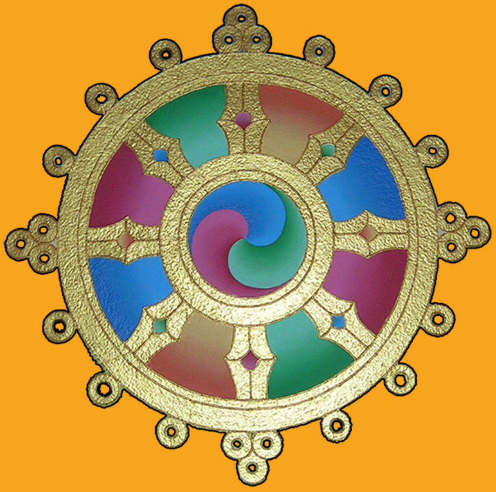
སྟོང་ཉིད་དང་བྱམས་བརྩེའི་སྐོར་རྟོག་འཆར་
གནད་བསྡུས།



རྩོམ་པ་པོ།
བློ་གླིང་དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྡན་གྲགས་པ།

2021

ALL RIGHTS RESERVED

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the copyright owners.

© 2021 Geshe Palden Drakpa.

Published by:
Geshe Sonam Gyaltsen
Kwangsungsa Temple
250, Haedoji-ro, Seo-gu,
Busan, Republic of Korea
49244

Tel: +82-51-243-2468
Email: ktdharma@vaver.com
Website: www.koreatibetcenter.com

དཀར་ཆག

སྔོན་གླེང་།.....I

སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ངོ་སྤྲོད་གཅེས་བསྡུས།.....01

ཞི་བདེ་དམ་པའི་གཞི་རྩ་བྱམས་སྙིང་རྗེའི་སྐོར་གྱི་ཟླ་ཟེར།.....19

A SELECTIVE INTRODUCTION TO EMPTINESS.....27

THE SOOTHING RAYS OF MOONLIGHT.....57

空性之解說集要.....69

慈悲為一切安樂的根本.....91

寂靜勝樂之根基___慈悲法類.....99

공성을 소개하는 핵심 요지.....107

진정한 평화와 행복의 바탕과 뿌리인

자애와 연민에 관하여.....135

༄༅། ཡོངས་ཀྱི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཆེན་པོ་དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྡན་

གྲགས་པ་དཔལ་བཟང་པོ་མཆོག

སྔོན་གླེང་།

༄ ཡོངས་ཀྱི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཆེན་པོ་དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྡན་གྲགས་པ་མཆོག་གི་གསུང་རྩོམ་མང་པོ་ཞིག་དཔར་འགྲེམས་གནང་བ་དེ་ཡུལ་ཕྱོགས་མང་པོར་སློབ་གཉེར་བ་རྣམས་ལ་ཕན་པ་རླབས་ཆེན་བྱུང་དང་འབྱུང་མུས་ལ་ཕྱོགས་ཀུན་ནས་གྲུས་སྦྲོ་དཔག་མེད་རབ་ཏུ་བཏྲས་ལགས།

དེ་བཞིན་ཉེ་ཆར་ལྷོ་ལི་བོད་ཁང་གི་དབུ་འཛིན་དང་ནང་ཆོས་སློབ་སྟོན་པ་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་རྡོ་རྗེ་དགྲ་འདུལ་མཆོག་གིས། དགེ་མཆོག་གི་གསུང་རྩོམ་དག་གི་ནང་ནས་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་སྐོར་ལ་དཔྱད་པ་གནད་བསྡུས་ཞེས་པ་དེའི་སྙིང་དྲ་ཐོག་ནས་དཔེ་ཁྲིད་ཅིག་གནང་སྐྱོང་ཡོང་བའི་གསོལ་འདེབས་ལན་མང་ཞུས་ཀྱང་། དགེ་མཆོག་གི་སྐུ་ཁམས་དང་འབྲེལ་གནས་སྐབས་རིང་དེ་ལྟར་ཞུ་རྒྱུ་མ་བྱུང་ཡང་གསུང་རྩོམ་དེ་དང་། ཞི་བདེ་དམ་པའི་གཞི་རྩ་བྱམས་སྙིང་རྗེའི་སྐོར་གཉིས་པོ་ཨ་རིར་གནས་བཞུགས་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་དགྲ་འདུལ་རྣམ་རྒྱལ་མཆོག་གིས་དབྱིན་སྐད་དུ་བསྒྱུར་ཟིན་པ་འདི་གཉིས་དཔར་འགྲེམས་ཞུ་ཆོག་པར་ཞུ་ཞེས་གསོལ་འདེབས་ཞུས་པར་བཀའ་ཁྲོལ་ལེགས་ཐོབ་བྱུང་ཞེས་གསུངས།

དེ་བཞིན་དུ་ཀོ་རི་ཡར་གནས་བཞུགས་ན་སྟོད་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་མཆོག་གིས་ཀྱང་གསུང་རྩོམ་དེ་གཉིས་སྐད་རིགས་

གཞན་འགའ་ཞིག་ཏུའང་ཕབ་བསྐྱར་དཔར་བསྐྲུན་བགྱི་ན་དོན་གཉེར་ཅན་གཞུང་ཆེན་སློྦང་བའི་གོ་སྐབས་མ་བྱུང་བའི་རིགས་མང་པོ་ཞིག་ལ་ཕན་ཐོགས་འོང་རེ་སྣང་བས། དེ་ལྟར་ཞུ་ཚོག་པའི་གནང་བ་སྩོལ་གནང་ཡོང་བའི་གསོལ་འདེབས་དང་། དཔར་འདེབས་ཀྱི་མཐུན་རྐྱེན་དག་ཀྱང་འབུལ་རྒྱུའི་དགོངས་སྐོར་ལན་མང་ཞུས་པར། དགེ་མཆོག་གིས་ཞལ་བཞེས་གནང་བ་དང་འབྲེལ། གསུང་རྩོམ་ཕྱོགས་སྒྲིག་འདིར་ ༼ སྟོང་ཉིད་དང་བྱམས་བརྩེའི་སྐོར་རྩོམ་འཆར་གནད་བསྡུས་ ༽ ཞེས་མཚན་སྩོལ་ཡང་གནང་།

དེ་ཡང་དགེ་བཤེས་རྡོ་རྗེ་དགྲ་འདུལ་མཆོག་གིས་ལྡི་ལི་རང་དུ་དཔར་བསྐྲུན་བགྱི་ན་ཕྱོགས་མཐའ་ཁག་ཏུ་འགྲེམས་སྤེལ་བྱེད་པར་སྟབས་བདེ་ཚུལ་ཞུས་པ་བཞིན། དགེ་བཤེས་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་མཆོག་ནས་ཀྱང་མོས་མཐུན་ལེགས་པར་གནང་སྟེ། སྤེལ་གྲངས་ ༡༥༠༠ ཐམ་པ་ལྡི་ལི་བོད་ཁང་གི་ཕྱག་རོགས་དང་བཅས་དཔར་བསྐྲུན་བགྱིས་པའི་དགེ་བའི་རྩ་བ་འདི་ལ་བརྟེན་ནས། བསྟན་འགྲོའི་དཔལ་མགོན་སྐྱེས་ཆེན་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་ཐུགས་དགོངས་ཟབ་མོ་རྣམས་ཡོངས་སུ་འགྲུབ་པ་དང་། ཡངས་པའི་ཡུལ་གྲུ་ཀུན་ཏུ་ཞི་བདེའི་དཔལ་ཡོན་དར་གནས་འོང་བའི་རེ་སྨོན་དང་བཅས། གུས་སློབ་ཀླུ་འཁྱིལ་དགེ་སློང་ཐུབ་བསྟན་ཤེས་རབ་ནས་ཕྱི་ལོ་ ༢༠༢༡ ཟླ་བ་ ༠༨ ཚེས་ ༢༡ ཉིན་སྤོན་གླིང་དུ་བྲིས་པ་དགེ་ལེགས་འཕེལ།

སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ངོ་སྤྲོད་གཅེས་བསྡུས།

༄ ཆོས་རབ་ཏུ་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་ཤེས་རབ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།།

དེ་ཡང་ཇི་སྐད་དུ། དཔལ་ལྡན་ཞི་བ་ལྷས་སྤྱོད་འཇུག་ཏུ། ཡན་ལག་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནི།། ཐུབ་པས་ཤེས་རབ་དོན་དུ་གསུངས།། ཞེས་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་ཆོས་གང་གསུངས་པ་ཀུན་སྐྱེ་རྒུ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཉེས་སྐྱོན་བསལ་ཕྱིར་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་སྐྱེ་བའི་དོན་དུ་ཡིན་པར་གསུངས་པ་ལྟར། བདག་ཅག་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་སྟོང་ཉིད་ཅེས་པ་དེ་ཅང་མེད་ཅིག་ལ་གོ་རྒྱུ་མིན་པར་དེ་གང་ཡིན་ལེགས་པར་ཤེས་དགོས་པ་དང་། དེ་ཤེས་པ་ལ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དགག་བྱ་ངོ་ལ་ལེགས་པར་ཤར་བ་ལ་རག་ལས་པ་གཉིས་ལས། དང་པོ་སྟོང་པ་ཉིད་ནི། རྩ་ཤེ་རྣམ་བཤད་རབ་བྱེད་ཉེར་བཞི་པ་ལས། མདོ་སྡེ་ལས། གང་ཞིག་རྐྱེན་ལས་སྐྱེས་པ

དེ་མ་སྐྱེས།། ཞེས་སོགས་ཀྱིས་རྐྱེན་ལ་རག་ལས་པའི་དོན་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད། རང་ལ་ཚུགས་ཐུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་མེད་པ་སྟོང་པའི་དོན་དུ་བཤད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུ་རྣམས་སོ།།

གཉིས་པ་ནི། རྩ་ཤེ་རྣམ་བཤད་རབ་བྱེད་དང་པོར། རྒྱུ་འབྲས་གཉིས་ཀ་ཡང་མིང་དུ་བཏགས་པ་ཙམ་མིན་པར་ཐ་སྙད་བཏགས་པའི་བཏགས་སའི་དོན་དེ་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་བསྐྱེད་བྱ་དང་སྐྱེད་བྱེད་དུ་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ནི་དགག་བྱ་འཛིན་པ་ཡིན་ནོ།། ཞེས་དང་། ལེགས་བཤད་སྙིང་པོ་ལས། འོན་མིང་གི་ཐ་སྙད་ཀྱི་དབང་གིས་མ་བཞག་པ་ཇི་འདྲ་ཞིག་གཅོད་སྙམ་ན། གང་ཟག་གི་ཐ་སྙད་བཏགས་སའི་དོན་དེ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་ན་དོན་ཁོ་རང་གི་རང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པར་སོང་གི་ཡུལ་ཅན་ཐ་སྙད་དེའི་དབང་གིས་ཡོད་པར་མ་སོང་བས་དེ་གཅོད་དོ།།། ཞེས་སོགས་གསུངས་པས་གོ་བར་སྣང་ངོ།།

དེ་ལ་ཐ་སྙད་ཀྱི་དབང་གིས་སམ་རྟོག་པའི་དབང་གིས་བཞག་པའམ་བཏགས་ཚུལ་ནི། སྤྱོད་འཇུག་རྣམ་བཤད་ལས། བདེ་སྡུག་གི་ཚོར་བ་རྟོག་པས་མངོན་པར་ཞེན་ཅིང་བཏགས་པ་ཙམ་ཉིད་ཡིན་ཞེས་བྱ་བར་གྲུབ་པ་མིན་ནམ་སྙེ་གྲུབ་པར་ཐལ། བཟའ་བཏུང་གཅིག་ཉིད་རྟོག་པའི་

དབང་གིས་བདེ་སྡུག་གཉིས་ཀའི་རྒྱུར་བཏགས་པའི་ཕྱིར་ཞེས་གསུངས་པ་འདི་ལས་ལེགས་པར་གོ་བར་ནུས་སོ།།

འོ་ན་དགག་བྱ་ངོས་འཛིན་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་ལས། བྱད་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་གཟུགས་བརྙན་དེ་ཉིད་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ནི་བདེན་འཛིན་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་སྒྲོང་བས་འགྲུབ་བོ།། དེ་ལྟ་ཡིན་ནའང་རང་བཞིན་མེད་པའི་དཔེར་རུང་ལུགས་ནི་གང་དུ་སྣང་བ་དེའི་ངོ་བོས་སྟོང་པས། གང་དུ་སྣང་བ་དེའི་རང་བཞིན་མེད་པ་ནི་མངོན་སུམ་གྱིས་གྲུབ་པས་དེ་ཉིད་དཔེར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ།། གང་དུ་སྣང་བ་དེའི་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་སྒྱུ་གྱུ་ལ་སོགས་པའི་སྟེང་དུ་ཚད་མས་གྲུབ་ན་ནི། སྒྱུ་གྱུའི་རང་བཞིན་མེད་པ་རྟོགས་པ་ཡིན་པས་གཟུགས་བརྙན་སོགས་དང་མི་འདྲའོ།། ཞེས་གསུངས་པས་གོའོ་སྙམ། དེ་ཡང་དཔེ་དོན་གཉིས་ལ་ཁྱད་པར་དེ་ལྟར་འོང་ཚུལ་ནི། གང་དུ་སྣང་བ་དེའི་རང་བཞིན་གྱིས་ཏེ་སྣང་བ་ལྟར་དུ་ཡོད་མེད་དེ་ལ་བློ་རགས་གཉིས་རེར་བྱེ་རྒྱུ་ཡོད་མེད་ཀྱིས་སོ་སྙམ་མོ།།

དེ་ལ་གཟུགས་བརྙན་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་ཡོད་པར་འཛིན་པ་དེ་ཉིད་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་སྒྲོང་བས་འགྲུབ་པར་གསུངས་པ་དེ་བཞིན་

སྒྱུ་གྱུ་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་གཞན་ལ་ཡང་འདྲ་བས། དེའི་ཚུལ་ཤིན་ཏུ་འཆར་བདེ་བ་ཞིག་ནི། རྩ་ཤེ་རྣམ་བཤད་རབ་བྱེད་ཉེར་བཞི་པར། འདི་ནི་ཕན་ཚུན་བརྟེན་དགོས་པས་ན་རང་ལ་ཚུགས་ཐུབ་ཀྱི་རང་བཞིན་ཡོད་པ་མི་བདེན་པའི་དོན་ནོ།། ཞེས་གསུངས་པས་གོ་བར་སླ་ཞིང་། དེ་ཡང་དཔེར་ན་བསྐྱོར་དགོས་པའི་ནད་པ་དང་། འཇའ་ཚོན་དང་སྤྲིན་ཕུང་སོགས་རང་ཚུགས་མི་ཐུབ་ཚུལ་འཇིག་རྟེན་རང་དགའ་བ་ལའང་གྲགས་པ་འདི་བཞིན། བདག་གཞན་དང་གནས་ཁང་སོགས་རང་ཚུགས་ཐུབ་པ་མིན་ཡང་། རང་ཚུགས་ཐུབ་པར་སྣང་ཞིན་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་ཆགས་སྡང་སོགས་དང་འདྲ་བར་བརྫ་སྦྱོར་བ་ཙམ་གྱིས་ཡོད་པར་གོ་ཐུབ་པས་སྟོང་བས་འགྲུབ་ཚུལ་ནི་དེ་ལྟར་རོ་སྙམ་མོ།།

འོན་ཀྱང་། ཁྱད་གཞི་དེ་ཉིད་སྤྱིར་ཡོད་པ་དང་རང་བཞིན་གྱིས་སམ་རང་ཚུགས་ཐུབ་པ་གཉིས་དགག་བྱ་མ་ཁེགས་པའི་སྔོན་ལ་ནི་མཐུན་དཔེའི་སྟེང་དུ་དེ་གཉིས་སོ་སོར་ཕྱེ་རྒྱུ་ཡོད་པ་ཙམ་ལས། དོན་ཁྱད་གཞིའི་སྟེང་དུ་སོ་སོར་ཕྱེ་ཐུབ་པ་ནི་བསྒྲུབ་བྱ་ལེགས་པར་གྲུབ་པའི་རྗེས་སུ་མ་གཏོགས་མི་འོང་ཚུལ་གསུངས་པའི་དོན་ཡང་ལེགས་པར་གོ་དགོས་པར་སྣང་ངོ་།།

དེ་ཡང་ཞིང་སྟོང་ལྟ་བུ་ལ་རང་ཚུགས་མི་ཐུབ་ཚུལ་བརྗོད་པ་ན། དེ་གཏན་ནས་མེད་པར་མི་གོ་བར་གཞན་དག་ལ་བརྟེན་ནས་ཡོད་པར་ཤུགས་ཀྱིས་གོ་བ་དང་། འདི་གཞན་དག་ལ་བརྟེན་ནས་ཡོད་ཚུལ་བརྗོད་པ་ན། དེ་རང་ཚུགས་མི་ཐུབ་ཚུལ། དགག་བྱ་རང་ཚུགས་ཐུབ་པ་དེ་མེད་པར་ཤུགས་ཀྱིས་གོ་ཐུབ་པས། སྟོང་པ་དང་རྟེན་འབྱུང་གཅིག་དོན་གཅིག་ཏུ་འགྲོ་ཚུལ་ལ་ཡང་གོ་བ་ལེགས་པར་སྐྱེར་བར་སྣང་ལ། དེ་ལྟར་མིན་པར་ཞིང་ཧ་རང་གི་ཡན་ལག་རྣམས་ཐལ་ཏེ་བཤིགས་པ་ན་དེ་མེད་པར་འགྱུར་བ་དེ་ཉིད་དང་། ཡང་དེའི་ཡན་ལག་རྣམས་ཚུར་བསྒྲིགས་པའི་ཚེ་ཞིང་ཧ་གྲུབ་ཚུལ་དེ་ཉིད་སྟོང་པ་དང་རྟེན་འབྱུང་གཅིག་དོན་གཅིག་ཏུ་གོ་ཚུལ་སྨྲ་བ་ཉེ་ལས་སླ་ཤོས་སུ་སྣང་བས་མི་འཐད་པར་སེམས་སོ།།

དེ་ཡང་བདག་ཕུང་སོགས་རང་ཚུགས་ཐུབ་པར་འཛིན་པ་འདིས་འཇིག་རྟེན་ཆོས་བརྒྱད་བྲངས་ཤིང་། དེ་ལས་བསྟོད་པ་སོགས་བྱུང་ན། གཞན་ལ་ལྟོས་འབྲེལ་མེད་ཅིང་མཐོ་སྣང་དང་ཁེངས་དྲེགས་ཆགས་ཞེན་སོགས་ཆེས་འཕེལ་བ་དང་། སྨད་པ་སོགས་བྱུང་ན་བློ་ཕམ་དང་ཡིད་སྐྱོ་ཞིང་སྡུག་པ་དང་། སེམས་འཁྲུགས་ཏེ་ཡིད་མི་བདེ་བར་གཞན་ལ་སྡང་ཞུགས་ཁོང་ཁྲོ་སོགས་ཇེ་འཕེལ་དུ་འགྲོ་བ་སྐྱོང་བས་འགྲུབ་པས་ཉེས་

ཚོགས་ཀུན་གྱི་རྩ་བ་ཡིན་ཚུལ་ཡང་དེ་ལྟར་དུ་གོ་བས། ནུས་པ་གང་ཡོད་ཀྱིས་འདི་འགོག་ཐབས་བྱ་དགོས་པར་སྣང་ངོ་།།

