Just What are the Two Truths in the Middle Way Consequence School?
Section 1

Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle: Chapter Six*

Guy Martin Newland

Dual language edition by Craig Preston in collaboration with Lo-sang-gyal-tshan

Edited by Jeffrey Hopkins

UMA INSTITUTE FOR TIBETAN STUDIES

Just What are the Two Truths?

Just What are the Two Truths in the Middle Way Consequence School? Section 1

Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle: Chapter Six*

Guy Martin Newland

Dual language edition by Craig Preston
in collaboration with Losang-gyal-tshan
Edited by Jeffrey Hopkins

With Tsong-kha-pa's
Illumination of the Thought
Translated and annotated by Jeffrey Hopkins

UMA Institute for Tibetan Studies
uma-tibet.org

Education in Compassion and Wisdom
UMA Great Books Translation Project

Supported by generous grants from the
ING Foundation and Yeshe Khorlo Foundation
and gifts from individual sponsors—
Hsu Shu-Hsun; Chou Mei-Dai;
Chien Jin-Hong; Pu Chih-Pin;
Daniel E. Perdue

Translating texts from the heritage of Tibetan and Inner Asian Buddhist systems, the project focuses on Great Indian Books and Tibetan commentaries from the Go-mang College syllabus as well as a related theme on the fundamental innate mind of clear light in Tantric traditions. A feature of the Project is the usage of consistent vocabulary and format throughout the translations.

Publications available online without cost under a Creative Commons License with the understanding that downloaded material must be distributed for free: http://uma-tibet.org. UMA stands for Union of the Modern and the Ancient (*gsar rnying zung 'jug khang*). The UMA Institute for Tibetan Studies is a non-profit 501(c)3 organization.

UMA Institute for Tibetan Studies
7330 Harris Mountain Lane
Dyke, VA 22935-1008
USA

Version: March, 2017

ISBN-13: 978-1-941381-21-2

Library of Congress Control Number:

Newland, Guy Martin (1955-)
Just what are the two truths in the middle way consequence school? section 1: jam-yang-shay-pa's great exposition of the middle / by Guy Martin Newland.
Includes bibliographical references.

ISBN-13: 978-1-941381-21-2
1.'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson grus, 1648-1722. Dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs. 2.Dge-lugs-pa (Sect)--Doctrines. 3. Dbu ma chen mo. 4.Wisdom—Religious aspects--Buddhism.
5. Ultimate truth and conventional truth in the Consequence School.
I. Lo-sang-gyal-tshan, 1966- II. Title.

Contents

Preface 7

Editions consulted 8

Technical Notes 11

The Collaborator 13

Part One: Jam-yang-shay-pa's
Great Exposition of the Middle:
The Two Truths in the Middle Way Consequence School 15

I. Abandoning damage by the world to the refutation of production from other {2 parts} 17

A. Abandoning damage [to the refutation of production from other] upon the assertion of production from other by worldly renown {2 parts} .. 17

1. Objection [that there is damage by the world to the refutation of production from other] {VI.22} 18

2. Answer [that there is no damage by the world to the refutation of production from other] {5 parts} 19

a. General presentation of the two truths {VI.23-VI.26} 21

b. The meaning at this point: the refutation of production from other does not damage the ultimate {VI.27} 30

c. The individual natures of the two truths {VI.28-VI.29} 32

1) Decisive analysis {3 parts} 42

A) Refutation [of mistakes] {5 parts} 42

1) Analyzing the basis of division [into the two truths] 42

2) [Analyzing] the divisions [of objects of knowledge] 69

3) Analyzing whether the two truths are one or different 76

4) Analyzing the individual entities of the two truths 94

PART Two: Tsong-kha-pa's
Illumination of the Thought: On the Two Truths 119

I. Abandoning damage by the world to the refutation of production from other {2 parts} 121

A. Abandoning damage [to the refutation of production from other] upon the assertion of production from other by worldly renown {2 parts} . 121

1. Objection that there is damage by the world [to the refutation of production from other] 121

2. Answer [that there is no damage by the world to the refutation of production from other] {5 parts} 124

a. General Presentation of the Two Truths {4 parts} 125

1) Expressing that because phenomena are divided into two truths, phenomena each have two natures 126
2) Indicating other presentations about the two truths {5 parts} 132
A) [Basis of division of the two truths] 133
B) [The natures of the divisions] 134
C) [Meaning of the Division] 135
D) [Identifying the individual divisions] 136
E) [Definitive enumeration as only two truths] 140
3) Explaining the divisions of veilings relative to the world 144
4) Showing that the conceived object, with respect to which [a wrong consciousness] is mistaken, does not exist even in conventional terms 153
b. Applying this to the meaning at this point 157
c. Explaining the individual natures of the two truths {2 parts} 159
1) Description of veil truths {3 parts} 159
A) The veiling [consciousness] in the perspective of which these are truths and those [persons] in the perspective of whom these are not truths {2 parts} 159
1) Actual meaning of the veiling [consciousness] in the perspective of which these are truths and those [persons] in whose perspective these are not truths 160
2) Explanation of [the Consequence School's] unique presentation of afflictive emotions 175
B) The ways in which mere veilings do and do not appear to the three persons 189
C) How there come to be ultimates and veilings relative to superiors and common beings 195
2) Description of ultimate truth {2 parts} 201
A) Explanation of the meaning of the root text 201
B) Dispelling objections to that 206

Abbreviations 221

Bibliography of Works Cited 223
1. Sūtras and Tantras 223
2. Other Sanskrit and Tibetan Works 227
3. Other Works 249

Preface

The first text translated here is a portion of Jam-yang-shay-pa Ngag-wang-tson-drü's[a] *Decisive Analysis of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle,'" Treasury of Scripture and Reasoning, Thoroughly Illuminating the Profound Meaning [of Emptiness], Entrance for the Fortunate,*[b] also called *Great Exposition of the Middle,* a commentary on Tsong-kha-pa Lo-sang-drag-pa's[c] *Illumination of the Thought, Extensive Explanation of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle Way.'"*[d] It belongs to the debate-oriented decisive analysis (*mtha' dpyod*) genre and is the textbook (*yig cha*) for the study of Tsong-kha-pa's *The Illumination of the Thought* at Go-mang Monastic College.

This initial section on the two truths treats the basis of the division into the two truths, the division into the two truths, whether the two truths are one or different, and the individual entities of the two truths. The second text translated in this book is the corresponding section of Tsong-kha-pa's *The Illumination of the Thought* itself.

Readers interested in Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle* may wish to consult in this series:

- *Title, Translators' Obeisance, and How Hearers and Solitary Realizers are Born from Buddhas: Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of the Middle: Introduction 1,* by Jules Levinson, uma-tibet.org;
- *Meaning of "The Manifest," Vessels for the Teaching of Emptiness, Nāgārjuna's Lives, and Ten Samenesses, Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of the Middle: Chapter Six, Introduction*, by Craig Preston, uma-tibet.org;
- *The Opposite of Emptiness in the Middle Way Autonomy School, Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of the Middle: Chapter Six, Object of Negation 1,* by Jongbok Yi, uma-tibet.org; and
- *The Opposite of Emptiness in the Middle Way Consequence School, Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of the Middle: Chapter Six, Object of Negation 2,* by Jongbok Yi, uma-tibet.org.

---

[a] *'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje ngag dbang brtson grus,* 1648-1721/1722.

[b] *dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs/ dbu ma chen mo.*

[c] *tsong kha pa blo bzang grags pa,* 1357-1419.

[d] *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal.*

EDITIONS CONSULTED

Two basic editions of Jam-yang-shay-pa's *Decisive Analysis of the Middle* were consulted:

1. *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. TBRC W22186-I1KG10676: 1-442a.3, which is a PDF of: *bla brang bkra shis 'khyil,* a mdo.[a] Abbreviated reference: "2011 TBRC *bla brang*." This edition was originally printed in La-brang-tra-shi-khyil monastery founded by Jam-yang-shay-pa and is the mother edition of four other editions utilized:

    a. *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. In the *Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bźad-pa'i-rdo-rje:* reproduced from prints from bkra-shis-'khyil blocks, 15 vols., vol. 9, Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973. Abbreviated reference: "1973 Ngawang Gelek *bla brang.*"
    b. *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. TBRC W21503.9: 1-442a.3, which is a PDF of: Mundgod, South India: Gomang College, 1997 (revision of the 1973 Ngawang Gelek Demo edition). Abbreviated reference: "1997 revision of Ngawang Gelek *bla brang.*"
    c. *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. Taipei reprint (published by the Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei, Taiwan, 2007) of the 1999 codex (Mundgod, India: Go-mang Library, 1999) based on the 1995 Mundgod revision (Mundgod, India: Gomang College, 1995) of the 1973 Ngawang Gelek *bla brang* edition (New Delhi, India: Ngawang Gelek Demo, 1973). Abbreviated reference:"2007 Taipei reprint."
    d. The digital Tibetan text of Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle* provided in this book was supplied by the Drepung Gomang Library of Go-mang College in Mundgod, Karnataka State, India. It is likely a slightly revised version of the 1999 codex mentioned in item #4. It has been edited in accordance with the two basic editions but especially the "2011 TBRC bla brang" as well as other sources.

2. *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun*

[a] This edition was provided to the UMA Institute for Tibetan Studies by the late E. Gene Smith (1936-2010) in 2010.

gsal skal bzang 'jug ngogs. Published at Go-mang College, Lhasa, Tibet, date unknown. Abbreviated reference: "2015 Go-mang Lhasa," so named because of being acquired in Lhasa, Tibet, at Go-mang College in 2015 by Jongbok Yi for the UMA Institute for Tibetan Studies. (To be made available at UMA Institute for Tibetan Studies, uma-tibet.org.)

Technical Notes

It is important to recognize that:

- translations and editions of texts are given in the Bibliography;
- the names of Indian Buddhist schools of thought are translated into English in a wish to increase accessibility for non-specialists;
- for the names of Indian scholars and systems used in the body of the text, *ch, sh,* and *ṣh* are used instead of the more usual *c, ś,* and *ṣ* for the sake of easy pronunciation by non-specialists; however, *cch* is used for *cch,* not *chchh*. Within parentheses the usual transliteration system for Sanskrit is used;
- transliteration of Tibetan is done in accordance with a system devised by Turrell Wylie; see “A Standard System of Tibetan Transcription,” *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 22 (1959): 261-267;
- the names of Tibetan authors and orders are given in “essay phonetics” for the sake of easy pronunciation; the system is aimed at internet searchability;
- titles of added subsections are given in square brackets.

The Collaborator

Lo-sang-gyal-tshan is a Ge-she at Go-mang College of Dre-pung Monastic University, Mundgod, Karnataka State, India, who also served a six-month term as Disciplinarian at the Tantric College of Lower Lhasa in Hunsur, India. In October, 2015, he assumed the position of Abbot of Go-mang College of Dre-pung Monastic University in Mundgod, India. He has worked with translators of the UMA Institute for Tibetan Studies since 2013. In particular, he provided crucial assistance with filling in the dialectical moves throughout the text and by responding to questions about the meaning.

PART ONE:
Jam-yang-shay-pa’s *GREAT EXPOSITION OF THE MIDDLE*: *The Two Truths in the Middle Way Consequence School*

Translated and annotated by Guy Martin Newland

Decisive Analysis of (Chandrakīrti’s) “Supplement to (Nāgārjuna’s) ‘Treatise on the Middle’”: Treasury of Scripture and Reasoning, Thoroughly Illuminating the Profound Meaning [of Emptiness], Entrance for the Fortunate / Great Exposition of the Middle

༄༅། །དབུ་མ་འཇུག་པའི་མཐའ་དཔྱོད་ལུང་རིགས་གཏེར་མཛོད་ཟབ་དོན་ཀུན་གསལ་སྐལ་བཟང་འཇུག་ངོགས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །

Key to the colorization: The Tibetan text and the translation are highlighted in three colors: black, blue, and red. Blue colored statements represent what Jam-yang-shay-pa considers to be right positions, while red colored statements represent what Jam-yang-shay-pa considers to be wrong positions. Black words mostly are merely neutral information or function structurally. In the Tibetan, turquoise highlight indicates material added in place of ellipses, and magenta highlight sets off the ellipsis indicator when it has been filled in.

I. ABANDONING DAMAGE BY THE WORLD TO THE REFUTATION OF PRODUCTION FROM OTHER {2 PARTS}

གཉིས་པ་གཞན་སྐྱེ་བཀག་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤངས་པ་ལ།

This[a] has two parts: abandoning damage by the world [to the refutation of production from other] upon the assertion of production from other by worldly renown and abandoning damage [to the refutation of production from other] by the fact that production from other does not exist even in the conventions of the world.

འཇིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པས་གཞན་སྐྱེ་ཁས་བླངས་ནས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤངས་པ་དང་། འཇིག་རྟེན་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་གཞན་སྐྱེ་མེད་པས་གནོད་པ་སྤངས་པ་གཉིས།

A. ABANDONING DAMAGE [TO THE REFUTATION OF PRODUCTION FROM OTHER] UPON THE ASSERTION OF PRODUCTION FROM OTHER BY WORLDLY RENOWN {2 PARTS}

དང་པོ་[འཇིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པས་གཞན་སྐྱེ་ཁས་བླངས་ནས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤངས་པ་]ལ་

This[b] has two parts: an objection [that there is damage by the world] and

---

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 255b.3; 2015 Go-mang Lhasa, 188a.7; 2007 Taipei codex reprint, 347.20; Kön-chog-jig-may-wang-po's *Decisive Analysis of the Middle,* 265.3. The translation in this volume contains 2011 TBRC *bla brang*, 267a.4-298b.5 (535.4-598.5); 2015 Go-mang Lhasa, 197a.4-230b.5 (596.5-442.5); 2007 Taipei codex reprint, 363.15-406.3.

[b] 2011 TBRC *bla brang*, 255b.4; 2015 Go-mang Lhasa, 188a.7; 2007 Taipei codex reprint, 348.2.

the answer [that there is no damage by the world].[a]

[འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་]རྩོད་པ་དང་[དེས་མི་གནོད་པའི་]ལན་གཉིས།

1. Objection [that there is damage by the world to the refutation of production from other] {VI.22}

དང་པོ་[འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་རྩོད་པ་]ནི།

In Chandrakīrti's *Supplement* there is a stanza:

> {VI.22}[b]
> *[Objection:]* Since [all worldly beings] abiding in their own view assert as valid [what] the world [sees],
> What is the use of propounding reasoning for this!
> The world realizes that other arises from other;
> Therefore what is the need for reasoning about this existence of production from other!

རྩ་བར། གང་གིས་རང་ལྟ་ལ་གནས་འཇིག་རྟེན་ཚད་མར་འདོད་པས་ན། །[འདིར་ནི་རིགས་པ་སྨྲས་པ་ཉིད་ཀྱིས་ལྟ་ཀོ་ཅི་ཞིག་བྱ། །གཞན་ལས་གཞན་འབྱུང་བ་ཡང་འཇིག་རྟེན་པ་ཡིས་རྟོགས་འགྱུར་ཏེ། །དེས་ན་གཞན་ལས་སྐྱེ་ཡོད་འདིར་ནི་རིགས་པས་ཅི་ཞིག་དགོས། །]ཞེས་སོགས་ཤློ་ཀ་དང་།

Chandrakīrti's *Autocommentary* on this says [immediately before stanza VI.22]:[c]

> *[Objection:]* With regard to what is established from the world there is no use for reasons because worldly perception is very powerful. [And immediately following the stanza:][d] When the

[a] Brackets from Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought,* Sarnath, 2009, 211.4-211.5.

[b] Stanza VI.22; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 101.11-101.14; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 211.13-211.16.

[c] *Autocommentary on the "Supplement"* (*dbu ma la 'jug pa'i bshad pa*), 2.3; Toh. 3862, *dbu ma*, vol. *'a*, 220a.1; Louis de La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IX (Osnabrück: Biblio Verlag, 1970), 101.8-101.10; hereinafter, "La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra*."

[d] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*101.15-101.19.

worldly dwell in only what they view, it is very powerful, and it also is a view of production from only other.[a] Stating reasoning is only fit for nonmanifest things, it is not for the manifest; therefore, even without logical proof, the production of things from other only exists.

དེའི་རང་འགྲེལ་ལས། དོན་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས། གྲུབ་པ་དེར་ནི་རིགས་པས་ཅི་ཡང་བྱ་བས་མེད་དེ། འཇིག་རྟེན་གྱི་མཐོང་བ་ནི་ཤིན་ཏུ་སྟོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ་[ཞེས་སྨྲས་པ།] ཞེས་པ་ནས། [འཇིག་རྟེན་པ་ནི་ཐམས་ཅད་རང་གི་ལྟ་བ་ཁོ་ན་ལ་གནས་པ་ན་ཤིན་ཏུ་སྟོབས་དང་ལྡན་པ་ཡིན་ཞིང་གཞན་ཁོ་ན་ལས་སྐྱེ་བར་ལྟ་བ་ཡང་ཡིན་ལ། རིགས་པ་ཉེ་བར་འགོད་པ་ཡང་དངོས་པོ་མངོན་སུམ་མ་ཡིན་པ་ཁོ་ན་ལ་ནི་འོས་ཀྱི་མངོན་སུམ་ལ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་འཐད་པ་མེད་པར་ཡང་དངོས་པོ་རྣམས་གཞན་ལས་སྐྱེ་བ་ཡོད་པ་ཁོ་ནའོ་ཞེ་ན།] ཞེས་བྱུང་།

2. Answer [that there is no damage by the world to the refutation of production from other] {5 parts}

གཉིས་པ་[དེས་མི་གནོད་པའི་]ལན་ལ།

This[b] has five parts: 1) general presentation of the two truths, 2) applying this to the meaning at this point, 3) the individual natures of the two truths, 4) the means of damaging the assertion that there is damage by the world to refutation of that [production from other], and 5) the mode of damage when there is damage by the world.[c]

བདེན་གཉིས་སྤྱིའི་རྣམ་གཞག་དང་། སྐབས་ཀྱི་དོན་ལ་སྦྱར་བ་དང་། བདེན་གཉིས་སོ་སོའི་ངོ་བོ་དང་། དེ་བཀག་པ་ལ་འཇིག་

[a] Tsong-kha-pa adds, “Worldly people directly realize that other effects arise from another cause that are established by its own nature.” *Illumination of the Thought,* 212.2-4.

[b] 2011 TBRC *bla brang*, 285b.6; 2015 Go-mang Lhasa, 188b.2; 2007 Taipei codex reprint, 348.6.

[c] The first three sections are included in this translation.

རྟེན་གྱིས་གནོད་པར་འདོད་པ་ལ་གནོད་བྱེད་[L256a]དང་། འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་གནོད་ཚུལ་ལྔ།

a. General presentation of the two truths {VI.23-VI.26}

དང་པོ་[བདེན་གཉིས་སྤྱིའི་རྣམ་གཞག་]ལ་

To explain that phenomena have two natures and to explain the divisions of the two truths, there is [one stanza] in the root text [Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"*]:[a]

> {VI.23}
> [Buddha] said that all things hold two natures,
> Those found by perceptions of reality and of falsities—
> Objects of perceptions of reality are suchness,
> And objects of perceptions of falsities are veil truths.

ཆོས་རྣམས་ལ་ངོ་བོ་གཉིས་ཡོད་པ་དང་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་བ་འཆད་པར། རྩ་བར། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། ། ནས། [དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། ། ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་ཡིན་དེ་ཉིད་དེ། །] མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། ། ཞེས་བྱུང་།

> *Added to Jam-yang-shay-pa's text:* Chandrakīrti's auto-commentary says:[b]
>
> > Those depending on the loose talk of damage by the world—who have not nonerroneously realized the meaning of the treatises due to not undergoing hearing about separating from the friend that is the manifest adherence to things, the ripened predispositions deposited from beginningless cyclic existence for thingness—cannot counteract the loose talk of damage by the world without a great many and vast explanations of the situation of the world, and hence in order to teach the distinctive objects damaged by the world, [in the root text] it is explained

---

[a] Stanza VI.23; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*102.8-102.11; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 213.14-213.17. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 217 and 220.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*101.19-103.7.

by way of briefly presenting the two truths:

> [Buddha] said that all things hold two natures,
> Those found by perceptions of reality and of falsities—
> Objects of perceptions of reality are suchness,
> And objects of perceptions of falsities are veil truths.

Concerning this, the Supramundane Victor Buddhas, unerringly knowing the natures of the two truths, teach two aspects of natures of all internal and external things—compositional phenomena and sprouts, and so forth—in this way: veilings (*kun rdzob, saṃvṛti*) and the ultimate. Concerning these, the ultimate finds its entity by way of [being] the object of a specific pristine wisdom of those who thoroughly perceive reality; it is not established by its own selfness (*rang gi bdag nyid kyis grub pa ma yin*). This is one nature. The other finds the existence of its own entity through the power of perceptions of falsities by common beings whose eyes of awareness are entirely covered over by darkening films of ignorance. Having a nature as objects seen by childish beings, they are not established by way of their own entities. Therefore, all things hold these two natures. Also, between those two natures, the one that is the object of a perceiver of reality is suchness; this is the meaning of "ultimate truth" (*don dam bden pa, paramārthasatya*). Its entity will be explained below. The one that is the object of a perceiver of falsities is a veil truth (*kun rdzob bden pa, saṃvṛtisatya*).

(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་)གང་ཞིག་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་དོན་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་མ་རྟོགས་ཤིང་ཐོག་མ་མེད་པའི་འཁོར་བར་དངོས་པོའི་བག་ཆགས་གཞག་པ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པ། དངོས་པོ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པའི་མཛའ་བོ་དང་བྲལ་བར་ཐོས་པ་མི་བཟོད་པས་འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་རྟོལ་ཐབས་ལ་བརྟེན་པ་འདི་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་བྱུང་ཚུལ་ཤིན་ཏུ་མང་ཞིང་རྒྱ་ཆེ་བ་མ་བཤད་པར་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པའི་ བློ་རྟོལ་ལས་བཟློག་པར་མི་ནུས་པས། འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པའི་ཡུལ་ཁྱད་པར་ཅན་བསྟན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར། རེ་ཞིག་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་པར་གཞག་པའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་བཤད་པ། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་བརྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་ཡིན་དེ་ཉིད་དེ། །མཐོང་བ་བརྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །འདི་ན་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་རང་གི་ངོ་བོ་

ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་མཁྱེན་པ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས།
འདུ་བྱེད་དང་སྨྱུ་གུ་ལ་སོགས་པ་ནང་དང་ཕྱི་རོལ་གྱི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་
རང་གི་ངོ་བོ་རྣམ་པ་གཉིས་ཉེ་བར་བསྟན་ཏེ། འདི་ལྟ་སྟེ། ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་
དམ་པའོ། །དེ་ལ་དོན་དམ་པ་ནི་ཡང་དག་པར་གཟིགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་
ཀྱི་ཁྱད་པར་གྱི་ཡུལ་ཉིད་ཀྱིས་བདག་གི་ངོ་བོ་རྙེད་པ་ཡིན་གྱི། རང་གི་བདག་
ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མ་ཡིན་ཏེ། འདི་ནི་ངོ་བོ་གཅིག་ཡིན་ནོ། །གཞན་ནི་སོ་སོའི་
སྐྱེ་བོ་མ་རིག་པའི་རབ་རིབ་ཀྱི་ལིང་ཐོག་གིས་བློའི་མིག་མ་ལུས་པར་ཁེབས་པ་
རྣམས་ཀྱིས་མཐོང་བ་བརྫུན་པའི་སྟོབས་ལས་བདག་གི་ཡོད་པ་རྙེད་པ་ཡིན་
ཏེ། བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱིས་མཐོང་བའི་ཡུལ་དུ་གྱུར་པ་ཇི་ལྟ་བ་དེ་ལྟ་བུའི་རང་
བཞིན་དུ་རང་གི་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །དེའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་ཐམས་
ཅད་རང་བཞིན་དེ་གཉིས་འཛིན་པ་ཡིན་ནོ། །རང་བཞིན་དེ་གཉིས་ལས་ཀྱང་
མཐོང་བ་ཡང་དག་པའི་ཡུལ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེ་ཉིད་དེ། དེ་ནི་དོན་དམ་
པའི་བདེན་པའོ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ཏོ། །དེའི་རང་གི་ངོ་བོ་ནི་བཤད་པར་
བྱའོ། །མཐོང་བ་བརྫུན་པའི་ཡུལ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པའོ། །

To describe veilings [conventionalites]—objects of perceptions of falsities—as twofold, those that are real and unreal[a] in relation to the world, there are two stanzas in the root text [the *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"*]:

{VI.24}[b]

Also, those that perceive falsities are asserted as twofold—
Those with clear sense powers and those having defective sense powers.
Consciousnesses of those having defective sense powers are asserted
As wrong in relation to those having good sense powers.

---

[a] Roughly speaking, veilings, or conventional phenomena, are of two types—right/real conventionalities (*yang dag kun rdzob*) and unreal/wrong conventionalities (*log pa'i kun rdzob*). Unable to find a single, evocative translation equivalent for *yang dag* and *log pa* that would apply to both consciousnesses and objects, the UMA Institute for Tibetan Studies uses "right veiling" (right conventionality) and "wrong veiling" (wrong conventionality) for consciousnesses and "real veiling" (real conventionality) and "unreal veiling" (unreal conventionality) for objects.

[b] Stanza VI.24; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 103.11-103.14; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 220.16-220.19.

{VI.25}[a]
Objects realized by the world that are apprehended
By [the consciousnesses of] the six sense powers undamaged [by superficial causes of mistake]
Are true [or real] just from the world [because of being phenomena that prior to realizing emptiness cannot be realized to be a combination of appearing to be inherently existent but being empty of such].
The rest [that is, those apprehended by sense consciousnesses damaged by superficial causes of mistake such as reflections, echoes, and so forth] are posited as unreal from just the world [that is, relative to the world].

དེའི་མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་ལ་འཇིག་རྟེན་ལ་ལྟོས་ནས་ཡང་ལོག་གཉིས་སུ་འཆད་པ་ནི། རྩ་བར། མཐོང་བ་རྫུན་པའང་རྣམ་པ་གཉིས་འདོད་དེ། །ནས། [དབང་པོ་གསལ་དང་དབང་པོ་སྐྱོན་ལྡན་ནོ། །སྐྱོན་ལྡན་དབང་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་ནི། །དབང་པོ་ལེགས་གྱུར་ཤེས་ལྟོས་ལོག་པར་འདོད། །གནོད་པ་མེད་པའི་དབང་པོ་དྲུག་རྣམས་ཀྱིས། །བཟུང་བ་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་གྱིས་རྟོགས་ཏེ། །འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་བདེན་ཡིན་ལྷག་མ་ནི། །]འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་ལོག་པར་རྣམ་པར་བཞག །ཅེས་ཤློ་ལོ་ཀ་གཉིས་བྱུང་།

Added to Jam-yang-shay-pa's text: Chandrakīrti's *Autocommentary* (VI.24) says:

> Therefore, having presented the two truths in this way, in order to indicate that since those perceiving falsities are also just two, right[b] perceptions and false perceptions, whereby there are the two, the objects apprehended by them and the consciousnesses, [in the root text, the *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"*] it is explained:
>
> > Also, those that perceive falsities are asserted as twofold—

---

[a] Stanza VI.25; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*104.4-104.7; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 221.11-221.14; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 257.

[b] *yang dag pa.*

Those with clear sense powers and those having defective sense powers.
Consciousnesses of those having defective sense powers are asserted
As wrong in relation to those having good sense powers.

(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་)དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་བདེན་པ་གཉིས་རྣམ་པར་གཞག་ནས། མཐོང་བ་བརྫུན་པ་རྣམས་ལ་མཐོང་བ་ཡང་དག་པ་དང་བརྫུན་པ་ཉིད་ལས་གཉིས་ཉིད་ཡོད་པས་དེས་གཟུང་བར་བྱ་བའི་དོན་དང་། ཤེས་པ་གཉིས་ཉིད་བསྟན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་བཤད་པ། མཐོང་བ་བརྫུན་པའང་རྣམ་པ་གཉིས་འདོད་དེ། །དབང་པོ་གསལ་དང་དབང་པོ་སྐྱོན་ལྡན་ནོ། །སྐྱོན་ལྡན་དབང་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་ནི། །དབང་པོ་ལེགས་འགྱུར་ཤེས་ལྟོས་ལོག་པར་འདོད། །

Concerning that, those having clear sense powers are free from eye disease and unimpaired by jaundice and so forth, and are unerring apprehenders of external objects having such aspect [in being free from being affected by causes of error]. Those having defective sense powers are opposites from those. Regarding them, the consciousnesses of those having defective sense powers are asserted to be wrong consciousnesses in relation to consciousnesses of those with good sense powers.

དེ་ལ་དབང་པོ་གསལ་བ་ཅན་ནི་རབ་རིབ་དང་བྲལ་ཞིང་མིག་སེར་ལ་སོགས་པས་ཉམས་པར་མ་བྱས་པ་དང་། རྣམ་པ་དེ་ལྟ་བུའི་ཕྱི་རོལ་གྱི་ཡུལ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་འཛིན་པ་རྣམས་སོ། །སྐྱོན་དང་ལྡན་པའི་དབང་པོ་ཅན་རྣམས་ནི་དེ་ལས་བཟློག་པ་དག་གོ །དེ་ལ་དབང་པོ་ལེགས་པར་གྱུར་པ་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་སྐྱོན་དང་ལྡན་པའི་དབང་པོ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ལོག་པར་ཤེས་པར་འདོད་དོ། །

In order to indicate that just as those consciousnesses are of two aspects from the viewpoint of being erroneous and non-erroneous, so their objects are also [of two aspects, in the root

text, the *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,"*] (VI.25) it is explained:[a]

> Objects realized by the world that are apprehended
> By [the consciousnesses of] the six sense powers undamaged [by superficial causes of mistake]
> Are true [or real] just from the world [because of being phenomena that prior to realizing emptiness cannot be realized to be a combination of appearing to be inherently existent but being empty of such].
> The rest [that is, those apprehended by sense consciousnesses damaged by superficial causes of mistake such as reflections, echoes, and so forth] are posited as unreal from just the world [that is, relative to the world].

ཇི་ལྟར་འདི་དག་གི་ཤེས་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་པ་དང་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་ཉིད་ཀྱི་སྒོ་ནས་རྣམ་པ་གཉིས་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ། ཡུལ་ཡང་ཡིན་ནོ་ཞེས་བསྟན་པའི་ཕྱིར་བཤད་པ། གནོད་པ་མེད་པའི་དབང་པོ་དྲུག་རྣམས་ཀྱིས། །བཟུང་བ་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་གྱིས་རྟོགས་ཏེ། །འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་བདེན་ཡིན་ལྷག་མ་ནི། །འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་ལོག་པར་རྣམ་པར་བཞག །

Concerning that, eye disease, jaundice, and so forth, and having eaten thorn-apple are internal conditions that damage the sense powers. Sesame oil, water, mirrors, sounds spoken from within caverns and so forth, and the rays of the sun being impinging on a special area at a certain season, and so forth are external conditions that damage the sense powers; [even] without internal damagers to the sense powers, these are causes for the apprehension of reflections, echoes, water in mirages, and so forth. The mantras, medicine, and so forth used by magicians and so forth also should be known similarly [as cases of external causes of mistake].

དེ་ལ་རབ་རིབ་དང་མིག་སེར་ལ་སོགས་པ་དག་དང་ད་དུར་ཟོས་པ་ལ་སོགས་

[a] Stanza VI.25; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205a.7; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 104.4-104.7; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 301. The Sanskrit, as cited from Prajñākaramati's *Commentary on the Difficult Points of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* in Khangkar and Yorihito, 211 note 245, reads: *vinopaghātena yad indriyāṇāṃ saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ/ satyaṃ hi tal loyata evaṃ śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā//.* Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 314.5. Cited in *Great Treatise,* vol. 3, 167.

པ་རྣམས་ནི་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ནང་ན་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །ཏིལ་མར་
དང་ཆུ་དང་མེ་ལོང་དང་བྲག་ཕུག་ལ་སོགས་པ་ནས་བརྗོད་པའི་སྒྲ་ལ་སོགས་
པ་རྣམས་དང་། ཉི་མའི་འོད་ཟེར་ཡུལ་དང་དུས་ཁྱད་པར་ཅན་དང་ཉེ་བར་
གྱུར་པ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ནི་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ཕྱི་རོལ་ན་ཡོད་པ་
ཡིན་ཏེ། དེ་དག་ནི་དབང་པོ་ལ་གནོད་པར་བྱེད་པ་ནང་ན་ཡོད་པ་དག་མེད་
པར། གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཅ་དང་སྨིག་རྒྱུ་ལ་ཆུ་ལ་སོགས་པར་འཛིན་
པའི་རྒྱུར་འགྱུར་རོ། །དེ་བཞིན་དུ་མིག་འཕྲུལ་མཁན་ལ་སོགས་པར་རབ་ཏུ་
སྦྱར་བའི་སྔགས་དང་སྨན་ལ་སོགས་པ་དག་ཀྱང་ཤེས་པར་བྱའོ། །

Damagers of the mind are those [mantras, medicines, and so forth] and presentations of incorrectly formulated tenets and so forth, quasi-inferences, and dreams—which will be explained below. Therefore, those realizations of objects—apprehended by [any of] the six sense powers without the condition of damage by the world as explained—are true just from the world, but not in relation to Superiors. When there is damage to the sense powers, such as a reflection and so forth, the appearance as the very nature of the object is unreal in relation to just the world.

ཡིད་ཀྱི་གནོད་པར་བྱེད་པ་ནི་དེ་དག་དང་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པས་བྱས་པའི་
གྲུབ་པའི་མཐའ་ལ་སོགས་པ་དག་དང་། རྗེས་སུ་དཔག་པ་ལྟར་སྣང་བ་དག་
སྟེ། རྨི་ལམ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་པར་གཞག་པ་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་
རོ། །དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་འཇིག་རྟེན་གྱིས་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ཇི་སྐད་
དུ་བཤད་པ་མེད་པར་དབང་པོ་དྲུག་ཅར་གྱིས་གཟུང་བར་བྱ་བའི་དོན་རྟོགས་
པ་དེ་ནི་འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་བདེན་པ་ཡིན་གྱི་འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་ནི་མ་
ཡིན་ནོ། །གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པ་གང་ཞིག་དབང་པོ་རྣམས་ལ་གནོད་པ་
ཡོད་པ་ན་ཡུལ་གྱི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་སྣང་བ་དེ་ནི་འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལ་ལྟོས་ནས་
ལོག་པ་ཡིན་ནོ། །

In order to explain that the conceived object of [a consciousness] that is mistaken with regard to its conceived object does not exist even in conventional terms,[a] there is one stanza [in the root text, Chandrakīrti’s *Supplement to (Nāgārjuna’s) “Treatise on the Middle”*]:

---

[a] *tha snyad du.*

{VI.26}[a]
Entities [such as a permanent self, principal, and so forth] as they are imputed by [the assertions of] Forders [driven by bad tenets and quasi-reasons],
Strongly affected by the sleep of ignorance,
And [those horses and elephants, water, and so forth] imputed to magical illusions, mirages, and so forth
Are just nonexistent even in [the conventions of] the world.

ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་བའི་ཞེན་ཡུལ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་ཅེས་འཆད་པར། རྩ་བར། མི་ཤེས་གཉིད་ཀྱིས་རབ་བསྐྱོད་མུ་སྟེགས་ཅན། ། ནས། [རྣམས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཇི་བཞིན་བརྟགས་པ་དང་། ། སྒྱུ་མ་སྨིག་རྒྱུ་སོགས་ལ་བརྟགས་པ་གང་། །] དེ་དག་འཇིག་རྟེན་ལས་ཀྱང་ཡོད་མིན་ཉིད། ། ཅེས་ཚིགས་བཅད་གཅིག་བྱུང་།

Added to Jam-yang-shay-pa's text: Chandrakīrti's *Autocommentary* (VI.26) says:[b]

Now, in order to indicate by way of an example the meaning already explained, [in the root text, the *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,"*] it is explained:

Entities [such as a permanent self, principal, and so forth] as they are imputed by [the assertions of] Forders [driven by bad tenets and quasi-reasons],
Strongly affected by the sleep of ignorance,
And [those horses and elephants, water, and so forth] imputed to magical illusions, mirages, and so forth
Are just nonexistent even in [the conventions of] the world.

(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་)ད་ནི་བཤད་ཟིན་པའི་དོན་ཉིད་དཔེར་བརྗོད་པའི་

[a] Stanza VI.26; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*105.9-105.12; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 224.12-224.15; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 230-231. Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 343.1. Cited in *Great Treatise,* vol. 3, 178.

[b] Stanza VI.26; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*105.9-105.12; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 224.12-224.15; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 230-231. Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 343.1. Cited in *Great Treatise,* vol. 3, 178.

ཚུལ་གྱིས་ཉེ་བར་བསྟན་པའི་ཕྱིར་བཤད་པ། མི་ཤེས་གཉིད་ཀྱིས་རབ་བསྒྲོད་མུ་སྟེགས་ཅན། །རྣམས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཇི་བཞིན་བརྟགས་པ་དང་། །སྒྱུ་མ་སྨིག་རྒྱུ་སོགས་ལ་བརྟགས་པ་གང་། །དེ་དག་འཇིག་རྟེན་ལས་ཀྱང་ཡོད་མིན་ཉིད། །

These Forders, wanting to enter suchness, do not hold onto but instead want to rise above the non-erroneous production, disintegration, and so forth of things that are renowned among untrained beings—herders, women, and so forth on up—whereby they plunge into chasms of bad views with great pain, like a person, climbing a tree, who releases the former branch without having grasped the next one, they plunge into the chasms of bad views; since they are bereft of perception of the two truths, they will not attain the fruit. Therefore, the three qualities[a] and so forth imputed by them just do not exist even as worldly veilings.[b]

མུ་སྟེགས་ཅན་འདི་དག་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་འཇུག་པར་འདོད་པས་སྐྱེ་བོ་མ་བྱང་བ་གནག་རྫི་དང་བུད་མེད་ལ་སོགས་པ་ཡན་ཅད་ལ་གྲགས་པའི་དངོས་པོ་སྐྱེ་བ་དང་འཇིག་པ་ལ་སོགས་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་ཡང་དག་པར་ངེས་པར་མ་བཟུང་བར། ཐུལ་དུ་བྱུང་བར་འགྲོ་བར་འདོད་པས་ཤིང་ལ་འཛེགས་པས་ཡལ་ག་སྔ་མ་བཏང་ནས་ཡལ་ག་ཕྱི་མ་མ་བཟུང་བ་ལྟར་ལྟུང་བ་ཆེན་པོས་ལྟ་བ་ངན་པའི་རིའི་སུལ་དག་ཏུ་ལྟུང་བར་འགྱུར་ཞིང་། བདེན་པ་གཉིས་མཐོང་བ་དང་བྲལ་བས་འབྲས་བུ་མི་ཐོབ་པར་འགྱུར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་འདི་དག་གིས་གང་བརྟགས་པ་ཡོན་ཏན་གསུམ་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་ནི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ཉིད་དོ། །

---

[a] *yon dan gsum, triguṇa.*

[b] *'jig rten gyi kun rdzob.*

b. The meaning at this point: The refutation of production from other does not damage the ultimate {VI.27}

གཉིས་པ་སྐབས་དོན་གཞན་སྐྱེ་བཀག་པས་དོན་དམ་ལ་མི་གནོད་པ་ནི།

In order to explain that that [our] refutation of production from other does not damage the ultimate is like the fact that one who has eye disease does not damage [that is, invalidate] one without eye disease, in the root text [Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* there is one stanza]:

> {VI.27}[a]
> Just as the observations of an eye with eye disease
> Do not damage a consciousness of one without eye disease,
> An undefiled awareness is not damaged
> By an awareness of one who has forsaken the undefiled pristine wisdom.

རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་རབ་རིབ་མེད་པ་ལ་མི་གནོད་པ་བཞིན་ཞེས་བཤད་པ་ལ། རྩ་བར། མིག་ནི་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་དམིགས་པ་ཡིས། ། ནས། [རབ་རིབ་མེད་ཤེས་ལ་གནོད་མིན་ཇི་ལྟར། ། དེ་བཞིན་དྲི་མེད་ཡེ་ཤེས་སྤངས་པའི་བློས། །] དྲི་མེད་བློ་ལ་གནོད་པ་ཡོད་མ་ཡིན། ། ཞེས་བྱུང་།

> *Added to Jam-yang-shay-pa's text:* Chandrakīrti's *Autocommentary* (VI.27) says:[b]
>
> > Therefore, here [the root text says:]

---

[a] Stanza VI.27 La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 106.3-106.6; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 226.11-226.14; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 232.

[b] Stanza VI.27 La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 106.3-106.18; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 226.11-226.14; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 232..

Just as the observations of an eye with eye disease
Do not damage a consciousness of one without eye disease,
An undefiled awareness is not damaged
By an awareness of one who has forsaken the undefiled pristine wisdom.

(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་) དེའི་ཕྱིར་འདིར། མིག་ནི་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་
དམིགས་པ་ཡིས། །རབ་རིབ་མེད་ཤེས་ལ་གནོད་མིན་ཇི་ལྟར། །དེ་བཞིན་དྲི་
མེད་ཡེ་ཤེས་སྤངས་པའི་བློས། །དྲི་མེད་བློ་ལ་གནོད་པ་ཡོད་མ་ཡིན། །

The refutation of production from other which was explained is not [done] within abiding in only the world's views. How [is it done]? It is within having asserted the perception of Superiors. When this refutation of production is qualified [in that way], just as the observations of the entities of falling hairs and so forth by one who has eye disease do not damage [that is, invalidate] the consciousness of one who has no eye disease, so also the consciousnesses of common beings, devoid of uncontaminated pristine wisdom, also do not damage the uncontaminated perception, whereby the world does not damage an object with an aspect like that [refutation of production from other]. Hence, in that way the other side are fit to be laughed at by the excellent. Therefore, this expresses that the truths are two, and through a division into veilings and ultimates, the natures of things are twofold.

གཞན་ལས་སྐྱེ་བ་དགག་པ་བཤད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་འཇིག་རྟེན་པའི་ལྟ་བ་
ཁོ་ན་ལ་གནས་ནས་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །འོ་ན་ཅི་ཞེ་ན། འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱི་
གཟིགས་པ་ཁས་བླངས་ནས་ཡིན་ནོ། །གང་གི་ཚེ་སྐྱེ་བ་དགག་པ་འདི་ཁྱད་
པར་དུ་ཡིན་པ་དེའི་ཚེ་ཇི་ལྟར་རབ་རིབ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་སྐྲ་ལ་སོགས་པའི་ངོ་
བོ་ལ་དམིགས་པས་རབ་རིབ་མེད་པའི་ཤེས་པ་ལ་མི་གནོད་པ་དེ་བཞིན་དུ།
ཟག་པ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་བྲལ་བ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པས་ཀྱང་
གཟིགས་པ་ཟག་པ་མེད་པ་ལ་གནོད་པ་མ་ཡིན་པས་རྣམ་པ་དེ་ལྟ་བུ་ཡུལ་ལ་
འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ཕ་རོལ་པོ་ནི་དམ་པ་
དག་གིས་བཞད་གད་དུ་བྱ་བར་འོས་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་འདིས་
ནི་བདེན་པ་གཉིས་ཡིན་པ་དང་། ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་དབྱེ་བས་
དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཉིས་སུ་བརྗོད་པ་ཡིན་ནོ། །

c. The individual natures of the two truths {VI.28-VI.29}

གསུམ་པ་བདེན་གཉིས་སོ་སོའི་ངོ་བོ་ལ་

With regard to the nature of veil truths, in the root text [Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"*] there is one stanza:

> {VI.28}[a]
> The Subduer said that because bewilderment [that is, the apprehension of inherent existence] obscures [direct perception of] the nature [of the mode of subsistence of phenomena],
> [This ignorance] is a veil (*kun rdzob, saṃvṛti*),[b] and he said that those fabrications appearing
> To be true due to this [ignorance] are veil truths (*kun rdzob bden, saṃvṛti-satya*)[c] [because of being true in the perspective of the veiling apprehension of inherent existence].
> Things that are fabrications [exist] conventionally (*kun rdzob tu, saṃvṛti-sat*).

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོ་བོ་ནི། རྩ་བར། གཏི་མུག་རང་བཞིན་སྒྲིབ་ཕྱིར་ཀུན་རྫོབ་སྟེ། ། [དེས་གང་བཅོས་མ་བདེན་པར་སྣང་དེ་ནི། །ཀུན་རྫོབ་བདེན་ཞེས་ཐུབ་པ་དེས་གསུངས་ཏེ། །བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུའོ། །]ཞེས་སོགས་ཚིགས་བཅད་གཅིག་བྱུང་།

> *Added to Jam-yang-shay-pa's text:* Chandrakīrti's *Autocommentary* (VI.28) says:[d]

---

[a] Stanza VI.28 La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.1-107.4; brackets from Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 227.12-227.15; translation adapted from Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 235-236.

[b] The *Four Interwoven Annotations* (357.1) gives an etymology of *kun rdzob:*

> *Kun* means "*all* of the nature of the mode of subsistence of phenomena" (*chos kyi gnas lugs kyi rang bzhin kun*), and *rdzob* means "obstructing" (*sgrib pa*) and "covering/veiling" (*'gebs pa*).

[c] Veil truths, *kun rdzob bden.*

[d] Stanza VI.28 La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.1-108.20; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 227.12-227.15; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 235-236; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 235-236.

Concerning that, in order to indicate worldly veil truths [in the root text, the *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,"*] it is explained:

> The Subduer said that because bewilderment obscures the nature, it is a veil (*kun rdzob, saṃvṛti*),
> And he said that those fabrications appearing
> To be true due to it are veil truths (*kun rdzob bden, saṃvṛti-satya*).
> Things that are fabrications [exist] conventionally (*kun rdzob tu, saṃvṛti-sat*).

(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་) དེ་ལ་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་བསྟན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་བཤད་པ། གཏི་མུག་རང་བཞིན་སྒྲིབ་ཕྱིར་ཀུན་རྫོབ་སྟེ། །དེས་གང་བཅོས་མ་བདེན་པར་སྣང་དེ་ནི། །ཀུན་རྫོབ་བདེན་ཞེས་ཐུབ་པ་དེས་གསུངས་ཏེ། །བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུའོ། །

Concerning that, because through it sentient beings are obscured with respect to seeing how things abide, it is [called] bewilderment, that is to say, ignorance, which has an essence of obstructing perception of the nature [of phenomena through] superimposing a nonexistent self-nature of things—the veil.[a] Those which through that veiling [consciousness] appear as true and while not inherently existent, individually appear as inherently existent, are truths for worldly, erroneous, veiling [consciousness, namely, bewilderment]; they are fabricated dependent-arisings.

དེ་ལ་འདིས་སེམས་ཅན་རྣམས་ཇི་ལྟར་གནས་པའི་དངོས་པོ་ལྟ་བ་ལ་རྨོངས་པར་བྱེད་པས་ན་གཏི་མུག་སྟེ། མ་རིག་པ་དངོས་པོའི་རང་གི་ངོ་བོ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་སྒྲོ་འདོགས་པར་བྱེད་པ་རང་བཞིན་མཐོང་བ་ལ་སྒྲིབ་པའི་བདག་ཉིད་ཅན་ནི་ཀུན་རྫོབ་བོ། །ཀུན་རྫོབ་དེས་གང་ཞིག་བདེན་པར་སྣང་ཞིང་རང་བཞིན་མེད་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་དུ་སོ་སོར་སྣང་བ་དེ་ནི་འཇིག་རྟེན་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་གྱུར་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བདེན་པས་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་སྟེ། དེ་ནི་བཅོས་མ་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་ངོ་། །

Some dependent-arisings, such as reflections, echoes, and so forth, appear as false even to those who have ignorance,

[a] *kun rdzob, saṃvṛti.*

whereas some—forms, such as blue, minds, and [mental factors] such as feeling—appear as true; the nature [emptiness] does not appear in any way to those having ignorance. Therefore, that [nature, emptiness,] and whatever are false even conventionally are not veil truths.[a] In that way, respectively, veil truths are posited through the force of the afflictive ignorance that is included within the [twelve] links [of a dependent-arising] of cyclic existence.[b]

བརྟེན་ནས་འབྱུང་བ་གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཅ་ལ་སོགས་པ་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་བརྫུན་ཡང་མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ་སྣང་ལ། སྔོན་པོ་ལ་སོགས་པ་གཟུགས་དང་སེམས་དང་ཚོར་བ་ལ་སོགས་པ་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་བདེན་པར་སྣང་སྟེ། རང་བཞིན་ནི་མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མི་སྣང་ངོ་། །དེའི་ཕྱིར་དེ་དང་གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་བརྫུན་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟར་ན་རེ་ཞིག་སྲིད་པའི་ཡན་ལག་གིས་ཡོངས་སུ་བསྡུས་པ་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་མ་རིག་པའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་གཞག་གོ།

For Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like existents such as reflections and so forth those [forms, sounds, and so forth] moreover have a fabricated nature and are not truths because they have no conceit of them as true.[c] These deceive children; however, for others, they are mere veilings since, like illusions and so forth, they are just dependent-arisings. Also, because [these three beings] partake of the mere ignorance that has the character of being an obstruction to omniscience, [these mere veilings] appear to Superiors acting on objects involving appearance [outside of

[a] Tsong-kha-pa (below, 164) paraphrases this passage as:

> Some dependent-arisings such as reflections, echoes, and so forth appear as false even to those who have ignorance, whereas some [dependent-arisings]—forms such as blue and so forth, minds, feelings, and so forth—appear as true; the nature that is the mode of being of phenomena does not appear in any way to those having ignorance. Therefore, that nature and whatever are false even conventionally are not veil truths.

[b] See also Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 240.

[c] See also Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 241.

meditative equipoise], and not to those acting on objects without appearance [within meditative equipoise]. It is asserted that because of being manifestly and completely enlightened regarding all phenomena in all aspects, in Buddhas the movement of minds and mental factors has utterly vanished. In that way, the Supramundane Victor spoke respectively of veil truths and mere veilings.

དེ་ཡང་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་སྤངས་པ། འདུ་བྱེད་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པའི་ཡོད་པ་ཉིད་དང་འདྲ་བར་གཟིགས་པ་རྣམས་ལ་ནི་བཅོས་མའི་རང་བཞིན་ཡིན་གྱི། བདེན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བདེན་པར་མངོན་པར་རློམ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །བྱིས་པ་རྣམས་ལ་ནི་སླུ་བར་བྱེད་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལས་གཞན་པ་རྣམས་ལ་ནི་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པ་ལྟར་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཉིད་ཀྱིས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་འགྱུར་རོ། །དེ་ཡང་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་མ་རིག་པ་ཙམ་ཀུན་དུ་སྤྱོད་པའི་ཕྱིར། སྣང་བ་དང་བཅས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན་གྱི་འཕགས་པ་རྣམས་ལ་སྣང་གི །སྣང་བ་མེད་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་མངའ་བ་རྣམས་ལ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །སངས་རྒྱས་རྣམས་ལ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་བྱང་ཆུབ་པའི་ཕྱིར། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་རྒྱུ་བ་གཏན་ལོག་པར་འདོད་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟར་ན་རེ་ཞིག་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

Regarding this, those which are ultimates for common beings are mere veilings for Superiors acting on objects involving appearance [outside of meditative equipoise directly realizing emptiness]; that which is the nature of those [objects]—emptiness—is the ultimate for them.[a] The ultimate for Buddhas is just the nature, and it moreover is just nondeceptive, due to which it is the ultimate truth; it is that which is known by them by themselves individually.[b] Since veil truths are deceptive, they are not ultimate truths.

དེ་ལ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད་འཕགས་པ་སྣང་བ་དང་བཅས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་ལ། དེའི་

[a] Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 253.
[b] Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 254.

རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའོ། །
སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ནི་རང་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སླུ་
བ་མེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་དེ་རྣམས་ཀྱི་སོ་སོ་
རང་གིས་རིག་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ནི་སླུ་བར་བྱེད་པ་
ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

With regard to the nature of ultimate truth, Chandrakīrti's *Supplement* states:

> {VI.29}[a]
> Where just those unreal entities such as falling hairs and so forth
> Are imputed through the force of eye disease,
> What is seen by one with clear eyes is the suchness [of those falling hairs].
> Understand it similarly here.

དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་ནི། [རྩ་བར་]རབ་རིབ་མཐུ་ཡིས་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པའི། ནས། [ངོ་བོ་ལོག་པ་གང་ཞིག་རྣམ་བརྟགས་པ། །དེ་ཉིད་བདག་ཉིད་གང་དུ་མིག་དག་པས། །] མཐོང་དེ་དེ་ཉིད་དེ་བཞིན་འདིར་ཤེས་ཀྱིས། །ཞེས་ཚིགས་བཅད་གཅིག་བྱུང་། །

Added to Jam-yang-shay-pa's text: [Chandrakīrti's *Autocommentary* (VI.29) says:][b]

> Therefore, having taught veil truths in that way, then due to wishing to teach ultimate truth and due to the fact that the ultimate truth cannot be taught directly because of being inexpressible by terms and because of just not being objects of consciousnesses that follow upon terms, [the root text] sets forth an example for those wishing to listen that is experienced by themselves for the sake of clarifying its nature:
>
> > Where just those unreal entities such as falling hairs and so forth
> > Are imputed through the force of eye disease,
> > What is seen by one with clear eyes is the suchness [of those falling hairs].
> > Understand it similarly here.

[(དེའི་རང་འགྲེལ་ལས་)དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་བསྟན་ནས། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བསྟན་པར་འདོད་པས་དེ་ནི་བརྗོད་དུ་མེད་པའི་

---

[a] Stanza VI.29 La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 109.6-109.9; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 242.18-243.1; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 256.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 109.1-109.5; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 255.

ཕྱིར་དང་། ཤེས་པའི་ཕྱིར་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་དངོས་སུ་བསྟན་པར་མི་ནུས་པས། ཉན་པར་འདོད་པ་རྣམས་ལ་རང་གིས་མྱོང་བ་ཉིད་དུ་དེའི་རང་བཞིན་གསལ་བར་བྱ་བའི་ཕྱིར་དཔེ་བཤད་པ། རབ་རིབ་མཐུ་ཡིས་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པའི། །ངོ་བོ་ལོག་པ་གང་ཞིག་རྣམ་བརྟགས་པ། །དེ་ཉིད་བདག་ཉིད་གང་དུ་མིག་དག་པས། །མཐོང་དེ་དེ་ཉིད་དེ་བཞིན་འདིར་ཤེས་གྱིས། །

Through the force of eye disease, one who has eye disease sees what seems to be the difficulty of falling hairs and so forth within a vessel, such as a drinking horn which is held in the hand. Because of this, wishing to clear them away, he or she knows encountering the difficulties of again and again turning the vessel upside down. Someone without eye disease, noticing this, wondering what he/she is doing, and approaches, does not observe the aspects of the falling hairs—even though looking directly at the place [where the one with eye disease sees] falling hairs. He also does not conceptualize attributes having falling hairs as their substratum, such as being or not being functioning things, being or not being falling hairs, or being azure and so on.

རབ་རིབ་ཀྱི་མཐུས་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་རང་གི་ལག་ན་ཐོགས་པའི་བསེ་རུ་ལ་སོགས་སྣོད་ཀྱི་ནང་ན་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པའི་ཚོགས་ཡོངས་སུ་འགྱུར་བཞིན་པར་མཐོང་བ་དེས་བསལ་བར་འདོད་ནས་སྣོད་དེ་ལ་ཡང་དང་ཡང་དུ་བསྒྲེ་བཟློག་བྱེད་པའི་ཚོགས་ཐོབ་པར་རིག་སྟེ། འདི་ཅི་བྱེད་པ་ཞིག་སྙམ་ནས་རབ་རིབ་མེད་པས་དེའི་གན་དུ་ཕྱིན་ནས་སྐྲ་ཤད་ཀྱི་ཡུལ་དེར་མིག་གཏད་ཀྱང་སྐྲ་ཤད་ཀྱི་རྣམ་པ་དེ་དག་མ་དམིགས་ཤིང་། སྐྲ་ཤད་དེའི་རྟེན་ཅན་དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་དང་སྐྲ་ཤད་དང་སྐྲ་ཤད་མ་ཡིན་པ་དང་མཐོན་ཀ་ལ་སོགས་པའི་ཁྱད་པར་དག་ཏུ་རྟོག་པར་བྱེད་པ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །

Moreover, when the one with eye disease reveals his/her thought to the one without eye disease, saying, “I see falling hairs,” although [the one without eye disease] wishing to clear up his/her idea takes cognizance of the perspective of the one without eye disease and indeed speaks words intent upon negation: “There are no falling hairs here,” the speaker does not have a deprecatory denial of those [falling hairs]. The suchness of the falling hairs is that seen by the one without eye disease, not the other.

ཡང་གང་གི་ཚེ་རབ་རིབ་ཅན་རབ་རིབ་མེད་པ་ལ་སྐྲ་ཤད་མཐོང་ངོ་ཞེས་རང་གིས་བསམ་པ་སྟོན་པར་བྱེད་པ་དེའི་ཚེ་དེའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་བསལ་བར་འདོད་པས་རབ་རིབ་ཅན་གྱི་དམིགས་པའི་ངོར་བྱས་ནས་འདི་ན་སྐྲ་ཤད་དག་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས་དགག་པ་ལྟར་བྱེད་པའི་ཚིག་སྨྲ་སོད་ཀྱི། སྨྲ་བ་པོ་འདི་ལ་དེ་ལ་སྐྱུར་པ་འདེབས་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །སྐྲ་ཤད་དག་གི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ནི་གང་ཞིག་རབ་རིབ་མེད་པས་མཐོང་བ་དེ་ཡིན་གྱི་ཅིག་ཤོས་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

Similarly, the entities of the aggregates, constituents, sense spheres, and so forth observed by those who, through being damaged by the eye disease of ignorance, do not see suchness are the veiling (*kun rdzob pa*) entities of those [phenomena]. The nature—that Supramundane Victor Buddhas, who are separated from the predispositions of ignorance, see in the way that one who does not have eye disease sees falling hairs—is the ultimate truth of those [Buddhas].

དེ་བཞིན་དུ་མ་རིག་པའི་རབ་རིབ་ཀྱིས་གནོད་པ་བྱས་པས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མ་མཐོང་བ་དག་གིས་ཕུང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་ལ་སོགས་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་དམིགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེ་དག་གི་ངོ་བོ་ཀུན་རྫོབ་པའོ། །གལ་ཏེ་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་ཉིད་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་དང་བྲལ་བ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱི་རབ་རིབ་ཅན་མ་ཡིན་པས་སྐྲ་ཤད་མཐོང་བའི་ཚུལ་དུ་རང་བཞིན་གང་གིས་གཟིགས་པ་དེ་ནི་དེ་དག་གི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པའོ། །

Objection: Would not a nature with such an aspect not be unseen? Therefore, how do they perceive it?

གལ་ཏེ་རྣམ་པ་དེ་ལྟ་བུའི་རང་བཞིན་ནི་མཐོང་བ་མེད་པ་ཉིད་མ་ཡིན་ནམ་དེའི་ཕྱིར་ཇི་ལྟར་དེ་དག་གིས་གཟིགས་ཤེ་ན། བརྗོད།

Answer: Indeed, this is true. However, it is said that they see by way of not seeing. The *Introduction to the Two Truths Sūtra,* for instance, says at length:

> Devaputras, ultimately if the ultimate truth were of the nature of an object of body, of speech, or of mind, it would not be counted as an "ultimate truth"; it would be just a veil truth. However, Devaputras, ultimately the ultimate

truth is passed beyond all conventions; it is not particularized, not produced, not ceasing, and devoid of object propounded and propounder as well as object known and consciousness.[a]

བདེན་མོད་ཀྱི་འོན་ཀྱང་དེ་མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་དེ་དག་གིས་གཟིགས་སོ་ཞེས་བརྗོད་ཇི་སྐད་དུ་འཕགས་པ་བདེན་པ་གཉིས་ལ་འཇུག་པ་ལས། ལྷའི་བུ་གལ་ཏེ་དོན་དམ་པར་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལུས་དང་ངག་དང་ཡིད་ཀྱི་ཡུལ་གྱི་རང་བཞིན་དུ་འགྱུར་ན་ནི། དེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཞེས་བྱ་བའི་གྲངས་སུ་མི་འགྲོ་སྟེ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །འོན་ཀྱང་ལྷའི་བུ་དོན་དམ་པར་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་ཐ་སྙད་ཐམས་ཅད་ལས་འདས་པ། བྱེ་བྲག་མེད་པ། མ་སྐྱེས་པ། མ་འགགས་པ། སྨྲ་བར་བྱ་བ་དང་། སྨྲ་བ་དང་། ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་། ཤེས་པ་དང་བྲལ་བའོ། །

Devaputras, the ultimate truth is beyond [the objects of all consciousnesses] ranging right through the objects of omniscient pristine wisdoms endowed with the supreme of all aspects; it is not as expressed in the phrase "ultimate truth." All phenomena are false; they are deceptive phenomena.[b]

Devaputras, the ultimate truth cannot be taught. Why? [Because] all those phenomena—[the person] by whom it is taught, what is taught, and [the person] to whom it is taught—are not at all produced ultimately. Phenomena that are not at all produced cannot describe phenomena that are not at all produced.

ལྷའི་བུ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དང་ལྡན་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་གྱི་བར་ལས་འདས་པ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པའོ་ཞེས་བརྗོད་པ་ལྟར་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་བརྫུན་ཏེ་སླུ་བའི་ཆོས་སོ། །ལྷའི་བུ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་བསྟན་པར་མི་ནུས་སོ། །དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། གང་གིས་སྟོན་པ་དང་ཅི་སྟོན་པ་དང་། གང་ལ་སྟོན་པའི་ཆོས་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ནི་དོན་དམ་པར་རབ་ཏུ་མ་སྐྱེས་པའོ། །རབ་ཏུ་མ་སྐྱེས་པའི་ཆོས་རྣམས་ཀྱིས་ནི་རབ་ཏུ་མ་སྐྱེས་པའི་ཆོས་

[a] Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 261.

[b] Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 262.

རྣམས་བཤད་པར་མི་ནུས་སོ་ཞེས་རྒྱ་ཆེར་གསུངས་པ་ལྟ་བུའོ། །

Therefore, in suchness the qualities of things and nonthings, one's own and others' things, truth and nontruth, everlasting and annihilated, permanent and impermanent, blissful and suffering, clean and unclean, self and selfless, empty and nonempty, definition and definiendum, same and other, produced and ceasing, and so forth do not occur because their entities are not observed. Hence, only Superiors are valid regarding the contemplation of suchness; nonsuperiors are not.

