's with this fact in mind that the *Levels of the Bodhisattvas* has said that:

> It's been said that "believing in a self-existent person is no problem compared to having a wrong idea about emptiness." The point here is that the former is simply a lack of awareness about knowable things; it does not represent a view in which you discount every knowable object—it is not an act that would throw you to a birth in the hell realms. The other kind of view is not one which would destroy your spiritual aspirations; nor is it one which would cause you to stray from the foundation of the rules. The latter though functions in the exact opposite way.

དེ་ལྟར་བྱས་ན་གང་ལ་གང་མེད་པ་དེ་ནི་དེས་སྟོང་ཞིང་ལྷག་མ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཡོད་པ་ཡིན་ལ་དེ་ལྟར་མཐོང་བ་ནི་སྟོང་ཉིད་ལ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་ཞུགས་པ་ཡིན་ཏེ།

As such, we can say that whatever a thing lacks, that thing is empty of; and whatever's left over is something that exists. And when you see things this way, it means that you are engaged in an unerring understanding of emptiness.

གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་རྣམས་དེ་དག་ཏུ་ཚིག་གིས་བཏགས་པའི་ངོ་བོས་སྟོང་པ་ནི་ཚིག་སྔ་མའི་དོན་ཡིན་ལ། ལྷག་མ་ཡོད་པ་ནི་གདགས་གཞིའི་དངོས་པོ་ཙམ་དང་འདོགས་པ་ཙམ་ཡོད་པར་བྱང་ས་ལས་གསུངས་ཏེ། གང་གིས་སྟོང་པ་ནི་ཀུན་བརྟགས་དང་གང་སྟོང་པའི་གཞི་གཞན་དབང་དང་སྔ་མས་ཕྱི་མ་སྟོང་པའི་སྟོང་པ་ཡོངས་གྲུབ་ཡིན་ལ་དེ་དག་གི་ཡོད་མེད་ཀྱི་དོན་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་རོ།།

The meaning of the first part of the statement just given, says the *Levels of the Bodhisattvas,* is that all functional things—physical matter and the rest—are devoid or empty of any essential nature of being constructed by words. "Whatever's left over is something that exists" refers to the existence of those functional things in themselves which act as the foundation to which constructs are applied, and the constructing itself. The thing which things are empty of is constructs; the basis or object which is empty is dependent things; and the fact that the latter is empty of the former is totality. Saying that these things either do or do not exist has the meaning described before.

དེ་ལྟར་སྒྲོ་འདོགས་ཀྱི་མཐའ་སྤངས་པས་ནི་ཡོད་པའི་མཐའ་དང་སྐུར་འདེབས་སྤངས་པས་མེད་པའི་མཐའ་སྤངས་པས་གཉིས་སུ་མེད་པར་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ཡང་ཡིན་ཞིང་།

When you are able to avoid this extreme view of concocting things, then you are able to avoid the extreme view of "thinking that things exist." When you are able to avoid the extreme view of discounting things, then you are able to avoid the extreme view of "thinking that things don't exist." And then you will have also delineated "indivisibility" [or emptiness].

འདི་འདྲ་བའི་སྟོང་ཉིད་ནི་དོན་དམ་པའི་མཐར་ཐུག་ཏུ་བཤད་དེ། བྱང་ས་ལས་དངོས་པོ་སྔ་མ་གང་ཡིན་པ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་འདི་གཉིས་ཀྱི་ཡོད་པ་དང་མེད་པ་ལས་རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་ཆོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་དངོས་པོ་དེ་ནི་གཉིས་སུ་མེད་པ་ཡིན་ནོ། །གཉིས་སུ་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དབུ་མའི་ལམ་མཐའ་གཉིས་སྤངས་པ་བླ་ན་མེད་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ་ཞེས་སོ།།

And it is just this kind of emptiness which is explained as being the final form of the ultimate: the *Levels of the Bodhisattva* says that—

> "Indivisibility" is that object which is incorporated in the nature of phenomena which is free of the existence and lack of existence of the two: of the object of the former thing [of concocting things] and of asserting that things don't exist [of discounting things]. And this kind of indivisibility is what we call the "matchless" object of the path of the middle way, the way which avoids both the extremes.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Eight: On the Meaning of "Ultimate" and "Deceptive" Reality

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. 18a-21a in the ACIP digital edition (catalog number S5396), and pp. 44-51 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། 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་ཚེ་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་འཇོག་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་པོ་

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.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། གཞན་གྱི་གྲུབ་མཐའ་ལ་འགལ་བ་བསྟན་པ་དང་། རང་གི་གྲུབ་མཐའ་ལ་འགལ་བ་སྤང་བའོ།།

Here secondly are some questions and answers concerning the position stated. We begin with a demonstration of inconsistencies in the other school's positions, and go on to a demonstration that our own positions are free of any inconsistency.

དང་པོ་ནི། དེ་ལ་ཐོག་མར་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོས་འཛིན་འགོག་པ་ནི་བསྡུ་བ་ལས། དེ་ལ་འདི་སྐད་ཅེས་བརྗོད་པར་བྱ་སྟེ་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་དམིགས་པ་དེ་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་རྒྱུ་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་པར་འདོད་དམ། འོན་ཏེ་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞིག་ཡིན་པར་འདོད།

Here is the first. This next section starts with a refutation of how the other school has identified the idea of the "deceptive." On this point, the *Compendium* says:

And then we would say to them the following:

Consider this tendency to see things as having some nature of their own. Are you asserting that it is something which comes from certain causes which are a "declaration" and which are deceptive? Or are you asserting that it is something which is a declaration itself, or a deceptive object itself?

གལ་ཏེ་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་རྒྱུ་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་ན་ནི་དེས་ན་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་རྒྱུ་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་པས་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས་བྱར་མི་རུང་ངོ་།།

If your answer is that it is something which comes from certain cases which are a "declaration" and which are deceptive, then it would be wrong for you to state that "Because it is something which comes from certain causes which are a declaration and which are deceptive, it is not something which exists."

གལ་ཏེ་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞིག་ཡིན་ན་ནི་དེས་ན་གཞི་མེད་པར་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་བྱར་མི་རུང་ངོ་ཞེས་གསུངས་སོ།།

And if your answer is that it is a declaration itself, a deceptive object itself, then since there would be nothing to call them we could never even speak of something being a "declaration" or "deceptive."

དེའི་དོན་ནི་འདི་ཡིན་ཏེ་དོན་དམ་པར་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་དོ་སྙམ་དུ་འཛིན་པའི་ཀུན་རྫོབ་དེ་ནང་གི་མངོན་པར་བརྗོད་པར་ཡང་འགྱུར་ལ་དེའི་ཚེ་རང་གི་རིགས་འདྲ་སྔ་མའི་རྒྱུས་བསྐྱེད་པ་ཡིན་ནམ། ཀུན་རྫོབ་པ་དང་མངོན་པར་བརྗོད་པའི་རྣམ་རྟོག་གིས་བཏགས་པ་ཙམ་ཞིག་ཡིན།

Here is the meaning of the citation. Consider the deceptive which focusses on things which ultimately have no nature of their own and thinks to itself "they

do have some nature of their own." It too becomes a declaration within you—and when it does, the question is whether it is something which has grown out of a similar, previous case; or whether it is something which is merely constructed by ideas which are deceptive and declarations.

དང་པོ་ལྟར་ན་རྒྱུས་བསྐྱེད་པས་ཡོད་པ་མིན་ཞེས་པ་མི་རུང་ཞེས་པ་ནི་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་མིན་ཞེས་པ་ཡིན་ཏེ་འདིར་དོན་དམ་དུ་ཡོད་མེད་རྩོད་པའི་སྐབས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། ཕ་རོལ་པོས་དོན་དམ་དུ་མེད་པར་ཁས་བླངས་ཀྱི་སྤྱིར་མེད་ཅེས་མ་སྨྲས་པའི་ཕྱིར་རོ།།

Suppose you say that the first is the case. The part about "It would be wrong to state that, because it is something which comes from certain causes, it is not something which exists" means "it is not something which exists ultimately," since in the context here the argument is over whether or not things exist ultimately, and because the opponent has never said that, in general, nothing exists—but rather accepts the position that nothing exists ultimately.

གཉིས་པ་ལྟར་ན་རྟོག་པས་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་མི་རུང་སྟེ། འདོགས་པའི་གཞི་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ་ཀུན་རྫོབ་དང་མངོན་པར་བརྗོད་པ་རྟོག་པས་བཏགས་ཙམ་ཡིན་ན་གཞན་རྣམས་ཀྱང་དེ་ཙམ་དུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ།།

Suppose you say that the second is the way it is; in this case then it would be wrong to say that things were just constructs of our projections. And this would be true because there would nothing to which they could refer: if the deceptive and declaration were merely constructs of our projections, then the rest would become that way as well.

དོན་དམ་པའི་ངོས་འཛིན་འགོག་པ་ནི་དེ་ཉིད་ལས། དེ་ལ་འདི་སྐད་ཅེས་ཆོ་དང་ལྡན་པ་ཅིའི་ཕྱིར་ན་གང་དམིགས་པ་དེ་མེད་པ་ཡིན་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པར་བྱའོ། །དེ་སྐད་ཅེས་དྲིས་པ་ན་གལ་ཏེ་དེ་འདི་སྐད་ཅེས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་དངོས་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ལན་འདེབས་པར་གྱུར་ན། དེ་ལ་འདི་སྐད་ཅེས་བརྗོད་པར་བྱ་སྟེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་དེ་ཡོད་པར་

འདོད་དམ་འོན་ཏེ་མེད་པར་འདོད།

Here next is the refutation of how the other school has identified the idea of the "ultimate." On this, the same work states:

> And then we say to them,
>
> > And why is it, venerable sirs, that what we see doesn't exist?
>
> And suppose they answer like this—
>
> > Because it is something which is mistaken.
>
> We would then continue on and ask them:
>
> > Are you asserting that this mistaken thing is something which exists, or is it something which does not exist?

གལ་ཏེ་ཡོད་ན་ནི་དེས་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་ནི་དོན་དམ་པའོ་ཞེས་བྱར་མི་རུང་ངོ་། །གལ་ཏེ་མེད་ན་ནི་དེས་ན་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་དངོས་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་གང་དམིགས་པ་དེ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་དོ་ཞེས་བྱར་མི་རུང་ངོ་། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

> > If you say that it does exist, then it would be wrong for you to say that "the fact that no existing thing has any nature of its own is the ultimate." If you say that it does not exist, then it would be wrong for you to say that "because it is something which is mistaken, what it sees doesn't have any nature of its own."

དེའི་དོན་ནི་ཆོས་འདི་དག་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་རང་མཚན་དམིགས་པ་བཞིན་དུ་དེ་མེད་ཅེས་ཇི་ལྟར་རིགས་ཏེ། དེ་ལ་ནི་དེ་ལྟར་དམིགས་པའི་ཚད་མས་གནོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

The point being expressed here is the following:

> How could it ever be correct to say—even as you observe examples of things which exist by definition—that they don't? This is disproved by our own valid perception that these same things exist in this very way.

གལ་ཏེ་དེ་ལྟར་དམིགས་པའི་བློས་མི་གནོད་དེ་བློ་དེ་ཉིད་འཁྲུལ་པའི་དངོས་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན།

> And suppose you say that "our position is not disproved by a state of mind which sees things this way, for it is itself a mistaken thing."

འོ་ན་འཁྲུལ་པ་དེ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་ན་ནི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དོན་དམ་དུ་མི་རུང་ལ། མེད་ན་ནི་འཁྲུལ་པའི་ཕྱིར་དམིགས་ཀྱང་མེད་དོ། །ཞེས་པ་དེ་མི་འཐད་དོ།།

> Our answer then would be,
>
> > Well now, if this mistaken thing is itself something which exists by definition, then it would be wrong to say that the fact that nothing has its own nature is what the "ultimate" refers to. And if on the other hand it didn't exist, then it would be incorrect to say "Because it is mistaken, then what it sees doesn't exist."

འདིར་ཡང་དོན་དམ་དུ་ཡོད་མེད་ཀྱི་བརྟག་པ་བྱ་དགོས་མོད་ཀྱང་དོན་འདྲ་ཞིང་བརྟག་པ་སྔ་མ་གོ་སླ་བས་དེ་ལྟར་བཤད་དོ།།

We should admittedly in this case too go through the exercise of examining whether we are talking about existing or not existing, or doing so ultimately; but because the meaning is the same and because the point is easily understood from the previous examination, the section is written this way.