དེས་ན། དེ་ལྟ་བུའི་རང་ཚུགས་ཐུབ་པ་དེ་འགོག་པ་ལ་གཙོ་བོ་ཁྱབ་བྱེད་མ་དམིགས་པའི་རྟགས་ཀྱིས་འགོག་ཚུལ་ནི། མཁས་གྲུབ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པས་ལྟ་ཁྲིད་མུན་སེལ་སྒྲོན་མེར། ང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་ན། ལུས་ཀྱི་ཕྱི་ནང་དང་སྟོད་སྨད་བར་གསུམ་གང་རུང་ན་ཡོད་དགོས་པ་ལ་དེ་དག་ན་མི་འདུག་པས་ང་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་དོ་སྙམ་དུ་སྒོམ་པ་ཡིན་ན་ནི་ཤིན་ཏུ་མི་རིགས་ཏེ། ང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ན་གྲུབ་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡོད་ཅེས་དཔྱོད་པ་ནི། ཡོད་པ་ལ་གཅིག་དང་དུ་མར་ཁ་ཚོན་ཆོད་པས་བདེན་པར་ཡོད་ན་ཡང་བདེན་པའི་གཅིག་དང་བདེན་པའི་དུ་མ་གང་རུང་དུ་ཡོད་དགོས་པའི་ཕྱིར། དེ་གཉིས་གང་དུའང་མེད་ན་བདེན་པར་མེད་དགོས་ལ། དེའི་ཕྱིར་གཅིག་དང་དུ་བྲལ་གྱི་རྟགས་ཀྱིས་བདེན་མེད་དུ་ངེས་པར་བྱེད་པ་ལྟར། གྲུབ་ན་གྲུབ་ཚུལ་འདི་དང་འདི་གང་རུང་གཅིག་ཏུ་གྲུབ་དགོས་ཞེས་ཁ་ཚོན་ཆོད་པ་ཞིག་གིས་བརྟག་པ་བྱས་ནས། གྲུབ་ཚུལ་དེ་དག་གང་དུའང་མ་རྙེད་ན་མེད་པའི་ངེས་པ་སྐྱེ་བར་རིགས་ཀྱི། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ཀྱང་གྲུབ་ཚུལ་དེ་དག་ཏུ་ཡོད་མི་དགོས་པ་ལ། གྲུབ་ཚུལ་དེ་དག་ཏུ

མེད་པས་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པར་ངེས་ཤེས་འདྲེན་མི་ནུས་ལ། ཞེས་གསུངས་སོ།།

ཡང་དེའི་འགྲོ་ཉིད་དུ། ང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ན་ང་ལུས་ཀྱི་ཕྱི་ནང་དང་སྟོད་སྨད་བར་གསུམ་གང་རུང་ན་ཡོད་མི་དགོས་ཏེ། ང་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་ན་ང་རང་གི་ལུས་དང་རང་བཞིན་གྱིས་གཅིག་ཐ་དད་གང་རུང་དུ་ཡོད་དགོས་ལ། ལུས་དང་རང་བཞིན་གྱིས་གཅིག་ཏུ་ཡོད་ན་དེ་དང་ཐ་དད་གཏན་མེད་ཀྱི་གཅིག་ཏུ་ཡོད་དགོས་ཤིང་། ལུས་དང་གཅིག་ཡིན་ན་དེའི་ཡོད་པ་ལུས་ཀྱི་ཆ་གང་ན་ཡོད་ཅེས་དཔྱོད་པ་འབྲེལ་མེད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། ལུས་དང་རང་བཞིན་གྱིས་ཐ་དད་ཡིན་ནའང་ལུས་དང་འབྲེལ་མེད་དོན་གཞན་ཡིན་དགོས་ལ། ལུས་དང་འབྲེལ་མེད་དོན་གཞན་ཡིན་ན་དེའི་ཡོད་པ་ལུས་ཀྱི་ཆ་གང་ན་ཡོད་ཅེས་དཔྱོད་པ་འབྲེལ་མེད་ཆེན་པོར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ།། ཞེས་གསལ་ཞིང་རྒྱ་ཆེར་གསུངས་པ་འདི་ལས་ལེགས་པར་གོ་བར་ནུས་སམ་སྙམ། དེ་ཡང་དཔེར་ན་རི་བོང་གི་རྭ་ཡོད་ན་རི་བོང་དེའི་མགོ་ལ་ཡོད་དགོས་ཀྱི། དེའི་རྐང་ལག་སོགས་ལ་ཡོད་མི་དགོས་པ་ལྟར་དུ་གསུངས་པ་ཡིན་པར་སྣང་ངོ་།།

གོང་གསལ་དེ་ལྟར་ཡིན་པ་ཡང་དཔལ་ལྡན་ཟླ་བ་གྲགས་པའི་དབུ་

མ་འཇུག་པ་ལས། མང་བས་བདག་དེ་དག་ཀྱང་མང་པོར་འགྱུར།། ཞེས་པའི་ཐད་དུ་འཇུག་པའི་རྣམ་བཤད་ལས། འདི་ནི་མང་པོ་དང་ངོ་བོ་གཅིག་པར་འདོད་པ་ཙམ་ལ་འཕེན་དུ་མི་རུང་བས། བདག་དང་ཕུང་པོ་གཉིས་ཐ་དད་གཏན་མེད་གཅིག་ཏུ་འདོད་པ་ལ་འཕེན་པའོ།། དེ་ཡང་དང་པོ་ནས་གཞན་གྱིས་དེ་ལྟར་ཁས་མ་བླངས་པས། ངོ་བོ་གཅིག་པ་དང་ཐ་དད་ཙམ་ཡིན་པ་རྫུན་པ་ལ་སྐྱོན་མེད་ཀྱང་། བདག་ཕུང་གཉིས་བདེན་པར་ཁས་ལེན་པ་ལ་ངོ་བོ་གཅིག་ན་དབྱེར་མེད་ཀྱི་གཅིག་ཏུ་ཕུལ་ནས། དེའི་འོག་ཏུ་བདག་མང་པོ་དང་ཕུང་པོ་ལྟ་གཅིག་ཏུ་ཐལ་བ་འཕང་ངོ་།། ཞེས་གསུངས་པས་བསྟན་ཏོ།།

དེ་ལ་བདག་ཕུང་བདེན་པར་གྲུབ་ན་དེ་ལྟར་གྲུབ་པའི་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་དུ་ངེས་པར་གྲུབ་དགོས་ཚུལ་ནི། ཡུལ་དུས་ཀུན་ཏུ་རྫུན་པ་སྤངས་ཏེ་བདེན་པར་གནས་དགོས་པས། བློ་གང་ལ་སྣང་ཡང་གཅིག་པར་སྣང་དགོས་ལ། བདག་ཕུང་གཉིས་མངོན་སུམ་གྱི་སྣང་ངོར་སོ་སོར་ཕྱེ་རྒྱུ་མེད་པ་ལྟར། རྟོག་པའི་ངོར་ཡང་དེ་ལྟར་འགྱུར་བས་ལྡོག་པའང་གཅིག་ཏུ་འགྱུར་བ་དང་། ཡང་རྟོག་ངོར་སོ་སོར་འཆར་བ་ལྟར། མངོན་སུམ་གྱི་སྣང་ངོར་ཡང་སོ་སོར་ལྟར་འབྲེལ་མེད་དུ་སྣང་ཞིང་གྲུབ་དགོས་

པའི་གནད་ཀྱིས་སོ་སྙམ་མོ།།

དེ་ལྟར་ཡང་། ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་ལས། དེ་ལྟར་མ་ཡིན་པར་གཞུང་ཚད་ལྡན་ཁ་ཅིག་ནས་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་རང་གི་ཡན་ལག་དང་གཅིག་ཐ་དད་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་རང་བཞིན་མེད་པ་གཏན་ལ་འབེབས་པར་གསུངས་པའི་དོན་ལ་འཁྲུལ་ནས། བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་མཆུ་དང་མགྲིན་པ་ལ་སོགས་པ་རང་གི་ཡན་ལག་གང་ཡིན་དཔྱད་པ་ན་དེ་དག་གང་དུའང་མ་རྙེད་པ་ན་བུམ་པ་མི་འདུག་གོ་སྙམ་དུ་ངེས་པ་འདྲེན་ལ། དེ་ནས་དཔྱོད་མཁན་ལའང་དེ་ལྟར་དཔྱད་པ་ན་དཔྱོད་མཁན་ཡང་མི་འདུག་གོ་སྙམ་དུ་ངེས་པར་འགྱུར་རོ།། དེའི་ཚེ་དཔྱོད་མཁན་མི་རྙེད་ན་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་མེད་དོ་སྙམ་དུ་སུ་ཞིག་གིས་ཤེས་སྙམ་ནས་ཡོད་པའང་མ་ཡིན་མེད་པའང་མ་ཡིན་ཞེས་ཟེར་བ་ལྟར་གྱི་རིགས་པ་ལྟར་སྣང་རེས་ངེས་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་དྲངས་པ་ལ་ལྟ་བ་རྙེད་པ་འཇོག་ན་འདི་སླ་ཤོས་གཅིག་ཏུ་སྣང་ངོ་།། ཞེས་གསུངས།

ལམ་རིམ་ཆུང་བ་ལས་ཀྱང་། གཉིས་པ་ནི། སྔར་བཤད་པའི་དགག་བྱའི་ཚད་ལེགས་པར་མ་ཟིན་པར་ཡུལ་ལ་རིགས་པས་དཔྱད་དེ་གསིལ་བ་ན་ཡུལ་དེ་མི་འདུག་པ་སྙམ་པ་དང་པོར་འབྱུང་ཞིང་། དེ་ནས་

དཔྱོད་མཁན་ལ་ཡང་དེ་དང་འདྲ་བར་མཐོང་ནས་མེད་པར་ངེས་མཁན་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པས་གང་ལ་ཡང་འདི་ཡིན་འདི་མིན་གྱི་ངེས་པ་བྱ་ས་མེད་པར་སོང་ནས་སྣང་བ་བན་བུན་དུ་སོང་བའི་སྣང་བ་འཆར་བ་ཡང་རང་བཞིན་ཡོད་མེད་དང་། ཡོད་མེད་ཙམ་མ་ཕྱེད་པ་ལ་བརྟེན་ནས་བྱུང་བ་ཡིན་པས་དེ་འདྲའི་སྟོང་པ་ཡང་རྟེན་འབྲེལ་བཤིག་པའི་སྟོང་པ་ཡིན་ལ། ཞེས་གསུངས་པས་གསལ་བར་གོའོ་སྙམ།

གཞན་ཡང་ལམ་རིམ་ཆེ་ཆུང་གཉིས་ཀར། དེས་ན་རིགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ན། གང་ཟག་ལ་སོགས་པ་ལ་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་ཡུལ་སྟེང་དུ་སྡོད་ཚུལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་འདུག་གོ་སྙམ་པ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་སྣང་བ་འདི་རྣམས་ཀྱང་བན་བུན་དུ་འཆར་བ་ཙམ་དཀའ་བ་མིན་གྱི། དེ་འདྲ་དེ་དབུ་མའི་གྲུབ་མཐའ་ལ་མོས་ཤིང་རང་བཞིན་མེད་པའི་ཚུལ་སྟོན་པའི་ཆོས་ཐན་ཐུན་ཐོས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་འོང་ཡང་། དཀའ་ས་ནི་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་རང་བཞིན་མ་ལུས་པར་ཁེགས་པ་དང་རང་བཞིན་མེད་པའི་གང་ཟག་ལ་སོགས་པ་དེ་ཉིད་ལས་གསོག་པ་པོ་དང་འབྲས་བུ་སྤྱོད་པ་པོ་ལ་སོགས་པར་འཇོག་པ་ལ་ངེས་པ་གཏིང་ནས་འདྲོངས་ཏེ། དེ་རྣམས་སུ་འཇོག་ཐུབ་པའི་གཉིས་ཚོགས་དེ་སྲིད་མཐའ་ཙམ་དུ་སོང་བས་དབུ་མའི་

ལྟ་བ་ཤིན་ཏུ་རྟེད་དཀའ་བ་ཡིན་ནོ།། ཞེས་གསུངས།

དེ་ཡང་། གོང་གསལ་ལམ་རིམ་ཆེ་ཆུང་རྣམས་ཀྱི་གཞུང་དོན་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན། འདི་དག་ནི་ཤིན་ཏུ་གོ་དཀའ་ཡང་རྟོག་འཆར་ཙམ་ནི། ལམ་རིམ་ཆེན་མོ་ལས། དེ་ལྟར་མ་ཡིན་པར་གཞུང་ཚད་ལྡན་ཞེས་པ་ནས་དོན་ལ་འཁྲུལ་ནས་ཞེས་དང་། འདི་སླ་ཤོས་གཅིག་ཏུ་སྣང་ངོ་ཞེས་གསལ་བ་དང་། ལམ་རིམ་ཆུང་བ་ལས། སྔར་བཤད་པའི་དགག་བྱའི་ཚད་ལེགས་པར་མ་ཟིན་པར་ཞེས་པ་ནས་རྟེན་འབྲེལ་བཤིགས་པས་ཆད་སྟོང་ཡིན་ལ་ཞེས་སོགས་གསུངས་པ་ལ་བརྟགས་ན། གཞུང་དེ་གཉིས་ཀར། དེས་ན་རིགས་པས་རྣམ་པར་དཔྱད་པ་ན། གང་ཟག་ལ་སོགས་པ་ལ་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་(པའི་)ཡུལ་སྟེང་དུ་སྡོད་ཚུལ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མི་འདུག་གོ་སྙམ་པ་དང་། ཞེས་སོགས་ཀྱི་དོན་ནི་དགག་བྱ་ལེགས་པར་ངོས་མ་ཟིན་པས་སྟོང་ཉིད་ལ་དཔྱོད་པའི་ཚེ་འཁྲུལ་བ་བྱུང་སྐྱེ་གཞི་དེ་སྤྱིར་ཡོད་པ་དང་། དེ་རང་ངོས་ནས་ཡོད་པ་གཉིས་ལ་ཁྱད་པར་ཡོད་ཚུལ་མང་དུ་སྨྲས་ཀྱང་སྒྲ་སྤྱི་ཙམ་ལས་དོན་སྤྱི་མ་ཤར་ཡང་སྟོང་ཉིད་ལ་དགའ་སྣང་ཆེ་ཞིང་། དེའི་སྐོར་ཐ་རེ་ཐོ་རེ་ཐོས་མྱོང་བའི་བདག་འདྲ་བ་རྣམས་ལ་གསུངས་པ་ཡིན་པར་སྣང་།

དེར་མ་ཟད་གོང་གསལ་གཞུང་ཚིག་དེས་དབུ་མའི་ལྟ་བ་རྙེད་ཟིན་ཀྱང་ལྟ་བའི་དཔྱད་པ་མ་རྫོགས་པའི་དོན་དུ་འགྲེལ་མཁན་མང་དུ་བྱུང་བར་ཐོས་མོད། དེ་ལྟར་ན་ཡང་གོང་གསལ་གཞུང་དུ་གོ་ཚུལ་དེ་ལྟར་ནི་དཀའ་བ་མིན་ཚུལ་དང་། དཀའ་ས་ནི་ཞེས་པ་ནས་དབུ་མའི་ལྟ་བ་ཤིན་ཏུ་རྙེད་དཀའ་བ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གསལ་བར་གསུངས་པས་ཇི་ལྟར་ཡིན་མིན་ལེགས་པར་གོ་བར་སྣང་ངོ་།།

གནད་བསྡུ་ན། ཤིང་རྟའི་སྟེང་དུ་བརྟགས་དོན་དོན་དམ་དུ་བཙལ་སྐབས་སུ་འང་ཤིང་རྟ་ལ་དེ་རང་ཚུགས་ཐུབ་པའམ་རང་ངོས་ནས་གྲུབ་པ་ཇི་ལྟར་ཡོད་ཚུལ་བཙལ་དགོས་པ་ལས། ཤིང་རྟ་ལ་ཤིང་རྟ་བཙལ་ན་མི་རིགས་ཏེ། རྩ་ཤེ་རྣམ་བཤད་རབ་གྱེད་གསུམ་པ་ལས། རིགས་པས་དཔྱོད་པ་ནི་མིག་ལ་སོགས་པ་ལ་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པའི་རང་བཞིན་ཡོད་མེད་འཚོལ་བ་ཡིན་གྱི་ཡོད་མེད་ཙམ་འཚོལ་བ་མིན་པས། ཞེས་གསུངས་པ་དང་། འཇུག་པའི་རྣམ་བཤད་དུ། དེ་ལྟར་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་ཀུན་རྫོབ་པ་རྣམས་ལ་དཔྱོད་ན་ནི། འཇིག་རྟེན་པའི་ཐ་སྙད་ཐམས་ཅད་ཉམས་པར་འགྱུར་བར་ཤེས་པར་བྱའོ།། ཞེས་དང་། ཐ་སྙད་པའི་དོན་ལ་དོན་དམ་པའི་དཔྱད་པ་བྱར་མི་རུང་བར་ལན་དུ་མར་

གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།། ཞེས་སོགས་གསུངས་པ་ལས་གོ།།

དེ་ཡང་འཇུག་པ་ལས། རྒྱུན་ཅན་རྣམས་དེར་ཟབ་ཚུལ་ཐ་དད་ཡོད།། ཅེས་པའི་ཐད་རྣམ་བཤད་དུ། དཔེར་ན། བུམ་པ་རང་གི་ཆ་ཤས་ཉེ་བར་ལེན་པ་པོ་ལ་འཇོག་པ་ལྟར་དུ་ཞེས་སོགས་གསུངས་པ་ལྟར། ཤིང་རྟ་མཐོང་བཞིན་པ་འདིས་མ་ཆོམ་པར་ཤིང་རྟ་ལ་ཤིང་རྟ་འཚོལ་མཁན་ནི། འཇིག་རྟེན་ཐ་སྙད་ལས་བརྒལ་བའི་རྟོག་དཔྱོད་པ་འགག་ལ་མ་གཏོགས། གནག་རྫི་མོས་ཀྱང་མི་སྨྲ་བར་གསལ་ལོ།།

འོན་འཇུག་པ་ལས། དེ་ནི་དེ་ཉིད་དུའམ་འཇིག་རྟེན་དུ།། རྣམ་པ་བདུན་གྱིས་འགྲུབ་འགྱུར་མིན་མོད་ཀྱི།། ཞེས་པའི་ཐད་འཇུག་པའི་རྣམ་བཤད་དུ། ཤིང་རྟ་དེ་ནི་དེ་ཉིད་དུ་སྟེ་དོན་དམ་པའམ། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བཏགས་དོན་རྣམ་པ་བདུན་གྱིས་བཙལ་ན་ཤིང་རྟ་འགྲུབ་པར་འགྱུར་བ་མིན་མོད་ཀྱི། ཞེས་གསུངས་པ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་བཏགས་དོན་ཤིང་རྟ་དེ་ཉིད་དོན་དམ་དུ་མ་ཟད་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་བཏགས་དོན་བཙལ་ན་མི་རྙེད་ཅེས་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བཙལ་ཚུལ་དེ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱོད་ཚུལ་ཡིན་ཞེས་པའི་དོན་མིན་ནོ།།

དེ་ལྟར་ཡང་སྤྱོད་འཇུག་ལས། ཇི་ལྟར་མཐོང་ཐོས་ཤེས་པ་

དག ། འདིར་ནི་དགག་པར་བྱ་མིན་ཏེ།། འདིར་ནི་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུར་གྱུར་པ།།། བདེན་པར་རྟོག་པ་བཟློག་བྱ་ཡིན།། ཞེས་གསུངས་པའི་ཐད་སྤྱོད་འཇུག་རྣམ་བཤད་ལས། ཇི་ལྟར་མིག་ཤེས་ཀྱིས་མཐོང་བ་དང་ཉན་ཤེས་ཀྱིས་ཐོས་པ་དང་ཡིད་ཀྱིས་ཤེས་པ་ལ་སོགས་པ་དག་ཀུན་རྫོབ་འདིར་ནི་དགག་པར་བྱ་བ་མིན་ཏེ། དེ་དགག་མི་དགོས་ཏེ་དེ་ཙམ་གྱིས་སྡུག་བསྔལ་མི་སྐྱེད་ཅིང་དགྲ་བཅོམ་པ་རྣམས་ལ་ཡང་ཐ་སྙད་དེ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ།། དགག་མི་ནུས་ཏེ་འགོག་ན་ལུང་རིགས་ཀྱིས་འགོག་དགོས་ན་དེ་འགོག་ན་ལུང་རིགས་ལ་ཡང་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ།། བཀག་ན་སྐྱོན་ཡོད་དེ་ཆད་ལྟ་ཅན་དུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ།། དེས་ན་འདིར་ནི་སྡུག་བསྔལ་གྱི་རྒྱུར་གྱུར་པར་ཡུལ་དེ་དག་བདེན་པར་རྟོག་པ་ཟློག་བྱ་ཡིན་ཏེ་དེ་ཉིད་འཁོར་བའི་རྩ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་གསུངས་པས་ལེགས་པར་གོ།།

མདོར་ན། དབུ་མའི་ལྟ་བ་རྟོགས་པ་ལ་ནི། དཔེར་ན། ཁྱད་གཞི་ཤིང་རྟ་ལ་ཤིང་རྟ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་བཙལ་ཏེ་དེ་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པར་གོ་དགོས་པ་ལས། དེ་ལྟར་དུ་མ་གོ་བར་ཤིང་རྟ་ལ་ཤིང་རྟ་བཙལ་ཏེ་ཡུལ་སྟེང་དུ་མ་རྟོགས་པ་ཙམ་ལ་ཤིང་རྟ་རང་བཞིན་མེད་པའི་དོན་དུ་གོ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ལྟ་བ་མ་རྟོགས་ཚུལ་སྟོན་པར་མ་ཟད། ཁྱད་པར་དུ་ཤིང་རྟ་རང་

བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ན་ཤིང་རྟ་དེ་ཉིད་དེའི་ཕྱི་ནང་གང་དུ་ཡོད་དཔྱད་པའམ་དེའི་ཡན་ལག་སོགས་ལས་གང་འཇོག་དཔྱད་པ་དེ་ཡང་། རྟེན་འབྲེལ་བཤིགས་པའི་ཚད་སྟོང་དུ་འགྱུར་བར་གསུངས་ཤིང་། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་ཐ་སྙད་པའི་དོན་ལ་དཔྱད་པར་འགྲོ་བས་དེ་ཡང་མི་འཐད་ཚུལ་གོང་གསལ་རྣམས་ལས་གསལ་བར་གོ་བར་སྣང་ངོ་།།

འོ་ན། དབུ་མ་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བར། སྐྱེས་བུ་ས་མིན་ཆུ་མ་ཡིན།། མེ་མིན་རླུང་མིན་ནམ་མཁའ་མིན།། རྣམ་ཤེས་མ་ཡིན་ཀུན་མིན་ན།། དེ་ལས་གཞན་ན་སྐྱེས་བུ་གང་།། སྐྱེས་བུ་ཁམས་དྲུག་འདུས་པའི་ཕྱིར།། ཡང་དག་མ་ཡིན་ཇི་ལྟ་བར།། དེ་བཞིན་ཁམས་ནི་རེ་རེ་ཡང་།། འདུས་ཕྱིར་ཡང་དག་ཉིད་དུ་མིན།། ཞེས་སོགས་དང་། སྤྱོད་འཇུག་ལེའུ་དགུ་པར། ལུས་ནི་རྐང་པ་བྱིན་པ་མིན།། བརླ་དང་རྐེད་པའང་ལུས་མ་ཡིན།། ལྟོ་དང་རྒྱབ་ཀྱང་ལུས་མིན་ཏེ།། བྲང་དང་དཔུང་པའང་ལུས་མ་ཡིན།། ཞེས་སོགས་གསུངས་པ་རྣམས་ཀྱི་དོན་ཇི་ལྟར་དྲངས་ཤེ་ན། དེ་དག་ནི་འཇུག་པར། མང་བས་བདག་དེ་དག་ཀྱང་མང་པོར་འགྱུར།། ཞེས་པའི་ཐད་ཀྱི་རྣམ་བཤད་ཀྱི་ལུང་གོང་དུ་དྲངས་ཟིན་ལྟར་དང་། སྤྱོད་འཇུག་རྣམ་བཤད་དུ། ཚིགས་ཀྱང་རང་གི་ཆ་དང་ཆར་ཕྱེ་བས་དཔྱད་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་

པ་མེད་ལ་ཚིགས་ཀྱི་ཆ་ཡང་རྡུལ་ཕྲན་དུ་ཕྱེ་སྟེ་དབྱེ་བ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་དོ།། ཞེས་དང་། འདིར་བསྟན་པ་འདི་དག་ནི་དབུ་མ་རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ་ལས་ཁམས་དྲུག་གང་ཟག་ཡིན་པ་བཀག་པ་དང་དོན་གཅིག་པས་སོ།།། ཞེས་གསུངས་པ་སོགས་ཀྱིས་ཀྱང་། སྐྱེས་བུ་དང་ལུས་ཀྱི་ཚིགས་ལ་སོགས་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་ན་དེ་དག་ཡང་དག་ཏུ་སྟེ་བདེན་པར་གྲུབ་དགོས་པས། གོང་གསལ་ལྟར་དེ་དག་དང་ཐ་དད་གཏན་མེད་གཅིག་ཏུ་གྲུབ་དགོས་ཚུལ་བསྟན་པ་ཡིན་པར་སྣང་ངོ་།།

དེར་མ་ཟད། ཙནྡྲ་ཀཱིརྟིས་བཤད་རབ་བྱེད་ཉེར་གཉིས་པར། ལྟས་བྱིན་གནག་དང་ལྡན་པ་དང་རྣ་བ་དང་ལྡན་པའི་ལྡན་ཚུལ་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཕུང་པོ་དང་ལྡན་པ་ཡང་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་མིན་ཏེ། རིམ་པ་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་ཐ་དད་པ་དང་གཅིག་ཏུ་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ།། ཕྱོགས་ལྷག་མ་གསུམ་དང་པོ་གཉིས་སུ་ཅི་རིགས་པར་འདུ་བས་གཅིག་ཐ་དད་ཀྱི་ཕྱོགས་གཉིས་སུ་འདུ་མོད་ཀྱང་། འཇིག་ལྟས་འཛིན་ཚུལ་གྱི་འཇུག་པ་ལ་ལྟོས་ནས་འདི་དང་བཅུ་པར་ཕྱོགས་ལྔ་གསུངས་སོ།། ཞེས་གསུངས་པས་ལེགས་པར་གོ་འོ་སྙམ།

འོ་ན་དོན་དམ་པར་གྲུབ་ཚུལ་གཉིས་བཤད་པས་བུམ་སོགས་

མཉམ་བཞག་ཡེ་ཤེས་སམ་ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་གྱི་རིགས་ཤེས་ཀྱི་ངོ་ན་ཡོད་པ་ལ་འང་དོན་དམ་དུ་ཡོད་པ་ཞེས་གསུངས་པ་དེ་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན། རིགས་ངོར་ཡོད་པ་ལ་དེ་ལྟར་གསུངས་པ་ནི་སྒྲ་བཤད་ཙམ་དུ་ཡོད་པ་ལ་དེ་ལྟར་དུ་གསུངས་པར་གོ་དགོས་ཤིང་། བུམ་སོགས་ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་གྱི་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་རྙེད་པར་འཛིན་པ་ནི། མཐར་ཐུག་དཔྱོད་པའི་རིགས་པས་དཔྱད་བཟོད་དུ་འཛིན་པ་ཡིན་པ་ལས་དེ་བདེན་འཛིན་དུ་འདོད་མི་རིགས་ལ། དེ་ཡང་འཇུག་པའི་རྣམ་བཤད་ལས་ཕྱི་མའི་ཡོད་འཛིན་ནི་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་བདེན་འཛིན་མིན་ལ། ཞེས་གསུངས་པས་བདེན་འཛིན་ཡིན་ན་དེའི་ཞེན་ཡུལ་དང་བདེན་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་ཞེན་ཡུལ་གཅིག་མཐུན་དང་། ཞེན་ཡུལ་དེ་གཉིས་བཀག་པའི་སྟོང་ཉིད་གཉིས་ཀྱང་ཁྱད་པར་གཏན་ནས་མེད་པར་ངེས་པར་དུ་གོ་དགོས་པར་སྣང་ངོ་།།

འོ་ན། བྱེ་སྨྲས་བུམ་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་འཇོག་ཚུལ་དང་མི་འདྲ་བའི་ཁྱད་པར་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་དཔེར་ན། གསེར་བུམ་ལྟ་བུ་དེ་ཉིད་ཐོ་བས་བཅོམ་སྟེ་བཅལ་བ་ན་སྔར་གྱི་རང་ཚུགས་ཐུབ་པའི་བུམ་པ་དེ་ཡོད་མེད་བཅལ་བ་མིན་ཀྱི། དེའི་ཆ་ཤས་རྡུལ་ཕྲན་རེ་རེ་ནས་གསེར་ཡིན་མིན་དང་བུམ་པ་ཡིན་མིན་བཅལ་ནས་གསེར་ཡིན་པ་དང་བུམ་པ་མ་ཡིན་

པར་གོ་བའི་ཚེ། གསེར་བྱུམ་གྱི་ཉེར་ལེན་གསེར་ཡིན་པའི་ཆ་དེ་དོན་དམ་བདེན་པ་དང་། བུམ་པ་ཡིན་པའི་ཆ་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ཞེས་ཟེར་བ་ཡིན་པས་གཏན་ནས་མི་འདྲའོ།།

དེ་ལྟར་གོང་གསལ་རྣམས་ཀྱི་གནད་བསྡུ་ན། རྗེ་ཤེ་རྣམ་བཤད་རབ་བྱེད་བཅོ་བརྒྱད་པར། དེ་ལྟར་བདག་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་ན་བདག་དང་ཕུང་པོ་གཉིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་དུ་གྲུབ་དགོས་པ་དང་། དེ་གཉིས་ཀ་ལ་ཡང་རིགས་པས་གནོད་པར་མཐོང་བ་ན་བདག་ནི་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་དོ་སྙམ་དུ་ངེས་པ་སྐྱེད་པ་ནི། འཇིག་ལྟ་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་ངར་འཛིན་པའི་ཡུལ་རང་བཞིན་མེད་པར་རྟོགས་པའི་ལྟ་བ་སྐྱེད་པ་ཡིན་ནོ།། ཞེས་གསུངས་པ་སོགས་ལ་བརྟེན་ནས་གོང་གི་མཁས་གྲུབ་རིན་པོ་ཆེའི་གསུང་གསལ་ལྟར་ལ་མོས་གུས་རབ་ཏུ་བརྟས་ལགས་ཤིང་། དེ་ལྟར་དུ་གོ་བའི་རེ་སྨོན་རྒྱ་ཆེར་དང་བཅས་ཏེ་རང་ལོ་བརྒྱད་ཅུ་རྒྱ་དགུ་ལོར་བྲིས་པ་དགེ་ལེགས་འཕེལ།

ཞེས་པ་འདི་ཡང་ཕྱི་ལོ་ ༢༠༢༡ ཟླ་བ་ ༠༨ ཚེས་ ༠༡ ཉིན་རང་གི་བཞེད་བྱང་དང་རང་དང་སྐལ་བ་མཉམ་པ་འགའ་རེ་ལའང་ཕན་སྲིད་དོ་སྙམ་ནས་དགེ་མིང་དཔལ་གྲགས་པས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས་བགྱིས་པའོ།།

ཞི་བདེ་དམ་པའི་གཞི་རྩ་བྱམས་སྙིང་རྗེའི་ སྐོར་གྱི་ལྷ་ཟེར།

དེ་ཡང་ཇི་སྐད་དུ། འཕགས་ཡུལ་གྱི་སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་ཟླ་བ་གྲགས་པས། བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་དབུ་མ་ལ་འཇུག་པར། གང་ཕྱིར་བརྩེ་ཉིད་རྒྱལ་བའི་ལོ་ཏོག་ཕུན་ཚོགས་འདིའི།། ས་བོན་དང་ནི་སྤེལ་ལ་ཆུ་འདྲ་ཡུན་རིང་དུ།། ལོངས་སྤྱོད་གནས་ལ་སྨིན་པ་ལྟ་བུར་འདོད་གྱུར་པ།།། དེ་ཕྱིར་བདག་གིས་ཐོག་མར་སྙིང་རྗེར་བསྟོད་པར་བགྱི།། ཞེས་བརྩེ་བ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དེ་ཉིད་ནི་རྒྱལ་བའི་ཡོན་ཏན་གྱི་ལོ་ཏོག་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་འདི་ཉིད། ཐོག་མར་མ་སྐྱེས་པ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པ་ལ་གལ་ཆེ་བ་ས་བོན་གྲུང་པོ་དང་འདྲ་ལ། བར་དུ་སྦྲིན་སོགས་དྲུག་གིས་བསྡུས་པའི་ཉམས་ལེན་རྣམས་གོང་དུ་སྤེལ་བ་ལ་སྣན་གྱི་ལྡོན་པར་ཆུས་ཡང་ཡང་བཅུས་པ་དང་མཚུངས་ཤིང་། ཐ་མར་གདུལ་བྱ་རྣམས་ཀྱིས་རྒྱལ་བའི་

གསུང་གི་བདུད་རྩི་ལ་ཡུན་རིང་དུ་ལོངས་སྤྱོད་པ་ལ་ལོ་ཏོག་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པར་སྨིན་པ་ལྟར་དུ་དགོངས་ཏེ། དེ་ཉིད་ལ་མཆོག་ཏུ་གུས་ཤིང་དད་པའི་སྒོ་ནས་བསྟོད་ཕྱག་མཛད་པ་ཇི་བཞིན་དུ། བདག་ཅག་རྣམས་ཀྱང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ལ་དེ་བཞིན་དུ་དང་བ་དང་ཡིད་ཆེས་མདོན་འདོད་བཅས་ལེགས་པར་སྐྱེ་བའི་ཐབས་ལ་འབད་དགོས་པར་སེམས་སོ།།

དེས་ན་དེ་འདྲ་བའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དེ་ཉིད་ངོས་ལེགས་པར་ཟིན་དགོས་པས། དེ་ཡང་དེའི་ངོ་བོ་དང་། དབྱེ་བ། སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ། སྐྱེས་པའི་ཚད། སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ། སྒོམ་པའི་ཚུལ། གོམས་པའི་རིམ་པ་བཅས་བདུན་གྱི་སྒོ་ནས་བཤད་པར་བྱ་སྟེ། དང་པོ་ངོ་བོ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཉེས་ཚོགས་རྒྱུད་པ་མཐའ་དག་དང་གཏན་ནས་བྲལ་ན་སྙམ་པའི་སྙིང་ནས་བརྩེ་བ་དང་གིས་སྐྱེ་བ་ཞིག་ལ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ཞེས་བརྗོད་པ་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཕན་བདེ་ལེགས་ཚོགས་དང་གཏན་དུ་ལྡན་པ་ཞིག་བྱུང་ན་སྙམ་པ་དང་གིས་བྱུང་བའི་སེམས་ཀྱི་ཁྱད་པར་དེ་འདྲ་བ་ཞིག་ལ་ནི་བྱམས་པ་ཆེན་པོ་ཞེས་བརྗོད། དེ་གཉིས་ལ་ཉེས་ཚོགས་དང་བྲལ་འདོད་དང་ལེགས་ཚོགས་དང་འཕྲད་འདོད་ཙམ་ལས་ཁྱད་པར་མེད་པར་གསུངས་སོ།།

གཉིས་པ་དབྱེ་བ་ལ། སེམས་ཅན་ལ་དམིགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དང་། ཆོས་ལ་དམིགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དང་། དམིགས་མེད་ལ་དམིགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དང་གསུམ་སྟེ། དེ་རྣམས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ནི། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་གཞིར་བྱས། སེམས་ཅན་མི་རྟག་པ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པར་རྟོགས་པའི་བློ་གང་གིས་ཀྱང་དངོས་སུ་མ་ཟིན་པ་དང་། དེ་རང་བཞིན་གྱིས་མེད་པར་རྟོགས་པའི་བློས་དངོས་སུ་མ་ཟིན་ཅིང་དེ་མི་རྟག་པར་རྟོགས་པའི་བློས་དངོས་སུ་ཟིན་པ་དང་། དེ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པར་རྟོགས་པའི་བློས་དངོས་སུ་ཟིན་པ་རྣམས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་འཇོག་དགོས་ལ། དེ་ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ལས་གྲོལ་ན་སྙམ་པ་ཙམ་དང་། མི་རྟག་པ་ལ་རྟག་པར་འཛིན་པའི་བློ་འཁྲུལ་བ་དེའི་དབང་གིས་མནར་བ་སོགས་ལས་གྲོལ་ན་སྙམ་པ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་ཅིང་མི་དམིགས་པ་ལ་དེ་ལྟར་ཡོད་པར་འཁྲུལ་བའི་དབང་གིས་མནར་བ་འདི་ལས་གྲོལ་ན་སྙམ་པའི་བརྩེ་བ་གསུམ་ལ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་འཇོག་ནའང་འགྲིགས་པར་སྣང་ངོ་།།

གསུམ་པ་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་ནི། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དེ་ཉིད་གཙོ་བོའི་རྒྱུ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་གང་ལས་སྐྱེ་བ་ཡིན་སྙམ་ན། དེ་ནི་བདག་གཞན་

སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སྐྱེ་བ་ལ་ཐོག་མ་མེད་པས་རང་གི་མར་མ་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་སུ་ཡང་མེད་ཅིང་། དེ་ཡང་ཚེ་འདིའི་མ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པར་ངེས་པའི་མར་ཤེས་དང་། མ་ནམ་བྱས་ཀྱི་ཚེ་རང་གི་ནུས་ཚོད་ཀྱིས་ཕན་པ་དང་ལེགས་པ་གང་ཡོད་ཀྱིས་འཚོ་སྐྱོང་དང་། གནོད་པ་དང་སྐྱོན་གང་ཡོད་ལས་སྲུང་སྐྱོབ་བྱས་ཚུལ་སོགས་བསམས་པའི་དྲིན་དྲན་དང་། སྤྱིར་རང་ཉིད་བདེ་བས་ཕོངས་ཤིང་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་མནར་བའི་ཚེ་ལུས་དང་སྲོག་ཀྱང་ཕངས་མེད་དུ་བཏང་སྟེ། བདེ་བ་ལ་སྦྱོར་ཐབས་དང་སྡུག་བསྔལ་ལས་གྲོལ་ཐབས་ལན་གྲངས་དུ་མར་བྱས་སྐྱོང་མཁན་ཤ་སྟག་ཡིན་པར་འདུག་པས་ཅིས་ཀྱང་དྲིན་ལན་ལེགས་པར་འཇལ་དགོས་སྙམ་པའི་དྲིན་གཟོ་དང་། ཁྱད་པར་དུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་དུས་ཀུན་ཏུ་གཅེས་ཤིང་ཕངས་པའི་རྣམ་པ་ཅན་དུ་ལྟ་བའི་ཡིད་འོང་གི་བྱམས་པ་དེ་ལས་སྐྱེ་དགོས་པར་གསུངས་ཤིང་། དེ་ཡང་དྲིན་ཅན་མ་རྒན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཤིན་ཏུ་གཅེས་ཤིང་ཕངས་པར་ངེས་པར་དྲན་དགོས་ཏེ། བདག་ཉིད་ཤིན་ཏུ་སྐྱོ་ཞིང་ཉམ་ཐག་པའི་སྐབས་སུ་ཧ་ཅང་གི་བཀའ་དྲིན་ཆེན་པོས་འཚོ་སྐྱོང་གནང་མཁན་འདི་རྣམས། ད་ལྟར་ཤིན་ཏུ་ནས་སྐྱོ་ཞིང་ཉམ་ཐག་པ་ལ་ངེས་པར་དུ་དྲིན་ལན་ལེགས་པར་འཇལ་དགོས་པའི་དྲིན་ཅན་ཤ་

སྡུག་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་སྙམ་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡང་ཡང་དྲན་པའི་སྒོ་ནས་སྐྱེ་དགོས་པ་ཡིན་པར་སྣང་ངོ་།།

བཞི་པ་དེ་སྐྱེས་པའི་ཚད་ནི། སྤྱིར་འདི་འདྲའི་རིགས་ལ་བློ་སྦྱོང་བའི་ཚེ་གཞན་གྱི་ལད་མོ་དང་། ཁ་ཙམ་ཚིག་ཙམ་ལས་སེམས་བཟོ་བཅོས་ཀྱིས་དངོས་གནས་མ་ཡིན་པ་ལ་ཡིན་ཁུལ་གྱི་བློ་བཅོས་མ་ཞིག་དང་། ཞེ་ཕུགས་ནས་དེ་འདྲར་བསམ་ཞིང་དེ་ལྟར་སྦྱངས་པའི་བློ་བཅོས་མ་མ་ཡིན་པ་ཡིན་ཡང་བཅོས་མིན་གྱི་མྱོང་བ་མ་ཐོན་པའི་རིགས་ཤིག་དང་། དེ་ལྟར་སྦྱངས་པའི་བཅོས་མིན་གྱི་མྱོང་བ་ཐོན་པའི་རིགས་གསུམ་ཡོད་པར་སྣང་བ་ལས། དང་པོ་དེ་ཉིད་ནི་སྙིང་རྗེ་ཙམ་དུ་ཡང་འཇོག་ཏུ་མི་རུང་བར་མ་ཟད། གཉིས་པ་དེའང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བཏགས་པ་བ་ཙམ་ལས་དངོས་གནས་པ་མིན་ལ། དངོས་གནས་པའམ་མཚན་ཉིད་པ་སྐྱེས་པ་ལ་ནི་གསུམ་པ་དེ་བཞིན་སྐྱེས་པ་ནས་བཞག་དགོས་ཤིང་། དེ་ཡང་བསྒྲིམ་མི་དགོས་པར་རང་གི་ངང་གིས་སྐྱེས་པ་ནས་འཇོག་དགོས་པར་གསུངས་སོ།།