དེའི་ཕྱིར་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དེའི་ཡུལ་ཅན་དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་དང་། རང་གི་དངོས་པོ་དང་གཞན་གྱི་དངོས་པོ་དང་། བདེན་པ་དང་བདེན་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། རྟག་པ་དང་ཆད་པ་དང་། རྟག་པ་དང་མི་རྟག་པ་དང་། བདེ་བ་དང་སྡུག་བསྔལ་དང་། གཙང་བ་དང་མི་གཙང་བ་དང་། བདག་དང་བདག་མེད་པ་དང་། སྟོང་པ་དང་མི་སྟོང་པ་དང་། མཚན་ཉིད་དང་མཚན་གཞི་དང་། གཅིག་ཉིད་དང་གཞན་ཉིད་དང་། སྐྱེ་བ་དང་འགག་པ་ལ་སོགས་པའི་ཁྱད་པར་དག་སྲིད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་རང་གི་ངོ་བོ་མ་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ན་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསམ་པ་ལ་འཕགས་པ་རྣམས་ཁོ་ན་ཚད་མ་ཡིན་གྱི་འཕགས་པ་མ་ཡིན་པ་དག་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

1) Decisive analysis {3 parts}

འདིར་བདེན་གཉིས་ཀྱི་མཐའ་དཔྱད་པ་ལ་[L256b]

Here the decisive analysis of the two truths has three parts: refutation [of mistakes], presentation [of our own system], and dispelling [objections to our own system].

དགག་གཞག་སྤང་གསུམ་ལས་

A) Refutation [of mistakes] {5 parts}

དང་པོ་[དགག་པ་]ནི།

Let us analyze the basis of division [into the two truths], the divisions, [whether the two truths are] one or different, the individual entities [of the two truths], and the meaning of the terms.[a]

དབྱེ་གཞི་དང་། དབྱེ་ངོ་དང་། གཅིག་ཐ་དད་དང་། སོ་སོའི་ངོ་བོ་དང་། སྒྲ་དོན་ལ་དཔྱད་ན།

1) Analyzing the basis of division [into the two truths]

དབྱེ་གཞི་ལ་དཔྱད་པ།

There are many systems of assertion with regard to the basis of the division [into the two truths] because there are many such as:

1. Someone (Ngog the Translator)[b] says:[c] Ultimate truths are not objects of knowledge; therefore, mere appearances are the basis of the division into the two truths.

---

[a] The first four are translated in this book.

[b] The three identifications in parentheses in the first three items are interlinear annotations in smaller script in the Tibetan perhaps added to the text by an editor but since they are also in the earlier Go-mang Lhasa edition, they may be after-thoughts by Jam-yang-shay-pa.

[c] 2011 TBRC 256b.1; 2015 Go-mang Lhasa, 189a.1; 2007 Taipei reprint, 349.3. The positions are repeated at the beginning of each response.

2. Certain (Thang-sag-pas) say: The entities of [all phenomena ranging from] forms through to and including exalted-knowers-of-all-aspects are the bases of division into the two truths.
3. Others (Tibetan elders)[a] say: Non-superimposed[b] objects are the basis of the division into the two truths.
4. The Translator Tag-tshang She-rab-rin-chen and so forth who fancy themselves to be scholars say: Uninvestigated and unanalyzed objects of knowledge are the basis of division into the two truths.

and so forth, because Tsong-kha-pa's *Medium-length Exposition of the Stages of the Path*[c] and *Illumination of the Thought* say, "Although there are many modes of asserting the basis of the division into the two truths among earlier [scholars…]"[d]

དབྱེ་གཞི་ལ་འདོད་ལུགས་དུ་མ་ཡོད་དེ། ཁ་ཅིག་(རྔོག་ལོ།) དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པས་སྣང་ཙམ་འདི་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཟེར། ལ་ལས། (ཐང་སག །) གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་བར་གྱི་ངོ་བོ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཟེར། གཞན་དག་(བོད་རྒན།) སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཟེར། མཁས་སྙོམ་སྟག་ལོ་སོགས་མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་འདོད་པ་སོགས་མང་བའི་ཕྱིར་ཏེ། ལམ་རིམ་ཆུང་བ་དང་རྣམ་བཤད་ལས། བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་

[a] *bod rgan* (2011 TBRC, 256b.2 interlinear); 2015 Go-mang Lhasa, 189a.2 interlinear, reads "other Tibetans" (*bod gzhan no*).

[b] *sgro ma btags pa;* nonreified.

[c] Tsong-kha-pa Lo-sang-drag-pa, *Medium-Length Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment to be Practiced by Beings of the Three Capacities / Medium-Length Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment to be Practiced by Beings of the Three Capacities together with an Outline / Short Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment,* (*skyes bu gsum gyis nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa bring po sa bcad kha skong dang bcas pa / lam rim 'bring / lam rim chung ngu*), in *gsung 'bum,* TBRC W22273.14:5-474 (bla brang: bla brang bkra shis 'khyil, 199?); hereinafter, "*Medium-Length Exposition.*"

[d] Quoting the *Medium-Length Exposition* (452.3), and referring to, but not exactly quoting the *Illumination of the Thought* (106b.1; see below, 133).

གཞི་ལ་སྔ་མ་རྣམས་ལ་འདོད་ཚུལ་མང་དུ་ཡོད་ཀྱང་ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

1. Someone (Ngog the Translator*[a]*) says:[b] Ultimate truths are not objects of knowledge; therefore, mere appearances are the basis of the division

---

[a] Ngog-lo-tsa-ba (*blo ldan shes rab, rngog lo chen po,* 1059–1109). A renowned Ka-dam-pa (*bka' gdams pa*) scholar, Ngog Lo-dan-she-rab is traditionally supposed (see Hopkins, *Meditation on Emptiness,* 535) to have been a disciple of Atisha (982–1054), but their mismatched dates cast some doubt on this. Ngog Lo-dan-she-rab translated a large number of works, including Chandrakīrti's *Clear Words* and *Supplement*, and authored several works on Madhyamaka. His position is related in Gyal-tshab's *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* (223.6-224.2) and reiterated here by Jam-yang-shay-pa (257b-258a). About Ngog, Kevin Alan Vose writes in "The Birth of Prāsaṅgika: A Buddhist Movement in India and Tibet," (Ph.D. diss., University of Virginia, 1992), 72-74:

> Ngok Loden Sherab, having been ordained by his uncle, Ngok Lekpay Sherab, was part of a contingent of Tibetan translators that the king of Western Tibet convened in 1076 and that subsequently traveled to Kashmir, where Ngok studied for seventeen years. Ngok's most important translations were Prajñākaragupta's *Ornament for (Dharmakīrti's) Valid Cognition,* a commentary on one of Dharmakīrti's most important epistemological treatises that emphasizes the confluence of Dharmakīrti's logic and Nāgārjuna's Madhyamaka; Dharmakīrti's second main work, the *Compendium of Valid Cognition,* along with Dharmottara's commentary to it; and Maitreya's *Sublime Continuum,* one of five texts attributed to the future Buddha, Maitreya, primarily concerned with the "Buddha nature" present in all sentient beings. Furthermore, stemming from his studies in Kashmir, Ngok is credited with establishing the Tibetan study of "The Three Mādhyamikas from the East," the main Madhyamaka writings of Jñānagarbha, Shāntarakṣita, and Kamalaśīla.
>
> Upon his return to Central Tibet, Ngok became the abbot of Sangpu Monastery where his mastery of Dharmakīrti's writings increased his fame to the point where he was reported to have 23,000 students. Every important figure in Central Tibet was reported to have studied Dharmakīrti's tradition at Sangpu. In addition to establishing Sangpu as the premier institute for Buddhist epistemology, Ngok wrote summaries (*bsdus don*) of and commentaries on "The Three Mādhyamikas from the East," texts that emphasized the compatibility of Madhyamaka philosophy and Dharmakīrti's epistemology. While only three of Ngok's compositions are currently available, thus greatly limiting our knowledge of his views, his reported opposition to Prāsaṅgika accords well with what we see Indian champions of Candrakīrti expounding in this period: Ngok's commitments to the epistemological tradition would place him squarely in opposition to arguments against the inapplicability of valid cognition to the ultimate.

[b] 2011 TBRC 256b.1; 2015 Go-mang Lhasa, 189a.1; 2007 Taipei reprint, 349.3. The positions are repeated at the beginning of each response.

into the two truths.[a]

དང་པོ་[སྣང་ཙམ་འདི་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་འདོད་པ་]ལ་

Our response: Well then, it [absurdly] follows that mere appearances are limited in number to the two truths because [according to you] it is logically feasible that [mere appearances] are the basis of division [into the two truths].

If you [incorrectly] accept [that mere appearances are limited in number to the two truths], it [absurdly] follows that a mere appearance must be one or the other of the two truths because [according to you] those [mere appearances] are limited in number to those two [truths] and [those two truths] also eliminate a further category, because Chandrakīrti's *Autocommentary* (below, 140) says:[b]

> Similarly, any other truth that exists at all is also to be ascertained as only included within the two truths.

འོ་ན། སྣང་ཙམ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་ཐལ། དབྱེ་གཞི་འཐད་པའི་ཕྱིར། [སྣང་ཙམ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་]འདོད་ན། སྣང་ཙམ་ལ་བདེན་གཉིས་གང་རུང་གིས་ཁྱབ་པར་ཐལ། [སྣང་ཙམ་]དེ་ལ་[བདེན་པ་]དེ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་ལ་

---

[a] Ngag-wang-pal-dan's *Explanation of Veilings and the Ultimate in the Four Systems of Tenets* (93b.1) explains the background of Ngog's position:

> The Great Translator Ngog, in dependence upon the verbal rendering of several statements such as Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* (IX.2c) which says, "The ultimate is not an object of activity of awareness," and sūtras which say that an ultimate truth is not an object of knowledge and say the ultimate has "passed beyond the objects of pristine wisdom knowing all," is renowned to assert that because ultimate truth is not an object of knowledge, mere appearances are the basis of the division into the two truths.

སྤྱོད་འཇུག་ལས། དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །ཞེས་གསུངས་པ་དང་། མདོ་ལས་དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པར་གསུངས་པ་དང་། ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་ལས་འདས་པར་གསུངས་པ་སོགས་ཚིག་ཟིན་འགའ་ཞིག་ལ་བརྟེན་ནས་རྔོག་ལོ་ཆེན་པོས་དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མིན་པས་སྣང་ཙམ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་འདོད་པར་གྲགས་པ་དང་།

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 71.5-71.7.

[བདེན་པ་དེ་གཉིས་]དེ་ཡང་ཕུང་སུམ་སེལ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རང་འགྲེལ་ལས། དེ་བཞིན་དུ་བདེན་པ་གཞན་གང་ཅུང་ཟད་ཅིག་ཡོད་པ་དེ་ཡང་ཅི་རིགས་པར་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་ཁོངས་སུ་གཏོགས་པ་ཁོ་ནར་ངེས་པར་བྱའོ། ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

If you [incorrectly] accept [that a mere appearance must be one or the other of the two truths], it [absurdly] follows that the subjects, a single moon's being two moons and a mirage's being water, each must be one or the other of the two truths because of being mere appearances. You cannot accept [that a single moon's being two moons and a mirage's being water, each must be one or the other of the two truths] because [a single moon's being two moons and a mirage's being water each] definitely do not exist. There are many such [refutations of this position].

[སྣང་ཙམ་ལ་བདེན་གཉིས་གང་རུང་གིས་ཁྱབ་པར་]འདོད་ན། ཟླ་གཅིག་ཟླ་གཉིས་ཡིན་པ་དང་སྨིག་རྒྱུ་ཆུ་ཡིན་པ་རེ་རེ་ནས་ཆོས་ཅན། [བདེན་གཉིས་གང་རུང་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། [སྣང་ཙམ་ཡིན་པ་]དེའི་ཕྱིར། [ཟླ་གཅིག་ཟླ་གཉིས་ཡིན་པ་དང་སྨིག་རྒྱུ་ཆུ་ཡིནཔ་རེ་རེ་ནས་བདེན་གཉིས་གང་རུང་ཡིན་པར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། [ཟླ་གཅིག་ཟླ་གཉིས་ཡིན་པ་དང་སྨིག་རྒྱུ་ཆུ་ཡིནཔ་རེ་རེ་ནས་]མེད་ངེས་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་སོགས་མང་།

2. Certain (Thang-sag-pas)[a] ***say:*** The entities of [all phenomena ranging from] forms through to and including exalted-knowers-of-all-aspects are the bases of division into the two truths.[b]

---

[a] *thang sag pa.* According to George N. Roerich, *The Blue Annals* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1976), 343–344 and 650–651, Thang-sag-pa wrote several commentaries on Madhyamaka works by Nāgārjuna, Chandrakīrti, and Āryadeva. He founded a monastery, Thang-sag, that became an important center of Madhyamaka teaching. It would appear that he flourished in the latter half of the thirteenth century.

[b] Ngag-wang-pal-dan's *Explanation of Veilings and the Ultimate in the Four Systems of Tenets,* continuing from the previous citation about Ngog, traces the Thang-sag-pas' and others' assertion to Chandrakīrti himself:

> Some Thang-sag-pas and so forth, thinking that it is the thought of Chandrakīrti's *Supplement to (Nagarjuna's) Treatise on the Middle* (VI.23ab) where it says:

གཉིས་པ་[གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་བར་གྱི་ངོ་བོ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཡིན་ཟེར་བ་]ལ།

Our response: Well then, it [absurdly] follows that the entity of form is a basis of the division into the two truths, [veil truths and ultimate truths,] because [according to you] your thesis [that the entities (of all phenomena from) forms through to and including exalted-knowers-of-all-aspects are the bases of the division into the two truths] is logically feasible. If you [incorrectly] accept [that the entity of form is a basis of the division into the two truths], it very absurdly[a] follows that the two truths are a wing of entity of form because [you incorrectly] accepted [that form is a basis of the division into the two truths].[b]

འོ་ན་གཟུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་[ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་]དེ་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་·[L257a]ཐལ། [གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་བར་གྱི་ངོ་བོ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཡིན་པའི་]དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར། [གཟུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་དེ་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་]འདོད་ན། བདེན་གཉིས་[གཟུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་]དེའི་ཡ་གྱལ་ཡིན་པར་ཐལ་ལོ། [གཟུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་དེ་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་]འདོད་པའི་ཕྱིར།

> [Buddha] said that all things hold two natures,
> Those found by perceptions of reality and of falsities—

explain that the entities of all phenomena, from forms through exalted-knowers-of-all-aspects are the bases for the division into the two truths.

འཇུག་པར། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་པ་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །དངོས་ཉིད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །ཞེས་པའི་དགོངས་པར་བསམས་ནས་ཐང་སག་པ་སོགས་ལ་ལ་གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་གྱི་བར་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོ་བོ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་བཤད་པ་དང་།

[a] Very absurdly, *thal lo*.

[b] If form were divided into the two truths, then the ultimate truth that is a division of form would have to be a form. Such an ultimate truth would therefore be impermanent. However, ultimate truths must be permanent because they are nonaffirming negatives. See Guy Newland, *The Two Truths* (Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1992), chapter 2.

3. Others (Tibetan elders) say: Nonsuperimposed[a] objects are the basis of the division into the two truths.

གསུམ་པ་[སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་འདོད་པ་]ལ།

Our response: It [absurdly] follows that the subject, a magical illusion or mirage individually, is a superimposed object because of being one or the other of the two truths. That whatever is one or the other of the two truths must be a non-superimposed object is established by the definitive enumeration [of the two truths and, according to you, the basis of the division into the two truths is non-superimposed objects]. If you [incorrectly] accept [that a magical illusion or mirage is a non-superimposed object], it very absurdly follows [that a magical or mirage] is not a factor that is superimposed by a mistaken sense [consciousness].

སྒྱུ་མ་དང་སྨིག་རྒྱུ་རེ་རེ་ནས་ཆོས་ཅན། སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་ཡིན་པར་ཐལ། བདེན་གཉིས་གང་རུང་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [བདེན་གཉིས་གང་རུང་ཡིན་ན་སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་ཡིན་པས་]ཁྱབ་པ་གྲངས་ངེས་ཀྱིས་གྲུབ། [སྒྱུ་མ་དང་སྨིག་རྒྱུ་རེ་རེ་ནས་སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་ཡིན་པར་]འདོད་ན། [སྒྱུ་མ་དང་སྨིག་རྒྱུ་རེ་རེ་ནས་]དབང་པོ་འཁྲུལ་བས་སྒྲོ་བཏགས་པའི་ཆ་མ་ཡིན་པར་ཐལ་ལོ། །

4. The Translator Tag-tshang She-rab-rin-chen[b] and so forth who fancy

[a] *sgro ma btags pa;* nonreified.

[b] *stag tshang lo tsa ba shes rab rin chen,* b. 1405. A scholar made famous by Jam-yang-shay-pa's extended refutation in his *Great Exposition of Tenets* of Tag-tshang's refutation of Tsong-kha-pa's views; Hopkins (*Maps of the Profound,* 15-16) says:

> It is clear from Tag-tshang She-rab-rin-chen's *Commentary on "Knowing All Tenets"* that the philosophical influence of Tsong-kha-pa, the founder of the Ge-lug-pa order, was already widespread by the middle of the fifteenth century at least in Central Tibet. Tag-tshang's markedly different understanding of Tsong-kha-pa's main source, the seventh-century Indian scholar-adept Chandrakīrti, caused him to take Tsong-kha-pa as his main opponent throughout his presentation of tenets but especially in a separate section in which he spells out eighteen contradictions in Tsong-kha-pa's works with regard to Chandrakīrti's Consequence School.
>
> Two centuries later, the Fifth Dalai Lama suggested that a scholar refute

themselves to be scholars say: Uninvestigated and unanalyzed objects of knowledge are the basis of division into the two truths.[a]

> Tag-tshang, and the First Paṇ-chen Lama composed a forty-five folio text, *Response to Objections by the Sanskritist She-rab-rin-chen: Roar of the Lion of Scripture and Reasoning* in which he quotes Tag-tshang's eighteen indictments one by one and gives his responses, sometimes along with invective, perhaps in response to Tag-tshang's several outbursts. Jam-yang-shay-pa, undoubtedly aware of the First Paṇ-chen Lama's text, weaves a broader response into the *Great Exposition of Tenets,* providing a sustained refutation of Tag-tshang's presentation of tenets, citing various parts of Tag-tshang's root text and commentary, but then devoting a section that is more than an eighth of his own book to detailing twenty-seven contradictions in Tag-tshang's own work.
>
> The core of Tag-tshang's criticism of Tsong-kha-pa's system is his predecessor's assertion that all phenomena are established, or certified, by valid cognition…Valid certification for Tag-tshang and for Tsong-kha-pa are different; Tag-tshang sees it as implying self-institution, due to which, in the Consequence School, only the ultimate is established by valid cognition. He views Tsong-kha-pa's assertion that all phenomena—conventional and ultimate—are certified by valid cognition as having fallen to an extreme of reification, exaggerating what does not exist as if it existed.
>
> From Tsong-kha-pa's perspective, however, self-institution is a synonym for inherent existence, and thus nothing—either ultimate or conventional—is self-instituting according to the Consequence School. Hence, establishment by valid cognition cannot possibly imply self-institution. As Jam-yang-shay-pa indicates, Tag-tshang has fallen to an extreme of reification by asserting that the ultimate is self-instituting and thus (in Ge-lug-pa terms) truly existent, and hence Tag-tshang has fallen to an extreme of nihilism in denying the valid establishment of conventional phenomena.

[a] Ngag-wang-pal-dan's *Explanation of Veilings and the Ultimate in the Four Systems of Tenets,* continuing from the previous citation about the Thang-sag-pas adds dependent-arisings to the list of miscellaneous assertions about the basis of division and then quotes Tag-tshang's own root text and commentary:

> Other Tibetans say that nonsuperimposed objects are the basis of the division into the two truths, and some beclouded about words say that truth is the basis of the division, and some say that the varieties of dependent-arisings are the basis of the division, and in his own commentary on the statement in *Knowing All Tenets* by the Translator Tag-tshang, "It is said that the basis of the division into the two truths is mere objects of knowledge," he says:
>
>> Although veilings are not objects of knowledge in the perspective of reasoning and the ultimate is not an object of knowledge in the perspective of mistake, without differentiation in the perspective of non-investigation and non-analysis it is said in sūtra that these mere objects of knowledge are the basis of division itself of the two truths.

བོད་གཞན་དག་སྒྲོ་མ་བཏགས་པའི་ཡུལ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཟེར་བ་དང་། ཚིག་ལ་རྨོངས་པ་ཁ་ཅིག་བདེན་པ་དབྱེ་གཞི་ཟེར་བ་དང་། ཡང་ཁ་ཅིག་རྟེན་འབྲེལ་སྣ་

བཞི་པ་[མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་འདོད་པ་]ལ།

Our response: It [absurdly] follows that the subject, an ultimate truth, is an uninvestigated and unanalyzed object of knowledge because [according to you] your thesis [that uninvestigated and unanalyzed objects of knowledge are the basis of the division into the two truths] is logically feasible. If you [incorrectly] accept [that an ultimate truth is an uninvestigated and unanalyzed object of knowledge], it [absurdly] follows that [an ultimate truth] is an unanalyzed object of knowledge because you [incorrectly] accepted [that an ultimate truth is an uninvestigated and unanalyzed object of knowledge]. You cannot accept [that an ultimate truth is an unanalyzed object of knowledge] because [an ultimate truth] is an object found by a rational consciousness analyzing the ultimate. You have asserted the three spheres of self-contradiction.[a]

ཚོགས་པ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཟེར་བ་དང་། སྟག་ཚོའི་གྲུབ་མཐའ་ཀུན་ཤེས་སུ། བདེན་གཉིས་དབྱེ་གཞི་ཤེས་བྱ་ཙམ་དུ་གསུངས། ཞེས་པའི་འགྲེལ་བར། ཀུན་རྫོབ་རིགས་ངོའི་ཤེས་བྱ་དང་དོན་དམ་འཐུལ་ངོའི་ཤེས་བྱ་མིན་ཡང་མ་ཕྱེ་བར་མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ངོར་ཤེས་བྱ་ཙམ་འདི་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་ཉིད་དུ་མདོ་ལས་གསུངས་ཏེ། ཞེས་གསུངས་

[a] As Jongbok Yi explains in his *The Opposite of Emptiness in the Middle Way Autonomy School: Jam-yang-shay-pa's Great Exposition of the Middle: Chapter Six* (Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2015: uma-tibet.org), 60 note b:

> In brief, in general, the three spheres are composed of three elements: the opponent's assertion of the reason (*rtags khas langs pa*), the opponent's assertion of the entailment (*khyab pa khas langs pa*), and the opponent's assertion of the opposite of "thesis" of the consequence (*bsal ba'i bzlog phyogs khas langs pa*). Since the opponent has asserted or is forced to assert the reason and the entailment, the opponent has to accept the consequence; however, if the opponent also asserts or is forced to assert the opposite of the consequence, then the opponent is caught in a self-contradiction.

For a lengthy discussion of the three spheres, see Jongbok Yi, "Monastic Pedagogy on Emptiness in the Geluk Sect of Tibetan Buddhism: Intellectual History and Analysis of Topics Concerning Ignorance According to Svātantrika-Mādhyamika in Monastic Textbooks by Jamyang Shaypa" (Ph.D. diss., University of Virginia, 2013), Chapter 5.

In our text Jam-yang-shay-pa says, "It [absurdly] follows that an ultimate truth is an unanalyzed object of knowledge because you accepted that it is an unanalyzed and uninvestigated object of knowledge." Does Tag-tshang explicitly assert all three? Or is he forced to assert one or more from Jam-yang-shay-pa's perspective? This calls for analysis

དོན་དམ་བདེན་པ་ཆོས་ཅན། མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱར་ཐལ། [མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་འདོད་པའི་]དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར། [དོན་དམ་བདེན་པ་མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱར་]འདོད་ན། [དོན་དམ་བདེན་པ་]མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱར་ཐལ། [དོན་དམ་བདེན་པ་མ་བརྟགས་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱར་]འདོད་པའི་ཕྱིར། [དོན་དམ་བདེན་པ་མ་དཔྱད་པའི་ཤེས་བྱར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དོན་དམ་དཔྱོད་པའི་རིགས་ཤེས་ཀྱི་རྙེད་དོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། འཁོར་གསུམ་ཁས།

5. *Also, someone posits:* Truths are the basis of the division into the two truths.

ཡང་ཁ་ཅིག་གིས། བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་བདེན་པ་འཇོག་པ་

Our response: It follows that it is not logically feasible to posit truths as the basis of the division into the two truths because whatever is a veil truth is necessarily a falsity. [That whatever is a veil truth must be a falsity] entails [that it is not logically feasible to posit truth as the basis of the division into the two truths] because it will be explained later (below, 69) how truth and falsity are explicitly contradictory.[a]

---

beyond the scope of this translation; however, let us tentatively say that if Tag-tshang asserts that "uninvestigated and unanalyzed objects of knowledge are the basis of the division into the two truths," then he already asserts the reason which is that "an ultimate truth is an uninvestigated and unanalyzed object of knowledge" and has asserted the entailment that "whatever is either of the two truths is an uninvestigated and unanalyzed object of knowledge," but has he asserted the opposite of "thesis" of the consequence which is that an ultimate truth is an object found by a rational consciousness analyzing the ultimate? On the face of it, one would think he would have to assert this since otherwise what would be use of Nāgārjuna's many forms of reasoning? Actually, Tag-tshang (263.6–264.1) gives the ?definition, "an object found in the perspective of a Superior's nonmistaken knowledge"—avoiding the word "analysis" (*dpyad*). However, Tag-tshang (255.5ff.) does explain the path to Buddhahood in terms of three viewpoints, each more analytical than its precursor.

[a] See below, 69 in "2) [Analyzing] the divisions [of objects of knowledge]"; Tibetan, 2011

[བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་བདེན་པ་འཇོག་པ་]མི་འཐད་པར་ཐལ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ན་རྫུན་པ་ཡིན་དགོས་པའི་ཕྱིར། [ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ན་རྫུན་པ་ཡིན་དགོས་ན་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་བདེན་པ་འཇོག་པ་མི་འཐད་པས་]ཁྱབ་སྟེ། བདེན་རྫུན་དངོས་འགལ་ཡིན་ཚུལ་འཆད་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

6. There are those who assert: The thought of Shāntideva’s *Engaging in the Bodhisattva Deeds*[a] is that ultimate truths are not objects of knowledge. ཡང་དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པ་སྤྱོད་འཇུག་གི་དགོངས་པར་འདོད་པ་རྣམས་ལ་

Our response: Let us state the [four] fallacies expressed in Khay-drub Ge-leg-pal-sang’s[b] *Compilation on Emptiness [Opening the Eyes of the Fortunate]*[c] with regard to those who assert this. (1) It [absurdly] follows that it is not reasonable that ultimate truths are exhausted in, that is, included within, these objects of knowledge because [according to you] your thesis [that ultimate truths are not objects of knowledge] is logically feasible. If you [incorrectly] accept [that it is not reasonable that ultimate truths here are exhausted in, that is, included within, these objects of knowledge], it [absurdly] follows that Shāntideva’s *Engaging in the Bodhisattva Deeds* and *Compendium of Instructions*[d] are internally contradictory because the *Compendium* of *Instructions* cites a sūtra passage from the *Meeting of the Father and Son Sūtra* that says, “Objects of knowledge[e] also are exhausted

TBRC *bla brang*, 311b.6-312a.3; 2015 Go-mang Lhasa, 208b.2-208b.5; 2007 Taipei codex reprint, 383.13-384.1.

[a] *zhi ba lha,* eighth century C.E., *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* (*bodhi[sattva]caryāvatāra*), in *bstan 'gyur* (*sde dge*). TBRC W23703.105 (Delhi: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

[b] *mkhas grub dge legs dpal bzang po*, 1385-1438.

[c] *zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed*, in *gsung 'bum*, TBRC W384.1: 185–708 (New Delhi, India: Mongolian Lama Gurudeva, 1980-1982), 608.3–608.6.

[d] *śikṣāsamuccaya, bslab pa kun las btus pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.111 (Delhi, India: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

[e] *shes par bya ba;* or “those that are to be known.”

as these two, veil truths and ultimate truths."[a]

སྟོང་ཐུན་གྱི་སྐྱོན་བརྗོད་བཀོད་ན། འོ་ན་དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་འདིར་ཟད་པ་སྟེ་སྤྱོད་མི་རིགས་པར་ཐལ། [དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པའི་]དམ་བཅའ་འཐད་པའི་ཕྱིར། [དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་འདིར་ཟད་པ་སྟེ་སྤྱོད་མི་རིགས་པར་] འདོད་ན། སྤྱོད་འཇུག་དང་བསླབ་བཏུས་ནང་འགལ་བར་ཐལ། བསླབ་བཏུས་ལས་ཡབ་སྲས་ཀྱི་མདོ་ལས། ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདིར་ཟད་དོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་མདོ་དྲངས་པའི་ཕྱིར།

(2) It [absurdly] follows that the Teacher [Shākyamuni Buddha] taught the ultimate while not knowing it because [according to you] those [ultimate truths] are not objects of knowledge and also not objects of any awareness. You have asserted the reason [which is that those (ultimate truths) are not objects of knowledge and also not objects of any awareness]. If you [incorrectly] accept [that the Teacher taught the ultimate while not knowing it], it [absurdly] follows that the statement from the *Meeting of the Father and Son Sūtra:*[b]

> Moreover, because Ones-Gone-Thus have thoroughly perceived, known, and actualized well [these] as [having the aspect of][c] emptiness, they are called "omniscient."

---

[a] *Compendium of Instructions,* 142b.3-142b.4; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 220. Cf. C. Bendall and Rouse, W.H.D., *Śikṣā Samuccaya* (Delhi: Motilal, 1971), 236; hereinafter, C. Bendall, *Śikṣā Samuccaya.*

[b] Cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions, bslab pa kun las btus pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.111,142b.4; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 220. Cf. C. Bendall, *Śikṣā Samuccaya*, 236.

[c] The bracketed addition is taken from Tsong-kha-pa's commentary below (139). Without the addition, the passage seems to say that a Buddha is called omniscient only because of having thoroughly realized emptiness; by taking the word emptiness as a *bahuvṛhi* compound meaning "those which have emptiness" or "those having the aspect of emptiness" the term comes to refer to all those that are empty and thus all veil truths and ultimate truths. The addition does indeed seem strained, but the sūtra itself, just above, speaks of both truths.

is not logically feasible because you [incorrectly] accepted [that the Teacher taught the ultimate while not knowing it].

སྟོན་པས་དོན་དམ་མི་མཁྱེན་བཞིན་དུ་བསྟན་[L257b]པར་ཐལ། དེ་ཤེས་བྱ་ཡང་མ་ཡིན་བློ་གང་གི་ཡང་ཡུལ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [དེ་ཤེས་བྱ་ཡང་མ་ཡིན་བློ་གང་གི་ཡང་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་]རྟགས་ཁས། [སྟོན་པས་དོན་དམ་མི་མཁྱེན་བཞིན་དུ་བསྟན་པར་]འདོད་ན། ཡབ་སྲས་མཇལ་བ་ལས། དེ་ཡང་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་སྟོང་ཉིད་རབ་ཏུ་གཟིགས་རབ་ཏུ་མཁྱེན། ལེགས་པར་མངོན་དུ་བྱས་པས་དེའི་ཕྱིར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཞེས་བྱའོ། །གསུངས་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ། [སྟོན་པས་དོན་དམ་མི་མཁྱེན་བཞིན་དུ་བསྟན་པར་]འདོད་པའི་ཕྱིར།

(3) Furthermore, it [absurdly] follows that the explanations in the *King of Meditative Stabilizations Sūtra* and so forth that when seeking emptiness one forsakes one’s body, life, children, wife, and so forth for many eons are not logically feasible because [according to you] there is no purpose in forsaking such. You have accepted the reason [which is that there is no purpose in forsaking one’s body, life, children, wife, and so forth for many eons]. It follows [that the reason which is that there is no purpose in forsaking one’s body, life, children, wife, and so forth for many eons] because [according to you] the nature [emptiness] does not exist. You have asserted the reason [which is that the nature (emptiness) does not exist]. [That the nature does not exist] would entail [that forsaking one’s body, life, children, wife, and so forth for many eons would be senseless] because Chandrakīrti’s *Autocommentary*[a] and the *Cloud of Jewels Sūtra* explain that if the mode of subsistence did not exist, such endeavor would be senseless.[b]

[a] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*306.9-307.12.

[b] Chandrakīrti’s *Autocommentary* (La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*306.9–306.12) says:

> If [the ultimate] did not exist, for what purpose would Bodhisattvas cultivate the path of the perfections? Why would Bodhisattvas undertake hundreds of difficulties for the sake of realizing the noumenon?

ཡང་མདོ་ཏིང་འཛིན་རྒྱལ་པོ་སོགས་སུ་སྟོང་ཉིད་འཚོལ་བའི་ཚེ་ལུས་སྲོག་བུ་ཆུང་མ་སོགས་བསྐལ་པ་དུ་མར་བཏང་བར་བཤད་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ། དེ་ལྟར་བཏང་བ་དོན་མེད་པའི་ཕྱིར། [དེ་ལྟར་བཏང་བ་དོན་མེད་པ་]རྟགས་ཁས། [དེ་ལྟར་བཏང་བ་དོན་མེད་པ་]དེར་ཐལ། རང་བཞིན་དེ་མེད་པའི་ཕྱིར། [རང་བཞིན་དེ་མེད་པ་]རྟགས་ཁས། [རང་བཞིན་དེ་མེད་ན་དེ་ལྟར་བཏང་བ་དོན་མེད་པས་]ཁྱབ་སྟེ། གནས་ལུགས་དེ་མེད་ན་དེ་ལྟར་རྩོམ་པ་དོན་མེད་པར་འཇུག་འགྲེལ་དང་དཀོན་མཆོག་སྤྲིན་ལས་བཤད་པའི་ཕྱིར་།

(4) Furthermore, it [absurdly] follows that this mode of appearance of pillar, pot, and so forth is their mode of abiding, or the mode of subsistence, because [according to you] they have no mode of subsistence other than this mode of appearance. If you [incorrectly] accept [that this mode of appearance of pillar, pot, and so forth is their mode of abiding, or the mode of subsistence], it [absurdly] follows that all sentient beings are already released because [according to you] countless eons have passed since the mode of subsistence of phenomena has been manifest to them. You have asserted the reason [which is that countless eons have passed since the mode of subsistence of phenomena has been manifest to them].

གལ་ཏེ་དེ་མེད་ན་ནི་ཅིའི་དོན་དུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ལམ་སྒོམ་པར་འགྱུར་ཏེ། གང་གི་ཕྱིར་ཆོས་ཉིད་དེ་རྟོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་དེ་ལྟར་དཀའ་བ་བརྒྱ་ཕྲག་རྩོམ་པ་ཡིན་ནོ།།

It then gives a sūtra citation that concludes (La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*307.4–307.7):

> Child of good lineage, if the ultimate did not exist, the life of purity (*tshangs par dpyad pa*) would be meaningless, and the coming of the One-Gone-Thus would be meaningless. Since the ultimate exists, Bodhisattvas are said to be skilled in the ultimate.
> རིགས་ཀྱི་བུ་གལ་ཏེ་དོན་དམ་པ་ཡོད་པར་མ་གྱུར་ན་ནི་ཚངས་པར་སྤྱོད་པ་མེད་པར་འགྱུར་ཞིང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་བྱུང་བ་དོན་མེད་པར་འགྱུར་རོ།། གང་གི་ཕྱིར་དོན་དམ་པར་དེ་ཡོད་པ་དེའི་ཕྱིར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ལ་དོན་དམ་པ་ལ་མཁས་པ་ཞེས་བྱའོ་ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུའོ།།

གཞན་ཡང་ཀ་བུམ་སོགས་ཀྱི་སྣང་ཚུལ་འདི་འདི་དག་གི་སྡོད་ལུགས་སམ་གནས་ལུགས་སུ་ཐལ། [སྣང་ཚུལ་]དེ་ལས་གཞན་པའི་དེའི་གནས་ལུགས་མེད་པའི་ཕྱིར། [ཀ་བུམ་སོགས་ཀྱི་སྣང་ཚུལ་འདི་འདི་དག་གི་སྡོད་ལུགས་སམ་གནས་ལུགས་སུ་]འདོད་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གྲོལ་ཟིན་པར་ཐལ། དེ་དག་ལ་གནས་ལུགས་མངོན་དུ་གྱུར་ནས་བསྐལ་པ་དཔག་མེད་སོང་བའི་ཕྱིར། [དེ་དག་ལ་གནས་ལུགས་མངོན་དུ་གྱུར་ནས་བསྐལ་པ་དཔག་མེད་སོང་བ་]རྟགས་ཁས།

[These four fallacies] are the meaning of this statement from Khay-drub Ge-leg-pal-sang's *Compilation on Emptiness [Opening the Eyes of the Fortunate]*:[a]

> The Great Translator [Ngog], and so forth, explain that the thought of Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* is that ultimate truths are not objects of knowledge. This is a wrong proposition (1) because it contradicts the explanation from the sūtra cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions* that objects of knowledge are the basis of division of the two truths and (2) because it would [absurdly] follow that Buddhas teach ultimate truths while not knowing them and (3) because it would [absurdly] follow that the thusness that is the mode of subsistence of all phenomena would necessarily not exist, due to which the very way in which pillars, pot, and so forth appear would be their mode of abiding and (4) because it would [absurdly] follow that there is not even a slight difference between the modes of appearance of phenomena to all persons—common beings and Superiors.

དེ་སྐད་དུ་སྟོང་ཐུན་ལས། ལོ་ཙཱ་བ་ཆེན་པོ་སོགས། ཞེས་པ་ནས། [དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པ་སྤྱོད་འཇུག་གི་དགོངས་པར་འཆད་པ་ནི་ལོག་པར་སྨྲ་བ་སྟེ་བསླབ་བཏུས་སུ་མདོ་འདི་ཉིད་དྲངས་ནས་ཤེས་བྱ་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞིར་བཤད་པ་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་དོན་དམ་བདེན་པ་མ་མཁྱེན་བཞིན་དུ་བསྟན་པར་ཐལ་པའི་ཕྱིར་དང་། ཆོས་རྣམས་ལ་གནས་ལུགས་སུ་གྱུར་

---

[a] 608.3–608.6.

པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་མེད་དགོས་པས་ཀ་བུམ་སོགས་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་འདི་ཉིད་གནས་ལུགས་སུ་ཐལ་བའི་ཕྱིར་དང་།] སོ་སྐྱེ་དང་འཕགས་པའི་གང་ཟག་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སྣང་ཚུལ་ལ་ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་ཐལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །

7. About this, (Tö-lung-gya-mar*[a] *and so forth) say:[b] It follows that your mode of explanation disagrees with Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* because [according to that text] the ultimate is not an object of activity of an awareness.[c] It follows [that the ultimate is not an the object of activity of awareness] because the reason [why the ultimate is not an the object of activity of awareness is that] whatever is an object of any conceptual or nonconceptual awareness must be a veiling. They explain the former [that is, third, line of that stanza in Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds,* "The ultimate is not the object of activity of an awareness,"] as a thesis and the latter [that is, fourth, line of that stanza, "Awarenesses are said to be veilings,"] as the proof.[d] Gyal-tshab's[e] *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* states [Tö-lung-gya-mar's] assertion:[f]

---

[a] *stod lung rgya dmar,* eleventh century; he was one of Cha-pa Chö-kyi-seng-ge's (*phya pa chos kyi seng ge;* 1109-1169) teachers of the Middle Way School and of logic and epistemology. As with the identifications in parentheses in the first three items, this is an interlinear annotation in smaller script that perhaps was added to the text by an editor but since it also is in the earlier Go-mang Lhasa edition, it may be an after-thought by Jam-yang-shay-pa.

[b] 2011 TBRC *bla brang*, 287b.6; 2015 Go-mang Lhasa, 190a.1; 2007 Taipei codex reprint, 351.1.

[c] Object of activity of awareness, *blo yi spyod yul.* Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* (IX.2) says:

> Veilings and ultimates,
> These are asserted as the two truths.
> The ultimate is not an object of activity of an awareness.
> Awarenesses are said to be veilings.

[d] According to Jam-yang-shay-pa's description below, 61, the first two lines of Shāntideva's stanza (IX.2) explain the basis of the division and the definitive enumeration, the third line explains the ultimate, and the fourth line explains the entity of veil truths.

[e] Gyal-tshab-dar-ma-rin-chen (*rgyal tshab dar ma rin chen*, 1364-1432).

[f] *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngog,* in *gsung 'bum*, TBRC W676.4: 7–334 (New Delhi, India: Mongolian Lama Guru, 1982), 223.6-224.2; hereinafter, *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds."*

Former scholars such as Tö-lung-gya-mar take the first line—"The ultimate is not the object of activity of awareness"—as the thesis and the latter line ["Awarenesses are said to be veilings"] as the logical sign, whereupon [the two lines] indicate that it is unsuitable for an ultimate truth to be an object of any conceptual or nonconceptual consciousness, with the latter line indicating that whatever is an awareness or an object of an awareness must be a veil truth thereby establishing the former line.

དེ་ལ་ཁོ་ན་རེ། (སྟོད་ལུང་རྒྱ་དམར་སོགས།) ཁྱོད་ཀྱི་བཤད་ཚུལ་དེ་སྤྱོད་འཇུག་དང་མི་མཐུན་པར་ཐལ། དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། [དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་]དེའི་རྒྱུ་མཚན་·[L258a]རྟོག་པ་དང་རྟོག་མེད་ཀྱི་བློ་གང་གི་ཡུལ་ཡིན་ན་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་དགོས་པའི་ཕྱིར་ཟེར་ཞིང་། ཚིག་རྐང་སྔ་མ་[དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །ཞེས་པ་]དམ་བཅའ་དང་ཕྱི་མ་[བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་བརྗོད། །ཞེས་པ་]སྒྲུབ་བྱེད་དུ་འཆད་དོ། །

དེ་སྐད་དུ་སྤྱོད་འཇུག་དར་ཊཱིཀ་ལས། སྔོན་གྱི་སྟོད་ལུང་རྒྱ་དམར་ལ་སོགས་པ་ཁ་ཅིག་དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །ཞེས་རྐང་པ་དང་པོ་དམ་བཅའ་དང་ཕྱི་མ་རྟགས་སུ་བྱས་ནས་དོན་དམ་བདེན་པ་རྟོག་པ་དང་རྟོད་མེད་ཀྱི་ཤེས་པ་གང་གི་ཡང་ཡུལ་དུ་མི་རུང་སྟེ། བློ་དང་བློའི་ཡུལ་ཡིན་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པ་རྐང་པ་འོག་མས་བསྟན་ནས་གྲུབ་པོ་ཞེས་འདོད་པ་ནི་གསུངས་སོ། །

Our response: It [absurdly] follows that there is no awareness in a Great Vehicle Superior's meditative equipoise because your mode of explanation is that [given above which is that the ultimate is not an object of activity of an awareness]. If you [incorrectly] accept [that there is no awareness in a Great Vehicle Superior's meditative equipoise], it [absurdly] follows that

it is reasonable to assert the system of the Diverged Afar[a] [Nihilists] here because just as they assert that there is knowing until death, but with death the continuum of knowing is severed, you also assert that there is knowing up through the path of preparation, but there is no knowing during meditative equipoise on the mode of subsistence.

འོ་ན་ཐེག་ཆེན་འཕགས་པའི་མཉམ་བཞག་ན་བློ་མེད་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱིས་འཆད་ཚུལ་དེའི་ཕྱིར། [ཐེག་ཆེན་འཕགས་པའི་མཉམ་བཞག་ན་བློ་མེད་པར་]འདོད་ན། རྒྱང་ཕན་གྱི་ལུགས་འདིར་ཁས་ལེན་རིགས་པར་ཐལ། དེས་འཆི་ཁ་ཚུན་ཆད་དུ་རིག་པ་འདོད་ཅིང་ཤི་བ་དང་རྒྱུན་ཆད་པར་འདོད་པ་ལྟར་ཁྱོད་ཀྱིས་ཀྱང་སྦྱོར་ལམ་ཚུན་ཆད་དུ་རིག་པ་ཁས་བླངས་ལ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཚེ་མེད་པར་འདོད་པའི་ཕྱིར།

Furthermore, it [absurdly] follows that Buddhas and sentient beings who have extinguished defilements[b] do not exist because [according to you] there is no object of knowledge direct realization of which extinguishes defilements. You have come to accept the reason [which is that there is no object of knowledge direct realization of which extinguishes defilements]. If you say [that the reason which is that there is no object of knowledge direct realization of which extinguishes defilements] is not established, it follows that an ultimate object and an awareness realizing it exist because [according to you the reason which is that there is no object of knowledge direct realization of which extinguishes defilements] is not established. If you accept [that an ultimate object and an awareness realizing it exist], you have explicitly [contradicted your assertion that the ultimate is not an object of activity of an awareness].

གཞན་ཡང་། དྲི་མ་ཟད་པའི་སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན་མེད་པར་ཐལ། དོན་གང་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་དྲི་མ་ཟད་

[a] *rgyang 'phen pa, ayata;* also called Worldly Diverged Afar (*'jig rten rgyang 'phen pa, lokāyata*) and Hedonists (*tshu rol mdzes pa, cārvāka*).

[b] Sentient beings who have extinguished defilements (*dri ma zad pa'i sems can*) are Hearer Foe Destroyers, Solitary Realizer Foe Destroyers, and Bodhisattvas on the eighth ground and above.

བྱེད་ཀྱི་ཤེས་བྱ་གཅིག་མེད་པའི་ཕྱིར། [དོན་གང་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་དྲི་མ་ཟད་བྱེད་ཀྱི་ཤེས་བྱ་གཅིག་མེད་པ་]རྟགས་སོང་། [དོན་གང་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་དྲི་མ་ཟད་བྱེད་ཀྱི་ཤེས་བྱ་གཅིག་མེད་པ་]མ་གྲུབ་ན། དོན་དམ་ཡུལ་དང་དེ་རྟོགས་པའི་བློ་ཡང་ཡོད་པར་ཐལ། [དོན་གང་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་དྲི་མ་ཟད་བྱེད་ཀྱི་ཤེས་བྱ་གཅིག་མེད་པ་]མ་གྲུབ་པ་དེའི་ཕྱིར། [དོན་དམ་ཡུལ་དང་དེ་རྟོགས་པའི་བློ་ཡང་ཡོད་པར་]འདོད་ན་དངོས།

Furthermore, it [absurdly] follows that the ultimate is utterly nonexistent because [according to you] whatever is a veiling necessarily does not comprehend [the ultimate], and it is impossible that the ultimate itself comprehends itself.

གཞན་ཡང་དོན་དམ་གཏན་ནས་མེད་པར་ཐལ། ཀུན་རྫོབ་ཡིན་ན་[དོན་དམ་]དེ་མི་འཇལ་བས་ཁྱབ། དོན་དམ་རང་ཉིད་ཀྱིས་[L258b]རང་གཞལ་བ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར།

It follows that your [Tö-lung-gya-mar’s] mode of explanation [that the ultimate is not the object of activity of an awareness] is not logically feasible because this stanza from Shāntideva’s *Engaging in the Bodhisattva Deeds:*

> {IX.2}[a]
> Veilings and ultimates,
> These are asserted as the two truths.
> The ultimate is not an object of activity[b] of an awareness.
> Awarenesses are asserted[c] to be veilings.

[a] *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*). TBRC W23703.105 (Delhi: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985), 31a.1; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom,* 222.

[b] object of activity of awareness, *blo yi spyod yul.*

[c] Jam-yang-shay-pa cites the fourth line of the stanza as ending with the verb “asserts (*'dod*), while the *sde dge bstan 'gyur* ends with the verb *brjod,* (express, say, describe); *byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.105, 31a.1.

explains the meaning of a [passage from the *Meeting of the Father and Son] Sūtra* that is cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions*[a] from the viewpoint of the basis of division into the two truths, along with the divisions, and individual identifications the two truths. It follows [that this stanza from Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* explains the meaning of a (passage from the *Meeting of the Father and Son) Sūtra* that is cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions* from the viewpoint of the basis of division into the two truths, along with the divisions, and individual identifications the two truths] because (1) the first two lines explain the basis of the division and the definitive enumeration of the divisions in accordance with the sūtra, (2) the third line explains [the entity of] the ultimate in accordance with the sūtra, and (3) the fourth line explains the entity of veil truths in accordance with the sūtra.

ཁྱོད་ཀྱིས་བཤད་ཚུལ་[དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་འདོད་པ་]དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། བསླབ་བཏུས་སུ་དྲངས་པའི་མདོ་དོན། སྤྱོད་འཇུག་ལས། ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། །འདི་ནི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདོད། །དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་འདོད། །ཅེས་ཚིག་བཅད་འདིས་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་དབྱེ་བཅས་དང་། སོ་སོའི་ངོས་འཛིན་རྣམས་ཀྱི་སྒོ་ནས་བཤད་པའི་ཕྱིར། [བསླབ་བཏུས་སུ་དྲངས་པའི་མདོ་དོན། སྤྱོད་འཇུག་ལས། ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། །འདི་ནི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདོད། །དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་འདོད། །ཅེས་ཚིག་བཅད་འདིས་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་དབྱེ་བཅས་དང་། སོ་སོའི་ངོས་འཛིན་རྣམས་ཀྱི་སྒོ་ནས་བཤད་པ་]དེར་ཐལ། རྐང་པ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་མདོ་ལྟར་དབྱེ་གཞི་དང་དབྱེ་བའི་གྲངས་ངེས་བཤད་པ་གང་ཞིག་རྐང་པ་གསུམ་པས་མདོ་ལྟར་དོན་དམ་གྱི་[ངོ་བོ་]དང་། བཞི་པས་མདོ་ལྟར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོ་བོ་བཤད་པའི་ཕྱིར།

---

[a] *bslab pa kun las btus pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.111 (Delhi, India: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985), 142b.3-142b.7.

The first [part of the reason which is that the first two lines explain the basis of the division and the definitive enumeration of the divisions in accordance with the sūtra] is established because (a) the word "these" [at the beginning of the second line] of the *Engaging in the Bodhisattva Deeds* indicates the basis of the division, objects of knowledge, and (b) the first line ["Veilings and ultimates,"] indicates the definitive enumeration. It follows that [the word "these" in the second line indicates that the basis of division is objects of knowledge and that the first line indicates the definitive enumeration] because the meaning of the *Meeting of the Father and Son Sūtra* (see below, 133) where it indicates the divisions, "It is thus: Ones-Gone-Thus thoroughly understand the two, veilings and ultimates," is indicated by the first line of [that stanza of] the *Engaging in the Bodhisattva Deeds* ["Veilings and ultimates,"] and the meaning of the sūtra, "Furthermore, objects of knowledge[a] are exhausted as these veil truths and ultimate truths," is indicated by the second line [of that stanza, "These are asserted as the two truths."][b] It follows [that the reason is so] because "exhausted as these" is a phrase indicating a definitive enumeration because Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (see below, 137) says,[c] "The first two lines indicate the divisions," and Gyal-tshab's *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* says:[d]

> Therefore, these objects of knowledge are the basis of the division. When [objects of knowledge] are divided, there are the two truths; this is asserted to be a definitive enumeration.

because the word "these" [at the beginning of the second line in the *Engaging in the Bodhisattva Deeds*] is explained [by Gyal-tshab] as the basis of the division.

དང་པོ་[རྐང་པ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་མདོ་ལྟར་དབྱེ་གཞི་དང་དབྱེ་བའི་གྲངས་ངེས་བཤད་པ་]གྲུབ་སྟེ། སྤྱོད་འཇུག་ལས། འདི་ནི་ཞེས་པས་དབྱེ་གཞི་ཤེས་བྱ་བསྟན་ཅིང་། རྐང་པ་གཉིས་པ་འདིས་གྲངས་ངེས་ཀྱང་

---

[a] *shes par bya ba;* or "those that are to be known."

[b] Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 220. These passages are cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions, bslab pa kun las btus pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.111, 142b.3-142b.4. Cf. C. Bendall, *Śikṣā Samuccaya*, 236.

[c] *dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*, in *gsung 'bum,* TBRC W22273.16: 5-582 (bla brang: bla brang bkra shis 'khyil, [199?]), 110a.4-110a.5; hereinafter, "*Illumination of the Thought*."

[d] *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds,"* 233.5.

བསྟན་པའི་ཕྱིར། [སྤྱོད་འཇུག་ལས། འདི་ནི་ཞེས་པས་དབྱེ་གཞི་ཤེས་བྱ་བསྟན་ཅིང་། རྐང་པ་གཉིས་པ་འདིས་གྲངས་ངེས་ཀྱང་བསྟན་པ་]དེར་ཐལ། མདོ་ལས། འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པ་གཉིས་ཐུགས་སུ་ཆུད་དེ་ཞེས་པས་དབྱེ་བ་བསྟན་པ་དེའི་དོན་སྤྱོད་འཇུག་གི་རྐང་པ་དང་པོས་བསྟན། མདོ་ལས། ཤེས་བར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདིར་ཟད་དོ་ཞེས་པའི་དོན་རྐང་པ་གཉིས་པས་བསྟན་པའི་ཕྱིར། [མདོ་ལས། འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པ་གཉིས་ཐུགས་སུ་ཆུད་དེ་ཞེས་པས་དབྱེ་བ་བསྟན་པ་དེའི་དོན་སྤྱོད་འཇུག་གི་རྐང་པ་དང་པོས་བསྟན། མདོ་ལས། ཤེས་བར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདིར་ཟད་དོ་ཞེས་པའི་དོན་རྐང་པ་གཉིས་པས་བསྟན་པ་]དེར་ཐལ། འདིར་ཟད་ཅེས་པ་གྲངས་ངེས་སྟོན་པའི་ཚིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྣམ་བཤད་ལས། རྐང་པ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་དབྱེ་བ་བསྟན་ལ་ཞེས་དང་། དར་ཊཱིཀ་ལས། དེས་ན་ཤེས་པར་བྱ་བ་འདི་ནི་དབྱེ་གཞི། དབྱེ་ན་བདེན་པ་གཉིས་སུ་ཡོད་ཅིང་གྲངས་ངེས་པར་འདོད་དོ། །ཞེས་གསུངས་[L259a]པའི་ཕྱིར། འདི་ནི་ཞེས་པ་དབྱེ་གཞི་ལ་བཤད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

The second root reason [which is that the third line ("The ultimate is not an object of activity of an awareness,") explains (the entity of) the ultimate in accordance with the sūtra] is established because the third line explains in accordance with the sūtra's explanation that an object of knowledge that is not an object of activity of a mistaken awareness having dualistic appearance is the entity of ultimate truth. It follows [that the third line explains in accordance with the sūtra's explanation that an object of knowledge that is not an object of activity of a mistaken awareness having dualistic appearance is the entity of ultimate truth] because both "awareness" in this [third] line ["The ultimate is not an object of activity of an awareness,"] and "awareness" in the fourth line ["Awarenesses are asserted to be veilings,"] are [awarenesses] that have dualistic appearance,

and are not mere awareness [in general]. It follows [that both awareness in this line and awareness in the fourth line are (awarenesses) that have dualistic appearance, and are not mere awareness] because in accordance with the meaning of that *[Meeting of the Father and Son] Sūtra* (also below, 138):[a]

> That which is ultimate is inexpressible, is not an object of knowledge, is not an object of individual consciousness, is not an object of thorough knowledge, is undemonstrable.

Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* says, "The ultimate is not an object of activity of an awareness," and because Gyal-tshab's *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* says:[b]

> The former and latter awarenesses [in the third and fourth lines of the stanza] are awarenesses that have dualistic appearance but not mere awarenesses.

and Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 138) says:[c]

> Concerning that, the meaning of the explanation that the ultimate truth is not an object of knowledge is that it is not an object of an awareness according to the explanation below (215) of the meaning of a passage cited [by Chandrakīrti] from the *Introduction to the Two Truths*.[d]

---

[a] As mentioned above, this is cited in *Shāntideva's Compendium of Instructions bslab pa kun las btus pa,* in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703.111 (Delhi: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985), 142b.5. C. Bendall, *Śikṣā Samuccaya*, and Vaidya's Sanskrit (Dharbhanga: Mithila Institute) 136.26–27. Michael Sweet (1979, 83) claims that this is a "seemingly unambiguous denial of the inaccessibility [*sic*] of the ultimate which, significantly, goes unquoted by Geluk authors." Despite the inadvertent negative prefix, it is clear in context that Sweet means to argue that this sūtra passage stands as incontestable proof that the ultimate is inaccessible and should not be considered an object of knowledge. Sweet has overlooked not only this citation by Jam-yang-shay-pa, but also Tsong-kha-pa's citation of the same passage in his *Illumination of the Thought* (105a.6-105b.2).

[b] *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds,"* 235.1-235.2.

[c] *Illumination of the Thought,* 105b.2-105b.3.

[d] Discussing ultimate truth in his *Autocommentary*, Chandrakīrti (La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*110.15–111.10) cites a passage from the *Introduction to the Two Truths Sūtra* as a source-quote for his statement (La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*110.13–14) that the ultimate is "seen by way of not seeing" (*ma gzigs pa'i tshul gyis gzigs pa*). Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (120b.3-120b.4) comments on this sūtra citation, explaining that for a pristine wisdom directly perceiving emptiness, an ultimate truth is not the object of a dualistic cognition but is known within the

ཚ་རྟགས་གཉིས་པ་[ཀྱང་པ་གསུམ་པས་མདོ་ལྟར་དོན་དམ་གྱི་(ངོ་བོ་)བཤད་པ་]གྲུབ་སྟེ། གཉིས་སྣང་འཁྲུལ་བའི་བློའི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པའི་ཤེས་བྱ་གཅིག་དོན་དམ་བདེན་པའི་ངོ་བོར་མདོ་ལས་བཤད་པ་ལྟར་ཀྱང་པ་གསུམ་པས་བཤད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [གཉིས་སྣང་འཁྲུལ་བའི་བློའི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པའི་ཤེས་བྱ་གཅིག་དོན་དམ་བདེན་པའི་ངོ་བོར་མདོ་ལས་བཤད་པ་ལྟར་ཀྱང་པ་གསུམ་པས་བཤད་པ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། [སྤྱོད་འཇུག་གི་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན་ཞེས་པའི་བློ་]འདི་དང་ཀྱང་པ་བཞི་པའི་[བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་པའི་]བློ་གཉིས་ཀ་གཉིས་སྣང་ཅན་[གྱི་བློ་]ཡིན་གྱི་བློ་ཙམ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [(སྤྱོད་འཇུག་གི་ བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན་ཞེས་པའི་བློ་)འདི་དང་ཀྱང་པ་བཞི་པའི་(བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་པའི་)བློ་གཉིས་ཀ་གཉིས་སྣང་ཅན་(གྱི་བློ་)ཡིན་གྱི་བློ་ཙམ་མ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། མདོ་དེ་ལས། དོན་དམ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་བརྗོད་དུ་མེད་པ་སྟེ། ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ། རྣམ་པར་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ། ཡོངས་སུ་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ་མ་བསྟན། ཞེས་པའི་དོན་དང་མཐུན་པར། སྤྱོད་འཇུག་ལས། དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན།། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། དར་

---

vanishing of all dualistic appearances—including the appearance of its being an object. Making a key distinction, Tsong-kha-pa (120b.3-121a.5) writes:

> It is not contradictory that:
>
> - this pristine wisdom directly seeing suchness can be posited as a knower of the ultimate and ultimate truth can be posited as its object known,
> - but in the perspective of that pristine wisdom those two—agent and object—are absent
>
> because agent and object are posited only in the perspective of conventional awarenesses.
>
> དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་དོན་དམ་ཤེས་པ་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་དེའི་ཤེས་བྱར་འཇོག་ཐུབ་ཀྱང་། ཡེ་ཤེས་དེའི་ངོར་བྱ་བྱེད་དེ་གཉིས་དང་བྲལ་བ་མི་འགལ་བ་ནི། བྱ་བྱེད་གཉིས་ནི་ཐ་སྙད་པའི་བློ་ཁོ་ནའི་ངོར་འཇོག་པའི་ཕྱིར་ཏེ།

ཊཱིཀ་ལས། བློ་སྒྲ་སྤྱི་གཉིས་སྣང་ཅན་གྱི་བློ་ཡིན་གྱི་བློ་ཙམ་མིན་ཞེས་དང་། རྣམ་བཤད་ལས། དེ་ལ་དོན་དམ་བདེན་པ་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པར་བཤད་པའི་དོན་[ནི།]འོག་ནས་བདེན་པ་གཉིས་ལ་འཇུག་པའི་མདོ་དྲངས་པའི་དོན་འཆད་པར་འགྱུར་བ་ལྟར་དུ་བློ་ཡི་ཡུལ་དུ་མི་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

The third root reason [which is that the fourth line (“Awarenesses are asserted to be veilings,”) explains the entity of veil truths in accordance with the sūtra] is established because in the passage from that sūtra, “The One-Gone-Thus sees veilings as the province of the world,”[a] the word “world” is taken as “awareness” in this context, and Shāntideva states the meaning of that passage. It follows [that in the passage from that sūtra, “The One-Gone-Thus sees veilings as the province of the world,” the word “world” is taken as “awareness” in this context, and Shāntideva states the meaning of that passage] because Shāntideva is explaining that the objects of the world—that is, of conventional awarenesses (*blo tha snyad pa*)—are asserted to be veilings, because Tsong-kha-pa’s *Illumination of the Thought* says:[b]

> [Shāntideva’s] identification of veil truths does not mean that simply awarenesses are posited as veil truths; rather, they are *objects* of awarenesses. Moreover, since [the *Meeting of Father and Son Sūtra*] speaks of those [objects of awarenesses] as the province of the world (*’jig rten gyi spyod pa*), they are objects found within the province, that is, as objects of activity (*spyod yul*), of worldly, that is, conventional, consciousnesses comprehending falsities. Hence, the meaning of [Shāntideva’s] assertion that objects of awarenesses are veilings is to be taken in that way.

and Chandrakīrti’s *Autocommentary* says:[c]

---

[a] Cited by Shāntideva in his *Compendium of Instructions,* 142b.4. Cf. C. Bendall, *Śikṣā Samuccaya,* 236.

[b] *Illumination of the Thought,* 105b.4-105b.5.

[c] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*31.7-31.8, in commentary on I.16ab:

> Giving void of gift, giver, and receiver
> Is called a supramundane perfection.

[For, the unapprehendable are supramundane, and] the apprehendable are just worldly due to being just included within conventional truths (*tha snyad kyi bden pa*).