དེ་ལྟར་ན་འདིར་ཀུན་བརྟགས་དང་ཡོངས་གྲུབ་གཉིས་དོན་དམ་པར་མེད་ཅིང་ཐ་སྙད་དུ་

ཡོད་པ་ལ་སྐྱོན་མ་བསྟན་པར་ཀུན་རྫོབ་པའི་ཤེས་པ་དང་འཁྲུལ་པའི་ཤེས་པ་དོན་དམ་པར་ཡོད་མེད་ལ་བརྟགས་ནས་སྐྱོན་བསྟན་པ་ནི། གཞན་དབང་དོན་དམ་པར་མེད་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པ་བཀག་པ་ཡིན་ཏེ། འདི་ཉིད་ཡོངས་གྲུབ་ཀྱི་ཆོས་ཅན་དང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་འདོགས་པ་པོ་དང་གདགས་གཞི་ཡིན་པས་མཁས་པ་རྣམས་གཙོ་བོར་འདི་ཉིད་དོན་དམ་པར་ཡོད་མེད་ལ་རྩོད་པ་ཡིན་ནོ།།

Consider the fact that, in this particular citation, no statement is made criticizing the idea that the pair of constructs and totality are not things which exist ultimately, but do exist nominally. The criticism is rather made through examining the question of whether a deceptive state of mind, and a mistaken state of mind, exist ultimately or not. The point of this approach is to refute the idea that dependent things could be something which did not exist ultimately, but which did exist deceptively. These dependent things are the things that exhibit the quality of totality; they are the ones that apply the constructs; and they too are what the constructs are applied to. And so these are what real thinkers take, primarily, as their subject when they argue about whether things exist ultimately or not.

གཞན་ཡང་བསྡུ་བ་ལས། དེ་ལ་གཞན་གྱི་དབང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་ལ་ཀུན་བརྟགས་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་མངོན་པར་ཞེན་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་སྒྲོ་འདོགས་པའི་མཐའ་ཡིན་པར་རིག་པར་བྱའོ་ཞེས་དང་།

Moreover, the *Compendium* says:

> You should understand that any tendency where you focus on the nature known as "dependent things" and the nature known as "totality" and imagine them to be the nature known as "constructs" constitutes the extreme view of concocting things.

སྐུར་པ་འདེབས་པའི་མཐའ་ནི་གཞན་གྱི་དབང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་དང་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཡོད་པ་ལ་མེད་དོ་ཞེས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་པ་གང་ཡིན་པ་སྟེ་

དེ་ལྟར་མཐའ་གཉིས་རྣམ་པར་སྤངས་པའི་ཚུལ་གྱིས་དེ་ཁོ་ནའི་དོན་གྱི་ཚུལ་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱའོ།།

> And the extreme view of discounting things consists of any tendency where you focus on the nature known as "dependent things" and the nature known as "totality"—things that actually do exist—and say that they don't; this is discounting all those things which exist be definition. And so it is that you must come to a grasp of the actual meaning of thusness: by means of avoiding these two extreme views.

ཞེས་ངོ་བོ་ཉིད་ཐ་མ་གཉིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་ལ་དེར་མ་གྲུབ་པོ་ཞེས་པ་རང་མཚན་ལ་སྐུར་འདེབས་སུ་གསུངས་ཏེ། བྱང་ས་དང་འདི་གཉིས་སྒྲོ་སྐུར་གྱི་མཐའ་དང་དེ་སྤོང་ཚུལ་གཅིག་གོ །

The point of this citation is that—when you focus on the first and final two of the three natures, on the two that exist by definition, and say that they do not exist this way—then you are discounting all the actual examples of things that exist by definition. This text and the *Levels of the Bodhisattva* are exactly the same on the question of what the extreme views of concocting things and discounting things consist of, and on how we go about avoiding them.

ཀུན་བརྟགས་མེད་པ་ཡང་དོན་དམ་དུ་ཡིན་གྱི་ཐ་སྙད་དུ་མེད་པ་མིན་ཏེ། བསྡུ་བ་ལས། མངོན་པར་རྟོག་པ་དེ་དག་མིང་གང་དང་མངོན་པར་བརྗོད་པ་གང་གིས་རྣམ་པར་འཇོག་པ་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཡིན་པར་བརྗོད་པར་བྱའམ་འོན་ཏེ་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་ཡིན་པར་བརྗོད་པར་བྱ་ཞེ་ན། སྨྲས་པ། ཐ་སྙད་ལས་ནི་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཡིན་པར་བརྗོད་པར་བྱའོ།། དོན་དམ་པར་ནི་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་མ་ཡིན་པར་བརྗོད་པར་བྱའོ། །ཞེས་དང་།

When we say that constructs don't exist we're talking about constructs that exist ultimately, not those that exist nominally. As the *Compendium* says,

> One may ask the following question:

> Consider constructed ideas, whether they are put together with names or with verbalizations. Are you saying that they have some existing nature, or are you rather saying that they have no existing nature?

And we answer with the following:

> What we are saying is that—from a nominal point of view—they do have an existing nature. And what we are saying is that—ultimately speaking—they have no existing nature.

དེ་ལ་མངོན་པར་བརྗོད་པ་ལ་ཡོངས་སུ་གོམས་པའི་མིང་ལ་བརྟེན་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་དམིགས་པ་ཀུན་བརྟགས་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཞེས་གསུངས་ནས་འདི་ལྟར་དེ་ནི་བཏགས་པའི་ཡོད་པ་ཡིན་གྱི་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་གསུངས་སོ། །

It also speaks of "that thing which is the nature that we call 'constructs': the object of that consciousness which relies on names coming from a state of habituation with the declarations"; and then goes on to say that "these do have a constructed existence, but are not things that exist ultimately."

དེས་ན་བདག་གཉིས་ཀྱི་ཀུན་བཏགས་ལྟ་བུ་ཤེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་ཀྱང་དེ་ཙམ་གྱིས་ཀུན་བཏགས་ཐམས་ཅད་མི་སྲིད་པ་མིན་པས་རྫས་སུ་ཡོད་པ་དང་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་དགག་ལ་བཏགས་ཡོད་དང་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པར་གཞག་གོ །

And so—despite the fact that the constructs represented by the two kinds of "self-nature" are something which is a total impossibility—it doesn't necessarily follow that all constructs are impossibilities. Therefore we can at one moment deny that things could exist substantially or that they could exist ultimately, and yet still posit that they do exist in a projected way, in a nominal way.

དེའི་ཕྱིར་དགོངས་འགྲེལ་གྱི་འགྲེལ་ཆེན་ཁ་ཅིག་ལས་ཀུན་བཏགས་བདེན་པ་གཉིས་

ཀར་མེད་ལ་གཟུང་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་གཞན་དབང་གི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་སྒྱུ་མ་བྲུས་པ་དང་འདྲ་བར་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པ་དང་། ཡོངས་གྲུབ་དོན་དམ་པ་ཡང་ཡིན་ལ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པ་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་བཤད་པ་ནི་མདོ་དེའི་དགོངས་པ་མིན་ནོ།།

As such the following ideas, presented in a number of major commentaries to the *Commentary on the True Intent,* do not represent the true intent of this sutra:

> the idea that constructs are something which exist with regard to neither of the two truths;
>
> the idea that dependent things—whether represented by objects of the mind or by the states of mind which perceive these objects—are something that exists only in a deceptive way, given the fact that their dependent origination is something which has been compared to an illusion; and
>
> the idea that totality is something ultimate, but something ultimate in the sense of existing as a thing that has no self-nature.

ཐེག་བསྡུས་སུ་དགོངས་འགྲེལ་དྲངས་ཏེ་ཕྱི་རོལ་མེད་པར་བསྒྲུབས་ནས་ཕྱི་ནང་གི་གཟུང་འཛིན་ཀུན་བཏགས་སུ་བཤད་པ་དང་འགལ་ཞིང་། བྱང་ས་དང་བསྡུ་བ་དང་ཡང་འགལ་ལ་དེར་རྣམ་ངེས་ཀྱི་ལུང་ཡང་དྲངས་པས། ཁ་ཅིག་དེ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་མཛད་ཟེར་བ་ནི་མ་བརྟགས་པ་ཆེན་པོའོ།།

These ideas contradict the presentation in the *Summary of the Greater Way* which quotes the *Commentary on the True Intent* to show that external objects don't exist, and then goes on to explain that the idea of outer and inner things—seeing things as objects and subjects—is a construct. They also contradict both the *Levels of the Bodhisattva* and the *Compendium;* moreover, the fact that they quote lines from *Gaining a True Understanding of Valid Perception* [written by Master Dharmakirti hundreds of years later] shows that the claim made by some that they were written by Master Asanga is a gross failure to check the facts.

བསྡུ་བར་དགོངས་འགྲེལ་གྱི་གླེང་གཞིའི་ལེའུ་མ་གཏོགས་པ་ལེའུ་ལྷག་མ་རྣམས་ཕལ་མོ་ཆེ་དྲངས་ཤིང་དཀའ་གནས་རྣམས་ལེགས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་འདུག་པས་སློབ་དཔོན་འདིས་འགྲེལ་བ་ཟུར་དུ་མཛད་དགོས་པར་ཡང་མི་སྣང་ངོ་།།

Moreover, the great majority of the chapters in the *Commentary on the True Intent*—all except for the chapter on the circumstances of the teaching—are quoted directly in the *Compendium,* and difficult points in them resolved quite thoroughly. And so there wouldn't appear any great need for the Master to have composed another, separate commentary.

ཕྱིས་ཀྱི་ཁ་ཅིག་ཀྱང་ངོ་བོ་ཉིད་དང་པོ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད། བར་པ་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་ཀྱང་དོན་དམ་པར་མེད། ཐ་མ་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་ཐོགས་མེད་སྐུ་མཆེད་ཀྱི་དགོངས་པར་འཆད་པ་ཡང་ལུགས་འདི་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་ཡིན་ལ།

There have been others later on too who explained the true intent of the pair—of Master Asanga and his brother—in the following way:

> The first of the three natures doesn't even exist nominally.
> The middle one of the three natures exists nominally, but doesn't exist ultimately.
> The last of the three natures exists ultimately.

People like this too have wandered out of this system.

ཁྱད་པར་དུ་གཞན་དབང་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པའི་དོན་འབྲེལ་པའི་བློས་དེ་ལ་སྐྱེ་འགག་སོགས་ཡོད་པར་ཞེན་པ་ཙམ་ཡིན་གྱི། དངོས་པོ་ལ་སྐྱེ་འགག་སོགས་མེད་དོ་ཞེས་འདོད་པ་ནི། གཞན་དབང་ལ་སྐུར་འདེབས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་དེའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་ངོ་བོ་ཉིད་གཞན་གཉིས་ལ་ཡང་སྐུར་པ་བཏབ་པས་མཚན་ཉིད་གསུམ་ག་ལ་སྐུར་འདེབས་ཆད་ལྟའི་གཙོ་བོར་སྤྱར་བྱང་ས་ལས་བཤད་པ་དེ་ཡིན་ཞིང་། མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་

ངེས་དོན་ཡིན་པར་འདོད་པའི་ཕྱོགས་ལ་སྤང་དུ་མེད་པའི་འགལ་བར་ཤེས་པར་གྱིས་ཤིག །

Consider especially the position that—when we speak of dependent things as existing nominally—what we mean is that a mistaken state of mind merely imagines that growing and stopping apply to them; and that qualities like growing and stopping don't even exist with functional things. This is the most extreme possible version of discounting dependent things, and for this reason it moreover constitutes discounting the other two natures as well. Being therefore a discounting of all three of the attributes, it is exactly the viewpoint which the *Levels of the Bodhisattva* mentioned above as being the primary form of the view that all things have stopped. You should finally understand that this is idea would be an inescapable contradiction for anyone who held the position that the *Commentary on the True Thought* was meant literally.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Nine: 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་སྡོད་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་འཕྲལ་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་འཕྲལ་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་སྡོད་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་སྡོད་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: the 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་སྐྱེད་པའི་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་ཅུང་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་འཛོག་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་བས་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་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་རྐྱ་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 exists 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.

གཉིས་པ་ལ། དེ་རྟོགས་པའི་སྒོམ་བྱུང་གི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་དོན་དེ་ཉིད་གཙོ་བོར་ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་སྒོ་ནས་རྩེ་གཅིག་ཏུ་སྒོམ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Here is the second division, concerning deep practice based on meditation; we describe it as a kind of realization which grows from meditation: one in which a person engaged in deep practice meditates single-pointedly on this same object, utilizing primarily a combination of quietude and vision.

གསུམ་པ་བསྒོམས་པའི་འབྲས་བུ་ཡོད་དེ། དེ་ལྟར་བསྒོམས་པས་དངོས་སུ་གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ཀུན་བཏགས་མངོན་གྱུར་བ་སྤོང་། ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་ཡང་ནུས་པ་རགས་པ་ཉམས་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར།

Now for the third division, the result of this meditation. There is such a result, because directly speaking one eliminates the manifest form of the learned tendency to hold to a self-nature of persons. The meditation also acts to lower the gross power of the innate tendency.

རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་གཉིས་པ་ལ་ཡང་བསམ་བྱུང་གི་རིགས་པ་སོགས་གསུམ་ལས། དང་པོ་ནི། སྔོན་པོ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་ཁྱོད་འཛིན་ཚད་མ་དང་རྫས་གཞན་གྱིས་སྟོང་སྟེ། ཁྱོད་དེ་དང་ལྷན་ཅིག་དམིགས་པ་ངེས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་རྨི་ལམ་གྱི་ཤེས་པ་དང་དེའི་སྣང་བ་ལྟ་བུ། རྗེས་དཔག་སོགས་ནི་གོང་གི་ཤེས།།

We have the same three divisions, of reasoning based on contemplation and so on, for the second level of deep practice. Here is the first.

Consider the color blue.

> It is something which is devoid of being of a separate substance from the valid perception which perceives it;
>
> Because it is invariably found in combination with it.
>
> They are, for example, like your awareness in a dream and anger that you may feel during the dream.

You can understand the remaining details, of the deductive perception and so on, from the preceding presentation.

གཉིས་པ་སྒོམ་བྱུང་གི་རྣལ་འབྱོར་ཡོད་དེ། དོན་དེ་ཉིད་ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་རྩེ་གཅིག་ཏུ་སྒོམ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

As for the second, there is a deep practice here that grows from meditation—for it would be the single-pointed meditation, combining both quietude and vision, focussed on this particular object.

གསུམ་པ་བསྒོམས་པའི་འབྲས་བུ་ཡོད་དེ། ལས་སུ་གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་དུ་འཛིན་པའི་རྟོག་པ་མངོན་གྱུར་སྤངས་ཏེ། གཉིས་སྣང་འཁྲུལ་བར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར།

The third, the result of the meditation, is also here: for its work,* it eliminates the manifest form of the thought that objects and the subject states of mind which perceive them are of a separate substance; and this is the case because one has grasped the fact that the state of mind that perceives a disparity is mistaken.

[**The Tibetan reading here may be a mistake for* DNGOS SU, *or "directly speaking."*]

གསུམ་པ་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་རྣལ་འབྱོར་གྱིས་ལ་གསུམ་ལས། དང་པོ་ནི། གཉིས་སྟོང་གི་ཤེས་པ་ཆོས་ཅན། བདེན་པར་མེད་དེ། རྟེན་འབྲེལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་སྒྱུ་མ་བཞིན། ཕྱི་མ་གཉིས་གི །

The third—that is, the level of deep practice in which one perceives emptiness itself—also comes in three divisions. Here is the first.

> Consider the state of mind which is "free of the two."
>
> It is not something which exists truly,
>
> Because it is an example of dependent origination.
>
> It is, for example, like an illusion.

The latter two details follow.

****

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་སྤོང་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.

****

The next selection introduces, briefly, the concept of the three levels of deep practice that correlate to the three degrees of selflessness. It is 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, *by Choney Lama Drakpa Shedrup (1675-1748), also an illustrious author of textbooks for Sera Mey Tibetan Monastery (ACIP electronic text S0195, Part Five, ff. 11b-12a).*

།གཉིས་པ་རང་གི་ལུགས་ལ། ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་རྟེན་བྱེད་པའི་རིགས་སུ་གནས་པའི་ལྟ་སྤྱོད་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བའི་ལྟ་བའི་ཆར་གཏོགས་པའི་མཁྱེན་པ། རྣལ་འབྱོར་གྱིས་སའི་ངོ་བོ་དང་།

Here secondly is the position of our own school. The essential nature of a level of deep practice can be defined as follows:

> It is that state of knowledge which is of the type that provides a foundation for the combination of quietude and vision, and which can be classified as a viewpoint in the dichotomy between actions and viewpoints.

དེ་ལ་གསུམ་དུ་དབྱེར་ཡོད་དེ། གང་ཟག་གི་བདག་མེད་རྟོགས་པའི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས། ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རགས་པ་རྟོགས་པའི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས། སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་དང་གསུམ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Levels of this kind can be divided into three: the level of deep practice wherein you realize the selflessness of the person; the level of deep practice wherein you realize the gross selflessness of objects; and the level of deep practice wherein you realize emptiness itself.

****

We return next to Master Kedrup Tenpa Dargye's work, for more detail on the function of the realizations of the three degrees of selflessness (Part Five, f. 8b):

འདིར་ལྡོག་པའི་སྒོ་ནས་བཞིར་གསུངས་ཀྱང་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་རྣལ་འབྱོར་ས་ལ་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས་པ་ཡིན་ཏེ། རྗོད་བྱེད་བཀའི་དབང་དུ་བྱས་ནའང་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས། བསྒོམ་བྱ་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ན་ཡང་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས། རྗེས་སུ་གཟུང་བྱའི་གདུལ་བྱའི་དབང་དུ་བྱས་ན་ཡང་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས། ལག་རྗེས་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་ན་ཡང་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར།

In terms of their identities, the various levels of deep practice are stated to be four; but from the point of view of their actual nature, their number is exactly three, for the following reasons. Relative to the teachings which express them, the word of the Buddha, the number is precisely three. Relative to what you meditate upon—that is, the uninterrupted path—the count is also three. Relative to the disciple who is meant to be lead with them, the number is three, and so it is with the mark they leave: exactly three.

དང་པོ་དེ་ལྟར་ཡིན་ཏེ། འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་པོ་དེས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གསུམ་གཏན་ལ་འབེབས། འདིར་དེ་གསུམ་སྒོམ་པའི་རིམ་པ་འཆད་པའི་ཕྱིར།

The first of these reasons is correct because the three stages of the turning of the wheel set forth, one by one, the three degrees of selflessness; and what is being explained here are the stages by which one meditates upon these three.

གཉིས་པ་དེ་ལྟར་ཡིན་ཏེ། འདིའི་རྣལ་འབྱོར་གྱིས་གསུམ་པོ་དེ་བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གསུམ་རྟོགས་པའི་ལྟ་བའི་རིམ་པར་འཇོག་པའི་ཕྱིར།

The second of the reasons is correct because the three levels of deep practice here are set forth according to the order of the views of reality which perceive the three degrees of selflessness.

གསུམ་པ་དེར་ཐལ། རིགས་ཅན་གསུམ་པོ་དེས་རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་གསུམ་པོ་དེ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་བསྒོམ་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་སྒོམ་པའི་ཕྱིར།

The third reason is correct because disciples of the three types do their meditation by taking, as their principal object of meditation, these same three levels of deep practice, respectively.

བཞི་པ་དེ་ལྟར་ཡིན་ཏེ། རྣལ་འབྱོར་གྱི་ས་གསུམ་བསྒོམས་པས་ལམ་ཤེས་གསུམ་འཐོབ་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། མདོར་ན་རྣལ་འབྱོར་ས་ལ་གསུམ་དུ་གྲངས་ངེས་ཏེ། འབྲས་བུ་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོ་ཐོབ་པ་ལ་ས་གསུམ་པོ་དེ་ངེས་པར་སྒོམ་དགོས། སྒྲིབ་གཉིས་སྤོང་བའི་ལྟ་བའི་ཆ་ལ་དེ་ལས་མང་མི་དགོས། ཉུང་ན་མི་འདུ་བའི་ཕྱིར།

The fourth is correct because one attains the three knowledges of the path through meditating upon these three levels of deep practice. In sum, the levels of deep practice number exactly three, since you must definitely meditate upon these three levels to attain the goal of the great enlightenment; no more than these three are required as parts of the view which allows one to eliminate the two obstacles, and these can not be abbreviated into fewer groups.

****

The same work gives an insight into the relationship between the three types of selflessness (Part One, f. 117a):

དེ་ཡང་མི་འཐད་དེ། འདིར་རྟོགས་པ་ཡི་ནི་ཆོས་དྲུག་དང་། ཞེས་སོགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་སྒྲུབ་པ་བཅུ་གསུམ་བདེན་པས་སྟོང་པ་ཐེག་ཆེན་སྒྲུབ་པའི་རྟེན་རང་བཞིན་གནས་རིགས་སུ་བསྟན་པ་ལ། གནས་སྐབས་རིགས་གསུམ་དང་རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་དབྱེ་བ་མི་འཐད་པའི་རྩོད་ལན་མཛད་པ་གང་ཞིག །ཁྱོད་ཀྱི་དེ་ལ་འབྲེལ་མེད་པའི་ཕྱིར།

This too would be incorrect, because at the point where the text makes the statement beginning with "Here the six objects of realization and. . ." it

is demonstrating that the fact that the thirteen practices are empty of any true existence constitutes the resident nature which is the foundation of the practice of the greater way; at this juncture (1) a rebuttal is being directed to reject the idea that the division into the three types and those who belong to these three types is incorrect. And (2) your point has no connection here.

རྟགས་ཕྱི་མ་དེར་ཐལ། བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གསུམ་འགལ་བའི་ཕྱིར།

The second part of our reason is correct, because the three degrees of selflessness are all mutually exclusive.

****

We return to Choney Lama's treatise for the next selection, which comments on whether the lower degrees of selflessness are true emptiness:

།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.

****

We turn next to a discussion of the distinction between the three tracks mentioned above and the three scopes as described in the teachings on the steps of the path to enlightenment (the lam-rim*). The following selection is taken from the* Great Book on the Steps of the Path *(the* Lam-rim chen-mo*) of Je Tsongkapa (ACIP electronic text S5392, f. 58b):*

།དེ་ལ་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་ལས་བརྩམས་ཏེ་ཇི་སྙེད་ཅིག་གསུངས་པ་ཐམས་ཅད་ནི་སྐྱེས་བུ་འབྲིང་དངོས་སམ་འབྲིང་དང་ཐུན་མོང་བའི་ཆོས་སྐོར་དུ་འདུས་ཏེ། སྐྱེས་བུ་འབྲིང་ནི་སྲིད་པ་མཐའ་དག་ལ་སྐྱོ་བ་བསྐྱེད་ནས་སྲིད་པ་ལས་གྲོལ་བའི་ཐར་པ་རང་གི་དོན་དུ་ཐོབ་བྱར་བྱས་ཏེ་དེའི་ཐབས་ལམ་བསླབ་པ་གསུམ་ལ་འཇུག་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ།

All those teachings that were given from the point of view of the tracks of the Listeners and the Self-Made Buddhas can be classified either as teachings that belong to the medium scope itself, or as teachings which are shared with the medium scope. This is because a person of the medium scope reaches a feeling of disgust for every form of this suffering circle of life, and works towards the goal of achieving—for his own sake—the goal of a freedom in which he is freed from the circle.

ལམ་སྒྲོན་ལས། སྲིད་པའི་བདེ་ལ་རྒྱབ་ཕྱོགས་ཤིང་། །སྡིག་པའི་ལས་ལས་ལྡོག་
བདག་ཉིད། །གང་ཞིག་རང་ཞི་ཙམ་དོན་གཉེར། ། སྐྱེས་བུ་དེ་ནི་འབྲིང་ཞེས་བྱ།
།ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

And this is so because the *Lamp for the Path* says,

> Consider a person who has turned away
> From pleasures of the circle of life,
> And who has at this very same time turned back
> From actions which are negative.
> A person who thus is aspiring to
> A state of peace for themselves
> Is the one that we refer to
> As one of the "medium scope."

****

Here finally is a note on the concept of being "substantial," since it is important in the Independent group's description of the gross form of a self-nature to persons. The following selection is taken from Master Changkya Rolpay Dorje's classic Presentation of the Schools of Philosophy *(ACIP electronic text S0062, Part Three, ff. 26a-26b).*

སྤྱིར་རྫས་བཏགས་ཀྱི་ཐ་སྙད་གཞུང་ཆེན་མོ་རྣམས་ལས་བྱུང་བ་ནི་མང་དུ་ཡོད་དོ།
སྤྱིར་ཡོད་པ་ཙམ་ལ་རྫས་ཡོད་དུ་བྱ་བ་ནི་གང་ཅི་ཡང་རུང་སྟེ་ཡོད་ན་ནི་ཐམས་ཅད་
རྫས་སུ་ཡོད་པ་ཁོ་ནའོ་ཞེས་པ་ལྟ་བུ་སྟེ་འདིའི་བཟློག་ཕྱོགས་ཀྱི་བཏགས་ཡོད་ནི་བདག་
གཉིས་ལྟ་བུ་ཀུན་རྟོག་གིས་ཡོད་པར་བཟུང་ཡང་ཡོད་པ་མིན་པ་རྣམས་སོ།།

Generally speaking, there are a great many occurrences of the terms "substantial" and "constructed" in the great works of philosophy. In a general sense, there is no problem in applying the word "substantial" to anything that exists at all, and this is the sense in the phrase, "Once something exists, it can only be substantial." The opposite of this would be something that was constructed; something like the two kinds of a self-nature, which—even though they are held to exist by the imagination—are not something which actually exists.

དོན་བྱེད་ནུས་པའི་རྫས་ཡོད་ནི་དངོས་པོ་རྣམས་ཏེ། འདིའི་བཟློག་ཕྱོགས་ཀྱི་བཏགས་ཡོད་ནི་སྤྱི་མཚན་རྣམས་སོ།།

"Substantial" in the sense of being able to perform a function refers to functional things; the opposite of this one would be "constructed" things in the sense of general identities.