ལྔ་པ་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ་ནི། དེ་ལྟ་བུ་ཞིག་སྐྱེ་རྒྱུ་ཡོད་པ་གང་གིས་འགྲུབ་སྙམ་ན། དེ་ནི་སྤྱིར་ན་བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་ཞི་བ་ལྷས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པར། གོམས་ན་སླ་བར་

མི་འགྱུར་བའི།། དངོས་དེ་གང་ཡང་ཡོད་མ་ཡིན།། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་དང་། རིགས་པའི་དབང་ཕྱུག་དཔལ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པས། ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་དུ། སེམས་ལ་བརྩེ་སོགས་གོམས་སྐྱེ་བ།། རང་གི་ངང་གིས་འཇུག་འགྱུར་ཏེ།། ཞེས་སོགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་སྒྲུབ་བྱེད་རྒྱས་པར་གསུངས་ཡོད།

གཞན་བསྡུས་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བར་འདོད་པའི་རྩོལ་བཅས་ཀྱི་སྙིང་རྗེ་དེ་ཆོས་ཅན། གོམས་བྱེད་ཀྱི་ཡན་ལག་དང་མ་བྲལ་བར་གོམས་ན་རང་གི་ངང་གིས་འབྱུང་རུང་ཡིན་ཏེ། རྟེན་བརྟན་ཅིང་གོམས་ཟིན་འབད་རྩོལ་བསྐྱར་མ་ཉིད་ལ་མི་ལྟོས་པར་སྐྱེ་བ་སེམས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ནམ་ཁྱད་ཆོས་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་འདོད་ཆགས་བཞིན་ནོ།། ཞེས་པའི་རིགས་པ་ཡང་དག་འདི་ལྟ་བུས་འགྲུབ་པ་ཡིན་པར་སེམས་སོ།།

ཧྲག་པ་སྒོམ་པའི་ཚུལ་ནི། དེ་ལ་བདག་མེད་བསྒོམ་པ་སོགས་ཡུལ་ལ་གསལ་སྣང་འདོན་པ་གཙོ་བོར་བྱེད་སྐབས་སུ་འཇོག་སྒོམ་གཙོ་བོར་བྱ་དགོས་ལ། བྱམས་བརྩེ་བསྒོམ་པ་སོགས་བློའི་ནུས་ཤུགས་གོང་འཕེལ་དུ་གཏོང་བའི་ཆེད་དུ་བསྒོམ་པ་ལ་ནི་རྒྱུ་མཚན་མང་པོ་དྲན་ཏེ་

དཔྱད་སྒོམ་གཙོ་བོར་བྱེད་དགོས་ཤིང་། དེ་ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་རང་གི་དྲིན་ཅན་གྱི་ཕ་མ་ལན་གྲངས་མང་དུ་བྱས་སྐྱོང་བ་སོགས་ཀྱི་རྒྱུ་མཚན་ཡང་ཡང་བསམས་ཏེ་བསྒོམ་དགོས་པར་སྣང་ངོ་།།

བདུན་པ་གོམས་པའི་རིམ་པ་ནི། ལས་དང་པོ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ཐོག་དུ་རང་ལ་ད་ལྟ་དྲིན་ཆེ་བ་ཕ་མ་ཉེ་འབྲེལ་མཛའ་གྲོགས་སོགས་དང་། དེ་ནས་ཕན་གནོད་གང་ཡང་མ་བྱས་པའི་གྲོང་ཡུལ་གྱི་མི་སོགས་དང་། དེ་ནས་གནོད་འཚེ་ཆུང་འབྲིང་ཆེ་གསུམ་བྱས་པའི་དགྲའི་རིགས་ལ་རིམ་བཞིན་དང་། ཡང་ན། སེམས་ཅན་མང་པོ་ནད་རིགས་འདྲ་མིན་དང་། བཀྲེས་སྐོམ་དང་ཚ་གྲང་། ཁྲིམས་གཅོད་དང་བཤས་ར་རྣམས་སུ་གསོད་རྡུང་དྲག་པོ་གཏོང་ཚུལ་དང་། འབྱུང་བའི་གནོད་སྐྱོན་ཤུགས་དྲག་གིས་མནར་ཚུལ་དྲན་ཏེ། དེ་རྣམས་སྡུག་བསྔལ་དེ་དག་ལས་བྲལ་ཏེ། བདེ་སྐྱིད་དང་ལྡན་པར་འགྱུར་ན་སྙམ་པ་དང་། དེ་ནས་ལས་ཉོན་གྱི་གཞན་དབང་དུ་གྱུར་པའི་ཁམས་གསུམ་འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཉེས་ཚོགས་རྒྱུད་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ་དང་། ཕན་བདེ་ལེགས་ཚོགས་ཐམས་ཅད་དང་ལྡན་པར་སྙིང་ཁོང་རུས་པའི་གཏིང་ནས་འདོད་པའི་བྱམས་བརྩེ་ཆེན་པོ་སྐྱེ་བའི་ཐབས་ལ་འབད་དེ་གོམས་དགོས་པ་ཡིན་པར་སེམས་

ཤིང་། བདག་ཅག་འགྲོ་བ་ཡོངས་ལ་དེ་བཞིན་ལེགས་པར་སྐྱེ་བའི་རེ་སྨོན་གསོལ་འདེབས་རྒྱ་ཆེར་དང་བཅས་ཏེ། དགེ་མིང་དཔལ་ལྡན་གྲགས་པས་ཕྱི་ལོ་ ༢༠༡༡ ཟླ་བ་ ༠༨ ཚེས་ ༠༣ ཉིན་བྲིས་ཤིང་། ཕྱི་ལོ་ ༢༠༡༧ ཟླ་བ་ ༠༨ ཚེས་ ༢༥ ཉིན་སླར་ཡང་བསྐྱར་བཅོས་གང་འོས་བགྱིས་ཏེ་སྤེལ་བ་དགེ་ལེགས་འཕེལ།

A SELECTIVE INTRODUCTION TO EMPTINESS

Homage to the discriminative wisdom thoroughly probing the phenomena.

In his *Way of the Bodhisattva,* the master Śāntideva says:

> The sage has taught all those branches of
> teachings
> For the sake of promoting the wisdom.

Every dharma that the Buddha taught was done so for the sake of generating the wisdom understanding emptiness so that it could eradicate all the faults and miseries of sentient beings. Therefore, we should not simplistically equate emptiness with nothingness, rather we must comprehend well what emptiness is. This comprehension, in turn, depends on understanding well what the object of

negation of emptiness is.

Regarding what emptiness is, chapter 24 of Tsongkhapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* quotes a sutra and moves on to explicate its meaning in the following:

> A sutra says, 'That which is born from causes is not [independently] born,' etc. This suggests that anything that is contingent upon conditions is devoid of the nature of being self-sustaining and is therefore empty in nature.

Regarding the object of negation of emptiness, chapter 1 of Tsongkhapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* says:

> Instead of seeing both the cause and the effect respectively, to be the generator and the generated by sheer virtue of being designated so, if one grasps at the objects of those designations to be the generator and the generated, respectively, by way of their intrinsic nature, then that is grasping at the object of negation.

Likewise, Tsongkhapa's *Essence of True Eloquence: Distinguishing the Provisional and the Definitive Meaning* says:

> If you ask, what is it that is being negated that amounts to being not established by convention? If the base upon which the designation of a person takes place exists by way of its own characteristics then that base would have existed intrinsically, not by the force of subjective convention. And that is what is being negated.

I presume, their meaning is adequately clear regarding what constitutes the object of negation of emptiness.

Regarding the notion of being generated by virtue of being designated or by virtue of being established by conceptual thought, *Exposition of the Way of the Bodhisattva* [by Gyaltshab Je, one of Tsongkhapa's two chief disciples] says:

> Aren't the feelings of pain and pleasure established by virtue of being clung to and imputed by

> conceptual thought? They are, because the same food or drink would be imputed to cause both pain and pleasure.

Now, one might wonder how to determine the object of negation. On this, Tsongkhapa's *Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* says:

> The grasping at the lifelike-appearing reflection [in the mirror] as existing intrinsically is a grasping at true existence, and the fact that we have such a grasping within our continuum is experientially established. However, the reason the reflection [in the mirror] is feasible to be a supporting example for conveying the lack of inherent existence is because it [the reflection] is devoid of the nature it appears to have. The fact of its being devoid of the nature it appears to have, is also established experientially. That is the reason why it has been upheld as an example in this. If the fact of 'being devoid of the nature something appears to have' is cognitively established on phenomena such as

> the sprout, then one would have cognized the lack of intrinsic existence of those phenomena. This is how they are different from the reflection, etc.

I think the above quotation is clear in its deliberations. The reason for those differences between the example and the exemplified is, I assume, because of the fact that the notion of something existing or not inherently, or existing or not as it appears can be teased out into two respective levels, one gross and the other subtle.

The claim that the reflection being grasped as intrinsically existent and that such grasping exists within our continuum is experientially established applies equally to phenomena such as the sprouts and others. I think a very convenient way of picturing this is captured in chapter 24 of Tsong-khapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* where it says:

> That it has a self-sustaining nature is not feasible because it must exist interdependently.

Examples such as a diseased person requiring an escort,

the rainbow colors, and cloud formations lacking in self-sustaining capacity is known to ordinary beings. Similarly, persons, buildings, etc. are also not self-sustaining although they appear to us as existing that way and we carry such grasping within our continuum just as we carry attachment and hatred within us. Pointing at them through words and descriptions will alert us to their existence within us, and that is what is being referred to as recognizing them experientially, I think.

Theoretically speaking, the two, i.e. the existence of the base [any object] and its status of being existent inherently or established in a self-sustaining way, are feasible to be teased out on the base of an example even before the object of negation has been refuted. However, it is taught that the actual action of teasing them out on a base [any object] is only possible in the wake of having cognized the thesis, i.e. emptiness and not before that. So, there is the need for fully appreciating this distinction as well.

When someone speaks of, say a tree to be not self-sustaining,

we do not take it to mean that the tree is totally non-existent. Rather, we tend to understand that to imply that the tree exists dependently. Likewise, when some-one speaks of the tree to exist in dependence upon others, we understand that to imply its non-self-sustaining way of existence, in that the self-sustaining way of existence is being refuted. This seems to lend itself to the notion that emptiness and dependent origination adequately inform each other. Instead, if we were to take the fact of a thing becoming nothing upon disassembling into its parts, on the one hand, and the fact of the thing coming into being upon assembling its parts together, on the other hand, to point to the notion of how emptiness and dependent origination inform each other, then this seems to be too easy to be a correct reading of that statement.

Clinging to a notion of self-sustaining selfhood or aggregate generates the eight worldly concerns, in that when one receives praise and so forth, a sense of self-importance or arrogance or obsessive attachment, etc. seem to grow in oneself to the point of overlooking other beings. Whereas

when one is subjected to blame and so forth, one seems to fall deep into a state of disappointment, sadness, and depression, and from within that state of mental disturbance and instability, one dwells in frustration and anger towards others. This is something verified by our own experience, and from this it becomes quite evident how the clinging is at the root of all these faults. Knowing this, it is incumbent on us to make efforts to avoid that with all our ability.

In refuting such a notion of self-sustainability, the primary form of argument used is something known as [the reasoning of] non-observation of the pervader. You may ask, how does this work? In his *Lamp Dispelling the Darkness: A Guide to the View,* Khedrup Gelek Palsang [another of the two chief disciples of Tsongkhapa] writes:

> If one meditates thinking that "I" am empty of inherent existence because if "I" were to exist inherently "I" would have to be found either inside or outside the body, or in the upper, lower, or middle part of the body, and since "I" am not found in any of these, therefore, "I" must lack

inherent existence. This is utterly incorrect. This is because, the proper way of analyzing how "I" should exist if "I" were to exist inherently is this: It is decidedly established that anything that exists must exist either as one or numerous. Likewise, if anything does exist truly it must exist either as truly one or truly numerous, and that if something does not exist in either way, then it cannot exist truly [at all]. Hence, just as the [reasoning of] "one or numerous" leads to determining the lack of true existence, likewise one should undertake a probe in such a way that one should be able to decidedly establish that if something were to exist it must exist in either of the two ways. And then through pursuing the probe if one does not find it existing in either way, one would be in a position to decidedly establish its non-existence. On the other hand, if something is not required to be existing in either of the ways even if it were to be existing inherently, then by merely finding it not existing in those ways,

> one cannot decidedly determine that it does not exist inherently.

Immediately following that, Khedrup Je continues to say:

> If "I" exists inherently, it does not require to be existing either inside or outside the body, or in the upper or lower or middle part of the body. That is because, if "I" exists inherently it has to exist either inherently one with or inherently separate from one's body, and if it exists inherently one with the body, then it has to be indistinctively one with the body, with no differences whatsoever. However, to say that if the "I" exists as inherently one with the body, it should exist within some parts of the body is untenable. Likewise, if it exists inherently separate from the body, then it has to be distinct from and unrelated to the body. However, to say that if the "I" exists as inherently separate from the body, it should exist within some parts of the body is utterly untenable.

In this way, the text explains clearly and extensively and, I presume, the meaning is adequately understandable. This is, for example, like saying that if there were to be a rabbit's horn, it would have to be found on its head and not on its legs or hands and so forth.

The above is backed up by Chandrakirti in his Entering the Middle Way where he says, "Because of the multiplicity, the person too would be numerous," and Tsongkhapa makes it adequately clear while addressing the above root line in his *Thorough Exposition of "Entering the Middle Way"* when he says:

> This line of consequence [reductio ad absurdum] is leveled not against just the claim of something being numerous, while being of one entity among themselves. Rather, it is leveled against the claim that the person and its aggregates are one without any differences whatsoever. Of course, no one would subscribe to such a position to start with. At the same time, the person and its aggregates being of one entity yet separate from each other and

> among themselves is generally not a contradictory position to hold. However, if one subscribes to the position of their being truly existent [i.e. intrinsically existent], then accepting their being of one entity could be philosophically incumbent to accepting the consequence of their being indistinctively one. And thereafter, the same could be done in terms of the person being numerous, and its five aggregates being indistinctly one [with each other].

As to why it is that, if the person and her body were to exist truly [i.e. intrinsically existent], they would have to exist as truly one or truly separate (in relation to the other). It is because such a status of existence would have no room for any inconsistency in any time and space, rather it would have been totally predictable and truly objective. Thus, when they appear to a consciousness, they [the person and her body] would have to maintain an un-fluctuating appearance. That means, just as ordinarily a person and her body appear as inseparably one to a perceptual consciousness,

likewise they would also have to appear as singularly one to a conceptual thought (unable to generate separate conceptual images of them whatsoever and whenever) and be unitarily one. Also, just as ordinarily a person and her body could be conceived of differently by a conceptual thought, likewise they would also have to appear as distinctly different from each other to a perceptual consciousness and exist that way. This, as I understand, is the reason behind that.

This is spelled out eloquently by Tsongkhapa in his *Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* where he says:

> Failing to reach such [knowledge of both appearances and emptiness], some mistake the meaning of statements in certain authoritative texts that demonstrate the absence of inherent existence via rational analysis of whether pots and such are one with or different from their parts. Analyzing whether something such as a pot is any of its parts—such as its lip or neck—they do not find it to

> be any of those; this leads them to a sense of certainty that, “There is no pot here.” Then, applying the same analysis to the analyzer, they become certain that, “There is also no analyzer here.” They then wonder, “If the analyzer is not to be found, then who is it that knows that pots and such do not exist?” So, they say, “[Things] are neither existent nor nonexistent.” If the false certainty brought on by this sort of counterfeit reasoning were considered a case of finding the [Madhyamaka] view, then [gaining that view] would seem to be the easiest thing in the world.

Maybe the above point comes across even more succinctly in the following quote from Tsongkhpa’s *Short Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment:*

> When, without correctly ascertaining the object of negation, as mentioned earlier, you carry out a reasoned analysis by disassembling the object, you first think, “It is not there.” Then, as you also see the analyzer [yourself] in that same way, there

> is no one even to ascertain that non-existence. So, with no way to determine what something is or is not, it begins to seem that what appears has become vague and indistinct. This comes about based upon reason refuting everything, without distinguishing inherent existence and its absence, from mere existence and its absence. Thus, this sort of emptiness is an emptiness that destroys dependent arising. Therefore, illusoriness [as we use the term] definitely does not refer to the rising of a vague, indistinct appearance brought on by this kind of realization.

Likewise, in both the *Short and Great Treatises on the Stages of the Path to Enlightenment* by Tsongkhapa, one finds the same point emphasized with additional light shed on the process of finding the view correctly, when they say:

> Therefore, upon reasoned analysis, one concludes, "[Phenomena] such as persons and so forth, lack even the slightest instance of existence on those objects [imagined to be] existing through their

> essence." On that basis, it is not difficult simply to have these appearances seem vague and indistinct. That [sort of experience] comes to everyone who aspires to [an understanding of] Madhyamika tenets and hears a little of the teaching that shows how things lack inherent nature. Still, it is difficult to develop certainty about both (1) the complete refutation of the nature of existence from their own essence and (2) the presentation of those very persons who lack intrinsic nature as accumulators of karma, experiencers of the effects [of karma], and so forth. It scarcely happens that someone combines the capacities to posit both, so it is exceedingly difficult to find the Madhyamaka view.

As to what to make of these statements from the *Short and Great Treatises on the Stages of the Path to Enlightenment,* it is very difficult to fathom fully. However, I can only think of the following: Judging from the lines, *"Failing to reach such [knowledge of both appearances and*

emptiness], some mistake the meaning of statements in certain authoritative texts that demonstrate the absence of intrinsic existence via rational analysis of whether pots and such are one with, or different from their parts," and the lines that further say, *"... then [gaining that view] would seem to be the easiest thing in the world,"* both of which appear in the *Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment,* and the lines, *"When, without correctly ascertaining the object of negation, as mentioned earlier, you carry out a reasoned analysis by disassembling the object, you first think, 'It is not there'..."* as stated in the *Short Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment,* and then looking at the common statement that appears in both of these treatises, *"Therefore, upon reasoned analysis, one concludes, "[Phenomena] such as persons and so forth, lack even the slightest instance of existence on those objects [imagined to be] existing through their essence, ..."* it seems that all these above statements from the treatises relate to people like me [the author of this article] who may have a general admiration for the concept of emptiness and

has also sporadically heard about the difference between existence and existence from an object's own side, yet all of this boiling down to a mere verbal distinction without the accompaniment of any actual understanding, and thus making mistakes when engaging in the analysis of emptiness without having developed a proper understanding of the object of negation.

Besides, I have encountered many who would interpret the above statements to refer to those who have found the Madhyamika view though yet to complete the analysis of that view. However, the statements themselves clearly state that that way of understanding is not difficult to arrive at while at same time stating that the Madhyamaka view is exceedingly difficult to find. Thus, which way the statements are pointing is adequately understandable, it appears.

In summary, when one engages in the ultimate search for the basis of imputation of the chariot, one must look for ways by which the chariot might exist in a self-sustaining

manner or from its own side, and not for chariot upon the chariot. This is captured in chapter 3 of Tsongkhapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* where it says:

> The reasoned analysis is carried out in searching upon the eyes, etc. whether they possess any nature of existence from their own essence, and not merely whether they exist or not.

Also, Tsongkhapa's *Thorough Exposition of "Entering the Middle Way"* says:

> If one employs the reasoning used in probing the ultimate reality to probe conventional reality, one should know that it will undermine all the conventions of the world.

Also, the same text says:

> It has been warned numerous times that one cannot subject conventions to ultimate analysis.

So, it is understandable from the above sources. Likewise, in commenting on a related line from Chandrakirti's *Entering the Middle Way* that runs, "The constituents of a

continuum are distinct from each other in relation to that [continuum]", Tsongkhapa's *Thorough Exposition of "Entering the Middle Way"* explains it by using the example of a pot "in that a pot serves as an appropriator in relation to its constituent parts." So, it is never about searching for a chariot on a chariot by being not content with the actual sight of it. Such an attempt might be made by someone bracing to analyze in contravention of the conventionality of the world. Obviously, not even an ordinary herdsman would make such a claim.

Some may wonder that if that is the case, then how should one understand the following lines in Chandrakirti's *Entering the Middle* Way:

> That [i.e. the chariot] is not existent in the seven-fold ways,
>
> Neither in the ultimate nor in the conventional sense.