རྩ་རྟགས་གསུམ་པ་[བཞི་པས་མདོ་ལྟར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོ་བོ་བཤད་པ་]གྲུབ་སྟེ། མདོ་དེ་ལས། དེ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ནི་འཇིག་རྟེན་གྱི་སྤྱོད་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་གཟིགས་སོ། །ཞེས་པའི་འཇིག་རྟེན་ནི་སྐབས་འདིར་བློ་ལ་བྱེད་ཅིང་དེའི་དོན་བཀོད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [མདོ་དེ་ལས། དེ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ནི་འཇིག་རྟེན་གྱི་སྤྱོད་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་གཟིགས་སོ། །ཞེས་པའི་འཇིག་རྟེན་ནི་སྐབས་འདིར་བློ་ལ་བྱེད་ཅིང་དེའི་དོན་བཀོད་པ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། འཇིག་རྟེན་ཏེ་བློ་ཐ་སྙད་པའི་ཡུལ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་འདོད་ཅེས་བཤད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྣམ་བཤད་ལས། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོས་[L259b]འཛིན་བློ་རྐྱང་པ་དེར་འཇོག་པའི་དོན་མིན་གྱི་བློ་ཡི་ཡུལ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་འཇིག་རྟེན་གྱི་སྤྱོད་པར་གསུངས་པས། འཇིག་རྟེན་ཏེ་ཐ་སྙད་པའི་ཤེས་པ་རྫུན་པ་འཇལ་བའི་སྤྱོད་པར་ཏེ་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་རྟོགས་པའི་དོན་ཡིན་པས། བློའི་ཡུལ་ཀུན་རྫོབ་པར་འདོད་པས་དོན་དེ་བཞིན་དུ་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། རང་འགྲེལ་ལས། དམིགས་པ་ནི་ཐ་སྙད་ཀྱི་བདེན་པས་བསྡུས་པ་ཉིད་ཀྱིས་འཇིག་རྟེན་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

Furthermore, it follows that the great deal of talk about the two truths without investigating or analyzing the basis of the division of the two truths, the way in which they are divided, and so forth is not logically feasible because they are elaborators of the branches of those without knowing the substrata like, for example, wanting to go out on the branches of a tree without there being any roots.

ཡང་མང་པོ་ཞིག བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་དབྱེ་ཚུལ་སོགས་ལ་

རྟོག་དཔྱོད་མེད་པར་བདེན་གཉིས་ཀྱི་སྐོར་མང་པོ་ལབ་པ་ཡང་མི་འཐད་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཁྱད་གཞི་མ་ཤེས་པར་དེའི་ཡན་ལག་གི་སྤྲོས་པ་བྱེད་མཁན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་རྩ་བ་མེད་པར་སྡོང་པོའི་ཡལ་ག་ལ་འགྲོ་འདོད་པ་བཞིན་ནོ། །

2) [Analyzing] the divisions [of objects of knowledge]

དབྱེ་ངོ་ནི།

***8. Also, someone asserts*:**[a] Among objects of knowledge there are three—veil truths, ultimate truths, and mere veilings.

ཡང་ཁ་ཅིག ཤེས་བྱ་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དང་གསུམ་འདོད་པ་ཡང་

Our response: But this is not logically feasible because objects of knowledge are definitively enumerated as the two truths. The reason [which is that objects of knowledge are definitively enumerated as the two truths] is easy [to prove].

མི་འཐད་པར་ཐལ། ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པའི་ཕྱིར། [ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་]རྟགས་སླ།

If you [incorrectly] say [that the definitive enumeration of objects of knowledge as the two truths] does not entail [that it is not logically feasible that among objects of knowledge there are three—veil truths, ultimate truths, and mere veilings], it follows that the definitive enumeration of objects of knowledge as the two truths does entail that it is not logically feasible that among objects of knowledge there are three—veil truths, ultimate truths, and mere veilings] because both scripture and reasoning establish that the definitive enumeration of objects of knowledge as the two truths is a definitive enumeration that eliminates any further category which is neither of those. It follows that scripture establishes that this is a definitive enumeration that eliminates such a further category because scripture explains that objects of knowledge are divisible into the two truths and that other than those do not exist.

[ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་ན་ཤེས་བྱ་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དང་གསུམ་འདོད་པ་ཡང་མི་འཐད་པས་]མ་ཁྱབ་

---

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 259b.4; 2015 Go-mang Lhasa, 190a.6; 2007 Taipei codex reprint, 353.10.

ན་[ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་ན་ཤེས་བྱ་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དང་གསུམ་འདོད་པ་ཡང་མི་འཐད་པས་]ཁྱབ་པར་ཐལ། ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་དེ་དེ་གཉིས་གང་ཡང་མ་ཡིན་པའི་ཕུང་གསུམ་སེལ་བའི་གྲངས་ངེས་ཡིན་པ་ལུང་རིགས་གཉིས་ཀས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། དེ་ལྟར་ཕུང་གསུམ་སེལ་བའི་གྲངས་ངེས་སུ་ལུང་གིས་གྲུབ་པར་ཐལ། ལུང་གིས་ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་དབྱེར་ཡོད་ལ་དེ་ལས་གཞན་མེད་པར་བཤད་པའི་ཕྱིར།

It follows that [scripture explains that objects of knowledge are divisible into the two truths and that other than those do not exist] because the *Meeting of the Father and Son Sūtra* says, “Objects of knowledge also are exhausted as these two, veil truths and ultimate truths,”[a] and that same sūtra says:[b]

> The Knower of the World, without listening to others,
> Teaches by way of just these two truths:
> Veilings and the ultimate.
> A third truth does not at all exist.

and the *Superior Sūtra of the Meditative Stabilization Definitely Revealing Suchness* says:[c]

> The conventional and likewise the ultimate—
> There is not at all a third truth.

and in accordance with this, Nāgārjuna’s *Treatise on the Middle* (XXIV.8)

---

[a] As noted above, this is cited in Shāntideva’s *Compendium of Instructions* (142b.3–4).

[b] *yab dang sras mjal ba’i mdo, pitāputrasamāgamasūtra;* P760.16, vol. 23; Toh. 60, vol. *nga* (*dkon brtsegs*); cited in Chandrakīrti’s *Autocommentary* (La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 70.6–9, and again at 175.9–12).

[c] *de kho na nyid nges par bstan pa’i ting nge ’dzin, tattvanirdeśasamādhi*. Cited in Chandrakīrti’s *Commentary on the “Supplement to (Nāgārjuna’s) ‘Treatise on the Middle,’”* commenting on stanza VI.80; Toh. 3682, *dbu ma,* vol. *’a,* 243a.4; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 175.11-175.12; La Vallée Poussin, “*Introduction au traité du milieu,*” *Muséon* 11 (1910): 356; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom,* 224.

says:[a]

> Doctrines taught by the Buddha
> Rely wholly on the two truths.

and Chandrakīrti's *Autocommentary* also says,[b] "Similarly, any other truth that exists at all is also to be ascertained as only included within the two truths."

[ལུང་གིས་ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་དབྱེར་ཡོད་ལ་དེ་ལས་གཞན་མེད་པར་བཤད་པ་]དེར་ཐལ། ཡབ་སྲས་མཇལ་བ་ལས། ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་[L260a]བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདིར་ཟད་དོ། ། ཞེས་དང་། ཡང་དེ་ཉིད་ལས། འཇིག་རྟེན་མཁྱེན་པས་གཞན་ལ་མ་གསན་པར། ། བདེན་པ་འདི་གཉིས་ཉིད་ཀྱིས་སྟོན་པར་མཛད། ། གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། ། བདེན་པ་གསུམ་པ་གང་ཡང་མ་མཆིས་སོ། ། ཞེས་དང་། འཕགས་པ་དེ་ཉིད་ངེས་བསྟན་གྱི་ཊིང་འཛིན་གྱི་མདོ་ལས་ཀྱང་། གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་དེ་བཞིན་དོན་དམ་སྟེ། ། བདེན་པ་གསུམ་པ་གང་ཡང་མ་མཆིས་སོ། ། ཞེས་དང་། འདི་སྐད་དུ་དབུ་མ་ལས་ཀྱང་། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་བསྟན་པ། ། བདེན་པ་གཉིས་ལ་ཡང་དག་བརྟེན། ། ཞེས་དང་། རང་འགྲེལ་ལས་ཀྱང་། དེ་བཞིན་དུ་བདེན་པ་གཞན་གང་ཅུང་ཟད་ཅིག་ཡོད་པ་དེ་ཡང་ཅི་རིགས་པར་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་ཁོངས་སུ་གཏོགས་པ་ཁོ་ནར་ངེས་པར་བྱའོ། ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[That these four scriptures say these] entails [that scripture explains that objects of knowledge are divisible into the two truths and that other than

---

[a] In La Vallée Poussin's edition of the Sanskrit (Osnabrück: Biblio Verlag, 1970), 492.4–5.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*71.5-71.7.

those do not exist] because [these scriptures] explain that "objects of knowledge are exhausted[a] as the two truths," and that other than the two truths a third does not exist, and so forth.

[ལུང་འདི་བཞིས་འདི་འདྲ་ཡབ་སྲས་མཇལ་བ་ལས། ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡང་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདིར་ཟད་དོ། །ཞེས་དང་། ཡང་དེ་ཉིད་ལས། འཇིག་རྟེན་མཁྱེན་པས་གཞན་ལ་མ་གསན་པར། །བདེན་པ་འདི་གཉིས་ཉིད་ཀྱིས་སྟོན་པར་མཛད། །གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། །བདེན་པ་གསུམ་པ་གང་ཡང་མ་མཆིས་སོ། །ཞེས་དང་། འཕགས་པ་དེ་ཉིད་ངེས་བསྟན་གྱི་ཏིང་འཛིན་གྱི་མདོ་ལས་ཀྱང་། གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་དེ་བཞིན་དོན་དམ་སྟེ། །བདེན་པ་གསུམ་པ་གང་ཡང་མ་མཆིས་སོ། །ཞེས་དང་། འདི་ལྟར་དུ་དབུ་མ་ལས་ཀྱང་། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་བསྟན་པ། །བདེན་པ་གཉིས་ལ་ཡང་དག་བརྟེན། །ཞེས་དང་། རང་འགྲེལ་ལས་ཀྱང་། དེ་བཞིན་དུ་བདེན་པ་གཞན་གང་ཅུང་ཟད་ཅིག་ཡོད་པ་དེ་ཡང་ཅི་རིགས་པར་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་ཁོངས་སུ་གཏོགས་པ་ཁོ་ནར་ངེས་པར་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ན་ལུང་གིས་ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་དབྱེར་ཡོད་ལ་དེ་ལས་གཞན་མེད་པར་བཤད་པས་]ཁྱབ་སྟེ། ཤེས་བྱ་ཡང་བདེན་གཉིས་སུ་ཟད་ཅེས་པ་དང་བདེན་པ་གཉིས་ལས་གཞན་གསུམ་པ་མེད་པར་བཤད་པ་སོགས་ཀྱི་ཕྱིར་རོ། །

Regarding [the establishment] also by reasoning of the definitive enumeration of [objects of knowledge as] the two truths: It follows that [the definitive enumeration of objects of knowledge as the two truths] is a definitive enumeration eliminating any further category because with regard to objects of knowledge, if a base is inclusionarily distinguished as a falsity, then on the exclusionary side it must be blocked that the base is an ultimate—that is, nondeceptive. It follows [that with regard to objects of knowledge, if a base is inclusionarily distinguished as a falsity, then on the exclusionary side it must be blocked that the base is an ultimate—that is, nondeceptive] because the two, deceptive and nondeceptive, are dichotomous direct contradictories, because Kamalashīla's[b] *Illumination of the Middle* says:[c]

---

[a] *zad pa.*

[b] Kamalashīla (*pad ma'i ngang tshul;* ca. 740-795).

[c] Kamalashīla, *Illumination of the Middle* (*dbu ma snang ba*), TBRC W23703.107:268-

> Phenomena[a] that have the character of being a dichotomy are such that if something is refuted to be the one and it is not established to be the other, then it does not exist. Therefore, it also is not reasonable to think of it as in a class that is neither of those two.

རིགས་པས་ཀྱང་ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་ནི་[ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་དེ་]ཕུང་གསུམ་སེལ་བའི་གྲངས་ངེས་ཡིན་པར་ཐལ། ཤེས་བྱ་ལ་གཞི་གང་ཞིག་རྫུན་པར་ཡོངས་སུ་བཅད་ན་རྣམ་བཅད་ལ་དོན་དམ་པ་མི་སླུ་བ་ཡིན་པ་ཁེགས་དགོས་པའི་ཕྱིར། [ཤེས་བྱ་ལ་གཞི་གང་ཞིག་རྫུན་པར་ཡོངས་སུ་བཅད་ན་རྣམ་བཅད་ལ་དོན་དམ་པ་མི་སླུ་བ་ཡིན་པ་ཁེགས་དགོས་པ་]དེར་ཐལ། སླུ་མི་སླུ་གཉིས་ཕན་ཚུན་སྤངས་པའི་དངོས་འགལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཆོས་དག་ནི་ཅིག་ཤོས་དགག་པ་གཞན་སྒྲུབ་པ་[L260b]མེད་ན་མེད་པའི་ཕྱིར། གཉིས་ཀ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱོགས་སུ་གཏོགས་པ་ཡང་རིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[That Kamalashīla's *Illumination of the Middle Way* says this] entails [that the two, deceptive and nondeceptive, are dichotomous direct contradictories] because this explicitly indicates (1) how [the two truths] are directly contradictory in terms of exclusion and inclusion [such that when the one is excluded, the other is included[b]] and (2) how a further category that is neither of those two is eliminated. Therefore, it follows with regard to any object of knowledge, that a further category that is neither deceptive nor nondeceptive and a further category that is both deceptive and nondeceptive are eliminated because direct contradictories—such that when the one is excluded, the other is included—cover all aspects of objects of

489 (Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985), 191a.4-191a.5; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 225.

[a] *chos dag;* in this the *dag* ending could be dual since this is its strict usage, in which case the translation should read "two phenomena."

[b] Or, when the one is blocked, the other is affirmed.

knowledge,
[དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཆོས་དག་ནི་ཅིག་ཤོས་དགག་པ་གཞན་སྒྲུབ་པ་མེད་ན་མེད་པའི་ཕྱིར། གཉིས་ཀ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱོགས་སུ་གཏོགས་པ་ཡང་རིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ན་སླུ་མི་སླུ་གཉིས་ཕན་ཚུན་སྤངས་པའི་དངོས་འགལ་ཡིན་པས་]ཁྱབ་སྟེ། འདིས་རྣམ་བཅད་ཡོངས་གཅོད་སྒོ་ནས་དངོས་སུ་འགལ་ཚུལ་དང་གཉིས་མིན་ཕུང་སུམ་སེལ་ཚུལ་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་ཤེས་བྱ་གང་ལ་ཡང་སླུ་མི་སླུ་གང་ཡང་མ་ཡིན་པའི་གཉིས་མིན་གྱི་ཕུང་པོ་གསུམ་པ་དང་སླུ་མི་སླུ་གཉིས་ཀ་ཡིན་པའི་གཉིས་ཡིན་གྱི་ཕུང་གསུམ་པ་སེལ་བར་ཐལ། རྣམ་བཅད་ཡོངས་གཅོད་ཀྱི་དངོས་འགལ་དེ་ནི་ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ་མཐའ་དག་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར།

because Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* says:[a]

> This being so,[b] whatever is [a dichotomous pair] covers all objects of knowledge, hence a further category that is both and a further category that is neither are eliminated.

and Kamalashīla's *Illumination of the Middle Way* says:[c]

> Two that are such that something does not exist if it is neither [of them][d] have the character of being a dichotomy. Those that have the character of being a dichotomy cover all aspects [that is, whatever exists is either one or the other]. Those that cover all aspects

---

[a] *Illumination of the Thought,* 106a.3-106a.4; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, 224.

[b] Tsong-kha-pa has just explained:

> The reasoning [why there are only two truths] is that if a certain base [that is, an object] is—on the positive side—distinguished as a falsity, a deceptive object, then on the exclusionary side it must be eliminated that it is a nondeceptive suchness, due to which the deceptive and the nondeceptive are dichotomous direct contradictories.

[c] *Illumination of the Middle,* 219a.1–219a.2; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 225.

[d] *gang zhig yongs su gcod pa gang rnam par bcad pa med na med pa de gnyis.*

eliminate other categories. Examples are, for instance, particular [pairs] such as the physical and the non-physical,[a] and so forth.

རྣམ་བཤད་ལས། དེ་ཡིན་ན་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པས་གཉིས་དང་གཉིས་མིན་གྱི་ཕུང་གསུམ་སེལ་བ་ཡིན་ཏེ། ཞེས་དང་། དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། གང་ཞིག་ཡོངས་སུ་གཅོད་པ་གང་རྣམ་པར་བཅད་པ་མེད་ན་མེད་པ་དེ་གཉིས་ནི་ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ནོ། གང་ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པ་དག་ཡིན་ནོ། གང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི། ཕུང་པོ་གཞན་སེལ་བར་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། དཔེར་ན་ལུས་ཅན་དང་ལུས་ཅན་མ་ཡིན་པ་ལ་སོགས་པའི་བྱེ་བྲག་ལྟ་བུའོ། ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[a] *lus can dang lus can ma yin pa.*

3) Analyzing whether the two truths are one or different

[གཅིག་ཐ་དད་ལ་དཔྱད་པ།]

9. Many former [scholars] (such as the father Ngog and his spiritual sons and so forth)*[a] *say: It follows that the two truths are different in the sense of negating that they are the same because in general, there are three ways in which things can be different: different even in entity, like a pot and a cloth; one entity but different isolates, like product and impermanent thing; and different in that one of the two is not an [effective] thing, this being a case of different in the sense of negating sameness and among those three [ways of being different], the first two do not exist among non-products. Tsong-kha-pa's *[Medium-Length] Exposition of the Stages of the Path* says:[b]

> Since the two of the division into two must be different, what kind of difference is this? With respect to this, many earlier [scholars] propounded:
>
> > Pot and woolen cloth, for instance, are different entities. Product and impermanent thing, for instance, are one entity and different isolates. In these two cases, the two that are different are both effective things; however, in cases of difference when either is a non-effective thing [that is, a permanent phenomenon] they have a difference that [merely] negates sameness. Among these three [modes of] difference, the two truths are different in the sense of negating sameness.

བདེན་གཉིས་གཅིག་ཐ་དད་ཀྱི་ཚུལ་ལ་སྔ་རབས་པ་མང་པོ་(རྔོག་ཡབ་སྲས་སོགས།)ན་རེ། བདེན་པ་གཉིས་ནི་གཅིག་པ་བཀག་པའི་ཐ་དད་ཡིན་པར་ཐལ། སྤྱིར་ཐ་དད་ཚུལ་ལ་བུམ་སྣམ་ལྟ་བུའི་ངོ་བོ་

---

[a] The words "such as the father Ngog and his spiritual sons and so forth" (*rngog yab sras sogs*) are an interlinear annotation present in both editions, 2011 TBRC *bla brang*, 260b.6, and 2015 Go-mang Lhasa, 192a.4.

[b] *Medium-Length Exposition,* 452.5–453.1; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, 106.

ཡང་[L261a]ཐ་དད་པ་དང་། བྱས་མི་རྟག་གཉིས་ལྟ་བུ་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་དང་། གཉིས་ཀྱི་གང་རུང་གཅིག་དངོས་པོར་མེད་པའི་ཐ་དད་ནི་གཅིག་པ་བཀག་པའི་ཐ་དད་དེ་གསུམ་སྔ་མ་གཉིས་འདུས་བྱས་མ་ཡིན་པ་ལ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཟེར་ཏེ། ལམ་རིམ་ལས། [གཉིས་སུ་ཕྱེ་བ་གཉིས་ནི་ཐ་དད་པ་དགོས་པས་ཐ་དད་ཚུལ་ཇི་ལྟར་ཡིན་སྙམ་ན།] འདི་ལ་སྔ་རབས་པ་མང་པོ་བུམ་པ་དང་སྣམ་བུ་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་དང་། ནས། [བྱས་པ་དང་མི་རྟག་པ་ལྟ་བུ་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་གཉིས་ནི། ཐ་དད་རྒྱུ་གཉིས་ཀ་དངོས་པོ་ཡིན་ལ། གང་རུང་གཅིག་དངོས་པོར་མེད་པའི་ཐ་དད་ནི་གཅིག་པ་བཀག་པའི་ཐ་དད་གསུམ་ཡོད་པས།]བདེན་གཉིས་ནི་གཅིག་པ་བཀག་པའི་ཐ་དད་དུ་སྨྲ་ལ་ཞེས་བྱུང་།

To some who [correctly] say that the two truths are one entity but different isolates, there are others who say:[a] It follows that the two truths are neither one entity nor different entities because each of those [positions] has four faults because there are many statements such as this from the *Sūtra Unraveling the Thought:*[b]

> The character of the compositional realm and of the ultimate
> Is a character devoid of sameness and difference.
> Those who conceptualize them as the same or different
> Are improperly engaged.

---

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 261a.2; 2015 Go-mang Lhasa, 192a.6; 2007 Taipei codex reprint, 355.6.

[b] This is the first of two concluding stanzas to chapter three, The Questions of Suvishuddhamati, in the *Sūtra Unraveling the Thought; dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo, saṃdhinirmocana;* Toh. 106, *mdo sde,* vol. *ca;* Tibetan and English in John Powers, *Wisdom of Buddha* (Berkeley, Calif.: Dharma Publishing, 1995); Tibetan and French in Étienne Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra. L'Explication des mystères* (Louvain and Paris: Université de Louvain and Adrien Maisonneuve, 1935). Jam-yang-shay-pa's citation (523.3) differs slightly from Lamotte's edition (p. 47) and the Tog palace edition (p. 26); the latter two end the second line with *de* where Jam-yang-shay-pa reads *do*; for the fifth and sixth syllables of the third line Jam-yang-shay-pa reads *nyid du,* Lamotte reads *du yang,* and Tog reads *rnam par.*

Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* says,[a] "Although there are many differing [assertions] regarding the meaning of the divisions," and Khay-drub Ge-leg-pal-sang's *Compilation on Emptiness [Opening the Eyes of the Fortunate]* says:[b]

> Therefore, the many former scholars who propound that the two truths are neither the same entity nor different entities propound that the two truths are not established bases.

ཡང་ཁ་ཅིག ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་ཟེར་བ་ལ་གཞན་དག་ན་རེ། བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་ཡང་མ་ཡིན་པར་ཐལ། དེ་རེ་རེ་ལ་སྐྱོན་བཞི་བཞི་ཡོད་པའི་ཕྱིར། དགོངས་འགྲེལ་ལས། འདུ་བྱེད་ཁམས་དང་དོན་དམ་མཚན་ཉིད་ནི། །གཅིག་དང་ཐ་དད་བྲལ་བའི་མཚན་ཉིད་དོ། །གཅིག་དང་ཐ་དད་ཉིད་དུ་གང་རྟོག་པ། །དེ་དག་ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཞུགས་པ་ཡིན། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུ་མང་བའི་ཕྱིར་ཟེར་བ་སོགས་ཡོད་དེ། རྣམ་བཤད་ལས། ཕྱེ་བའི་དོན་ལ་ཡང་མི་འདྲ་བ་དུ་མ་ཞིག་འདུག་ཀྱང་ཞེས་དང་། སྟོང་ཐུན་ལས། དེས་ན་སྔ་མ་མང་པོ་དག་བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་ཡང་མ་ཡིན་པར་སྨྲ་བ་ནི་བདེན་གཉིས་གཞི་མ་གྲུབ་པར་སྨྲ་བའོ་ཞེས་གསུངས།

Our response: It follows that the first system's assertion that sameness of entity is unsuitable among the uncompounded is not logically feasible because sameness of entity exists even among the uncompounded. It follows [that sameness of entity exists even among the uncompounded] because permanent phenomenon is one entity with object of knowledge. It follows [that permanent phenomenon is one entity with object of knowledge] because the relationship of same essence (*bdag nyid gcig pa'i 'brel pa, tadātmya-saṃbandha*) between permanent phenomenon and object of knowledge is established. It follows [that the relationship of same essence

[a] *Illumination of the Thought,* 104b.5.

[b] *Compilation on Emptiness,* 617.6.

(*bdag nyid gcig pa'i 'brel pa, tadātmya-saṃbandha*) between permanent phenomenon and object of knowledge is established] because [permanent phenomenon] is related to object of knowledge but is not related in the sense of having arisen in dependence upon it.[a] The first part of that reason [which is that permanent phenomenon and object of knowledge are related] is established because [permanent phenomenon] is a particular of [object of knowledge]. The second [part of that reason which is that permanent phenomenon is not related to object of knowledge in the sense of having arisen in dependence upon it] is established because those two are uncompounded.

ལུགས་དང་པོའི་འདུས་[b]མ་བྱས་ལ་ངོ་བོ་གཅིག་པ་མི་རུང་བར་འདོད་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ། འདུས་མ་བྱས་ལའང་ངོ་བོ་གཅིག་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། [འདུ་མ་བྱས་ལའང་ངོ་བོ་གཅིག་པ་ཡོད་པ་]དེར་ཐལ། རྟག་པ་ཤེས་བྱ་དང་ངོ་བོ་གཅིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [རྟག་པ་ཤེས་བྱ་དང་ངོ་བོ་གཅིག་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། [རྟག་པ་]དེ་[ཤེས་བྱ་]དེ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་པ་[L261b]གྲུབ་པའི་ཕྱིར། [(རྟག་པ་)དེ་(ཤེས་བྱ་)དེ་དང་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་པ་གྲུབ་པ་]དེར་ཐལ། [རྟག་པ་]དེ་[ཤེས་བྱ་]དེ་དང་འབྲེལ་ལ་རྟེན་བྱུང་འབྲེལ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྟགས་ཟུར་དང་པོ་[རྟག་པ་ཤེས་བྱ་དང་འབྲེལ་]གྲུབ་སྟེ། [རྟག་པ་]དེ་[ཤེས་བྱ་]དེའི་བྱེ་བྲག་ཡིན་པའི་ཕྱིར། གཉིས་པ་[རྟག་པ་ཤེས་བྱ་དང་རྟེན་བྱུང་འབྲེལ་མ་ཡིན་པ་]གྲུབ་སྟེ། [རྟག་པ་དང་ཤེས་བྱ་]དེ་གཉིས་འདུས་མ་བྱས་

[a] This relationship is often depicted as "related in the sense of arising from that (***de** byung 'brel, tadutpatti-saṃbandha*) but Jam-yang-shay-pa uses ***rten** byung 'brel*. There are only two relationships—related to its causes ("related in the sense of having arisen in dependence upon them") and to those phenomena with which it is related within one nature, or one entity, or one essence (*bdag gcig 'brel*). Jam-yang-shay-pa argues that since a permanent phenomenon is an instance of object of knowledge, it must be related to it, and since it is permanent, and thus uncompounded, it has no causes and cannot be related to object of knowledge in the sense of having arisen in dependence upon it; consequently, it must be related within one essence with object of knowledge.

[b] Both editions, 2011 TBRC *bla brang*, 261a.5, and 2015 Go-mang Lhasa, 192b.2, mistakenly read ***'du** ma byas* here and in the next occurrence but below read ***'dus** ma byas*.

ཡིན་པའི་ཕྱིར།

Furthermore, it follows that sameness of entity is suitable among the uncompounded because being related within one essence is possible among [the uncompounded]. It follows [that being related within one essence is possible among (the uncompounded)] because otherwise the relationship—between the sign and that which is held as the predicate of the probandum in the proof that a sprout is empty of true existence by the sign of being devoid of truly established one and many—would not exist whereas [the relationship] is established. It follows that the reason is so because the forward and reverse entailments in that proof are established.

གཞན་ཡང་འདུས་མ་བྱས་ལ་ངོ་བོ་གཅིག་པ་རུང་བར་ཐལ། [འདུས་མ་བྱས་]དེ་ལ་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་བ་རུང་བའི་ཕྱིར། [(འདུས་མ་བྱས་)དེ་ལ་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་བ་རུང་བ་]དེར་ཐལ། གཞན་དུ་ན་བདེན་པར་གྲུབ་པའི་གཅིག་དུ་བྲལ་གྱི་རྟགས་ཀྱིས་མྱུ་གུ་བདེན་མེད་དུ་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་དང་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱའི་འབྲེལ་བ་མེད་དགོས་པ་ལ་[འབྲེལ་བ་]གྲུབ་པའི་ཕྱིར། [བདེན་པར་གྲུབ་པའི་གཅིག་དུ་བྲལ་གྱི་རྟགས་ཀྱིས་མྱུ་གུ་བདེན་མེད་དུ་སྒྲུབ་པའི་རྟགས་དང་བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས་སུ་བཟུང་བྱའི་འབྲེལ་བ་མེད་དགོས་པ་ལ་(འབྲེལ་བ་)གྲུབ་པ་]དེར་ཐལ། དེ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྗེས་ཁྱབ་དང་ལྡོག་ཁྱབ་གཉིས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར།

Therefore, the establishment of a relationship of same essence is not contradictory in the uncompounded because Kamalashīla's *Illumination of the Middle Way* says:[a]

> *Objection:* The relationship of sameness of essence [or nature] is only among effective things and not others.
>
> *Answer:* That is not reasonable because sameness of essence [or nature] is a synonym of non-difference. And since noneffective things are similar in selflessness, [sameness of essence] is only

[a] *Illumination of the Middle,* 221a.1–221a.2.

noncontradictory.

In consideration of many such [statements], Tsong-kha-pa's *Medium-Length Exposition of the Stages of the Path* says:[a]

> It is good to take this in accordance with the statement in Kamalashīla's *Illumination of the Middle* that the relationship of one essence is not contradictory even among non-effective things [that is, permanent phenomena]. Therefore, a oneness of entity and difference of isolates is not contradictory even in both cases—when both of the different phenomena are non-effective things or when one is.

དེས་ན་འདུས་མ་བྱས་ལ་བདག་གཅིག་གི་འབྲེལ་བ་གྲུབ་པ་མི་འགལ་ཏེ། དེ་སྐད་དུ་དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། གལ་ཏེ་དངོས་པོ་ཁོ་ན་ལ་དེའི་བདག་ཉིད་ཀྱི་འབྲེལ་པ་ཡིན་གྱི་གཞན་ལ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན། དེ་ནི་རིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་བདག་ཉིད་ནི་ཐ་དད་པ་མེད་པའི་རྣམ་གྲངས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལ། དེ་ནི་དངོས་པོ་མེད་པ་དག་ཀྱང་བདག་མེད་པ་ཉིད་དུ་མཚུངས་པས་འགལ་བ་མེད་པ་ཁོ་ནའོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། འདི་འདྲ་དུ་མ་ལ་དགོངས་ནས། ལམ་རིམ་ལས། དབུ་མ་སྣང་བ་ལས་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་བ་ནི་དངོས་པོར་མེད་པ་ལའང་མི་འགལ་བར་གསུངས་པ་ལྟར་ལེགས་པས། ཐ་དད་རྒྱུ་གཉིས་ཀ་དངོས་པོར་མེད་པ་དང་གང་རུང་གཅིག་དངོས་པོར་མེད་པ་གཉིས་ཆར་ལའང་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་མི་འགལ་ལོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

With regard to this, there are many [unwanted] consequences such as, "It [absurdly] follows that [Chandrakīrti's] explanation that all phenomena have two natures (*ngo bo gnyis*[b])—the conventional and the ultimate—is

[a] *Medium-Length Exposition,* 453.2–453.3; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 106.

[b] Also translated as "two entities."

not logically feasible."[a]

འདི་ལ་ཆོས་ཀུན་ལ་ཀུན་རྫོབ་[L262a]དང་དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་གཉིས་བཤད་པ་མི་འཐད་པར་ཐལ་བ་སོགས་མང་ངོ་། །

It follows that the refutation of the second system [which states that the two truths are one entity but different isolates] by the third system [of others who state that the two truths are neither one entity nor different entities] is not logically feasible because the two truths are either one entity or different entities. If you say [that the reason which is that the two truths are either one entity or different entities] is not established, it [absurdly] follows that entities of the two truths do not exist because [according to you] the entities of those two are not either one or different. You have asserted the reason [which is that the entities of those two are not either one or different]. [That the entities of the two truths are not either one or different] entails [that the entities of the two truths do not exist], because the existent necessarily is either singular or multiple and those two are dichotomous contradictories, because Kamalashīla's *Illumination of the Middle Way* says:[b]

> The singular and the multiple pervade all aspects [that is, all objects of knowledge] because they are dichotomous contradictories.

[and] Tsong-kha-pa's *[Medium-Length] Exposition of the Stages of the Path* says:[c]

> If the two truths were not one entity, then since it would also be very unreasonable for them to be different entities,[d] the two truths would have to be entityless, whereby they would not exist, for whatever exists necessarily exists as one entity or many entities.

---

[a] Ngog and his followers say that the two truths are different in the sense of negating that they are the same in order to avoid saying that the two truths are one entity, or one essence, with impermanent phenomena and because the two truths cannot be different entities.

[b] *Illumination of the Middle,* 218b.6.

[c] *Medium-Length Exposition,* 453.4–453.5; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 106.

[d] Tsong-kha-pa spells out this point in his *Illumination of (Chandrakīrti's) Thought:*

> …if phenomena were different entities from [their respective] emptinesses of true existence, they would be truly established.

Tsong-kha-pa makes this very point after the citation from Nāgārjuna's *Essay on the Mind of Enlightenment.*

ལུགས་གཉིས་པ[ཡང་ཁ་ཅིག ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་ཟེར་བ་ལ་གཞན་དག་གམ་ཁ་ཅིག་]གསུམ་པས་[བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་ཡང་མ་ཡིན་པར་ཐལ། དེ་རེ་རེ་ལ་སྐྱོན་བཞི་བཞི་ཡོད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་]བཀག་པ་དེ་མི་འཐད་པར་ཐལ། བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་ཡིན་པ་]མ་གྲུབ་ན། བདེན་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་མེད་པར་ཐལ། དེ་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [(བདེན་)དེ་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་མ་ཡིན་པ་]རྟགས་ཁས། [(བདེན་)དེ་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་མ་ཡིན་ན་བདེན་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་མེད་པས་]ཁྱབ་སྟེ། ཡོད་པ་ལ་གཅིག་དང་དུ་མ་གང་རུང་གིས་ཁྱབ་ཅིང་དེ་གཉིས་ཕན་ཚུན་སྤངས་འགལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། གཅིག་དང་དུ་མ་ཉིད་དག་གིས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་སྟེ། དེ་དག་ནི་ཕན་ཚུན་སྤངས་འགལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཞེས་སོ། །དེ་སྐད་དུ་ལམ་རིམ་ལས། བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་མ་ཡིན་ན། ནས། [བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་མིན་ན་ངོ་བོ་ཐ་དད་དུ་ཤིན་ཏུ་ཡང་མི་རིགས་པས་དེ་གཉིས་ལ་ངོ་བོ་མེད་པས་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ།ཡོད་པ་ལ་ངོ་བོ་གཅིག་དང་དུ་མར་ཡོད་པ་གང་རུང་གིས་]ཁྱབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

Furthermore, it follows that the two [truths] must be either one entity or different entities because the two [truths] are one entity but different isolates.[a] It follows that [the two truths are one entity but different isolates] because (1) the two [truths] are one entity and (2) they are different isolates. It follows that the first [part of the reason which is that the two truths are one entity] is established because if the two [truths] are not one entity, there are four fallacies and so forth. It follows [if the two truths are not one

[a] For Jam-yang-shay-pa's explanations of the relationship of the two truths in his *Great Exposition of Tenets* see Hopkins, *Maps of the Profound,* 901-902.

entity, there are four fallacies and so forth] because, for example, there are the fallacies that if forms and so forth are different entities from their own emptinesses of true existence:

1. it [absurdly] follows that the emptiness of true existence of those [forms and so forth] is not the mode of subsistence of those [forms and so forth].
2. it [absurdly] follows that the realization of those [forms so forth] as empty of true existence does not overwhelm the apprehension of signs [of true existence] of those [forms and so forth].
3. it [absurdly] follows that yogis' meditative cultivation of high paths is pointless.
4. it [absurdly] follows that even Buddhas have not abandoned all the bonds of signs [the apprehension of true existence] and all the defilements of the assumption of bad states.

གཞན་ཡང་[བདེན་]དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་རུང་ཡིན་པར་ཐལ། [བདེན་]དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། [བདེན་]དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་གང་ཞིག་ལྡོག་པ་ཐ་དད་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དང་པོ་[བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ཡིན་པ་]གྲུབ་སྟེ། [བདེན་]དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་མ་ཡིན་ན་སྐྱོན་བཞི་སོགས་ཡོད་པའི་ཕྱིར། [(བདེན་)དེ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་མ་ཡིན་ན་སྐྱོན་བཞི་སོགས་ཡོད་པ་]དེར་ཐལ། དཔེར་ན། གཟུགས་སོགས་དེ་རང་གི་བདེན་སྟོང་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་ན་[གཟུགས་སོགས་]དེ་བདེན་སྟོང་[གཟུགས་སོགས་]དེ་དག་གི་གནས་ལུགས་མ་ཡིན་པར་ཐལ་བ་དང་། [གཟུགས་སོགས་]དེ་དག་བདེན་མེད་རྟོགས་པས་[གཟུགས་སོགས་]དེ་དག་མཚན་འཛིན་ཟིལ་གྱིས་མི་ནོན་པར་ཐལ་བ་དང་། རྣལ་འབྱོར་པས་ལམ་གོང་མ་བསྒོམས་པ་དོན་མེད་པར་ཐལ་བ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱིས་ཀྱང་མཚན་མའི་འཆིང་བ་དང་གནས་ངན་ལེན་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་

མ་སྣངས་[L262b]པར་ཐལ་བའི་སྐྱོན་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

because the *Sūtra Unraveling the Thought* says:[a]

> If the character of compositional phenomena and the character of the ultimate were different, then the mere selflessness and mere naturelessness of compositional phenomena would not be the character of the ultimate.

and:[b]

> Similarly, if [the character of compositional phenomena and the character of the ultimate] were different, then even those who see the truth would not be separated from signs [of true existence] in compositional phenomena.

and so forth, and Prajñāmokṣha's *Commentary on (Atisha's) "Quintessential Instructions on the Middle Way"* says:[c]

> If [the character of compositional phenomena and the character of the ultimate] were different, then [the ultimate and compositional phenomena] would not be that which possesses the noumenon[d] and the noumenon [respectively]. The signs [of true existence] in compositional phenomena would not be overwhelmed; it would also be pointless to meditatively cultivate the path.

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་རོ་ཞེས་དང་། དེ་བཞིན་དུ་ཐ་དད་པ་ཡིན་པར་གྱུར་ན། དེས་ན་བདེན་པ་མཐོང་བ་རྣམས་ཀྱང་འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་མ་དང་མ་

---

[a] In Lamotte's edition (p. 45) and the Tog Palace edition (p. 24).

[b] In Lamotte's edition (p. 43) and the Tog Palace edition (pp. 20-21).

[c] Prajñāmokṣha (*shes rab thar pa,* c. 11th century), *madhyamakopadeśa-nāma-vṛtti, dbu ma'i man ngag ces bya ba'i 'grel pa*), *sde dge* 1426, vol. 110; in *bstan 'gyur* (*sde dge*), TBRC W23703, vol. 110: 234-248 (Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985), 119a.1-119a.2.

[d] Or, real nature.

བྲལ་བར་འགྱུར་ཞེས་སོགས་དང་། དབུ་མའི་མན་ངག་གི་འགྲེལ་པ་ལས་ཀྱང་། ཐ་དད་ན་ནི་ཆོས་ཅན་དང་ཆོས་ཉིད་ཀྱང་མི་འགྱུར་ལ། འདུ་བྱས་ཀྱི་མཚན་མ་ཟིལ་གྱིས་གནོན་པར་མི་འགྱུར་ཏེ་ལམ་བསྒོམས་པ་ཡང་དོན་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

The second [part of the reason which is that the two truths are different isolates] is established because (1) if the two are not different isolates, there are four fallacies:

1. it [absurdly] follows that just as mistaken veilings are abandoned, the ultimate also is abandoned.
2. it [absurdly] follows that just as veilings have many dissimilar differences, so does the ultimate.
3. it [absurdly] follows that just as veilings have defilement, so the ultimate has defilement.
4. it [absurdly] follows that even ordinary beings realize the ultimate with direct perception.

and (2) therefore [the two truths] are one entity but different isolates, related within one essence, like a product and an impermanent [phenomenon] or a conch and the white [color] of a conch.

རྟགས་གཉིས་པ་[བདེན་གཉིས་ལྡོག་པ་ཐ་དད་ཡིན་པ་]གྲུབ་སྟེ། དེ་གཉིས་ལྡོག་པ་ཐ་དད་མ་ཡིན་ན་ཀུན་རྫོབ་འཁྲུལ་བ་སྤོང་བ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་ཡང་སྤོང་བར་ཐལ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་ལ་མི་འདྲ་བའི་ཐ་དད་མང་བ་ལྟར་དོན་དམ་ལ་ཡོད་པར་ཐལ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་དྲི་བཅས་བཞིན་དུ་དོན་དམ་ཡང་དྲི་བཅས་སུ་ཐལ་བ་དང་། སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་ཀྱང་དོན་དམ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་ཐལ་བའི་སྐྱོན་བཞི་ཡོད་པ་གང་ཞིག་དེ་བས་ན་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་བྱས་མི་རྟག་དང་དུང་དང་དུང་གི་དཀར་པོ་ལྟ་བུའི་

བདག་གཅིག་འབྲེལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

The first [part of the reason which is that if the two are not different isolates, there are four fallacies] is established because the *Sūtra Unraveling the Thought* says:[a]

> If the character of compositional phenomena and the character of the ultimate are not different, then just as the character of compositional phenomena is included within the character of the thoroughly afflicted, the character of the ultimate would also be included within the character of the thoroughly afflicted.

and:

> Similarly, if [the two truths] are not different, then all ordinary beings would also see the truth.

and so forth, and also Prajñāmokṣha's *Commentary on (Atisha's) "Quintessential Instructions on the Middle Way"* says:[b]

> Just as veilings are abandoned, so the ultimate would also be abandoned. Just as veilings are diverse, so the ultimate would also be diverse. Just as the veilings are defiled, so the ultimate would also be defiled.

དང་པོ་[བདེན་གཉིས་ལྡོག་པ་ཐ་དད་མ་ཡིན་ན་ཀུན་རྫོབ་འཁྲུལ་བ་སྤོང་བ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་ཡང་སྤོང་བར་ཐལ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་ལ་མི་འདྲ་བའི་ཐ་དད་མང་བ་ལྟར་དོན་དམ་ལ་ཡོད་པར་ཐལ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་དྲི་བཅས་བཞིན་དུ་དོན་དམ་ཡང་དྲི་བཅས་སུ་ཐལ་བ་དང་། སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་ཀྱང་དོན་དམ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་ཐལ་བའི་སྐྱོན་བཞི་ཡོད་པ་]གྲུབ་སྟེ། དགོངས་འགྲེལ་ལས། འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དང་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཉིད་ཐ་དད་པ་མ་ཡིན་པར་གྱུར་ན། འདུ་བྱེད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་མཚན་ཉིད་དུ་གཏོགས་པ་བཞིན་དུ། དོན་དམ་པའི་མཚན་ཉིད་

---

[a] In Lamotte's edition (44) and in the Tog Palace edition (22). Tog twice reads *lhung* where Jam-yang-shay-pa and Lamotte reads *gtogs* in this passage.

[b] *Commentary on (Atisha's) "Quintessential Instructions on the Middle Way,"* 118b.7-119a.1.

ཀྱང་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་མཚན་[L263a]ཉིད་དུ་གཏོགས་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེས་དང་། དེ་བཞིན་དུ་ཐ་དད་པ་མ་ཡིན་པར་གྱུར་ན། དེས་ན་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཐམས་ཅད་བདེན་པ་མཐོང་བ་ཡིན་པར་ཡང་འགྱུར་ཞེས་སོགས་དང་། དབུ་མའི་མན་ངག་གི་འགྲེལ་པ་ལས་ཀྱང་། ཀུན་རྫོབ་སྟོང་བ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་པ་ཡང་སྟོང་བར་འགྱུར། ཀུན་རྫོབ་ཐ་དད་པ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་པ་ཡང་ཐ་དད་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར། ཀུན་རྫོབ་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་པ་ཡང་དྲི་མ་དང་བཅས་པར་འགྱུར། ཞེས་གསུངས་[G194a]པའི་ཕྱིར།

The second [part of the reason which is that the two truths are one entity but different isolates, related within one essence like a product and an impermanent [phenomenon] or a conch and the white color of a conch] is established because although the two truths are undifferentiable as empty of true establishment, they are established as different from the viewpoint of the isolate-factors of their respective bases of relation, because Nāgārjuna’s *Essay on the Mind of Enlightenment* says:[a]

> Suchness is not observed
> As [an entity] different from the veilings.
>
> Veilings are described as emptiness [that is, as empty of inherent existence]
> And just emptiness is [posited in relation to] the conventional,
> Because of the definiteness that [the one] would not occur without [the other],
> Like product and impermanent thing.

[a] T2655, Gi fol., 42b–48a; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom,* 221-222. This is stanza 68 as numbered in Lindtner’s translation, *Nargarjuniana*, 205. Because this work refutes a mind-basis-of-all (*kun gzhi rnam shes, ālaya-vijñāna*), its attribution to Nāgārjuna (who presumably lived before the formulation of the mind-basis-of-all doctrine) has been challenged by Paul Williams (1984, 73–104). However, this is not a difficulty for Tibetan traditions, which hold in their legendary history that Nāgārjuna lived for six hundred years. For a summary of a Tibetan view of Madhyamaka history, see Hopkins, *Meditation on Emptiness,* 353–364, and *Nāgārjuna’s Precious Garland,* 9-21.

the meaning of which will be explained below (135), and a *Perfection of Wisdom Sūtra* also states:

> The Supramundane Victor pronounced, “Subhūti, it is not that worldly veilings are one thing and the ultimate also is another; just that which is the suchness of the world is the suchness of the ultimate.”

རྟགས་གཉིས་པ་[བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་བྱས་མི་རྟག་དང་དུང་དང་དུང་གི་དཀར་པོ་ལྟ་བུའི་བདག་གཅིག་འབྲེལ་ཡིན་པ་]གྲུབ་སྟེ། དེ་གཉིས་བདེན་སྟོང་དུ་དབྱེར་མེད་ཀྱང་རང་རང་གི་ལྟོས་གཞིའི་ལྡོག་ཆ་ནས་ཐ་དད་པར་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་ལས། ཀུན་རྫོབ་ལས་ནི་ཐ་དད་པར།། དེ་ཉིད་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ།། ཀུན་རྫོབ་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད།། སྟོང་ཉིད་ཁོ་ན་ཀུན་རྫོབ་ཡིན།། མེད་ན་མི་འབྱུང་ངེས་པའི་ཕྱིར།། བྱས་དང་མི་རྟག་དག་བཞིན་ནོ།། ཞེས་གསུངས་པ་འདིའི་དོན་འོག་ཏུ་འཆད་ལ། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་ཀྱང་། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། རབ་འབྱོར་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱང་གཞན་ལ་དོན་དམ་པ་ཡང་གཞན་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། འཇིག་རྟེན་གྱི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད་དོན་དམ་པའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཡིན་ནོ།། ཞེས་དང་།

and in concordance with the point [that the two truths are] different isolate-factors, Kamalashīla’s *Illumination of the Middle Way* also says:[a]

---

[a] *Illumination of the Middle,* 234b.6–234b.7. Kamalashīla’s concluding sentence suggests the “different isolate-factor” relationship. Perhaps this is why Jam-yang-shay-pa says, there is a *concordant* meaning in this passage; he does not seem to be claiming that this Indian source directly proves that the two truths are different isolatable factors within a single entity. This is because Kamalashīla is not referring to the emptiness (or ultimate truth) which is the final mode of subsistence of pristine wisdom being a different isolate within one entity with the conventional nature of that mind. Rather, he is indicating that such a pristine wisdom is ultimate when considered as a subject that knows an ultimate object, yet conventional when considered as an object that appears deceptively to other consciousnesses. Jam-yang-shay-pa sees within Kamalashīla’s statement a principle parallel to his

> The ultimate that has the nature of pristine wisdom, because it is not different from illusions and so forth [in that, like an illusion, a pristine wisdom does not exist as it appears], is an entity of a right conventionality. However, because it is concordant with the realization of suchness, it is also an entity of the ultimate. Hence, through specific points of relation, it is not contradictory for one [phenomenon] to be an entity of both [the ultimate and the conventional].

དབུ་མ་སྣང་བ་ལས་ཀྱང་། ཡེ་ཤེས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ནི་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པའི་ཕྱིར་ཡང་དག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱང་ཡིན་ལ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རྟོགས་པ་དང་མཐུན་པའི་ཕྱིར། དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱང་ཡིན་པས། [L263b]ལྟོས་པའི་བྱེ་བྲག་གིས་གཅིག་ལ་གཉིས་ཀའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱང་མི་འགལ་ལོ་ཞེས་གསུངས་པ་དང་ཚོག་ཆ་དོན་མཐུན་པའི་ཕྱིར།

10. About this formulation, someone says:[a] Well then, it follows that it is reasonable that all explanations, from any sūtra or treatise, that it is neither suitable to hold that the two truths are one nor suitable to hold that they are different should be presented in accordance with what was just explained [that (the two truths) are the same entity, difference of entity being unsuitable, and are different isolate-factors, one isolate-factor being unsuitable,] because this way of explaining the *Sūtra Unraveling the Thought* is logically feasible.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། འོ་ན་མདོ་དང་བསྟན་བཅོས་གང་གི་ཡང་བདེན་གཉིས་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡང་བཟུང་མི་རུང་བར་བཤད་པ་ཐམས་ཅད་བཤད་མ་ཐག་པ་[ངོ་བོ་ཐ་དད་མི་རུང་བར་ངོ་བོ་གཅིག་དང། ལྡོག་པ་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བར་ལྡོག་པ་ཐ་དད་]ལྟར་འཆད་རིགས་

---

own argument: in relation to a single phenomenon, depending on one's point of view, one may find either the ultimate or the conventional.

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 263b.1; 2015 Go-mang Lhasa, 194a.5; 2007 Taipei codex reprint, 358.12.

པར་ཐལ། དགོངས་འགྲེལ་གྱི་བཤད་ཚུལ་འཐད་པའི་ཕྱིར་ན་

Our response: That this way of explaining the *Sūtra Unraveling the Thought* is logically feasible] does not entail [that it is reasonable that all explanations, from any sūtra or treatise, that it is neither suitable to hold that the two truths are one nor suitable to hold that they are different should be presented in accordance with what was just explained [that (the two truths) are the same entity, difference of entity being unsuitable, and are different isolate-factors, one isolate-factor being unsuitable,]. You cannot accept [that it is reasonable that all explanations, from any sūtra or treatise, that it is neither suitable to hold that the two truths are one nor suitable to hold that they are different should be presented in accordance with what was just explained [that (the two truths) are the same entity, difference of entity being unsuitable, and are different isolate-factors, one isolate-factor being unsuitable,] because (1) the statement that if the two [truths] are held (*bzung ba*) or acted on (*spyod*) either as one or as different, [this constitutes] acting in signs (*mtshan ma la spyod pa*) [that is, misconceiving phenomena as truly established] and the likes of the statement from Nāgārjuna's *Treatise on the Middle,*[a] "No difference, no sameness," mean that it is not suitable for the two truths to be one or different within the context of true establishment; (2) but some statements as in the *Sūtra Unraveling the Thought* that it is not suitable for [the two truths] to be either one or different must be explained as that it is not suitable for [the two truths] to be different entities and one isolate-factor.

[དགོངས་འགྲེལ་གྱི་བཤད་ཚུལ་འཐད་པ་ཡིན་ན་མདོ་དང་བསྟན་བཅོས་གང་གི་ཡང་

---

[a] From the opening expression of worship of Nāgārjuna's *Treatise:*

> Homage to the perfect Buddha,
> The best of propounders,
> Who taught that what dependently arises
> Has no cessation, no production,
>
> No annihilation, no permanence,
> No coming, no going,
> No difference, no sameness,
> Is free from proliferations, and at peace.

Toh 3824, *sde dge, dbu ma,* vol. *tsa,* 1b.2-1b.3; Sanskrit in La Vallée Poussin, *Prasannapadā,* 11.13:

> *anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvataṃ / anekārthamanānārthamanāgamamanirgamaṃ // yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ / deśayāmāsa saṃbuddhastaṃ vande vadatāṃ varaṃ //.*

བདེན་གཉིས་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡང་བཟུང་མི་རུང་བར་བཤད་པ་ཐམས་ཅད་བཤད་མ་ཐག་པ་(ངོ་བོ་ཐ་དད་མི་རུང་བར་ངོ་བོ་གཅིག་དང༌། ལྡོག་པ་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བར་ལྡོག་པ་ཐ་དད་)ལྟར་འཆད་རིགས་པས་]མ་ཁྱབ་ཅིང༌། [མདོ་དང་བསྟན་བཅོས་གང་གི་ཡང་བདེན་གཉིས་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡང་བཟུང་མི་རུང་བར་བཤད་པ་ཐམས་ཅད་བཤད་མ་ཐག་པ་(ངོ་བོ་ཐ་དད་མི་རུང་བར་ངོ་བོ་གཅིག་དང༌། ལྡོག་པ་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བར་ལྡོག་པ་ཐ་དད་)ལྟར་འཆད་རིགས་པར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དེ་གཉིས་གཅིག་ཐ་དད་གང་དུ་བཟུང་བའམ་སྤྱོད་ན་མཚན་མ་ལ་སྤྱོད་པར་གསུངས་པ་དང༌། དབུ་མ་ལས། ཐ་དད་དོན་མིན་དོན་གཅིག་མིན།། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུ་དག་བདེན་གཉིས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་གཅིག་དང་ཐ་དད་དུ་མི་རུང་བ་ལ་དགོངས་ལ། དགོངས་འགྲེལ་ལྟར་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡང་མི་རུང་ཞེས་པ་འགའ་ཞིག་ནི་ངོ་བོ་ཐ་དད་དང་ལྡོག་པ་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བར་བཤད་དགོས་པའི་ཕྱིར།

It follows that [(1) the statement that if the two truths are held (*bzung ba*) or acted on (*spyod*) either as one or as different, (this constitutes) acting in signs (*mtshan ma la spyod pa*) and the likes of the statement from Nāgārjuna’s *Treatise on the Middle,* “No difference, no sameness,” mean that it is not suitable for the two truths to be one or different within the context of true establishment; (2) but some statements as in the *Sūtra Unraveling the Thought* that it is not suitable for the two truths to be either one or different must be explained as that it is not suitable for the two truths to be different entities and one isolate-factor] because the necessity for explaining these two will be understood if one looks into the [different] systems for demonstrating the fallacies [that would be incurred if the two truths were either held to be one or held to be different], because Tsong-kha-pa’s *Medium-Length Exposition of the Stages of the Path* says:[a]

> Some texts say that the two truths are neither one nor different. Among these, some are in consideration [that the two truths lack]

[a] *Medium-Length Exposition,* 454.1–454.2; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa’s Final Exposition of Wisdom,* 107.

> inherently established oneness and difference; others are in consideration [that the two truths are] not either different entities or one isolate.

The remainder is easy to understand.[a]

[དེ་གཉིས་གཅིག་ཐ་དད་གང་དུ་བཟུང་བའམ་སྤྱོད་ན་མཚན་མ་ལ་སྤྱོད་པར་གསུངས་པ་དང་། དབུ་མ་ལས། ཐ་དད་དོན་མིན་དོན་གཅིག་མིན།། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུ་དག་བདེན་གཉིས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་གཅིག་དང་ཐ་དད་དུ་མི་རུང་བ་ལ་དགོངས་ལ། དགོངས་འགྲེལ་ལྟར་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་དུ་ཡང་མི་རུང་ཞེས་པ་འགའ་ཞིག་ནི་ངོ་བོ་ཐ་དད་དང་ལྡོག་པ་གཅིག་ཏུ་མི་རུང་བར་བཤད་དགོས་པ་]དེར་ཐལ། དེ་གཉིས་བཤད་དགོས་པ་སྐྱོན་བསྟན་ལུགས་ལ་བལྟས་ན་ཤེས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། དེ་སྐད་དུ་ལམ་རིམ་ལས། གཞུང་འགའ་ཞིག་ལས་བདེན་གཉིས་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་ཡང་མིན་པར་གསུངས་པའི་ཁ་ཅིག་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་གཅིག་དང་ཐ་དད་ལ་དགོངས་ལ། ཁ་ཅིག་ནི་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་དང་ལྡོག་བ་གཅིག་པ་གཉིས་ཆར་མ་ཡིན་པ་ལ་དགོངས་སོ།། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། ལྷག་མ་གོ་སླ།

---

[a] According to Pal-dan-drag-pa, this last remark simply means that, within this topic, there are no more difficult points requiring explanation.

4) Analyzing the individual entities of the two truths

སོ་སོའི་ངོ་བོ་ལ་[དཔྱད་པ་]

***11. Regarding the meaning of "objects of perceptions of falsities are veil truths," (Supplement, VI.23d) and so forth the Translator Tag-tshang She-rab-rin-chen*[a] *[wrongly] says:*[b] Only ignorance acts as the positor of veil truths; consciousnesses subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground [Bodhisattva] Superiors act as the positors of mere veilings; and Buddha Superiors utterly lack appearances of veilings because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says:[c]

> Veil truths are posited through the force of afflictive ignorance.

and:[d]

> [Those, moreover, for Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance, and who see compositional phenomena as like existents such as reflections and so forth have a fabricated nature and] are not truths because they have no conceit of them as true.

and (above, 35):[e]

---

[a] *stag tshang shes rab rin chen,* b. 1405.

[b] 2011 TBRC *bla brang*, 263b.6; 2015 Go-mang Lhasa, 194b.2; 2007 Taipei codex reprint, 359.4. This is a summarized restatement of positions Tag-tshang takes in his discussion of the two truths in his *Explanation of the Treatise "Freedom from Extremes through Understanding All Tenets": Ocean of Eloquence* especially 271.6–274.6.

[c] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.18-107.19. With more context (see also above, 34):

> A few dependent-arisings, such as reflections, echoes, and so forth, appear as false even to those who have ignorance, whereas a few—forms, such as blue, minds, and [mental factors] such as feeling—appear as true; the nature [emptiness] does not appear in any way to those having ignorance. Therefore, that [nature, emptiness,] and whatever are false even conventionally are not veil truths. In that way, respectively, veil truths are posited through the force of the afflictive ignorance that is included within the [twelve] links [of a dependent-arising] of cyclic existence.

[d] Continuing from the previous citation, as cited in the previous note. La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*108.2-108.3.

[e] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*108.9-108.11.

> It is asserted that because of being manifestly and completely enlightened regarding all phenomena in all aspects, in Buddhas the movement of minds and mental factors has utterly vanished.

མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་དོན་ལ་སྐྱག་ཡོ་ན་རེ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་འཛོག་བྱེད་མ་རིག་པ་ཁོ་ན་དང་། ཀུན་རྫོབ་ཙམ་པོ་འཛོག་བྱེད་དགྲ་[L264a]བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཤེས་པས་བྱེད་ལ་སངས་རྒྱས་འཕགས་པ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་སྣང་བ་གཏན་ནས་མི་མངའ་བ་ཡིན་ཏེ། རང་འགྲེལ་ལས། ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་མ་རིག་པའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་བཞག་གོ། ཞེས་དང་། བདེན་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ་བདེན་པར་མངོན་པར་རློམ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་དང་། སངས་རྒྱས་རྣམས་ལ་[ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་བྱང་ཆུབ་པའི་ཕྱིར། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་རྒྱུ་བ་གཏན་ལོག་པར་འདོད་པ་ཡིན་ནོ། །]ཞེས་སོགས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་ཟེར་བ་ནི་

Our response: This is only the clearest contradictory entailment [for these passages from Chandrakīrti's *Autocommentary* prove the opposite of the three points that Tag-tshang is trying to make]. With regard to that, well then it [absurdly] follows that whatever is a veil truth is necessarily posited by [a consciousness] apprehending true existence because [according to you] the positor of [a veil truth] is only [a consciousness] apprehending true existence. You have asserted the reason [which is that the positor of (a veil truth) is only (a consciousness) apprehending true existence].

If you [incorrectly] accept [the consequence that whatever is a veil truth is necessarily posited by (a consciousness) apprehending true existence], it [absurdly] follows that the subjects, pots, woolen cloth, and so forth, do not exist even in conventional terms[a] because of being objects posited by [consciousnesses] apprehending true existence [according to you].

---

[a] *tha snyad du.*

You have asserted (1) the reason [which is that pots, woolen cloth, and so forth are objects posited by (consciousnesses) apprehending true existence] and (2) that the reason entails [that pots, woolen cloth, and so forth do not exist even in conventional terms], because Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 169) says:[a]

> [Chandrakīrti's saying that veil truths are posited through the force of ignorance apprehending true existence indicates the mode of positing what sort of veiling (consciousness) in the perspective of which truth[b] is posited, but it is not that he is saying that pots, woolen cloth, and so forth, which are veil truths, are posited by that consciousness apprehending true existence] because he himself asserts that what is posited by a [consciousness] apprehending true existence does not exist even in conventional terms.

You cannot accept the consequence [that pots, cloth, and so forth do not exist even in conventional terms] because it has already been explained that objects of knowledge [and hence existents] are definitively enumerated as the two truths.

འགལ་ཁྱབ་གསལ་ཤོས་཈ོ་ན་ཡིན་ནོ། །དེ་ལ་འོ་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ན་བདེན་འཛིན་གྱིས་བཞག་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། དེ་འཛོག་བྱེད་བདེན་འཛིན་ཁོ་ན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [དེ་འཛོག་བྱེད་བདེན་འཛིན་ཁོ་ན་ཡིན་པ་]རྟགས་ཁས། [ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ན་བདེན་འཛིན་གྱིས་བཞག་པས་ཁྱབ་པར་]འདོད་ན། བུམ་སྣམ་སོགས་ཆོས་ཅན། ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པར་ཐལ། བདེན་འཛིན་གྱིས་བཞག་པའི་ཡུལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [(བུམ་སྣམ་སོགས་)བདེན་འཛིན་གྱིས་བཞག་པའི་ཡུལ་ཡིན་པ་]རྟགས་[བདེན་འཛིན་གྱིས་བཞག་པའི་ཡུལ་ཡིན་ན་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པས་]ཁྱབ་ཁས། དེ་སྐད་དུ་རྣམ་བཤད་ལས། བདེན་འཛིན་དེས་བཞག་པ་ནི། རང་གི་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མི་སྲིད་པར་བཞེད་པའི་ཕྱིར་

---

[a] *Illumination of the Thought,* 211b.4.

[b] "Truth" means "concordance between appearance and fact."