བརྟན་པ་མི་འགྱུར་བའི་རྫས་ཡོད་ནི་འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་དང་སོ་སོར་བརྟགས་འགོག་དང་སོ་སོར་བརྟགས་པ་མ་ཡིན་པའི་འགོག་པ་རྣམས་ཏེ། འདིའི་བཟློག་ཕྱོགས་ཀྱི་བཏགས་ཡོད་ནི་མི་རྟག་པ་རྣམས་སོ།།

"Substantial" in the sense of being something stable, unchanging, refers to things like unproduced, empty space; a cessation of undesirable objects due to the separate analysis [of the four realized truths during the path of seeing]; and a cessation of undesirable objects not due to such an analysis. The "constructed" things that were the opposite of these would be changing things.

རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་ནི་དབང་ཤེས་ཀྱི་གཟུང་བྱར་གྱུར་པའི་གཟུགས་དང་ཚུགས་ཐུབ་ཀྱི་ཤེས་པ་རྣམས་སོ། །འདིའི་བཟློག་ཕྱོགས་ཀྱི་བཏགས་ཡོད་ནི་ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད་དང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་སོ།།

"Substantial" in the sense of being self-standing refers to things like the objects that are held by sense consciousnesses, or self-supporting states of mind. The opposite of this kind of substantial would be "constructed" things in the form of changing things which are neither physical nor mental, as well as constructs of the mind.

དེ་ལྟར་ན་ཕྱི་མ་འདི་ནི་རྫས་བཏགས་མཚན་ཉིད་པ་དང་སྔ་མའི་རྫས་ཡོད་རྣམས་ནི་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་རྫས་ཡོད་དོ།།

As such, only the last version of "substantial" is the actual one; the previous types are all only "substantial" in name.

ཕྱི་མའི་རྫས་ཡོད་ཀྱི་དོན་ནི། ཆོས་གང་ཞིག་རང་ཉིད་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་བ་རང་ལས་གཞན་པའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་པ་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་པ་ལ་ལྟོས་མི་དགོས་པར་རང་དབང་དུ་འཆར་བའི་ཚུགས་ཐུབ་པོ།།

Here is the real meaning of this last sense of "substantial":

> Anything which is (1) an existing object; and which (2) is self-supporting, in the sense of being able to appear in the mind independently, without relying on the process of appearing in the mind only through the appearance in the mind of other objects first.

བཏགས་པར་ཡོད་པའི་དོན་ནི། ཆོས་གང་ཞིག་རང་ཉིད་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་བ་རང་ལས་གཞན་པའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་པ་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་བ་ལ་ངེས་པར་ལྟོས་དགོས་པའོ།།

And here is the real meaning of this last sense of "constructed":

> Anything which is (1) an existing object; and which (2) is something which must rely on the process of appearing in the mind only through the appearance in the mind of other objects first.

****

Further clarification of this point appears in the same text (Part Three, ff. 26b-27a):

འདིའི་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་དང་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་ཀྱི་སྐབས་ཀྱི་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་གཉིས་དོན་མི་གཅིག་སྟེ། འདི་ལ་ནི་རང་གི་ངོ་བོ་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་བ་ཆོས་གཞན་གཟུང་བ་ལ་ལྟོས་མི་དགོས་པར་རང་དབང་དུ་འཆར་བ་ཙམ་ལ་བྱེད་ཅིང་། ཅིག་ཤེས་ནི་དབང་བསྒྱུར་བྱའི་ཕུང་པོ་རྣམས་ལ་མ་ལྟོས་པར་དེ་དག་ལ་དབང་སྒྱུར་

བྱེད་རྗེ་བོ་ལྟ་བུར་རང་རྐྱ་བར་གྲུབ་པ་ཞིག་དགོས་པའི་ཕྱིར་ཞེས་མཁས་པ་དག་གསུང་ངོ་།།

The meaning of "substantial in the sense of self-standing" here, and the meaning "substantial in the sense of self-standing" when we speak of the lack of a self-nature to the person, are not the same—great thinkers distinguish between them as follows. The phrase here is used only to describe something which can appear in the mind in an independent way, without relying on the process of appearing in the mind only after some other objects have appeared in it first. That other use of the phrase describes a controller of the heaps of a particular person who is at the same time independent of the same heaps being controlled: a kind of a director who is self-standing.

གང་ཟག་གི་བདག་འགོག་པའི་རིགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་གང་ཟག་རྫས་སུ་ཡོད་པ་བཀག་པ་ན་གང་ཟག་བཏགས་ཡོད་དུ་ངེས་པར་འགྱུར་བ་དང་། དེའི་ཚེ་བཏགས་ཡོད་དུ་ངེས་ཚུལ་ཡང་དེ་འདྲའི་རང་རྐྱ་བར་མེད་པར་རིགས་པས་བསྒྲུབས་པའི་ཤུགས་ཀྱིས་གང་ཟག་ནི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་ལ་བཏགས་པ་ཙམ་དུ་རྟོགས་པར་འགྱུར་རོ།།

If you use the reasoning that helps you deny the possibility that a self-nature of persons could exist, and thereby deny that the person could exist substantially, then the person must beyond doubt become something which is constructed. At this point then you must establish a way to verify that a person is constructed. This is done first by establishing that there could be no person of this type that could be a self-standing object; by implication then, one comes to realize that the person is something only constructed, on the basis of a composite or a stream of parts.

དེ་ལྟ་བུའི་གང་ཟག་བཏགས་པ་ཙམ་ཡིན་ལུགས་ཀྱང་གདགས་གཞི་ཕུང་པོ་དང་སྒྲ་རྟོག་སོགས་ལ་མ་ལྟོས་པར་གང་ཟག་གི་རང་ལྡོག་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་མི་ནུས་ཤིང་། དེ་དག་ཤར་བ་ལ་བརྟེན་ནས་གང་ཟག་གི་རང་ལྡོག་བློ་ཡུལ་དུ་འཆར་དགོས་པ་ཉིད་

གང་ཟག་བཏགས་པར་ཡོད་པའི་དོན་དུ་སོང་བས་གང་ཟག་བཏགས་ཡོད་ཡིན་པའི་དོན་ནི་སྐབས་འདིའི་བཏགས་ཡོད་དང་དོན་གཅིག་ཏུ་ཡོད་དོ།།

The way in which we say that a person like this is just a construct is that the specific identity of the person cannot appear in the mind without relying on a basis for the construct (the heaps)—along with words, concepts, and so on. The meaning of what it is for the person to be constructed is that the specific identity of the person can only appear in the mind through these other things appearing first. Therefore what it means when we say that a person is "something constructed" is the same as what we mean when we speak of things that are constructed here at this point in the present text.

རྒྱུ་མཚན་དེའི་ཕྱིར་འགོག་རྒྱུའི་གང་ཟག་རྫས་ཡོད་ཀྱང་བཏགས་ཡོད་དེའི་བཟློག་ཕྱོགས་སུ་གྱུར་པའི་རྫས་ཡོད་ལ་བྱ་དགོས་པ་ནི་མཐའ་གཞན་འགོག་པའི་རིགས་པས་གྲུབ་པས་འདིའི་རྫས་ཡོད་དང་གནད་གཅིག་གོ །

For this reason, the meaning of the word "substantial" as we use it with the "substantial" person whose existence we are refuting should be understood as referring to that "substantial" which is the opposite of this same "constructed"—this is something proven through the reasoning which denies other extremes. As such, the essential point is the same as with the "substantial" you find here.

The Asian Classics Institute
Course XV: What the Buddha Really Meant

Reading Ten: 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་རྣག་བློ་ཡང་། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་མཐའ་དཔྱད་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་ཏུ་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་ལུང་གི་དོན་བཤད་པ་ལ། གཞན་ལུགས་དགག །རང་ལུགས་བཞག །རྩོད་པ་སྤོང་བ་དང་གསུམ་ལས། དང་པོ་ལ།

Here secondly we will explain the meaning of the text we quoted first. We proceed in three steps: disproving the position of others, establishing our own position, and then refuting their rebuttal. Here is the first.

ཁ་ཅིག་ན་རེ། རྒྱུ་མཚན་དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་ན། ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་འདི་ཡིན་འདི་མིན་གང་དུ་ཡང་བཟུང་དུ་མེད་དོ། །ཞེས་ཟེར་ན། སངས་རྒྱས་པའི་གྲུབ་མཐའ་དང་། ཕྱི་རོལ་པའི་གྲུབ་མཐའ་ལ་བཟང་ངན་དང་། བདག་ཅག་གི་སྟོན་པ་དང་། ཕྱི་རོལ་པའི་སྟོན་པ་ལ་མཆོག་དམན་སོགས་མེད་པར་ཐལ།

Someone may make the following claim:

> Given the statements that have come above, the fact is that we should never again consider anything as being one way or the other.

Well then, you must be suggesting that the system of the Buddha is all the same as the system of every non-Buddhist belief, that there is no difference in their correctness at all. And you must be saying too that we could never state that our Teacher was the highest teacher, and that the teachers of the non-Buddhists are lesser.

ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་འདི་ཡིན་འདི་མིན་གང་དུ་ཡང་བཟུང་དུ་མེད་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན།

ཡོད་པར་ཐལ། བདག་ནི་སྟོན་པ་གཞན་སྤངས་ནས། །ཁྱོད་ལ་སྐྱབས་སུ་མཆི་ལགས་ཀྱི། །ཅི་སླད་ཅེ་ན་ཁྱེད་ཉིད་ནི། །སྐྱོན་མི་མངའ་ཞིང་ཡོན་ཏན་རྫོགས། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

And you must be suggesting all this, for you have claimed that we should never again consider anything as being one way or the other.

Now if you should agree that none of the differences mentioned above exist, we must reply that they do, for as the verse says:

> All other teachers now I've given up,
> And go for refuge now to only You;
> Why? Because it's You alone who has
> No fault, and perfected every good.

ཡང་ཁ་ཅིག །བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་རྒྱུ་ཕོར་པ་གང་ལ། ལྷ་མི་ཡི་དྭགས་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། འགྲོ་བ་རང་རང་གི་ངོ་བོར་ཐད་ཀ་ཐད་ཀར་བདེན་པས། བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་རྒྱུ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ། ཡི་དྭགས་ཀྱི་ངོ་བོར་རྣག་ཁྲག་ཏུ་བདེན། མིའི་ངོ་བོར་ཆུར་བདེན་ལྷའི་ངོ་བོར་བདུད་རྩིར་བདེན་པ་ཡིན་ནོ། །ཟེར་ན།

Someone else might make the following claim:

> Suppose a pleasure being, a human, and a craving spirit sit down together and look at a glass filled with water: the thing that we define as "wet and flowing." Since to the perceptions of each different type of being it is real, the glass full of wet and flowing water is in reality pus and blood to the eyes of the craving spirit, and in reality water to the eyes of the human, and in reality ambrosia to the eyes of the pleasure being.

དེའི་ཚེ་ན་འགྲོ་བ་གསུམ་པོ་དེའི་མིག་ཤེས་ཐམས་ཅད་ཚད་མ་ཡིན་ནམ། འགའ་ཞིག་

ཚད་མ་ཡིན་པ་དག་ལས་གང་ཡིན། དང་པོ་ལྟར་ན་བརྟན་ཞིང་གཤེར་བ་རྒྱ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ་རྣག་ཁྲག་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གསུམ་ག་ཡིན་པ་དང་། འགལ་བ་ལ་མ་འབྲེལ་བའི་ཚད་མ་ཡོད་པ་དང་། ཕོར་པ་གང་པོ་དེ་ཆུ་ཡིན་པ་དང་ཆུ་མ་ཡིན་པ་གཉིས་ཀར་ཚད་མས་རྟོགས་པར་ཐལ། དེའི་ཚེ་ན་འགྲོ་བ་གསུམ་པོ་དེའི་མིག་ཤེས་ཐམས་ཅད་ཚད་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

We ask you then a question: in the situation you've just described, is it that the visual consciousness of all three beings are a valid perception, or is it that only one or two of them are a valid perception?

Suppose you say all three are valid. Well then, the glass of something wet and flowing, of water, must be full of something that is all three different things: pus and blood, and each of the others. And then too it must be possible for there to be multiple and yet still valid perceptions which see one thing in two completely incompatible ways. And finally there must be such a thing as a valid perception which correctly perceives that the glass is filled with something which is simultaneously water and yet not water.

Why so? Because, according to your view, the three differing cases of visual consciousness possessed by the three different beings would all have to be valid perception.