As well as the corresponding explanation offered in Tsongkhapa's *Thorough Exposition of "Entering the*

Middle Way where he says:

> The chariot is not be found to exist when the base of its imputation is to be searched for in the seven-fold ways, either in the ultimate sense or the relative sense.

That is suggesting that the imputed object, i.e. the chariot cannot be found when searched for on its base of imputation, either in the ultimate as well as in the relative sense. However, what it does not suggest is that the mode of analyzing it in the relative sense is the same as analyzing in the ultimate sense.

That is asserted well in Śāntideva's *Way of the Bodhisattva* when it says:

> The perceptions of seeing and hearing
> Are not the objects being repudiated here,
> The object of abandonment here is the grasping at true existence
> Which is the cause of the sufferings.

Likewise, in expanding on the above lines, Gyaltshab Je's

Exposition of the Way of the Bodhisattva explains:

> The eye consciousness that sees [visual objects], ear consciousness that hears [sounds], and mental consciousness that cognizes [its objects] are not being repudiated in the relative sense, nor are they required to be repudiated because just the existence of them does not generate suffering. Even the arhats possess those in the relative sense. Nor can they be repudiated, for if they must be repudiated it would have to be carried out by scriptural authority and by reasoning in which case the scriptural authority and reason would themselves suffer the same fate. Besides, if they are repudiated, it would incur consequence of falling into the extreme of nihilism. Therefore, here it is the grasping at true existence of those objects that is to be abandoned, for it causes the sufferings and is the root of samsara.

Thus, the implication is quite clear. In short, arriving at an understanding of the view of the Madhyamika school must

happen by way of finding the absence of inherent existence of, say chariot in the wake of searching for an inherently existent chariot on a chariot as the base. Not aware of this, someone may conventionally search for a chariot on a chariot in the fashion indicated above and not finding it, assume that, that was the meaning of the chariot being devoid of intrinsic existence. This is not a case of arriving at an understanding of the view, and it appears that is what is being communicated by the above citation. In particular, analyzing for the chariot either among its parts, or outside and inside the parts thereof with the assumption that if it was to exist inherently, it must be in a position to be established as such is explained as a case of pushing for a nihilistic concept of emptiness that overturns the norms of conventionality. Besides, it would be a case of employing ultimate analysis upon the norms of conventionality, and thus, not appropriate. This becomes clearly understandable from the above observations.

Also, some may wonder that if that is the case, then how should one understand the following lines in Nagarjuna's

Precious Garland of Middle Way:

A person is not earth, not water,

Not fire, not wind, not space,

Not consciousness, and not all of them.

What else is a person other than these?

Just as a person does not exist absolutely

Because it is a conglomeration of the six elements,

Likewise, each individual element does not exist absolutely

Because they are each a conglomeration.

Also, how should one understand the following lines from the nineth chapter of Śāntideva's *Way of the Bodhisattva:*

The body is neither the feet nor the calves.

Nor is a body the thighs or the hips.

The belly or the back is not a body.

Neither is a body the chest or the arms…

And, how about the following excerpts from Chandrakirti's *Entering the Middle Way:*

> How can a chariot be said to be [intrinsically existent],
>
> When sevenfold reasoning has discounted it?
>
> Finding nothing, yogis enter into ultimate reality with ease, too.
>
> Thus, in this [Prasangika system], existence is to be understood accordingly.

To these queries, I want to bring our attention to the context in *Entering the Middle Way* where it says, "Because of the multiplicity, the person too would be numerous, …" and to its corresponding commentary by Tsongkhapa cited above. Likewise, Gyaltshab Je's *Exposition of the Way of the Bodhisattva* explains:

> If a joint is divided into its different parts and examined, one won't find anything existing inherently, nor does one find anything existing inherently if those parts are in turn divided into their parts and examined accordingly.

The same text goes on to say:

> What is being explained here is the same as that which appears in *Precious Garland* where it refutes the six foundational components being the person.

All these above quotes from the reliable sources appear to point to the fact that if, say the person or the bodily joints were to exist inherently, then they must exist absolutely or truly, in which case they must exist as indistinctly one without any differences whatsoever with their parts.

Besides, chapter 22 of Tsongkhapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* says:

> Similar to [a person, for instance, let's say] Devdatta possessing ears or livestock, Tathagata too, possess aggregates, but not intrinsically because he does not possess them either as inherently one [with them] or inherently different [from them]. The latter three dimensions [of the five-fold analysis] can be subsumed under the first

> two of the dimensions, but in consideration of the modes of apprehension of the innate identity-view, here [chapter 22nd] and the 10th [chapter] we find all the five dimensions spelled out.

Thus, it is adequately clear to understand accordingly. Now, one may wonder how one should understand the fact that, of the two types of ultimate mode of existence that the scriptures spoke of, one is ascribed to the mode of, say a pot and so forth existing in the face of a meditative equipoise or an analytical wisdom on the stages of study, contemplation, or meditation. The fact that existing in the face of an analytical wisdom is mentioned as existing that way must be understood as a mere case of borrowing the semantics. Apprehending something such as a pot to be existent in the face of such an analytical wisdom may amount to apprehending it to be findable upon analysis by an analytical wisdom examining the ultimate, but that still cannot amount to a full-fledged grasping at true existence. Related to this, one will find Tsongkhapa's *Thorough Exposition of "Entering the Middle Way"* saying that "the

first of the [two] apprehensions of existence is not an innate grasping at true existence." That is because, if that were to be a grasping at true existence, then the object of fixation of that [apprehension] and the object of fixation of innate grasping at true existence must amount to one and the same thing, and the states of emptiness in the wake of negating those objects of fixation must also amount to the exact same thing. This is how I understand that statement.

If you ask, how this is different from the way Vaibhashikas posit a pot as relative truth. There when they hit a golden pot to see what they might find, it is definitely not a case of subjecting the pot to scrutiny to see if it is findable or not as a self-sustaining pot. Rather, it is a case of searching through the parts of the pot into its sub-particle components and seeing if any of those still stand the test of being gold and a pot. And when it is found that they are still gold but not pot, they then announce the gold part, which served as the substantial material, as an ultimate truth and the pot part as a relative truth. So, this is an entirely different test they put it through and is totally different from the above

analyses.

To summarize the above points, chapter 18 of Tsongkhapa's *Exposition of "Treatise on the Middle Way"* says:

> In this way, if "I" existed intrinsically, then "I" and the aggregates would have to exist either as one or separate by virtue of their own characteristics. When one sees that both of these possibilities are logically untenable, one would then generate a conviction that "I" does not exist intrinsically even at the slightest. That is when one would have generated the view understanding the absence of intrinsic existence on the object of the innate identity-view.

This and other confirmations give rise to a deep and humble appreciation of the meaning of the previous declaration of Khedrup Rinpoche. I fervently pray and hope that I may gain fuller appreciation of the meaning before long.

Written by Geshe Palden Drakpa at the age of eighty-nine on the 1st of

June 2021 as a personal memo as well as with the hope that it might be of some benefit to some of my peers. May All Be Auspicious!

Translated by Geshe Dadul Namgyal with editing assistance from Martha Leslie Baker. June 2021, Atlanta, GA, USA.

THE SOOTHING RAYS OF MOONLIGHT:

Loving-kindness and Compassion, the Foundations for Genuine Peace and Happiness

The great Indian Buddhist master, Acharya Chandrakirti says in his *Madhyamakavatara:*

> Compassion alone is seen as the seed
> Of a Victor's rich harvest, as water that nourishes it,
> And as the ripened fruit that is the source of long enjoyment.
> Therefore, at the start I praise compassion.

Thus, concerning the Buddha's rich-harvest-like excellent qualities, loving-kindness and compassion are like the fresh seeds that are indispensable at the beginning in giving birth to the yet un-born sprout-like initial qualities. In the middle, they are like the nourishing water that is poured repeatedly over the plant-like qualities of the six far-reaching practices

such as generosity to grow fuller. In the end, they are like the fully-ripened-fruit-like nectar of teachings of the Victor's rich harvest that is ready for the disciples to enjoy for a long time to come. It is in those senses that the author so respectfully offers the praise to loving-kindness and compassion at the outset of the text. Likewise, it is fitting for us to make concerted efforts to give birth to loving-kindness and compassion with a similar energy of appreciation, conviction, and aspiration as that of the author.

Therefore, in this journey of cultivating loving-kindness and compassion, it is imperative that we first correctly identify these qualities. Let's deal with these in terms of their (a) nature, (b) classifications, (c) causes giving rise to them, (d) the measure of giving birth to them, (e) supportive reasoning [for the possibility of developing them infinitely], (f) modes of cultivation, and (g) the steps of cultivating familiarization with them.

As for ***their nature,*** great compassion is a deep-felt natural

wish for all the sentient beings to be completely free from all shortcomings and faults. Whereas, great loving-kindness is similarly a deeply felt natural wish for all sentient beings to be everlastingly adorned with joy and happiness. The only difference between the two qualities is that while one aspires for the shortcomings and faults to be done away with, the other aspires for prosperity and wellbeing to be met with.

As for ***the different forms they come in,*** great compassion is presented in three forms: a compassion observing [just] the sentient beings, a compassion observing their impermanence [as well], and finally, a compassion observing their [intrinsically] unobservable [nature as well]. The distinction among them is made on the basis of whether [an individual's] great compassion is directly informed by an insight into the impermanent nature of things, or an insight into the absence of inherent existence nature of phenomena, or none of the above two. [An individual's] great compassion that is not directly informed by either of the above insights is the first type of great compassion, i.e.

the great compassion observing [just] the sentient beings. A great compassion, though not directly informed by an insight into the absence of inherent existence of things, but is nonetheless directly informed by an insight into the impermanent nature of things is the second type of great compassion, i.e. the great compassion observing impermanence [has transience as its object]. [An individual's] great compassion that is directly informed by an insight into the absence of inherent existence of things is the third type of great compassion, i.e. the great compassion observing the unobservable [devoid of reference]. Thus, this distinction can also be understood respectively as follows: the first is an attitude that merely wishes all sentient beings to be free from the dukkha of samsara, whereas the second is an attitude that wishes sentient beings to [also] be free from the dukkha that occurs due to the distortion of seeing impermanent things as permanent. The last is an attitude that wishes sentient beings to [also] be free from the dukkha that occurs due to the distortion of seeing non-inherently existing things as inherently existing.

The same criteria of classification are applicable to loving-kindness.

Let's now look at the ***causes giving birth to them.*** If you wonder what might be the main unique causes giving birth to great compassion, it is (1) the recognition of all sentient beings as [having been] one's mother, father, or benefactors (anyone who's shown us the kindness of having benefited us in some way); (2) remembrance of their kindness as mothers, fathers or benefactors, (3) the mind aspiring to repay their kindness, and (4) cherishing love [that sees all sentient beings as pleasing no matter what]. Since [according to Buddhist world view,] there is no beginning to our births, i.e. all sentient beings excluding none, there is not a single sentient being that has not been one's mother similar to the one from this life. When they were our mothers, to the extent they were capable of providing, they always cared for us with all benefits, care, and gave us protection from all harms and dangers, and they, themselves, experienced so many hardships and sacrificed their own comforts in order to provide us with their care

and protection. They even sacrificed their lives for us when we were steeped in sorrow and bereft of joy. They have tried all means available to place us in happiness and free us from sufferings. These reflections naturally lead to the mind aspiring to repay their kindness. However, we need to repeatedly familiarize ourselves with these above causes.

In particular, compassion is said to be generated from the cherishing-love that holds all sentient beings dear and precious. That is, one must hold all of our kind mother sentient beings dear and precious for they have showered us with extreme kindness when we were in sorrowful and wretched conditions. Today, when they are in a similarly wretched and poor condition, it is befitting to repay their kindness for they are all the ones who have been kind to us. Thus, the above are the modes of thinking that we should train ourselves in and help generate compassion for them. Again, the same approach can be applied in cultivating loving-kindness. [For those who are uncomfortable contemplating life after life, they can ponder on our conditions of dependence and connections with each other

across time and space in the present lifetime].

Now, as to ***the measure of giving birth to them***. In general, when one trains in these attitudes, (1) there is a time when one must resort to mimicking others and generate superficial attitudes, faking them while one does not have an uncontrived, sincere one. (2) Then, there is a time when one begins to feel them occasionally from the depth of one's heart and even manages to generate sincere ones. However, one may still fall short of possessing stable experiences of them. (3) With continued training this way, one may eventually possess uncontrived, stable experiences. This way, one could speak of these three stages of training in these attitudes. Of them, the first one does not even qualify as a [mind of] compassion. The second is a contrived, superficial [mind of] great compassion, though not a genuine one. An actual or a fully characterized one arises only at the third stage. That is the stage when it is no longer dependent on any efforts; rather it arises naturally and spontaneously. That's how the scriptures explain [the process].

Now, ***the supportive reasoning [for the possibility of developing them infinitely]***. If you wonder what supporting rationale one might have for training in them to the point of spontaneity and naturalness, Acharya Shantideva says the following in his *Bodhicharyavatara:*

> Not becoming easier upon practice,
> There is no such thing anywhere.

Likewise, the great sage-logician, Acharya Dharmakirti says in his *Pramanavartika*:

> Compassion and others that one generates in mind through familiarization
> Will eventually develop to a natural, spontaneous level.

So, the rationale behind the possibility of generating genuine compassion and loving-kindness through familiarization is elaborately captured in the context of deliberations such as the above in those texts. To summarize this whole concept in a syllogism form is as follows:

Subject: Consider the contrived compassion [or loving-

kindness] that wishes all sentient beings to be free from sufferings [or wishes them to be adorned with happiness];

Predicate: It is possible to develop it to a natural, spontaneous level if one persists in familiarizing with it through the proper elements and process of practice;

Reason: Because it is a natural quality or property of mind to possess a stable basis and have the tendency of not requiring to depend on repeated efforts on the already familiarized aspects.

Example: Like the mental quality of attachment.

Thus, the veritableness of the above claim is established through valid reasoning such as the above.

Now, the ***modes of cultivating compassion and loving-kindness***. In the case of cultivating clarity of the object of meditation such as with selflessness, one primarily resorts to placement meditation. However, in the case of engaging in meditation which involves augmenting the strength of an attitude such as in the context of meditating on compassion,

one primarily resorts to analytical meditation. That, too, in contexts such as this, one engages in repeated reasoning along the line of how all sentient beings have served as one's kind parents for innumerable times, etc.

Finally, as for ***the steps of familiarization*** to be undertaken. In the case of beginners, they have to first begin cultivating compassion and loving-kindness to their parents, relatives, friends, etc. that have been kind to them, generating the heartfelt attitude wishing them to be free from all shortcomings and faults, and wishing them to be adorned with all prosperities and well-being. Next, they should move on to strangers in the immediate neighborhood, those who have neither benefitted nor harmed oneself. Thereafter, gradually move on to one's enemies who have done small, middling, and great harm to oneself. Finally, direct one's focus on all sentient beings of the three realms who are swept away by their afflictions and karmic actions, and wish them, from the depth of one's hearts, to be free from all shortcomings and faults, and to be adorned with all prosperities and well-being. This way, try to familiarize oneself with the

means of generating great compassion and great loving-kindness towards all sentient beings.

With sincere prayers that we may be successful in generating such genuine attitudes of compassion and loving-kindness towards all sentient beings.

Written by Geshe Palden Drakpa on August 03, 2011.

Translated from its Tibetan original into English by Geshe Dadul Namgyal with editing assistance from Martha Leslie Baker in March 2019.

空性之解說集要

貝登扎巴 格西著

登巴宇色 格西譯

頂禮善辨法之智慧

又復，具德寂天《入行論》云:「此等一切支分者，能仁為智慧宣說」，凡佛所說法皆為除卻一切眾生之惡過，生起證悟空性之智慧而宣說般，吾等亦非將所謂「空性」理解為「皆無」，需善知彼為何，而了知彼亦須依賴於覺(心)中善巧現起「空性之所遮」二中，初者，空性者，如《根本慧論注釋》第二十四品云:「《經藏》云:『何由

緣生彼不生』等，宣說:『彼凡依賴緣』之涵義『無能自獨立之自性』為『空』之涵義故。」等也。

第二者，《根本慧論注釋》第一品云:「又因果二者，執持『非唯名中假立，而彼名言施設之假立處義』為『自體性成立之所生及能生中有』者，是執持所遮也。」《善說藏論》云:「然則，若念想『非以名言之力而安立者』是遮斷何者? 彼施設補特伽羅之名言處義，若自之相而成，則成為『彼義自身之自體性而有』，而非成為『以彼名言之力而有』， 故是遮斷彼也」， 故現見可理解也。

彼中，以名言之力或以分別心之力而安

立或假立軌理者，《入行論注釋》云：「豈非成立所謂『分別心現前耽著樂苦之受且為唯假立』，理應成立，以分別心之力施設一飲食為苦樂二者之因故。」由此能善理解也。

然則，若念想「如何是認知所遮軌理?」，彼者，念想以《大道次論》云:「執持『彼顯現為臉之影像』為『自體性成立之存在』者，是諦實執，彼復，以領納(經驗)而成立自相續中有也。雖是如此，自宗於自性無之喻者，由彼現為何之體性所空，故無彼顯現為何之自性者，以現前(現行或現行識)而成立，故以彼作為譬喻也。彼『由彼顯現為何之自性所空』，若以量於芽等上而成立者，是證悟芽之無自性，故與影像等不

同也」而能理解也。彼復，於喻義二者有如是差別軌理者，念想是「由顯現為何之自性」，意即「於彼如現而有無」有否能區分粗細二別別故也。

如同宣說「彼持執『影像為自體性而成立之有』者，由領納(經驗)而成立於自相續中有」般，於餘芽等法亦相同，故極易現起彼之軌理者，由《根本慧論注釋》第二十四品云:「此者，須相互依靠，故為『於自有能獨立之自性非諦實』之涵義也」現見能理解，且彼復，如需攙扶、依靠之病者、彩虹、雲聚等「不能自獨立理」，亦於世間自喜者(凡庸者)極成(共許)般，自他及房舍等雖非能自獨立，於自相續中有顯現、耽著為「自能獨立」，如貪瞋等，能理解為「僅以

名言結合而有」，故念想以領納(經驗)成立軌理者，即如是也。

然而，亦現見需善了解宣說「一般有彼差別處及自性或能自獨立二者，於未遮破所遮前，僅『有』於『相順(順品)喻』上別別區分外，實際『能』於『差別處』上別別區分者，除於善成立『所成立』(根本宗)後，餘則不能軌理」之涵義也。

彼復，若詮述於如樹木，不能自獨立軌理：非理解彼為絕無，而是以「依靠餘等而有」之力而能理解；若詮述「此依靠餘等而有」軌理：彼不能自獨立軌理「無彼所遮自能獨立」，間接能理解，故亦於「空及緣起，一者趣行於一者義」軌理，現見善給予

領悟，若非如此，宣說彼「支解而破壞馬車自支分等而成無」與彼「又彼之支分等回聚之時馬車成立」軌理，理解為「空性及緣起，一者趨行於一者」軌理者，現見極易，故思及不應理也。

彼復，由此「執我蘊能自獨立」而引生世間八法，且彼中若有讚嘆等，則無觀待相屬於他且高傲及盈慢貪著等極增上；若有貶抑等，則失望及意憂悶、心亂，即意不樂，怨他瞋等輾轉增上，領納(經驗)可證成，故是一切惡聚根本軌理，亦如是理解，故現見需盡力作遮破方便(行使遮破方法)也。

彼故，於遮破彼如斯之「能自獨立」，首要是以 「能遍不可得因」而遮破軌理者，

克主一切智《見解導引除暗燈火論》云:「若念想『若我自性有，則須於身之內外及上下三處中任一而有，然彼等中無，故我自性無』而修者，極不應理，觀擇所謂『若我自性而成立，成立軌理如何而有』者，如於『存在』確斷於一及多中，故若『諦實有』亦須於諦實之一及諦實之多任一中有故。若亦於彼二任一中無，則須諦實中無，彼故，以離一及多因決定為諦實無般，以一確斷所謂『若成立，則成立軌理須於此及此任一中成立』而作觀擇後，若任何彼等成立軌理中皆不得，則生『無之決定』應理，然於『雖自性成立，然不須於彼等成立軌理中有』中，以『於彼等成立軌理中無』，是不能引生『自性無』決定知。」也。