རོ་ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། [བུམ་སྣམ་སོགས་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་བཤད་ཟིན་པའི་ཕྱིར།

12. About this formulation, someone says:[a] It follows that veil truths are necessarily posited by ignorance because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says,[b] "Veil truths are posited through the force of ignorance."
བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ལ་མ་རིག་པས་བཞག་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། རང་འགྲེལ་ལས། མ་རིག་པའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་བཞག་གོ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་ན་

Our response: [That Chandrakīrti's *Autocommentary* says, "Veil truths are posited through the force of ignorance,"] does not entail [that veil truths are necessarily posited by ignorance] because having identified the veiler[c] for whose perspective a pot and so forth are posited as truths, [Chandrakīrti] is explaining that a pot and so forth are true only in the perspective of solely that [veiling consciousness] and in general are falsities. It follows [that having identified the veiler for whose perspective a pot and so forth are posited as truths, (Chandrakīrti) is explaining that a pot and so forth are true only in the perspective of solely that (veiling consciousness) and in general are falsities] because this is known through the explanation that (1) a pot and so forth are true due to their mode of appearance and mode

---

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 263a.5; 2015 Go-mang Lhasa, 194b.6; 2007 Taipei codex reprint, 359.4.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.18-107.19. With more context:

> A few dependent-arisings, such as reflections, echoes, and so forth, appear as false even to those who have ignorance, whereas a few—forms, such as blue, minds, and [mental factors] such as feeling—appear as true; the nature [emptiness] does not appear in any way to those having ignorance. Therefore, that [nature, emptiness,] and whatever are false even conventionally are not veil truths. In that way, respectively, veil truths are posited through the force of the afflictive ignorance that is included within the [twelve] links [of a dependent-arising] of cyclic existence.

[c] *kun rdzob*, *saṃvṛti*.

of subsistence appearing to be concordant in the perspective of eye consciousnesses and so forth that are affected by ignorance; but (2) reflections and so forth, since their mode of appearance and mode of subsistence appear to be discordant to a language-trained person's sense consciousness polluted by ignorance or it[s predispositions],[a] are not truths in the perspective of those consciousnesses, due to which they are not posited as veil truths in the perspective of those consciousnesses.

[རང་འགྲེལ་ལས། མ་རིག་པའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་བཞག་གོ། ཞེས་གསུངས་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ལ་མ་རིག་པས་བཞག་པས་ཁྱབ་པས་]མ་ཁྱབ་སྟེ། བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་པར་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ངོས་བཟུང་ནས་བུམ་སོགས་དེ་པོ་ནའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་གྱི་སྒྲིར་རྟེན་པར་བཤད་[L264b]པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་པར་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ངོས་བཟུང་ནས་བུམ་སོགས་དེ་པོ་ནའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་གྱི་སྒྲིར་རྟེན་པར་བཤད་པ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། བུམ་སོགས་རྣམས་མ་རིག་པ་དེས་བསླད་པའི་མིག་སོགས་ངོར་སྣང་ཚུལ་དང་གནས་ཚུལ་མཐུན་པར་སྣང་བས་བདེན་ལ། གཟུགས་བརྙན་སོགས་མ་རིག་པ་དང་དེས་བསླད་པའི་བརྡ་བྱང་གི་དབང་ཤེས་ལ་སྣང་ཚུལ་དང་གནས་ཚུལ་མི་མཐུན་པར་སྣང་བས་ཤེས་ངོ་དེར་མི་བདེན་པས་ཤེས་པ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་བཤད་པས་ཤེས་པའི་ཕྱིར།

The first reason [which is that a pot and so forth are true due to their mode of appearance and mode of subsistence appearing to be concordant in the perspective of eye consciousnesses and so forth that are affected by ignorance] is established because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above,

---

[a] Reading ***de'i bag chag skyis*** *bslad pa'i* for ***des*** *bslad pa'i*, 530.1–2. "Language-trained" (*brda byang*) refers to a person who has learned to use any language or symbolic system, and thus through understanding the difference between a sign and what it signifies, can also know that a reflection of a face is not a face.

34) says:[a] "A few [dependent-arisings]—forms such as blue, minds, and [mental factors] such as feeling—appear as truths,"[b] and (above, 34) says:[c]

> In that way, respectively, veil truths are posited through the force of the afflictive ignorance that is included within the [twelve] links [of a dependent-arising] of cyclic existence.[d]

and Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 169) says:[e]

> [Chandrakīrti's] saying that veil truths are posited through the force of ignorance apprehending true existence indicates the mode of positing the veiling [consciousness] in the perspective of which truth [that is, concordance between appearance and fact] is posited.

[བུམ་སོགས་རྣམས་མ་རིག་པ་དེས་བསླད་པའི་མིག་སོགས་ངོར་སྣང་ཚུལ་དང་གནས་ཚུལ་མཐུན་པར་སྣང་བས་བདེན་པ་]རྟགས་དང་པོ་གྲུབ་སྟེ། རང་འགྲེལ་ལས། སྔོན་པོ་ལ་སོགས་པ་གཟུགས་དང་སེམས་དང་ཚོར་བ་ལ་སོགས་པ་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་བདེན་པར་སྣང་སྟེ་ཞེས་དང་། དེ་ལྟ་ན་རེ་ཞིག་སྲིད་པའི་ཡན་ལག་གིས་ཡོངས་སུ་བསྡུས་པ་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་བཞག་གོ་ཞེས་དང་། རྣམ་བཤད་ལས་ཀྱང་། མ་རིག་པ་བདེན་འཛིན་དེའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་འཇོག་ཅེས་པ་ནི། བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་འཇོག་པའི་འཇོག་ཚུལ་སྟོན་པ་ཡིན་གྱི་ཞེས་སོགས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

---

[a] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.13-107.14.

[b] Some (*'ga' zhig*) dependent-arisings (those that are real in relation to the world, e.g., tables) deceptively seem to exist exactly as they appear, but other dependent-arisings (those that are unreal in relation to the world, e.g., reflections) can be recognized as deceptive even by those who have ignorance.

[c] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.17-107.19.

[d] The first of the twelve links of the dependent-arising of lifetimes in cyclic existence.

[e] *Illumination of the Thought,* 211b.2; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, 241.

The second reason [which is that reflections and so forth, since their mode of appearance and mode of subsistence appear to be discordant to a language-trained person's sense consciousness polluted by ignorance or it(s predispositions), are not truths in the perspective of those consciousnesses, due to which they are not posited as veil truths in the perspective of those consciousnesses] is established because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says,[a] "A few dependent-arisings—reflections, echoes, and so forth—are falsities," and, "Therefore, that [nature, emptiness,] and whatever are false even conventionally are not veil truths,"[b] and Tsong-kha-pa's *Ocean of Reasoning* says:[c]

> Regarding [Chandrakīrti's] statement that that which is false even conventionally is not a veil truth: Since a reflection of a face, for example, is not true as a face in the perspective of a worldly veiling consciousness of one who is trained in language, it is not a veil truth in relation to that.

[In the passages from Chandrakīrti's *Autocommentary*] the phrase *can zad cig* ["a few"] should be *'ga' zhig* ["some" and thus "some dependent-arisings"] as translated by Nag-tsho.[d]

[གཟུགས་བརྙན་སོགས་མ་རིག་པ་དང་དེས་བསྒྲད་པའི་བརྡ་བྱང་གི་དབང་ཤེས་ལ་སྣང་ཚུལ་དང་གནས་ཚུལ་མི་མཐུན་པར་སྣང་བས་ཤེས་ངོ་དེར་མི་བདེན་པས་ཤེས་པ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་བཤད་པ་]རྟགས་གཉིས་པ་གྲུབ་སྟེ། རང་འགྲེལ་ལས། གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཆ་ལ་སོགས་པ་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་རྫུན་ཡང་ཞེས་དང་། དེའི་ཕྱིར་དེ་དང་གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་རྫུན་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མ་ཡིན་ནོ། ། ཞེས་དང་། རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ་ལས། གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་རྫུན་པ་དེ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མ་ཡིན་པར་གསུངས་པ་

---

[a] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.11-107.12.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.16-107.17.

[c] 410.17–20.

[d] *nag tsho lo tsa ba tshul khrims rgyal ba* (b.1011) made the original translation of Chandrakīrti's *Supplement* from Sanskrit into Tibetan, working with the Indian Kṛṣhṇapaṇḍita. Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 238, note b.

ནི། བརྡ་ལ་བྱང་བའི་འཇིག་རྟེན་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་བྱད་བཞིན་གྱི་གཟུགས་བརྙན་ལྟ་བུ་དེ་བྱད་བཞིན་དུ་མི་བདེན་པས་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་[L265a]ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། རང་འགྲེལ་གྱིས་ཅུང་ཟད་ཅིག་ཅེས་པ་འགའ་ཞིག་ཏུ་ནག་ཚོས་བསྒྱུར་བ་ལྟར་ཡིན་ནོ། །

13. About this formulation, someone says:[a] It follows that if a base [that is, an object] is not true in the perspective of an awareness, it is necessarily not a veil truth in the perspective of that awareness because since a reflection in a mirror and so forth are not true in the perspective of a language-trained person, they are not veil truths in relation to that awareness.

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། གཞི་དེ་བློ་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ན་བློ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། མེ་ལོང་ནང་གི་གཟུགས་བརྙན་སོགས་བརྡ་བྱང་གི་བློ་ངོར་མི་བདེན་པས་[བརྡ་བྱང་གི་]བློ་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ན་

Our response: [That since a reflection in a mirror and so forth are not true in the perspective of a language-trained person's awareness, reflections and so forth are not veil truths in relation to that awareness] does not entail [that if a base (that is, an object) is not true in the perspective of an awareness, it is necessarily not a veil truth in the perspective of that awareness]. The reason [which is that since a reflection in a mirror and so forth are not true in the perspective of an awareness of one trained in language, they are not veil truths in relation to that (language-trained) awareness] is established because that [language-trained] awareness in the perspective of which [a reflection] is not true but which has not realized that [a reflection] is a truth only in the perspective of ignorance also does not realize a base, a reflection, as a veil truth.[b]

---

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 265a.1; 2015 Go-mang Lhasa, 195a.7; 2007 Taipei codex reprint, 360.13.

[b] This syllogism is the key to the debate. Jam-yang-shay-pa, without denying that a reflection is a veil truth in general, holds that it is not a veil truth for the normal, conventional

[མེ་ལོང་ནང་གི་གཟུགས་བརྙན་སོགས་བརྡ་བྱང་གི་བློ་ངོར་མི་བདེན་པས་བློ་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་ན་གཞི་དེ་བློ་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ན་བློ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པས་]མ་ཁྱབ་ཅེང་། [མེ་ལོང་ནང་གི་གཟུགས་བརྙན་སོགས་བརྡ་བྱང་གི་བློ་ངོར་མི་བདེན་པས་(བརྡ་བྱང་གི་)བློ་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པ་]རྟགས་གྲུབ་སྟེ། བློ་དེའི་ངོར་ཡང་མི་བདེན་ལ་བློ་དེས་གཞི་གཟུགས་བརྙན་དེ་མ་རིག་པའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པར་མ་རྟོགས་པའི་བློ་དེས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་ཡང་མ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར།

It follows [that that [language-trained] awareness in the perspective of which [a reflection] is not true but which has not realized that [a reflection]

---

mind of someone who has learned any language, and thus, through understanding the distinction between sign and signified, can grasp that a reflection of a face is not a face. Jam-yang-shay-pa distinguishes two senses in which something could be a veil truth in the perspective of a particular consciousness. First, if a consciousness takes its object to be true—that is, existing as it appears—then that object is a veil truth for that consciousness. Anyone sophisticated enough to use language will realize that a reflection of a face is not a face, and thus ordinary individuals do not have an ignorant, veiling consciousness that naively conceives the reflection to exist as it appears. Jam-yang-shay-pa is careful to say that a language-trained person does not see a reflection as "true" (*bden*); we can presume that this person still sees the reflection as a truth (*bden pa*)—that is, as a truly existent reflection of a face.

Second, if a consciousness recognizes its object as a falsity, that is, as a veil truth, then that object is a veil truth in the perspective of that consciousness. While an ordinary person may see that a reflection is false in that it deceptively appears as a face, only a person who has previously realized emptiness can recognize it as a veil truth, that is to say, a truth only for an ignorant consciousness.

Bringing Ngag-wang-pal-dan's terminological refinement (see Newland's *Two Truths,* chapter 8) into play, we might say that a reflection of a face is a veil truth *in relation to* the perspective (*shes ngo la ltos te*) of an ordinary educated person (because such a person is still subject to the veiler, the conception of true existence), but not a veil truth *in* that perspective (*shes ngo la*) (because that person cannot recognize a reflection as a veil truth). On the other hand, a reflection of a face is a veil truth in the perspective of Foe Destroyers and pure ground Bodhisattvas, but not a veil truth in relation to their perspective.

This debate clearly shows (1) that Jam-yang-shay-pa does not differentiate the meanings of the terms "for (or in) the perspective" (*shes ngor*) and "in relation to the perspective" (*shes ngo la ltos te*), (2) that he is nevertheless cognizant of the ambiguity of those phrases as he employs them, and (3) that he attempts to deal with the problems arising from that ambiguity.

is a truth only in the perspective of ignorance also does not realize a base, a reflection, as a veil truth] because in order to realize something as a veil truth it must be realized as a truth only in the perspective of ignorance and for that one must refute true existence. It follows [that in order to realize something as a veil truth it must be realized as a truth only in the perspective of ignorance and for that one must refute true existence] because when a pot and so forth are posited as truths in the phrase "veil truths," one must realize that they are posited as such in the perspective of an awareness but are not posited as truths in fact.

[བློ་དེའི་ངོར་ཡང་མི་བདེན་ལ་བློ་དེས་གཞི་གཟུགས་བརྙན་དེ་མ་རིག་པའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པར་མ་རྟོགས་པའི་བློ་དེས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་ཡང་མ་རྟོགས་པ་]དེར་ཐལ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་རྟོགས་པ་ལ་མ་རིག་པའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པ་རྟོགས་དགོས། དེ་ལ་བདེན་གྲུབ་ཁེགས་དགོས་པའི་ཕྱིར། [ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་རྟོགས་པ་ལ་མ་རིག་པའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པ་རྟོགས་དགོས། དེ་ལ་བདེན་གྲུབ་ཁེགས་དགོས་པ་]དེར་ཐལ། བུམ་སོགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཟུར་གྱི་བདེན་པར་འཇོག་པ་ན་བློ་ངོར་འཇོག་དགོས་ཀྱི་དོན་ལ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་རྟོགས་དགོས་པའི་ཕྱིར།

The reason [which is that when a pot and so forth are posited as truths in the phrase "veil truths," one must realize that they are posited as such in the perspective of an awareness but are not posited as truths in fact] is established and entails [that in order to realize something as a veil truth it must be realized as a truth only in the perspective of ignorance and for that one must refute true existence] because when one realizes thus, one must realize how it comes to be that if the perspective of a veiling awareness is not applied,[a] then [a pot and so forth] are not established as truths and [instead] are falsities.[b] It follows [that when one realizes thus, one must realize how it comes to be that if the perspective of a veiling awareness is

[a] That is to say, "if one does not connect the question of whether a pot and so forth are truths to the context of the perspective of a veiling awareness"...

[b] In other words, pots and so forth are called "truths" only when one considers the question of whether they are truths in the specific context of how they appear to ignorance.

not applied, then (a pot and so forth) are not established as truths and (instead) are falsities] because:

1. that the veiler is ignorance and
2. truth in the perspective of that [veiler ignorance]

is the mode of truth in this context [of veil truth] because Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 174) says:[a]

> The reason for this is by way of the essential that if it is seen that when positing the "truth" that is part of the term "veil truth" with respect to pots and so forth, it must be posited—from between an awareness and fact—as a truth in the perspective of just a veiling [consciousness] that apprehends true existence and is not posited as a truth in fact, it must be seen that if that distinction [of being in the perspective of a veiling consciousness] is not applied, it is not established as a truth and is a falsity.

[བུམ་སོགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཟུར་གྱི་བདེན་པར་འཇོག་པ་ན་བློ་ངོར་འཇོག་དགོས་ཀྱི་དོན་ལ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་རྟོགས་དགོས་པ་]རྟགས་གྲུབ་ཅིང་། [བུམ་སོགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཟུར་གྱི་བདེན་པར་འཇོག་པ་ན་བློ་ངོར་འཇོག་དགོས་ཀྱི་དོན་ལ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་རྟོགས་དགོས་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་རྟོགས་པ་ལ་མ་རིག་པའི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པ་རྟོགས་དགོས། དེ་ལ་བདེན་གྲུབ་ཁེགས་དགོས་པས་]ཁྱབ་སྟེ། དེ་ལྟར་རྟོགས་པ་ན་བློ་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་མ་སྦྱར་ན་བདེན་པར་མི་འགྲུབ་ཅིང་རྫུན་པར་འགྲོ་ལུགས་རྟོགས་དགོས་པའི་ཕྱིར། [དེ་ལྟར་རྟོགས་པ་ན་བློ་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་མ་སྦྱར་ན་བདེན་པར་མི་འགྲུབ་ཅིང་རྫུན་པར་འགྲོ་ལུགས་རྟོགས་དགོས་པ་]དེར་ཐལ། ཀུན་རྫོབ་དེ་མ་རིག་པ་དང་དེའི་ངོར་བདེན་པ་གཅིག་སྐབས་འདིའི་བདེན་ཚུལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རྣམ་བཤད་ལས། བུམ་སོགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཟུར་གྱི་བདེན་པ་འཇོག་པ་

[a] *Illumination of the Thought,* 112b.3-112b.4; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, 243.

ན། བློ་དང་དོན་གཉིས་ལས། དོན་ལ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར་བདེན་འཛིན་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་ཉིད་དུ་བདེན་པར་བཞག་དགོས་པར་མཐོང་བ་ན་ཁྱད་པར་དེ་མ་སྦྱར་ན་བདེན་པར་མི་འགྲུབ་ཅིང་[L265b]རྫུན་པ་ཡིན་པར་མཐོང་དགོས་པའི་གནད་ཀྱིས་སོ། །

ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

If you [incorrectly] assert the root [consequence[a] which is that if a base is not true in the perspective of an awareness, it is necessarily not a veil truth in the perspective of that awareness], then it [absurdly] follows that the subjects, a pot and so forth, are not veil truths in the perspective of pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors because of not being truths in the perspective of that [pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors]. You [incorrectly] have asserted that [not being a truth in the perspective of pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors] entails [not being a veil truth in the perspective of pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors].

[གཞི་དེ་བློ་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ན་བློ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་]རྩ་བར་འདོད་ན། བུམ་སོགས་ཆོས་ཅན། དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པར་ཐལ། [དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་]དེའི་ངོར་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [(དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་)དེའི་ངོར་བདེན་པ་མ་ཡིན་ན་དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་]ཁྱབ་པ་ཁས།

The reason [which is that a pot and so forth are not truths in the perspective

[a] At the start of debate 13.

of pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors] follows because such a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise [of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors] does not apprehend true existence. It follows [that pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors does not apprehend true existence] because it [that is, a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of Foe Destroyers and pure ground Learner Superiors] is a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of a person who has abandoned apprehension of true existence, because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says:[a]

> Those, moreover, for Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like existents such as reflections and so forth have a fabricated nature and are not truths because they have no conceit of them as true.

[(དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་)དེའི་ངོར་བདེན་པ་མ་ཡིན་པ་]རྟགས་དེར་ཐལ། [(དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པ་)]དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བདེན་པར་མི་འཛིན་པའི་ཕྱིར། [(དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པ་)དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བདེན་པར་མི་འཛིན་པ་]དེར་ཐལ། [དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་]ཁྱོད་བདེན་འཛིན་སྤངས་པའི་གང་ཟག་གི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རང་འགྲེལ་ལས། དེ་ཡང་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་སྤངས་པ། འདུ་བྱེད་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པའི་ཡོད་པ་ཉིད་དང་འདྲ་བར་གཟིགས་པ་རྣམས་ལ་བཅོས་མའི་རང་བཞིན་ཡིན་གྱི་བདེན་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བདེན་པར་མངོན་པར་རློམ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་

[a] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*107.19-108.3.

པའི་ཕྱིར།

14. About this formulation, someone says:[a] I assert the root [consequence[b] which is that if a base is not true in the perspective of an awareness, it is necessarily not a veil truth in the perspective of that awareness] because [Chandrakīrti] explains the distinction that [a pot and so forth] are mere veilings[c] in the perspective of a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise [in the continuum of a person who has abandoned the apprehension of true existence] but are not veil truths in its perspective, because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says,[d] "for others, they are mere veilings[e] since, like illusions and so forth, they are just dependent-arisings."

བྱས་པ་ལ་ཁོ་ན་རེ། [གཞི་དེ་བློ་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ན་བློ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་]རྩ་བར་འདོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཁྱད་པར་བཤད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རང་འགྲེལ་ལས། དེ་ལས་གཞན་པ་རྣམས་ལ་ནི་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པ་ལྟར་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ཉིད་ཀྱིས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་འགྱུར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་ན་

Our response: [That Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 34) says, "for others, they are mere veilings since, like illusions and so forth, they are just dependent-arisings,"] does not entail [that (Chandrakīrti) explains the distinction that (a pot and so forth) are mere veilings in the perspective of a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise (in the continuum of a person who has abandoned the apprehension of true existence) but are not veil truths in its perspective] because that passage merely explains that

[a] 2011 TBRC *bla brang*, 265b.4; 2015 Go-mang Lhasa, 196a.1; 2007 Taipei codex reprint, 361.14.

[b] At the start of debate 13 and which was reference just two paragraphs above.

[c] *kun rdzob tsam*, *saṃvṛti-mātra*.

[d] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 108.4-108.6.

[e] *kun rdzob tsam.*

a pot and so forth are only falsities veilings like illusions and are not unfabricated true existents. It follows [that this passage merely explains that a pot and so forth are only falsities veilings like illusions, and are not unfabricated true existents] because since things [pots and so forth] are not truths in the perspective of the three—hearer Foe Destroyers and so forth—they are only fabrications by conceptuality and since things are also not true in the perspective of the veiling [awarenesses] of those three persons, [Chandrakīrti] calls them "mere veilings," because regarding the meaning of this passage, Tsong-kha-pa's *Explanation: Illumination of the Thought* (below, 164) states:[a]

> Those fabricated things—which [even though they do not inherently exist] are fabricated by conceptuality [to appear to be inherently existent] and which are not truths in the perspective of the three persons [that is, Hearer Foe Destroyers, Solitary Realizer Foe Destroyers, and Bodhisattvas on the eighth, ninth, and tenth grounds, called the three pure grounds]—are not truths in the perspective of their own veiling [consciousnesses since they are beyond such ignorance], and hence those [phenomena] are called "mere veilings."[b]

[རང་འགྲེལ་ལས། དེ་ལས་གཞན་པ་རྣམས་ལ་ནི་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པ་ལྟར་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ཉིད་ཀྱིས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་འགྱུར་རོ། །ཞེས་གསུངས་ན་དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཁྱད་པར་བཤད་པས་]མ་ཁྱབ་སྟེ། ལུང་དེས་བུམ་སོགས་ཡེ་ཤེས་དེའི་ངོར་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཙམ་ཡིན་གྱི་མ་བཅོས་པའི་བདེན་གྲུབ་མ་ཡིན་པར་བཤད་པ་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [ལུང་དེས་བུམ་སོགས་ཡེཤེས་དེའི་ངོར་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཙམ་ཡིན་གྱི་མ་བཅོས་པའི་བདེན་གྲུབ་མ་ཡིན་པར་བཤད་པ་ཙམ་ཡིན་པ་]དེར་ཐལ། ཉན་ཐོས་དགྲ་བཅོམ་སོགས་གསུམ་གྱི་ངོར་མི་བདེན་པས་དངོས་པོ་རྣམས་རྟོག་པས་བཅོས་མ་ཙམ་ཡིན་པ་[L266a]དང་གང་ཟག་དེ་གསུམ་གྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་

---

a *Illumination of the Thought,* 110a.1-110a.2; translation by Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*, 235.

b *mere veilings, kun rdzob tsam, saṃvṛtimātra.*

མི་བདེན་པས་ཀྱང་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། ལུང་དེའི་དོན་དུ་རྣམ་བཤད་ལས། གང་ཟག་གསུམ་པོ་གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པའི་རྟོག་པས་བཅོས་པའི་བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་པོ་ནི་དེའི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་མི་བདེན་པས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞེས་བྱའོ། ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

If you [incorrectly] accept the root [consequence which is that if a base is not true in the perspective of an awareness, it is necessarily not a veil truth in the perspective of that awareness], it [absurdly] follows that [those three persons] have no pristine wisdoms subsequent to meditative equipoise that understand how a pot and so forth are not established as truths [in fact], but exist as truths in the perspective of the veiler—that is, the consciousness apprehending true existence—because [according to you] a pot and so forth are not veil truths in the perspective of a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of such [(persons) who understand how a pot and so forth are not established as truths (in fact), but exist as truths in the perspective of the veiler—that is, the consciousness apprehending true existence]. You [incorrectly] have asserted the reason [which is that a pot and so forth are not veil truths in the perspective of a pristine wisdom subsequent to meditative equipoise of such (Foe Destroyers and Learner Superiors on the pure grounds)].

[གཞི་དེ་བློ་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ན་བློ་དེའི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པས་ཁྱབ་པར་]རྩ་བར་འདོད་ན། བུམ་སོགས་བདེན་པར་མ་གྲུབ་ཀྱང་། བདེན་འཛིན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་བདེན་པར་ཡོད་ཚུལ་མཁྱེན་པའི་དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་མེད་པར་ཐལ། [བུམ་སོགས་བདེན་པར་མ་གྲུབ་ཀྱང་། བདེན་འཛིན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་བདེན་པར་ཡོད་ཚུལ་མཁྱེན་པའི་]དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། [(དགྲ་བཅོམ་པ་དང་དག་སའི་སློབ་པ་འཕགས་པ་)དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོར་བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པ་]རྟགས་ཁས།

If you [incorrectly] accept the consequence [that (those three persons) have no pristine wisdoms subsequent to meditative equipoise that understand how a pot and so forth are not established as truths (in fact), but exist as truths in the perspective of the veiler—that is, the consciousness apprehending true existence], it [absurdly] follows that if an awareness does not apprehend something as a truth, then in the perspective of that awareness other awarenesses necessarily do not see it as a truth because you [incorrectly] accepted that consequence [that (those three persons) have no pristine wisdoms subsequent to meditative equipoise that understand how a pot and so forth are not established as truths (in fact), but exist as truths in the perspective of the veiler—that is, the consciousness apprehending true existence]. If you [incorrectly] accept this consequence [that if an awareness does not apprehend something as a truth, then in the perspective of that awareness other awarenesses necessarily do not see it as a truth], it [absurdly] follows that there are no clairvoyances that know the minds of others in the continuums of those persons, and because of your assertion [that if an awareness does not apprehend something as a truth, then in the perspective of that awareness other awarenesses necessarily do not see it as a truth], it very absurdly follows that the aforementioned modes of generating compassion are not logically feasible! The aforementioned modes of generating compassion are the *Cloud of Jewels Sūtra* and the *Questions of King Dhāraṇīshvara Sūtra*—sources cited again and again in Chandrakīrti's *Autocommentary,* Shāntideva's *Compendium of Instructions,* Nāgārjuna's *Compendium of Sūtra,*[a] and so forth—which state:[b]

---

[a] The index in the Bendall and Rouse translation of Shāntideva's *Compendium of Instructions* identifies twenty-six citations from the *Cloud of Jewels* and none from the *Questions of King Dhāraṇīshvara.* The index to La Vallée Poussin's edition of Chandrakīrti's *Autocommentary* lists two citations of the *Cloud of Jewels* and eleven from the *Questions of King Dhāraṇīshvara.*

[b] *'phags pa tshangs pa khyad par sems kyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (*ārya-brahma-viśeṣacinti-paripṛcchā-nāma-mahāyāna-sūtra*), in *bka' 'gyur* (*lha sa*), TBRC W26071.59 (Lha sa: Zhol bka' 'gyur par khang, [194-]), 72b.1-72b.5. The passage varies slightly:

ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྤྲོས་པ་མེད་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་སྤྲོས་པ་ལ་དགའ་སྟེ། དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྐྱེའོ། ། ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་ལྟ་བར་ཞུགས་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྐྱེའོ། ། ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་མཚན་མ་མེད་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་མཚན་མ་ལ་སྤྱོད་ཡུལ་བར་གྱུར་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྐྱེའོ། ། ཆོས་ཐམས་

> The One-Gone-Thus's compassion for sentient beings is generated due to [the consideration] "Whereas all phenomena are without proliferations, sentient beings like proliferations." The One-Gone-Thus's compassion for sentient beings is generated due to [the consideration] "Whereas all phenomena are empty, sentient beings adhere to views [of inherent existence]." The One-Gone-Thus's compassion for sentient beings is generated due to [the consideration] "Whereas all phenomena are signless, sentient beings engage in signs." The One-Gone-Thus's compassion for sentient beings is generated due to [the consideration] "Whereas all phenomena are wishless, sentient beings engage in wishes."

འདོད་ན། བློ་དེས་བདེན་པར་མ་བཟུང་ན་བློ་དེའི་ངོ་ན་བློ་གཞན་གྱིས་བདེན་པར་མཐོང་བ་མེད་དགོས་པར་ཐལ། [བྱམས་སོགས་བདེན་པར་མ་གྲུབ་ཀྱང་། བདེན་འཛིན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་བདེན་པར་ཡོད་ཚུལ་མཁྱེན་པའི་དེ་འདྲའི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་མེད་པར་]འདོད་པའི་ཕྱིར། [བློ་དེས་བདེན་པར་མ་བཟུང་ན་བློ་དེའི་ངོ་ན་བློ་གཞན་གྱིས་བདེན་པར་མཐོང་བ་མེད་དགོས་པར་]འདོད་ན། གང་ཟག་དེ་དག་གི་རྒྱུད་ཀྱི་གཞན་སེམས་ཤེས་པའི་མངོན་ཤེས་མེད་པར་ཐལ་བ་དང་། འཇུག་འགྲེལ་བསླབ་བཏུས་མདོ་ཀུན་བཏུས་སོགས་སུ་ཤེས་བྱེད་ཡང་ཡང་དྲངས་པའི་དཀོན་མཆོག་སྤྲིན་དང་གཟུངས་རྒྱལ་གྱིས་ཞུས་པ་ལས། ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྤྲོས་པ་མེད་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་སྤྲོས་པ་ལ་དགའའོ་ཞེས་དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་སྐྱེའོ། །ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྟོང་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་ལྟ་བ་ལ་ཞེན་ཏོ། །ཞེས་དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་

ཅད་ནི་སྨོན་པ་མེད་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་སྨོན་ལམ་ལ་སྤྱོད་དོ། དེའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྐྱེའོ། །

སྐྱེའོ། །ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་མཚན་[L266b]མ་མེད་པ་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་མཚན་མ་ལ་སྤྱོད་དོ། །ཞེས་སྨྲར་ལྷར་དང་། ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྨོན་པ་མེད་པ་ཡིན་ན། སེམས་ཅན་རྣམས་ནི་སྨོན་པ་ལ་སྤྱོད་དོ། །ཞེས་སྨྲར་ལྷར་གསུངས་པའི་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་ཚུལ་མི་འཐད་པར་ཐལ་ལོ། [བློ་དེས་བདེན་པར་མ་བཟུང་ན་བློ་དེའི་ངོ་ན་བློ་གཞན་གྱིས་བདེན་པར་མཐོང་བ་མེད་དགོས་པར་]འདོད་པའི་ཕྱིར།

You cannot accept [that the aforementioned modes of generating compassion as stated earlier in the *Cloud of Jewels Sūtra* and the *Questions of King Dhāraṇīshvara Sūtra* are not logically feasible] because there are many such passages in the *Sūtra on the Ten Grounds* and so forth. Also, it is because Khay-drub Ge-leg-pal-sang's *Compilation on Emptiness [Opening the Eyes of the Fortunate]* says:[a]

> Although that awareness does not see something as truly existent, it is not necessary that in the perspective of that [awareness] seeing it as truly existent by other awarenesses does not exist.

Therefore, it follows that mere appearance to an awareness does not entail apprehension and comprehension because although forms and so forth appear as truly existent to the pristine wisdoms subsequent to meditative equipoise of the three persons, [these forms and so forth] are not apprehended as truly existent [by those consciousnesses], because Khay-drub Ge-leg-pal-sang's *Compilation on Emptiness [Opening the Eyes of the Fortunate]* says:[b]

> The meaning of this in [Chandrakīrti's] commentary [cited next] is: The veiling awareness in the perspective of which something is true and hence is posited as a veil truth does not exist in the continuums of those [three] Superiors because since they have entirely abandoned apprehensions of true existence, they see forms and so forth as mere veilings and never see them as truly existent.

and Chandrakīrti's *Autocommentary* says:[c]

[a] *Compilation on Emptiness,* 616.6.
[b] *Compilation on Emptiness,* 616.4–616.6.
[c] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 107.19–108.3.

> Those, moreover, for Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like existents such as reflections and so forth have a fabricated nature and are not truths because they have no conceit of them as true.

and Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 171) says:[a]

> […]direct realization that all compounded phenomena are empty of inherent existence but appear to be inherently existent, like reflections, is one qualification.

[སྔར་དཀོན་མཆོག་སྤྲིན་དང་གཟུངས་རྒྱལ་གྱིས་ཞུས་པར་གསུངས་པ་ལྟར་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་ཚུལ་མི་འཐད་པར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། དེ་འདྲའི་ལུང་ས་བཅུ་པ་སོགས་མང་བའི་ཕྱིར། སྟོང་ཐུན་ལས་ཀྱང་། བློ་དེས་བདེན་པར་མ་གཟིགས་ཀྱང་དེའི་ངོ་ན་བློ་གཞན་གྱིས་བདེན་པར་མཐོང་བ་མེད་མི་དགོས་སོ་ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་བློ་དེ་ལ་སྣང་ཙམ་ལ་བཟུང་བ་དང་གཞལ་བས་མ་ཁྱབ་པར་ཐལ། གང་ཟག་དེ་གསུམ་གྱི་རྗེས་ཐོབ་ཡེ་ཤེས་ལ་གཟུགས་སོགས་བདེན་པར་སྣང་ཡང་བདེན་པར་མ་བཟུང་བའི་ཕྱིར། སྟོན་ཐུན་ལས། འགྲེལ་པའི་དེའི་དོན་ནི། འཕགས་པ་དེ་དག་གི་རྒྱུད་ལ་བློ་གང་གི་ངོར་

---

[a] *Illumination of the Thought,* 110a.1-110a.2. With more context:

> There are three persons in the perspective of whom these are not truths [that is, do not exist the way they appear]—Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas. Furthermore, because [Chandrakīrti] does not take these to be just any Hearers, Solitary Realizers, or Bodhisattvas, he mentions qualifications ["who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like reflections and so forth"]; direct realization that all compounded phenomena are empty of inherent existence but appear to be inherently existent, like reflections, is one qualification. Since even Bodhisattvas on the seventh ground and below as well as Hearers and Solitary Realizers who are Learner Superiors have merely this [direct realization], in order to eliminate them [Chandrakīrti] says of the three persons that they "have abandoned ignorance." Hence, the three persons are to be taken as Bodhisattvas on the pure grounds [that is, on the eighth, ninth, and tenth grounds] and the two Foe Destroyers, Hearer and Solitary Realizer. [Compounded phenomena] are not truths in the perspective of those three.

བདེན་པས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་འཛོག་པའི་བློ་ཀུན་རྫོབ་པ་མེད་དེ། དེ་དག་གིས་བདེན་འཛིན་མ་ལུས་པར་སྤངས་པས་གཟུགས་སོགས་རྣམས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དུ་གཟིགས་ཀྱི། བདེན་པར་ནམ་ཡང་མ་གཟིགས་པའི་ཕྱིར་ཞེས་པའི་དོན་ཡིན་ལ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། རང་འགྲེལ་ལས། འདུ་བྱེད་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པའི་ཡོད་པ་དང་འདྲ་བར་གཟིགས་པ་རྣམས་ལ་ཞེས་དང་། རྣམ་བཤད་ལས། འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་གཟུགས་བརྙན་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་ཡང་དེར་སྣང་བར་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ནི་ཁྱད་པར་གཅིག་གོ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

[That Khay-drub's *Compilation on Emptiness,* Chandrakīrti's *Autocommentary,* and Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* say these] entails [that mere appearance to an awareness does not entail apprehension and comprehension][a] because those passages describe a composite of the two, appearance as [truly existent] and emptiness of that [true existence].

[སྟོང་ཐུན་དང་རང་འགྲེལ་རྣམ་བཤད་སོགས་ལས་དེ་དག་གསུངས་ན། བློ་དེ་ལ་སྣང་ཙམ་ལ་བཟུང་དང་གཞལ་བས་མ་ཁྱབ་པས་]ཁྱབ་སྟེ། ལུང་འདིས་དེར་སྣང་དང་དེས་སྟོང་གཉིས་ཚོགས་སུ་བཤད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

15. Someone says:[b] It follows that even an omniscient consciousness has the illusion-like composite of the two, forms and so forth appearance as truly existent but emptiness of that [true existence] because of the three persons (Hearer and Solitary Realizer Foe Destroyers and Bodhisattvas on the pure grounds) having that [illusion-like composite of the two—forms

[a] Or, "That Khay-drub's *Compilation on Emptiness,* Chandrakīrti's *Autocommentary,* and Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* say these entails that although forms and so forth appear as truly existent to the pristine wisdoms subsequent to meditative equipoise of the three persons, these forms and so forth are not apprehended as truly existent by those consciousnesses."

[b] 2011 TBRC *bla brang*, 268a.4; 2015 Go-mang Lhasa, 196b.7; 2007 Taipei codex reprint, 363.7.

and so forth appearance as truly existent but emptiness of that (true existence)].

འོ་ན་གཟུགས་སོགས་[L267a]རྣམ་མཁྱེན་ལ་ཡང་བདེན་པར་སྣང་ཡང་དེས་སྟོང་པའི་གཉིས་ཚོགས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡོད་པར་ཐལ། [ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་གཉིས་དང་དག་སའི་བྱང་སེམས་སྟེ་]གང་ཟག་གསུམ་ལ་[བདེན་པར་སྣང་ཡང་དེས་སྟོང་པའི་གཉིས་ཚོགས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡོད་པ་]དེའི་ཕྱིར་ན་

Our response: [That the three persons (Hearer and Solitary Realizer Foe Destroyers and Bodhisattvas on the pure grounds) have an illusion-like composite of the two—forms and so forth appearance as truly existent but emptiness of that (true existence)] does not entail [that even an omniscient consciousness has the illusion-like composite of the two, forms and so forth appearance as truly existent but emptiness of that (true existence).] You cannot accept [that even an omniscient consciousness has the illusion-like composite of the two, forms and so forth appearance as truly existent but emptiness of that [true existence] because that the three persons (Hearer and Solitary Realizer Foe Destroyers and Bodhisattvas on the pure grounds) come to have such a composite is through the force of the predispositions of ignorance, but all mistake has been extinguished in Buddha Superiors.

[(ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་གཉིས་དང་དག་སའི་བྱང་སེམས་སྟེ་)གང་ཟག་གསུམ་ལ་(བདེན་པར་སྣང་ཡང་དེས་སྟོང་པའི་གཉིས་ཚོགས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡོད་པ་)ཡིན་ན་གཟུགས་སོགས་རྣམ་མཁྱེན་ལ་ཡང་བདེན་པར་སྣང་ཡང་དེས་སྟོང་པའི་གཉིས་ཚོགས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡོད་པས་]མ་ཁྱབ་ཅིང་། [གཟུགས་སོགས་རྣམ་མཁྱེན་ལ་ཡང་བདེན་པར་སྣང་ཡང་དེས་སྟོང་པའི་གཉིས་ཚོགས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡོད་པར་]འདོད་མི་ནུས་ཏེ། [ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་གཉིས་དང་དག་སའི་བྱང་སེམས་སྟེ་]གང་ཟག་གསུམ་ལ་དེ་ལྟར་འོངས་པ་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་དབང་གིས་ཡིན་ལ་སངས་འཕགས་ལ་འཁྲུལ་པ་ཐམས་ཅད་ཟད་པའི་ཕྱིར།

It follows [that the three persons come to have such a composite is through

the force of the predispositions of ignorance, but all mistake has been extinguished in Buddha Superiors] because although by reason of [all mistake having been extinguished in Buddha Superiors] phenomena [such as pots and so forth] do not appear as truly existent to Buddha Superiors, the appearance [to others] of phenomena [such as pots and so forth] as truly existent does appear [to Buddha Superiors]. It follows [although by reason of that phenomena do not appear as truly existent to Buddha Superiors, the appearance (to others) of phenomena as truly existent does appear (to Buddha Superiors)] because it is explained that Buddha Superiors have no conceptuality since they do not have the causes of mistake—the "movement of minds," the wind that is the producer of conceptuality.[a] It follows [that Buddha Superiors have no conceptuality since they do not have the causes of mistake—the "movement of minds," the wind that is the producer of conceptuality] because Chandrakīrti's *Autocommentary* (above, 35) says:[b]

> It is asserted that because of being manifestly and completely enlightened regarding all phenomena in all aspects, in Buddhas the movement of minds and mental factors has utterly vanished.

[གང་ཟག་གསུམ་ལ་དེ་ལྟར་འོངས་པ་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་དབང་གིས་ཡིན་ལ་སངས་འཕགས་ལ་འཁྲུལ་པ་ཐམས་ཅད་ཟད་པ་]དེར་ཐལ། [སངས་འཕགས་ལ་འཁྲུལ་བ་ཐམས་ཅད་ཟད་པ་]དེའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་སངས་འཕགས་ལ་ཆོས་[བུམ་པ་ལྟ་བུ་]དེ་བདེན་བར་མི་སྣང་ཡང་[སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ལ་]ཆོས་[བུམ་པ་ལྟ་བུ་]དེ་བདེན་པར་སྣང་བ་[དེ་སངས་རྒྱས་འཕགས་པ་ལ་]སྣང་བའི་ཕྱིར། [དེའི་རྒྱུ་མཚན་གྱིས་སངས་འཕགས་ལ་ཆོས་དེ་བདེན་བར་མི་སྣང་ཡང་ཆོས་དེ་བདེན་པར་སྣང་བ་སྣང་བ་]དེར་ཐལ། སངས་འཕགས་རྣམས་ལ་

[a] Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (below, 194) simply says, "The 'movement of minds and mental factors' is asserted to be conceptuality." The idea that "movement" refers to the movement of winds appears to be Jam-yang-shay-pa's own explanation; in tantra, consciousnesses are mounted on, or based in, material energies called "winds." The Lo-sal-ling ge-she Pal-dan-drag-pa criticizes Jam-yang-shay-pa on this point for an unwarranted mixing of sūtra and tantra systems; the Lo-sal-ling khan-sur Pad-ma-gyal-tshan (352.2–5), on the other hand, points out that since there is no matter whatsoever (and therefore no coarse *material* wind) in the continuum of a Buddha, Jam-yang-shay-pa's idea deserves consideration. Even a Buddha has the very subtle wind that is the mount of the mind of clear light.

[b] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,*108.9-108.11.

འཁྲུལ་བའི་རྒྱུ་སེམས་ཀྱི་རྒྱུ་བ་རྣམ་རྟོག་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རླུང་མེད་པས་རྣམ་རྟོག་མེད་པར་བཤད་པའི་ཕྱིར། རང་འགྲེལ་ལས། སངས་རྒྱས་རྣམས་ལ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་བྱང་ཆུབ་པའི་ཕྱིར། སེམས་དང་སེམས་ལས་བྱུང་བའི་རྒྱུ་བ་གཏན་ལོག་པར་འདོད་པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

PART TWO: Tsong-kha-pa's *ILLUMINATION OF THE THOUGHT*: On the Two Truths

Translated and annotated by Jeffrey Hopkins

Extensive Explanation of the Great Treatise (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'": Illumination of the Thought

བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་རྣམ་བཤད་དགོངས་པ་རབ་གསལ་བཞུགས་སོ། །

Commenting on chapter six of Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,"* stanzas 22-29

I. Abandoning damage by the world to the refutation of production from other {2 parts}

This has two parts: abandoning damage by the world [to the refutation of production from other] upon the assertion of production from other by worldly renown and abandoning damage [to the refutation of production from other] by the fact that production from other does not exist even in the conventions of the world.

གཉིས་པ་[(གཞན་སྐྱེ་)བཀག་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པ་སྤང་པ་]ལ་གཉིས། འཇིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པས་གཞན་སྐྱེ་ཁས་བླངས་ནས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤང་པ། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་གཞན་སྐྱེ་མེད་པས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤང་པའོ། །

A. Abandoning damage [to the refutation of production from other] upon the assertion of production from other by worldly renown {2 parts}

This has two parts: an objection that there is damage by the world and the answer that there is no damage by that [world].

དང་པོ་[འཇིག་རྟེན་གྱི་གྲགས་པས་གཞན་སྐྱེ་ཁས་བླངས་ནས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པ་སྤང་པ་]ལ་གཉིས། འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་རྩོད་པ་དང་། དེས་མི་གནོད་པའི་ལན་བསྟན་པའོ། །

1. Objection that there is damage by the world [to the refutation of production from other]

དང་པོ་[འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པའི་རྩོད་པ་]ནི།

[Objection:] Since those reasonings propounded for the sake of establishing production from other are entirely burned away by the fire of your intelligence like dry fuel sprinkled with ghee, this lighting of the fuel of reasoning blazing the fire of your wisdom is sufficient, but lighting it now is not needed.

Well, is it not that the aim of the assertion of production from other is not accomplished without a demonstration of reasoning?

It is not so; with regard to what is established from within the world there is no use for other reasons because worldly perception is very powerful.

གལ་ཏེ་གཞན་སྐྱེ་སྒྲུབ་པའི་ཕྱིར་དུ་རིགས་པ་གང་སྨྲས་པ་དེ་ནི། བུད་ཤིང་སྐམ་པོ་མར་གྱིས་བྲན་པ་ལྟར་ཁྱོད་ཀྱི་བློ་གྲོས་ཀྱི་མེས་མ་ལུས་པར་བསྲེགས་པས། ཁྱོད་ཀྱི་ཤེས་རབ་ཀྱི་མེ་སྦྱོར་བའི་རིགས་པའི་བུད་ཤིང་བསྐུལ་བ་དེས་ཆོག་གི་ད་དེ་བསྐུལ་མི་དགོས་སོ། ། འོ་ན་རིགས་པ་མ་བསྟན་པར་གཞན་སྐྱེ་འདོད་པའི་དོན་མི་འགྲུབ་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན། དེ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་ལས་གྲུབ་པ་དེར་ནི། རིགས་པ་གཞན་གྱིས་ཅི་ཡང་བྱ་བ་མེད་དེ། འཇིག་རྟེན་གྱི་མཐོང་བ་ནི་ཤིན་ཏུ་སྟོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ བཤད་པ།

> *Added to Tsong-kha-pa's text:* To explain this, *Chandrakīrti's "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* (VI.22) says:[a]
>
> *[Objection:]* Since [all worldly beings] abiding in their own view assert as valid [what] the world [sees],
> What is the use of propounding reasoning for this!
> The world realizes that other arises from other;
> Therefore what is the need for reasoning about this existence of production from other!

[a] Tsong-kha-pa does not cite the root text, Chandrakīrti's *Supplement* itself; rather, he immediately provides commentary on it; the root text is added to the translation for the sake of convenience. La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 101.11-101.14; *Illumination of the Thought,* Sarnath 2009, 211.13-211.16.

རྩ་བར། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །
དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །
ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་ཡིན་དེ་ཉིད་དེ། །
མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །

Since all worldly beings abiding in only their own view assert as valid the world's perceptions, they are very powerful, and the world directly realizes that from inherently established other causes other effects arise. When reasoned proofs are stated, from between the two—the manifest and the nonmanifest—they are stated for the second [the nonmanifest], whereas because the first [the manifest] are established by direct perception, logical proofs are not stated. Hence, for this existence of production from other, what is the use of propounding other reasoning proving that it exists! Therefore, since even without other logic proving production from other, production of things from other is established, what is the need for demonstrating other reasoning about this existence of production from other! That is, there is no use because [the existence of production from other] is manifestly established.

གང་གིས་འཇིག་རྟེན་པ་ཐམས་ཅད་རང་གི་ལྟ་བ་ཁོ་ན་ལ་གནས་ནས། འཇིག་རྟེན་གྱི་མཐོང་བ་ཚད་མར་འདོད་པས་ན་ཤིན་ཏུ་སྟོབས་དང་ལྡན་ཞིང་། ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་རྒྱུ་གཞན་ལས་འབྲས་བུ་གཞན་འབྱུང་བ་ཡང་འཇིག་རྟེན་པ་རྣམས་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་འགྱུར་ཏེ། རིགས་པའི་འཐད་པ་ཡང་ཉེ་བར་འགོད་པ་ན། མངོན་སུམ་དུ་གྱུར་མ་གྱུར་གཉིས་ལས་གཉིས་པ་ལ་འགོད་པ་ཡིན་ལ། དང་པོ་ནི། མངོན་སུམ་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་དེ་ལ་འཐད་པ་འགོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །དེའི་ཕྱིར་གཞན་སྐྱེ་ཡོད་པ་འདིར་ནི། དེ་ཡོད་པར་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་གཞན་སྨྲས་པ་ཉིད་ཀྱིས་ལྟ་ཀོ་ཅི་ཞིག་བྱ། དེས་ན་གཞན་སྐྱེའི་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་འཐད་པ་གཞན་མེད་པར་ཡང་། དངོས་པོ་རྣམས་གཞན་ལས་སྐྱེ་

བ་འགྲུབ་པས། གཞན་ལས་སྐྱེ་བ་ཡོད་པ་འདིར་ནི་རིགས་པ་གཞན་བསྟན་པས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད་དེ་མེད་དེ། མངོན་སུམ་གྱིས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེ་ན།

2. Answer [that there is no damage by the world to the refutation of production from other] {5 parts}

གཉིས་པ་[དེས་མི་གནོད་པའི་ལན་བསྟན་པ་]ནི།

Those who depend on the loose, that is, frivolous, talk of damage by the world:

- who have not nonerroneously realized the meaning of the high sayings
- and who have been devoid of again and again hearing about the mode of the absence of inherent existence, this being the method of separating, or causes of separation, from the friend acquainted with over a long period—the manifest adherence to the true establishment of things that has arisen from the ripening of predispositions deposited from beginningless cyclic existence for the apprehension of things as truly established—

cannot counteract the loose talk of damage by the world without explaining many situations of the world, and hence they need to be taught the distinctive objects damaged by the world, "Such-and-such objects are damaged by the world," and the distinctive objects not damaged by the world, "Such-and-such objects are not damaged by the world." For this, it is necessary as a prerequisite to teach the distinctions of the two truths, concerning which there are five parts: a general presentation of the two truths, applying this to the meaning at this point, explaining the individual natures of the two truths, indicating the means of damaging damage by the world to refutation [of production from other], and indicating the mode of damage when there is damage by the world.

གང་ཞིག་གསུང་རབ་ཀྱི་དོན་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་མ་རྟོགས་ཤིང་། འཁོར་བ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་དངོས་པོ་བདེན་འཛིན་གྱི་བག་

ཆགས་བཞག་པ་སྨིན་པ་ལས་བྱུང་བའི་དངོས་པོ་ལ་བདེན་པར་
མངོན་པར་ཞེན་པ་ཡུན་རིང་མོ་ནས་འདྲིས་པའི་མཛའ་བོ་དང་
བྲལ་བ་སྟེ། འབྲལ་བར་བྱེད་པའི་ཐབས་རང་བཞིན་མེད་པའི་
ཚུལ་ཡང་དང་ཡང་དུ་ཐོས་པ་དང་བྲལ་བ། འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་
པའི་རྩོལ་ཐབས་ཏེ་བླ་བརྩོལ་ལ་བརྟེན་པ་འདི་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་
བྱུང་ཚུལ་མང་པོ་ཞིག་མ་བཤད་པར་འཇིག་རྟེན་གྱི་གནོད་པའི་
བླ་བརྩོལ་ལས་བཟློག་པར་མི་ནུས་པས། ཡུལ་འདི་འདྲ་བ་ཞིག་ལ་
འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་དོ་ཞེས་དེའི་གནོད་ཡུལ་ཁྱད་པར་ཅན་
དང་། ཡུལ་འདི་འདྲ་བ་ལ་འཇིག་རྟེན་གྱིས་མི་གནོད་དོ་ཞེས་མི་
གནོད་པའི་ཡུལ་ཁྱད་པར་ཅན་བསྟན་དགོས་སོ། །དེ་ལ་བདེན་པ་
གཉིས་ཀྱི་རྣམ་དབྱེ་བསྟན་པ་སྔོན་དུ་འགྲོ་བ་དགོས་པ་ལ་ལྔ།
བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་སྤྱིའི་རྣམ་གཞག སྐབས་ཀྱི་དོན་ལ་སྦྱར་བ།
བདེན་གཉིས་སོ་སོའི་ངོ་བོ་བཤད་པ། བཀག་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་
གྱིས་གནོད་པ་ལ་གནོད་བྱེད་བསྟན་པ། འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་
པའི་གནོད་ཚུལ་བསྟན་པའོ། །

a. General Presentation of the Two Truths {4 parts}

This has four parts: (1) expressing that because of being divided into two truths, phenomena each have two natures, (2) indicating other presentations about the two truths, (3) explaining the divisions of conventionalites relative to the world, and (4) showing that the conceived object, with respect to which [a wrong consciousness] is mistaken, does not exist even in conventional terms.

དང་པོ་ལ་བཞི། བདེན་གཉིས་སུ་དབྱེ་བས་ཆོས་རྣམས་ལ་ངོ་བོ་

གཉིས་གཉིས་ཡོད་པར་བརྗོད་པ། བདེན་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་
གཞན་བསྟན་པ། འཇིག་རྟེན་ལ་ལྟོས་ཏེ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་དབྱེ་བ་
བཤད་པ། ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་ཞེན་ཡུལ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་
པར་བསྟན་པའོ། །

1) Expressing that because phenomena are divided into two truths, phenomena each have two natures

དང་པོ་[བདེན་གཉིས་སུ་དབྱེ་བས་ཆོས་རྣམས་ལ་ངོ་བོ་གཉིས་གཉིས་ཡོད་པར་
བརྗོད་པ་]ནི།

> *Added to Tsong-kha-pa's text:* Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.23ab) says:[a]
>
> [Buddha] said that all things hold two natures,
> Those found by perceptions of reality and of falsities—
> རྩ་བར། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །
> དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །

Concerning this, the Supramundane Victors, unerringly knowing the natures of the two truths, teach that every, all, things—internal things such as the compositional factor of intention and external things such as sprouts hold two aspects of natures. What are these? Natures that are veil truths and natures that are ultimate truths.

འདི་ན་བདེན་གཉིས་ཀྱི་རང་གི་ངོ་བོ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་མཁྱེན་
པའི་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས་འདུ་བྱེད་སེམས་པ་སོགས་
ནང་དང་མྱུ་གུ་སོགས་ཕྱི་རོལ་གྱི་དངོས་པོ་ཀུན་ཏེ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་
རང་གི་ངོ་བོ་རྣམ་པ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར་བར་ཉེ་བར་

[a] VI.23ab; Toh. 3861, vol. *'a,* 205a.5-205a.6; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 102.8-102.9; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 299.

བསྟན་པ་ཏེ། དེ་གང་ཞེ་ན། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོ་བོ་དང་དོན་དམ་བདེན་པའི་ངོ་བོའོ། །

This indicates that when the natures of one thing, such as a sprout, are divided, there are two natures, veilings (*kun rdzob, saṃvṛti*) and the ultimate, but this does not at all indicate that just a single entity of a sprout is the two truths in relation to common beings and Superiors.[a] Taken that way, since there is no occurrence of a phenomenon lacking a nature, whatever are established bases [that is, are existents] do not pass beyond being either one nature or different natures [or one entity or different entities], and although natures are asserted to exist, it is not contradictory that an inherently established nature [or, more literally, nature established by way of its own nature (*rang bzhin gyis grub pa'i ngo bo*)] does not exist.

འདིས་ནི་སྨྱུ་གུ་ལྟ་བུ་གཅིག་གི་ངོ་བོ་ལ་ཡང་ཕྱེ་ན་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པ་དང་། དོན་དམ་པའི་ངོ་བོ་གཉིས་ཡོད་པར་སྟོན་གྱི་སྨྱུ་གུའི་ངོ་བོ་གཅིག་ཉིད་སོ་སྐྱེ་དང་འཕགས་པ་ལ་བལྟོས་ནས་བདེན་པ་གཉིས་སུ་བསྟན་པ་གཏན་མིན་ནོ། །དེ་ལྟར་བྱས་ན་ངོ་བོ་མེད་པའི་ཆོས་མི་སྲིད་པས། གཞི་གྲུབ་པ་ཡིན་ན་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་ལས་མི་འདའ་ལ། ངོ་བོ་ཡོད་པ་ཁས་ལེན་ཀྱང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་ངོ་བོ་མེད་པ་མི་འགལ་ལོ། །

Added to Tsong-kha-pa's text: Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.23cd) says:[b]

Objects of perceptions of reality are suchness,
And objects of perceptions of falsities are veil truths.

ཚ་བར། ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་ཡིན་དེ་ཉིད་དེ། །
མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། །

With respect to this, the ultimate nature of things such as sprouts and so

---

[a] That is, this does not at all indicate that just the single entity of a sprout is a veil truth in relation to common beings and is an ultimate truth in relation to Superiors.

[b] VI.23cd; Toh. 3861, vol. *'a,* 205a.6; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 102.10-102.11; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 299.

forth finds its own nature[a] through being the object itself of a specific pristine wisdom of those who directly see the meaning of reality [that is, emptiness]; it is not established by way of its own selfness (*rang gi bdag nyid kyis ma grub pa*). This is one of the two natures being explained.

དེ་ལ་མྱུ་གུ་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་དོན་དམ་པ་ནི། ཡང་དག་པའི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བ་རྣམས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཁྱད་པར་གྱི་ཡུལ་ཉིད་ཀྱིས་བདག་གི་རང་གི་ངོ་བོ་རྙེད་པ་ཡིན་གྱི། རང་གི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། འདི་ནི་ངོ་བོ་གཉིས་བཤད་པའི་གཅིག་ཡིན་ནོ། །

[An ultimate truth] is not found by just any pristine wisdom of a Superior; rather, [it is found by] a "specific pristine wisdom" which is taken to be a specific, or particular, type of pristine wisdom. It is found, moreover, by a pristine wisdom comprehending the mode [of being of phenomena, emptiness]. Since [Chandrakīrti] has indicated that [ultimate truth] is found, or established, by that pristine wisdom, in order to refute the apprehension that "If something is established by that pristine wisdom, it is truly established," he says, "It is not established by way of its own selfness." Hence, those who propound that:

> It is the system of this master that if a pristine wisdom of meditative equipoise comprehended ultimate truth, ultimate truth would be truly established and that, therefore, the ultimate truth is not an object of knowledge.[b]

have not at all realized the meaning of [Chandrakīrti's] explanation that although [ultimate truth] is found by meditative equipoise, it is not truly established; they cause the degeneration of a wise being's system [by claiming that the ultimate is not an object of knowledge]!

ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཞེས་པ་ནི་འཕགས་པའི་ཡེ་ཤེས་གང་ཡིན་གྱིས་རྙེད་པ་མིན་པར་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཏེ་བྱེ་བྲག་པ་ཞིག་ལ་བྱེད་དེ། དེ་ཡང་ཇི་ལྟ་བ་འཇལ་བའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་རྙེད་པའོ། །ཡེ་

---

[a] *bdag gi rang gi ngo bo.*

[b] The opponent here is not Döl-po-pa Shay-rab-gyal-tshan, who holds that the ultimate is an object of knowledge and, being the ultimate, must also be ultimately established.

ཤེས་དེས་རྙེད་པའམ་གྲུབ་པར་བསྟན་པ་ན་དེས་གྲུབ་རྒྱུ་ཞིག་བྱུང་ན་བདེན་གྲུབ་པོ་ཞེས་འཛིན་པ་དགག་པའི་ཕྱིར། རང་གི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པས་འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་གི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་དོན་དམ་བདེན་པ་གཞལ་ན། བདེན་གྲུབ་ཏུ་འགྱུར་བས་དེ་ཤེས་བྱ་མ་ཡིན་པ་སློབ་དཔོན་འདིའི་ལུགས་སུ་སྨྲ་བ་ནི། ལུགས་འདིས་མཉམ་གཞག་གིས་རྙེད་ཀྱང་བདེན་པར་མ་གྲུབ་པར་བཤད་པའི་དོན་ཡེ་མ་རྟོགས་བཞིན་དུ་མཁས་པའི་ལུགས་ཉམས་སུ་འཇུག་པའོ། །

The nature of veilings [or conventionalites],[a] which is other than the ultimate, finds the existence of its own entity through the force of perceptions of falsities by common beings whose eyes of awareness are entirely covered over by the darkening films[b] of ignorance. Their own nature does not exist in accordance with how it appears to be established by way of its own character as an object seen by childish beings. This is one of the two natures.

དོན་དམ་ལས་གཞན་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་བོ་ནི། སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་མ་རིག་པའི་རབ་རིབ་ཀྱི་ལིང་ཏོག་གིས་བློའི་མིག་མ་ལུས་པར་ཁེབས་པ་རྣམས་ཀྱིས་བརྫུན་པ་མཐོང་བའི་སྟོབས་ལས་བདག་གི་ངོ་བོ་ཡོད་པ་རྙེད་པ་ཡིན་ཏེ། བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱི་མཐོང་བའི་ཡུལ་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སྣང་བ་དེ་བཞིན་དུ་རང་གི་ངོ་བོ་ཡོད་པ་ནི་མིན་ཏེ་ངོ་བོ་གཉིས་ཀྱི་གཅིག་ཡིན་ནོ། །

[Chandrakīrti's] statement thus that, as regards the finding of ultimate truths, the finders are Superiors[c] is made in consideration that the *main* [of

---

[a] *kun rdzob.*

[b] *rab rib kyi ling tog.*

[c] Beings on the path of seeing and above.

those who realize ultimate truths] are Superiors. However, he is not asserting that [ultimate truths] are not also found by common beings who possess the Middle Way view in their [mental] continuums.[a]

དེ་ལྟར་དོན་དམ་བདེན་པ་རྙེད་པ་ལ་རྙེད་མཁན་འཕགས་པར་གསུངས་པ་ནི་གཙོ་བོ་ཡིན་པ་ལ་དགོངས་ཀྱི། སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་དབུ་མའི་ལྟ་བ་རྒྱུད་ལྡན་གྱིས་ཀྱང་མི་རྙེད་པར་བཞེད་པ་མིན་ནོ། །

Also, as regards the finding of veilings, [Chandrakīrti's] statement that [the finders] are usual (*rang dga' ba*) common beings is made in consideration that they are the *main* perceivers of external and internal things—illustrations of veilings—through being under the outside-influence (*gzhan dbang,* literally "other-power") of ignorance. He is not asserting that these things are not found by conventional valid cognitions in the continuums of Superiors.[b]

ཀུན་རྫོབ་རྙེད་པ་ལ་རྙེད་མཁན་སོ་སྐྱེ་རང་དགའ་བ་ལ་གསུངས་པ་ཡང་། ཀུན་རྫོབ་པའི་མཚན་གཞི་ཕྱི་ནང་གི་དངོས་པོ་རྣམས་མ་རིག་པའི་གཞན་དབང་གིས་མཐོང་བའི་གཙོ་བོ་ལ་དགོངས་ཀྱི། འཕགས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་དངོས་པོ་དེ་རྣམས་མི་རྙེད་པར་བཞེད་པ་མིན་ནོ། །

The finding [that is, realization] of pots and so forth, which are illustrations of veil truths, does indeed occur among those who have not found the view of the Middle Way; however, in order to find with valid cognition

---

[a] A conceptual cognition of emptiness while still a common being—that is to say, while on the path of accumulation and path of preparation or even prior to any of the five paths—is also a finding, or realization, of emptiness.