འདོད་ན་མི་འཐད་པར་ཐལ། རྣག་ཁྲག་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གསུམ་པོ་འགལ་བའི་ཕྱིར་དང་། ཆུ་ཡིན་མིན་གཉིས་པོ་དེ་ཕན་ཚུན་སྤངས་འགལ་གྱི་དངོས་འགལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

And if you try to agree to these absurdities, you are wrong, for the quality of being pus and blood is incompatible with the quality of being either one of the other two substances mentioned. Moreover, the quality of being water and the quality of not being water are directly incompatible in such a way that, if something exists and lacks one of these qualities, it must then possess the other.

དེ་ལ་ཁོ་ན་རེ། མིའི་མིག་ཤེས་ཚད་མ་ཡིན་གྱི། འགྲོ་བ་གཞན་གཉིས་ཀྱི་མིག་ཤེས་

ཚད་མ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་གཉིས་ལས་བཟང་ངན་གྱི་དབང་གིས་རྣག་ཁྲག་དང་། བདུད་རྩི་སོགས་སུ་མཐོང་བ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན།

Someone may answer with the following claim:

> In the case mentioned, the visual consciousness of the human is a valid perception, but the visual consciousnesses of the other two types of beings are not valid perception. These latter two see something like the pus and blood, and the ambrosia, only because their karma (which is good in one case, and bad in the other) forces them to.

འོ་ན་མིའི་མིག་ཤེས་ཚད་མ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། མི་ལས་འབྲིང་པོའི་དབང་གིས་ཆུར་མཐོང་བ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། གཞན་ཡང་། མི་མ་ཡིན་པའི་འགྲོ་བའི་རྒྱུད་ལ་ལུས་ཤེས་ཚད་མ་དང་། ཉན་ཤེས་ཚད་མ་ཡང་མེད་པར་ཐལ། དེའི་རྒྱུད་ལ་མིག་ཤེས་ཚད་མ་མེད་པའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་རྩ་བའི་དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན།

Well then, according to you, the visual consciousness of the human wouldn't be valid perception either. Because isn't it true that the human sees the water only because his karma (which in this case is halfway between the good and the bad just mentioned) forces him to?

Moreover, aren't you implying then that there is no such thing as a valid tactile consciousness, or a valid auditory consciousness, in the mental stream of any being who is not a human? Because aren't you saying that there's no such thing as a valid visual consciousness in the mental stream of any such being?

Certainly you are, for you believe your original position to be correct. And suppose now that you do agree that such beings can have no such valid consciousnesses.

འགྲོ་བ་དེ་དག་གིས་ངེས་ཤེས་ཪྙོངས་པ་དང་། སྒྲོ་འདོགས་ཆོད་པ་ཡང་མེད་པར་ཐལ། འདོད་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན། དེ་དག་ཕན་ཚུན་གཅིག་གིས་གཅིག་ངོ་ཤེས་པ་ཡང་མེད་པར་ཐལ། འདོད་པའི་ཕྱིར།

Aren't you then implying that these beings never have any case where they are able to reach a definite conclusion about something, or to analyze an object? And if so, aren't you implying that there could never be a case where one of these beings could recognize another? Of course you are, given your position.

༄ གཉིས་པ་རང་ལུགས་བཞག་པ་ལ། བརླན་ཞིང་གཡོ་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་གཡོ་བ་ཆུ་ཕོར་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་གཡོ་བ་ཆུ་ཕོར་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་ཤིང་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.

བརྣན་ཞིང་གཤེར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ལས་ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན་དངོས་པོ་ཚད་མས་གྲུབ་པ་གསུམ་སྐྱེ་བའི་དཔེ་ཡང་ཡོད་དེ། ལྕགས་གོང་དམར་འབར་བའི་ཆ་ཤས་གཅིག་གིས་ཉེར་ལེན་དང་ལྕགས་སྔགས་ཀྱིས་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། ལྕགས་སྔགས་བཏབ་པའི་ལག་པས་རེག་པ་དེའི་ཚེ་ན་ཚ་བའི་རེག་བྱ་མི་སྨྱོང་རེག་བྱ་གཞན་ཞིག་སྨྱོང་བ་དང་། ལྕགས་སྔགས་མ་བཏབ་པའི་ལག་པས་རེག་པ་དེའི་ཚེ་ན། ཚ་བའི་རེག་བྱ་སྨྱོང་རེག་བྱ་གཞན་མི་སྨྱོང་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་སྨྱོང་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་སྤྱོད་ཡུར་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་སྨུན་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."

གསུམ་པ་དེ་ལ་རྩོད་པ་སྤོང་བ་ལ། བརྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོར་པ་གང་པོ་ལ། ལས་

ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ། ཆ་ཤས་གསུམ་ལྡན་གྱི་ཆ་ཅན་དུ་སྐྱེས་ཀྱང་། འགྲོ་བ་གསུམ་པོ་དེས་རང་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལས་ཀྱི་དབང་གིས། འགྲོ་བ་རེ་རེས་དངོས་པོ་གསུམ་ག་མ་མཐོང་བར་ཁས་བླངས་པ་ལ།

Here is the third part of our presentation, where we refute the rebuttal of representatives of other views. You will recall that our own position is describing a situation where beings of three different types, each with their own karma, are sitting together and looking at a glass filled with something that is wet and flowing. The glass filled with something wet and flowing exists, at this point, as something with three distinct parts. Nonetheless, no one of the beings is able to see all three things there, for they are each at the mercy of the particular karma that they themselves have collected. Representatives of other viewpoints now come to attack this position.

ཁ་ཅིག །དེ་ལྟར་འདོད་པ་དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། དཔལ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་ལུང་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། དེའི་གཞུང་ལས། གལ་ཏེ་དེ་ཡང་མཐོང་མེད་ལ། །བརྟེན་ནས་གཟུགས་གཞན་འབྱུང་འགྱུར་ན། །ཞེས་དགྲ་གཉེན་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱེས་བུ་གཅིག་གི་གཟུགས་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། སྐྱེས་བུ་དེའི་གཟུགས་མཛེས་མི་མཛེས་གཉིས་སུ་གནས་ཀྱང་། གཟུགས་དེ་དང་དགྲ་གཉེན་གཉིས་ཀྱི་བར་དུ་ལས་གཟུགས་སྐྱེས་པས། དགྲ་གཉེན་གཉིས་པོ་དེས་གཟུགས་མཛེས་མི་མཛེས་གཉིས་ཀ་མ་མཐོང་བ། གྲངས་ཅན་གྱིས་ཁས་བླངས་པ་དེ་འགོག་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ་ཁ་སྐྱོས་པས་ཁྱོད་ཀྱི་དེ་ལ་གནོད་པའི་ཕྱིར་ཟེར་ན།

One comes and makes the following claim:

> Your position, as just explained, is mistaken, for it goes against a statement of the glorious Dharmakirti. This is quite surely the case, for in his major work [entitled *The Commentary on Valid Perception*] he says,

> Suppose you say that they don't see it,
> And circumstances cause another form.

What he's talking about here is a belief of the [non-Buddhist] Numerist School. They give the case of a single person whose physical form is looked upon at the same time by his enemy, and also by his friend. In reality, the person's physical form is both attractive and ugly at the same time. Something happens where yet another physical form, one from karma, grows up between the person's true physical form and the enemy and friend looking at it. Because of this neither the enemy nor the friend sees both the attractiveness and the ugliness together.

Master Dharmakirti uses logic to refute this concept, and this same logic can be used against the position you have taken, to prove that you are wrong.

དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། དེ་ལྟར་འདོད་པ་དེ་ནི་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་ལུང་དོན་དང་། ཕྱོགས་སྔ་སྨྲ་བ་པོའི་འདོད་པ་གཉིས་ཀ་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པའི་སྐྱོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Your reasoning here is though incorrect, for the belief you have expressed shows that you have failed to understand both the meaning of Master Dharmakirti's statement, and the whole position expressed above.

དེར་ཐལ། ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་ལུང་དོན་ནི། གྲངས་ཅན་གྱིས་རྒྱུང་རིང་ཐུང་གི་གཟུགས་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། རྒྱུང་རིང་ཐུང་གི་གཟུགས་དང་། མིག་ཤེས་གཉིས་ཀྱི་བར་དུ། ལས་གཟུགས་གསལ་མི་གསལ་སྐྱེ་བའི་དབང་གིས། གཟུགས་གསལ་བར་སྣང་མི་སྣང་འཇོག་པ་ཡིན་གྱི། གཟུགས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཤར་བའི་སྒོ་ནས་གཟུགས་གསལ་བར་སྣང་མི་སྣང་འཇོག་པ་མ་ཡིན་ཞེས་ཁས་བླངས་པ་ལ། དེ་ལྟ་བུའི་ལས་གཟུགས་གཉིས་པོ་དེས་རྒྱུང་རིང་ཐུང་གི་གཟུགས་གཉིས་པོ་དེ་བསྒྲིབས་སམ་མ་བསྒྲིབས། བསྒྲིབས་ན་མིག་ཤེས་ཀྱིས་གཟུགས་གཉིས་པོ་དེ་མ་མཐོང་བར་ཐལ།

དེས་དེ་སྒྲིབ་པའི་ཕྱིར།

This is a fact, for the actual meaning of Master Dharmakirti's statement is as follows. The Numerist School is describing a situation where you are looking at a physical form either from far away, or from up close. They say that, depending on the distance between you and the object, another physical form which is the result of karma, and which stands between your visual consciousness and the original form, is either clear or not. This then determines whether the original form appears to you distinctly or not. It is not the case though, they say, that what determines whether the original form appears clearly or not is whether or not you have a clear impression of this form.

In reply then Master Dharmakirti is asking the Numerists:

> Let's consider these two cases of some intermediate physical form that comes from karma. Do they, or do they not, function to obscure the two original forms, the one at a distance, and the other close by? If they were to obscure them, then your visual consciousness could never see the two original forms, since they would have been obscured by the others.

མ་བསྒྲིབས་ན། མིག་ཤེས་དེས་ལས་གཟུགས་གཉིས་དང་རྒྱང་རིང་ཐུང་གི་གཟུགས་གཉིས་པོ་དེ་ཅིག་ཅར་དུ་མཐོང་བར་ཐལ། དེས་དེ་མ་བསྒྲིབས་པའི་ཕྱིར་ཞེས་བཀག་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

> And suppose you say that they do not obscure them. Wouldn't your visual consciousness then see both the two intermediate forms created by karma, and the two original forms, the near one and the far one, all at the same time? They would have to because, according to you, the intermediate forms do not obscure the original ones.

This is the real point of the Master's statement, wherein he refutes that belief of the Numerists.

གཉིས་པ་དེར་ཐལ། ཕྱོགས་སྔ་མས་བསྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོད་པ་གང་ལ། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། བསྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོད་པ་གང་པོ་དེ།

དངོས་པོ་གསུམ་གྱི་གཞི་མཐུན་དུ་ཡང་ཁས་མ་བླངས། སྐྱེས་བུ་གཅིག་གི་གཟུགས་མཛེས་མི་མཛེས་གཉིས་ཀ་ཡིན་པར་ཡང་ཁས་མ་བླངས། ཡི་དྭགས་ཀྱིས་མིག་ཤེས་དང་ཆུ་ཀླུང་གི་བར་དུ་རྣག་ཁྲག་གི་ལས་གཟུགས་སྐྱེ་བར་ཁས་མ་བླངས། ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་གིས་རྣག་ཁྲག་གི་ལས་གཟུགས་དང་ཆུ་ཀླུང་གཉིས་ཀ་མཐོང་བར་ཡང་ཁས་མ་བླངས། ལས་ཀྱི་དབང་གིས་ཡི་དྭགས་ཀྱི་ཆུ་ཀླུང་མ་མཐོང་བར་ཁས་བླངས་པའི་ཕྱིར།

Our second point [that you have failed to comprehend the position we expressed above] is also quite true. Our original position was describing a situation where three different kinds of beings were sitting together and looking at a glass full of something wet and flowing. It is not our position that the glass full of something wet and flowing is one thing that is three different things. And it is not our position that there is such a thing as the physical appearance of a person which is at once both attractive and ugly.

It is furthermore not our position that the blood and pus represent some kind of physical form which results from karma and grows up between the visual consciousness of the craving spirit and the stream of water. And it is not our position that the craving spirit's eyes see both this blood and pus as some kind of physical form resulting from karma, and the river of water at the same time. It *is* our position that, by force of his karma, the craving spirit is not able to see the stream of water.