又彼之延伸云:「若我自性成立，我無須於身之內外及上下中三者任一中有，因若我自性有，則我須於『與自身自性一異』任一中有，則若與身『自性一中』有，須於『與彼絕無異之一中』有，且若是與身為一，觀擇所謂『彼之存在，於身何分中有』是無相屬(關係)故。就算是與身自性異，亦須是『與身無相屬(關係)他義』，則若是『與身無相屬(關係)他義』，觀擇所謂『彼之存在，於身何分中有』應成大無相屬(關係)故也」。念想從此明顯且廣泛宣說中能善為了解。彼復，現見是宣說「譬如，若有兔子之角，須於彼頭上有，非須於彼之手腳上有般」也。

亦是如上所顯明，具德月稱之《入中

論》云:「由多彼等我亦成眾多」之處,《入中論注釋》云:「此者,不能拋引於『唯許於多及體性一』,故是拋引於『許我及蘊二者為絕無異之一』也。彼復,最初他者未如是承許,故是『體性一及唯異』者,於虛妄雖無過,然於承許我蘊二為諦實時,若是體性一,則輔添(以理輔證)為無別之一,彼後,拋引『我成多』及『五蘊成一』之應成也」而顯示也。

彼中,若我蘊諦實成立,則須決定成立為「如是成立之一及異任一」軌理者,念想是因「須於一切時處斷(排除)虛妄而諦實中安住,故於任何覺(心)中顯現,須顯現為同一,如『我蘊二』於現前之顯現情狀中無能別別區分般,於分別心情狀中亦應成如是,

則應成亦反體一；又須如分別心情狀中別別現起般，亦於現前之顯現情狀中如青黃般顯現且成立為無相屬(毫無關係)」之扼要也。

如是又《大道次論》云:「非如是，而錯亂於某類具量教典宣說『以觀擇瓶等與自支分是一異之理，抉擇自性無』之涵義，觀擇諸瓶等是嘴及頸等自之何支分時，若亦於彼等中皆不得，引發決定念想『瓶子不存在』，彼後，亦於觀擇者如是觀擇時，將成決定念想『觀擇者亦無』也。爾時，以〔若不得觀擇者，念想『則由誰了知念想瓶子等無』後，而說『亦非有、亦非無』般〕之別別相似理，於『引發顛倒決定』而安立為『得見』，現見此為極易也。」

《小道次論》亦云:「第二者，未善執取如前所說之所遮量，於境以理觀擇而析解時，初先生起念想『彼境無』，彼後，於『觀擇者』亦現見與彼相同，而『決定為無者』亦非有，故成為『於何亦無是此非此之決定處』，又現起『顯相為飄渺之顯現』，是依不區別『自性有無』及『唯有無』而生，故如斯之空亦是破壞緣起之空」，故念想能清楚理解也。

又復，大小《道次論》二者云:「彼故，以理觀擇時，念想『於補特伽羅等，些許亦無自體性而成立之境上安住軌理』及依於彼後，又此諸顯相僅現為飄渺非難事，彼如此者，於一切勝解中觀宗義且聽聞些略顯示自性無軌理之法者亦有，難處者，是於『

無餘遮破自體性而成立之自性及彼自性無之補特伽羅安立為業積造者及果領納者等』由衷引發決定，能安立為彼等之二聚，絕無僅有，故極難獲得中觀見也。」。

彼復，若念想「如上顯明諸大小道次之教典義」為何?此等者雖極難理解，僅分別呈現者，若觀擇《大道次論》顯明云:「若非如是，錯亂於某類具量教典 乃至 涵義」及「現見此為極易也」及《小道次論》云:「未善執取如前所說之所遮量，破壞緣起，故是斷空」等，彼二教典中:「彼故，以理觀擇時，念想『於補特伽羅等，些許亦無自體性而成立之境上安住軌理』」等之涵義者，現見是於如「觀擇空性時，產生錯亂，即雖多次宣說『彼基(事)一般存在及彼由自

方而有二者，有差異軌理』，然雖除唯聲總外，未現起義總，然於空性大歡喜且聽聞過零星彼類」之吾等而宣說。

不僅如此，雖聽過有眾多闡釋為「由彼如上顯明教典詞句顯示『雖已得中觀見，然尚未圓滿見之觀擇』」之涵義，就算如此，如是如上顯明教典中理解軌理者，非難處軌理及所謂「難處者」乃至「極難獲得中觀見也」 清楚宣說， 故現見善為理解是非為何也。

總攝關要:於馬車上假立義，亦於勝義中尋找時，除須於馬車尋找「彼自能獨立或自方成立如何有軌理」外，若於馬車尋找馬車不應理，從《根本慧論注釋》第三品云:

「以理觀擇者，是於眼等尋找有無自體性成立之自性，非尋找『僅有無』故」及《入中論注釋》云:「如是，若以觀擇真實性之理觀擇諸世俗者，當了知應成衰損一切世間名言也」及「數數宣說不能於名言義作勝義之觀擇故也」中而理解也。

彼復，《入中論》云:「諸續彼中相互異」之處《釋論》云:「譬如，安立瓶為自支分近取者般」等所說般，不以此「正現見馬車」為足，於馬車而尋找馬車者，除於少許違越世間名言之尋伺(分別觀察)者有外，顯然放牧女亦不宣說也。

然則，若問:《入中論》云:「彼者彼性中或世間中，雖非應成以七相成立」之處

《入中論注釋》云:「彼馬車者，彼性中，即勝義或世間之世俗中以七相尋找假立義時，雖非應成馬車成立」是如何耶? 彼者，是所謂「彼假立義馬車，不僅勝義中，亦於世俗中尋找時不得」之涵義，非是所謂「彼世俗中尋找軌理，是真實性中觀擇軌理」之涵義也。

又如是《入行論》云:「猶如諸見聞了知，此中者非所應遮，此中者成為苦因，諦實分別是所反(所遮反、所還滅)」之處《入行論注釋》云:「猶如眼知所見及耳知所聞及意所了知等世俗，此中非所應遮，不須遮破，以唯彼不生苦且於諸滅敵者(阿羅漢)亦有彼名言故也。不能遮擋，若遮，則須以教理而遮，若遮，於『教理』亦相同故也。若

遮，有過患，應成斷見者故也。彼故，此中，苦因中『分別彼等境諦實』，是所反(所遮反、所還滅)，彼是輪迴根本故」，故善為理解也。

總之，於獲得中觀見者，譬如，須理解為「於差別處馬車尋找馬車自性成立，然自性無」，諸不如是理解，而於「唯馬車中尋找馬車，境上不得」理解為「馬車自性無」之涵義者，不僅顯示未得見軌理，又尤於彼「若馬車自性成立，觀擇彼馬車於彼之內外何中有或觀擇彼支分等中安立何者」，說應成破壞緣起之斷空，且觀擇真實性之理成為觀擇名言義，故彼復不應理軌理，現見由諸如上顯明可清楚理解也。

然則，若問:《中觀寶鬘論》云:「士夫非地非是水，非火非風非虛空，非是識體非一切，除彼餘者何士夫，士夫六界所聚故，如實而為非清淨，如是界者亦別別，聚故非為清淨性」等及《入行論》第九品云:「身者非腳非是脛，腿及腰亦非為身，肚腹及背亦非身，胸及臂膀亦非身」等諸所宣說之涵義，如何引申?

彼等者，如上已引《入中論》云:「由多彼等我亦成眾多」之處之釋論之教文般，《入行論注釋》云:「關節亦以析解自支及支分而觀擇時，無自性而成立，關節之支分亦析解為微塵而分開，無自性而成立也」及「此等此中所顯示者，與中觀寶鬘論中『遮破六界是補特伽羅』是同義故」等，亦現見

是顯示「若士夫及身聚等自性而成，彼等須真實中，即諦實中成立，故如上顯明般，須與彼等為絕無異之一中成立」軌理也。

不僅如此，《根本慧論注釋》第二十二品云:「如天授具有牛及具有耳軌理，如來具蘊亦非體性性而有，如次第般自性異及自性一中不成立故也。餘三方攝於初二任一中，故雖攝於一異之二方中，然觀待壞聚見(薩伽耶見)執持軌理之趨入，此及第十中宣說五方也」，故念想善為理解也。

然則，若念想彼「闡述二勝義中成立軌理，故瓶等亦於等立本知(根本定)或聞思修三之理知之情狀中(軌理中)有，說為勝義中有」是如何耶?

於理(理知)情狀中(軌理中)有而如是宣說者，須理解為「『於唯聲釋(詞義)中有』(唯符合詞句之字面涵義)而如是宣說」，且執持「瓶等為聞思修三所得者」，除了是執持「勘忍觀擇究竟之理所觀擇」外，許彼為諦實執不應理，彼復，《入中論注釋》云:「執持前之有(聞思修三之理知情狀中有)者，非俱生諦實執」，故現見定須理解「若是諦實執，彼之耽著境與俱生諦實執之耽著境相同及遮破彼二耽著境之二空性亦絕無差別也」。

然則，若念想「與說別相部(一切有部)安立瓶世俗諦軌理不同之差別」是如何? 彼者，說「譬如，如彼金瓶，為鎚所滅而尋找

時，並非尋找『有無彼之前自能獨立之瓶』，而是尋找『彼之支分一一微塵是否是金及是否是瓶』後，理解是金而非瓶時，為金瓶之近取因彼『是金分』者，是勝義諦，彼　『是瓶分』者，是世俗諦」，故絕不相同也。

如是，若總攝諸如上顯明之關要，依於《根本慧論注釋》第十八品云:「如是若我自體性成立，我及蘊二須於自相而成立之一及異任一中成立及於彼二者現見以理損害時，得決定念想『我者，些許亦無自體性而成立』者，即是得證悟『無俱生壞聚見(薩伽耶見)之我執之境自性』之見也」等，於如上之克主仁波切之教文顯明般，善為增長勝解恭敬，且並具廣大如是而理解之希願，

書寫於吾八十九歲，妙善增長。

此亦於2021年6月1日，為自之備忘錄及念想可能亦利益於某類與吾同福分者，善名:德稱(貝登扎巴)作匯編也。

慈悲為一切安樂的根本

如同聖地印度的大阿闍梨勝月稱菩薩於「入中論」云：

悲性於佛廣大果
初猶種子長如水
常時受用若成熟
故我先讚大悲心

大悲愛心對於圓滿佛陀的功德果實，最初如大地種子一般重要，使未生者將生起，在中時則如同藥樹由水不斷滋潤般，大悲心因佈施等六度所總攝的修行而增長，後時大悲心能使所化機能長期受用佛陀的甘露語，

而得成熟圓滿的果實，應以極大恭敬及信心而去讚嘆禮敬，吾等亦應透由清淨、勝解、希求等信心，努力生起此大悲心之方便。

因此，為了完善地認識大悲心之故，將以七門而宣說，一、它的本質　二、分類　三、生起之因　四、所生之量　五、成立的正理　六、如何修　七、應修之次第等。

第一　大悲心的本質是：希求一切有情能完全脫離所有罪障衰敗而從內心憶念起的愛心皆為大悲心。希求一切有情能永久具備一切安樂幸福而深切感受之心，皆為大慈心。此二者的唯一差別是前者是希求脫離罪障，而後者是希求具有安樂，除此之外，皆無異。

第二　大悲心的分類是：1. 緣眾生的大悲、2. 緣法的大悲、3. 無緣大悲。此三者的差別為，緣眾生的大悲，是大悲心但不被通達眾生是無常或無自性的心任何一者直接攝持。緣法的大悲，是大悲心但不被通達是無自性的心直接攝持，但由通達是無常的心直接攝持。無緣大悲，是大悲心且被通達是無自性的心直接攝持，此三者逐次為各別義。復次，緣眾生的大悲心僅僅希求一切眾生能脫離輪迴苦海，緣法的大悲心是把無常執為常等錯誤的心所產生的苦，希求從此而脫離，無緣大悲則是把沒有自性、無自性執為有自性等錯誤的心所產生的苦，希求從此而脫離，此三類愛心也逐次可為各別義。

第三　大悲心生起之因：大悲心主要是

由何不共因而生起？我等一切有情因無始生死之故，沒有任何眾生未曾做過我的母親，確定他等跟我今世的母親無差別之故，由此生起知母。當思作為母親時以自己的所能提供所有的安樂及幸福，以及對任何傷害或過失提供保護，而生起的念恩。當有情犧牲安樂且被苦所逼惱時，仍不猶豫捨棄自己的身與性命，用盡方法給予安樂及脫離痛苦，因此生起報恩之心。特別悲心是由恆常愛惜所有一切眾生的悅意慈而生起。必須特別強烈憶念恩重如母的一切眾生，作為愛惜的對象，因為我在困苦的時候，他們以極大的恩德愛護著我，此時當他們處在極度困苦貧窮之時，我必須要報答此恩德，因為他們對我有極大恩德的緣故，透過不斷憶念此恩德而生起悲心。

第四　　大悲心所生之量：一般來說當我們修心之時，有幾種不同情形，第一種情形可能會刻意將非真實之心加以模仿造作，但並未真正生起，第二種情形是，內心雖然經過思維與修行而任運生起，但未生起任運的覺受。第三，透由修此心而生起任運的覺受。第一種稱不上悲心，第二種僅是有名無實，並非真正的大悲心，第三是生起真正、具相的大悲心，　且不需再次串習而能自主生起。

第五　大悲心成立的正理：要如何思維能生起此心，如大聖者寂天菩薩於「入菩薩行論」云：「久習不成易，此事定無有」以及大智者法稱論師於「釋量論」云，「心中悲憫等，修生自然轉」等等而廣為宣說成立

之因。

若以正理簡要來說：希求一切眾生能脫離痛苦的造作悲心為例；若與能修的方法不分離去修的話，能自主生起；因為它的能依是堅固且已修者不需觀待再次的努力就能生起的心之功德或特徵的緣故，例如貪心等。應是透由如此的正理而成立。

第六　大悲心應如何修：為了清楚明瞭所修境，例如對於無我的修持，主要是用止修。修慈悲主要是為了增強心的力量，是透由憶念起多種原因，主要是用觀修。透過多次思維一切眾生作為自己父母之恩為不斷修持的原因。

第七　　大悲心應修的次第：初學者們首先應以現在恩重的父母等親朋好友為對象而修，之後對與自己沒有利害關係的人而修，之後再對自己有傷害的輕、中、重三者不同敵人而逐次去修。另一種方法是憶念多數眾生面臨的各式狀況，例如病痛、飢渴、冷熱、刑罰、殺戮等，因而產生的極度傷害與受苦，而希望他等可以離苦得樂。最後，希求因為業和煩惱而不自主流轉於三界的一切眾生，可以脫離一切罪障衰敗，獲得一切安樂幸福，祈願我等一切眾生能努力從內心串習生起大慈大悲心。

具名比丘巴登札巴於2011年8月3日撰，2017年8月25日修訂發行，吉祥增長！持名惹對格西拉然巴圖登曲札亦名釋迦比丘如聖於2021年2月1日在台北廣覺林恭譯。

寂靜勝樂之根基
___慈悲法類

彼復，如天竺大阿闍黎月稱菩薩於大論典《入中論》所云：

悲性於佛廣大果，
初猶種子長如水，
常時受用若成熟，
故我先讚大悲心。

意謂：以佛陀圓滿廣大的功德果而言，最初，大悲心於未生將生之際，猶如能生之種子般重要；中間，能令佈施等六度所統攝之實修增上，猶如藥之苗芽出生後需再再澆

水；最後，能令所化機長久享用佛陀所言之語甘露，猶如成熟圓滿之果實。故月稱菩薩於大悲心，以最極恭敬及信心之門，致以如此殊勝之禮讚，我等亦當如此！對大悲心以純淨之信心、迫切之希求，於其善巧生起之方便上努力。

因此，於彼殊勝之大悲心，當善巧認知。彼復，以其體性、類別、能生之因、已生之量、能立之理、修行軌理、串習之次第等七門而開演。

一、大悲之體性，發自內心任運而生「願一切眾生永離罪障衰損」之悲心，名為大悲心；具有任運而生的願一切眾生永具利樂妙集特點之心名為大慈心，此二者僅有願

遠離罪苦與願具足安樂之差別。

二、大悲之類別，分為：緣眾生之大悲、緣法之大悲、緣無緣之大悲三類。此三者皆以大悲心為基礎，其區別依三者之次第如是安立：未被「通達有情無常」及「有情無有自性」任一覺知所直接攝持之大悲心；未被通達無自性的覺知直接攝持，而被通達眾生無常的覺知所攝持之大悲心；以及被通達眾生無自性之覺知所直接攝持之大悲心。

彼復，此三種悲心亦可依安立為：唯願一切眾生脫離輪回之苦；願一切眾生從「執著無常為常法之錯亂心」之逼迫中解脫；以及願一切眾生從執著「無自性成立之無緣」為「有自性成立之有緣」的錯亂心之逼迫

中，獲得出離。

三、能生之因，若思維：此大悲心最主要之不共因為何？彼為，自他一切眾生前世無始之故，眾生無一未曾做過自己母親。彼復，確定一切眾生與今世母親無分別的「知母」之心，並思維彼等為我母時，無不盡其所能地撫養，予我一切利樂，守護於我令遠離一切危害衰損；生起如此「念恩」之心；再思維：往昔我被痛苦逼迫之時，母親為尋覓令我得樂離苦之方便，曾無數次乃至捨棄身命亦毫無吝惜。生起無論如何一定要好好報答彼等之報恩心。尤為特別者，無論何時對一切有情皆須具備愛護珍惜之心，其行相是悅意慈，所謂大悲心即由此中產生。

彼復，一定要思維：於一切具大恩之如母有情應極愛護珍惜。彼等於我脆弱、憂傷之時，以恩情深重地養育了我，如今彼等十分憂苦弱小，且皆有恩於我，故我定需好好報恩！需於如上所述之因，反復思考串習，方能生起大悲心。

四、已生之量，總的來說，於此類法修學之時，若僅是模仿他人嘴上說說，內心並無真實改變，則為裝模作樣之虛偽心；若從心深處如此想，並如此修學，其心雖全無造作，然無造作之體驗尚未生起；如此修學時已生起無造作之體驗，有此三種類別。

其中初者，連悲心尚無法安立；非僅如此，第二種亦是假立之大悲，非真實之大悲

心。生起真實、符合標準之大悲心，需如第三種心，才能安立為已生起大悲心。

彼復，論說具量之大悲心，需無功用、任運產生者方能安立。

五、能立之理者，以何因理成立產生大悲之心？總而言之，能立因有如聖者寂天菩薩《入菩薩行論》中云：「久習不成易，此事定非有」。正理之王法稱論師《釋量論》云：「心中悲憫等，修生，自然轉。」諸論中皆廣泛宣說。

統攝而言，勤勉希求一切有情離苦之悲心有法，若不離其能串習之支分而作串習，則能自然（無勤勉）出生，因所依堅固且已

串習，無需觀待於反復用功而生者，乃心之功德或特性故，譬如貪欲。我想是以如此之正理成立。

六、修行軌理者，主要為令無我等境顯明而修時，以安住修為主；為令慈悲心之能力增上而修，需多思維其因，以觀察修為主。彼復，一切眾生皆曾無數次做過自己之大恩父母，需於此因再再串習修行。

七、修行之次第者，（觀察修時）初學者首先需觀：自己現世有恩父母親人等；此後再觀：與自己無有親怨之同鄉，進而再觀察對自己有大中小危害之怨敵，依如此次第觀察；或觀想眾多有情遭遇各種疾病、饑渴、寒暑、懲罰、屠殺等強烈打殺，及受嚴

重大種災害所逼迫，願彼等由這些苦難中解脫，獲得安樂，進而發自內心欲求精勤修行此「能生大慈大悲心之方便」，生起「願受業與煩惱束縛於三界輪回之一切眾生，遠離一切罪障衰損，具足一切利樂功德」之大慈大悲心。廣大祈願我等一切眾生，如彼善巧生起具量大悲心！

貝登札巴格西著於2011年3月8日西元2017年8月25日重新修訂。願增吉祥！

弟子克主益西於2021年3月8日在南印哲蚌洛色林哲霍康村自舍恭譯

공성을 소개하는 핵심 요지

법을 확실하게 분별하는 지혜에
예경하나이다.

공성에 대해 분석한다면 위대한 논사 샨티데바가 《입보살행론入菩薩行論》에서

보시부터 선정까지 방편을 설한 모두는 능인
부처님께서 지혜를 얻기 위해 설하신 것이다.

라고 말씀한 바와 같이 부처님께서 설하신 모든 가르침은 일체중생의 고통을 제거하기 위해 공성을 깨닫는 지혜가 생기도록 설하신 것이며, 우리들 또한 '공성'이라고 하는 것은 아무것도 없다는 것이 아닌 공성의 뜻을 바르

게 이해해야 하고, 또한 이것은 공성의 부정대상을 바르게 이해하는 데 달려 있다.