[b] This and the previous paragraph counter Döl-po-pa Shay-rab-gyal-tshan's position presented in his *Mountain Doctrine,* 532-534, for instance:

> The *Buddhāvataṃsaka Sūtra* says that those having and not having special insight have good and bad appearances [respectively] and that what appear to those without special insight do not appear to those with special insight:
>
> What are seen by those without special insight
> Are the bad sights of phenomena.
> When special insight sees,
> All are not seen.

that a substratum is a veil truth [that is, to recognize an object *as* a veil truth], one definitely must have first found the view of the Middle Way because if a substratum has been established *as* a veil truth, it must be established *as* a falsity, and to actually establish that a substratum is a falsity, it is necessary first to refute with valid cognition that it is truly established.[a] Therefore, with respect to [Chandrakīrti's saying that "The other finds the existence of its own entity] through the force of the perceptions of falsities [by common beings]," although those usual persons see falsities, they do not necessarily establish them *as* falsities. This is like the fact, for example, that when an audience at a magic show sees an illusory horse or elephant, although they see falsities, they do not necessarily establish those appearances *as* falsities. Therefore, the meaning of being found by a perceiver of falsities that posits it as a veil truth is to be found by a conventional valid cognition that comprehends a false object of knowledge, a deceptive object [but does not necessarily realize it *as* a false object of knowledge, a deceptive object].

ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པའི་མཚན་གཞི་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་རྙེད་པ་དབུ་མའི་ལྟ་བ་མ་རྙེད་པ་ལ་ཡང་ཡོད་མོད་ཀྱང་། གཞི་དེ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཡིན་པར་ཚད་མས་རྙེད་པ་ལ་ནི། སྔོན་དུ་དབུ་མའི་ལྟ་བ་རྙེད་པ་ཅིག་ངེས་པར་དགོས་ཏེ། གཞི་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གྲུབ་ན་བརྫུན་པར་འགྲུབ་དགོས་ཤིང་། བརྫུན་པར་དངོས་སུ་འགྲུབ་པ་ལ་གཞི་དེ་ལ་སྔོན་དུ་བདེན་གྲུབ་ཚད་མས་ཁེགས་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་བརྫུན་པ་མཐོང་བའི་སྟོབས་ལས་ཞེས་པ་ནི། གང་ཟག་རང་དགའ་བ་དེ་རྣམས་ཀྱིས་བརྫུན་པ་མཐོང་ཡང་དེ་དག་གིས་བརྫུན་པར་འགྲུབ་མི་དགོས་ཏེ། དཔེར་ན་སྒྱུ་མའི་ལྟད་མོ་བས་སྒྱུ་མའི་རྟ་གླང་མཐོང་བ་ན་བརྫུན་པ་

---

[a] In simpler English, substituting "something" for "substratum":

> In order to find with valid cognition that something is a veil truth [that is, to recognize it *as* a veil truth], one definitely must have first found the view of the Middle Way because if something has been established *as* a veil truth, it must be established *as* a falsity, and to actually establish that something is a falsity, it is necessary first to refute with valid cognition that it is truly established.

མཐོང་ཡང་། སྣང་བ་དེ་བརྟེན་པར་འགྱུར་མི་དགོས་པ་བཞིན་ནོ། །དེས་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་འཛོག་བྱེད་བརྟེན་པ་མཐོང་བས་རྙེད་པའི་དོན་ནི། ཤེས་བྱ་བརྫུན་པ་སླུ་བའི་དོན་འཛལ་བའི་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་རྙེད་པའོ། །

Furthermore, from between those two natures, or entities, described above, that object found by a rational consciousness perceiving, that is, comprehending, the meaning of reality is suchness, ultimate truth; it will be explained [below in stanza VI.29] at the point of "by the force of eye-disease" and so forth. [An object] found by a conventional valid cognition perceiving a false object of knowledge is a veil truth. That is what the Teacher [Buddha] said; he spoke of an ultimate and a veiling as two separate bases [that is, objects] that are found [by their respective valid cognitions]; it is not that there are two ways of finding a single [object].

སྔརབཤད་པའི་རང་བཞིན་ནམ་ངོ་བོ་དེ་གཉིས་ལས་ཀྱང་། ཡང་དག་པའི་དོན་མཐོང་བ་སྟེ་འཛལ་བའི་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་རྙེད་པའི་ཡུལ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི། དེ་ཉིད་དེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པསྟེ། འདི་ནི་རབ་རིབ་མཐུ་ཡིས་ཞེས་སོགས་ཀྱི་སྐབས་སུ་བཤད་པར་བྱའོ། ། ཤེས་བྱ་བརྫུན་པ་མཐོང་བ་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་རྙེད་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པར་སྟོན་པས་གསུངས་ཏེ། དོན་དམ་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་རྙེད་པའི་གཞི་གཉིས་སོ་སོར་གསུངས་ཀྱི་གཅིག་ལ་རྙེད་ཚུལ་གཉིས་བྱུང་བ་མིན་ནོ། །

2) INDICATING OTHER PRESENTATIONS ABOUT THE TWO TRUTHS {5 PARTS}

གཉིས་པ་[བདེན་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་གཞན་བསྟན་པ་]ནི།

A) [BASIS OF DIVISION OF THE TWO TRUTHS]

[བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་གཞི་]

Although with regard to the basis of division[a] of the two truths there indeed are many different modes of assertion, here it is taken to be objects of knowledge.[b] The *Meeting of Father and Son Sūtra,*[c] cited in Shāntideva's *Compendium of Instructions,* says:[d]

> It is thus: Ones-Gone-Thus thoroughly understand the two, veilings and ultimates. Furthermore, objects of knowledge[e] are exhausted as these veil truths and ultimate truths. Moreover, because Ones-Gone-Thus have thoroughly perceived, known, and actualized well these as [having the aspect of][f] emptiness, they are called "omniscient."

Because [the sūtra] says "Furthermore, objects of knowledge," objects of knowledge are the basis of division [into the two truths], and because it says "are exhausted as these," the number is limited to the two truths, and because Ones-Gone-Thus thoroughly understand both truths, they are indicated as being omniscient. Therefore, that the thought of Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* is that ultimate truths are not objects of knowledge and that [ultimate truths] are not realized by any awareness

---

[a] That is to say, what is being divided into the two truths. For Jam-yang-shay-pa's list of six incorrect assertions on the basis of division, see above, 42, and Hopkins, *Meditation on Emptiness,* 400-403 and 405-421, and Hopkins, *Maps of the Profound,* 894ff.

[b] *shes bya, jñeya.*

[c] *yab dang sras mjal ba'i mdo, pitāputrasamāgamasūtra;* P760.16, vol. 23; Toh. 60, vol. *nga* (*dkon brtsegs*), 60b.4-60b.5.

[d] *bslab pa kun las btus pa, śikṣāsamuccaya;* Toh. 3940, vol. *khi,* 142b.3-142b.4; Sanskrit text, which leaves out the first sentence, in Bendall, *Çikshāsamuccaya*, 256: *etāvaccaitat jñeyam / yaduta saṃvṛtiḥ paramārthaśca / tacca bhagavatā śūnyataḥ sudṛṣṭaṃ suviditaṃ susākṣātkṛtaṃ / tena sa sarvajña ityucyate /.* English translation in Bendall and Rouse, *Śikṣā Samuccaya*, 236.

[e] *shes par bya ba;* or "those that are to be known."

[f] The bracketed addition is taken from Tsong-kha-pa's commentary below (139). Without the addition, the passage seems to say that a Buddha is called omniscient only because of having thoroughly realized emptiness; by taking the word emptiness as a *bahuvṛhi* compound meaning "those which have emptiness" or "those having the aspect of emptiness" the term comes to refer to all those that are empty and thus all veil truths and ultimate truths. The addition does indeed seem strained, but the sūtra itself, just above, speaks of both truths.

are wrong explanations.[a]

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

B) [The Natures of the Divisions]

[དབྱེ་ངོ་]

The twofold division into veil truths and ultimate truths are the natures into which [objects of knowledge] are divided.

ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འབྱེད་པ་ནི་དབྱེ་བའི་ངོ་བོའོ། །

[a] See below, 136.

C) [MEANING OF THE DIVISION]

Although there are also many different [opinions] regarding the meaning of the division [that is, the relationship between the two divisions], here both [veil truths and ultimate truths] have entities, and since there is nothing that is not either one entity or different entities and since if the attribute-possessors[a] were different entities from [their respective] emptinesses of true existence, they would be truly established, [the two truths] are one entity but different isolates[b] [that is, one entity but conceptually isolatable], like product and impermanent thing; Nāgārjuna's *Essay on the Mind of Enlightenment* says:[c]

> Suchness is not observed
> As a different [entity] from veilings.
>
> Veilings are described as emptiness [that is, as empty of inherent existence]
> And just emptiness is [posited with respect to] veilings
> Because of the definiteness that [the one] would not occur without [the other],
> Like product and impermanent thing.

The meaning of the first four lines is that suchnesses do not exist as different entities from veilings because veilings are empty of true [existence] and because emptinesses of true [existence] also are posited with respect to veilings, which are [their] bases. Then the next two lines indicate that:

- it is thus, and the relationship that if the one does not exist, the other does not occur is definite
- and moreover since this is a relationship of the same essence, [the two truths] are the same entity like product and impermanent thing.[d]

ཕྱེ་བའི་དོན་ལ་ཡང་མི་འདྲ་བ་དུ་མ་ཞིག་འདུག་ཀྱང་། འདིར་ནི་གཉིས་ཀ་ལ་ངོ་བོ་ཡོད་ལ། དེ་ལ་ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད་གང་

---

[a] *chos can,* which literally is "those possessing the attribute [of emptiness]," that is to say, the substrata of emptiness, all phenomena.

[b] *ngo bo gcig la ldog pa tha dad pa.*

[c] Stanzas 67cd-68; Lindtner, *Master of Wisdom*, 54; the brackets in the stanzas are from Tsong-kha-pa's commentary following the citation.

[d] For Jam-yang-shay-pa's and Ngag-wang-pal-dan's treatment of other assertions about the relationship of the two truths, see Hopkins, *Maps of the Profound,* 896-902.

ཡང་མིན་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཆོས་ཅན་རྣམས་བདེན་སྟོང་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་ན་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པ་བྱས་པ་དང་མི་རྟག་པ་ལྟ་བུ་སྟེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་ལས། ཀུན་རྫོབ་ལས་ནི་ཐ་དད་པར། །དེ་ཉིད་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། །ཀུན་རྫོབ་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། །སྟོང་ཉིད་ཁོ་ན་ཀུན་རྫོབ་ཡིན། མེད་ན་མི་འབྱུང་ངེས་པའི་ཕྱིར། །བྱས་དང་མི་རྟག་དག་བཞིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །རྐང་པ་དང་པོ་བཞིའི་དོན་ནི་ཀུན་རྫོབ་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པར་དེ་ཁོན་ཉིད་ཡོད་པ་མིན་ཏེ། ཀུན་རྫོབ་པ་རྣམས་བདེན་པས་སྟོང་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། བདེན་སྟོང་ཉིད་ཀྱང་གཞི་ཀུན་རྫོབ་ལ་འཇོག་པའི་ཕྱིར་ཞེས་པའོ། །དེ་ནས་གཉིས་ཀྱིས་ནི་དེ་ལྟར་ཡིན་དང་མེད་ན་མི་འབྱུང་བའི་འབྲེལ་པ་ངེས་ལ། དེ་ཡང་བདག་གཅིག་པའི་འབྲེལ་པ་ཡིན་པས་བྱས་མི་རྟག་བཞིན་དུ་ངོ་བོ་གཅིག་པར་བསྟན་ནོ། །

D) [IDENTIFYING THE INDIVIDUAL DIVISIONS]

[ཕྱེ་བ་སོ་སོའི་ངོས་འཛིན་ནི་]

The identifications of the individual divisions are, as set forth earlier in their individual definitions, that they are found by the two valid cognitions.

Question: If you are harmoniously explaining this [work by Chandrakīrti] and Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds,* then how do you explain this statement in Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds:*[a]

[a] Stanza IX.2; Toh. 3871, *dbu ma,* vol. *la,* 31a.1; Sanskrit in Swami Dwarika Das Shastri, *Bodhicaryāvatāra of Ārya Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Shri Prajñākaramati* (Varanasi: Bauddha Bharati, 1988), 267: *saṃvṛttiḥ paramārthaśca satyadvayamidaṃ matam / buddheragocarastattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtirucyate //.*

Veilings and ultimates,
These are asserted as the two truths.
The ultimate is not an object of activity of an awareness.
Awarenesses are said to be veilings.

Answer: In that, the first two lines indicate the divisions of the two truths, and [then] when identifying the natures of the individual divisions, [Shāntideva] indicates an identification of ultimate truths by one [line beginning with] “The ultimate,” and an identification of veil truths by one [line having] “veilings” [in it].

ཕྱེ་བ་སོ་སོའི་ངོས་འཛིན་ནི་སྔར་ཚད་མ་གཉིས་ཀྱིས་རྟེད་པ་སོ་སོའི་མཚན་ཉིད་དུ་བཤད་པ་བཞིན་ནོ། །གལ་ཏེ་འདི་དང་སྤྱོད་འཇུག་གཉིས་མཐུན་པར་འཆད་ན་དེ་ཉིད་ལས། ཀུན་རྫོབ་དང་ནི་དོན་དམ་སྟེ། །འདི་ནི་བདེན་པ་གཉིས་སུ་འདོད། །དོན་དམ་བློ་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་མིན། །བློ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པར་བརྗོད། ཅེས་གསུངས་པ་འདི་ཇི་ལྟར་བཤད་པར་བྱ་ཞེ་ན། དེ་ལ་རྐང་པ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་བདེན་གཉིས་ཀྱི་དབྱེ་བ་བསྟན་ལ། ཕྱེ་བ་སོ་སོའི་ངོ་བོ་ངོས་འཛིན་པ་ན་དོན་དམ་བདེན་པའི་ངོས་འཛིན་ནི། དོན་དམ་ཞེས་པ་གཅིག་གིས་དང་། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོས་འཛིན་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་པ་གཅིག་གིས་སྟོན་ནོ། །

The assertion[a] that [from between those two lines] the former [“The ultimate is not an object of activity of an awareness”] sets the thesis that an ultimate truth is not an object of an awareness and that the latter line [“Awarenesses are said to be veilings”] proves this thesis does not at all appear to be the meaning of those passages. Therefore, with respect to this identification of the two truths, Shāntideva is stating in his *Engaging in the Bodhisattva Deeds* the meaning of a statement in the *Meeting of Father*

[a] Jam-yang-shay-pa’s *Great Exposition of the Middle* (above, 57) identifies one such scholar as Tö-lung-gya-mar (*stod lung rgya dmar ba byang chub grags,* eleventh-twelfth century; he was one of Cha-pa Chö-kyi-seng-ge’s (*phya pa chos kyi seng ge;* 1109-1169) teachers of the Middle Way School and of logic and epistemology.

and Son Sūtra[a] that he quoted in his *Compendium of Instructions:*[b]

> The One-Gone-Thus sees veilings as the province of the world. That which is ultimate is inexpressible, is not an object of knowledge, is not an object of individual consciousness, is not an object of thorough knowledge, is undemonstrable.

and so forth. Concerning that, the meaning of the explanation that the ultimate truth is not an object of knowledge is that it is not an object of an awareness according to the explanation below (215) of the meaning of a passage cited [by Chandrakīrti] from the *Introduction to the Two Truths Sūtra*.[c]

ཁང་པ་སྐྱ་མས་དོན་དམ་བདེན་པ་བློའི་ཡུལ་མིན་པར་དམ་བཅས་པ་ཁང་པ་ཕྱི་མས་སྒྲུབ་པར་འདོད་པ་ནི། གཞུང་དེ་དག་གི་དོན་དུ་གཏན་མི་སྣང་ངོ་། །དེས་ན་བདེན་གཉིས་ཀྱི་ངོས་འཛིན་འདི་ནི་ཡབ་སྲས་མཇལ་བ་བསླབ་བཏུས་སུ་དྲངས་པ་ལས། དེ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ནི་འཇིག་རྟེན་གྱི་སྤྱོད་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་གཟིགས་སོ། །དོན་དམ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་བརྗོད་དུ་མེད་པ་སྟེ། ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན། རྣམ་པར་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ། ཡོངས་སུ་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ། མ་བསྟན་པ། ཞེས་སོགས་གསུངས་པའི་དོན་སྤྱོད་འཇུག་ཏུ་བཀོད་པའོ། །དེལ་དོན་དམ་

---

[a] *yab dang sras mjal ba'i mdo, pitāputrasamāgamasūtra,* P760.16, vol. 23; Toh. 60, vol. *nga* (*dkon brtsegs*), 60b.5.

[b] Toh. 3940, *dbu ma,* vol. *khi,* 142b.4-142b.5; Sanskrit in Bendall, *Çikshāsamuccaya,* 256.5: *tatra saṃvṛtirlokapracāratastathāgatena dṛṣṭā / yaḥ punaḥ paramārthaḥ so 'nabhilāpyaḥ / anājñeyo 'vijñeyo 'deśito 'prakāśito.* English translation in Bendall and Rouse, *Śikṣā Samuccaya,* 236.

[c] As Ngag-wang-pal-dan (*Explanation of Veilings and Ultimates in the Four Systems of Tenets,* 111.6/56a.6) encapsulates this:

> [Shāntideva] is saying that an ultimate truth is a phenomenon that is not an object of activity of a directly perceiving awareness having dualistic appearance and that a phenomenon that is an object of activity of directly perceiving awareness having dualistic appearance is a veil truth.

བདེན་པ་ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པར་བཤད་པའི་དོན་ནི། འོག་ནས་བདེན་པ་གཉིས་ལ་འཇུག་པའི་མདོ་དྲངས་པའི་དོན་འཆད་པར་འགྱུར་བ་ལྟར་དུ་བློའི་ཡུལ་དུ་མི་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

If the meaning of [Shāntideva's statement that the ultimate is not an object of an awareness] is not posited that way but instead [is taken to mean that the ultimate] is not an object of any awareness, this would contradict the explanation [in the *Meeting of Father and Son Sūtra* cited above] that a Victor is posited as omniscient because of having actualized all that have the aspect of emptiness,[a] veilings and ultimates. This will also be explained more below.

[Shāntideva's] identification of veil truths does not mean that simply awarenesses are posited as veil truths; rather, they are *objects* of awarenesses. Moreover, since [the *Meeting of Father and Son Sūtra*] speaks of those [objects of awarenesses] as the province of the world (*'jig rten gyi spyod pa*), they are objects found within the province, that is, as objects of activity (*spyod yul*), of worldly, that is, conventional, consciousnesses comprehending falsities. Hence, the meaning of [Shāntideva's] assertion that objects of awarenesses are veilings is to be taken in that way.

དེ་ལྟར་མི་འཇོག་པར་བློ་གང་གི་ཡང་ཡུལ་མིན་ན། རྒྱལ་བས་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པ་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་པ་ཅན་ཐམས་ཅད་མངོན་དུ་གྱུར་པས་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པརའཇོག་པར་བཤད་པ་དང་འགལ་ཏེ། འོག་ཏུ་ཡང་མང་དུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ངོས་འཛིན་ནི་བློ་རྐྱང་པ་དེར་འཇོག་པའི་དོན་མིན་གྱི་བློའི་ཡུལ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་འཇིག་རྟེན་གྱི་སྤྱོད་པར་ཞེས་གསུངས་པས། འཇིག་རྟེན་ཏེ་ཐ་སྙད་པའི་ཤེས་པ་བརྫུན་པ་འཇལ་བའི་སྤྱོད་པར་ཏེ་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་རྙེད་པའི་དོན་ཡིན་པས། བློའི་ཡུལ་ཀུན་རྫོབ་པར་འདོད་པའི་དོན་དེ་བཞིན་དུ་བྱའོ། །

[a] *stong pa nyid kyi rnam pa can thams cad.*

E) [Definitive Enumeration as Only Two Truths]

[ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པ་]

The division of objects of knowledge into the two truths indicates that objects of knowledge are limited to those two. Scriptures for this are the *Meeting of Father and Son Sūtra*, quoted earlier (133), and also the *Superior Sūtra of the Meditative Stabilization Definitely Revealing Suchness* which clearly says:[a]

> The veiling and likewise the ultimate—
> There is not at all a third truth.

and Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* also says that all the many with the name "truth" that are mentioned in the *Sūtra on the Ten Grounds* are included in the two truths:[b]

> Similarly, any other truth that exists at all is also to be ascertained as only included within the two truths.

and he explains that the truth of differentiated realization mentioned there [in the *Sūtra on the Ten Grounds*] is the presentation of the aggregates, constituents, and sense-spheres. Therefore, this master [Chandrakīrti] also asserts that [objects of knowledge] are limited to the two truths.

ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བ་ནི། ཤེས་བྱ་ལ་དེ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པར་སྟོན་པ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལ་ལུང་ནི་སྔར་དྲངས་པའི་ཡབ་སྲས་མཇལ་བ་དང་། འཕགས་པ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ངེས་པར་བསྟན་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལས་ཀྱང་། གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་དེ་

---

[a] *de kho na nyid nges par bstan pa'i ting nge 'dzin, tattvanirdeśasamādhi*. Cited in Chandrakīrti's *Commentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle,'"* commenting on stanza VI.80; Toh. 3682, *dbu ma,* vol. *'a,* 243a.4; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 175.11-175.12; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 356.

[b] In his commentary on stanza V.1cd; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 243b.1; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 71.5-71.7; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 8 (1907): 313.

བཞིན་དོན་དམ་སྟེ། །བདེན་པ་གསུམ་པ་གང་ཡང་མ་མཆིས་སོ། །ཞེས་གསལ་བར་གསུངས་ཤིང་། རང་འགྲེལ་ལས་ཀྱང་། དེ་བཞིན་དུ་བདེན་པ་གཞན་གང་ཅུང་ཟད་ཅིག་ཡོད་པ་དེ་ཡང་ཅི་རིགས་པར་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་ཁོངས་སུ་གཏོགས་པ་ཁོ་ནར་ངེས་པར་བྱའོ། །ཞེས་ས་བཅུ་པ་ལས་བདེན་པའི་མིང་ཅན་མང་དུ་གསུངས་པ་ཐམས་ཅད་བདེན་གཉིས་སུ་འདུས་པར་གསུངས་ཤིང་། དེར་བཤད་པའི་ཕྱི་སྟེ་རྟོགས་པའི་བདེན་པ་ནི་ཕུང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་རྣམ་པར་བཞག་པ་ལ་བཤད་པའི་ཕྱིར་ན། སློབ་དཔོན་འདིས་ཀྱང་བདེན་པ་གཉིས་སུ་གྲངས་ངེས་པརབཞེད་དོ། །

The reasoning[a] [why there are only two truths] is that if a certain base [that is, an object] is inclusionarily distinguished as a falsity, a deceptive object, then it must be exclusionarily eliminated that it is a non-deceptive

[a] Jam-yang-shay-pa explains in his *Great Exposition of Tenets* how a third category is eliminated (Hopkins, *Maps of the Profound,* 895-896):

> Further, objects of knowledge have those two categories, and this is a definite number eliminating a third category that is not either of those two:
>
> - because, within the context of objects of knowledge, if something is established as any one of the two truths—for instance, an ultimate truth—then it is perforce blocked in an exclusionary way from being the other one, that is, a veil truth, and if something is established as a veil truth, it is perforce blocked in an exclusionary way from being the other one, that is, an ultimate truth, and hence the two truths are explicit contradictories by way of mutual exclusion, and
> - because if any one of the two truths were not existent, then all objects of knowledge would not be included in the truths, and it is established by both scripture and reasoning that a third and so forth truth that is not any of those two does not exist.
>
> The determination of the count is not like mere inclusion into a count, as is the case with the Four [Buddha] Bodies, but is a definite count eliminating a third category…Hence, saying that Proponents of the Middle and Consequentialists have no explicit contradictories has been refuted earlier (612).

suchness, due to which the deceptive and the non-deceptive are dichotomous explicit contradictories. This being so, whatever is [a dichotomous pair] covers all objects of knowledge, whereby a further category that is both and a further category that is neither are eliminated. It is as Kamalashīla's *Illumination of the Middle* says:[a]

> Phenomena[b] that have the character of being a dichotomy are such that if something is refuted to be the one and it is not established to be the other, then it does not exist. Therefore, it also is not reasonable to think of it as in a class that is neither of those two.

and:

> Two that are such that something does not exist if it is neither [of them][c] have the character of being a dichotomy. Those that have the character of being a dichotomy cover all aspects [that is, whatever exists is either one or the other]. Those that cover all aspects eliminate other categories; examples are, for instance, particular [pairs] such as the physical and the non-physical,[d] and so forth.

This is also to be understood with respect to all other explicit contradictories [that is, dichotomies].

རིགས་པ་ནི་གཞི་གང་ཞིག་བརྟན་པ་སླུ་བའི་དོན་དུ་ཡོངས་སུ་
བཅད་ན། མི་སླུ་བའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཡིན་པ་རྣམ་པར་བཅད་
དགོས་པས། སླུ་མི་སླུ་ནི་ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་དངོས་
འགལ་ལོ། །དེ་ཡིན་ན་ནི་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་
པས་གཉིས་དང་གཉིས་མ་ཡིན་གྱི་ཕུང་གསུམ་སེལ་བ་ཡིན་ཏེ་
དབུ་མ་སྣང་བ་ལས། ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་
ཀྱི་ཆོས་དག་ནི། ཅིག་ཤེས་དགག་པ་གཞན་སྒྲུབ་པ་མེད་ན་མེད་

---

[a] Toh. 3887, *dbu ma,* vol. *sa,* 191a.4-191a.5 and 219a.1-219a.2.

[b] *chos dag;* in this the *dag* ending could be dual since this is its strict usage, in which case the translation should read "two phenomena."

[c] *gang zhig yongs su gcod pa gang rnam par bcad pa med na med pa de gnyis;* the translation is loose.

[d] *lus can dang lus can ma yin pa.*

པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། གཉིས་ཀ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱོགས་སུ་རྟོག་པ་ཡང་རིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་དང་། གང་ཞིག་ཡོངས་སུ་གཅོད་པ་གང་རྣམ་པར་བཅད་པ་མེད་ན་མེད་པ་དེ་གཉིས་ནི། ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་ནོ། །གང་དག་ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི། རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པ་དག་ཡིན་ནོ། །གང་དག་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་པ་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི། ཕུང་པོ་གཞན་སེལ་བར་བྱེད་པ་དག་ཡིན་ཏེ། དཔེར་ན་ལུས་ཅན་དང་ལུས་ཅན་མ་ཡིན་པ་ལ་སོགས་པའི་བྱེ་བྲག་ལྟ་བུའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ཏེ། འདི་ནི་དངོས་འགལ་གཞན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་ཤེས་པར་བྱའོ། །

If there were no dichotomies excluding a third category to be had, there would be no way to make a refutation with analysis that limits the possibilities to two—[asking] whether it is asserted that something exists or does not exist, or is one or many, and so forth. If there are [dichotomies that exclude a third category], then when something is refuted as being one side of a dichotomy and it is not established as the other, it does not exist; therefore, to say that there are no explicit contradictories in the Middle Way Consequence School is a case of not having formed [understanding of] the presentation of refutation [of mistakes] and presentation [of one's own system].[a] The Middle Way Autonomy School and the Middle Way Consequence School do not differ with respect to [asserting] that [within existents] if something is exclusionarily eliminated as being one side of a dichotomy, it must be inclusionarily distinguished as the other and that if one is refuted, the other must be established.

ཕུང་གསུམ་སེལ་བའི་དངོས་འགལ་ཅིག་སྟོན་རྒྱུ་མེད་ན་ནི། ཡོད་མེད་དམ་གཅིག་དང་དུ་མ་སོགས་གང་འདོད་ཅེས་མཐའ་གཉིས་

[a] *dgag gzhag gi rnam gzhag.*

སྤུ་ཁ་ཚོན་བཅད་པའི་བརྟག་པ་བྱས་ནས་འགོག་ས་མེད་ལ། ཡོད་ན་དངོས་འགལ་གཅིག་འགོག་པ་ནི་ཅིག་ཤོས་སྒྲུབ་པ་མེད་ན་མེད་པ་ཡིན་པས། དབུ་མ་ཐལ་འགྱུར་བ་ལ་དངོས་འགལ་མེད་ཟེར་བ་ནི། དགག་གཞག་གི་རྣམ་གཞག་མ་ཆགས་པའོ། །དངོས་འགལ་གཅིག་རྣམ་པར་བཅད་ན་ཅིག་ཤོས་ཡོངས་སུ་གཅོད་པ་དང་། གཅིག་འགོག་ན་ཅིག་ཤོས་སྒྲུབ་དགོས་པ་ལ་དབུ་མ་ཐལ་རང་ལ་ཁྱད་པར་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

3) Explaining the divisions of veilings relative to the world

གསུམ་པ་[འཇིག་རྟེན་ལ་ལྟོས་ཏེ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་དབྱེ་བ་བཤད་པ་]ནི།

Among veilings there are two, objects and subjects, and initially [Chandrakīrti] indicates that in relation to worldly consciousnesses,[a] subjects are twofold, right and wrong:[b]

ཀུན་རྫོབ་ལ་ཡུལ་ཡུལ་ཅན་གཉིས་ལས་ཐོག་མར་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་ཡུལ་ཅན་ལ་ཡང་དག་པ་དང་ལོག་པ་གཉིས་སུ་སྟོན་པ་ནི།

> *Added to Tsong-kha-pa's text:* Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.24) says:[c]
>
> Also, those that perceive falsities are asserted as twofold—

---

[a] *'jig rten pa'i shes pa la ltos nas,* whereas *'jig rten pa'i shes pa la ltos te* is translated as "relative to worldly consciousnesses."

[b] *yang dag pa dang log pa.* With regard to subjects I translate these terms as "right and wrong," and with regard to objects, as "real and unreal." For interesting distinctions on these topics, see Hopkins, *Maps of the Profound,* 907-911.

[c] Stanza VI.24; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205a.6-205a.7; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 103.11-103.14; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 300.

> Those with clear sense powers and those having defective
> sense powers.
> Consciousnesses of those having defective sense powers are
> asserted
> As wrong in relation to those having good sense powers.

> རྩ་བར། མཐོང་བ་རྫུན་པའང་རྣམ་པ་གཉིས་འདོད་དེ། །
> དབང་པོ་གསལ་དང་དབང་པོ་སྐྱོན་ལྡན་ནོ། །
> སྐྱོན་ལྡན་དབང་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཤེས་པ་ནི། །
> དབང་པོ་ལེགས་གྱུར་ཤེས་ལྟོས་ལོག་པར་འདོད། །

Not only are objects of knowledge divided into the two truths, but also subjects perceiving falsities are asserted as twofold, right and wrong:

1. clear sense powers, that is to say, sense powers that are not polluted by superficial causes of mistake and the consciousnesses that depend on them
2. defective sense powers, that is to say, subjects [consciousnesses] that are polluted by superficial causes of mistake.

ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པ་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བར་མ་ཟད་བརྫུན་པ་མཐོང་བའི་ཡུལ་ཅན་ལའང་། ཡང་དག་པ་དང་ལོག་པ་གཉིས་སུ་འདོད་དེ། དབང་པོ་གསལ་བ་སྟེ་འཕྲལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུས་མ་བསྣད་པའི་དབང་པོ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཤེས་པ་དང་། དབང་པོ་སྐྱོན་ལྡན་ཏེ་འཕྲལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུས་བསྣད་པའི་ཡུལ་ཅན་གཉིས་སོ། །

Concerning those, the polluted consciousnesses of those having defective sense powers are asserted to be wrong consciousnesses in relation to consciousnesses having good sense powers, that is, not polluted by superficial causes of mistake. The former [that is, those with clear sense powers] are asserted to apprehend nonerroneous objects. Moreover, those two distinctions are not the Middle Way system but are in relation to worldly consciousnesses.

དེ་ལ་སྐྱོན་དང་ལྡན་པའི་དབང་པོ་ཅན་རྣམས་ཀྱིས་བསྣད་པའི་ཤེས་པ་ནི། དབང་པོ་ལེགས་པར་གྱུར་པ་སྟེ་འཕྲལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུས་མ་བསྣད་པའི་ཤེས་པ་ལ་ལྟོས་ནས། ལོག་པའི་ཤེས་པར་འདོད་

ཅིང་། སྔ་མ་ནི་ཡུལ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་འཛིན་པར་འདོད་དོ། །ཁྱད་པར་དེ་གཉིས་ཀྱང་དབུ་མའི་ལུགས་མིན་གྱི་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་ཡིན་ནོ། །

[Chandrakīrti] indicates that just as subjects are divided into two, erroneous and nonerroneous, so objects also are:

ཡུལ་ཅན་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་མ་ལོག་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བ་དེ་བཞིན་དུ། ཡུལ་ཡང་ཡིན་པར་སྟོན་པ་ནི།

Added to Tsong-kha-pa's text: Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.25) says:[a]

> Objects realized by the world that are apprehended
> By [the consciousnesses of] the six sense powers undamaged [by superficial causes of mistake]
> Are true [or real] just from the world [because of being phenomena that prior to realizing emptiness cannot be realized to be a combination of appearing to be inherently existent but being empty of such].
> The rest [that is, those apprehended by sense consciousnesses damaged by superficial causes of mistake such as reflections, echoes, and so forth] are posited as unreal from just the world [that is, relative to the world].

རྩ་བར། གནོད་པ་མེད་པའི་དབང་པོ་དྲུག་རྣམས་ཀྱིས། །
བཟུང་བ་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་གྱིས་རྟོགས་ཏེ། །
འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་བདེན་ཡིན་ལྷག་མ་ནི། །
འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་ལོག་པར་རྣམ་པར་བཞག །

Objects realized by the world that are apprehended by the consciousnesses of the six sense powers undamaged by superficial causes of mistake are

---

[a] Stanza VI.25; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205a.7; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 104.4-104.7; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 301. The Sanskrit, as cited from Prajñākaramati's *Commentary on the Difficult Points of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* in Khangkar and Yorihito, 211 note 245, reads: *vinopaghātena yad indriyāṇāṃ saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ/ satyaṃ hi tal loyata evaṃ śeṣaṃ vikalpitaṃ lokata eva mithyā//.* Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 314.5. Cited in *Great Treatise,* vol. 3, 167.

true, that is, real, from just[a]—that is to say, only[b]—the world; however, it is not that those objects are posited as true and real upon reliance on a superior. "Superior" and "Middle Way system" [in the last sentence of the previous paragraph] have similar meanings here.

འཕྲལ་གྱི་འཁྲུལ་རྒྱུའི་གནོད་པ་མེད་པར་དབང་པོ་དྲུག་གི་ཤེས་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཟུང་བར་བྱ་བའི་དོན་གང་ཞིག་འཇིག་རྟེན་གྱིས་རྟོགས་པ་དེ་ནི། འཇིག་རྟེན་ཉིད་དེ་ཁོ་ན་ལས་བདེན་པ་སྟེ་ཡང་དག་པ་ཡིན་གྱི། འཕགས་པ་ལ་བལྟོས་ནས་ཡུལ་དེ་དག་བདེན་པ་དང་ཡང་དག་པར་འཇོག་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །འཕགས་པ་ཞེས་པ་དང་དབུ་མའི་ལུགས་ཞེས་པ་ནི་འདིར་དོན་འདྲའོ། །

The rest—that is to say, reflections and so forth—which appear as objects when sense powers are damaged are posited as being unreal in relation to just the world. The word "just"[c] indicates that to posit those consciousnesses as mistaken just a conventional valid cognition is sufficient; such does not rely on a rational consciousness [realizing emptiness].

ལྷག་མ་སྟེ་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པ་གང་ཞིག་དབང་པོ་རྣམས་ལ་གནོད་པ་ཡོད་པ་ན་ཡུལ་དུ་སྣང་བ་དེ་ནི། འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལ་བལྟོས་ནས་ལོག་པར་རྣམ་པར་བཞག་གོ །ཉིད་ཀྱི་སྒྲས་ནི་ཤེས་པ་དེ་རྣམས་འཁྲུལ་པར་འཇོག་པ་ལ་ནི། ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མ་ཉིད་ཀྱིས་ཆོག་གི་རིགས་ཤེས་ལ་མི་ལྟོས་པར་སྟོན་པའོ། །

About that, internal conditions that damage sense powers are eye disease,[d] jaundice,[e] and so forth as well as having eaten *da du ra*[f] and so

[a] *nyid.*

[b] *kho na.*

[c] *nyid.*

[d] *rab rib,* likely a disease giving rise to seeing floaters and spots.

[e] *mig ser.*

[f] La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 301, n.3, questions the reading, saying that M. Max Walleser suggests *dardura*. Tsong-kha-pa glosses *da du ra* as *thang phrom,* which is also spelled *thang khrom*. The latter is identified as *dhūstūra*

forth. *Da du ra* is thorn-apple;[a] when its fruit has been eaten, all appears to be golden. "And so forth" includes contagion and the like. External conditions that damage sense powers are mirrors, sounds spoken from within caves, the rays of the summer[b] sun impinging on white sand, and so forth; even though there might be no internal conditions damaging the sense powers, those serve as causes for apprehending, respectively, reflections, echoes, water in mirages, and so forth. Mantras and medicines[c] used by magicians and so forth also should be understood similarly [as cases of external causes of mistake].

དེ་ལ་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ནང་ན་ཡོད་པ་ནི་རབ་རིབ་དང་མིག་སེར་ལ་སོགས་པ་དང་ད་དུ་ར་ཟོས་པ་ལ་སོགས་པའོ། །ད་དུ་ར་ནི་ཐང་ཕྲོམ་སྟེ། དེའི་འབྲས་བུ་ཟོས་ན་ཐམས་ཅད་གསེར་དུ་སྣང་བའོ། །སོགས་པས་ནི་རིམས་ལ་སོགས་པ་བསྡུའོ། །དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ཕྱི་ན་ཡོད་པ་ནི། མེ་ལོང་དང་བྲག་ཕུག་ལ་སོགས་པ་ནས་སྒྲ་བརྗོད་པ་དང་། སོས་ཀའི་ཉི་མའི་འོད་ཟེར་བྱེ་མ་སྐྱེ་བོའི་ཡུལ་དང་ཉེ་བར་གྱུར་པ་ལ་སོགས་པ་སྟེ། དེ་དག་ནི་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་རྐྱེན་ནང་ན་མེད་ཀྱང་། རིམ་པ་བཞིན་དུ་གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཆ་དང་སྨིག་རྒྱུ་ལ་ཆུ་ལ་སོགས་པར་འཛིན་པའི་རྒྱུར་འགྱུར་རོ། །དེ་བཞིན་དུ་མིག་འཕྲུལ་མཁན་ལ་སོགས་པས་སྦྱར་བའི་སྔགས་དང་སྨན་ལ་སོགས་པ་ཡང་ཤེས་པར་བྱའོ། །

Damage to the mental sense power are those mantras, medicines, and

---

in Sarat Chandra Das's *Tibetan-English Dictionary*, 568.

[a] *thang phrom.*

[b] *sos ka;* this is variously translated as "spring" or "summer"; the reference is to the hot season before the summer rains descend.

[c] Ngag-wang-leg-dan identified this medicine as a salve that a magician puts on a stick or pebble that serves as the basis of conjuring and which, upon the casting of a mantra, then appears to be an elephant, and so forth.

so forth and wrong tenets, quasi-reasons,[a] sleep, and so forth. Since [Chandrakīrti] says that sleep damages the mind[b] from among the six sense powers, it is hugely wrong to explain that this master asserts that sense consciousnesses exist in dreams. [Chandrakīrti describes the superficial causes of mistake that damage the mental consciousness this way, and] thus the damage of being polluted by the ignorance consisting of the two apprehensions of self, which have operated beginninglessly, and so forth, is not held to be a cause of damage here [in this context]; rather, the superficial causes of mistake that damage sense powers as explained above are to be held [as the causes of damage].

ཡིད་ཀྱི་དབང་པོའི་གནོད་པ་ནི་སྔགས་དང་སྨན་ལ་སོགས་པ་དེ་དག་དང་གྲུབ་མཐའ་ལོག་པ་དང་། གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་དང་གཉིད་ཀྱི་གནོད་པ་སོགས་སོ། །གཉིད་ནི་དབང་པོ་དྲུག་གི་ནང་ནས་ཡིད་ཀྱི་གནོད་པར་གསུངས་པས། རྨི་ལམ་དུ་དབང་ཤེས་ཡོད་པར་སློབ་དཔོན་འདི་བཞེད་ཅེས་པ་ནི་ལོག་པར་བཤད་པ་ཆེན་པོའོ། །དེ་ལྟར་ན་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་ཞུགས་པའི་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་གཉིས་ཀྱི་མ་རིག་པ་ལ་སོགས་པས་བསླད་པའི་གནོད་པ་ནི་འདིར་གནོད་པའི་རྒྱུར་མི་གཟུང་གི །སྔར་བཤད་པ་ལྟར་གྱི་འཕྲལ་གྱི་དབང་པོ་ལ་གནོད་པའི་འཁྲུལ་རྒྱུ་རྣམས་གཟུང་ངོ། །

The positing of a veiling object—apprehended by [any of] the six consciousnesses without such damage—as real and the positing of an object opposite to that as unreal is done upon reliance on only worldly consciousnesses because those [respectively] are not damaged and are damaged by worldly consciousnesses with respect to those existing as objects in accordance with how they appear. They do not exist as the two, real and unreal, upon reliance on Superiors because just as reflections and so forth do not exist as objects in accordance with how they appear, so although blue and so forth appear to be established by way of their own character to those who possess ignorance, they do not exist as objects in accordance

[a] *gtan tshigs ltar snang.*

[b] *yid.*

with how they appear. Therefore, these two consciousnesses [that is, a consciousness of a reflection and a consciousness to which blue appears to be established by way of its own character] are not divisible even in terms of being mistaken or not mistaken [since both are mistaken with respect to their appearing objects].

དེ་ལྟ་བུའི་གནོད་པ་མེད་པའི་ཤེས་པ་དྲུག་གིས་གཟུང་བའི་ཀུན་རྫོབ་པའི་དོན་དང་། དེ་ལས་བཟློག་པའི་དོན་ལ་ཡང་དག་དང་ལོག་པར་འཇོག་པ་ནི་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་ཁོ་ན་ལ་ལྟོས་ནས་ཡིན་ཏེ། དེ་དག་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་ལྟར་གྱི་དོན་དུ་ཡོད་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པས་གནོད་པ་མེད་པ་དང་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་ནི་ཡང་ལོག་གཉིས་སུ་མེད་དེ། ཇི་ལྟར་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་སྣང་བ་ལྟར་གྱི་དོན་དུ་མེད་པ་བཞིན་དུ། མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ་སྔོན་པོ་ལ་སོགས་པ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སྣང་བ་ཡང་། སྣང་བ་ལྟར་གྱི་དོན་དུ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་ཤེས་པ་དེ་གཉིས་ལ་འཁྲུལ་མ་འཁྲུལ་ཡང་དབྱེར་མེད་དོ། །

Objection: Even a usual worldly awareness indeed realizes that:

- due to the physical senses having superficial damage objects appear wrongly, and
- due to the mental consciousness having damage by sleep and so forth (1) with respect to appearances as humans and so forth in dreams there is erroneous apprehension of humans and so forth, and (2) when awake there is erroneous apprehension of horses and elephants in magical illusions of horses and elephants as well as erroneous apprehension of water in mirage-appearances as water.

However, since a usual worldly awareness does not realize that objects—apprehended wrongly due to the intellect having damage by bad tenets—are erroneous, how are they posited as unreal from just the world [as Chandrakīrti says]?

འོ་ན་དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་ལ་འཁྲུལ་གྱི་གནོད་པ་ཡོད་པས་ཡུལ་ལོག་པར་སྣང་བ་དང་། ཡིད་ཀྱི་ཤེས་པ་ལ་གཉིད་ལ་སོགས་པའི་གནོད་པ་ཡོད་པས། རྨི་ལམ་དུ་མིར་སྣང་བ་སོགས་ལ་མི་ལ་སོགས་པར་འཛིན་པ་དང་། སད་དུས་སུ་སྒྱུ་མའི་རྟ་གླང་གི་སྣང་བ་ལ་རྟ་གླང་དང་སྨིག་རྒྱུ་ཆུར་སྣང་བ་ལ་ཆུར་འཛིན་པ་རྣམས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཡིན་པར། འཇིག་རྟེན་པའི་བློ་རང་དགའ་བས་ཀྱང་རྟོགས་མོད་ཀྱང་། ཡིད་ལ་གྲུབ་མཐའ་ངན་པའི་གནོད་པ་ཡོད་པས་ལོག་པར་བཟུང་བའི་དོན་རྣམས། འཇིག་རྟེན་པའི་བློ་རང་དགའ་བས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་མི་རྟོགས་པས། འཇིག་རྟེན་ཉིད་ལས་ལོག་པར་ཇི་ལྟར་བཞག་ཅེ་ན།

Answer: Here the damage that is analyzed as to whether or not there is damage is not taken to be damage by *innate* erroneous apprehension; therefore, those that are imputed by bad tenets [and are realized to be wrong by a worldly consciousness do not include the inherent existence that is innately misapprehended but] are the principal[a] and so forth, which are wrongly imputed *only* by those whose awarenesses have been affected by tenets. Although those are not realized to be erroneous by a usual worldly awareness, they are realized to be wrong by conventional valid cognition that is not directed toward suchness, in which case they are realized to be wrong by a worldly consciousness.

འདིར་གནོད་པ་ཡོད་མེད་དཔྱོད་པའི་གནོད་པ་ནི། ལྷན་སྐྱེས་ཀྱིས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་འཛིན་པའི་གནོད་པ་ལ་མི་བྱེད་པས། གྲུབ་མཐའ་ངན་པས་བཏགས་པ་ནི་གྲུབ་མཐས་བློ་བསྒྱུར་བ་ཁོ་ནས་ལོག་པར་བཏགས་པའི་གཙོ་བོ་སོགས་ཡིན་ལ། དེ་དག་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་འཇིག་རྟེན་པའི་བློ་རང་དགའ་བས་མི་རྟོགས་ཀྱང་། དེ་

[a] *gtso bo, pradhāna;* also called the fundamental nature (*rang bzhin*, *prakṛti*) in the Sāṃkhya system.

ཁོ་ན་ཉིད་ལ་མངོན་དུ་མ་ཕྱོགས་པའི་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་ལོག་པར་རྟོགས་ན། འཇིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པས་ལོག་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་ནོ། །

The likes of objects that are apprehended by the two innate apprehensions of self are "objects apprehended by undamaged sense powers" [since they are apprehended by a mind damaged not by superficial but by deep causes of mistake]. However, although these are indeed real, or true, in relation to usual worldly thought, they do not exist even in conventional terms.

བདག་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་གཉིས་ཀྱིས་བཟུང་བའི་དོན་ལྟ་བུ་ནི། གནོད་པ་མེད་པའི་དབང་པོས་བཟུང་བ་ཞེས་པ་ཡིན་ལ། འཇིག་རྟེན་པའི་བསམ་པ་རང་དགའ་བ་ལ་བལྟོས་ནས་ཡང་དག་པའམ་བདེན་པ་ཡིན་མོད་ཀྱང་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་དོ། །

Objection: Since you do not assert real veilings, you do not divide [veilings] into real and unreal, but why do you not posit objects and subjects polluted by ignorance as unreal veilings?

གལ་ཏེ་ཡང་དག་པའི་ཀུན་རྫོབ་མི་འདོད་པས་ཡང་ལོག་གཉིས་སུ་མི་འབྱེད་ཀྱང་། མ་རིག་པས་བསླད་པའི་ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་རྣམས་ལོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཅིའི་ཕྱིར་མི་འཇོག་ཅེ་ན།

Answer: It is because veilings must be posited by conventional valid cognition, and therefore even if [objects and subjects polluted by ignorance] were to be posited [as] unreal conventionalities, [such] would have to be posited upon reliance on those [conventional valid cognitions, but objects and subjects] polluted by the predispositions of ignorance are not established by conventional valid cognitions to be mistaken.[a]

[a] Jam-yang-shay-pa explains this passage as meaning that objects and subjects affected by predispositions of ignorance and apprehended by consciousnesses that are not damaged by superficial causes of mistake "are not veilings that are unreal in relation to the perspective of the worldly consciousness *that is explicitly indicated in this context*" even though they are indeed unreal veilings, since all veilings are wrong in the sense that they appear one

ཀུན་རྫོབ་ནི་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་འཇོག་དགོས་པའི་ཕྱིར་ལོག་
པའི་ཀུན་རྫོབ་འཇོག་ན་ཡང་དེ་ལ་བལྟོས་ནས་འཇོག་དགོས་ན།
མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་བསླད་པ་ནི་འཁྲུལ་པར་ཐ་སྙད་
པའི་ཚད་མས་མི་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

4) Showing that the Conceived Object, with Respect to Which [a Wrong Consciousness] Is Mistaken, Does Not Exist Even in Conventional Terms

བཞི་པ་[ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་ཞེན་ཡུལ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པར་བསྟན་པ་]ནི།

[Chandrakīrti] has indicated in general that, due to damage of the mind as just explained, [certain mental consciousnesses] are mistaken with respect to their conceived objects; now he explains just this meaning in the manner of expressing specific illustrations as examples:

ད་ནི་བཤད་ཟིན་པའི་ཡིད་ཀྱི་གནོད་པས་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་བ་
སྤྱིར་བསྟན་པའི་དོན་དེ་ཉིད། མཚན་གཞི་བྱེ་བྲག་ལ་དཔེར་
བརྗོད་པའི་ཚུལ་གྱིས་བསྟན་པའི་ཕྱིར་བཤད་པ།

> *Added to Tsong-kha-pa's text:* Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.26) says:[a]
>
> Entities [such as a permanent self, principal, and so forth] as they are imputed by [the assertions of] Forders [driven by bad tenets and quasi-reasons],
> Strongly affected by the sleep of ignorance,

way and exist another. See Guy Newland, *The Two Truths* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1992), 89-90.

[a] Stanza VI.26; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205b.1; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 105.9-105.12; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 302. Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 343.1. Cited in *Great Treatise,* vol. 3, 178.

> And [those horses and elephants, water, and so forth] imputed to magical illusions, mirages, and so forth
> Are just nonexistent even in [the conventions of] the world.

ཚ་བར། མི་ཤེས་གཉིད་ཀྱིས་རབ་བསྙོད་མུ་སྟེགས་ཅན།།
རྣམས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཇི་བཞིན་བརྟགས་པ་དང་།།
སྒྱུ་མ་སྨིག་རྒྱུ་སོགས་ལ་བརྟགས་པ་གང་།།
དེ་དག་འཇིག་རྟེན་ལས་ཀྱང་ཡོད་མིན་ཉིད།།

These [non-Buddhist] Forders, whose intellects are strongly affected by the sleep of ignorance—their minds damaged by erroneous bad tenets and quasi-reasons—wanting to enter into suchness, do not hold onto the non-erroneous production, disintegration, and so forth that are renowned to untrained beings such as herders, women, and so forth on up but instead want to rise above worldly beings, whereby they plunge into chasms of bad views with great pain like, for example, someone who, climbing a tree, releases the former branch without having grasped the next one; since they are bereft of good perception of the two truths, they will not attain the fruit, liberation. Therefore, entities such as the three qualities[a] as they are imputed by these Forders[b] in their respective texts do not exist even as worldly veilings. This refutes well the statement that what exists in the perspective of a mistaken awareness is posited as conventionally existing by this system.

མི་ཤེས་པའི་གཉིད་ཀྱིས་ཡིད་རབ་ཏུ་བསྙོད་པའི་མུ་སྟེགས་ཅན་ཡིད་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་གྲུབ་མཐའ་ངན་པ་དང་། གཏན་ཚིགས་ལྟར་སྣང་གི་གནོད་པ་ཡོད་པ་འདི་དག་ནི། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་འཇུག་པར་འདོད་པས་སྐྱེ་བོ་མ་བྱང་བ་གནག་རྫི་དང་བུད་མེད་ལ་སོགས་པ་ཡན་ཆད་ལ་གྲགས་པའི་སྐྱེ་བ་དང་། འཇིག་པ་ལ་སོགས་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་མ་བཟུང་བར། འཇིག་རྟེན་པ་རྣམས་ལས་ཕུལ་དུ་བྱུང་བར་འགྲོ་བར་འདོད་པས། དཔེར་ན་ཤིང་ལ་

---

[a] *yon tan gsum, triguṇa*. These are mental potency (*snying stobs, sattva*), activity (*rdul, rajas*), and darkness (*mun pa, tamas*); for a brief exposition of the Sāṃkhya system see Hopkins, *Maps of the Profound,* chapter three.

[b] Such as in the Sāṃkhya system.

འཇོག་པས་ཡལ་ག་ཕྱི་མ་མ་བཟུང་བར་སྔ་མ་བཏང་བར་ལྟར། ལྟུང་བ་ཆེན་པོས་ལྟ་བ་ངན་པའི་རི་སུལ་དུ་ལྟུང་བར་འགྱུར་ཞིང་། བདེན་གཉིས་ལེགས་པར་མཐོང་བ་དང་བྲལ་བས་འབྲས་བུ་ཐར་བ་ཐོབ་པར་མི་འགྱུར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་སྨུ་སྐྱེགས་ཅན་འདི་རྣམས་ཀྱིས་རང་རང་གི་གཞུང་ལས་འབྱུང་བའི་བདག་ཉིད་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་ཡོན་ཏན་གསུམ་ལ་སོགས་པ་གང་བརྟགས་པ་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །འདིས་ནི་ལུགས་འདིས་བློ་འཁྲུལ་པ་ཞིག་གི་ངོར་ཡོད་པ་ལ། ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པར་འཇོག་ཟེར་བ་ལེགས་པར་བཀག་གོ །

Similarly, the horse or elephant that is imputed to a magical illusion, the water that is imputed to a mirage, the face that is imputed to a reflection, and so forth also just do not exist even from [the viewpoint of] worldly conventions. Thus, for something to exist in conventional terms, it must be established by valid cognition.

དེ་བཞིན་དུ་སྒྱུ་མ་དང་སྨིག་རྒྱུ་དང་གཟུགས་བརྙན་ལ་སོགས་པ་ལ་རྟ་གླང་དང་། ཆུ་དང་བྱེད་བཞིན་སོགས་སུ་བརྟགས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ཀྱང་། འཇིག་རྟེན་ཀུན་རྫོབ་ལས་ཀྱང་ཡོད་པ་མེད་པ་ཉིད་དོ། །དེ་ལྟར་ན་ཐ་སྙད་དུ་ཡོད་པ་ལ་ནི་ཚད་མས་གྲུབ་པ་ཞིག་དགོས་སོ། །

Although the conceived objects of such [wrong consciousnesses] do not exist even in conventional terms, such is not asserted with regard to their appearing objects. Since the appearance of the five [sense objects]—forms, sounds, and so forth—to sense consciousnesses now as if they are established by way of their own character is polluted by ignorance, those consciousnesses and sense consciousnesses to which reflections, echoes, and so on appear, except for a difference in mere subtlety and coarseness, do not differ as to whether they are mistaken or nonmistaken with respect to their appearing objects [since both are mistaken]. Blue and so forth that

are established by way of their own character and the existence of a reflection as a face do not occur, but just as a reflection, which does not exist as a face, exists, so although blue and so forth are not established by way of their own character, they must exist. Furthermore, just as [blue and so forth] exist as external objects, so reflections also are asserted as form-sense spheres [that is, reflections are forms that are objects of apprehension by an eye consciousness]; below,[a] [Chandrakīrti] also says that a reflection generates the sense consciousness to which it appears. Those facts also should be understood with respect to magical illusions in which there is an appearance as a horse or an elephant to the eye as well as with respect to echoes, and so forth; these are uncommon presentations by this excellent system.

དེ་འདྲ་བའི་ཞེན་ཡུལ་རྣམས་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་ཀྱང་སྣང་ཡུལ་ལ་ནི་དེ་ལྟར་མི་བཞེད་དོ། །ད་ལྟ་གཟུགས་སྒྲ་སོགས་ལྔ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་དབང་ཤེས་ལ་སྣང་བ་ནི། མ་རིག་པས་བསླད་པ་ཡིན་པས་ཤེས་པ་དེ་དང་། གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཆ་སོགས་སྣང་བའི་དབང་ཤེས་རྣམས་ལ། ཕྲ་རགས་ཙམ་མ་གཏོགས་པ་སྣང་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་མ་འཁྲུལ་ལ་ཁྱད་པར་མེད་ཅིང་། སྔོ་སོགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་། གཟུགས་བརྙན་བྱད་བཞིན་དུ་ཡོད་པ་མི་སྲིད་ཀྱང་། བྱད་བཞིན་དུ་མེད་པའི་གཟུགས་བརྙན་ཡོད་པ་བཞིན་དུ། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་མིན་ཀྱང་སྔོ་སོགས་ཡོད་དགོས་ལ། དེ་ཡང་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་དུ་ཡོད་པ་བཞིན་དུ་གཟུགས་བརྙན་ཡང་གཟུགས་ཀྱི་སྐྱེ་མཆེད་དུ་བཞེད་པ་ཡིན་ཏེ། འོག་ནས་གཟུགས་བརྙན་གྱིས་དེ་སྣང་བའི་དབང་ཤེས་སྐྱེད་པར་ཡང་གསུངས་སོ། །ཚུལ་དེ་དག་ནི་མིག་ལ་

[a] *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,"* stanza VI.37cd; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 206a.1-206a.2; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 123.13-123.14; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 315-316.

ཏ་སླང་དུ་སྣང་བའི་སྒྱུ་མ་དང་བྲག་ཆ་སོགས་ལ་ཡང་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ལུགས་དམ་པ་འདི་ཡི་རྣམ་བཞག་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའོ། །

b. Applying this to the meaning at this point

གཉིས་པ་[སྐབས་ཀྱི་དོན་ལ་སྦྱར་བ་]ནི།

Added to Tsong-kha-pa's text: Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.27) says:[a]

> Just as the observations of an eye of one with eye disease
> Do not damage a consciousness of one without eye disease,
> An undefiled awareness is not damaged
> By an awareness of one who has forsaken undefiled pristine wisdom.

> རྩ་བར། མིག་ནི་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་དམིགས་པ་ཡིས། །
> རབ་རིབ་མེད་ཤེས་ལ་གནོད་མིན་ཇི་ལྟར། །
> དེ་བཞིན་དྲི་མེད་ཡེ་ཤེས་སྤངས་པའི་བློས། །
> དྲི་མེད་བློ་ལ་གནོད་པ་ཡོད་མ་ཡིན། །

Because the meaning of suchness is not posited by a conventional consciousness, the refutation of production from other is not done within abiding in only the world's views; rather, it is refuted ultimately within having asserted the perception of suchness by Superiors. When it is the case that the qualification "ultimately" is affixed to this refutation of production from other, then just as the observations of falling hairs and so forth by a consciousness of one whose eyes have eye disease do not damage [that is, invalidate] the nonappearance of falling hairs and so forth to a consciousness that is not polluted with eye disease, so a common being's awareness, polluted by ignorance, that has forsaken—that is, is devoid of—undefiled, uncontaminated, pristine wisdom does not damage an undefiled, uncontaminated, awareness that is not polluted with ignorance. Therefore, even if it were allowed that [production from other] is established in the perspective of the world, [the world] would not damage [that production from

[a] Stanza VI.27; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205b.1-205b.2; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 106.3-106.6; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 302-303.

other is refuted ultimately].[a] Hence, the other side [that is, those who give up what is validly held in the world in order to rise above worldly beings but plunge into chasms of bad views][b] are fit to be laughed at by the excellent wise ones.

དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཐ་སྙད་པའི་ཤེས་པས་མི་འཇོག་པ་དེའི་ཕྱིར། གཞན་སྐྱེ་འགོག་པ་ནི་འཇིག་རྟེན་པའི་ལྟ་བ་ཁོ་ན་ལ་གནས་ནས་མི་བྱེད་ཀྱི། འཕགས་པའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་གཟིགས་པ་ཁས་བླངས་ནས་དོན་དམ་པར་འགོག་པ་ཡིན་ནོ། །གང་གི་ཚེ་གཞན་སྐྱེ་དགག་པ་འདི་ལ་དོན་དམ་གྱི་ཁྱད་པར་སྦྱོར་བ་ཡིན་པ་དེའི་ཚེ། ཇི་ལྟར་མིག་ནི་རབ་རིབ་ཅན་གྱི་ཤེས་པས་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པ་དམིགས་པས། རབ་རིབ་ཀྱིས་མ་བསླད་པའི་ཤེས་པ་ལ་སྐྲ་ཤད་སོགས་མི་སྣང་བ་ལ་གནོད་པ་མིན་པ་ཇི་ལྟ་བ་དེ་བཞིན་དུ། དྲི་མ་སྟེ་ཟག་པ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་སྤངས་པ་སྟེ་དེ་དང་བྲལ་བའི་སོ་སྐྱེའི་བློ་མ་རིག་པས་བསླད་པས། མ་རིག་པས་མ་བསླད་པའི་དྲི་མ་སྟེ་ཟག་པ་མེད་པའི་བློ་ལ་གནོད་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པས། དོན་དམ་པར་གཞན་སྐྱེ་བཀག་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་པའི་ངོར་གཞན་སྐྱེ་གྲུབ་ཏུ་ཆུག་ཀྱང་མི་གནོད་དོ། །དེའི་ཕྱིར་ཕ་རོལ་པོ་ནི་དམ་པ་མཁས་

---

[a] Tsong-kha-pa says "even if it were allowed" because Chandrakīrti in fact does not assert that the world uses designations such as production from other.