གཞན་ཡང་། དཔལ་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་ལུང་དང་འགྲོད་འགལ་བ་ཡིན་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱི་ནད་ལྷ་དང་། འབྱུང་བ་ལྷ་དང་། གདོན་ལྷ་དང་བཅས་པ་རྣམས། ཉོན་མོངས་པ་དུག་ལྔའི་དངོས་འབྲས་སུ་ཁས་བླངས། སྨུ་སྟེགས་བྱེད་ཀྱི་བད་ཀན་དང་འདོད་ཆགས་རྒྱུ་འབྲས། མཁྲིས་པ་དང་ཞེ་སྡང་རྒྱུ་འབྲས་སོགས་སུ་ཁས་བླངས་པ་ལ། བད་ཀན་དང་འདོད་ཆགས་རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག་འབྲེལ། མཁྲིས་པ་དང་ཞེ་སྡང་རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག

འབྲེལ་པས་དེ་འགོག་བྱེད་ཀྱི། འབྲེལ་ཕྱིར་རླུང་སོགས་ཆོས་མ་ཡིན། །ཞེས་པའི་གཞུང་འདོན་པ་སྦྱར་བའི་སྒོ་ནས་ཁྱོད་ལ་གནོད་པའི་ཕྱིར་དང་། འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་ཕྲག་དོག་གི་དངོས་འབྲས་སུ་འདོད་པ་མི་རིགས་པའི་ཕྱིར།

And anyway, maybe it's you who have contradicted a statement of the glorious Dharmakirti. You have taken the position that the five sicknesses, and the five elements, and the five demons are all the direct result of the five poisons—the five bad thoughts. But when the non-Buddhists take the position that phlegm and desire have a cause-and-effect relationship, and that bile and anger have the same kind of relationship, and so on, then Master Dharmakirti refutes them by showing that desire doesn't always come and go according to the phlegm, and anger doesn't always come and go according to the bile. To do so he makes the statement that says, "It's not a fact that wind and the rest are such, for the relationship doesn't always hold." We could twist around this statement too and say that it disproved your position; and add as well how wrong it is to assert that uncreated space could ever be the direct result of jealousy.

[*Translator's note: The point seems to be that, although your position about the bad thoughts, and our original position on the nature of the three beings' perceptions, are both correct, you could always twist around some quotation by a master, take it out of context or misinterpret it, and try to show they were wrong.*]

ཡང་ཁ་ཅིག་ན་རེ། དངོས་གཅིག་ཡིད་ནི་ཐ་དད་ཕྱིར། །དོན་མ་གྲུབ་པར་འདོད་པ་ཡིན། །ཞེས་དངོས་པོ་གཅིག་ལ་སྣང་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་འབྱུང་བར་གསུངས་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ། ཁྱོད་ལྟར་ན་དངོས་པོ་གསུམ་ལ་སྣང་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བརྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོར་བ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། དངོས་པོ་ཚད་གྲུབ་པ་གསུམ་ལ་སྣང་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར། ཟེར་ན།

Someone else might come and make yet another claim:

Let's talk about that quotation above, where it said:

> Insofar as [these different beings] have
> differing perceptions
> Of a single thing, we say it has no reality.

The idea being expressed here is that a single object can be appearing in three different ways. This is incorrect because, according to you, what's happening is that three different objects are appearing in three different ways. And this certainly is your position; remember, you were describing a situation where three different kinds of beings sit down together and look at a glass full of something that's wet and flowing. You said that there were three different objects, each confirmed by a valid perception, and that they were appearing in three different ways.

འོ་ན། སྐྱེས་བུ་གཅིག་གིས་ཡན་ལག་མི་འདྲ་བ་ལྔས་བྱ་བ་མི་འདྲ་བ་ལྔ་བྱས་པ་དེའི་ཚེ་ན། སྐྱེས་བུ་གཅིག་གིས་བྱ་བ་མི་འདྲ་བ་ལྔ་བྱས་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། ཡན་ལག་མི་འདྲ་བ་ལྔས་བྱ་བ་མི་འདྲ་བ་ལྔ་བྱས་པའི་ཕྱིར།

Well now, suppose a person is using all four of his limbs, and his head, to perform five different actions. According to you, it wouldn't be one person performing five different actions, because five different protuberances of his body are performing five different actions.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། སྐྱོན་མེད་དེ། ཡན་ལག་ལྔ་པོ་དེ་སྐྱེས་བུ་དེའི་ཆ་ཤས་ཡིན་པས། དེས་བྱ་བ་བྱས་པས་སྐྱེས་བུ་དེས་བྱ་བ་བྱས་པར་འཇོག་དགོས་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན།

In response to this line of reasoning, someone responds:

> No, there's no such problem here. The five protuberances are all parts of the one person, so we have to say that—when the five are performing some actions—the person is performing some actions.

སྔ་མ་ཡང་དེ་དང་མཚུངས་ཏེ། རྣག་ཁྲག་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གསུམ་པོ་དེ། བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཡོར་པ་གང་པོ་དེའི་ཆ་ཤས་ཡིན་པས་དེ་གསུམ་སྣང་བ་ན།

བརླན་ཞིང་གཡེར་བ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེའི་སྟེང་དུ་སྣང་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་སྣང་བར་འཇོག་པའི་ཕྱིར།

Well the case above is exactly the same! The three things mentioned, the blood and pus and the other two, are all parts of the glass full of something wet and flowing. When the three appear then we can say that the glass full of a thing which is wet and flowing is acting as a basis, and that three different ways of appearing are being displayed upon it.

ཡང་ཁ་ཅིག་ན་རེ། རྣག་ཁྲག་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གསུམ་པོ་དེ་ཕན་ཚུན་གོ་ས་འགོག་པའི་དངོས་པོ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། ལས་ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱི་ཆུ་ཕོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། དངོས་པོ་ཚད་གྲུབ་པ་གསུམ་སྲིད་པར་ཁས་བླངས་པ་ལ།

Someone else may come now and make yet another argument:

> Let's talk about these three things: the pus and blood, and the other two. Are you implying then that these are not types of objects which would block each other from entering the space that each one occupies? After all, you were talking about a situation where those three types of beings, each with their own karma, sit down together and look at a glass full of water. And you said that your position was that it was possible for there to be three different objects there, each one confirmed by a valid perception.

དངོས་པོ་གསུམ་ཕན་ཚུན་གོ་ས་འགོག་པའི་དངོས་པོ་མ་ཡིན་པར་ཐལ་བའི་རིགས་པས་མི་གནོད་དེ། དེའི་ཚེ་ན་བརླན་ཞིང་གཡེར་བ་ཕོར་པ་གང་པོ་དེ། དངོས་པོ་གསུམ་གྱི་གཞི་མཐུན་དུ་ཡང་ཁས་མ་བླངས། ཚད་མཚུངས་ངེས་པར་དགོས་པར་ཡང་ཁས་མ་བླངས་པའི་ཕྱིར།

This kind of reasoning, where you attempt to show that we are implying that the three objects are not the kinds that block each other from entering the space

that each one occupies, cannot disprove our position. It is not our belief that in this situation the glass full of something which is wet and flowing is one thing which is three different things. Neither did we ever say that there definitely had to be identical valid perceptions here.

ཡང་ཁ་ཅིག་ན་རེ། ཉི་ཤུ་པའི་འགྲེལ་བཤད་སློབ་དཔོན་དུལ་བ་ལྷས་མཛད་པ་ལས། དེ་ལ་རྣག་གི་ཐིགས་པ་འགའ་ཡང་མེད་ན་རྣག་གིས་གང་བའི་ཀླུང་ལྟ་ག་ལ་ཡོད། ལས་ཀྱི་རྣམ་པར་སྨིན་པའི་དབང་གིས་དེ་དག་གིས་དེ་མཐོང་ངོ་། །ཞེས་གསུངས་པ་དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བསྡན་ཞིང་གཞིར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་ཤེས་ཚད་མར་སོང་བའི་རྣག་དངོས་གནས་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་ཟེར་ན།

Someone might make the following claim:

> In his *Commentary to the Twenty Verses,* Master Vinitadeva makes this statement—
>
> > If there was not a single drop of pus there, then how could there ever be a whole river of pus? They are forced to see it, through the ripening of their karma.
>
> According to you, this statement would have to be mistaken, because when the three different kinds of beings sit down together and look at the glass full of something wet and flowing, the visual consciousness of the craving spirit is a valid perception, and the pus is real pus.

སྐྱོན་མེད་དེ། དེ་ལྟ་བུའི་བཀྲལ་ལན་ཇི་སྙེད་ཅིག་བྱས་པ་ཐམས་ཅད་ཕྱི་དོན་འགོག་པའི་དབང་དུ་བྱས་པའི་ཕྱིར། ཕྱི་དོན་འགོག་པའི་ཚུལ་ཡང་ཡོད་དེ། སྔོན་པོ་ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་གྲུབ་ན། ཚུར་མཐོང་གི་རྒྱུད་ཀྱི་སྔོན་འཛིན་དབང་པོའི་མངོན་སུམ་ལ། སྔོན་པོ་

སྣང་བ་ན་སྔོན་འཛིན་སྔ་མ་འགགས་པའི་ཚེ། སྔོན་འཛིན་ཕྱི་མ་སྐྱེ་བའི་བག་ཆགས་བཞག་པ་སྨིན་པ་ལ་བརྟེན་ནས། སྣང་བ་མ་ཡིན་པར་སྔོན་པོ་ཕྱི་རོལ་ནས་རང་འདྲའི་རྣམ་པ་གཏད་པའི་སྒོ་ནས་སྣང་བ་ཡིན་ན། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཡོད་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་ནས། དངོས་པོ་གསུམ་སྣང་བ་དེའི་ཚེ་ན། རང་རང་གི་ལས་ཀྱིས་བག་ཆགས་བཞག་པ་སྨིན་པ་ལ་མ་བལྟོས་པར། དངོས་པོ་གསུམ་པོ་དེ་རང་འདྲའི་རྣམ་པ་གཏད་པའི་སྒོ་ནས་སྣང་དགོས།

And yet there is no such problem. No matter how many arguments of this kind you want to present, they are all made from the point of view of denying the existence of external objects. The way these arguments go is as follows. If the color blue were to exist as an external object, then the following would occur when this color appeared directly to a sense perception grasping blue; that is, with such a perception found in the mental stream of one of those who "only sees this side" [which is another name for those who have not yet perceived emptiness directly].

When an earlier instance of the perception of blue ends, what actually happens is that it plants a mental seed which eventually grows into a later instance of the same perception of blue, when the seed ripens. Suppose the blue were not just this kind of appearance, but rather an appearance where blue as an outer object were transmitting a likeness of itself and thereby appearing to one's perceptions. Something else then would be happening when the three different beings sit down together and look at the glass full of something wet and flowing. The three different objects would be appearing to them because each of the objects was transmitting a likeness of itself to their perception. All of this would be happening independent of any process where each being's karma planted a mental seed, which later ripened and produced the appearance of the object.

དེ་ལྟར་སྣང་ན་འགྲོ་བ་གསུམ་པོ་དེས་རང་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ལས་ཀྱིས་བག་ཆགས་བཞག་པ་སྨིན་པ་ལ་བརྟེན་ནས། དངོས་པོ་གསུམ་པོ་དེ་སྣང་བ་མ་ཡིན་པས། གང་ཟག་རེ་རེས་དངོས་པོ་གསུམ་ག་རྟོགས་དགོས་པ་ལས་མ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་

ཞེས་བཀག་པའི་ཕྱིར།

If this were how the three objects were appearing, then they would not be appearing through a process where the specific and different karma that each of the three beings had collected had planted a seed in their mind which later ripened. As such each of the beings involved would have to be perceiving all three of the objects, whereas the fact is that they do not.

All this is an argument attempting to refute those who refuse to accept the denial of outer objects.

དེས་ན་ལུང་དེའི་དོན་ཡོད་དེ། ཡི་དྭགས་ལ་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་ལྟར་གྱི་ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་གྲུབ་པའི་རྣག་གི་ཐིགས་པ་འགའ་ཡང་མེད་ན། ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་གྲུབ་པའི་རྣག་གིས་གང་བའི་ཀླུང་ལྟ་ག་ལ་ཡོད། འོན་ཀྱང་། འགྲོ་བ་དེ་དག་གི་ལས་ཀྱི་དབང་གིས་རྣག་སོགས་མཐོང་ངོ་ཞེས་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

The real meaning of the quotation by Master Vinitadeva is therefore the following:

> Suppose there didn't exist a single drop of pus that existed as it appeared to exist to the craving spirit; that is, which existed as an outer object. How then could there exist a whole river full of pus which existed as an outer object? These beings do though see the pus and so on, for they are forced to do so by their karma.

དེར་ཐལ། དེའི་འོག་ཏུ་རྣག་ཁྲག་ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་མ་གྲུབ་ཅིང་། སེམས་ཙམ་གྱི་བདག་ཉིད་ཡིན་ན། དེས་བཟའ་བཏུང་གི་བྱ་བ་མི་ནུས་པར་རྩོད་པའི་ལན་དུ། བྱ་བྱེད་རྨི་ལམ་གནོད་པ་འདྲ། །ཞེས་དེ་ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་མ་གྲུབ་ཀྱང་བཟའ་བཏུང་གི་བྱ་བ་བྱེད་ནུས་པ་རྨི་ལམ་སོགས་དཔེ་དུ་མས་སྒྲུབ་པར་མཛད་པའི་ཕྱིར།

And this is certainly the case, for later on in the text someone argues that—if the pus and blood did not exist as outer objects, and if they were only a part of the mind itself— then they could never provide the function of being something to eat or drink. And in response, Master Vinitadeva says "Actions and their objects are like an injury in a dream." He is saying that, even though

the pus and blood do not exist as outer objects, nonetheless they can perform the function of being something to eat or drink. He proves his point by using a great many examples, such as a dream.