첫 번째, 바르게 이해해야 할 공성은 《중론中論》 제24장 관사성제품에 대한 쫑카빠 대사의 주석서에서 "조건에서 생기는 것은 무생無生이다."라고 하는 것 등 조건에 의지하는 것, 즉 자신에게 독립적인 자성이 없다고 하는 것을 공성의 뜻으로 말하는 것과 같다.

두 번째, 공성의 부정대상을 바르게 인식하는 것은 다음과 같은 구절을 통해서 이해할 수 있다. 쫑카빠 대사는 《중론광석中論廣釋》 제1품에서 다음과 같이 설명한다.

> 원인과 결과 둘 다 이름으로만 가립한 것이 아닌, 즉 (원인과 결과라는) 명언名言을 부여하여 가립된 것이 자신의 본성으로 성립하는 소생(所生, 생겨야 할 바, 결과)과 능생(能生, 생기게 하는 것, 원인)으로 존재한다고 여기

는 것을 부정대상으로 취하는 것이다.

또 쫑카빠 대사는 《선설장론善說藏論》에서 다음과 같이 설명한다.

그렇다면 이름과 명언의 측면에서 설정되지 않은 어떠한 것을 부정한다는 것인가. '사람'이라는 것은 명언으로 가립된 것이기에 만약 그것이 자신의 자상自相으로 성립한다면 그 의미가 자신의 본성으로 존재하게 되기에 유경有境인 명언의 측면에서 존재하지 않게 되므로 그것을 부정하는 것이다.

이 두 가지 등으로 이해할 수 있다.

그리고 명언으로 가립假立된 것 또는 생각으로 가립되는 방식은 《입보살행론》 주석서에서 다음과 같이 말씀한 것으로 잘 이해할 수 있다.

낙수樂受와 고수苦受는 생각으로 분별해서 가립될 뿐이다. 왜냐하면 먹는 음식 하나가

생각에 의해 어떤 사람에게는 행복을 주는 원인이 될 수도 있고, 어떤 사람에게는 고통을 주는 원인이 될 수도 있기 때문이다.

그렇다면 부정의 대상을 바르게 인식하는 방식이 무엇인가 하면, 쫑카빠 대사의 《보리도차제광론菩提道次第廣論》의 다음과 같은 구절을 통해서 이해할 수 있다.

(거울 속에서 마치 실물처럼) 얼굴이 현현하는 이 '영상映像'이 자신의 본성으로 성립하여 (본질적으로) 존재한다고 여기는 것이 실집實執[혹은 제집諦執, 실재에 대한 집착]이다. 이것이 자신의 심상속 안에도 존재한다는 것은 스스로의 경험을 통해서도 알 수 있다. 그렇지만 (거울 속의 영상이) 무자성의 비유가 가능한 것은 현현하는 것은 무엇이든지 그 본성으로부터 비어 있기 때문이다. 현현하는 것 자체가 자성이 없음은 현량現量으로 입증되기 때문에 이것(영상)에 비유한 것이다. 싹

과 같은 대상에서 '현현하는 것은 무엇이든지 자성이 비어 있다'는 사실을 량量으로 알게 되는 것은 싹의 무자성을 깨닫는 것이기에 영상 등과는 다르다.

비유와 뜻을 이렇게 나타내는 것은 현현한 것이 그 자성으로부터 있는 것과 없는 것에 대해 거칠고 미세한 두 가지로 나눌 수 있는지 없는지의 차이라고 생각한다.

위 인용문에서도 밝혔듯이 (거울 속) 영상을 자신의 본성으로 성립한 (본질적인) 존재로 여기는 것을 자신의 경험을 통해 알 수 있다는 사실은 싹과 같은 다른 대상들에서도 마찬가지로 (본질적인 존재로 여기고 있음을) 알 수 있다. 이러한 이치는 쫑카빠 대사의 《중론》 주석서인 《중론광석》 제24품에서 매우 쉽게 설명하고 있다.

이것은 상호 의존해야 하기에 자립적인 자성이 있다는 것은 진실이 아니다.

예를 들어 부축해야 할 환자나 무지개, 구름 등이 스스로 독립적이지 않은 것은 세간에서도 알려진 바와 같이 나와 남, 머무는 집들이 독립적이지 않지만 우리에게는 독립적으로 현현하고 집착하는 것이다. 자신의 심상속에 있는 이것을 집착과 분노와 같은 이름만 말해도 자신에게 있는 것으로 이해할 수 있기에 경험으로 성립되는 방식이 이와 같다고 한다.

하지만 어떤 것을 일반적으로 존재하는 것과 자성, 즉 독립적으로 존재하는 것 각각으로 구분하는 것은 공성의 부정대상을 막기 전까지는 비유의 측면에서 이 둘을 구분할 수 있는 정도이지 뜻의 측면에서는 일반적으로 존재하는 것과 자성으로 존재하는 것을 구분할 수 없고, 공성을 바르게 이해한 뒤에야 구분할 수 있는 것으로 보인다.

이를 지주대에 의존하는 나무에 비유하자면 독립적이지 않다고 할 때 나무가 아예 없다는

뜻으로 이해하는 것이 아니고 다른 무엇에 의지해서 있다는 것으로 이해할 수 있고, 반대로 다른 것에 의지해서 있다고 한다면 자신에게 독립적인 실체성이 없다는 것을 간접적으로 이해할 수 있기에 공성과 연기를 하나의 뜻으로 바르게 이해할 수 있는 것으로 보인다. 그렇지 않고 마차의 부분들을 따로따로 분리시키면 마차가 없어지는 것과 또 마차의 부분들을 조립했을 때 마차가 성립되는 것으로 공성과 연기가 하나의 뜻임을 매우 쉽게 이해할 수 있지만 이것은 타당하지 않다고 생각한다.

이 또한 나와 오온 등 자신에게 독립적인 실체성이 있다고 집착하는 것으로 세속팔풍을 일으킨다. 그중 칭찬 등으로 남에게 의지하지 않고 스스로를 높이 여기는 자만심 등 집착이 늘어나고, 비난 등으로 실망하고 마음이 슬프고 어두워지고 복잡하고 편치 않고 남을 미워하는 분노가 늘어나는 것을 경험으로

알 수 있다. 이와 같이 모든 허물과 고통의 뿌리는 나와 내 것이라는 아집에서 비롯된 것으로 이해할 수 있기에 온 힘을 다해 아집을 막아야 한다.

따라서 이러한 자립적 존재를 부정함에 있어서 주로 사용되는 부정 방식은 능편불가득정인能遍不可得正因으로써 '싹은 자성이 없다. 왜냐하면 자성이 하나(一) 혹은 다수(異) 그 어느 것으로도 존재하지 않기 때문이다.' 라는 논리식[하나와 다수에서 벗어난 논리식]이다. 이것은 캐둡제의 《공성에 대한 직설-어둠을 멸하는 등불(見解引導除闇燈火論)》의 다음과 같은 자세한 설명을 통해 잘 이해할 수 있으리라 생각한다.

'내가 자성으로 존재한다면 (내가) 몸의 안팎

1 인도 인명학에서는 정인正因(바른 이유)을 자성정인自性正因, 과정인果正因, 불가득정인不可得正因 셋으로 분류한다. 능편불가득정인은 불가득정인의 한 종류로 어느 것도 취할 수 없다는 논리 방식이다. (예: 사람이 아니면 한국 사람도 아니고 티벳 사람도 아니다.)

이나 상•중•하 어딘가에 실제로 존재해야 하는데 이 중 어디에도 내가 없기 때문에 나는 자성이 없다'고 생각하는 것은 공성을 아주 잘못 이해하고 있는 것이다. 내가 자성으로 성립한다면 어떻게 성립하는지 그 존재 방식을 분석해야 한다.

(일반적으로) 존재한다면 하나(一) 아니면 다수(異) 이 둘 중에 어느 하나로 존재할 수밖에 없듯이 실제로 존재하는 것도 실재인 하나와 실재인 다수 둘 중 어느 하나로 존재해야만 한다. 그러나 이 둘 중 어떤 방식으로도 존재하지 않는다면 실제로 존재하지 않아야 한다. 따라서 '하나와 다수에서 벗어나는 논리식[능편불가득정인]'으로 비실재를 깨닫게 되는 것처럼, 만약 자성으로 성립한다면 성립하는 방식이 하나와 다수 둘 중 어느 하나로 성립해야만 함을 분석해 결단해야 하는데 이 둘 중 어디에서도 성립하는 방식을 찾지 못한다면 없는 것이라고 확신이 생기게 된다.

(반면에) 자성으로 성립한다고 해도 성립하는 방식이 이 둘 중에 있을 필요가 없다고 한다면, 성립하는 방식이 이 중에 없다는 이유만으로는 자성으로 존재하지 않음을 결단할 수 없다.

라고 말씀하셨다. 이어서

내가 자성으로 성립한다면 내가 내 몸의 안팎이나 상•중•하 어딘가에 있을 필요가 없다.

왜냐하면 내가 자성으로 존재한다면 내가 내 몸과 자성으로 성립된 하나나 다수 그 어느 하나로 존재해야 하는데, 만약 '내가 내 몸과 자성으로 성립된 하나로 존재한다'면 내가 내 몸과 둘로 나눌 수 없는 완전한 하나여야 하고, 내가 내 몸과 완전히 하나라고 한다면 나의 존재 방식이 내 몸 어디에 있는지 분석하는 것이 무관한 일이 되고, 또한 '내가 내 몸과 자성으로 성립된 다수로 존재한다'고 해도 나와 내 몸이 아무런 관련 없이 완전히 다르

게 존재해야 하고, 나와 내 몸이 아무런 관련 없이 완전히 다르게 존재한다면 나의 존재 방식이 내 몸 어디에 있는지 분석하는 것이 전혀 무관하게 되는 까닭이다.

라고 상세하고 구체적으로 말씀하셨으므로 잘 이해할 수 있다. 이 또한 예를 들어 토끼 뿔이 있다면 토끼의 머리 위에 있어야 하는 것이지 토끼의 앞발이나 뒷발 등에 있어야 하는 것이 아닌 것과 마찬가지이다.

앞서 하신 말씀의 근거 또한 월칭보살의 《입중론》에서 밝히고 있다.

온이 다섯 가지로 있기에 한 사람인 나 또한 다섯이 된다.

이와 관련하여 쫑카빠 대사는 《입중론석》에서 다음과 같이 설명한다.

이것은 다수인 오온과 나의 본성이 하나(一)

임을 인정하는 정도만으로는 문제가 되지 않으며, 나와 온 둘이 차이가 전혀 없는 완전한 하나(一)라고 인정할 때 문제가 되어 논리식을 제시하는 것이다. 물론 상대가 처음부터 나와 온을 완전한 하나(一)라고 인정하지는 않을 것이다. 속제의 측면에서 (나와 온의) 본성 면에서는 하나이지만 반체反體의 측면에서는 각각으로 존재하는 것은 문제가 되지 않지만, 나와 온 둘이 실재한다고 인정하여 나와 온의 본성이 하나라고 하게 되면 결코 둘로 나눌 수 없는 완전한 하나가 될 수밖에 없다는 결론에 도달한다. 그렇다면 온이 다섯 가지인 것처럼 내가 다섯이 되는 허물과 내가 하나인 것처럼 온도 하나가 되어 버리는 모순에 귀결되는 것이다.

라고 말씀하셨다. 나와 내 몸이 실재로 존재한다면 위 인용문에서 설명한 것처럼 실재인 하나나 다수 둘 중 어느 하나로 반드시 성립해야 하며, 그 이치는 다음과 같다. (나와

내 몸이 실재로 존재한다면) 영원히 거짓 없이 변함없는 실재에 머물러야 하는데 그렇다면 어떤 식識으로 현현하더라도 다름없이 똑같은 방법으로 취해야 한다.

그러므로 나와 내 몸 둘이 현량의 대상으로 현현할 때 현량에 현현하는 측면에서 각각으로 구별할 수 없듯이 분별식의 측면에서도 이와 같이 (각각으로 구별할 수 없게) 되기에 (나와 내 몸의) 반체 또한 하나가 되어 버린다. 반면 분별식의 측면에서 (나와 내 몸의 반체가) 각각으로 현현하는 것처럼 현량에서도 마치 파란색이나 노란색 같이 각각으로 현현해야 하고 또 그렇게 성립해야 하기에 이것이 요지라고 생각한다.

이러한 분석 방식은 쫑카빠 대사의 《보리도차제광론》의 다음과 같은 내용에서

그렇지 못한 일부 권위 있는 논서에서는 물병

> 등이 그 부분과 하나인지 혹은 다수인지 분석하는 논리를 무자성을 확정하는 진술의 의미로 잘못 이해하여 물병이 물병의 주둥이나 목 등과 같은 부분들 중 어느 것인지를 분석하여 그 어디에서도 물병을 찾지 못한다면 '물병이 없구나.'라고 확신을 갖는다. 그런 다음 (물병을) 분석한 이에게도 동일한 분석을 적용하여 '분석하는 이 또한 없구나.'라고 확신하게 된다. 그때 '분석하는 이를 찾을 수 없다면 물병 등이 없다는 사실을 누가 알 수 있다는 것인가.'라고 판단하여 '있는 것도 아니고, 없는 것도 아니다.'라는 결론에 달하게 된다. 이와 같이 잘못된 추론 하나로써 전도된 확신에 도달하여 (중관) 견해를 얻었다고 간주하는 것은 착각이며 이 정도의 이해는 아주 쉬운 것에 불과하다.

위의 요점은 《보리도차제약론》의 다음 구절에서 더욱 명확하게 이해할 수 있다.

> 둘째는, 앞에서 언급한 부정대상의 범위를 잘 이해하지 못한 채, 대상을 논리적으로 분석하여 (결국) 대상이 해체되어 버린다면 '대상은 없는 것이구나.'라는 생각이 먼저 떠오르게 된다. 그러고 나서 '분석하는 이' 역시 이와 같다고 보아서 (대상의 존재 여부를 확인한) 분석가 또한 존재하지 않기 때문에 어떤 것에서도 '이것이다', '이것이 아니다'라고 결정할 방법이 사라져 버린다. 그래서 고정되어 있지 않음이 드러나더라도 자성의 유무와 (일반적인) 유무를 구별하지 않은 것에 근거하여 발생했기 때문에 이와 같은 공 역시 연기를 파멸하는 공이 된다.

라고 말씀하셨으므로 잘 이해할 수 있다.

또 《보리도차제광론》과 《보리도차제약론》에서 다음과 같이 말한다.

> 따라서 논리적인 분석을 통하여 사람 등에 대해 '자신의 본성으로 성립하는 대상에는 존재

할 만한 것이 조금도 없다.'라고 생각하는 것과 이를 근거로 고정된 실체가 없다는 사실을 아는 것은 어렵지 않다. 이러한 이해는 중관 교리에 대한 (이해를) 염원하고 무자성의 논리를 설시하는 법을 조금이라도 들은 모든 이에게 생길 수 있는 것이다. 하지만 어려운 점은 (1)자신의 본성으로 성립하는 어떤 것도 없다는 확신과 (2)자성이 없는 사람 등이 업을 쌓는 자, 과보를 받는 자 등으로 간주되는 것에 대해 깊이 확신하는 이 두 가지 견해의 양립을 이해하는 것이 거의 불가능한 것이기에 중관의 견해를 얻기란 매우 어렵다는 것이다.

이 또한 앞서 말한 《보리도차제광론》과 《보리도차제약론》의 뜻이 무엇인지 매우 알기 어려우나 내가 이해하고 있는 정도로 설명하자면, 《보리도차제광론》에서 "그렇지 못한 일부 권위 있는 논서에서는 물병 등이 그 부분과 하나

인지 혹은 다수인지 분석하는 논리를 무자성을 확정하는 진술의 의미로 잘못 이해하여"와 "이 정도의 이해는 아주 쉬운 것에 불과하다"와 《보리도차제약론》에서 "앞에서 언급한 부정대상의 범위를...... 이와 같은 공 역시 연기를 파멸하는 공이 된다."와 《보리도차제광론》, 《보리도차제약론》 둘 다에서 "따라서 논리적인 분석을 통하여 사람 등에 대해 '자신의 본성으로 성립하는 대상에는 존재할 만한 것이 조금도 없다.'라고 생각하는 것"이라고 한 이상의 뜻은 공성의 부정대상을 바르게 인식하지 않았기에 공성을 분석할 때 오류가 생기게 되는 것을 말한다. 이는 보편적으로 존재하는 유有와 자성으로 존재하는 유有, 이 둘의 차이가 크다고 아무리 말해도 피상적인 정도로만 이해하고 내면적인 뜻을 정확하게 이해하지 못한 채 공성을 좋아하고 이에 대해 여기저기서 들어 조금밖에 알지 못하는 나 같은 이를 위해 하신 말씀으로 보인다.

그뿐만 아니라 앞의 경전의 내용은 중관의 견

해는 얻었지만 중관의 견해에 대한 분석이 아직 완전하지 않은 뜻으로 해석하는 경우도 많다고 들었지만 앞서 말씀하신 바와 같이 분석해서 결국 찾아낼 수 없는 정도는 어려운 것이 아니고 어려운 점은 “(1)자신의 본성으로 성립하는 어떤 것도 없다는 확신과 (2)자성이 없는 사람 등이 업을 쌓는 자, 과보를 받는 자 등으로 간주되는 것에 대해 깊이 확신하는 이 두 가지 견해들의 양립을 이해하는 것이 거의 불가능한 것이기에 중관의 견해를 얻기란 매우 어렵다는 것이다.”라고 자세하게 말씀하셨기에 어떤 것이 옳은 것인지 아닌지를 잘 이해할 수 있으리라 생각한다.

뜻을 요약하면 마차의 가립된 존재 방식을 승의제 측면에서 분석할 때도 마차가 독립적 또는 자성으로 성립되어 있는지를 분석하는 것이지 마차의 어느 부분을 마차라고 하는지를 분석하는 것은 타당하지 않다. 《중론》 제3품의 주석서에서 논리로 분석하는 것은 눈 등이 자신의 본질로부터 성립된 자성이 있느냐

없느냐를 찾는 것이지 있다 없다 정도를 찾는 것이 아니기 때문이라고 말씀하신 것과 쫑카빠 대사의 《입중론석入中論釋》의 다음과 같은 내용을 통해 알 수 있다.

> 이와 같이 공성(진제眞諦)을 분석하는 논리로 속제俗諦들을 분석한다면 세간의 명언 즉 세속제의 모든 체계가 무너지게 됨을 알아야 한다.

와

> 명언으로 성립된 (속제의) 뜻을 진제로 분석하면 안 된다고 거듭 말씀하셨기 때문이다.

라는 등으로 알 수 있다. 이 또한 《입중론》의 "상속을 가진 그들이 서로 각각으로 존재한다."라는 게송에 대한 주석에서 "예를 들어 물병이 자신의 부분을 취하는 자의 측면에서 성립한다는 것과 같다."라는 말씀처럼 마차를 보고 있는 것으로 만족하지 않고

마차의 어느 부분이 마차인지 찾는 것은 세간의 명언과 달리 해석하는 몇 명의 분석자 외에 목동이 또한 말하지 않는 것은 분명하다.

그렇다면 《입중론》에서 "마차는 승의제나 세속제의 일곱 가지 면에서 존재하지 않지만" 이라는 구절에 대해 《입중론석》에서 "마차는 승의제나 세속제로 가립되는 뜻으로 일곱 가지 측면에서 분석할 때 마차가 성립되지 않지만"이라고 말씀하신 뜻은 이는 가립된 뜻인 마차는 승의제뿐만 아니라 세속제 면에서도 가립된 뜻을 분석하면 찾을 수 없다는 뜻이지 속제로 분석하는 것이 진실한 뜻을 분석하는 것이라는 뜻은 아니다.

그러므로 《입보살행론》 지혜품의 "마치 보고 듣는 식識들을 여기서 막아야 하는 것이 아니다. 여기서는 고통의 원인이 되는 실집의 분별을 막아야 하는 것이다."라는 게송에 대한 주석에서

마치 안식으로 보는 것과 이식으로 듣는 것, 의식으로 아는 것 등 속제는 여기서 막아야 하는 것이 아니며 막을 필요도 없다. 왜냐하면 이 정도로는 고통을 일으키지 않고 아라한들께도 그런 것이 존재하기 때문이다. 막을 수도 없다. 왜냐하면 막을 때는 경전과 논리로 막아야 하는데 그 막는 경과 논리도 똑같이 다른 경과 논리로 막게 되는 것이기 때문이다. 즉 막는 것의 과실이 있다. 단변론자가 되는 허물이 있기 때문이다. 따라서 여기서는 고통의 원인이 되는 색성향미촉이 실제로 있다고 분별하는 것을 막는 것이다. 왜냐하면 이런 실집이 윤회의 뿌리이기 때문이다.