[b] See above, 154, where Tsong-kha-pa says:

> These [non-Buddhist] Forders, whose intellects are strongly affected by the sleep of ignorance—their minds damaged by erroneous bad tenets and quasi-reasons—wanting to enter into suchness, do not hold onto the non-erroneous production, disintegration, and so forth that are renowned to untrained persons such as herders, women, and so forth on up but instead want to rise above worldly beings, whereby plunge into chasms of bad views with great pain like, for example, someone who, in climbing a tree, releases the lower branch without having grasped a higher one; since they are bereft of good perception of the two truths, they will not attain the fruit, liberation.

པ་དག་གིས་བཞད་གད་དུ་བྱ་བར་འོས་སོ། །

c. Explaining the individual natures of the two truths {2 parts}

This has two parts: description of veil truths and description of ultimate truths.

གསུམ་པ་[བདེན་གཉིས་སོ་སོའི་ངོ་བོ་བཤད་པ་]ལ་གཉིས། ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་བཤད་པ་དང་། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བཤད་པའོ། །

1) DESCRIPTION OF VEIL TRUTHS {3 PARTS}

This has three parts: (1) the veiling [consciousness] in the perspective of which these are truths and those [persons] in the perspective of whom these are not truths, (2) the ways in which mere veilings do and do not appear to the three persons, and (3) how there come to be ultimates and veilings relative to Superiors and common beings.

དང་པོ་[ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་བཤད་པ་]ལ་གསུམ། ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་ལ་གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པ་དང་། ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དེ་གང་ཟག་གསུམ་ལ་སྣང་བ་དང་མི་སྣང་བའི་ཚུལ་དང་། སོ་སྐྱེ་དང་འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ཏེ་དོན་དམ་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་འགྱུར་ཚུལ་ལོ། །

A) THE VEILING [CONSCIOUSNESS] IN THE PERSPECTIVE OF WHICH THESE ARE TRUTHS AND THOSE [PERSONS] IN THE PERSPECTIVE OF WHOM THESE ARE NOT TRUTHS {2 PARTS}

This has two parts: the actual meaning and an explanation of [the Consequence School’s] unique presentation of afflictive emotions.

དང་པོ་[ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་ལ་གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པ་]ལ་གཉིས།

དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ཉོན་མོངས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་བཤད་པའོ། །

1) Actual meaning of the veiling [consciousness] in the perspective of which these are truths and those [persons] in whose perspective these are not truths

དང་པོ་[(ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་བདེན་ལ་གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པའི་)དངོས་ཀྱི་དོན་]ནི།

> *Added to Tsong-kha-pa's text:* Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.28) says:[a]
>
> > The Subduer said that because bewilderment [that is, the apprehension of inherent existence] obscures [direct perception of] the nature [of the mode of subsistence of phenomena],
> > [This ignorance] is a veil (*kun rdzob*)[b] and he said that those fabrications appearing
> > To be true due to this [ignorance] are veil truths (*kun rdzob bden*) [because of being true in the perspective of the veiling apprehension of inherent existence].
> > Things that are fabrications [exist] conventionally (*kun rdzob tu*).

---

[a] VI.28; Toh. 3861, *dbu ma,* vol. *'a,* 205b.2-205b.3; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 107.1-107.4; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 303. The Sanskrit, as cited from Prajñākaramati's *Commentary on the Difficult Points of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds"* in Khangkar and Yorihito, 211 note 245, reads: *mohaḥ svabhāvāvataṇād dhi saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam/ jagād tat saṃvṛtisatyam ity asau muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca saṃvṛtim//.* Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 356.5. The first three lines cited in *Great Treatise,* vol. 3, 182.

[b] The *Four Interwoven Annotations* (357.1) gives an etymology of *kun rdzob:*

> *Kun* means "*all* of the nature of the mode of subsistence of phenomena" (*chos kyi gnas lugs kyi rang bzhin kun*), and *rdzob* means "obstructing" (*sgrib pa*) and "covering/veiling" (*'gebs pa*).

རྩ་བར། གཏི་མུག་རང་བཞིན་སྒྲིབ་ཕྱིར་ཀུན་རྫོབ་སྟེ། །
དེས་གང་བཅོས་མ་བདེན་པར་སྣང་དེ་ནི། །
ཀུན་རྫོབ་བདེན་ཞེས་ཐུབ་པ་དེས་གསུངས་ཏེ། །
བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཏུའོ། །

Because, through it, sentient beings are obstructed, that is to say, obscured, with respect to viewing the nature of how things abide, it is [called] bewilderment,[a] that is to say, ignorance,[b] which has an essence of obstructing[c] perception of the nature that is the mode of being [of phenomena through] superimposing inherent existence on the entities of things that do not inherently exist—the veil (*kun rdzob, saṃvṛti*). This is an identification of the veiling [consciousness] (*kun rdzob / kun rdzob pa, saṃvṛti*) in the perspective of which "truth" in "veil truth" is posited; it is not an identification of *kun rdzob pa* (*saṃvṛti*) in general [which also is etymologized below as "conventionality" and "interdependent"].

འདིས་སེམས་ཅན་རྣམས་དངོས་པོ་ཇི་ལྟར་གནས་པའི་རང་བཞིན་ལྟ་བ་ལ་སྒྲིབ་པ་སྟེ་རྨོངས་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་ན་གཏི་མུག་སྟེ། མ་རིག་པ་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ལ། རང་བཞིན་གྱིས་ཡོད་པར་སྒྲོ་འདོགས་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ལུགས་ཀྱི་རང་བཞིན་མཐོང་བ་ལ་སྒྲིབ་པའི་བདག་ཉིད་ཅན་ནི་ཀུན་རྫོབ་བོ། །འདི་ནི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་བདེན་པ། ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ངོས་འཛིན་པ་ཡིན་གྱི། ཀུན་རྫོབ་པ་སྤྱི་ངོས་འཛིན་པ་མིན་ནོ། །

Furthermore, that identification [in Chandrakīrti's *Supplement*] is the meaning of the statement in the *Descent into Laṅkā Sūtra* that an aware-

---

[a] *gti mug, moha*. Although Sanskrit dictionaries gloss *moha* by "delusion," this text does not describe it in these terms but as obstructing, or obscuring, and thus I translate the term as "bewilderment."

[b] *ma rig pa, avidyā.*

[c] *sgrib pa.*

ness making the mistake that what ultimately lacks inherent existence exists inherently is a veil (*kun rdzob pa*):[a]

> The production of things [exists] conventionally (*kun rdzob tu, saṃvṛtyā*);
> Ultimately it lacks inherent existence.
> That [consciousness] mistaken with regard to the lack of inherent existence
> Is asserted as the veil of reality (*yang dag kun rdzob, satyaṃ saṃvṛti*).

ངོས་འཛིན་དེ་ཡང་ལང་ཀར་གཤེགས་པ་ལས། དངོས་རྣམས་སྐྱེ་བ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ། །དམ་པའི་དོན་དུ་རང་བཞིན་མེད། །རང་བཞིན་མེད་ལ་འཁྲུལ་པ་གང་། །དེ་ནི་ཡང་དག་ཀུན་རྫོབ་འདོད། །ཅེས་དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་པ་ལ་རང་བཞིན་ཡོད་པར་འཁྲུལ་པའི་བློ་ཀུན་རྫོབ་པ་ཡིན་པར་གསུངས་པའི་དོན་ནོ། །

Since the Sanskrit original for "veil" (*kun rdzob*, *saṃvṛti*) [does not just mean "convention" but] is also used for "obstructor" (*sgrib byed*), this veil (*kun rdzob*, *saṃvṛti*) [in the final line] is an obstructor. What does it obstruct? Since [the sūtra] says that it is "the veil of reality (*yang dag kun rdzob, satyaṃ saṃvṛti*)," it says that since it obstructs [perception of] the meaning of reality, it is asserted as a veiler, or an obstructor. It is not indicating that it is a right veiling (*yang dag kun rdzob, tathya-saṃvṛti*) from between the two [categories of veilings], right and wrong [veilings].[b]

---

[a] *lang kar gshegs pa'i mdo, laṅkāvatārasūtra,* stanza X.429; Sanskrit in Bunyiu Nanjio, *Laṅkāvatāra Sūtra,* 319: *bhāvā vidyanti saṃvṛtyā paramārthe na bhāvakāḥ / niḥsvabhāveṣu yā bhrāntistatsatyaṃ saṃvṛtirbhavet //.* This sūtra passage is given above (**Error! Bookmark not defined.**), from Kamalashīla's citation of it, in elucidating the Autonomy School's understanding of true existence.

[b] Veilings, or conventional phenomena, are of two types relative to worldly consciousnesses—right/real veilings (*yang dag kun rdzob*) and unreal/wrong veilings (*log pa'i kun rdzob*). Unable to find a single, evocative translation equivalent of *yang dag kun rdzob* that would apply to both consciousnesses and objects, I use "right conventionality" and "wrong conventionality" for consciousnesses and "real conventionality" and "unreal conventionality" for objects. Since the Tibetan for "right conventionality" or "real conventionality" is *yang dag kun rdzob* and the Tibetan for "obscurer of reality" is also *yang dag kun rdzob,* the two can be confused, and thus Tsong-kha-pa is pointing out that

ཀུན་རྫོབ་དེ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་སྐད་འདོད་སྒྲིབ་བྱེད་ལ་ཡང་འཇུག་པས་སྒྲིབ་བྱེད་དོ། །དེས་གང་ལ་སྒྲིབ་ན་ཡང་དག་ཀུན་རྫོབ་འདོད་ཅེས་པས་ཡང་དག་པའི་དོན་ལ་སྒྲིབ་པས་ཀུན་རྫོབ་བམ་སྒྲིབ་བྱེད་དུ་འདོད་ཅེས་པ་སྟེ། ཡང་ལོག་གཉིས་ཀྱི་ནང་ནས་ཡང་དག་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་སྟོན་པ་མིན་ནོ། །

The [*kun rdzob* (*saṃvṛti*) translated as] “conventionally” indicated in the first line and the [*kun rdzob* (*saṃvṛti*) translated as] “veil” indicated in the last line should not be construed to be identical. For, the first is the conventional way in which we ourselves assert things to be produced and so forth, whereas the latter is the veil—[a consciousness] apprehending true existence—in the perspective of which things are true [that is, a consciousness taking things to exist the way they appear to inherently exist].

རྐང་པ་དང་པོས་བསྟན་པའི་ཀུན་རྫོབ་དང་། རྐང་པ་ཕྱི་མ་གཉིས་ཀྱིས་བསྟན་པའི་ཀུན་རྫོབ་གཉིས་གཅིག་ཏུ་མི་བྱ་སྟེ། དང་པོ་ནི། རང་གིས་དངོས་པོ་རྣམས་སྐྱེ་བ་སོགས་སུ་གང་དུ་ཁས་ལེན་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་ལ། ཕྱི་མ་ནི་དངོས་པོ་རྣམས་གང་གི་ངོར་བདེན་པའི་བདེན་འཛིན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

The Subduer said that those fabricated phenomena such as blue and so forth—appearing to sentient beings as true, which are fabricated to appear as inherently established through the force of that veil [consciousness] apprehending true existence although lacking inherent establishment—are true in the perspective of the worldly, erroneous, veil [consciousness] described above, and therefore, they are truths for worldly, veil [consciousness, namely, bewilderment]. The way he said this is what is set forth in the above sūtra [passage in the *Descent into Laṅkā Sūtra*].

ཀུན་རྫོབ་བདེན་འཛིན་དེའི་མཐུས་སྔོན་པོ་ལ་སོགས་པ་གང་ཞིག །རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་བཞིན་དུ་དེར་སྣང་བར་

here in the *Descent into Laṅkā Sūtra* the term *yang dag kun rdzob* means “obscurer of reality.”

བཅོས་པའི་བཅོས་མ་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་བདེན་པར་སྣང་བ་དེ་
ནི། སྔར་བཤད་པའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་ཀུན་རྫོབ་པ་
དེའི་ངོར་བདེན་པས་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཞེས་
ཐུབ་པ་དེས་གསུངས་ཏེ། གསུངས་ཚུལ་ནི་སྔར་གྱི་མདོ་དེར་
གསུངས་པའོ།

Those fabricated things—which [even though they do not inherently exist] are fabricated by conceptuality [to appear to be inherently existent] and which are not truths in the perspective of the three persons [Hearer Foe Destroyers, Solitary Realizer Foe Destroyers, and Bodhisattvas on the eighth, ninth, and tenth grounds, called the three pure grounds]—are not truths in the perspective of *their own* veiling [consciousnesses since they are beyond such ignorance], and hence those [phenomena] are called "mere veilings" (*kun rdzob tsam, saṃvṛtimātra*).

གང་ཟག་གསུམ་པོ་གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པའི་རྟོག་པས་བཅོས་
པས་བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་པོ་ནི་དེའི་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོར་
མི་བདེན་པས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞེས་བྱའོ། །

Let us explain the meaning of the statement [in Chandrakīrti's *Auto-commentary* cited here in paraphrase]:[a]

> A few dependent-arisings such as reflections, echoes, and so forth appear as false even to those who have ignorance, whereas a few [dependent-arisings]—forms such as blue and so forth, minds, feelings, and so forth—appear as true; the nature that is the mode of being of phenomena does not appear in any way to those having ignorance. Therefore, that nature and whatever are false even conventionally are not veil truths.

རྟེན་འབྱུང་གཟུགས་བརྙན་དང་བྲག་ཆ་སོགས་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་

[a] La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 107.11-107.17. For Chandrakīrti's *rang bzhin*, Tsong-kha-pa (101.2-101.3) reads *chos rnams kyi yin lugs kyi rang bzhin,* and for Chandrakīrti's *de* Tsong-kha-pa reads *rang bzhin de;* the changes make the passage easier to read, without distorting it. Tsong-kha-pa frequently does such with citations to improve on the reading of a translation.

བརྫུན་ཡང་མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ་སྣང་ལ། སྔོན་པོ་ལ་སོགས་པའི་གཟུགས་དང་སེམས་དང་ཚོར་བ་སོགས་ཅུང་ཟད་ཅིག་ནི་བདེན་པར་སྣང་སྟེ། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཡིན་ལུགས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནི་མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ལ་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མི་སྣང་ངོ་། །དེའི་ཕྱིར་རང་བཞིན་དེ་དང་གང་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡང་བརྫུན་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་བཤད་ན་

In that, “a few”[a] (*cung zad cig*) is rendered better in accordance with Nag-tsho’s[b] translation as “some” (*’ga’ zhig*). That reflections and so forth, though false, appear is [the coarse form of] false appearance [to which Chandrakīrti is referring when he says, “Some dependent-arisings such as reflections, echoes, and so forth, appear as false even to those who have ignorance.”] Since [a reflection of a face] is a falsity that is a composite of the two—appearing to be a face and [being] empty of that [face]—its emptiness of truth [to which Chandrakīrti is referring] is its emptiness of truth as a face and does not have the meaning of a reflection’s being empty of truth in the sense of its not being established by way of its own character. Therefore, a reflection is a thing such that although it is established as empty of being a face, there is no contradiction at all in its being true in the perspective of a veiling (*kun rdzob*, *saṃvṛti*) [consciousness] apprehending it to be established by way of its own character; hence, a reflection is a veil truth.[c]

---

[a] Or, “a small amount.”

[b] *nag tsho lo tsa ba tshul khrims rgyal ba* (b.1011) made the original translation of Chandrakīrti’s *Supplement* from Sanskrit into Tibetan, working with the Indian Kṛṣhṇapaṇḍita. This translation, which survives in the Peking and Narthang Translation of the Treatises (*bstan ’gyur*), was gradually replaced by that of *pa tshab lo tsa ba nyi ma grags*. Nag-tsho’s translation was the basis for the commentary on Chandrakīrti’s *Supplement* written by one of Tsong-kha-pa’s teachers, Ren-da-wa Shön-nu-lo-drö (*red mda’ ba gzhon nu blo gros,* 1349-1412).

[c] Chandrakīrti’s seems to say that a reflection is not a veil truth, but his reference is to its not being a truth *as a face* for those who know about mirrors; therefore, it still is a veil truth since a veiling consciousness, ignorance, takes it to be established by way of its own character.

ཅུང་ཟད་ཅིག་ཅེས་པ་ནི། ནག་ཚོའི་འགྱུར་ལས་འགའ་ཞིག་ཏུ་བསྒྱུར་བཤར་བདེའོ། །གཟུགས་བརྙན་སོགས་བརྫུན་ཡང་སྣང་བ་ནི་བརྫུན་པར་སྣང་བ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་བྱད་བཞིན་དུ་སྣང་བ་དང་དེས་སྟོང་པ་གཉིས་ཚོགས་པའི་བརྫུན་པ་ཡིན་པས་དེའི་བདེན་སྟོང་ནི་བྱད་བཞིན་དུ་བདེན་པས་སྟོང་པ་ཡིན་གྱི། གཟུགས་བརྙན་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་བདེན་སྟོང་གི་དོན་མེད་དོ། །དེའི་ཕྱིར་གཟུགས་བརྙན་བྱད་བཞིན་ཀྱིས་སྟོང་པར་གྲུབ་ཀྱང་། གཟུགས་བརྙན་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་བདེན་པ་ཡིན་པ་ལ་འགལ་བ་ཅི་ཡང་མེད་པའི་དངོས་པོ་ཡིན་པས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཡིན་ནོ། །

Therefore, [Chandrakīrti’s] statement that a reflection is not a veil truth is in consideration that concerning a reflection of a face, for instance, its being a face is false in the perspective of a conventional (*kun rdzob, saṃvṛti*)[a] [consciousness] of worldly [persons] trained in language and hence is not a veil truth relative to that [that is, a reflection of a face is not true as a face in the perspective of a consciousness trained in language].[b] How could it be that [a reflection] is not posited as a veil truth described in “objects of perceptions of the false are veil truths”![c]

དེས་ན་གཟུགས་བརྙན་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མིན་པར་གསུངས་པ་ནི། བརྡ་ལ་བྱང་བའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་བྱད་བཞིན་གྱི་གཟུགས་བརྙན་ལྟ་བུ་དེ། བྱད་བཞིན་ཡིན་པ་དེ་བརྫུན་

[a] Tsong-kha-pa is unpacking the two meanings of *kun rdzob, saṃvṛti*—as “veiling consciousness” and as “conventional consciousness.” See below.

[b] Those persons do not have the gross level of ignorance apprehending a reflection of a face to exist the way it appears to be a face.

[c] VI.23d. In the Dharmsala edition (101.8) and Varanasi edition (187.9), read *brdzun pa* for *brdzun pa’i* in accordance with La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 102.11, and so forth.

པས་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མིན་པ་ལ་དགོངས་ཀྱི། མཐོང་བ་བརྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། ཞེས་པས་བཤད་པའི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པ་ག་ལ་ཡིན།

Otherwise, if it were contradictory for something to be a veil truth if it does not truly exist conventionally (*kun rdzob tu bden par med*), this would contradict:

- [Chandrakīrti's] statement that establishment by way of its own character does not exist even in conventional terms (*tha snyad du yang med pa*),[a] and
- all presentations done in conventional terms (*tha snyad du byed pa'i rnam gzhag thams cad*) [including] all refutations of true establishment and proofs of no true existence.[b]

Therefore, [claims] stating that objects such as reflections, which even ordinary worldly consciousnesses understand to be mistaken, are not veil truths but are mere veilings [when in fact they are both] appear to be the talk of those who have not formed understanding concerning:

- the definitive enumeration of two truths
- truth and falsity relative to the world and truth and falsity posited by Proponents of the Middle Way.

དེ་ལྟ་མ་ཡིན་པར་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་བདེན་པར་མེད་ན་ཀུན་རྫོབ་

---

[a] Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.36) says:

> Through that reasoning by which [it is seen] on the occasion of analyzing suchness
> That production from self and other are not reasonable,
> [It is seen] that [production] is not reasonable even in conventional terms.
> If so, through what [reasoning] would your production be [established]?!

[b] If it were contradictory for something to be a veil truth if it does not exist as a truth for a veiling consciousness, this would mean that all veil truths must be truths for a veiling consciousness, and in the absence of any criterion for removing any of these that are truths for a veiling consciousness from the class of veil truths this would amount to saying that whatever exists for a veiling consciousness is a veil truth. Since ignorance, a veiling consciousness, takes the establishment of objects by way of their own character to exist, establishment of objects by way of their own character would have to be a veil truth. Similarly, if inherent existence existed conventionally, it would be impossible to say that the refutation of inherent existence and the proof of its opposite are done conventionally.

བདེན་པ་ཡིན་པར་འགལ་ན། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མེད་པར་གསུངས་པ་དང་། བདེན་གྲུབ་འགགས་པ་དང་བདེན་མེད་སྒྲུབ་པ་ཐམས་ཅད་ཐ་སྙད་དུ་བྱེད་པའི་རྣམ་གཞག་ཐམས་ཅད་དང་འགལ་བར་འགྱུར་རོ། །དེའི་ཕྱིར་གཟུགས་བརྙན་སོགས་འཛིག་རྟེན་པའི་ཤེས་པ་རང་དགའ་བས་ཀྱང་འཁྲུལ་པར་ཤེས་པའི་ཡུལ་རྣམས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མིན་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་མོ། །ཞེས་ཟེར་བ་ནི་བདེན་གཉིས་ཀྱི་གྲངས་ངེས་དང་། འཛིག་རྟེན་པ་ལ་ལྟོས་པའི་བདེན་བརྫུན་དང་། དབུ་མ་པས་འཇོག་པའི་བདེན་བརྫུན་ལ་གོ་བ་མ་ཆགས་པའི་གཏམ་དུ་སྣང་ངོ། །

Also, [Chandrakīrti's] statement (above, 34) that "the nature [emptiness] does not appear in any way to those having ignorance" is in consideration that [emptiness] does not appear to *consciousnesses* polluted with ignorance [and is not in consideration of *persons* having ignorance], since he asserts that Superiors [on the first through seventh grounds] who have not [fully] abandoned ignorance directly realize suchness [that is, directly realize emptiness in meditative equipoise]. Also, because a Learner Superior's pristine wisdom subsequent to meditative equipoise and a common being's view[ing consciousness] of suchness are polluted with ignorance and its predispositions, [emptiness] does not *directly*[a] appear [to those consciousnesses], but it must be asserted that, in general, ultimate truth [emptiness] does appear [to those consciousnesses].[b]

རང་བཞིན་ནི་མ་རིག་པ་དང་ལྡན་པ་ལ་ཐམས་ཅད་དུ་མི་སྣང་ངོ་ཞེས་གསུངས་པ་ཡང་། མ་རིག་པ་མ་སྤངས་པའི་འཕགས་པས་

[a] *mngon sum du.*

[b] There are conceptual consciousnesses explicitly realizing emptiness among a Learner Superior's pristine wisdom subsequent to meditative equipoise; also, a common being's viewing consciousnesses of suchness is necessarily a conceptual consciousness explicitly realizing emptiness. The basic rule is that any object explicitly understood must appear to that consciousness.

དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་བཞེད་པས་ན། མ་རིག་པས་བསྐྱེད་པའི་ཤེས་པ་ལ་དགོངས་ལ། འཕགས་པ་སློབ་པའི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་དང་། སོ་སྐྱེའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བ་རྣམས། མ་རིག་པ་དང་དེའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པ་ཡིན་པས་མངོན་སུམ་དུ་མི་སྣང་ཡང་། སྤྱིར་དོན་དམ་བདེན་པ་སྣང་བར་འདོད་དགོས་སོ། །

[Immediately after that, Chandrakīrti] says:[a]

> In that way, respectively, veil truths are posited through the force of the afflictive ignorance that is included within the [twelve] links [of a dependent-arising] of cyclic existence.

Hence, he asserts that the ignorance apprehending phenomena to be tru[ly established]—renowned as [a consciousness] apprehending a self of persons and of phenomena—is the ignorance [that is the first] of the twelve links [of dependent-arising], and therefore he does not assert that it is an obstruction to omniscience [but is an afflictive obstruction. Chandrakīrti's] saying that veil truths are posited through the force of ignorance apprehending true existence indicates the mode of positing what sort of veiling [consciousness] in the perspective of which truth[b] is posited, but it is not that he is saying that pots, woolen cloth, and so forth, which are veil truths, are posited by that consciousness apprehending true existence because he himself asserts that what is posited by a [consciousness] apprehending true existence does not exist even in conventional terms. Therefore, it appears that because of the similarity of name between the *kun rdzob* (*saṃvṛti*) [veiling consciousness[c]] in the perspective of which the truth that is part of *kun rdzob gyi bden pa* (*saṃvṛtisatya*) [veil truth] is posited and the *kun rdzob* (*saṃvṛti*) [conventional consciousness] in the positing of pots and so forth as *kun rdzob tu yod pa* (*saṃvṛtisat*) [existing conventionally], many cases of mistaking these even to have the same meaning have arisen; therefore, these should be differentiated well.

---

[a] Commenting on VI.28; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 255a.1; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 107.17-107.19; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 304.

[b] "Truth" means "concordance between appearance and fact."

[c] Consciousness that veils reality.

དེ་ལྟར་ན་རེ་ཞིག་སྲིད་པའི་ཡན་ལག་གིས་བསྡུས་པས་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པའི་དབང་གིས། ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་རྣམ་པར་གཞག་གོ་ཞེས་གསུངས་པས་ནི། ཆོས་རྣམས་བདེན་པར་འཛིན་པའི་མ་རིག་པ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་འཛིན་དུ་གྲགས་པ་ནི་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་མ་རིག་པར་བཞེད་པས་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་མི་བཞེད་དོ། །མ་རིག་པ་བདེན་འཛིན་དེའི་དབང་གིས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་འཇོག་ཅེས་པ་ནི། བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་པ་གང་གི་ངོར་འཇོག་པའི་འཇོག་ཚུལ་སྟོན་པ་ཡིན་གྱི། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་པའི་བུམ་སྣམ་སོགས་བདེན་འཛིན་དེས་འཇོག་ཅེས་པ་མིན་ཏེ། བདེན་འཛིན་དེས་བཞག་པ་ནི་རང་གིས་ཐ་སྙད་དུ་ཡང་མི་སྲིད་པར་བཞེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཟུར་གྱི་བདེན་པ་གང་གི་ངོར་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་དང་། བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པར་འཇོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་རྣམས་མིང་མཚུངས་པས། དོན་ཡང་གཅིག་ཏུ་འཁྲུལ་པ་མང་དུ་བྱུང་སྣང་བས་ལེགས་པར་ཕྱེད་པར་བྱའོ། །

Question: Then, are these pots and so forth truths in the perspective of veiling [consciousnesses] of all persons who have not become Buddhafied? Or, are there also cases of these not being truths in the perspective of some persons' veiling [consciousnesses]?

འོ་ན་བུམ་སོགས་འདི་རྣམས་སངས་མ་རྒྱས་པའི་གང་ཟག་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་བདེན་པ་ཡིན་ནམ། གང་ཟག་འགའ་ཞིག་གི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་མི་བདེན་པ་ཡང་ཡོད་ཅེ་ན།

Answer: Let us explain the meaning of [Chandrakīrti's] statement (above, 34) concerning those forms, sounds, and so forth which are posited

as veil truths:[a]

> For Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like reflections and so forth those [forms, sounds, and so forth] moreover have a fabricated nature and are not truths because they have no conceit of them as true.

ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པར་འཇོག་པའི་གཟུགས་སྒྲ་སོགས་དེ་ཡང་། ཉན་རང་དང་བྱང་སེམས་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་སྤངས་པ། འདུ་བྱེད་གཟུགས་བརྙན་སོགས་དང་འདྲ་བར་གཟིགས་པ་རྣམས་ལ་ནི། བཅོས་མའི་རང་བཞིན་ཡིན་གྱི་བདེན་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བདེན་པར་མངོན་པར་རློམ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་བཤད་ན།

There are three persons in the perspective of whom these are not truths [that is, do not exist the way they appear]—Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas. Furthermore, because [Chandrakīrti] does not take these to be just any Hearers, Solitary Realizers, or Bodhisattvas, he mentions qualifications ["who have abandoned afflictive ignorance and who see compositional phenomena as like reflections and so forth"]; direct realization that all compounded phenomena are empty of inherent existence but appear to be inherently existent, like reflections, is one qualification. Since even Bodhisattvas on the seventh ground and below as well as Hearers and Solitary Realizers who are Learner Superiors[b] have merely this [direct re-

---

[a] Commenting on stanza VI.28; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 255a.2-255a.3; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 107.19-108.3; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 304. Tsong-kha-pa is paraphrasing Chandrakīrti, not quoting the text exactly as it is. Though some contemporary Ge-lug-pa scholars explain this discrepancy by claiming that Tsong-kha-pa was quoting from memory, it strikes me that Tsong-kha-pa is deliberately trying to make the passage clearer by lifting it above mere literal translation into a more fluid rendering. It may even be that Tsong-kha-pa intended to put the last part of what I have taken as a lead-in sentence, "those forms, sounds, and so forth which are posited as veil truths," as part of the "quote" from Chandrakīrti; indeed, Chandrakīrti has "forms, sounds, and so forth" but does not have "which are posited as veil truths."

[b] Learner Superiors are those who have reached the path of seeing but not the path of no-more-learning.

alization], in order to eliminate them [Chandrakīrti] says of the three persons that they "have abandoned ignorance." Hence, the three persons are to be taken as Bodhisattvas on the pure grounds [that is, on the eighth, ninth, and tenth grounds,] and the two Foe Destroyers, Hearer and Solitary Realizer Foe Destroyers. [Compounded phenomena] are not truths in the perspective of those three.

གང་གི་ངོར་མི་བདེན་པའི་གང་ཟག་ནི་གསུམ་སྟེ། ཉན་རང་དང་
བྱང་སེམས་སོ། །དེ་ཡང་ཉན་རང་དང་བྱང་སེམས་གང་ཡིན་ལ་
མི་བྱེད་པས་ཁྱད་པར་སྨོས་པ་ནི། འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་
གཟུགས་བརྙན་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་ཡང་དེར་སྣང་
བར་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ནི་ཁྱད་པར་གཅིག་གོ །དེ་ཙམ་ནི་
བྱང་སེམས་ས་བདུན་པ་པ་མན་ཆད་དང་། ཉན་རང་འཕགས་པ་
སློབ་པ་རྣམས་ལའང་ཡོད་པས་དེ་གཅད་པའི་ཕྱིར་དུ། གང་ཟག་
གསུམ་པ་ལ་མ་རིག་པ་སྤངས་པ་ཞེས་གསུངས་པས་དག་པ་སའི་
བྱང་སེམས་དང་། ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་པ་གཉིས་ལ་བྱ་སྟེ་དེ་
གསུམ་གྱི་ངོར་མི་བདེན་པའོ། །

Those which are not truths are external and internal phenomena, [indicated in Chandrakīrti's text by] "Those, moreover," (*de yang;* above, 34). The reason why those are not truths [in their perspective] is that they have no conceit of true existence,[a] that is, they do not have the conception of true existence,[b] because they have extinguished the ignorance apprehending true existence.[c] Hence, it is proven that external and internal phenomena are not established as truths in the perspective of veiling [consciousnesses] of those three persons [because they do not have such ignorance]. Through commenting in that way, [Chandrakīrti] has not at all proven that [external and internal phenomena] are not veil truths in their perspective but has proven that these are not truths [in their perspective]. Those who, despite this, hold that [Chandrakīrti's commentary] has

[a] *bden par rlom pa.*

[b] *bden zhen med pa.*

[c] *bden 'dzin gyi ma rig pa.*

proven that these are not veil truths [in the perspective of those three persons] have a bad mode of explanation, having contaminated the master [Chandrakīrti's] thought with the defilements of their own awareness due to the very great coarseness of their mental workings.

གང་ཞིག་མི་བདེན་པ་ནི་དེ་ཡང་ཞེས་པ་ཕྱི་ནང་གི་ཆོས་རྣམས་སོ། །མི་བདེན་པའི་རྒྱུ་མཚན་ནི་བདེན་པར་རློམ་པ་སྙེ་བདེན་ཞེན་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། བདེན་འཛིན་གྱི་མ་རིག་པ་ཟད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་ཕྱི་ནང་གི་ཆོས་རྣམས་གང་ཟག་གསུམ་པོ་དེའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོར་བདེན་པར་མ་གྲུབ་པར་སྒྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལྟར་འགྲེལ་པས་དེ་རྣམས་ཀྱི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མིན་པར་ཡེ་མ་བསྒྲུབས་པར་བདེན་པ་མིན་ཞེས་བསྒྲུབས་པ་ལ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་མིན་པར་བསྒྲུབས་པར་འཛིན་པ་ནི། ཧ་ཅང་ཡང་བློའི་འཇུག་པ་རྩིངས་པས་སློབ་དཔོན་གྱི་དགོངས་པ་རང་གི་བློའི་དྲི་མས་སྦགས་ནས་འཆད་པའི་ལུགས་ངན་པའོ། །

[His] proving such also is not with respect to those three persons; that [external and internal phenomena] are not truths in the perspective of those three is being proved with respect to other persons such as ourselves. It cannot be proven that [just] because lesser beings[a] who are not those three persons have innate [consciousnesses] apprehending true existence, in the perspective of all whatsoever of their conventional [consciousnesses] these [forms, sounds, and so forth] are not truly established [because such ignorance occurs among certain of their conventional consciousnesses even if they have directly realized emptiness].

དེ་ལྟར་སྒྲུབ་པ་ཡང་གང་ཟག་དེ་གསུམ་ལ་མིན་གྱི། དེ་གསུམ་གྱི་ངོར་བདེན་པ་མིན་པ་གང་ཟག་གཞན་བདག་ཅག་རྣམས་ལྟ་བུ་

[a] That is to say, Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have directly realized emptiness but have not completed abandonment of afflictive ignorance. These are Hearers and Solitary Realizers on the paths of seeing and of meditation as well as Bodhisattvas on the first through seventh Bodhisattva grounds.

ལ་སྒྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །གང་ཟག་དེ་གསུམ་མིན་པའི་འོག་མ་རྣམས་ལ་ནི་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་བདེན་འཛིན་ཡོད་པས། དེ་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་གང་ཡིན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ངོར་གང་ཡང་བདེན་པར་མ་གྲུབ་པར་སྒྲུབ་མི་ནུས་སོ། །

If, in contrast to the above explanation, [Chandrakīrti] were proving that [external and internal phenomena] are not veil truths in the perspective of those [three persons, the reason that he stated, "because they have no conceit of true existence,"] would be an extremely unrelated proof because for a base [that is, an object] to be established as a veil truth in the perspective of a certain awareness, that base must be established as a falsity, and hence stating as the reason [why external and internal phenomena are not veil truths in the perspective of those three persons] that they do not have the conception of true existence would be a source of laughter.[a] In order to establish for a certain awareness that a base [that is, an object] is a veil truth, [that object] must be established [for that awareness] as a falsity; the reason for this is by way of the essential that if it is seen that when positing the "truth" that is part of the term "veil truth" with respect to pots and so forth, it must be posited—from between an awareness and fact—as a truth in the perspective of just a veiling [consciousness] that apprehends true existence and is not posited as a truth in fact, it must be seen that if that distinction [of being in the perspective of a veiling consciousness] is not applied, it is not established as a truth and is a falsity.

སྔར་བཤད་པ་དེ་ལྟ་མིན་པར་དེ་དག་གི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་མིན་པ་བསྒྲུབ་ན་ནི། ཤིན་ཏུ་མ་འབྲེལ་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་དུ་འགྱུར་ཏེ། བློ་དེའི་ངོར་གཞི་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་འགྲུབ་པ་ལ་གཞི་དེ་བརྫུན་པར་འགྲུབ་དགོས་པས་དེ་ལ་བདེན་ཞེན་མེད་པ་རྒྱུ་

[a] That these beings do not have consciousnesses apprehending inherent existence indicates that they understand that external and internal phenomena are veil truths—objects that seem to exist the way they appear only for an ignorant consciousness. They can understand this because they no longer have such ignorance. Thus it would be ridiculous to indicate that these persons who understand that forms and so forth are falsities do not understand that these are veil truths.

མཚན་དུ་འགོད་པ་ནི་བཞད་གད་ཀྱི་གནས་སོ། །བློ་དེའི་ངོར་གཞི་དེ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་འགྲུབ་པ་ལ་གཞི་དེ་བརྫུན་པར་འགྲུབ་དགོས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ནི། བུམ་སོགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཟུར་གྱི་བདེན་པ་འཇོག་པ་ན་བློ་དང་དོན་གཉིས་ལས། དོན་ལ་བདེན་པར་མི་འཇོག་པར། བདེན་འཛིན་ཀུན་རྫོབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་དུ་བདེན་པར་གཞག་དགོས་པར་མཐོང་བ་ན། ཁྱད་པར་དེ་མ་སྦྱར་ན་བདེན་པར་མི་འགྲུབ་ཅིང་བརྫུན་པ་ཡིན་པར་མཐོང་དགོས་པའི་གནད་ཀྱིས་ཡིན་ནོ། །

2) Explanation of [the Consequence School's] unique presentation of afflictive emotions

གཉིས་པ་[ཉོན་མོངས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་བཤད་པ་]ནི།

Since understanding the unique identification of afflictive emotions that this [Consequentialist] system has, which does not accord with the explanations from the upper and lower Manifest Knowledges,[a] appears to be very important, let us explain it. [Consciousnesses] apprehending that things truly exist are twofold, those apprehending persons to truly exist and those apprehending [other] phenomena to truly exist; it has already been explained that just these are also described as the two apprehensions of self. These [consciousnesses] apprehending true existence are described in both Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* and his *Commentary on (Āryadeva's) "Four Hundred"* as afflictive ignorance, and it is explained that Hearer and Solitary Realizer Foe Destroyers have abandoned this ignorance,[b] and

[a] These are the *abhidharmas* that are primarily set forth, respectively, in Asaṅga's *Summary of Manifest Knowledge* (*chos mngon pa kun btus, abhidharmasamuccaya;* P5550, vol. 112) and in Vasubandhu's *Treasury of Manifest Knowledge* (*chos mngon pa'i mdzod, abhidharmakośa;* P5590, vol. 115).

[b] Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* explains that Hearers and Solitary Realizers know that all phenomena lack inherent existence; see Hopkins, *Compassion in Tibetan Buddhism,* 150-160; and La Vallée

Chandrakīrti's *Commentary on (Āryadeva's) "Four Hundred"* explains that Bodhisattvas who have attained forbearance with respect to the doctrine of no production [this being at the beginning of the eighth Bodhisattva ground] have abandoned it. Therefore, afflictive ignorance is the class discordant with knowledge of the suchness of selflessness, and furthermore afflictive ignorance is not taken as mere absence of that knowledge [of selflessness] or as merely other than it but is the discordant class that is the contrary [of knowledge of selflessness]—a superimposition that persons and [other] phenomena are inherently established.

ལུགས་འདི་ལ་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ངོས་འཛིན་མངོན་པ་གོང་འོག་ནས་བཤད་པ་དང་མི་མཐུན་པ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་ཞིག་ཡོད་པ་དེ་ཤེས་པ་གལ་ཆེ་བར་སྣང་བས་དེ་བཤད་ན། དངོས་པོ་བདེན་འཛིན་ལ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ལ་བདེན་འཛིན་གཉིས་ཡོད་ལ། དེ་ཉིད་བདག་འཛིན་གཉིས་སུའང་བཞེད་པ་ནི་སྔར་བཤད་ཟིན་ཏོ། །བདེན་འཛིན་དེ་འཇུག་འགྲེལ་དང་། བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ་གཉིས་ཀར་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པར་བཤད་ལ། མ་རིག་པ་དེ་ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་གྱིས་སྤངས་པ་དང་། བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པར་མི་སྐྱེ་བའི་ཆོས་ལ་བཟོད་པ་ཐོབ་པའི་བྱང་སེམས་ཀྱིས་སྤངས་པར་བཤད་དོ། །དེའི་ཕྱིར་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་ནི། བདག་མེད་པའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་རིག་པའི་མི་མཐུན་ཕྱོགས་དང་། དེ་ཡང་རིག་པ་དེ་མེད་པ་ཙམ་དང་། དེ་ལས་གཞན་པ་ཙམ་ལ་མི་བྱེད་ཀྱི། འགལ་ཟླ་མི་མཐུན་ཕྱོགས་གང་ཟག་དང་ཆོས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་སྒྲོ་འདོགས་པའོ། །

Taken this way, [the Consequence School's] positing that a [consciousness] superimposing a self of phenomena is an afflictive ignorance

Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 19.17ff; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 8 (1907): 268.

and its positing that the two apprehensions—that I and mine are established by way of their own character—are views of the transitory collection[a] do not accord with the Proponents of Manifest Knowledge.[b] The systems of the Proponents of Manifest Knowledge, as is explained in the ninth chapter of Vasubandhu's *Autocommentary on the "Treasury of Manifest Knowledge,"*[c] posit a [consciousness] apprehending that a person substantially exists in the sense of being self-sufficient[d] to be a view of the transitory collection that is a [mis]apprehension of I, and they posit a [consciousness] apprehending that the mine are objects controlled by that substantially existent person to be a view of the transitory collection that is a [mis]apprehension of "mine." These are greatly discordant [with the Consequence School's presentation].

དེ་ལྟར་བྱས་ན་ཆོས་ཀྱི་བདག་ཏུ་སྒྲོ་འདོགས་པ་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པར་འཇོག་པ་དང་། ང་དང་ང་ཡི་བ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་གཉིས་འཇིག་ལྟར་འཇོག་པ་རྣམས་མངོན་པ་བ་དང་མི་མཐུན་ནོ། །མངོན་པ་བའི་ལུགས་ཀྱིས་ནི་མཛོད་འགྲེལ་གྱི་གནས་དགུ་པ་ལས་བཤད་པ་ལྟར། གང་ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་སུ་ཡོད་པར་འཛིན་པ་འཇིག་ལྟ་ངར་འཛིན་དང་། བདག་གི་བ་རྣམས་གང་ཟག་རྫས་ཡོད་དེའི་དབང་བསྒྱུར་བྱར་འཛིན་པ་ནི། འཇིག་ལྟ་བདག་གིར་འཛིན་པར་འཇོག་པ་ཡིན་ཏེ་ཆེས་མི་མཐུན་ནོ། །

Apprehension that persons substantially exist in the sense of being self-sufficient also exists among those whose awarenesses are not affected

---

[a] *'jig tshogs la lta ba, satkāyadṛṣṭi.*

[b] *mngon pa ba, *ābhidharmika.*

[c] *chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa, abhidharmakośabhāṣya;* P5591, vol. 115. The passage at the very beginning of the ninth chapter may be Tsong-kha-pa's referent (Pruden trans., 1313): "There is no liberation outside of this teaching, because other doctrines are corrupted by a false conception of a soul. The word as other doctrines conceive it is not a metaphoric expression for a series of skandhas. By the power of their belief in this soul as a substantial entity, there arises clinging to the soul, the defilements are generated, and liberation is impossible."

[d] *gang zag rang rkya thub pa'i rdzas su yod par 'dzin pa.*

by tenets,[a] but [according to the Consequence School] apprehension that persons exist as other than the [mental and physical] aggregates in the sense of having a character discordant with them does not exist among those whose awarenesses are not affected by tenets. Thus, views holding to extremes also are of two types [innate and artificial].

གང་ཟག་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་དུ་འཛིན་པ་ནི་གྲུབ་མཐས་བློ་མ་བསྒྱུར་བ་ལ་ཡང་ཡོད་མོད་ཀྱང་། གང་ཟག་ཕུང་པོ་དང་མཚན་ཉིད་མི་མཐུན་པའི་གཞན་དུ་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ནི་གྲུབ་མཐས་བློ་མ་བསྒྱུར་བ་ལ་མེད་དོ། །དེ་ལྟར་ན་མཐར་འཛིན་པར་ལྟ་བ་ཡང་གཉིས་སོ། །

Question: How does one prove to those whose position is that persons and phenomena are established by way of their own character that those [consciousnesses] apprehending are afflictive ignorance and the two apprehensions of self?

གལ་ཏེ་གང་ཟག་དང་ཆོས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་པར་འདོད་པའི་ཕྱོགས་ལ། དེ་ལྟར་འཛིན་པ་དེ་རྣམས་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་དང་། བདག་འཛིན་གཉིས་སུ་ཇི་ལྟར་སྒྲུབ་ཅེ་ན།

Answer: The inherent establishment of persons and [other] phenomena is negated by the reasonings refuting this, and at that time it is established that [a consciousness] apprehending such is [a consciousness] apprehending true existence mistaken with respect to its conceived object, and when this is established, it is established that the apprehensions of the two, persons and [other] phenomena, as truly established are the two apprehensions of self. When those are established, it is established that this apprehension of true existence is the discordant class that is the contrary of knowledge of suchness, whereby it is established that this is ignorance, and it can be proven that until this is extinguished, the view of the transitory [as inherently existent "I" and "mine"] is also not extinguished, due to which it is established that [these apprehensions of persons and other

[a] For more on this see Hopkins, *Maps of the Profound,* 650-654.

phenomena as truly existent] are afflictive ignorance. Hence, it is very important to understand how to posit the [Consequentialists'] unique presentation of afflictive emotions.

གང་ཟག་དང་ཆོས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་ནི། དེ་འགོག་པའི་
རིགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཁེགས་པར་འགྱུར་ཞིང་། དེའི་ཚེ་དེ་ལྟར་
འཛིན་པ་དེ་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་བདེན་འཛིན་དུ་འགྲུབ་ལ།
དེ་གྲུབ་ན་གང་ཟག་དང་ཆོས་གཉིས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འཛིན་པ་
བདག་འཛིན་གཉིས་སུ་འགྲུབ་བོ། །དེ་རྣམས་གྲུབ་ན་བདེན་
འཛིན་དེ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་རིག་པའི་འགལ་བ་མི་མཐུན་
ཕྱོགས་སུ་འགྲུབ་པས། མ་རིག་པར་འགྲུབ་ཅིང་། དེ་མ་ཟད་པར་
དུ་འཇིག་ལྟ་ཡང་མི་འཛད་པར་སྒྲུབ་ནུས་པས། ཉོན་མོངས་ཅན་
གྱི་མ་རིག་པར་འགྲུབ་པས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཐུན་མོང་
མ་ཡིན་པ་འཇོག་ཤེས་པ་ཤིན་ཏུ་གལ་ཆེའོ། །

With respect to how other afflictive emotions such as desire and so forth also operate from the bewilderment that is a consciousness apprehending true existence, let us explain this in accordance with Chandrakīrti's commentary on the statement in Āryadeva's *Four Hundred:*[a]

> Just as the body sense power [pervades] the body,
> Bewilderment abides in all [afflictive emotions as their basis].

Chandrakīrti's commentary says:[b]

> Bewilderment, due to being beclouded with respect to those [objects] from considering them to be true [that is, truly established], enters into the superimposition that things have their own true entities. Also, desire and so forth operate within the superimposition

---

[a] Stanza VI.10ab; stanzas VI.10-11; Toh. 3846, *dbu ma,* vol. *tsha,* 7b.2-7b.3; Lang, *Āryadeva's Catuḥśataka,* 66; Sonam Rinchen and Ruth Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas,* 156-157. Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 421.5. Cited in Tsong-kha-pa's abides in all *Great Treatise,* vol. 3, 207.

[b] Toh. 3865, *dbu ma,* vol. *ya,* 112b.7-113a.2. Brackets are from *Four Interwoven Annotations,* vol. 2, 421.6. Cited in Tsong-kha-pa's *Great Treatise,* vol. 3, 207.

> of features, such as beauty and ugliness, on just the inherent nature of things imputed by bewilderment. Hence, they operate non-separately from bewilderment and also depend on bewilderment, because bewilderment is just chief.

འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ཉོན་མོངས་གཞན་རྣམས་ཀྱང་བདེན་འཛིན་གྱི་གཏི་མུག་ལས་འཇུག་ཚུལ་ནི། བཞི་བརྒྱ་པ་ལས། ལུས་ལ་ལུས་དབང་ཇི་བཞིན་དུ། །གཏི་མུག་ཀུན་ལ་གནས་འགྱུར་ཏེ། ཞེས་པའི་འགྲེལ་པ་ལས། གཏི་མུག་ནི་དེ་རྣམས་ཇི་ལྟར་བདེན་པར་རྟོགས་པ་ལས་རྨོངས་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར། དངོས་པོ་བདེན་པའི་རང་གི་ངོ་བོར་ལྷག་པར་སྒྲོ་འདོགས་པར་རབ་ཏུ་འཇུག་གོ །འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་དག་ཀྱང་གཏི་མུག་གིས་ཀུན་ཏུ་བརྟགས་པའི་དངོས་པོའི་རང་བཞིན་ཁོ་ན་ལ། སྡུག་པ་དང་མི་སྡུག་པ་ལ་སོགས་པའི་ཁྱད་པར་སྒྲོ་འདོགས་པར་འཇུག་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར། གཏི་མུག་ལས་ཐ་མི་དད་པར་འཇུག་པར་འགྱུར་ཞིང་། གཏི་མུག་ལ་བརྟེན་པར་ཡང་འགྱུར་ཏེ། གཏི་མུག་གཙོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་བཤད་ན།

[The first sentence] "Bewilderment, due to being beclouded [with respect to things] from considering them to be true, enters into the superimposition that things have their own true entities" indicates that bewilderment is a [consciousness] apprehending true existence. That desire and so forth operate non-separately from bewilderment [means] that they operate in association with bewilderment; they do not operate separate from it. The reason for this is that they "operate within the superimposition of features, such as beauty and ugliness, on just the inherent nature of things imputed by bewilderment."

འཇུག་གོ་ཞེས་པ་ཡན་གྱིས་གཏི་མུག་བདེན་འཛིན་དུ་སྟོན་ནོ། །ཆགས་སོགས་རྣམས་གཏི་མུག་ལས་ཐ་མི་དད་པར་འཇུག་པ་ནི།

གཏི་མུག་དང་མཚུངས་ལྡན་དུ་འཇུག་གི་དེ་དང་བྲལ་བར་མི་འཇུག་པའོ། །དེའི་རྒྱུ་མཚན་ནི་ཆགས་སོགས་ནས་འཇུག་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་ཞེས་པ་ཡིན་ནོ། །

Concerning this, [a consciousness] superimposing [inherently established] attractiveness or unattractiveness on objects is improper mental application, which is the cause producing the two, desire and hatred; therefore, [this passage] does not indicate the mode of apprehension of the two, desire and hatred.[a] Therefore, "desire and so forth operate within the superimposition of features, such as beauty and ugliness, on just the inherent nature of things imputed by bewilderment" says that the two, desire and hatred, operate in dependence upon the superimposition of only inherently established attractiveness or unattractiveness [superimposed by improper mental application].

དེ་ལ་ཡུལ་ལ་ཡིད་དུ་འོང་མི་འོང་གི་ཁྱད་པར་སྒྲོ་འདོགས་པ་ནི་ཆགས་སྡང་གཉིས་སྐྱེ་བའི་རྒྱུ་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ཡིན་པས། ཆགས་སྡང་གཉིས་ཀྱི་འཛིན་སྟངས་སྟོན་པ་མིན་ནོ། །དེས་ན་གཏི་མུག་གིས་ཀུན་བརྟགས་པ་པོ་ན་ལ་ཞེས་སོགས་ནི། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་པོ་ནའི་ཡིད་དུ་འོང་མི་འོང་སྒྲོ་བཏགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཆགས་སྡང་གཉིས་འཇུག་པའི་ཕྱིར་ཞེས་པའོ། །

[Chandrakīrti] is not indicating that just the true establishment imputed by bewilderment is the object of observation [of desire and hatred] from between the two, the object of observation and the subjective aspect of desire and so forth because—from between the two, the object of ob-

[a] The Tibetan could wrongly be read as, "Also, desire and so forth **engage in superimposing** features, such as beauty and ugliness, on just the inherent nature of things imputed by bewilderment." Tsong-kha-pa is saying that the passage should not be read this way, for then the mode of apprehension of desire and hatred would be to superimpose a sense of inherently existent beauty and ugliness, whereas that is the mode of apprehension of improper mental application. First ignorance superimposes inherent existence on the object; then improper mental application superimposes inherently existent beauty or ugliness, after which desire and hatred are generated.

servation and the subjective aspect—the objects of observation of both innate [consciousnesses] apprehending self[a] are established bases [that is, they are existent, whereas truly established objects do not exist at all], and desire and so forth also have the same objects of observation as bewilderment, since they are in parallel association with it.

གཏི་མུག་གིས་བཏགས་པའི་བདེན་གྲུབ་པོ་ན་ཆགས་སོགས་ཀྱི་
དམིགས་རྣམ་གཉིས་ཀྱི་ནང་ནས་དམིགས་པར་སྟོན་པ་མིན་ཏེ།
བདག་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་གཉིས་ཀའི་དམིགས་རྣམ་གཉིས་ཀྱི་
དམིགས་པ་གཞི་གྲུབ་པ་ཡིན་ལ། ཆགས་སོགས་ཀྱང་གཏི་མུག་
དང་མཚུངས་ལྡན་ཡིན་པས་དམིགས་པ་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

[Consciousnesses] induced by those two improper mental applications [superimposing inherently established attractiveness or unattractiveness on the object] and that have the aspect of desiring the object or of not desiring—that is to say, turning away from—the object come to be desire and hatred. Hence, [in the Consequence School] mere [consciousnesses] that are induced by the apprehension of a person as substantially existent in the sense of being self-sufficient and that have the aspects of desiring or not desiring are not posited as [encompassing all] desire and hatred. Therefore, even the modes of positing the two, desire and hated, are different [in the Consequence School from how these are posited in the other schools.

ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་དེ་གཉིས་ཀྱིས་དྲངས་པའི་ཡུལ་ལ་འདོད་
པའི་རྣམ་པ་ཅན་དང་། མི་འདོད་པ་རྒྱབ་ཀྱིས་ཕྱོགས་པའི་རྣམ་པ་
ཅན་ནི། ཆགས་པ་དང་སྡང་བར་འགྱུར་བས། གང་ཟག་རང་རྐྱ་
ཐུབ་པའི་རྫས་ཡོད་དུ་འཛིན་པས་དྲངས་པའི་འདོད་མི་འདོད་ཀྱི་
རྣམ་པ་ཅན་ཙམ་ཞིག །འདོད་ཆགས་དང་ཞེ་སྡང་དུ་འཇོག་པ་
མིན་པའི་ཕྱིར། ཆགས་སྡང་གཉིས་ཀྱང་འཇོག་ཚུལ་མི་འདྲའོ། །

---

[a] That is, the innate consciousness apprehending the inherent existence of persons and the innate consciousness apprehending the inherent existence of other phenomena. Tsong-kha-pa's point in this sentence is that the objects of observation of these consciousnesses—persons and other phenomena—exist; these existent objects are misimagined to be inherently existent.

[That desire and hatred] "also depend on bewilderment" means that desire and so forth are induced by bewilderment that apprehends [objects] to be established by way of their own character and that precedes them. The example [from the *Four Hundred* quoted above,] that "the body sense power [pervades] the body" means that just as the other four sense powers do not have bases posited separately from the body sense power, so all the other afflictive emotions operate in dependence upon bewilderment and operate without being separated from it. Therefore, all afflictive emotions are overcome through just overcoming bewilderment, and hence it is said that one should be intent on just discourse about its antidote—dependent-arising, the emptiness of inherent establishment.

གཏི་མུག་ལ་བརྟེན་པར་ཡང་འགྱུར་ཏེ་ཞེས་པ་ནི། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་གཏི་མུག་སྔོན་དུ་སོང་བས་ཆགས་སོགས་འདྲེན་པའི་དོན་ནོ། །ལུས་ལ་ལུས་དབང་ཞེས་པའི་དཔེ་ནི། དབང་པོ་གཞན་བཞི་ལ་ལུས་དབང་ཟུར་དུ་བཞག་པའི་རྟེན་མེད་པ་བཞིན་དུ། ཉོན་མོངས་གཞན་ཐམས་ཅད་ཀྱང་གཏི་མུག་ལ་བརྟེན་ནས་འཇུག་ཅིང་། དེ་དང་མི་འབྲལ་བར་འཇུག་པའི་དོན་ནོ། །དེས་ན་གཏི་མུག་བཅོམ་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་ཐམས་ཅད་འཇོམས་པར་འགྱུར་བས། འདིའི་གཉེན་པོ་རྟེན་འབྱུང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་གཏམ་ཉིད་ལ་གུས་པར་བྱ་བར་གསུངས་སོ། །

Nāgārjuna's *Seventy Stanzas on Emptiness*[a] also says that this apprehension of things as truly existent is the ignorance that is the root of cyclic

---

[a] *stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa, śunyatāsaptatikārikā*, stanza 64:

> That which apprehends things produced
> From causes and conditions to be real
> Was said by the Teacher to be ignorance.
> From it the twelve links arise.

Toh. 3827, *dbu ma,* vol. *tsa,* 26b.3; Tibetan text edited and translated by Lindtner, *Master of Wisdom*, 114; Tibetan text, English translation, and contemporary commentary in Komito, *Seventy Stanzas,* 175.

existence; also, Nāgārjuna's *Sixty Stanzas of Reasoning* says:[a]

> If any base [that is, an inherently existent object] is found,
> One is seized by the winding snake of the afflictive emotions.
> Whoever's mind is without [such] a base
> Is not seized [by the afflictive emotions].

He says that if one finds a base that is any focus of observation of [a consciousness] apprehending true existence, [one's mind] is seized by the snake of the afflictive emotions. Also, right after that [Nāgārjuna) says]:[b]

> Why would the great poisonous afflictive emotions not arise
> In those whose minds have a basis [an inherently existent object]?

Therefore, this [tenet that the ignorance apprehending inherent existence is the root of cyclic existence] is the excellent assertion of the Superior [Nāgārjuna].

དངོས་པོ་བདེན་འཛིན་འདི་ནི་འཁོར་བའི་རྩ་བའི་མ་རིག་པར་ཡང་སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པ་ལས་གསུངས་ཤིང་། རིགས་པ་དྲུག་ཅུ་པ་ལས་ཀྱང་། གང་ཡང་རུང་བའི་གནས་རྙེད་ན། །ཉོན་མོངས་སྦྲུལ་གདུག་གཡོ་ཅན་གྱིས། །ཟིན་པར་འགྱུར་རོ་གང་གི་སེམས། །གནས་མེད་དེ་དག་ཟིན་མི་འགྱུར། །ཞེས་བདེན་འཛིན་གྱི་དམིགས་གཏད་གང་ཡང་རུང་བའི་གནས་ཤིག་རྙེད་ན། ཉོན་མོངས་པའི་སྦྲུལ་གྱིས་འཛིན་པར་གསུངས་ཤིང་། ཡང་དེ་ཉིད་ཀྱི་མཇུག་ཐོགས་སུ། གནས་དང་བཅས་པའི་སེམས་ལྡན་ལ། །ཉོན་མོངས་དུག་ཆེན་ཅིས་མི་འབྱུང་། །ཞེས་གསུངས་པས་འདི་ནི་འཕགས་པའིབཞེད་པ་དམ་པའོ། །

As transitional [commentary] before those latter two lines, [Chandrakīrti's *Commentary on (Nāgārjuna's) "Sixty Stanzas of Reasoning"*]

---

[a] Stanza 51; Toh. 3825, *dbu ma,* vol. *tsa,* 22a.6-22a.7; Lindtner, *Master of Wisdom,* 88.

[b] Stanza 52; Toh. 3825, *dbu ma,* vol. *tsa,* 22a.7; Lindtner, *Master of Wisdom,* 88.

says:[a]

> In order to indicate that an abandonment of afflictive emotions does not occur in those who, although they apprehend an inherent nature of forms and so forth, want to abandon the afflictive emotions, [the text] says[…]

and his commentary following [those two lines] also says:

> If one apprehends things to be truly existent,[b] myriad irreversible afflictive emotions, such as desire, definitely arise. How? Respectively, if the thing is agreeable to the mind, it is difficult to overcome desire for it. If it is disagreeable, it is difficult to overcome aggravation[c] and irritation[d] toward it.

and [Chandrakīrti's] commentary says that even if the object is neither attractive nor unattractive, ignorance is generated; [thus] it is asserted that when a consciousness apprehending an object as established by way of its own character is operating in [one's mental] continuum, either desire or hatred is generated, and even if those two are not, a similar type of bewilderment operates.

རྐང་པ་ཕྱི་མ་གཉིས་ཀྱི་མཚམས་སྦྱོར་དུ། གང་དག་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དམིགས་ཀྱང་། ཉོན་མོངས་པ་རྣམས་སྤོང་བར་འདོད་པ་དེ་དག་ལ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་སྤོང་བ་མི་སྲིད་པ་ཉིད་དོ་ཞེས་བསྟན་པའི་ཕྱིར་གསུངས་པ་ཞེས་དང་། ཕྱི་འགྲེལ་ལས་ཀྱང་། དངོས་པོར་དམིགས་པ་ཡིན་ན་ནི་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་ཉོན་མོངས་པ་རབ་འབྱམས་ངེས་པར་བཟློག་ཏུ་མེད་པ་རྣམས་འབྱུང་ངོ། །ཇི་ལྟར་ཞེ་ན། རེ་ཞིག་གལ་ཏེ་དངོས་པོ་དེ་ཡིད་དང་མཐུན་པ་ཡིན་ན་ནི། དེའི་ཚེ་དེ་ལ་རྗེས་

---

[a] Toh. 3864, *dbu ma,* vol. *ya,* 28a.5-28a.6; Scherrer-Schaub, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 90-91.

[b] *dngos por dmigs pa yin na ni;* here *dngos po* is taken as meaning "true existence" and not just "thing."

[c] *khong khro ba;* I often translate this as "belligerence."

[d] *tshig pa za ba.*

སུ་ཆགས་པ་བཟློག་པར་དཀའོ། །ཅི་སྟེ་མི་མཐུན་ན་ནི་དེའི་ཚེ་དེ་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་དང་ཚིག་པ་ཟ་བ་བཟློག་པར་དཀའོ། །ཞེས་གསུངས་ཤིང་། ཡུལ་དེ་ཡིད་དུ་འོང་མི་འོང་གང་ཡང་མིན་པ་ཞིག་ནའང་མ་རིག་པ་སྐྱེ་བར་འགྲེལ་པ་ལས་གསུངས་ཏེ། ཡུལ་དེ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་ཞིག་རྒྱུད་ལ་འཇུག་བཞིན་པ་ན། ཡང་ན་འདོད་ཆགས། ཡང་ན་ཞེ་སྡང་སྐྱེ་དེ་གཉིས་མིན་ནའང་གཏི་མུག་གི་རིགས་འདྲ་འཇུག་པར་བཞེད་ལ།

Moreover, Shāntideva's *Engaging in the Bodhisattva Deeds* says:[a]

> [As long as] minds involved with apprehension [of inherent existence]
> Remain [manifestly] in some [persons' continuums, the manifest attachment induced by such minds will not be overcome].
> Though [manifest afflictive emotions] are [temporarily] halted in a mind lacking [realization of] emptiness,
> [Manifest afflictive emotions] are again produced,
> As in the case of [abiding in] the absorption of nondiscrimination.