དེ་ལྟར་མ་ཡིན་ན་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་སྐྱེ་མཆེད་རྣམས་མེད་པར་ཐལ། དེ་ཡོད་པར་སྟོན་པའི་མདོ་དྲང་དོན་དགོངས་པ་ཅན་གྱི་མདོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། ཉི་ཤུ་པའི་རང་འགྲེལ་ལས། དེ་བཞིན་དུ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་སྐྱེ་མཆེད་ཡོད་པར་གསུངས་པ་ཡང་དེ་སྟོན་པས་འདུལ་བའི་སྐྱེ་བོའི་ཆེད་དུ་སྡེ་བཀའ་དེ་ནི་དགོངས་པ་ཅན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

If this were not the case, then one would have to say that form and other such doorways through which perceptions grow did not even exist at all. Why? Because you would be saying that all the sutras which state that they do exist are sutras which do not mean what they say; sutras which you have to interpret to understand their true meaning. And this too is certainly the case, for the autocommentary to the *Twenty Verses* states that:

> In the same way, statements by the victorious Buddha where He says that form and other such doors of perception do exist would be examples of His word that must be interpreted to establish their real meaning; statements that are only spoken figuratively, for the benefit of disciples who might require such explanations.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། སྐྱོན་མེད་དེ། ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་གྲུབ་པའི་གཟུགས་སོགས་སྐྱེ་མཆེད་ཡོད་པར་སྟོན་པའི་མདོ་དྲང་དོན་དགོངས་པ་ཅན་ཡིན་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན། ལུང་སྔ་མའི་དོན་ཡང་མཚུངས་ཏེ། ཕྱི་རོལ་དོན་དུ་གྲུབ་པའི་རྣག་ཁྲག་གི་ཐིགས་པ་འགའ་ཡང་མེད་ཅེས་པའི་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

In response to this someone might claim:

> There's no problem; the point of this statement is to say that sutras which explain form and similar doors of perception as actually existing as outer objects are only spoken figuratively, and must be interpreted to establish their true meaning.

Well then, the meaning of the original statement then is just the same: it is saying that "there does not exist even a drop of pus and blood which exists as an outer object."

ཡང་ཁ་ཅིག །ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ཆུ་ཀླུང་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། ཆུ་ཀླུང་བསྐམས་པ་ལ་ཚད་མར་སོང་བའི་དེའི་མིག་ཤེས་དང་། འབྲས་བུ་ཅན་གྱི་ལྗོན་པ་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། འབྲས་བུ་མེད་པ་ལ་ཚད་མར་སོང་བའི་དེའི་མིག་ཤེས་ཚད་མ་ཡོད་པར་ཐལ། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་པ་ལ་ཚད་མར་སོང་བའི་ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་ཤེས་ཚད་མ་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

Yet again, another argument might be made:

> Let's take the case of one of those craving spirits that looks at a river of water, and sees it as a dry riverbed, genuinely so. Or consider one that looks at a tree loaded with fruit, but sees it as nothing but bare limbs, genuinely so. The visual consciousness of both of these beings then must be a valid perception. Why? Remember the case of the three different beings looking at a glass full of something wet and flowing; according to you, the pus and blood was actual pus and blood, and the perception of them by the craving spirit was genuine: his visual consciousness was a valid perception.

ཟེར་ན་མ་ཁྱབ་སྟེ། དང་པོར་ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ཆུ་མ་མཐོང་ན་ཕྱོགས་དེར་ལོངས་སྤྱོད་པའི་ཕྱིར། འགྲོ་བ་ཡང་མི་འཐད་པས་དང་པོར་ཆུ་མཐོང་ཡང་། ཕྱིས་ལས་ཀྱི་དབང་གིས་ཆུ་མ་མཐོང་བར་འོག་གཞི་གྲམ་སྐྱིག་ཙམ་ཞིག་མཐོང་ཞིང་། དེའི་རྗེས་སུ་རྟོག་པས་ཆུ་བསྐམས་པར་ཞེན་པ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་དང་པོར་ལྗོན་ཤིང་གི་འབྲས་བུ་མཐོང་ཡང་ཕྱིས་ལས་ཀྱི་དབང་གིས་འབྲས་བུ་མ་མཐོང་བར་ཡལ་ག་ཙམ་ཞིག་མཐོང་ཞིང་། དེའི་རྗེས་སུ་རྟོག་པས་འབྲས་བུ་མེད་པར་ཞེན་པའི་ཕྱིར།

Just because we said that about the other case doesn't mean that it's true in every case. If the craving spirit hadn't seen any water in that area in the first place, it wouldn't have made any sense for him to go over in that direction to try to enjoy some of the water. Therefore what happened was that, at first, he saw some water. Later on, he was forced by his karma to stop seeing water and saw only bare, parched earth. Then he had an impression where he thought the water had dried up.

The case with the fruit tree is the same. Although at first the craving spirit sees a tree loaded with fruit, later on his karma forces him to stop seeing fruit, and all he sees is bare branches. Then he has an impression where he thinks that the tree has no fruit any more.

དེའི་ཚེ་ན། ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་ཤེས་ཀྱི་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱིས་ཆུ་ཀླུང་མ་མཐོང་བས། འོག་གཞི་སྐམ་སྲིག་མཐོང་བ་ཡིན་ཏེ། མིའི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་ཀྱང་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱིས་ཆུ་ཀླུང་མ་མཐོང་ན། འོག་གཞི་སྐམ་སྲིག་མཐོང་དགོས་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

When all this is happening, the obstacle in the visual consciousness of the craving spirit prevents him from seeing the river of water, and so he sees a dry, parched riverbed. The same is true for the visual consciousness of a human: if the obstacle were there, it would prevent him from seeing the river of water, and then he would have to see a dry, parched riverbed.

རྣམ་པ་གཅིག་ཏུ་ན། ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ཆུ་ཀླུང་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན་དེ་མ་བསྐམས་ཀྱང་། རང་གི་བལྟ་བྱར་གྱུར་པའི་ཆུ་ཀླུང་དང་། ལོངས་སྤྱོད་བྱར་གྱུར་པའི་ཆུ་ཀླུང་བསྐམས་པ་ཡོད་དེ། འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བརླན་ཞིང་གཞེར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། ལས་ཀྱི་དབང་གིས་རྣག་ཁྲག་སོགས་དངོས་པོ་རྣམ་པ་གསུམ་ཅིག་ཅར་དུ་གྲུབ་པ་ཞིག་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

From one point of view, the river of water hasn't dried up when the craving spirit looks at it; but there *is* a river which has dried up, if you're talking about a river of water *that the spirit can see,* or a river of water *that the spirit can drink from.* This follows because when the three different types of beings sit down together and look at a glass full of something wet and flowing, it is true that, due to the force of karma, three different kinds of objects exist there at the same time: the pus and blood, and the other two.

དེ་ལྟར་བྱས་ན། ཟས་སྐོམ་ཉིད་ལ་ཡོད་པའི་སྒྲིབ་པ་ཅན་གྱི་ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ལོངས་སྤྱོད་པ་ལ་མ་བརྩམས་ཀྱི་བར་དུ་བཟའ་བཏུང་དངོས་ཡིན་ཀྱང་། དེས་ལོངས་སྤྱོད་པར་བརྩམས་པ་ན། ཟས་དེའི་རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་གྱི། རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྣང་བའི་སྣང་བ་ཙམ་གྱིས་བཟའ་བཏུང་གི་བྱ་བ་བྱེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ཡིན་ན་ལས་འབྲས་ལ་སྐུར་བ་བཏབ་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། དེ་ལྟ་བུའི་ཡི་དྭགས་ཀྱིས་ལས་འབྲས་ལ་སྐུར་བ་བཏབ་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར།

Given all this, consider craving spirits that have obstacles that relate to their food and drink itself. The food and drink there really *is* food and drink, until such time as the spirit starts trying to eat or drink it. When he does try to do so, then the continuum of the food into the next moment starts becoming pus and blood. It is not though that it is the simple appearance of something as pus and blood that could ever function as something to eat or drink. If this were the case, then the rules of karma and its consequences would have to be less than what they really are. And this is true, for if a craving spirit like this ever existed it would represent a failure of the laws of karma and its consequences.

གཞན་ཡང་། སྣང་གཞིར་གྱུར་པའི་རྣག་ཁྲག་མེད་ཅིང་དེར་སྣང་བའི་སྣང་བ་ཙམ་གྱིས་བཟའ་བཏུང་གི་བྱ་བ་བྱེད་ན། རབ་རིབ་ཅན་ལ་བསེ་རུའི་ནང་དུ་སྐྲ་ཤད་སྣང་བས་འཆིང་བ་དང་། དེ་ལ་སྣང་བའི་སྦྲང་བུས་ལྕུས་ཟ་བ་དང་། སྨིག་རྒྱུའི་ཆུས་ཆུའི་བྱ་བ་བྱེད་ནུས་པ་སོགས་ཡིན་པར་ཐལ། སྣང་གཞིར་གྱུར་པའི་རྣག་ཁྲག་མེད་ཀྱང་། རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྣང་བའི་སྣང་བ་ཙམ་གྱིས་བཟའ་བཏུང་གི་བྱ་བ་བྱེད་ནུས་པའི་ཕྱིར།

Suppose moreover that there were no pus and blood out there to appear as the pus and blood, and suppose that the mere appearance of something looking like pus and blood could ever function as something to eat or drink. Well then, you would also have to be able to use a comb on the hair that appears to exist on a porcelain sink to a person with cataracts. And a horsefly that appeared to the same person would have to be able to give him a bite. And the water of a mirage would have to provide all the normal functions of water, and so

on. Why so? Well because, according to you, there is no pus and blood out there to appear as pus and blood; according to you, the mere appearance of something looking like pus and blood can provide all the functions of things that you eat and drink.

བརླན་ཞིང་གཤེར་བ་ཕོར་པ་གང་ལ་ལྷ་མི་ཡི་དྭགས་དུད་འགྲོ་སོགས་ཀྱིས་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། ལྷ་ཡི་བདུད་རྩི་སྣང་བའི་སྣང་བ་ལ་ཚད་མར་སོང་བ་དང་། ཡི་དྭགས་ལ་རྣག་ཁྲག་སྣང་བའི་སྣང་བ་ལ་ཚད་མར་སོང་བ་ཡོད་ཀྱང་། སྣང་གཞིར་གྱུར་པའི་རྣག་ཁྲག་སོགས་མེད་ན། སེམས་ཅན་དམྱལ་བའི་མིག་ཤེས་དེས། དམྱལ་བའི་ལྕགས་སྲེག་དང་། རལ་གྲིའི་ནགས་ཚལ་དང་། མེ་ཆོགས་ལ་སོགས་པ་སྣང་བའི་སྣང་བ་ཙམ་ལ་ཚད་མར་སོང་བ་ཡོད་ཀྱི། དེ་དག་དངོས་གནས་པ་ལ་ཚད་མར་སོང་བ་མེད་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་དམ་བཅའ་འཐད་པ་གང་ཞིག །རྒྱུ་མཚན་མཚུངས་པའི་ཕྱིར།

And consider again this case where a pleasure being and a human and a craving spirit and an animal or the like all sit down together and look at a glass full of something wet and flowing. According to you, it would have to be genuine when something that just looked like ambrosia appeared to the pleasure being, and it would have to be genuine when something that just looked like pus and blood appeared to the craving spirit, but there couldn't be any pus and blood out there to appear as pus and blood. And if this were the case, then consider the visual consciousness of a being in the hells. It would then have to be a valid perception towards something appearing to it that just looked like the burning steel of the hells, and towards something that just looked like the forest of swords, and towards something that just looked like a mass of fire, and so on. Finally, this person would not have any valid perceptions at all towards any of these things as actual objects. Why would this all have to be so? If your idea were correct, it would have to be, for the logic here is identical to your own.

འདོད་ན། ལྕགས་སྲེག་ལ་སོགས་པས། དེར་སྐྱེས་པའི་འགྲོ་བའི་ལུས་སྲེག་པ་དང་།

གཏུབ་པ་ལ་སོགས་པ་དངོས་གནས་པ་ཞིག་མེད་པར་ཐལ། འདོད་པ་དེའི་ཕྱིར། འདོད་ན། དམྱལ་བའི་སྡུག་བསྔལ་མེད་པར་ཐལ། འདོད་པ་དེའི་ཕྱིར། གཞན་ཡང་དེ་ལྟར་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། མིའི་མིག་ཤེས་ཚད་མར་སོང་བའི་ཆུ་དངོས་གནས་པ་མེད་པར་ཐལ། དེའི་ཚེ་ན་རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར།

And suppose you agree that this hell being could have no valid perceptions of the type we mentioned. Well then, the burning steel and other objects could never perform any real actions: they could never burn the bodies of the people born there, they could never chop them up, and so on. Why? Well because of what you just agreed to. And suppose you agree to this; that they could never perform any real actions. Well then, the torment of the hells itself then must not even exist, by your own admission. And remember too that case where the beings all sit down and look at the same thing. You must be saying then that the actual water, the thing towards which the visual consciousness of the human is a valid perception, doesn't exist at all. Why? Well because, according to you, no actual pus and blood exists either in the same situation.