라고 말씀하셨으므로 잘 이해할 수 있다.

요약하면 중관학파의 견해를 이해하기 위해서는 예를 들어 마차에서 마차가 자성으로 성립하는지를 찾은 결과로 마차가 자성으로 존재하지 않음을 알아야만 한다. 이것을 알지

못하고 위에서 명시했듯이, 속제의 측면에서 마차에서 마차를 찾아 대상에서 마차를 찾지 못하는 정도만으로 마차의 무자성의 의미를 이해하는 이들은 바른 견해에 도달하지 못했음을 보여준다. 뿐만 아니라 특히 마차가 자성으로 성립된다면 어떤 부분이 마차로 존재하는가를 분석하는 것이나 어떤 부분에서 마차가 성립하는지를 분석하는 것 또한 연기를 파멸시키는 단변에 빠진 공이 되고 공성을 분석하는 논리가 명언으로 존재하는 속제의 뜻을 분석하는 것이 되기에 이 또한 타당하지 않다고 앞서 인용한 경전을 통해서 잘 이해할 수 있다.

그렇다면 다음과 같은 《중관보만론中觀寶鬘論》의 게송과

사람은 지地도 아니고 수水도 아니며
화火도 아니고 풍風도 아니며
허공虛空도 아니고 식識도 아니며

모든 것도 아니라면
이 외에 사람이란 무엇인가

사람은 육계六界로 가립하기에
실제로 존재하지 않은 것과 같이
마찬가지로 육계 각각 또한
가립해서 존재하기에 실제로 존재하지 않는다

《입보살행론》 지혜품의 게송에서

몸은 발도 아니고 종아리도 아니며
허벅지와 허리 또한 몸이 아니네
배와 등 역시 몸이 아니며
가슴과 어깨 또한 몸이 아니네

라고 말씀하신 것을 어떻게 해석해야 하는가 하면 이것은 《입중론》에서 "온이 다섯 가지로 있기에 나 또한 다섯이 된다."라고 하는 의미에 대해 앞서 《입중론석》에서 설명한 바와 같다. 또 갤찹제는 《입보살행론석入

菩薩行論釋》에서 다음과 같이

> 관절 역시 부분으로 나누고 또 나누어 분석해 들어가 보면 자성으로 성립된 실체가 없고, 관절의 부분을 다시 극미까지 계속 나누어 분석해 들어가 보면 자성으로 성립된 것이 아무것도 없다.
>
> 여기서 설명하는 것은《중관보만론》에서 지•수•화•풍•공•식 육대六大가 사람임을 부정하는 것과 같은 의미이다.

라고 하신 말씀 등으로 우리는 사람과 몸의 척추들이 자성으로 성립한다면 실제로 성립해야 하기에 앞에서 밝힌 것과 같이 그들과 둘이 아닌 하나로 성립해야 되는 것을 밝히는 것이다.

아울러 《중론광석》 제22품의 다음과 같은 내용을 통해서도 잘 이해할 수 있으리라 생각한다.

해진(ལྷས་བྱིན་)이라는 사람이 소를 가지고 있고 귀를 가지고 있다고 할 때의 '소유 방식'처럼 '여래가 온을 가지고 있다'고 하는 것 역시 본질적으로 가지고 있다는 것이 아니다. 왜냐하면 (여래는 온과) 자성으로 다수(異) 혹은 하나(一) 그 어느 것으로도 성립하지 않기 때문이다.

(하나와 다수, 소의所衣와 능의能依, 소유 다섯 중에) 나머지 셋[소의와 능의, 소유]은 첫 번째[하나]나 두 번째[다수]에 포함되기에 하나(一)와 다수(異)로 분석하는 부분에 포함되지만, 살가야견이 아我를 취하는 방식에 따라서 이 품[22품]과 10품에서 다섯 종류로 설한 것이다.

그렇다면 진실성립이 되는 것을 두 가지로 말씀하시기에 "물병 등을 근본지 또는 문사수로 공성을 분석하는 지혜의 대상으로 존재하는 것 또한 승의제로 존재한다."라는 말씀

의 뜻이 무엇인가 하면, 공성을 분석하는 지혜의 대상으로 있다는 것은 승의제로 있다고 하는 것으로 이는 승의제의 개념 정도를 말씀하신 것으로 이해해야 한다. 물병 등을 문사수로 공성을 분석하는 지혜의 대상으로 여기는 것은 궁극적인 지혜로 분석할 수 있다는 것을 의미하는 것이지 이를 실집이라고 주장하는 것은 타당하지 않다. 이 또한 《중론석中論釋》에서 "전자의 유집有執은 선천적인 실집이 아니다."라고 말씀하셨기에 실집이라면 그의 주된 대상과 선천적인 실집의 주된 대상이 동일해야 하고, 이 두 가지 대상을 막는 두 가지 공성 또한 조금의 차이도 없다는 것을 반드시 이해해야 한다.

그렇다면 유부가 물병을 속제로 보는 것과 다른 차이는, 예를 들어 금으로 된 물병을 망치로 부수고 분석해 보아 예전의 독립적인 물병이 있는지 없는지를 분석하는 것이 아니고, 그 물병의 작은 부분 하나하나가 금인지

아닌지와 물병인지 아닌지를 분석하면 금이고 물병이 아님을 알게 될 때 금으로 된 물병이 근취인近取因(주된 원인)인 금인 측면은 승의제이며 물병인 측면은 세속제라고 말씀하셨기 때문에 앞서 말한 것과 절대로 같지 않다.

이제까지 위에서 밝힌 내용의 핵심은 《중론광석》 제18품에서 다음과 같이 말한다.

> 이와 같이 내가 자성으로 성립한다면 나와 온둘이 자성으로 성립된 하나(一)나 다수(異) 중 어느 하나로 존재해야 한다. 그러나 이 두 가지 방식 모두가 논리적으로 타당하지 않음을 알게 되면, '나'는 조금도 자신의 본성으로 성립하지 않는다는 확신을 얻게 된다. 이것은 선천적인 살가야견[俱生壞聚見]이 '나'라고 집착하는 대상의 무자성을 깨달은 것이다.

이 구절과 다른 경전의 근거들에 의해 앞서 캐듑제가 명시한 의미에 대해 깊은 믿음이 생

기게 되고 이와 같이 이해할 수 있기를 크게 발원하며, 여든아홉이 되는 해에 쓴 것으로 길상과 원만이 더욱더 증장하게 하소서.

이 글은 자신이 이해한 뜻을 잊지 않게 하고
나와 동등한 행운을 가진 몇 명에게
도움이 될 수 있다는 생각으로
게시 빨덴닥빠가 2021년 6월 1일 쓰고
한국티벳불교사원 게시 소남갈첸이
2021년 6월 13일 번역하다.
이 공덕으로 어머니였던 모든 중생에게
공성의 올바른 견해가 속히 일어나기를
삼보전에 간절히 기원하나이다.

진정한 평화와 행복의 바탕과 뿌리인 자애와 연민에 관하여

인도의 위대한 논사 월칭보살께서 《입중론入中論》에서 다음과 같이 말씀하셨다.

> 오직 대비심만이 원만한 부처의 과위를 이룸에 처음에 종자와 같고, 중간에 자라게 하는 물과 같고, 마지막에 함께 열매를 나누는 것과 같기에 저는 가장 먼저 대비심을 찬탄하나이다.

대비심大悲心은 부처님의 원만한 결실의 씨앗 혹은 뿌리와 같다. 그래서 비심은 처음에도, 중간에도, 마지막에도 중요하다. 처음에 중요한 것은 비심이 부처님의 원만한 과위가

생기지 않은 데서 생기게 하기에 씨앗과 같다. 중간에 중요한 것은 비심이 육바라밀 등 보살행의 실천을 더욱더 증장시키므로 씨앗이 자라나게 하는 물과 같기 때문이다. 마지막에도 중요한 것은 비심이 모든 중생에게 부처님의 감로와 같은 법을 오래도록 듣고 배울 수 있게 하므로, 여러 사람과 함께 결실을 나눌 수 있기 때문이다. 대비심이 있기에 부처님의 설법으로 오늘날까지 불법이 이어지고 있으므로, 대비심이 처음에도, 중간에도, 마지막에도 중요하다고 하는 것이다. 그래서 가장 먼저 월칭보살께서 이 논서의 처음에 크나큰 믿음과 존경으로 대비심을 찬탄하시고 있는 것이다.

이와 마찬가지로 우리도 대비심에 관해 환희의 믿음, 확신하는 믿음, 추구하는 믿음 등 세 가지 믿음을 바르게 일으키는 데 정진해야 한다. 그러므로 먼저 대비심을 바르게 인식하는 것이 중요하다. 이를 위해 다음과 같이 1.대

비심의 정의, 2.대비심의 분류, 3.대비심이 생기는 원인, 4.대비심이 생겼다고 할 수 있는 기준, 5.대비심을 논리로 증명하기, 6.대비심을 닦는 방법, 7.대비심을 익히는 차제 등 일곱 가지 관점에서 대비심을 설명하겠다.

1. 대비심의 정의

일체중생을 대상으로 모든 허물과 고통으로부터 완전하게 벗어나기를 바라는 마음이 가슴속 깊이 저절로 생긴 연민심을 '대비심大悲心'이라고 한다.

일체중생을 대상으로 모든 이익과 행복을 갖게 되기를 바라는 마음이 가슴속 깊이 저절로 생긴 자애심을 '대자심大慈心'이라고 한다.

이 둘의 차이점은 대비심이 모든 허물에서 벗어나기를 바라는 마음인 반면, 대자심은 모든 이익을 갖추기를 바라는 마음이라는 점이다.

2. 대비심의 분류

대비심은 중생을 대상으로 하는 대비심(중생연자비衆生緣慈悲), 법을 대상으로 하는 대비심(법연자비法緣慈悲), 무자성을 대상으로 하는 대비심(무연자비無緣慈悲) 등 세 가지로 나눌 수 있다.

이 세 가지 대비심의 차이는 다음과 같다. 첫째로 중생이 무상無常이나 무자성無自性임을 깨닫지 않고 일으킨 대비심을 '중생연자비'라고 하고, 둘째로 중생이 무자성임을 깨닫지 않고 무상임을 깨달은 지혜로 일으킨 대비심을 '법연자비'라고 하며, 셋째로 중생이 무자성임을 깨달은 지혜로 일으킨 대비심을 '무연자비'라고 한다.

이 또한 첫째로 모든 중생이 윤회의 고통에서 벗어났으면 하는 정도의 대비심과, 둘째로 중생들이 무상無常인데 상常이라고 착각하여 괴로워하는 데서 벗어났으면 하는 정도의 대

비심과, 셋째로 중생들이 무자성인데 자성이 있다고 착각하여 괴로워하는 데서 벗어났으면 하는 대비심을 순서대로 세 가지 비심의 정의로 보아도 된다고 생각한다.

3. 대비심이 생기는 원인

대비심은 어떤 공통적이지 않은 주된 원인에서 생겨나는가?

나를 비롯한 일체중생은 그 생의 시작이 없기에 나의 어머니였던 적이 없는 중생은 아무도 없으며, 모든 중생이 이번 생의 어머니와 다를 바 없다고 확신하는 ①지모知母와, 내 어머니였을 때 자신이 할 수 있는 최선을 다해 모든 이익과 행복을 다 베풀어서 온갖 해침과 고통에서 지켜주신 은혜를 기억하는 ②염은念恩과, 과거에 내가 행복을 여의고 고통으로 괴로워할 때 자신의 몸과 목숨까지도 아낌없이 내놓으면서 자식이 고통에서 벗어나 행복

하길 바라는 마음으로 수없이 많이 베풀어 주신 분이기에 어떻게 해서라도 그 은혜를 반드시 갚아야겠다고 생각하는 ③보은報恩과, 특히 모든 중생을 항상 귀하고 소중하게 여기는 ④자심慈心 등 이 네 가지에서 비심悲心이 생겨난다고 한다.

이 또한, 은혜롭고 나이 드신 어머니였던 모든 중생이 매우 소중하고 귀하다고 반드시 기억해야 한다. 과거에 내가 몹시 힘들고 어려울 때 큰 은혜를 베풀어 주셨던 분들이 지금은 과거의 나와 같은 어려운 처지에 놓인 것을 알아야 한다. 그들은 내가 반드시 은혜를 갚아야 할 고마운 분들이므로, 모든 중생이 소중하고 귀하다고 하는 이유에 관해 거듭거듭 사유해야만 대비심이 일어난다고 생각한다.

4. 대비심이 생겼다고 할 수 있는 기준

일반적으로 대비심 등 마음을 닦는 '로좡'

수행을 할 때 다음과 같은 세 가지 경우가 있다고 생각한다. 첫째로 남을 흉내 내거나 말로만 할 뿐 자신의 마음을 고치지 않고 그럴듯하게 거짓으로 꾸미는 경우와, 둘째로 첫째와 같이 꾸밈없이 진심으로 마음을 닦는 수행을 하고는 있지만, 저절로 일어날 정도로 꾸밈없는 경험에는 도달하지 못한 경우와, 셋째로 마음을 닦는 수행이 저절로 되어 꾸밈없는 경험에 도달한 경우이다.

이 중에서 첫 번째 경우는 대비심이 전혀 아닐 뿐만 아니라, 두 번째 경우도 진정한 대비심이 아닌 가립된 대비심 정도로 볼 수 있으며, 진정한 대비심을 일으키려면 세 번째 경우와 같이 저절로 꾸밈없는 경험에 도달할 수 있을 정도로 마음을 닦아야 한다. 이 또한 대비심이 노력 없이도 자연스럽게 저절로 일어나는 상태가 되어야만 진정한 대비심이 일어났다고 말할 수 있다.

5. 대비심을 논리로 증명하기

이와 같이 자연스럽게 저절로 일어나는 꾸밈없는 대비심이 생길 수 있는 논리적인 이유는 무엇인가?

이에 대해 일반적으로, 위대한 적천보살의 《입보살행론入菩薩行論》에서 "익숙해지면 쉬워지지 않는 그 어떤 것도 존재하지 않는다."라고 하고, 논리에 정통한 위대한 법칭보살의 《석량론釋量論》에서도 "마음이 자비 등에 익숙해지면 저절로 생기게 된다."라고 하는 등으로 논리적인 이유를 들어 자세히 설명하셨다.

핵심을 간추리면, 꾸미지 않은 대비심이 생길 수 있는 근거를 다음과 같이 바른 논리로 증명할 수 있다고 생각한다.

· **주장:** 모든 중생이 고통에서 벗어나기를 바랄 때 노력해야 생기는 비심을

논제로 삼아 [비심을] 익숙하게 하려고 하는 조건들을 빠짐없이 닦고 익힌다면 [비심은] 저절로 생길 수 있다.

· **이유:** 왜냐하면 의지처인 마음이 견고하고, 익숙해지면 노력이나 반복할 필요 없이 저절로 생기는 것이 마음의 특성이기 때문이다.

· **비유:** 예를 들면 집착과 같이.

6. 대비심을 닦는 방법

무아를 닦는 것과 같이 대상을 뚜렷하게 보는 것을 위주로 하는 경우에는 주로 족곰(집중명상)을 해야 하고, 자비를 닦는 것과 같이 마음의 힘을 증장시키려고 하는 경우에는 주로 여러 가지 이유에 관해 분석하는 쬐곰(분석명상)을 해야 한다.

이 또한 무시이래로 모든 중생이 헤아릴 수

없을 정도로 많이 나의 은혜로운 부모였다고 거듭거듭 사유해서 대비심을 길러야 한다고 생각한다.

7. 대비심을 익히는 차제

대비심을 닦는 초심자는, 먼저 자신의 은혜로운 부모나 일가친척, 친구 등을 대상으로 비심을 닦고, 그 다음에 자신을 도와주거나 해친 적이 없는 주변 사람들을 대상으로 닦고 난 뒤, 크고 작은 해침을 준 원수에 대해서도 비심을 닦아야 한다.

또는 다양한 병에 걸리고, 배고프거나 목마르고, 덥거나 춥고, 법의 처벌을 받고, 도살장에서 죽임을 당하고, 폭행을 당하는 등의 고통을 받거나, 지수화풍으로 인한 큰 재난으로 고통받는 수많은 중생들을 사유하고, 이들이 모든 고통에서 벗어나 진정한 행복을 얻기를 발원해야 한다.

그 뒤 업과 번뇌의 힘에 끌려가는 삼계의 모든 중생이 모든 허물과 고통에서 벗어나 모든 행복과 이익을 얻기를 간절히 바라는 마음이 가슴속 깊이 우러난 대자대비심이 일어나도록 노력하고, 이에 익숙해져야 한다고 생각한다.

이와 같은 대비심이 우리 모두에게
바르게 일어나도록 크나큰 발원과 함께
게시 빨덴닥빠가 2011년 8월 3일 이 글을 쓰고
2017년 8월 25일에 다시 교정하다.
이 공덕으로 길상과 행복이 늘어나게 하소서.

한국티벳불교사원 광성사 게시 소남걀첸이
2021년 1월 28일 단번에 번역하다.
이 공덕으로 어머니였던 모든 중생에게
대자대비의 마음이 속히 일어나기를
삼보전에 간절히 기원하나이다.

དཔར་བྱང་སྨོན་ཚིག

རྣམ་གྲོལ་ཞི་བའི་རྒྱ་མཚོར་རོ་གཅིག་ཏུ།།
གཞོལ་བའི་མཐའ་ཡས་ཆོས་ཚུལ་དཔལ་འབབས་གླིང་།།
ཚིག་གི་གཟེགས་མ་རེས་ཀྱང་དུག་གསུམ་གྱི།།
དྲི་མ་ཡོངས་འཁྲུད་ལེགས་བཤད་བདུད་རྩི་འདི།།

དཔར་དུ་བསྐྲུན་པའི་རྣམ་དཀར་ཕུང་པོའི་མཐུས།།
ཡང་དག་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་མོ་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ།།
གདངས་ཏེ་རྒྱུད་ལྡུའི་འགྲོ་བ་མ་ལུས་པ།།
ངེས་ལེགས་ནོར་བུའི་མཛོད་ལ་དབང་འགྱུར་ཤོག །

ཅེས་པ་འདི་ཡང་ནང་བསྟན་གྲུབ་མཐའ་རིས་མེད་ཀྱི་གསུང་རབ་དག་དཔར་དུ་བསྐྲུན་དང་བསྐྲུན་འགྱུར་གང་ལའང་སྦྱར་ཆོག་པའི་དགེ་བསྔོའི་སྨོན་ཚིག་ཏུ། ཤཱཀྱའི་དགེ་སློང་ཆོས་སྨྲ་བ་ངག་དབང་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོས་སྦྱར་བའོ།། །།

ཞུ་སྒྲིག་པ།

ཀླུ་འབྲིལ་ཐུབ་བསྟན་ཤེས་རབ།

ཡིག་སྒྱུར་བ།

བློ་གླིང་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་དགྲ་འདུལ་རྣམ་རྒྱལ། རྭ་སྟོད་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན། བློ་གླིང་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་ཟེ་ཕན་བསྟན་པ་འོད་ཟེར། རྭ་སྟོད་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་ཟེ་ཕན་ཐུབ་བསྟན་ཆོས་གྲགས།

ཞུ་དག་པ།

བློ་གླིང་དེ་ཧོར་མཁས་གྲུབ་ཡེ་ཤེས། ཀོ་རི་ཡ་བཙུན་མ་བསྟན་འཛིན་ཆོས་མཚོ།

མཐུན་རྐྱེན་སྦྱོར་བ་པོ།

རྭ་སྟོད་དགེ་བཤེས་ལྷ་རམས་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན།

སྡེབ་གཟུགས་སྒྲིག་སྦྱོར་བ།

ཀླུ་འབྲིལ་ཐུབ་བསྟན་ཤེས་རབ།

གསུང་རྩོམ་ཕྱོགས་སྡེབ་འདིའི་དཔར་བསྐྲུན་བདག་དབང་ཆ་ཚང་རྩོམ་པ་པོ་རང་ལ་ཡོད་པས་བསྐྱར་དུ་དཔར་བསྐྲུན་ཞུ་ཆེ་ངེས་པར་དུ་བཀའ་ཁྲོལ་ཞུ་དགོས།

ཞུ་སྒྲིག་པས།