With respect to this position, the three—these two masters [Chandrakīrti and Shāntideva] as well as Buddhapālita—do not differ in how they comment on the thought of the Superior [Nāgārjuna].

---

[a] Stanza IX.48c-49c. The bracketed additions are from Gyal-tshab's *Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds," Entrance for Victor's Children* (*byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngog*) (Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1973), 236.19-237.4. For further discussion of this topic from an earlier chapter of Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought,* see Hopkins, *Compassion in Tibetan Buddhism*, 150-171, and 157 in particular:

> If one lacks realization of emptiness, then even though afflicted minds are temporarily halted through cultivating other paths, they cannot be totally overcome. Manifest afflictions are again produced, and hence wandering in cyclic existence under the power of contaminated actions is not eliminated. That afflicted minds can be halted temporarily means, as was explained earlier, that manifest afflictions can be temporarily abandoned.

The Sanskrit is in Shastri, *Bodhicaryāvatāra of Ārya Śāntideva,* 319-320: *sālambanena cittena sthātavyaṃ yatra tatra vā // vinā śūnyatayā cittaṃ baddhamutpadyate punaḥ / yathāsaṃjñisamāpattau.*

སྤྱོད་འཇུག་ལས་ཀྱང་། དམིགས་པ་དང་ནི་བཅས་པའི་སེམས། །འགའ་ཞིག་ལ་ནི་གནས་པར་འགྱུར། །སྟོང་པ་ཉིད་དང་བྲལ་བའི་སེམས། །འགགས་པསྐར་ཡང་སྐྱེ་འགྱུར་ཏེ། །འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སྙོམས་འཇུག་བཞིན། །ཞེས་གསུངས་ཏེ་ཕྱོགས་འདི་ལ་སློབ་དཔོན་འདི་གཉིས་དང་སངས་རྒྱས་བསྐྱངས་གསུམ་འཕགས་པའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པ་ལ་ཁྱད་པར་མེད་དོ། །

Due to this essential, [Buddha's] explanation that one [can] pass away from sorrow merely through the paths of the sixteen [attributes of the four noble truths], impermanence and so forth,[a] has a thought behind it.[b] Furthermore, the identifications of afflictive emotions in terms of those paths [is incomplete and thus requires] more [in order to identify them on a subtler level]. In dependence upon those [points], pride and so forth also can be understood [as having coarse and subtle forms]; it should be known that the uncommon ignorance, the view of the transitory collection, and extreme views also have both artificial and innate forms; fearing that such would take too many words, I will not write more.

འདིའི་གནད་ཀྱིས་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་གི་ལམ་ཙམ་གྱིས་མྱ་

[a] The sixteen aspects of the four noble truths are:
Suffering: impermanence, suffering, emptiness, and selflessness
Origins: cause, origin, strong production, condition
Cessation: cessation, pacification, auspiciousness, definite emergence
Path: path, suitability, achievement, and deliverance.

For Gung-thang Kön-chog-tan-pay-drön-me's presentation of how to meditate on these, see Hopkins, *Meditation on Emptiness,* 285-296 and Jeffrey Hopkins and Jongbok Yi, *Ngag-wang-pal-dan's Explanation of the Treatise "Ornament for the Clear Realizations" From the Approach of the Meaning of the Words: The Sacred Word of Maitreyanātha* (Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014), downloadable at uma-tibet.org, Appendix 1.

[b] Or "has an intention," meaning that when Buddha taught such, he had something else in mind but could not teach it due to the inadequacies of the listeners and thus taught something else that though literally unacceptable, was helpful to his listeners. Nevertheless, from the perspective of Jam-yang-shay-pa's distinction between coarse and subtle four noble truths, the former being formulated in terms of the coarse selflessness and the latter in terms of subtle selflessness, the absence of inherent existence, Tsong-kha-pa's reference here is to the coarse four noble truths.

ངན་ལས་འདའ་བར་བཤད་པ་ནི་དགོངས་པ་ཅན་ཡིན་ལ། ལམ་དེའི་དབང་དུ་བྱས་པའི་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ངོས་འཛིན་རྣམས་ཀྱང་ལྷག་མ་དང་བཅས་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་ང་རྒྱལ་སོགས་ཀྱང་ཤེས་པར་ནུས་ལ། ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་མ་རིག་པ་དང་འཇིག་ལྟ་དང་མཐར་ལྟ་ལ་ཡང་ཀུན་བརྟགས་དང་ལྷན་སྐྱེས་གཉིས་ཀ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ་ཚིག་མངས་སུ་དོགས་ནས་མ་བྲིས་སོ། །

Likewise, you should know that:

- the treatment—of conceptual consciousnesses apprehending phenomena to be truly established—as nine levels of objects, [three sets each of] great, medium, and small, to be abandoned by the path of meditation and thereupon the association of these with nine levels of the path of meditation, [three sets each of] small, medium, and great, as antidotes [as is done in the Autonomy School]
- like the [Mind-Only School’s] treatment of conceptual consciousnesses apprehending apprehended-object and apprehending-subject as different substantial entities as nine levels of objects to be abandoned—great, medium, and small—by the path of meditation and thereupon the association of these with nine levels of the path of meditation—

also requires interpretation, being spoken with respect to certain trainees who temporarily are not able to realize fully both selflessnesses, coarse and subtle.

དེ་བཞིན་དུ་ཆོས་རྣམས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འཛིན་པའི་རྣམ་རྟོག་ལ་སྒོམ་སྤང་ཆེ་འབྲིང་དགུར་བྱས་ནས། གཉེན་པོ་སྒོམ་ལམ་དགུ་དང་སྦྱོར་བ་ཡང་། གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་དུ་འཛིན་པའི་རྣམ་རྟོག་ལ་སྒོམ་སྤང་ཆེ་འབྲིང་དགུར་བྱས་ནས། སྒོམ་ལམ་དགུ་དང་སྤང་གཉེན་དུ་སྦྱོར་བར་བཤད་པ་བཞིན་དུ། རེ་ཞིག་ལ་ཆོས་ཀྱི་

བདག་མེད་ཕྲ་རགས་གཉིས་ཀ་རྫོགས་པར་རྟོགས་མི་ནུས་པའི་
གདུལ་བྱ་འགའ་ཞིག་གི་ངོར་གསུངས་པའི་དྲང་པའི་དོན་དུ་ཤེས་
པར་བྱའོ། །

B) The ways in which mere veilings do and do not appear to the three persons

གཉིས་པ་[ཀུན་རྫོབ་ཙམ་དེ་གང་ཟག་གསུམ་ལ་སྣང་བ་དང་མི་སྣང་བའི་ཚུལ་]ནི།

Furthermore, these things, while not inherently existing, appear to childish beings to inherently exist, thereby deceiving them; however, for the three persons, described earlier,[a] who are other than them, these things become mere veilings due to being just dependent-arisings of fabricated things and do not become truths. Moreover, because [those three beings] partake of the mere non-afflictive ignorance that has the character of being an obstruction to omniscience, [these mere veilings] appear to Superiors abiding in subsequent attainment [outside of meditative equipoise directly realizing emptiness] which has objects of activity involved with appearances polluted by ignorance and its predispositions, but [these mere veilings] do not appear to Superiors abiding in meditative equipoise who have dominion over the object of activity [emptiness] that has no appearance [polluted by ignorance and the predispositions of ignorance].

དངོས་པོ་འདི་དག་ཀྱང་བྱིས་པ་རྣམས་ལ་ནི་རང་བཞིན་མེད་
བཞིན་དུ་དེར་སྣང་བས་སླུ་བར་བྱེད་ལ། དེ་དག་ལས་གཞན་སྔར་
བཤད་པའི་གང་ཟག་གསུམ་ལ་ནི། བཅོས་མར་གྱུར་པའི་དངོས་
པོའི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཉིད་ཀྱིས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་
དུ་འགྱུར་གྱི་བདེན་པར་མི་འགྱུར་རོ། །དེ་ཡང་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་
མཚན་ཉིད་ཅན་གྱི་ཉོན་མོངས་ཅན་མ་ཡིན་པའི་མ་རིག་པ་ཙམ་

[a] Hearer Foe Destroyers, Solitary Realizer Foe Destroyers, and Bodhisattvas on the eighth, ninth, and tenth grounds, or in other words Hearers, Solitary Realizers, and Bodhisattvas who have abandoned the apprehension of inherent existence.

ཀུན་ཏུ་སྤྱོད་པའི་ཕྱིར། མ་རིག་པ་དང་དེའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་བསླད་པའི་སྣང་བ་དང་བཅས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན་གྱི་རྗེས་ཐོབ་ལ་གནས་པའི་འཕགས་པ་རྣམས་ལ་སྣང་གི །འཕགས་པ་སྣང་བ་མེད་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་མངའ་བ་མཉམ་གཞག་ལ་གནས་པ་རྣམས་ལ་ནི་སྣང་བ་མེད་དོ། །

Question: What does this system take as the obstructions to omniscience?

Answer: They are as Chandrakīrti *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* says:[a]

> Concerning that, the predispositions of ignorance are obstacles to thoroughly distinguishing [all] objects of knowledge [simultaneously]; existent predispositions of desire and so forth are also causes of such [uncontrollable] operations of body and speech; those predispositions of ignorance and of desire and so forth moreover are overcome only in knowledge-of-all-aspects[b] and Buddhahood, but not in others.

The "[uncontrollable] operations of body and speech" are assumptions of bad states of body and speech that exist in Foe Destroyers, such as [uncontrollably] jumping like a monkey and calling another "bitch,"[c] which although the Teacher [Buddha] prohibited, have not been overcome.[d]

---

[a] Commenting on XII.31; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 342b.6-343a.1; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 393.17-394.3.

[b] *rnam pa thams cad mkhyen pa, sarvākārajñāna.*

[c] *rmangs mo,* also *dmangs mo,* which means "woman of low caste" as in Chandrakīrti's *Autocommentary:*

འདི་ལྟར་ཉོན་མོངས་པ་སྤངས་ཀྱང་བག་ཆགས་ཡོད་པས་དགྲ་བཅོམ་པ་སྔོན་དུ་སྤྲེའུར་གྱུར་པ་མཆོང་ཞིང་མཆོང་ཞིང་འགྲོ་བ་དང་སྔོན་བྲམ་ཟེར་གྱུར་པའི་**དམངས་མོར**་བརྗོད་པའི་ཀུན་ཏུ་སྤྱོད་པ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བཀག་ཏུ་ཟིན་ཀྱང་མ་ལོག་པ་དམིགས་པ་ཡིན་ནོ། །

[d] Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of Tenets* is more detailed on this (the ellipses in the citation are Jam-yang-shay-pa's):

> Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement"* says:

འོ་ན་ལུགས་འདིས་ཉེས་སྒྲིབ་གང་ལ་བྱེད་ཅེ་ན། འཇུག་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ནི་ཤེས་བྱ་ཡོངས་སུ་གཅོད་པའི་གེགས་སུ་གྱུར་པ་ཡིན་ལ། འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་བག་ཆགས་ཡོད་པ་ནི་ལུས་དང་ངག་དག་གི་འཇུག་པ་དེ་ལྟ་བུའི་རྒྱུ་ཡང་ཡིན་ཏེ། མ་རིག་པ་དང་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་བག་ཆགས་དེ་ཡང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་དང་། སངས་རྒྱས་ཁོ་ན་ལ་ལྡོག་པར་འགྱུར་གྱི། གཞན་དག་ལ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། ། ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ཏེ། ལུས་དང་ངག་གི་འཇུག་པ་ནི་དགྲ་བཅོམ་པ་ལ་ཡོད་པ་སྤྲེའུ་ལྟར་མཆོང་བ་དང་། གཞན་ལ་ཟྲངས་མོ་ཞེས་ཟེར་

> The afflictive emotions are ignorance, desire, and so forth…It is thus: Although Foe Destroyers have abandoned the afflictive emotions, they have the predispositions, due to which they will jump as they did when formerly they were monkeys…Those predispositions are overcome only in knowledge-of-all-aspects and Buddhahood, but not in others.

and so forth, and as a source for this he cites the *King Dhāraṇīshvara Sūtra:*

> A One-Gone-Thus does not have predispositions of actions, does not have predispositions of afflictive emotions, and does not have predispositions of mistaken behavior. It is thus: for example, since space naturally is thoroughly pure, it does not dwell together with dust and smoke.

and so forth.

འཇུག་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་ཉོན་མོངས་པ་དག་ནི་མ་རིག་པ་དང་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་དག་སྟེ། ཞེས་པ་ནས། འདི་ལྟར་ཉོན་མོངས་པ་སྤངས་ཀྱང་བག་ཆགས་ཡོད་པས་དགྲ་བཅོམ་པ་སྔོན་སྤྲེའུར་གྱུར་པ་མཆོང་ཞིང་ཞེས་པ་ནས། བག་ཆགས་དེ་ཡང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་དང་སངས་རྒྱས་ཁོ་ན་ལ་ལྡོག་པར་འགྱུར་གྱི་གཞན་དག་ལ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སོགས་དང་། དེའི་ཤེས་བྱེད་དུ་གཟུངས་རྒྱལ་གྱི་མདོ་དྲངས་པ་ལས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་ལས་ཀྱི་བག་ཆགས་མེད་ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས་མེད། སྤྱོད་ལམ་འཁྲུལ་བའི་བག་ཆགས་མེད་དོ། །འདི་ལྟ་སྟེ་དཔེར་ན། ནམ་མཁའ་ལ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པས་རྡུལ་དང་དུ་བ་དང་ལྷན་ཅིག་མི་གནས་སོགས་

བའི་ལུས་ངག་གི་གནས་ངན་ལེན་སྟོན་པས་བཀག་ཀྱང་མ་ལོག་པ་ལྟ་བུ་ཡིན་ནོ། །

[Chandrakīrti's saying] "also" [in "existent predispositions of desire and so forth are *also* causes of such [uncontrollable] operations of body and speech"] indicates that predispositions of desire and so forth are also obstacles to distinguishing [all] objects of knowledge [simultaneously]; therefore, predispositions [deposited] by afflictive emotions are obstructions to omniscience; all factors of mistaken dualistic appearance, which are fruits of those [predispositions], furthermore are included in those [obstructions to omniscience]. Among the seeds [deposited] by afflictive emotions, there are two, those deposited as predispositions [for further afflictive emotions] and predispositions that are not seeds of afflictive emotions; from between these two, those assigned as obstructions to omniscience are the latter. Although by having extinguished all seeds of afflictive emotions the apprehension of true existence is not generated, due to being polluted with predispositions awarenesses mistaken with respect to their appearing objects [in that their appearing objects seem to inherently exist] are generated.

ཡང་ཞེས་པས་ཆགས་སོགས་ཀྱི་བག་ཆགས་ཤེས་བྱ་གཅོད་པའི་གེགས་སུ་ཡང་བསྟན་པས། ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས་རྣམས་ཤེས་སྒྲིབ་ཡིན་ཏེ། དེའི་འབྲས་བུ་གཉིས་སྣང་འཁྲུལ་པའི་ཆ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་དེར་བསྡུའོ། །ཉོན་མོངས་ཀྱི་ས་བོན་ལ་བག་ཆགས་སུ་བཞག་པ་ཅིག་དང་། ཉོན་མོངས་ཀྱི་ས་བོན་མིན་པའི་བག་ཆགས་གཉིས་ལས་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་འཇོག་པ་ནི་ཕྱི་མ་སྟེ། ཉོན་མོངས་ཀྱི་ས་བོན་ཐམས་ཅད་ཟད་པས་བདེན་འཛིན་མི་སྐྱེ་ཡང་། བག་ཆགས་ཀྱིས་བསྒོས་པས་སྣང་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་བློ་སྐྱེད་པའོ། །

Since Superiors who have not been Buddhafied have not abandoned the ignorance that is an obstruction to omniscience, they have an alterna-

tion between conceptuality involving the appearance [of inherent existence and conventional phenomena] in states subsequent to meditative equipoise and the absence of [such] appearance in meditative equipoise. However, Buddhas have completely—that is, entirely—become enlightened, that is, have realized actualization of the ultimate and conventional aspects of all phenomena; hence, all movements of conceptual minds and mental factors have utterly vanished, due to which they have no alternation between having or not having the conceptuality involving appearance [of inherent existence and conventional phenomena] in meditative equipoise and in states subsequent to meditative equipoise.

སངས་མ་རྒྱས་པའི་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་མ་རིག་པ་མ་སྤངས་པས། རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་སྣང་བཅས་ཀྱི་རྟོག་པ་དང་། མཉམ་གཞག་ཏུ་སྣང་མེད་དུ་འགྱུར་བའི་རེས་འཇོག་ཡོད་ལ། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དམ་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་པའི་རྣམ་པ་མངོན་པར་ཏེ་མངོན་དུ་གྱུར་པར་རྫོགས་པར་ཏེ་མ་ལུས་པར་བྱང་ཆུབ་པ་སྟེ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་སེམས་དང་སེམས་བྱུང་གི་རྣམ་རྟོག་གི་རྒྱུ་བ་ཐམས་ཅད་གཏན་ལོག་པས་མཉམ་གཞག་དང་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་སྣང་བའི་རྟོག་པ་ཡོད་མེད་རེས་འཇོག་པ་མེད་དོ། །

[Chandrakīrti's saying (above, 35)] "utterly" [in "It is asserted that because of being manifestly and completely enlightened regarding all phenomena in all aspects, in Buddhas the movement of minds and mental factors has utterly vanished,"] indicates that for other Superiors the vanishing [of the movement of conceptuality] in meditative equipoise is temporary; therefore, [for other Superiors] meditative equipoise and subsequent attainment [that is, states subsequent to meditative equipoise] alternate. Hence, [Chandrakīrti's saying (above, 35)] "because [these three beings] partake of the mere ignorance that has the character of being an obstruction

to omniscience"[a] is not a reason for their having appearance,[b] but is a proof for the alternating occurrence of the existence and nonexistence of appearance in meditative equipoise and subsequent attainment [that is to say, the alternating occurrence of the nonexistence of appearance in meditative equipoise and the existence of appearance in subsequent attainment].

The "movement of minds and mental factors" (above, 35) is asserted to be conceptuality, [since] Chandrakīrti's *Clear Words* explains:[c]

> If conceptuality is the movement of the mind, due to being devoid of it suchness is non-conceptual. Sūtra says, "What is ultimate truth? If it is without even the movement of the mind, what need is there to mention letters?"

---

[a] Tsong-kha-pa quotes this as *shes sgrib kyi ma rig pa spyod pa'i phyir* but the edition cited above, 35, that we supplied from Chandrakīrti's *Autocommentary* reads *shes* ***bya'i*** *sgrib* ***pa'i mtshan nyid can*** *ma rig pa* ***tsam kun tu*** *spyod pa'i phyir;* the English translation is cited in accordance with the latter in the assumption that Tsong-kha-pa is working from memory.

[b] If the reason for their perceiving mere appearances outside of meditative equipoise were that they had obstructions to omniscience, then when those obstructions were removed, they would no longer perceive appearances. To avoid saying this, Tsong-kha-pa explains Chandrakīrti's reason as being why they must **alternate** between meditative equipoise and a subsequent state in which they perceive appearances.

[c] Commenting on stanza XVIII.9; Toh. 3860, *dbu ma,* vol. *'a,* 120a.3-120a.4; La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā,* 374.1-374.2: *vikalpaścittapracāraḥ / tadrahitatvāttattattvaṃ nirvikalpaṃ // yathoktaṃ sūtre / paramārthasatyaṃ katamat / yatra jñānasyāpyapracāraḥ kaḥ punarvādo 'kṣarāṇāmiti /.* Tibetan in de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā,* 104-105; his French translation is on p.30.

Tsong-kha-pa's earlier *Medium-Length Exposition of the Stages of the Path* provides more commentary:

> The disappearance of the movement of minds and mental factors means that when suchness is actualized, the movement of conceptuality stops; it does not indicate that there are no minds and mental factors [at that time]. Chandrakīrti's *Clear Words* explains that the statement that there is no movement of the mind refers to the absence of the movement of conceptuality:
>
> > If conceptuality is the movement of the mind, due to being devoid of it suchness is non-conceptual. Sūtra says, "What is ultimate truth? If it is without even the movement of the mind, what need is there to mention letters?"
>
> Furthermore, Chandrakīrti's *Commentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* says that during a Learner Superior's meditative equipoise [the movement of conceptuality] does not stop forever but at Buddhahood stops forever.

Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 132.

གཏན་ཞེས་པའི་ཚིག་གིས་འཕགས་པ་གཞན་ལ་མཉམ་གཞག་ཏུ་ཡོག་པ་ནི་རེས་འགའ་བར་སྟོན་ལ། དེའི་ཕྱིར་མཉམ་རྗེས་རེས་འཇོག་པ་ཡོད་དོ། །དེས་ན་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་མ་རིག་པ་སྤྱོད་པའི་ཕྱིར། ཞེས་པ་ནི་སྣང་བ་ཡོད་པའི་རྒྱུ་མཚན་མིན་གྱི། མཉམ་རྗེས་སུ་སྣང་བ་ཡོད་མེད་རེས་འཇོག་ཏུ་འགྱུར་བའི་སྒྲུབ་བྱེད་དོ། །སེམས་དང་སེམས་བྱུང་གི་རྒྱུ་བ་ནི་རྣམ་རྟོག་ལ་བཞེད་པ་ཡིན་ཏེ། ཚིག་གསལ་ལས། རྣམ་པར་རྟོག་པ་ནི་སེམས་ཀྱི་རྒྱུ་བ་ཡིན་ན་དེ་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་དེ་ནི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་མེད་པ་ཡིན་ནོ། །ཇི་སྐད་དུ་མདོ་ལས། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གང་ཞེ་ན། གང་ལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱུ་བ་ཡང་མེད་ན། ཡི་གེ་རྣམས་ལྟ་སྨོས་ཀྱང་ཅི་དགོས་ཞེས་གསུངས་སོ། །ཞེས་བཤད་དོ། །

C) How there come to be ultimates and veilings relative to Superiors and common beings

གསུམ་པ་[སོ་སྐྱེ་དང་འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ཏེ་དོན་དམ་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་འགྱུར་ཚུལ་]ནི།

[Chandrakīrti says (above, 35):][a]

---

[a] Commenting on VI.28; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 255a.5; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 108.13-108.16; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 305. Tsong-kha-pa's earlier *Medium-Length Exposition of the Stages of the Path* provides more commentary:

> In that way also Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* says:
>
> > [Buddha] said that all things hold two natures,
> > Those found by perceptions of reality and of falsities—
> > Objects of perceptions of reality are suchness,

And objects of perceptions of falsities are veil truths.

This indicates that with regard to the natures of a sprout there are two—the natures of the two truths—and that the ultimate is found by the former consciousness, whereas veilings are found by the latter consciousness, but it does not indicate that one nature of a sprout itself is the two truths in relation to the former and latter consciousnesses; Chandrakīrti's *Commentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle,'"* differentiating two natures for each thing, says (above, 22) that the ultimate is found by a consciousness perceiving the meaning of reality and veilings are found by a consciousness perceiving falsities, "[the Supramundane Victor Buddhas] teach two aspects of natures of all things, veilings and ultimates."

དེ་ལྟར་ཡང་འཇུག་པ་ལས། དངོས་ཀུན་ཡང་དག་རྫུན་པ་མཐོང་བ་ཡིས། །དངོས་རྙེད་ངོ་བོ་གཉིས་ནི་འཛིན་པར་འགྱུར། །ཡང་དག་མཐོང་ཡུལ་གང་དེ་དེ་ཉིད་དེ། །མཐོང་བ་རྫུན་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་གསུངས། ཞེས་སོ། ། འདིས་ནི་མྱུ་གུའི་ངོ་བོ་ལ་བདེན་གཉིས་ཀྱི་ངོ་བོ་གཉིས་ཡོད་པའི་དོན་དམ་ནི་ཤེས་པ་སྔ་མ་དང་། ཀུན་རྫོབ་ནི་ཤེས་པ་ཕྱི་མས་རྙེད་པར་སྟོན་གྱི། མྱུ་གུའི་ངོ་བོ་གཅིག་ཉིད་ཤེས་པ་སྔ་ཕྱི་གཉིས་ལ་ལྟོས་ནས་བདེན་པ་གཉིས་སུ་སྟོན་པ་མིན་ཏེ། འཇུག་འགྲེལ་ལས། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་གི་ངོ་བོ་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ་བར་བསྟན་ཏེ། འདི་ལྟ་སྟེ་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའོ། ཞེས་དངོས་པོ་རེ་རེའི་ངོ་བོ་ལ་གཉིས་གཉིས་སུ་ཕྱེ་ནས་དོན་དམ་པ་ནི་ཡང་དག་པའི་དོན་གཟིགས་པའི་ཤེས་པ་དང་། ཀུན་རྫོབ་ནི་རྫུན་པ་མཐོང་བའི་ཤེས་པས་རྙེད་པར་གསུངས་སོ། །

Since a veil truth is not a truth in fact but is a truth only in the perspective of a consciousness apprehending true existence, it is necessary to ascertain it as a falsity in order to ascertain the very meaning of veil truth. In order to ascertain an illustration [of a veil truth], such as a pot, as a false object of knowledge, a deceptive object, it is necessary to find the view that—with respect to that substratum—repudiates [or causes disbelief in] (*sun phyung*) the conceived object of the apprehension of true existence through a rational consciousness because without having refuted trueness through reasoning, falsity cannot be established by valid cognition.

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ནི་དོན་ལ་མི་བདེན་གྱི་བདེན་འཛིན་གྱི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པ་ཡིན་པས་དེའི་དོན་ཕྱོག་ངེས་པ་ལ་རྫུན་པར་ངེས་དགོས་སོ། །མཚན་གཞི་བུམ་པ་ལྟ་བུ་ཞིག་ཤེས་བྱ་རྫུན་པ་སླུ་བའི་དོན་དུ་ངེས་པ་ལ་གཞི་དེ་ལ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་ཞེན་ཡུལ་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་སུན་ཕྱུང་བའི་ལྟ་བ་རྙེད་དགོས་ཏེ། བདེན་པ་རིགས་པས་མ་ཁེགས་པར་རྫུན་པ་ཚད་མས་མི་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

Although pots, woolen cloth, and so forth are veil truths, it is not necessary—when they are established [or certified] by an awareness [as existing]—that the meaning of veil truth be established by the awareness; it is like the fact that although pots, woolen cloth, and so forth are illusory-like appearances seeming to be inherently existent whereas they are not, an awareness that establishes them [as existing] does not have to establish the meaning of being illusory-like.

བུམ་སྣམ་ལ་སོགས་པ་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་ཡང་དེ་དག་བློས་གྲུབ་པ་ན་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་དོན་བློས་གྲུབ་མི་དགོས་ཏེ། བུམ་སྣམ་སོགས་རང་བཞིན་མེད་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་ཡིན་ཡང་། དེ་དག་གྲུབ་པའི་བློས་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུའི་དོན་གྲུབ་མི་དགོས་པ་བཞིན་ནོ། །

Therefore, it is not reasonable to propound that in this system pots, woolen cloth, and so forth are posited as veil truths in relation to the perspective of a consciousness of a common being who does not have the Middle Way view and that the same are posited as ultimate truths in relation to a Superior because that would be propounded opposite to what is said in Chandrakīrti's *Commentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* (above, 35):

> Regarding this, those which are ultimates for common beings are mere veilings for Superiors acting on objects involving appearance [outside of meditative equipoise directly realizing emptiness]; that which is the nature of those [objects]—emptiness—is the ultimate for them.

Common beings apprehend pots and so forth as true, and just that is also an apprehension [of pots and so forth] as existing ultimately, due to which in relation to the perspective of these consciousnesses of those [common beings], pots and so forth are ultimately established and are not veilings. Pots and so forth—the bases that for their perspective are ultimately established—are veilings in relation to the perception by the pristine wisdom in the continuum of a Superior comprehending illusory-like appearance. Chandrakīrti is saying that in relation to this consciousness those are not positable as true, whereby they are mere veilings.

དེའི་ཕྱིར་དབུ་མའི་ལྟ་བ་མེད་པའི་སོ་སྐྱེའི་ཤེས་ངོ་ལ་ལྟོས་ཏེ་བུམ་སྣམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་དང་། འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ཏེ་དོན་དམ་བདེན་པར་འཇོག་པ་འདིའི་ལུགས་སུ་སྨྲ་བ་ནི་རིགས་པ་མིན་ཏེ། འཇུག་འགྲེལ་ལས། དེ་ལ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད། འཕགས་པ་སྣང་བ་དང་བཅས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་ལ། དེའི་རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའོ་ཞེས་གསུངས་པ་ལས་བཟློག་ནས་སྨྲ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་བུམ་པ་སོགས་ལ་བདེན་པར་འཛིན་ལ། དེ་ཉིད་དོན་དམ་པར་ཡོད་པར་འཛིན་པ་ཡང་ཡིན་པས། དེ་དག་གི་ཤེས་ངོ་དེ་ལ་ལྟོས་ཏེ་བུམ་སོགས་རྣམས་དོན་དམ་པར་

> Regarding this, those which are ultimates for common beings are mere veilings for Superiors acting on objects involving appearance [outside of meditative equipoise directly realizing emptiness]; that which is the nature of those [objects]—emptiness—is the ultimate for them.

With respect to the meaning of the earlier [part of the sentence], it indicates that just those pots and so forth that are held by common beings to be ultimately established are mere veilings for the three Superiors, described earlier, who, having risen from meditative equipoise [directly realizing emptiness], are in states of subsequent attainment that involve appearances. Therefore, it only eliminates that [pots and so forth] are truths in their perspective; it does not eliminate that these are veil truths [in their perspective], and it does not indicate that the conceived objects of common beings' [mis]apprehensions of pots and so forth as being ultimately established are veilings for Superiors because such does not occur [that is, ultimately established pots and so forth do not exist].

དེ་ལ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཉིད་དེ།

གྲུབ་པ་ཡིན་གྱི། ཀུན་རྫོབ་པའི་དོན་མིན་ནོ། །དེ་དག་གི་ངོར་དོན་དམ་པར་གྲུར་བའི་གཞི་བུམ་སོགས་རྣམས་འཕགས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་སྣང་བ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་འཇལ་བའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་གཟིགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་ཀུན་རྫོབ་པ་ཡིན་ནོ། །ཤེས་པ་དེ་ལ་ལྟོས་ན་བདེན་པར་གཞག་ཏུ་མེད་པས་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཞེས་གསུངས་སོ། །

> Nevertheless, since he says that their nature is the ultimate truth, a differentiated expression should be made, "Pots and so forth are veilings, and their nature is Superiors' ultimate," but it should not be propounded that "Pots and so forth are ultimates for Superiors," because their rational consciousnesses seeing the meaning of reality do not find pots and so forth, and because that which is found by a rational consciousness seeing the meaning of reality is said to be the meaning of an ultimate truth.

དེ་ལྟ་ནའང་དེ་དག་གི་རང་བཞིན་དོན་དམ་བདེན་པར་གསུངས་པས་བུམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་དང་། དེ་དག་གི་རང་བཞིན་འཕགས་པའི་དོན་དམ་མོ་ཞེས་ཕྱེ་ནས་བརྗོད་པར་བྱ་ཡི། བུམ་སོགས་འཕགས་པ་ལ་དོན་དམ་མོ་ཞེས་སྨྲ་བར་མི་བྱ་སྟེ། དེའི་ཡང་དག་པའི་དོན་མཐོང་བའི་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་བུམ་སོགས་མ་རྙེད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཡང་དག་པའི་དོན་མཐོང་བའི་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་རྙེད་པ་དོན་དམ་བདེན་པའི་དོན་དུ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

Adapted from Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 114-115.

འཕགས་པ་སྣང་བ་དང་བཅས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་ལ། དེའི་རང་བཞིན་སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་ཕྱི་མའི་དོན་ནི། སོ་སྐྱེས་དོན་དམ་པར་གྲུབ་པར་བཟུང་བའི་བུམ་སོགས་དེ་ཉིད། ཕྱིར་བཤད་པའི་འཕགས་པ་གསུམ་མཉམ་གཞག་ལས་ལངས་པའི་རྗེས་ཐོབ་སྣང་བ་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་ཙམ་ཡིན་པར་བསྟན་པས། དེ་རྣམས་ཀྱི་ངོར་བདེན་པ་ཙམ་གཅོད་ཀྱི་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ཡིན་པ་མི་གཅོད་ཅིང་། སོ་སྐྱེས་བུམ་སོགས་ལ་དོན་དམ་དུ་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་ཞེན་ཡུལ་འཕགས་པ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་འགྱུར་བར་སྟོན་པ་མིན་ཏེ་དེ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

With respect to the meaning of the latter [part of the sentence "that which is the nature of those [objects]—emptiness—is the ultimate for them,"] it indicates that the nature, the noumenon,[a] of veiling dependent-arisings is the ultimate for Superiors, whereby to propound opposite to [Chandrakīrti's] text that just one base, such as a pot, is a veil [truth] in relation to common beings and an ultimate [truth] in relation to Superiors is the talk of those who do not know that in the perspective of an awareness for which something is a veil truth, it must be blocked that [this object] is a truth.

གཞུང་ཕྱི་མའི་དོན་ནི་རྟེན་འབྲེལ་ཀུན་རྫོབ་པའི་རང་བཞིན་ཆོས་ཉིད་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པར་སྟོན་པས་བུམ་པ་ལ་སོགས་པའི་གཞི་གཅིག་ཉིད། སོ་སྐྱེ་ལ་ལྟོས་ནས་ཀུན་རྫོབ་དང་། འཕགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་དོན་དམ་མོ། །ཞེས་གཞུང་ལས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་བརྗོད་པ་སྨྲ་བ་ནི། བློ་གང་གི་ངོར་ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་སོང་བ་དེའི་ངོར་བདེན་པ་ཁེགས་དགོས་པ་མ་ཤེས་པའི་གཏམ་

[a] *chos nyid, dharmatā.*

ཨོཾ། །

[Chandrakīrti says:][a]

> The ultimate for Buddhas is just the nature, and it moreover is just nondeceptive, due to which it is the ultimate truth; it is that which is known by them by themselves individually.

The term "just" (*nyid*) in "just the nature" (*rang bzhin nyid*) is a delineator; with respect to what it eliminates, [the ultimate for Buddhas] is not the ultimate of other Superiors that alternates, for instance, between the nature that is without appearance in meditative equipoise and the nature that involves appearance in states subsequent to meditative equipoise; rather, it is the noumenon, the nature in which [a Buddha] is set in meditative equipoise at all times.

With respect to the meaning of "it moreover is just non-deceptive, due to which it is the ultimate truth," [Chandrakīrti] is explaining that upon having asserted that the "truth" of "ultimate truth" does not indicate "true establishment," "abiding non-deceptively in the perspective of perceiving suchness" is the meaning of "truth."

སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པ་ནི་རང་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ཞིང་། དེ་ཡང་སླུ་བ་མེད་པ་ཉིད་ཀྱིས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་དེ་རྣམས་ཀྱིས་སོ་སོ་རང་གིས་རིག་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །རང་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ཞིང་ཞེས་པའི་ཉིད་ཀྱི་སྒྲ་ནི་ངེས་གཟུང་ཡིན་ལ། དེས་གང་གཅོད་པ་ནི་འཕགས་པ་གཞན་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་བདེན་པ་ནི་མཉམ་གཞག་ཏུ་སྣང་མེད་ཀྱི་རང་བཞིན་དང་། རྗེས་ཐོབ་ཏུ་སྣང་བཅས་ཀྱི་རང་བཞིན་དུ་འཛོག་པ་ལྟ་བུའི་རེས་འཛོག་མིན་པར། དུས་རྟག་ཏུ་རང་བཞིན་ལ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཆོས་ཉིད་ཡིན་ཞེས་པའོ། །དེ་ཡང་

[a] Commenting on VI.28; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 255a.5-255a.6; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 108.16-108.19; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 305.

ཞེས་སོགས་ཀྱི་དོན་ནི་དོན་དམ་བདེན་པའི་བདེན་པ་དེ་བདེན་གྲུབ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པར་བཞེད་ནས། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཟིགས་པའི་ངོར་སྣང་བ་མེད་པར་གནས་པ་བདེན་པའི་དོན་དུ་བཤད་དོ། །

2) Description of ultimate truth {2 parts}

This has two parts: an explanation of the meaning of the root text and a dispelling of objections to that.

གཉིས་པ་[དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བཤད་པ་]ལ་གཉིས། རྩ་བའི་ཚིག་དོན་བཤད་པ་དང་། དེ་ལ་རྩོད་པ་སྤང་བའོ། །

A) Explanation of the meaning of the root text

དང་པོ་[རྩ་བའི་ཚིག་དོན་བཤད་པ་]ནི།

[Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"*] says:[a]

> Due to wishing to teach ultimate truth and due to the fact that the ultimate truth cannot be taught directly because of being inexpressible by terms and because of just not being objects of consciousnesses that follow upon terms, [the root text] sets forth an example experienced by common beings[b] themselves for the sake of clarifying the nature of that [ultimate truth] for those wishing to listen.

In this, the meaning of [ultimate truth] not being an object of consciousness and verbalization is, as [Chandrakīrti] says, that it "cannot be taught directly" (***dngos su** bstan par mi nus pas*); moreover, Nag-tsho's translation reads, "cannot be manifestly taught" (***mngon sum du** bstan par mi*

[a] Introducing stanza VI.29; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 255a.6-255a.7; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 109.1-109.5; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 305.

[b] Tsong-kha-pa adds the term "common beings" (*so skyes*) to Chandrakīrti's commentary (Poussin, 109.4) for the sake of clarity.

nus).[a]

དེ་ནི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བསྟན་པར་འདོད་པས། དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་ནི་སྒྲས་བརྗོད་དུ་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་། སྒྲ་དེའི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་ཤེས་པའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར། དངོས་སུ་བསྟན་པར་མི་ནུས་པས་ཉན་འདོད་པ་རྣམས་ལ་དེའི་རང་བཞིན་གསལ་བར་བྱ་བའི་ཕྱིར་དུ་སོ་སྐྱེ་རང་གིས་མྱོང་བའི་དཔེ་བཤད་པ། ཞེས་གསུངས་པའི་ཤེས་བརྗོད་ཀྱི་ཡུལ་མིན་པའི་དོན་ནི་དངོས་སུ་བསྟན་པར་མི་ནུས་པས་ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ཏེ། དེ་ཡང་ནག་ཚོའི་འགྱུར་ལས་མངོན་སུམ་དུ་བསྟན་པར་མི་ནུས་ཞེས་འབྱུང་བའོ། །

Regarding the meaning of this, Chandrakīrti's *Clear Words,* commenting on [Nāgārjuna's] statement that the meaning of suchness is not something known from another, says:[b]

> When those with eye disease see erroneous entities such as falling hairs and so forth, even though someone without eye disease has shown them, they cannot realize what is to be realized, exactly as it is, in the manner of not seeing the entities themselves of the falling hairs and so forth as those without eye disease do.

[Chandrakīrti] says that even though one without eye disease indicates to

---

[a] *nag tsho lo tsa ba tshul khrims rgyal ba* (b.1011) made the original translation of Chandrakīrti's *Supplement* from Sanskrit into Tibetan, working with the Indian Kṛṣhṇapaṇḍita. This translation, which survives in the Peking and Narthang Translation of the Treatises (*bstan 'gyur*), was gradually replaced by that of *pa tshab lo tsa ba nyi ma grags.* Nag-tsho's translation was the basis for the commentary on Chandrakīrti's *Supplement* written by one of Tsong-kha-pa's teachers, Ren-da-wa Shön-nu-lo-drö (*red mda' ba gzhon nu blo gros,* 1349-1412).

[b] Commenting on stanza XVIII.9; Toh. 3860, *dbu ma,* vol. *'a,* 119b.5; La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā,* 373.2-373.4: *yathā hi taimirikā vitathaṃ keśamaśakamakṣikādirūpaṃ paśyanto vitimiropadeśenāpi na śaknuvanti keśānāṃ yathāvadavasthitaṃ svarūpamadarśananyāyenādhigantavyamataimirikā ivādhigantuṃ /.* Tibetan in de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā,* 104; his French translation is on p. 29.

those with eye disease, "There are no falling hairs," they do not realize the nonexistence of falling hairs in the way that such is seen by the one without eye disease; hence, even though those listeners [having eye disease] do not realize such that way, it is not that they do not realize the nonexistence of falling hairs.

དེའི་དོན་ནི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་གཞན་ལས་ཤེས་པར་བྱ་བ་མིན་པར་གསུངས་པའི་འགྲེལ་པ་ཚིག་གསལ་ལས། ཇི་ལྟར་རབ་རིབ་ཅན་དག་གིས་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པའི་ངོ་བོ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་པ་མཐོང་བ་ན། རབ་རིབ་མེད་པས་བསྟན་དུ་ཟིན་ཀྱང་། རབ་རིབ་མེད་པ་ལྟར་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པ་རང་གི་ངོ་བོ་མ་མཐོང་བའི་ཚུལ་གྱིས། རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཇི་ལྟར་གནས་པ་བཞིན་རྟོགས་པར་མི་ནུས་ཀྱི། ཞེས་རབ་རིབ་ཅན་ལ་རབ་རིབ་མེད་པས་སྐྲ་ཤད་མེད་དེ་ཞེས་བསྟན་ཀྱང་། རབ་རིབ་མེད་པས་མཐོང་བ་འདྲ་བའི་སྐྲ་ཤད་མེད་པ་མི་རྟོགས་པར་གསུངས་པས། ཉན་པ་པོས་དེ་ལྟར་མ་རྟོགས་ཀྱང་སྐྲ་ཤད་མེད་པ་མི་རྟོགས་པ་མིན་ནོ། །

Taking this as an example, [Chandrakīrti] is asserting that when suchness is taught, even though [listeners] do not realize it as it is seen by one who lacks the pollution of the eye disease of ignorance, it is not that in general they do not realize suchness. Therefore, it is not that ultimate truth cannot be expressed by definitive scriptures having the profound meaning [of emptiness] and by speech teaching such, and it is not that ultimate truth cannot be realized even by an awareness following upon those. You also should understand similarly all statements that the meaning of suchness is not an object of consciousness and verbalization.

དེ་དཔེར་བྱས་ནས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསྟན་པ་ན་མ་རིག་པའི་རབ་རིབ་ཀྱི་བསླད་པ་དང་བྲལ་བས་མཐོང་བ་འདྲ་བ་ཞིག་མི་རྟོགས་ཀྱང་། སྤྱིར་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མི་རྟོགས་པ་མིན་པར་བཞེད་པས་ན། དོན་དམ་བདེན་པ་ནི་ཟབ་མོའི་དོན་ཅན་གྱི་ངེས་དོན་གྱི་ལུང་

དང་། དེ་ལྟར་སྟོན་པའི་ངག་གིས་བརྗོད་མི་ནུས་པ་དང་། དེའི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་བློས་ཀྱང་རྟོགས་མི་ནུས་པ་མིན་ཏེ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཤེས་བརྗོད་ཀྱི་ཡུལ་མིན་པར་གསུངས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་དེ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

Added to Tsong-kha-pa's text: Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"* (VI.29) says:[a]

> Where just those unreal entities such as falling hairs and so forth
> Are imputed through the force of eye disease,
> What is seen by one with clear eyes is the suchness [of those falling hairs].
> Understand it similarly here.

རབ་རིབ་མཐུ་ཡིས་སྐྲ་ཤད་ལ་སོགས་པའི། །
ངོ་བོ་ལོག་པ་གང་ཞིག་རྣམ་བརྟགས་པ། །
དེ་ཉིད་བདག་ཉིད་གང་དུ་མིག་དག་པས། །
མཐོང་དེ་དེ་ཉིད་དེ་བཞིན་འདིར་ཤེས་ཀྱིས། །

Through the force of his or her eyes being affected by eye disease, a person with eye disease sees falling hairs as well as bees and so on—which are [included] within [Chandrakīrti's] "and so forth"—inside a vessel for food and drink, such as rhinoceros horn and so forth, which is in the hand. Seeing these, the person wishes to clean away the erroneous entities that he or she has imputed to be falling hairs, bees, and so forth and thereupon knows encountering the difficulties of again and again turning the vessel upside down. Someone without eye disease, whose eyes are clear, realizes this and approaches the person, whereupon even though the person without eye disease aims his or her sight to that place where the one with eye disease sees the entities of those falling hairs and so forth, he or she does not observe those aspects of falling hairs and does not conceptualize any attributes having falling hairs as their substratum, that is to say, does not conceptualize any attributes of falling hairs.

མིག་རབ་རིབ་ཀྱིས་བསླད་པའི་མཐུ་ཡིས་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་རང་

---

[a] Toh. 3861, vol. *'a,* 205b.3; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 109.6-109.9; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 305.

གི་ལག་གི་བསེ་རུ་ལ་སོགས་པའི་བཟའ་བཏུང་གི་སྣོད་ཀྱི་ནང་དུ། སྐྲ་ཤད་དང་ལ་སོགས་པས་སྦྲང་མ་ལ་སོགས་པ་མཐོང་བ་ན། སྐྲ་ཤད་དང་སྦྲང་མ་སོགས་ཡིན་པར་ངོ་བོ་ལོག་པ་གང་ཞིག་རྣམ་པར་བརྟགས་པ་ན། དེ་བསལ་བར་འདོད་ནས་སྣོད་དེ་ལ་ཡང་དང་ཡང་དུ་བསྐྲི་བཀློག་བྱེད་པའི་ཚོགས་ཐོབ་པར་རིག་སྟེ། མིག་དག་པའི་རབ་རིབ་མེད་པས་དེའི་གན་དུ་ཕྱིན་ནས། སྐྲ་ཤད་སོགས་དེ་དག་ཉིད་ཀྱི་བདག་ཉིད་གཞི་གང་དུ་མཐོང་བ་དེར་མིག་གཏད་ཀྱང་སྐྲ་ཤད་ཀྱི་རྣམ་པ་དེ་དག་མ་དམིགས་ཤིང་། སྐྲ་ཤད་དེའི་རྗེན་ཅན་ཏེ་ཁྱད་པར་གྱི་ཆོས་གང་ཡང་རྟོག་པར་མི་བྱེད་དོ། །

Moreover, when the one with eye disease reveals his/her thought to the one without eye disease, saying, “[I] see falling hairs,” although the one without eye disease—wishing to clear up the idea of the one with eye disease—takes cognizance of his or her perspective and indeed speaks words intent on negation, saying, “There are no falling hairs here,” the speaker has no deprecatory denial of falling hairs. The suchness of the falling hairs that are seen by the one with eye disease is what is seen by the one without eye disease; it is not what is seen by the one with eye disease. Understand the meaning at this point in accordance with these two examples.

ཡང་གང་གི་ཚེ་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་རབ་རིབ་མེད་པ་ལ། སྐྲ་ཤད་མཐོང་ངོ་ཞེས་རང་གི་བསམ་པ་སྟོན་པར་བྱེད་པ་དེའི་ཚེ། རབ་རིབ་ཅན་གྱི་རྣམ་རྟོག་བསལ་བར་འདོད་པས་དེའི་ངོར་བྱས་ནས། འདི་ནི་སྐྲ་ཤད་མེད་དོ་ཞེས་དགག་པ་ལ་ལྷུར་བྱེད་པའི་ཚིག་སྨྲ་མོད་ཀྱང་། སྨྲ་བ་པོ་འདི་ལ་སྐྲ་ཤད་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་པ་མེད་དོ། །རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་མཐོང་བའི་སྐྲ་ཤད་ཀྱི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ནི། རབ་

རིབ་མེད་པས་མཐོང་བ་དེ་ཡིན་གྱི། རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་མཐོང་བ་དེ་མིན་ནོ། །དཔེ་གཉིས་པོ་དེ་བཞིན་དུ་དོན་གྱི་སྐབས་འདིར་ཤེས་པར་གྱིས་ཤིག །

With respect to how this is to be understood, the entities of the aggregates, constituents, sense spheres, and so forth observed by those who do not see suchness because their awarenesses are damaged, that is, polluted, by the eye disease of ignorance are the veiling (*kun rdzob pa*) entities of those aggregates and so forth, like the hairs observed by those with eye disease. That object—which is observed by not seeing those very aggregates and so forth and which the Buddhas, being separated from the predispositions of ignorance, the obstructions to omniscience, perceive as the nature of the aggregates and so forth in the way that the eyes of one without eye disease do not see falling hairs—is the ultimate truth of those Buddhas.

ཤེས་པར་བྱེད་ཚུལ་ནི། མ་རིག་པའི་རབ་རིབ་ཀྱིས་གནོད་པ་བྱས་པ་སྟེ་བློ་བསླད་པས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མ་མཐོང་བ་རྣམས་ཀྱིས། ཕུང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་ལ་སོགས་པའི་རང་གི་ངོ་བོ་དམིགས་པ་ནི། ཕུང་སོགས་དེ་དག་གི་ངོ་བོ་ཀུན་རྫོབ་པ་སྟེ་རབ་རིབ་ཅན་གྱིས་སྐྲ་ཤད་དམིགས་པ་ལྟ་བུའོ། །ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པ་དེ་ཉིད་མ་མཐོང་བས་དམིགས་པ་དེ་དག་ཉིད། མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཤེས་སྒྲིབ་དང་བྲལ་བའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས། རབ་རིབ་ཅན་མ་ཡིན་པའི་མིག་གིས་སྐྲ་ཤད་མ་མཐོང་བའི་ཚུལ་དུ། ཕུང་སོགས་ཀྱི་རང་བཞིན་གང་དུ་གཟིགས་པའི་ཡུལ་དེ་ནི་སངས་རྒྱས་དེ་རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པའོ། །

B) Dispelling Objections to That

གཉིས་པ་[དེ་ལ་རྩོད་པ་སྤང་བ་]ནི།

Objection: Just as the eyes of those without eye disease do not perceive

even an appearance of falling hairs, so if a Buddha does not perceive veilings, such as aggregates and so forth, which appear to awarenesses polluted by ignorance, then those would not exist because if something exists, it must be perceived by a Buddha. If veilings such as aggregates do not exist, then even the attainment of Buddhahood would not exist because a person who initially generates a mind [of altruistic aspiration to Buddhahood] is one who is polluted by ignorance.

གལ་ཏེ་རབ་རིབ་མེད་པའི་མིག་གིས་སྐྲ་ཤད་དུ་སྣང་བ་ཙམ་ཡང་
མ་མཐོང་བ་བཞིན་དུ། སངས་རྒྱས་ཀྱིས་མ་རིག་པས་བསླད་པའི་
བློ་ལ་སྣང་བའི་ཕུང་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་མ་གཟིགས་ན། དེ་རྣམས་
མེད་པར་འགྱུར་ཏེ། ཡོད་ན་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་གཟིགས་དགོས་
པའི་ཕྱིར་རོ། །ཕུང་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་རྣམས་མེད་ན་ནི་སངས་
རྒྱས་ཐོབ་པ་ཡང་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ། དང་པོར་སེམས་བསྐྱེད་
པའི་གང་ཟག་ནི་མ་རིག་པས་བསླདཔ་ཅན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེ་
ན།

Answer: Let us explain how this fallacy does not exist. There are two ways that a Buddha's pristine wisdom knows objects of knowledge—a mode of knowing all objects of knowledge that are ultimate truths and a mode of knowing all objects of knowledge that are veil truths. Concerning those, the first is knowledge of the suchness of the aggregates and so forth in the manner of not perceiving the veiling appearances of the aggregates and so forth. The second is knowledge [of those aggregates and so forth] in the perspective of the pristine wisdom knowing the diversity [of phenomena] in the manner of dualistic appearance as object and subject because it is not suitable to posit that a Buddha has implicit realization in which something is realized even though it does not appear and hence [everything] must be known upon its appearing.[a]

[a] This counters Döl-po-pa's notion that a Buddha only implicitly knows veil truths. Döl-po-pa Shay-rab-gyal-tshan asserts that ordinary phenomena do not appear to pristine wisdom and thus do not appear do not appear to Buddhas but nevertheless holds that Buddhas are omniscient since they *implicitly* know these phenomena, in which case the phenomena themselves do not have to appear. He explains implicit realization in this context to mean that when Buddhas know the ultimate, they know that these phenomena do not exist and

in this way know them (*Mountain Doctrine,* 532-534):

> *Objection:* In that case, a Buddha's pristine wisdom would not know the phenomena of the three realms, but this contradicts the statements even in the *Extensive* and *Medium-Length Mothers* and so forth that [a Buddha's pristine wisdom] knows—just as they are—minds involved with withdrawal, diffusion, and desire and so forth.
>
> *Answer:* There is no fault because, since there are innumerable cases of knowing within not appearing, knowing does not entail appearance [of the object], like knowing the past and the future, which are separated [from the present] by many eons, and knowing selflessness and so forth, even though those do not appear. Also, the thought of such statements in the *Mother* [scriptures] is said to be that knowing the diffusion, withdrawal, and so forth of the mind means to know that the mind is not really established and hence to know that its diffusion, withdrawal, and so forth also are not really established and void.… Therefore, upon explicit appearance of the basis devoid of all phenomena—the noumenal thoroughly established nature—it is implicitly known that phenomena do not exist, whereby that is called "knowing all phenomena." Also, when such is seen, the real meaning of great significance is seen.
>
> In consideration of these [statements] in that way of knowing but not appearing, it is said:
>
> > Why? Because the Buddhas, knowing,
> > Do not perceive phenomena.
>
> This means that phenomena are known, although they do not appear. Similarly, [the *Verse Summary of the Perfection of Wisdom*] says:
>
> > The One-Gone-Thus teaches that one who does not see forms,
> > Does not see feelings, does not see discriminations,
> > Does not see intentions, does not see consciousness,
> > Mind, or mentality sees reality.
> > Analyze how space is seen as in the expression
> > By sentient beings in words, "Space is seen."
> > The One-Gone-Thus teaches that seeing reality is also like that.
> > The seeing cannot be expressed by another example.
> > Whoever see thus see all phenomena.…
>
> It is being said that the thought of the teachings that just not seeing is seeing is that—through just not seeing the phenomena that are the objects of negation—the basis of negation, the noumenon, is seen, and, through just knowing that all phenomena appearing in the face of mistake are not established in fact, all phenomena are known, this being inconceivable exalted knowledge.…
>
> The *Buddhāvataṃsaka Sūtra* says that those having and not having special insight have good and bad appearances [respectively] and that what appear to those without special insight do not appear to those with special insight:
>
> > What are seen by those without special insight
> > Are the bad sights of phenomena.
> > When special insight sees,

སྒྲོན་འདི་མེད་ཚུལ་བཤད་ན། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཤེས་བྱ་མཁྱེན་ཚུལ་ནི་གཉིས་ཏེ། དོན་དམ་བདེན་པའི་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་ཚུལ་དང་། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པའི་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་ཚུལ་ལོ། །དེ་ལ་དང་པོ་ནི། ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པ་ཀུན་རྫོབ་པའི་སྣང་བ་རྣམས་མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས། དེ་རྣམས་ཀྱི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཁྱེན་པའོ། །གཉིས་པ་ནི། མི་སྣང་ཡང་རྟོགས་པའི་ཤུགས་རྟོགས་སངས་རྒྱས་ལ་གཞག་ཏུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར། སྣང་ནས་མཁྱེན་དགོས་པས་ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་དེའི་ངོར། ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་གཉིས་སུ་སྣང་བའི་ཚུལ་གྱིས་མཁྱེན་པའོ། །

Although with respect to a Buddha's knowledge of the diversity the aggregates and so forth do not appear upon pollution by the predispositions of ignorance, what appears to the consciousnesses of other persons that are polluted with ignorance must appear to a Buddha because it is not suitable for those appearances to be nonexistent, and if a veiling exists, it must be observed by [a Buddha's] knowledge of the diversity. Although the falling hairs that appear to one with eye disease do not appear to the eye consciousness of one devoid of eye disease, those *appearances* do not need to be nonexistent; therefore, they are unlike [the situation with] a Buddha [wherein if a veiling exists, it must appear to a Buddha, and if something does not appear to a Buddha, it must not exist].

All are not seen.

> Because of this and because a Victor's pristine wisdom is the finality of special insight, it is perforce established that these three realms do not appear to it because these appear to those without special insight.

A consequence is that a Buddha's pristine wisdom has both explicit and implicit realization (*Mountain Doctrine,* 535):

> Therefore, the final pristine wisdom perceiving the ultimate is a valid cognition of explicit realization with respect to knowing that the noumenon exists and is a valid cognition of implicit realization with respect to knowing that phenomena do not exist.

Drawn from Hopkins, *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom,* 275ff.

སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པ་དེ་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་བསྐྱེད་ནས་ཕུང་སོགས་སྣང་བ་མིན་ཀྱང་། གང་ཟག་གཞན་གྱི་ཤེས་པ་མ་རིག་པས་བསྐྱེད་པ་ལ་སྣང་བ་སངས་རྒྱས་ལ་སྣང་དགོས་ཏེ། སྣང་བ་དེ་མེད་པར་མི་རུང་ལ་ཀུན་རྫོབ་དེ་ཡོད་ན་ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པས་དམིགས་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །རབ་རིབ་དང་བྲལ་བའི་མིག་ཤེས་ལ། རབ་རིབ་ཅན་ལ་སྣང་བའི་སྐྲ་ཤད་དུ་སྣང་བ་མེད་ཀྱང་། སྣང་བ་དེ་མེད་མི་དགོས་པས་སངས་རྒྱས་དང་མི་འདྲའོ། །

Until the predispositions for mistaken dualistic appearance have been extinguished, the two direct comprehensions (1) of the mode [of being of phenomena] and (2) of the diversity [of phenomena] cannot be generated in one entity, due to which these must be comprehended within an alternation between meditative equipoise and states subsequent to meditative equipoise, and, therefore, comprehension of these two does not come within a single instant of pristine wisdom. When the predispositions for mistakenness have been completely abandoned, the generation of the two pristine wisdoms within each instant of pristine wisdom is of unbroken continuum; hence, alternation between directly comprehending and not comprehending the two [types of] objects of knowledge at one time is not necessary. Therefore, [our presentation] also does not contradict the statement:

A single instant of exalted knowledge
Pervades the full circle of objects of knowledge.

གཉིས་སྣང་འཁྲུལ་པའི་བག་ཆགས་མ་ཟད་ཀྱི་བར་དུ་ཇི་ལྟ་བ་དང་། ཇི་སྙེད་པ་མངོན་སུམ་དུ་འཇལ་བ་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་སྐྱེ་མི་ནུས་པས། མཉམ་རྗེས་རེས་འཇོག་ཏུ་འཇལ་དགོས་པས་ཡེ་ཤེས་སྐད་ཅིག་མ་གཅིག་གི་སྟེང་ནས་དེ་གཉིས་འཇལ་བ་མི་འོང་ངོ། །འཁྲུལ་པའི་བག་ཆགས་མ་ལུས་པ་སྤངས་པ་ན། ཡེ་ཤེས་སྐད་ཅིག་མ་རེ་རེའི་སྟེང་དུ་ཡང་ཡེ་ཤེས་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་སྐྱེ་བ་

རྒྱུན་མི་ཆད་པས། དུས་གཅིག་ཏུ་ཤེས་བྱ་གཉིས་མངོན་སུམ་དུ་འཇལ་མི་འཇལ་གྱི་རེས་འཇོག་མི་དགོས་སོ། །དེས་ན། མཁྱེན་པའི་སྐད་ཅིག་གཅིག་གིས་ཀྱང་། །ཤེས་བྱའི་དཀྱིལ་འཁོར་ཀུན་ཁྱབ་ཅན། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡང་མི་འགལ་ལོ། །

That although the two pristine wisdoms are one entity, there is not even the slightest contradiction in there coming to be two different modes of knowledge in relation to two [types of] objects is an attribute solely of a Buddha, a Supramundane Victor. Whereas that is the case, there appear to be:

1. those who take only the mode of knowledge of suchness as the mode of a Buddha's mode of knowledge and thereupon say that knowledge of the diversity [of phenomena] does not exist in a Buddha's mental continuum but instead is included within the continuums of trainees are deprecating a Buddha's knowledge of the diversity, and
2. certain [other scholars] who deprecate both pristine wisdoms, saying that even knowledge of the mode [of being of phenomena] does not exist in a Buddha's mental continuum.

Some remaining topics concerning this will be explained on the occasion of [the eleventh ground,] the fruit.

ཡེ་ཤེས་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་ཡིན་ཀྱང་ཡུལ་གཉིས་ལ་ལྟོས་པའི་མཁྱེན་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་གཉིས་འོང་བ་ལ་འགལ་བ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་པ་ནི། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཉག་གཅིག་གི་ཁྱད་ཆོས་སུ་འདུག་པ་ལ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་མཁྱེན་ཚུལ་གཅིག་པུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཁྱེན་ཚུལ་དུ་བྱས་ནས། ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་མེད་པར་གདུལ་བྱའི་རྒྱུད་ཀྱིས་བསྡུས་ཞེས། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པ་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་པ་དང་། ཁ་ཅིག་ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པ་ཡང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་མེད་ཅེས་ཡེ་ཤེས་གཉིས་ཀ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་

པར་སྣང་ངོ། །འདིའི་ལྟག་མ་འགའ་ཞིག་འབྲས་བུའི་སྐབས་སུ་
བཤད་པར་བྱའོ། །

Objection: Would a nature with such an aspect of the vanishing of dualistic appearance not be unseen? Therefore, how do those Buddhas perceive it?

གལ་ཏེ་གཉིས་སྣང་ཐམས་ཅད་ནུབ་པ་རྣམ་པ་དེ་ལྟ་བུའི་རང་
བཞིན་ནི་མཐོང་བ་མེད་པ་མ་ཡིན་ནམ། དེས་ན་ཇི་ལྟར་སངས་
རྒྱས་དེ་དག་གིས་དོན་དམ་བདེན་པ་གཟིགས་ཤེ་ན།

Answer: Since dualistic appearance has vanished in the perspective of perceiving suchness, it is true that it is not perceived in a dualistic manner, but it is said that they perceive in the manner of non-perception.

དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་གཟིགས་ངོར་གཉིས་སྣང་ནུབ་པས་གཉིས་ཀྱི་
ཚུལ་གྱིས་མི་གཟིགས་པ་ནི་བདེན་མོད་ཀྱི། འོན་ཀྱང་མ་གཟིགས་
པའི་ཚུལ་གྱིས་དེ་དག་གིས་གཟིགས་སོ་ཞེས་བརྗོད་དོ། །

How this serves as an answer to the objection is:

- because that knowledge of the mode [of being of phenomena] directly perceives the suchness of the aggregates and so forth, and
- because the non-establishment of the aggregates and so forth in that perspective of perception is their suchness, and
- because the suchness of the aggregates and so forth must be perceived in the manner of not perceiving them.