ཁོ་ན་རེ། དེའི་ཚེ་ན་ཆུ་དངོས་གནས་པ་ཡོད་དེ། ཁྲུས་ལུས་འཁྲུད་པ་དང་འཚོད་པར་བྱེད་པ་མི་རང་གིས་མྱོང་བས་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་ཟེར་ན། འོ་ན། དེའི་ཚེ་ན། རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་ཡོད་པར་ཐལ། དེའི་ཚེ་ན། རྣག་ཁྲག་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པ་དང་། ལྟོ་བ་དང་མགྲིན་པ་ལ་སོགས་པ་འཚིག་པ་ཡི་དྭགས་རང་གིས་མྱོང་བས་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར།

Someone might now make the following claim:

> In this situation, there *does* exist some real water there. This is because the human can confirm the water with his own experience, as it performs all the functions of water—as he uses it to wash himself, or as he uses it to cook something.

Well then, in the same situation there must exist some real pus and blood there as well, because in this same situation the craving spirit can confirm the pus and blood with his own experience as they perform their functions—as he drinks them, and then as the sizzle in his throat and stomach, and so on.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། མི་མཚུངས་ཏེ། ཡི་དྭགས་ལ་དེ་ལྟར་འབྱུང་བ་དེ། ཡི་དྭགས་རང་གི་བློས་སློམ་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན། དེས་ན་མི་ལ་ཡང་དེ་ལྟར་འབྱུང་བ་མེད་དེ། དེ་མི་རང་གི་བློས་སློམ་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Someone may respond to this argument with the following claim:

> The two cases are not the same. When all this happens to the craving spirit, it's nothing more than his own imagination.

Well then, what happens to the human can't be happening to him either, because it's nothing more than *his* imagination.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། མི་ལ་ལུས་འཁྲུད་པ་སོགས་དངོས་གནས་པ་མེད་པར་ཐལ། དེ་མི་རང་གི་བློས་སློམ་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན།

Someone may respond to this with another claim:

> When the human washes himself with the water and so on, it must not be something real, because it's nothing more than his own imagination.

ཡི་དྭགས་ལ་ཡང་ལྟོ་བསྲེག་པ་སོགས་དངོས་གནས་པ་མེད་པར་ཐལ། དེ་ཡི་དྭགས་རང་གི་བློས་སློམ་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན། ཡི་དྭགས་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་མེད་པར་ཐལ།

Are you saying then that when the pus and blood sizzle in the stomach of the craving spirit, and so on, it can't be something real? For that too is nothing more than his own imagination. You agree? Well then, the suffering of craving spirits must not exist at all.

ཁོ་ན་རེ། དེ་ལྟར་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པའི་ཚེ། རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་པ་མེད་པར་ཐལ། རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་བསེ་རུ་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་བསེ་རུའི་ནང་དུ་སྐྲ་ཤད་མེད་པ

གང་ཞིག   །རབ་རིབ་དང་ལྡན་དབང་པོ་ཅན་མཚུངས་པ། །ཆུ་འབབ་ཀླུང་ལ་ཡི་དྭགས་རྣག་བློ་ཡང་། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། ཟེར་ན།

Someone might make the following claim:

> Isn't it true that when all those beings sit down together and look at something, there isn't any actual pus and blood at all? Because isn't it true first of all that, when a person with cataracts looks into a porcelain basin, there is no strand of hair in the basin at all? And, secondly, doesn't [Master Dharmakirti's] text itself say,
>
> > Identical to the case of someone where his sense
> > power has a cataract,
> > Is the mind of a craving spirit as well, which sees
> > a stream of water as pus.

སྐྱོན་མེད་དེ། དབུ་སེམས་གཉིས་དོན་ཤེས་ཡོད་མེད་མཚུངས་མི་མཚུངས་དཔྱོད་པའི་སྐབས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། ཡི་དྭགས་ཀྱི་མིག་ཤེས་ལ་ཆུ་ཀླུང་རྣག་ཁྲག་ཏུ་སྣང་བའི་ཚེ་ན། དེ་ལྟར་སྣང་བའི་མིག་ཤེས་ཚད་མ་མ་ཡིན་པ་དང་། ཆུ་ཀླུང་ལ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན། རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་པ་ཞིག་ཡོད་པ་མི་འགལ་བའི་ཕྱིར།

And yet there is no such problem, for this quotation appears in the section where we are examining the question of whether, in the schools of the Middle Way and the Mind-Only, an object and the perception of it must be equivalent in either both existing or both not existing. Moreover, there is another fact about this situation, where the stream of water appears as pus and blood to the visual consciousness of the craving spirit. It is no inconsistency to say that the visual consciousness that sees things this way is not a valid perception, and to say at the same time that—when the craving spirit looks at the stream of water—there does exist there actual pus and blood.

ཡང་ཁ་ཅིག །འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བསྣན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པའི་ཚེ་ན། རྣག་ཁྲག་དངོས་གནས་པ་མེད་པར་ཐལ། དམྱལ་བའི་ལྕགས་སྲེག་ལ་སོགས་པ་དེར་སྐྱེས་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་སྣང་བ་ཙམ་ཡིན་གྱི། དངོས་གནས་

སུ་གྲུབ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། དེ་འདྲའི་བྱེད་པ་པོ་སུ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར། དེར་ཐལ། སྤྱོད་འཇུག་ལས། ལྕགས་སྲེག་ས་གཞི་སུ་ཡིས་བྱས། །མེ་ཚོགས་དེ་དག་ཅི་ལས་བྱུང་། །དེ་འདྲ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱང་། སྡིག་སེམས་ཡིན་པར་ཐུབ་པས་གསུངས། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། ཞེར་ན།

Someone again may come and claim the following:

> Let's consider once more this situation where three different types of beings sit down together and look at a glass full of something wet and flowing. Isn't it true that there is no actual pus and blood there? Because isn't it true that the burning steel and so on in the hells is only something that appears to a person who is born there, but that there is nothing there which actually is these objects? Because isn't it true that there is no one at all who went and made all these kinds of things? And isn't this a fact, because doesn't the text of *The Bodhisattva's Way of Life* say:
>
>> Who made the burning steel that acts
>> As the floor of the world of hell?
>> Where did all the mass of flames
>> You find there all come from?
>>
>> The Able Ones have spoken that
>> Everything there like this
>> Is nothing at all other than
>> The mind of what's non-virtue.

སྐྱོན་མེད་དེ། དེའི་དོན་ལྕགས་སྲེག་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་དབང་ཕྱུག་རྟག་པ་སོགས་ཀྱིས་བློའི་གཡོ་བ་སྔོན་དུ་བཏང་ནས་བྱས་པ་མ་ཡིན་པར་དེར་སྐྱེས་པའི་འགྲོ་བའི་སྡིག་སེམས་བྱེད་པ་པོར་བསྟན་པའི་ཕྱིར།

Yet there is no such problem. The point of this quotation is to say that the burning steel and so on are not something that was created by some unchanging creator being or something like that; by someone who thought it over first and then created them. The lines are meant to show us that what really made all these things is the non-virtuous states of mind had by the beings who have to take birth there.

དེ་ལྟར་མ་ཡིན་ན།   དགེ་བ་བཅུ་ལ་སྤྱོད་པའི་སྐྱེས་བུ་དམ་པ་མཐོ་རིས་སུ་སྐྱེས་ནས་དེའི་བདེ་བ་སྨྱོང་བ་དང་། མི་དགེ་བཅུ་ལ་སྤྱོད་པའི་སེམས་ཅན་དམན་པ་ངན་སོང་དུ་སྐྱེས་ནས་དེའི་སྡུག་བསྔལ་སྨྱོང་བ་གཉིས་ལ།   འཁྲུལ་སྣང་བཟང་ངན་ཙམ་མ་གཏོགས་ལུས་ཀྱིས་བདེ་སྡུག་སྨྱོང་མི་སྨྱོང་གི་ཁྱད་པར་མེད་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་རིགས་པ་དེ་འཐད་པའི་ཕྱིར།

Suppose this were not the case; consider then those holy people who lead their lives following the ten virtues, and who are then born into the higher realms, and then experience the pleasures of these realms. And consider too those miserable people who lead their lives following the ten non-virtues, and who are then born into the lower realms, and then experience the sufferings of these realms. Is the difference between them just that they are having some better or worse kind of misperception, and not whether they are experiencing pleasure or pain? This would have to be the case, if your reasoning were correct.

འདོད་ན། མཐོ་རིས་ཀྱི་བདེ་བ་དང་། ངན་སོང་གི་སྡུག་བསྔལ་མེད་པར་ཐལ། འདོད་པ་དེའི་ཕྱིར།

Suppose you agree that it is only a matter of better or worse misperceptions. Are you saying then that the pleasures of the higher realms don't even exist, and that the pains of the lower realms don't even exist? You must be, if you agree this way.

དེས་ན། ལས་ཅན་གྱི་འགྲོ་བ་གསུམ་གྱིས་བརྟན་ཞིང་གཞིར་བ་ཡོར་པ་གང་ལ་ཅིག་ཅར་དུ་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ། ཚད་མཚུངས་ངེས་པར་དགོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དགོས་ན། ཡོར་པ་གང་པོ་དེའི་ནང་དུ་གནས་ཀྱི་ཆློས་གནས་ཞིང་། ཐ་མལ་གྱི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་མི་བཟོད་པའི་སྲོག་ཆགས་ཕྲ་མོའི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་཈ང་། དེའི་ཚད་མར་འགྲོ་དགོས་པ་དང་། རྒྱ་མཚོའི་ནང་ན་གནས་པའི་སྲོག་ཆགས་ཕྲ་མོའི་མིག་ཤེས་ཀྱིས་཈ང་། རྒྱ

མཚོའི་ཚད་ལ་ཚད་མར་འགྲོ་དགོས་པ་དང་། ལྷ་མ་ཡིན་འགའ་ཞིག་ལ། མཚོན་ཆ་ཡོར་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.

སྣག་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་གསུམ་པོ་དེ་སྤྱིར་གོས་འགོག་ནུས་ཀྱི་དངོས་པོ་ཡིན་ཀྱང་། དེ་ལྟར་བལྟས་པ་དེའི་ཚེ་ན་གོས་འགོག་བྱེད་ཀྱི་དངོས་པོ་མ་ཡིན་པ་མི་འགལ་ཏེ། རི་རབ་བྱ་བཞི་དང་། ཀླུམ་པོ་ལ་སོགས་པ་ཕན་ཚུན་གོས་འགོག་ནུས་ཀྱི་དངོས་

པོ་ཡིན་ཀྱང་། རི་རབ་གཅིག་གི་གོ་ས་ན། དེ་གཉིས་ཀ་ཡོད་པ་སྲིད་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ལྕགས་གོང་དམར་འབར་བ་ཚ་བ་ཡིན་ཀྱང་། ལྕགས་སྔགས་བཏབ་པའི་ལག་པས་རེག་པའི་ཚེ། དེའི་སྐྱོང་བྱར་གྱུར་པའི་རེག་བྱ་དེ་ཚ་བའི་རེག་བྱ་མ་ཡིན་ཏེ། ཚ་བ་མ་ཡིན་པའི་རེག་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Generally speaking, each of the three objects mentioned—the pus and the other two—are things of the type that block other objects from entering into the space which they themselves occupy. It is no contradiction though to say that, in this situation where the beings are looking this way, they are not objects such that they block other things from entering into the space they occupy. This is true for the following reason.

A central mountain of the world which is square in shape, and a central mountain of the world which is round in shape, and the like, are objects such that they block other things from entering the space they occupy. Nevertheless, it is possible for both these things to occupy the space taken up by a single central mountain of the world. A red-hot ball of steel is something that's hot, but consider what happens when a person touches it after he has used the mantra of steel on his hand. The sensation that he feels is not a sensation of heat; on the contrary, it is a sensation of something not heat.

[This concludes the section of the text entitled "The Stream."]

****

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་བློ་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་ཏའི་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་ཆེས་པར་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་གསུང་རབ་ལྟ་བའི་མིག་ཏུ་ཕྱིན་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་གདམས་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་ཆེས་པར་ཤིང་རྟ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་གསུང་རབ་ལྟ་བའི་མིག་ཏུ་ཕྱིན་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་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།།

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.*