Chandrakīrti's *Autocommentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"* says:[a]

> Without contacting produced things, it actualizes solely the nature,[b] whereby suchness is understood; therefore, [a being who possesses such knowledge] is called "Buddha."

---

[a] Commenting on VI.97; Toh. 3862, *dbu ma,* vol. *'a,* 283a.2; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 201.17-201.19; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 12 (1911): 255.

[b] *rang bzhin, svabhāva.* This is not the object of negation of emptiness, but the final nature of phenomena.

Thus, Chandrakīrti says that a Buddha's pristine wisdom knowing the ultimate realizes only the noumenon without contacting the substrata. This has the same meaning as the statement that the suchness of the aggregates and so forth is seen in the manner of not seeing them.

འདི་རྟོད་པའི་ལན་དུ་འགྲོ་ཚུལ་ནི། ཇི་སྙེ་བ་མཁྱེན་པའི་ཡེཤེས་ངེས་ཕུང་སོགས་ཀྱི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཕུང་སོགས་རྣམས་གཟིགས་ངོ་དེར་མ་གྲུབ་པ་དེ་དག་གི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། ཕུང་སོགས་མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་དེ་དག་གི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཟིགས་དགོས་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རང་འགྲེལ་ལས། དངོས་པོ་བྱས་པ་ཅན་ལ་མ་རེག་པར་རང་བཞིན་འབའ་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་མཛད་པས། དེ་ཉིད་ཐུགས་སུ་ཆུད་པའི་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་ཞེས་བརྗོད་དོ། །ཞེས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་དོན་དམ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཆོས་ཅན་ལ་མ་རེག་པར་ཆོས་ཉིད་འབའ་ཞིག་ཐུགས་སུ་ཆུད་པར་གསུངས་ཏེ་ཕུང་སོགས་མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་དེ་དག་གི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་གཟིགས་པར་གསུངས་པ་དང་དོན་གཅིག་གོ །

Also, with respect to the meaning of the statement that "Non-seeing is the ultimate seeing," it is not being asserted that not seeing anything is to see; rather, as explained earlier, not seeing the proliferations [of inherent existence and of veilings] is posited as seeing the freedom from proliferations; therefore, the seen and the unseen are not taken as the same base. Moreover, in that way the *Verse Summary of the Perfection of Wisdom* says:[a]

> The One-Gone-Thus teaches that one who does not see forms,
> Does not see feelings, does not see discriminations,

[a] *sañcayagāthāprajnāpāramitā, shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa,* stanzas XII.9-10; Toh. 13, vol. *ka* (*shes rab sna tshogs*); Sanskrit and Tibetan texts edited by Yuyama, *Saṃcaya-gāthā*, 52 and 171. For the Sanskrit, see the footnote on 213. English translation in Conze, *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*, 32.

Does not see intentions, does not see
Consciousness, mind, or sentience sees the *dharma*.[a]

Analyze how space is seen as in the expression
By sentient beings in words, "Space is seen."
The One-Gone-Thus teaches that seeing the *dharma* is also like that.
The seeing cannot be expressed by another example.

This says that the unseen is the aggregates, and the seen is the *dharma;*[b] that means suchness,[c] as in the statement, "Whoever sees dependent-arising sees the *dharma*."

མཐོང་བ་མེད་པ་ནི་མཐོང་བ་དམ་པའོ་ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་ཡང་། ཅི་ཡང་མི་མཐོང་བ་མཐོང་བར་མི་བཞེད་ཀྱི། སྔར་བཤད་པ་ལྟར་སྤྲོས་པ་མ་མཐོང་བ་ནི་སྤྲོས་བྲལ་མཐོང་བར་འཇོག་པས། མཐོང་མ་མཐོང་གཞི་གཅིག་ལ་བྱེད་པ་མིན་ནོ། །དེ་ལྟར་ཡང་སྡུད་པ་ལས། གཟུགས་རྣམས་མི་མཐོང་ཚོར་བ་དག་ཀྱང་མི་མཐོང་ཞིང་། །འདུ་ཤེས་མཐོང་བ་མེད་ལ་སེམས་པ་མི་མཐོང་ཞིང་། །གང་ལ་རྣམ་པར་ཤེས་དང་སེམས་ཡིད་མཐོང་མེད་པ། །འདི་ནི་ཆོས་མཐོང་ཡིན་ཞེས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་བསྟན། །ནམ་མཁའ་མཐོང་ཞེས་སེམས་ཅན་ཚིག་ཏུ་རབ་བརྗོད་པ། །ནམ་མཁའ་ཇི་ལྟར་མཐོང་སྟེ་དེས་འདི་བརྟག་པར་གྱིས། །དེ་ལྟར་ཆོས་མཐོང་བ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་བསྟན། །མཐོང་བ་དཔེ་གཞན་གྱིས་ནི་བསྟན་པར་ནུས་མ་ཡིན། །ཞེས་མི་མཐོང་བ་ཕུང་པོ་ལྔ་དང་། མཐོང་བ་ནི་ཆོས་ཞེས་གསུངས་ལ། དེ་ནི་དེ་ཁོ་

[a] *chos,* which here means noumenon (*chos nyid, dharmatā*), as Tsong-kha-pa says just below when he equates it with suchness.

[b] *chos.*

[c] *de kho na nyid, tathatā.*

ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཏེ། སུས་རྟེན་འབྲེལ་མཐོང་བ་དེས་ཆོས་མཐོང་ངོ་ཞེས། །གསུངས་པ་བཞིན་ནོ། །

Furthermore, it is like, for example, the fact that space is a mere elimination of the obstructive objects of touch, and that seeing it—or realizing it—is taken as not seeing the preventive obstruction that is the object of negation and is suitable to be observed if it were present. In that [example], the seen is space, and the unseen is preventive obstruction. The last [two] lines refute that suchness is seen while seeing blue [for instance], which would be not to see in accordance with the example [of seeing space].

དེ་ཡང་དཔེར་ན་ནམ་མཁའ་ནི་ཐོགས་པའི་རེག་བྱ་བཅད་ཙམ་ཡིན་ལ། དེ་མཐོང་ངམ་རྟོགས་པ་ནི་དགག་བྱ་སྒྲིབ་ཐོགས་ཡོད་ན་དམིགས་སུ་རུང་བ་ལས་མ་མཐོང་བ་ལ་བྱེད་པ་དང་འདྲ་སྟེ། དེར་ཡང་མཐོང་བའི་ནམ་མཁའ་དང་མ་མཐོང་བ་ནི་སྒྲིབ་ཐོགས་སོ། །དཔེ་དེ་བཞིན་དུ་མཐོང་བ་མིན་པར་སྔོན་པོ་མཐོང་བ་བཞིན་དུ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཐོང་བ་ནི་རྐང་པ་ཐ་མས་བཀག་གོ །

As a source for seeing in the manner of not seeing, [Chandrakīrti] cites the *Introduction to the Two Truths Sūtra:*[a]

> Devaputras, ultimately if the ultimate truth were of the nature of an object of body, of speech, or of mind, it would not be counted as an "ultimate truth"; it would be just a veil truth. However, Devaputras, ultimately the ultimate truth is passed beyond all conventions; it is not particularized, not produced, not ceasing, and devoid of object propounded and propounder as well as object known and consciousness.

The meaning of this first part of that sūtra passage is:

[a] *bden pa gnyis la 'jug pa / bden pa po'i le'u, satyakaparivarta;* P813, vol. 32. This passage is cited in Chandrakīrti's *Commentary on the "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle,'"* commenting on VI.29; Toh. 3862, vol. *'a,* 256a.2; La Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra,* 111.1-111.4; La Vallée Poussin, "*Introduction au traité du milieu,*" *Muséon* 11 (1910): 306-307.

> If it were that the ultimate truth is not—in the perspective of seeing the ultimate—seen in the manner of not seeing veilings such as the aggregates and so forth, but is an object in the way that the aggregates and so forth become objects of body, of speech, and of mind, then since in the perspective of directly seeing suchness it would not be free from proliferations, it would not be the ultimate truth but would be a veiling proliferation.

Taken that way, [the first part of Chandrakīrti's citation] goes as a source for seeing in the manner of not seeing.

མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་གཟིགས་པའི་ཤེས་བྱེད་དུ་བདེན་པ་གཉིས་ལ་འཇུག་པ་ལས། ལྷའི་བུ་གལ་ཏེ་དོན་དམ་པར་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལུས་དང་ངག་དང་། ཡིད་ཀྱི་ཡུལ་གྱི་རང་བཞིན་དུ་འགྱུར་ན་ནི་དེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཞེས་བྱ་བའི་གྲངས་སུ་མི་འགྲོ་སྟེ། ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །འོན་ཀྱང་ལྷའི་བུ་དོན་དམ་པར་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་ཐ་སྙད་ཐམས་ཅད་ལས་འདས་པ། བྱེ་བྲག་མེད་པ་མ་སྐྱེས་པ་མ་འགགས་པ། སྨྲ་བར་བྱ་བ་དང་སྨྲ་བ་དང་། ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་། ཤེས་པ་དང་བྲལ་བའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་དྲངས་པའི་མདོ་ཟླ་མའི་དོན་ནི། དོན་དམ་པ་གཟིགས་པའི་ངོར་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ། ཕུང་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་མ་མཐོང་བའི་ཚུལ་གྱིས་གཟིགས་པ་མིན་པར། ཕུང་སོགས་ལུས་ཀྱི་དང་ངག་གི་སྤྱོད་ཡུལ་དང་། ཡིད་ཀྱི་ཡུལ་དུ་འགྱུར་བ་ལྟར་ཡུལ་དུ་འགྱུར་ན་ནི། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ངོར་སྤྲོས་པ་དང་མ་བྲལ་བས། དོན་དམ་བདེན་པར་མི་འགྱུར་གྱི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་སྤྲོས་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་པ་སྟེ། དེ་ལྟར་བྱས་ན་མ་གཟིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་གཟིགས་པའི་ཤེས་བྱེད་དུ་འགྲོའོ། །

With respect to the meaning of the second part of that sūtra passage, that in the perspective of directly seeing the ultimate the ultimate truth “is not particularized,” the meaning is that it is without many different features. The other three [“not particularized, not produced, not ceasing”] are easy to understand; that in the perspective of this perception it is devoid of the objects and agents of propositions is easy [to understand]. That it is not contradictory that although this pristine wisdom directly seeing suchness can be posited as a knower of the ultimate and ultimate truth can be posited as its object known, in the perspective of that pristine wisdom those two—agent and object—are absent is because agent and object are posited only in the perspective of conventional awarenesses; it is like the fact that, for example, although an inferential rational consciousness can be posited as a subject[a] and ultimate truth can be posited as [its] object, the two—the agentness and objectness of subject and object—are not posited *in the perspective of the rational consciousness*.

མདོ་གཉིས་པའི་དོན་ནི་དོན་དམ་པ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ངོར་ནི། དོན་དམ་བདེན་པ་བྱེ་བྲག་མེད་པ་ནི་ཁྱད་པར་མི་འདྲ་བ་མང་པོ་མེད་པའོ། །གཞན་གསུམ་ནི་གོ་སླའོ། །གཟིགས་ངོ་དེར་སྨྲ་བའི་བྱ་བྱེད་དང་བྲལ་བ་ནི་སླའོ། །དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་དོན་དམ་ཤེས་པ་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་དེའི་ཤེས་བྱར་འཇོག་ཐུབ་ཀྱང་། ཡེ་ཤེས་དེའི་ངོར་བྱ་བྱེད་དེ་གཉིས་དང་བྲལ་བ་མི་འགལ་བ་ནི། བྱ་བྱེད་གཉིས་ནི་ཐ་སྙད་པའི་བློ་ཁོ་ནའི་ངོར་འཇོག་པའི་ཕྱིར་ཏེ། དཔེར་ན་རིགས་ཤེས་རྗེས་དཔག་ཡུལ་ཅན་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་ཡུལ་དུ་འཇོག་ནུས་ཀྱང་། ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་གྱི་བྱ་བྱེད་གཉིས་རིགས་ངོར་མ་འཇོག་པ་བཞིན་ནོ། །

Then [Chandrakīrti’s citation continues]:

[a] *yul can.*

Devaputras, the ultimate truth is beyond [the objects of all consciousnesses] ranging right through the objects of omniscient pristine wisdoms endowed with the supreme of all aspects; it is not as expressed in the phrase "ultimate truth." All phenomena are false; they are deceptive phenomena.

The meaning of this citation is as follows:

- The first clause indicates that the ultimate truth is beyond the objects of omniscient pristine wisdoms.
- "It is not as expressed in the phrase 'ultimate truth'" indicates how ultimate truth is beyond the objects of that [wisdom]. It is beyond the objects of the knowledge of the mode [of being of phenomena] by an omniscient consciousness in the sense of appearing in accordance with the individual dualistic appearance of separate subject and object to a conceptual consciousness induced by the expression "This is ultimate truth." Since all dualistically appearing phenomena are false, deceptive phenomena, those do not exist in the perspective of the perception of the solely nondelusive suchness.

All those [statements] are sources for the nonappearance of veilings, such as the aggregates, in the perspective of directly perceiving suchness.

དེ་ནས་ལྷའི་བུ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དང་ལྡན་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་གྱི་བར་ལས་འདས་པ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པའོ་ཞེས་བརྗོད་པ་ལྟར་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་བརྫུན་ཏེ་སླུ་བའི་ཆོས་སོ། །ཞེས་དྲངས་པའི་དོན་ནི། ཡིན་ཏེའི་བར་གྱིས་དོན་དམ་བདེན་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་ལས་འདས་པར་བསྟན་པ་དེའི་ཡུལ་ལས་འདས་ཚུལ། ཇི་ལྟར་ནས་མ་ཡིན་ནོའི་བར་གྱིས་སྟོན་ཏེ། ཇི་ལྟར་འདི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པའོ་ཞེས་བརྗོད་པ་ན་སྒྲ་དེའི་རྗེས་འབྲང་གི་རྟོག་པ་ལ། ཡུལ་ཡུལ་ཅན་སོ་སོ་བ་གཉིས་སུ་ཆད་པར་སྣང་བ་ལྟར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པ་དེ་ལ་དེ་ལྟར་སྣང་བའི་ཚུལ་གྱིས་

དེའི་ཡུལ་ལས་འདས་པ་སྟེ། གཉིས་སྣང་གི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་བརྗོད་པ་སྨྲ་བའི་ཆོས་ཡིན་པས། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་མི་སྨྲ་བ་འབའ་ཞིག་གཟིགས་པའི་ངོར་དེ་མེད་ཅེས་པའོ། །དེ་རྣམས་ཐམས་ཅད་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ངོར་ཤུང་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་མི་སྣང་བའི་ཁུངས་སོ། །

Therefore, none of the proliferations of dualistic phenomena such as effective thing, non-effective thing, and so forth occur in the perspective of directly perceiving suchness because the entities of those proliferations are not observed in that [perspective]. In that case, in actuality only Superiors are valid with respect to contemplating[a] suchness; non-Superiors are not actually valid. Hence, the world does not damage [that is, invalidate] the refutation of production from other in the perspective of a Superior's perception of suchness.

དེའི་ཕྱིར་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་ངོར། དངོས་པོ་དང་དངོས་པོ་མེད་པ་ལ་སོགས་པའི་གཉིས་ཆོས་ཀྱི་སྤྲོས་པ་ཐམས་ཅད་སྲིད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། སྤྲོས་པ་དེ་དག་གི་རང་གི་ངོ་བོ་དེར་མ་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ལྟར་ན་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསམ་པ་ལ་དངོས་སུ་ན་འཕགས་པ་རྣམས་ཁོ་ན་ཚད་མ་ཡིན་གྱི། འཕགས་པ་མ་ཡིན་པ་ནི་དངོས་སུ་ཚད་མ་མ་ཡིན་པས། གཞན་སྐྱེ་འཕགས་པའི་དོན་དམ་གྱི་གཟིགས་ངོར་བཀག་པ་ལ་འཇིག་རྟེན་གྱིས་གནོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

[a] *bsam pa.*

Abbreviations

"2004 Beijing" = *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs.* Beijing, China: Pe cin yug hran shin 'gyig par khang, 2004.

"2007 Taipei reprint" = *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs.* Mundgod, Karnataka, India: Drepung Gomang Library, 2007; rpt. Taipei, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, n.d.

"2011 TBRC *bla brang*" = *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. TBRC W22186-I1KG10676: 1-442a.3 (PDF of: *bla brang bkra shis 'khyil,* a mdo).

"2015 Go-mang Lhasa" = *dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs*. Named "2015" because of being acquired in Lhasa, Tibet, at Go-mang College in 2015 by Jongbok Yi for the UMA Institute for Tibetan Studies; published at Go-mang College, date unknown. (To be made available at UMA Institute for Tibetan Studies, uma-tibet.org.)

"ACIP" = Asian Classics Input Project (http://www.asianclassics.org/reader.php?collection=tengyur&index).

"*co ne*" = *co ne bstan 'gyur*. TBRC W1GS66030. *co ne dgon chen*: *co ne*, 1926.

"Dharma" = The *Nying-ma Edition of the sDe-dge bKa'-'gyur and bsTan-'gyur.* Oakland, Calif.: Dharma Press, 1980.

"*dpe bsdur ma*" = *dpe bsdur ma bstan 'gyur*. Beijing, China: Krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang, 1994-2008.

"*lha sa*" = *lha sa bstan 'gyur.* TBRC W26071 (PDF of: Zhol bka' 'gyur par khang, Lhasa, Tibet, 1934).

"Peking" = *Tibetan Tripiṭaka: Peking Edition kept in the Library of the Otani University, Kyoto.* Edited by Daisetz Teitarō Suzuki. Tokyo, Kyoto, Japan: Tibetan Tripiṭaka Research Foundation, 1955-1961.

"*sde dge*" = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka—bsTan ḥgyur preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo.* Edited by Z. Yamaguchi, et al. Tokyo: Tokyo University Press, 1977-1984. The catalogue numbers are from *Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.* Edited by Hukuji Ui. Sendai, Japan: Tohoku University, 1934. *A Catalogue of the Tohuku*

University Collection of Tibetan Works on Buddhism. Edited by Yensho Kanakura. Sendai, Japan: Tohoku University, 1953. TBRC W23703 (PDF of: Delhi: Karmapae Choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1977).

"*snar thang*" = *snar thang bstan 'gyur*. TBRC W22704.89 (PDF of: Narthang: s. n., 1800?).

"TBRC" = Tibetan Buddhist Resource Center (http://www.tbrc.org).

Bibliography of Works Cited

Sūtras are listed alphabetically by English title in the first section; the terms “glorious” and “superior” at the beginning of titles are often dropped in the Bibliography. Indian and Tibetan treatises are listed alphabetically by author in the second section; other works are listed alphabetically by author in the third section. Works mentioned in the first or second sections are often not repeated in the third section.

1. Sūtras and Tantras

Bodhisattva Scriptural Collection
bodhisattvapiṭakasūtra
byang chub sems dpa’i sde snod kyi mdo
Tibetan digital reprint edition: In *bka’ ’gyur* (*sde dge par phud*, 56). TBRC W22084.41:3-414. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Chapter Teaching The Three Vows Sūtra
ārya-mahāratnakūṭa-dharmaparyāya-śatasāhasrika-granthe / trisaṃvara-nirdeśa-parivarta-nāma-mahāyāna-sūtra
sdom pa gsum bstan pa’i le’u
Tibetan digital reprint edition: In *bka’ ’gyur* (*sde dge par phud*, 45). TBRC W22084.39:3-91 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Cloud of Jewels Sūtra
ratnameghasūtra
dkon mchog sprin gyi mdo
In *bka’ ’gyur* (*sde dge par phud*, 231). TBRC W22084.64:3-226 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Compendium of Doctrine Sūtra
dharmasaṃgītisūtra
chos yang dag par sdud pa
Tibetan digital reprint edition: In *bka’ ’gyur* (*sde dge par phud*, 238). TBRC W22084.65:3-200 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Peking 904, vol. 36.

Condensed Perfection of Wisdom Sūtra
prajñāpāramitāsañcayagāthā
shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa tshigs su bcad pa
P735, vol. 21; Toh. 13, vol. *ka* (*shes rab sna tshogs*)
Tibetan digital reprint edition: In *bka’ ’gyur* (*sde dge par phud*, 13). TBRC W22084.34:3-40 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Sanskrit and Tibetan: Akira Yuyama. *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A): Edited with an Introduction, Bibliographical Notes and a Tibetan Version from Tunhuang*. London: Cambridge University Press, 1976.
Sanskrit: E. E. Obermiller. *Prajñāpāramitā-ratnaguṇa-sañcayagāthā*. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970. Also: P. L. Vaidya. *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha.* Part I. Buddhist Sanskrit Texts, 17. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1961.
English translation: Edward Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary.* Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.

Descent into Laṅkā Sūtra
laṅkāvatārasūtra
lang kar gshegs pa'i mdo
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 107). TBRC W22084.49:113-384 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Peking 775, vol. 29
Sanskrit: Bunyiu Nanjio. *Bibl. Otaniensis,* vol. 1. Kyoto: Otani University Press, 1923. Also: P. L. Vaidya. *Saddharmalaṅkāvatārasūtram*. Buddhist Sanskrit Texts 3. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1963.
English translation: D. T. Suzuki. *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge and Kegan Paul, 1932.

Eighteen Thousand Perfection of Wisdom Sūtra / Eighteen Thousand
aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā.
shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa.
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 10). TBRC W22084.29:3-601. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Edward Conze. *The Prajñā-pāramitā Literature.* 'S-Gravenhage: Mouton and Co., 1960; 2nd ed., Tokyo: Reiyukai, 1979.
Sanskrit of the first chapters: Stefano Zacchetti. *In Praise of the Light*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, Vol. 8. The International Research Institute for Advanced Buddhology. Tokyo: Soka University, 2005. Sanskrit of the later chapters: Edward Conze. Ed. *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā*. Roma: Is.M.E.O, 1962.
English translation of parts in Edward Conze. *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Eight Thousand Perfection of Wisdom Sūtra / Eight Thousand
aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā
shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa.
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 12). TBRC W22084.33:3-573 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Peking 734, vol. 21
Sanskrit: In U. Wogihara. *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitā Vyākhyā, The Work of Haribhadra.* Tokyo: The Toyo Bunko, 1932-5; reprint ed., Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973. Also P.L.Vaidya. Ed. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Buddhist Sanskrit Text Series, 4. Darbhanga: Mithila Institute, 1960; online at *Digital Sanskrit Buddhist Canon*. aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā. http://www.dsbcproject.org/node/8242. Also Rajendra Lala Mitra. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Bibliotheca Indica, no. 110, Calcutta: Baptist Mission Press, 1888.
Sanskrit: P. L. Vaidya. *Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā, with Haribhadra's Commentary called Ālokā*. Buddhist Sanskrit Texts 4. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1960.
English translation: Edward Conze. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary.* Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.
English translation of a shortened version in Edward Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Stanza Summary.* Bolinas, Calif.: Four Seasons Foundation, 1973.

Great Drum Sūtra
mahābherīhārakaparivartasūtra
rnga bo che chen po'i le'u'i mdo
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 222). TBRC W22084.63:170-254 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 888, vol. 35.

Heap of Jewels Sūtra

mahāratnakūṭdharmaparyāyaśatasāhasrikagranthasūtra

dkon mchog brtsegs pa chen po'i chos kyi rnam grangs stong phrag brgya pa

Peking 760, vols. 22–24.

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 45). TBRC W22084, vols 39-44 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Heart of Wisdom Sūtra

bhagavatī-prajñāpāramitā-hṛdaya

bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 100). TBRC W22084.34:290-293 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Life Stories

jātakanidāna

skyes pa rabs kyi gleng gzhi

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge par phud,* 32). TBRC W22084.34:367-501 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 748, vol. 21.

King of Meditative Stabilizations Sūtra

samādhirājasūtra sarvadharmasvabhāvasamatāvipañcatasamādhirājasūtra

ting nge 'dzin rgyal po'i mdo / chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 127). TBRC W22084.55:3-342 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 795, vols. 31-32; *sde dge* 127, vol. da; Dharma, vol. 20

Sanskrit: P. L. Vaidya. *Samādhirājasūtram*. Buddhist Sanskrit Texts, 2. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1961.

Sanskrit, Tibetan, Chinese and English translation (of chap. 9): Cristoph Cüppers. *The IXth Chapter of the Samādhirājasūtra: A Text-critical Contribution to the Study of Mahāyāna Sūtras.* Alt- und Neu-Indische Studien, 41. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

Partial English translation (of chaps. 8, 19, and 22): K. Regamey. *Three Chapters from the Samādhirājasūtra*. Warsaw: Publications of the Oriental Commission, 1938.

Partial English translation (of chaps. 1-4): Translation Committee of the University of Michigan's Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature. "The Sūtra of the *King of Samādhis*: Chapters I-IV" in *Studies in the Literature of the Great Vehicle*. Michigan Studies in Buddhist Literature No. 1, edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, 1-88. Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1989.

Meeting of Father and Son Sūtra

ārya-pitāputra-samāgamana-nāma-mahāyāna-sūtra

yab sras mjal ba'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 60). TBRC W22084.42:3-337 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

One Hundred Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra

śatasāhasrikāprajñāpāramitā

shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 8). TBRC W22084.14:3-789 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 730, vols. 12-18.

Condensed English translation: Edward Conze. *The Large Sūtra on Perfect Wisdom.* Berkeley: University of California Press, 1975.

Questions of King Dhāraṇīṣhvara Sūtra / Sūtra Teaching the Great Compassion of a One-Gone-Thus

āryatathāgatamahākaruṇānirdeśasūtra

de bzhin gshegs pa'i snying rje chen po bstan pa'i mdo / 'phags pa gzungs kyi dbang phyug rgyal pos zhus pa'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*lha sa,* 148). TBRC W26071.57:310-641 (PDF of Lhasa: zhol bka' 'gyur par khang, [194-]).

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 147). TBRC W22084.57:285-486 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 814, vol. 32.

Sūtra on the Ten Grounds

daśabhūmikasūtra

mdo sde sa bcu pa

Tibetan digital reprint edition: In *nges don mdo skor*. TBRC W22275.6:208-389 (PDF of sDe dGe dGon Chen: sde dge par khang, 2000).

Peking 761.31, vol. 25.

Sanskrit: *Daśabhūmikasūtram*. P. L. Vaidya, ed. Buddhist Sanskrit Texts 7. Darbhanga: Mithila Institute, 1967.

English translation: M. Honda. "An Annotated Translation of the 'Daśabhūmika.'" In D. Sinor, ed, *Studies in South, East and Central Asia*, Śatapitaka Series 74. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1968, 115-276.

Sūtra Teaching Veiled and Ultimate Truths

kun rdzob dang don dam pa'i bden pa bstan pa'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 179). TBRC W22084.60:490-534 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Sūtra Unraveling the Thought

saṃdhinirmocanasūtra

dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 106). TBRC W22084:1b.1-55b.7 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 774, vol. 29; sde dge 106; Dharma, vol. 18; *The Tog Palace Edition of the Tibetan Kanjur,* vol. 63, 1-160 (Leh: Smanrtsis Shesrig Dpemzod, 1975-1978)

Tibetan text and French translation: Étienne Lamotte. *Saṃdhinirmocanasūtra: L'explication des mystères*. Louvain: Université de Louvain, 1935.

English translation: C. John Powers. *Wisdom of Buddha: Saṁdhinirmocana Sūtra*. Berkeley: Dharma, 1995. Also: Thomas Cleary. *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course.* Boston: Shambhala, 1995.

Teachings of Akṣhayamati Sūtra

akṣayamatinirdeśa

blo gros mi zad pas bstan pa

Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 175). TBRC W22084.60:159-350 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).

Peking 842, vol. 34.

Twenty-five Thousand Stanza Perfection of Wisdom Sūtra
pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, 9). TBRC W22084.28:3-763 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Peking 731, vol. 19.
English translation (abridged): Edward Conze. *The Large Sūtra on the Perfection of Wisdom.* Berkeley: University of California Press, 1975.

White Lotus of Excellent Doctrine Sūtra
dam pa'i chos pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo
saddharmapuṇḍarīka
Tibetan digital reprint edition: In *bka' 'gyur* (*sde dge par phud*, *mdo sde*, vol. *ja*), TBRC W22084.51:3-362113) (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1976-1979).
Sanskrit: Hendrik Kern and Bunyiu Nanjio. *Saddharmapuṇḍarika*. Bibliotheca Buddhica 10. St. Petersburg, 1908-1912; repr. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.
English translation: Hendrik Kern. *The Saddharma-puṇḍarīka, or Lotus of the True Law*. Oxford: Clarendon, 1884. Sacred Books of the East 21; repr. New York: Dover, 1963; Delhi: Motilal Banarsidass, 1965. Also, Leon Hurvitz. *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*. New York: Columbia University Press, 1976.

2. Other Sanskrit and Tibetan Works

A-khu-ching (*a khu ching shes rab rgya mtsho,* 1803-1875)
Notes on (Chandrakīrti's) "Supplement"
bstan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i brjed byang mthar 'dzin tsha gdung sel ba'i zla ba'i 'od / 'jug zin
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (shes rab rgya mtsho) TBRC W21504.7:258-349 (PDF of New Delhi, India: Ngawang Sopa, b.1973).

Āryadeva (*'phags pa lha,* second to third century C.E.)
Four Hundred / Treatise of Four Hundred Stanzas
catuḥśatakaśāstrakārikā
bstan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3846). TBRC W23703.97:3-37 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5246, vol. 95; sde dge 3846, vol. tsha
Edited Tibetan and Sanskrit fragments along with English translation: Karen Lang. *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge.* Indiske Studier, 7. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.
English translation: Geshe Sonam Rinchen and Ruth Sonam. *Yogic Deeds of Bodhisattvas: Gyeltshap on Āryadeva's Four Hundred*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1994.
Italian translation of the last half from the Chinese: Giuseppe Tucci. "Study Mahāyānici: La versione cinese del Catuḥśataka di Āryadeva, confronta col testo sanscrito e la traduzione tibetana." *Rivista degli Studi Orientali* 10 (1925): 521-567.

Asaṅga (*thogs med,* fourth century)
Commentary on (Maitreya's) "Sublime Continuum of the Great Vehicle" / Explanation of (Maitreya's) "Sublime Continuum of the Great Vehicle"
mahāyānottaratantraśāstravyākhya
theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4025). TBRC W23703.123:150-259 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-

1985).
Peking 5526, vol. 108
Sanskrit: E. H. Johnston (and T. Chowdhury). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra-śāstra*. Patna, India: Bihar Research Society, 1950.
English translation: E. Obermiller. "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9 (1931): 81-306. Also: J. Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.

Five Treatises on the Grounds

1. *Grounds of Yogic Practice*
yogācārabhūmi
rnal 'byor spyod pa'i sa
Peking 5536-5538, vols. 109-110
Grounds of Bodhisattvas
bodhisattvabhūmi
byang chub sems pa'i sa
Peking 5538, vol. 110
Sanskrit: Unrai Wogihara. *Bodhisattvabhūmi: A Statement of the Whole Course of the Bodhisattva (Being the Fifteenth Section of Yogācārabhūmi).* Leipzig: 1908; Tokyo: Seigo Kenyūkai, 1930-1936. Also: Nalinaksha Dutt. *Bodhisattvabhumi (Being the XVth Section of Asangapada's Yogacarabhumi).* Tibetan Sanskrit Works Series 7. Patna, India: K. P. Jayaswal Research Institute, 1966.
English translation of the Chapter on Suchness, the fourth chapter of Part I of what is the fifteenth volume of the *Grounds of Yogic Practice:* Janice D. Willis. *On Knowing Reality.* New York: Columbia University Press, 1979; reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
2. *Compendium of Ascertainments*
nirṇayasaṃgraha / viniścayasaṃgrahaṇī
rnam par gtan la dbab pa bsdu ba
Peking 5539, vols. 110-111
3. *Compendium of Bases*
vastusaṃgraha
gzhi bsdu ba
Peking 5540, vol. 111
4. *Compendium of Enumerations*
paryāyasaṃgraha
rnam grang bsdu ba
Peking 5543, vol. 111
5. *Compendium of Explanations*
vivaraṇasaṃgraha
rnam par bshad pa bsdu ba
Peking 5543, vol. 111

Grounds of Hearers
nyan sa
śrāvakabhūmi
Peking 5537, vol. 110
Sanskrit: Karunesha Shukla. *Śrāvakabhūmi*. Tibetan Sanskrit Works Series 14. Patna, India: K. P. Jayaswal Research Institute, 1973.

Ashvaghoṣha/ Shūra (*rta dbyangs/ dpa' bo,* third or fourth century)
Cultivation of the Conventional Mind of Enlightenment
kun rdzob byang chub kyi sems bsgom pa'i man ngag yi ger bris pa.
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3911). TBRC W23703.110:28-31 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Atisha (*dīpaṃkaraśrījñāna, mar me mdzad ye shes*, 982-1054)

Introduction to the Two Truths
satyadvayāvatāra
bden pa gnyis la ’jug pa.
Tibetan digital reprint edition: In *bstan ’gyur* (*sde dge*, 3902). TBRC W23703.109:145-147 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Bhāvaviveka (*legs ldan ’byed,* c. 500-570?)
Blaze of Reasoning / Commentary on the “Heart of the Middle Way”: Blaze of Reasoning
madhyamakahṛdayavṛttitarkajvālā
dbu ma’i snying po’i ’grel pa rtog ge ’bar ba
Tibetan digital reprint edition: In *bstan ’gyur* (sde dge, 3856). TBRC W23703.98:82-660. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5256, vol. 96.
Partial English translation (chap. 3, 1-136): Shotaro Iida. *Reason and Emptiness*. Tokyo: Hokuseido, 1980.
Lamp for Nāgārjuna’s “Wisdom,” Commentary on the “Treatise on the Middle”
prajñāpradīpa
shes rab sgron ma
Tibetan digital reprint edition: In *bstan ’gyur* (sde dge, 3856). TBRC W23703. 97: 92 - 520. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Toh. 3853, *dbu ma*, vol. *tsha*
Buddhapālita (*sangs rgyas bskyangs*, c. 470-540?)
Buddhapālita Commentary on (Nāgārjuna’s) “Treatise on the Middle”
buddhapālitamūlamadhyamakavṛtti
dbu ma rtsa ba’i ’grel pa buddha pā li ta
Tibetan digital reprint edition: In *bstan ’gyur* (*sde dge*, 3842). TBRC W23703.96:318-563 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5254, vol. 95.
Edited Tibetan (Ch.1-12): Max Walleser. Bibliotheca Buddhica 16. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.
English translation of Ch.1: Judit Fehér. “Buddhapālita’s *Mūlamadhyamakavṛtti*—Arrival and Spread of Prāsaṇgika-Mādhyamika Literature in Tibet.” In *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kūros*, vol. 1, edited by Louis Ligeti, 211-240. Budapest: Akadmiai Kiado, 1984.
Tibetan edition and English translation of Ch.18: Christian Lindtner. “Buddhapālita on Emptiness.” *Indo-Iranian Journal* 23 (1981): 187-217.
Chandrakīrti (*zla ba grags pa,* seventh century)
[Auto]commentary on the “Supplement to (Nāgārjuna’s) ‘Treatise on the Middle’”
madhaymakāvatārabhāṣya
dbu ma la ’jug pa’i bshad pa / dbu ma la ’jug pa’i rang ’grel
Tibetan digital reprint edition: In *bstan ’gyur* (*sde dge,* 3862). TBRC W23703.102: 442-697 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5263, vol. 98.
Also: Dharmsala, India: Council of Religious and Cultural Affairs, 1968.
Tibetan: Louis de La Vallée Poussin. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 9. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.
French translation (up to chap. 6, stanza 165): Louis de La Vallée Poussin. *Muséon* 8 (1907): 249-317; *Muséon* 11 (1910): 271-358; *Muséon* 12 (1911): 235-328.
German translation (VI.166-226): Helmut Tauscher. *Candrakīrti-Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 5. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1981.
Clear Words: Commentary on (Nāgārjuna’s) “Treatise on the Middle”

mūlamadhyamakavṛttiprasannapadā

dbu ma rtsa ba'i 'grel pa tshig gsal ba

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3860). TBRC W23703.102:4-401, vol. 'a (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5260, vol. 98.

Also: Dharmsala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1968.

Sanskrit: Louis de La Vallée Poussin. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 4. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970. Also, J.W. de Jong. "Text-critical Notes on the Prasannapadā." *Indo-Iranian Journal* 20, nos. 1/2 (1978): 25-59 and nos. 3/4 (1978): 217-252. Also, Sanskrit, Tibetan, and French translation of the *Madhyamakaśāstrastuti* that concludes *Clear Words:* J.W. de Jong. "La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti." *Oriens Extremus* 9 (1962): 47-56.

English translation (chaps. 1 and 25): T. Stcherbatsky. *Conception of Buddhist Nirvāṇa,* 77-222. Leningrad: Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927; rev. reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

English translation (chap. 2): Jeffrey Hopkins. "Analysis of Coming and Going." Dharmsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

Partial English translation: Mervyn Sprung. *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti translated from the Sanskrit*. London: Routledge, 1979; Boulder: Prajñā Press, 1979.

French translation (chaps. 2-4, 6-9, 11, 23, 24, 26, 28): Jacques May. *Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti, douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1959.

French translation (chaps. 18-22): J. W. de Jong. *Cinq chapitres de la Prasannapadā*. Paris: Geuthner, 1949.

French translation (chap. 17): É. Lamotte. "Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa." *Mélanges chinois et bouddhiques* 4 (1936): 265-288.

German translation (chaps. 5, 12-26): Stanislaw Schayer. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*. Krakow: Naktadem Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1931.

German translation (chap. 10): Stanislaw Schayer. "Feuer und Brennstoff." *Rocznik Orjentalistyczny* 7 (1931): 26-52.

Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"

madhyamakāvatāra

dbu ma la 'jug pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3861). TBRC W23703.102:403-439 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5261, Peking 5262, vol. 98.

Tibetan: Louis de La Vallée Poussin. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 9. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

English translation: C. W. Huntington, Jr. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika,* 147-195. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1989.

English translation (chaps. 1-5): Jeffrey Hopkins. *Compassion in Tibetan Buddhism*. London: Rider, 1980; reprint, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1980.

English translation (chap. 6): Stephen Batchelor. *Echoes of Voidness* by Geshé Rabten, 47-92. London: Wisdom Publications, 1983.

See also references under Chandrakīrti's *[Auto]commentary on the "Supplement."*

Dharmakīrti (*chos kyi grags pa,* seventh century)

Seven Treatises on Valid Cognition

1. *Analysis of Relations*

sambandhaparīkṣā

'brel pa brtag pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4215). TBRC W23703.174:513-523 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5713, vol. 130.

2. *Ascertainment of Prime Cognition*

pramāṇaviniścaya

tshad ma rnam par nges pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4211). TBRC W23703.174:305-462 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5710, vol. 130.

3. *Commentary on (Dignāga's) "Compilation of Prime Cognition"*

pramāṇavārttikakārikā

tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4210). TBRC W23703.174:189-304 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5709, vol. 130.

Also: Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1974.

Sanskrit: Dwarikadas Shastri. *Pramāṇavārttika of Āchārya Dharmakīrtti*. Varanasi, India: Bauddha Bharati, 1968. Also, Yūsho Miyasaka. "Pramāṇavarttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)," *Acta Indologica* 2 (1971-1972): 1-206. Also, (chap. 1 and autocommentary) Raniero Gnoli. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary.* Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

English translation (chap. 2): Masatoshi Nagatomi. "A Study of Dharmakīrti's Pramāṇavarttika: An English Translation and Annotation of the Pramāṇavarttika, Book I." Ph.D. diss., Harvard University, 1957.

English translation (chap. 4, stanzas 1-148): Tom J.F. Tillemans. *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An Annotated Translation of the Fourth Chapter (parārthānumāna),* vol. 1. Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.

4. *Drop of Reasoning*

nyāyabinduprakaraṇa

rigs pa'i thigs pa zhes bya ba'i rab tu byed pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4212). TBRC W23703.174:463-477 In bstan 'gyur (sde dge). TBRC W23703. 174: 463 – 477 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5711, vol. 130.

English translation: Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic*. New York: Dover Publications, 1962.

5. *Drop of Reasons*

hetubindunāmaprakaraṇa

gtan tshigs kyi thigs pa zhes bya ba rab tu byed pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4213). TBRC W23703.174:477-511 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5712, vol. 130.

6. *Principles of Debate*

vādanyāya

rtsod pa'i rigs pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4218). TBRC W23703.175:654-712 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5715, vol. 130.

7. *Proof of Other Continuums*

saṃtānāntarasiddhināmaprakaraṇa
rgyud gzhan grub pa zhes bya ba'i rab tu byed pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4219). TBRC W23703.175:712719 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5716, vol. 130.
Auto-Commentary on the "Commentary on (Dignāga's) 'Compilation of Prime Cognition'"
tshad ma rnam 'grel gyi 'grel pa
pramāṇavārttikavṛtti
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4216), TBRC W23703.174:523-732 (Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Gen-dün-drub, First Dalai Lama (*dge 'dun grub,* 1391-1474)
Precious Rosary, An Explanation of the Meaning of the Words of the Root Text of (Nagarjuna's) "Treatise on the Middle"
dbu ma rtsa sher gyi ngag don bshad pa rin po che'i phreng ba
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*dge 'dun grub pa*). TBRC W24769.4:657-754 (PDF of bkra shis lhun po?: bkra shis lhun po gzhung, [199-])
Gyal-tshab-dar-ma-rin-chen (*rgyal tshab dar ma rin chen*, 1364-1432)
Explanation of (Maitreya's) "Ornament for the Clear Realizations" and (Haribhadra's) Commentary: Ornament for the Essence
phar phyin spyi don rnam bshad snying po'i rgyan
Tibetan digital reprint edition: In TBRC W1KG8580. 2 vols. (PDF of Bylakuppe, Karnataka, India: Se ra dpe mdzod khang , [n.d.]).
Explanation of (Shāntideva's) "Engaging in the Bodhisattva Deeds": Entrance for Conqueror Children
byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras 'jug ngog
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*gyal tshab rje*). TBRC W29194.4:5-330. PDF of Dharamsala: Sherig Parkhang, 1997).
Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1973
Presentation of the Two Truths and Words of Instruction on the View: Precious Garland
bden gnyis kyi rnam gzhag dang lta ba'i khrid yig rin po che'i phreng ba
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*rgyal tshab rje*: *bla brang par ma*). TBRC W4CZ2710.1:291-318 (PDF of bla brang : bla brang bkra shis 'khyil , 1999).
Gung-thang Lo-drö-gya-tsho/ A-khu Lo-drö-gya-tso (*gung thang blo gros rgya mtsho/ a khu blo gros rgya mtsho,* 1851-1928/1930)
Illuminating Sun Clarifying the Meaning of (Jam-yang-shay-pa's) "Decisive Analysis of (Chandrakīrti's) 'Supplement to (Nāgārjuna's) Treatise on the Middle'": Treasury of Scripture and Reasoning, Opener of the Eye Viewing the Path of the Profound
dbu ma'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod kyi dgongs don gsal bar byed pa'i nyin byed snang ba zab lam lta ba'i mig 'byed
Tibetan digital reprint editions: TBRC W2CZ7918 (PDF of Delhi, India: Kesang Thabkhes, 1974) and TBRC W140 (PDF of lha sa: ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang, 2009).
Khetsun Sangpo
Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism
Dharmsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1975.
Haribhadra (*seng ge bzang po,* late eighth century)
Clear Meaning Commentary / Commentary on (Maitreya's) "Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom: Ornament for the Clear Realizations"
spuṭhārtha / abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstravṛtti
'grel pa don gsal / shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa
Sanskrit editions:
Amano, Kōei. *A study on the Abhisamaya-alaṃkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*. Rev. ed. Yanai City,

Japan: Rokoku Bunko, 2008.

Tripathi, Ram Shankar. *Slob-dpon Seṅ-ge-bzaṅ-pos mdzad pa'i Mṅon-par-rtogs-pa'i-rgyan gyi 'grel pa Don-gsal (Prajñāpāramitopadeśaśāstre Ācāryaharibhadraviracitā Abhisamayālaṅkāravṛttiḥ Sphuṭārtha)*, 1977. 2nd ed. Sarnath, India: Central Institute of Higher Tibetan Studies. 1993.

Wogihara, Unrai. *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñā-pāramitā-vyākhyā, The Work of Haribhadra.* 7 vols. Tokyo: Toyo Bunko, 1932-1935; reprint, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973.

Wogihara, Unrai, ed. *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā: Commentary on aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā by Haribhadra, Together with the Text Commented on*. Tokyo, Japan: The Toyo Bunko, 1973.

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*). TBRC W23703 86: 158-281 (PDF of: Delhi, India: Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

English translation: Sparham, Gareth. *Āryavimuktisena, Maitreyanātha, and Haribhadra. Abhisamayālaṃkāra with Vṛtti and Ālokā.* 4 vols. Fremont, CA: Jain Publishing Company, 2006-2011.

Jam-pa-tra-shi (*byams pa bkra shis*, 15th century)

dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dka' ba'i gnad gsal bar byed pa'i legs par bshad pa skal bzang mgul rgyan

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W1KG15968. 1 vols. (PDF of Lha sa, Tibet: Ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang, 2009).

Jam-yang-chog-lha-ö-ser (*byams dbyangs mchog lha 'od zer,* 15th century?)

rwa stod bsdus grwa

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W1KG16726. 2 vols. (PDF of Mundgod, Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society, 1986).

Jam-yang-shay-pa Ngag-wang-tson-drü (*'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje ngag dbang brtson grus,* 1648-1721/1722)

Great Exposition of the Middle / Decisive Analysis of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'": Treasury of Scripture and Reasoning, Thoroughly Illuminating the Profound Meaning [of Emptiness], Entrance for the Fortunate

dbu ma chen mo / dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*). TBRC W21503.9:11-894 (PDF of South India?: Gomang College?, 1997?).

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*). bla brang bkra shis 'khyil: bla brang brka shis 'khyil dgon, publishing date unknown. Also available at: TBRC W22186.14.

Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bźad-pa'i-rdo-rje, vol. 9 (entire). New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973. Also available at: TBRC W1KG9409.9.

Buxaduor, India: Gomang, 1967.

Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bźad-pa'i-rdo-rje, vol. 9. (entire). Mundgod, India: Gomang College, 1997. Also available at: TBRC W21503.9.

Beijing, China: Pe cin yug hran shin 'gyig par khang, 2004.

Mundgod, Karnataka, India: Drepung Gomang Library, 2007.

Translation of the section on the two truths: Guy M. Newland's Ph.D. thesis, *The Two truths: A study of Mādhyamika philosophy as presented in the Monastic textbooks of the Ge-luk-ba order of Tibetan Buddhism.*

Translation of the beginning: Jules Levinson, *What Does Chandrakīrti Add to Nāgārjuna's Treatise?* UMA Translation Project Publication, 2015. http://uma-tibet.org.

Great Exposition of Tenets / Explanation of Tenets: Sun of the Land of Samantabhadra Brilliantly Illuminating All of Our Own and Others' Tenets and the Meaning of the Profound [Emptiness], Ocean of Scripture and Reasoning Fulfilling All Hopes of All Beings

grub mtha' chen mo / grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog

tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong

In the *Collected Works of 'Jam-dbyaṅs-bźad-pa'i-rdo-rje:* Reproduced from prints from La-brang-tra-shi-khyil blocks, 15 vols, Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series. New Delhi, India: Ngawang Gelek Demo, 1973.

Mundgod revision of the 1973 Ngawang Gelek *bla brang* (Mundgod, India: Go-mang College, 1996). Abbreviated reference: "1996 Mundgod revision."

Taipei reprint of 1999 Mundgod (Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2000). Abbreviated reference: "2000 Taipei reprint of 1999 Mundgod."

Musoorie, India: Dalama, 1962 [based on a Lhasa edition not yet acquired by the UMA Institute]. Abbreviated reference: "1962 Dalama."

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*) TBRC W1KG9409.14:48-625 (PDF of New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973). Abbreviated reference: "1973 Ngawang Gelek *bla brang*."

Tibetan digital reprint edition: TBRC W22186.13:35-614 (PDF of *bla brang bkra shis 'khyil: bla brang bkra shis 'khyil dgon*, [n.d.]). Abbreviated reference: "2001 TBRC *bla brang*."

English translation (entire root text and edited portions of the autocommentary and Ngag-wang-pal-dan's *Annotations*): Jeffrey Hopkins. *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2003.

English translation (beginning of the chapter on the Consequence School): Jeffrey Hopkins. *Meditation on Emptiness,* 581-697. London: Wisdom Publications, 1983; rev. ed., Boston: Wisdom Publications, 1996.

English translation of root text with Lo-sang-kön-chog's commentary: Daniel Cozort and Craig Preston. *Buddhist Philosophy: Losang Gonchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2003.

Translation of the section of the distinctive tenets of the Consequence School: Daniel Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1998).

Jang-kya Röl-pay-dor-jay (*lcang skya rol pa'i rdo rje,* 1717-1786)

Presentations of Tenets / Clear Exposition of the Presentations of Tenets: Beautiful Ornament for the Meru of the Subduer's Teaching

grub mtha'i rnam bzhag / grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan

Edition cited: Varanasi, India: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970. Also: Lokesh Chandra, ed. *Buddhist Philosophical Systems of Lcaṅ-skya Rol-pahi Rdo-rje*. Śata-piṭaka Series (Indo-Asian Literatures), vol. 233. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1977. Also: An edition published by gam car phan bde legs bshad gling grva tshang dang rgyud rnying slar gso tshogs pa, 1982.

English translation of Sautrāntika chapter: Anne C. Klein. *Knowing, Naming, and Negation,* 115-196. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1988. Commentary on this: Anne C. Klein. *Knowledge and Liberation: A Buddhist Epistemological Analysis in Support of Transformative Religious Experience: Tibetan Interpretations of Dignāga and Dharmakīrti*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1986.

English translation of Svātantrika chapter: Donald S. Lopez Jr. *A Study of Svātantrika,* 243-386. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1986.

English translation of part of Prāsaṅgika chapter: Jeffrey Hopkins. *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequence School,* 355-428. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1983.

Jayānanda

Commentarial Explanation of Chandrakīrti's "Supplement to the Middle"

madhyamakāvatāraṭīkā

dbu ma la 'jug pa'i 'grel bshad

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3870). TBRC W23703104: 4-731 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5271, vol. 99; Toh: 3870

Jay-tsün Chö-kyi-gyal-tshan (*rje btsun chos kyi rgyal mtshan,* 1469-1546)

A Good Explanation Adorning the Throats of the Fortunate: A General Meaning Commentary Clarifying Difficult Points in (Tsong-kha-pa's) "Illumination of the Thought"

dbu ma 'jug pa'i spyi don legs bshad skal bzang mgul rgyan

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W1KG22265. 1 vols. (PDF of Bylakuppe, Karnataka, India: Ser byes grwa tshang, [1982]).

Jñānagarbha (*ye shes snying po,* eighth century)

Autocommentary of Differentiation of the Two Truths

bden gnyis rnam 'byed pa'i 'grel pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*). TBRC W23703.107: 8-32 (PDF of: Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

English translation with critical edition: Eckel, Malcolm D. *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths: An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987.

Differentiation of the Two Truths

satyadvayavibhaṅga*kārika*

bden pa gnyis rnam par 'byed pa'i tshig le'u byas pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur (sde dge)*. TBRC W23703.107: 4-8 (PDF of: Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Kamalashīla (*pad ma'i ngang tshul;* ca. 740-795)

Illumination of the Middle

madhyamakāloka

dbu ma snang ba

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3887). TBRC W23703.107:268-489 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5287

Khay-drub-tan-pa-dar-gyay (See Tan-pa-dar-gyay)

Khay-drub-ge-leg-pal-sang (*mkhas grub dge legs dpal bzang,* 1385-1438)

Compilation on Emptiness / Opening the Eyes of the Fortunate: Treatise Brilliantly Clarifying the Profound Emptiness

stong thun chen mo / zab mo stong pa nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed

Tibetan digital reprint edition: In *dbu ma stong thun chen mo*. TBRC W00EGS1016265:9-481 (PDF of Madhyamika Text Series, Vol. 1, New Delhi: lha mkhar yongs 'dzin bstan pa rgyal mtshan, 1972).

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*mkhas grub rje*). TBRC W1KG10279.1:185-708 (PDF of bla brang par ma: bla brang bkra shis 'khyil, 199?).

Tibetan digital reprint edition: TBRC W1KG15939. 1 vol (PDF of Lha sa: ser gtsug nang bstan dpe rnying 'tshol bsdu phyogs sgrig khang , 2009).

Collected Works of the Lord Mkhas-grub rje dge-legs-dpal-bzaṅ-po, vol. 1, 179-702. New Delhi: Guru Deva, 1980. Also: Collected Works of Mkhas-grub dge-legs dpal, vol. 1, 125-482. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1983. Also: New Delhi: n.p., 1972.

English translation: José Ignacio Cabezón. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the* stong thun chen mo *of mKhas grub dGe legs dpal bzang,* 21-388. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992.

English translation of the chapter on the Mind-Only School: Jeffrey Hopkins. *Khay-drub-ge-leg-pal-sang's "Opening the Eyes of the Fortunate": The Mind-Only School.* Unpublished manuscript.

Kön-chog-jig-may-wang-po (*dkon mchog 'jigs med dbang po,* 1728-1791)

Decisive Analysis of the Great Treatise, (Chandrakīrti's) Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle": Lamp of Scripture and Reasoning, Transmission of the Speech of the Omniscient Lama Jam-yang-shay-pay-dor-je

dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs sgron me zhes bya ba kun mkhyen bla ma 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje'i gsung rgyun

In TBRC W4CZ57175.1 (PDF not available. Sarnath Varanasi, India: [rgya gzhung slob dpon phun tshogs don grub], [2003]).

The Collected Works of dKon-mchog-'jigs-med-dbang-po, vol. 6, 1-484 (Dharmsala, India: Shes rigs par khang, 1969).

Precious Garland of Tenets / Presentation of Tenets: A Precious Garland

grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*dkon mchog 'jigs med dbang po*). TBRC W1KG9560.6:496-546. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1971. (PDF of New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1971).

Tibetan: K. Mimaki. Le Grub mtha' rnam bzhag rin chen phreṅ ba de dkon mchog 'jigs med dbaṅ po (1728-1791), *Zinbun* [The Research Institute for Humanistic Studies, Kyoto University], 14 (1977):55-112. Also, Collected Works of dkon-mchog-'jigs-med-dbaṅ-po, vol. 6, 485-535. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972. Also: Xylograph in thirty-two folios from the Lessing collection of the rare book section of the University of Wisconsin Library, which is item 47 in Leonard Zwilling. *Tibetan Blockprints in the Department of Rare Books and Special Collections.* Madison, Wis.: University of Wisconsin-Madison Libraries, 1984. Also: Mundgod, India: blo gsal gling Press, 1980. Also: Dharmsala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1967. Also: Dharmsala, India: Teaching Training, n.d. Also: A blockprint edition in twenty-eight folios obtained in 1987 from Go-mang College in Lha-sa, printed on blocks that predate the Cultural Revolution.

English translation: Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins. *Practice and Theory of Tibetan Buddhism,* 48-145. New York: Grove, 1976; rev. ed., *Cutting through Appearances: Practice and Theory of Tibetan Buddhism,* 109-322. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1989. Also: H. V. Guenther. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore, Md.: Penguin, 1972. Also, the chapters on the Autonomy School and the Consequence School: Shōtarō Iida. *Reason and Emptiness,* 27-51. Tokyo: Hokuseido, 1980.

Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles

sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mdzes rgyan

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (dkon mchog 'jigs med dbang po. TBRC W1KG9560.7:432-475 (PDF of New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1971).

Collected Works of dkon-mchog-'jigs-med-dbaṅ-po, vol. 7. New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972.

English translation: Elizabeth Napper. *Traversing the Spiritual Path: Kön-chog-jig-may-wang-po's Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles, with Dan-ma-lo-chö's Oral Commentary*. Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2013: downloadable at uma-tibet.org.

Thorough Expression of the Natures of the One Hundred Seventy-Three Aspects of the Three Exalted Knowers: White Lotus Vine of Eloquence

mkhyen gsum gyi rnam pa brgya dang don gsum gyi rang bzhin yang dag par brjod pa legs bshad padma dkar po'i khri shing

In *gsung 'bum* (*dkon mchog 'jigs med dbang po.* TBRC W1KG9560.6:636-655 (PDF of New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1971).

Collected Works of dKon-mchog-'jigs-med-dbang-po, vol. 6. New Delhi, India: Ngawang Gelek Demo, 1971.

In *gsung 'bum* (*dkon mchog 'jigs med dbang po*). TBRC W2122.6: 627-646 (PDF of bla brang bkra shis 'khyil, Tibet: bla brang dgon pa, 1999).

English translation: Jeffrey Hopkins and Jongbok Yi. *The Hidden Teaching of the Perfection of Wisdom Sūtras: Jam-yang-shay-pa's Seventy Topics and Kön-chog-jig-may-wang-po's 173 Topics.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014: downloadable at uma-tibet.org.

Lha-wang-gya-tsho (*lha dbang rgya mtsho*)

Sport of Faith: The Marvelous, Amazing Biography of the Foremost Omniscient Pan-chen-sö-nam-

drag-pa

rje btsun thams cad mkhyen pa bka' 'drin can bsod nams grags pa'i dpal rnam dpyod mchog gi sde'i rnam par thar pa ngo mtshar rmad du byung ba dad pa'i rol rtsed

In *Three Dge-lugs-pa Historical Works* (New Delhi, India: Ngawang Gelek Demo, 1975).

Lo-ter-wang-po (*'jam dbyangs blo gter dbang po*, 1847-1914)

Lamp Illuminating the Thought of Chandrakīrti, A Commentary on the "Supplement to the Middle Way"

dbu ma la 'jug pa'i mchan 'grel dang tshad ma rigs gter gyi mchan 'grel

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W1KG17454. 1 vols. (PDF of Delhi: Jamyang Samten, 1975).

Lo-drö-gya-tsho (See Gung-thang Lo-drö-gya-tsho)

Lo-sang-cho-ying (*blo bzang chos dbyings ldan ma blo chos/ ldan ma blo bzang chos dbyings*)

Disputation and Reply Driving Pain From the Heart of One of Inferior Intelligence: A Companion Piece to "Drop of Camphor"

rtsod lan blo dman snying gi gdung sel ga bur thig pa'i spun zla

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W00EGS1016271. 1 vols. (PDF of Mundgod, India: Drepung Loseling Library Society, 1985).

Lo-sang-ta-yang (*blo bzang rta dbyangs,* a.k.a. *blo bzang rta mgrin*, 1867-1937)

A Lamp Thoroughly Illuminating the Meaning of the Profound: Annotations on (Paṇ-chen Sö-nam-drag-pa's) "General meaning of Nāgārjuna's "Treatise on the Middle Way"

dbu ma'i spyi don gyi mchan 'grel zab don rab gsal sgron me

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*bsod nams grags pa*). TBRC W23828.12:7-322. (PDF of Mundgod, Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society, 1982-1990).

Maitreya (*byams pa*)

Five Doctrines of Maitreya

1. *Great Vehicle Treatise on the Sublime Continuum / Treatise on the Later Scriptures of the Great Vehicle*

mahāyānottaratantraśāstra

theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge,* 4024). TBRC W23703.123: 109-148 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking eking 5525, vol. 108; sde dge 4024, Dharma vol. 77

Sanskrit: E. H. Johnston (and T. Chowdhury). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna, India: Bihar Research Society, 1950.

English translation: E. Obermiller. "Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation." *Acta Orientalia* 9 (1931): 81-306. Also: J. Takasaki. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.

2. *Differentiation of Phenomena and Noumenon*

dharmadharmatāvibhaṅga

chos dang chos nyid rnam par 'byed pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4022). TBRC W23703.123:93-100 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5523, vol. 108.

Edited Tibetan: Jōshō Nozawa. "The *Dharmadharmatāvibhaṅga* and the *Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti,* Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions." In *Studies in Indology and Buddhology: Presented in Honour of Professor Susumu Yamaguchi on the Occasion of his Sixtieth Birthday,* edited by Gadjin M. Nagao and Jōshō Nozawa. Kyoto: Hozokan, 1955.

English translation: John Younghan Cha. *A Study of the* Dharmadharmatāvibhāga*: An Analysis of the Religious Philosophy of the Yogācāra, Together with an Annotated Translation of Vasubandhu's Commentary.* PhD diss., Northwestern University, 1996.

English translation: Jim Scott. *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being with Commentary by Mipham.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2004.

3. *Differentiation of the Middle and the Extremes*
madhyāntavibhaṅga
dbus dang mtha' rnam par 'byed pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge,* 4021). TBRC W23703.123:81-92 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5522, vol. 108; Dharma vol. 77.
Sanskrit: Gadjin M. Nagao. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964. Also: Ramchandra Pandeya. *Madhyānta-vibhāga-śāstra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.
English translation: Stefan Anacker. *Seven Works of Vasubandhu.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
Also, of chapter 1: Thomas A. Kochumuttom. *A Buddhist Doctrine of Experience.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1982. Also, of chapter 1: F. Th. Stcherbatsky. *Madhyāntavibhāga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati.* Bibliotheca Buddhica 30 (1936). Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970; reprint, Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1971. Also, of chapter 1: David Lasar Friedmann. *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā: Analysis of the Middle Path and the Extremes.* Utrecht, Netherlands: Rijksuniversiteit te Leiden, 1937. Also, of chapter 3: Paul Wilfred O'Brien, S.J. "A Chapter on Reality from the Madhyāntavibhāgaçāstra." *Monumenta Nipponica* 9, nos. 1-2 (1953): 277-303 and *Monumenta Nipponica* 10, nos. 1-2 (1954): 227-269.

4. *Ornament for the Clear Realizations*
abhisamayālaṃkāra/ abhisamayālaṁkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśaśāstrakārikā
mngon par rtogs pa'i rgyan/ shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan shes bya ba'i tshig le'ur byas pa
Sanskrit editions:
Amano, Kōei. *A study on the Abhisamaya-alaṃkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*. Rev. ed. Yanai City, Japan: Rokoku Bunko, 2008.
Stcherbatsky, Theodore and Eugène Obermiller, eds. *Abhisamayālaṅkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-śāstra: The Work of Bodhisattva Maitreya*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series. Reprint ed. Delhi, India: Sri Satguru Publications, 1992.
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge,* 3786). TBRC W23703.80:3-28 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae Choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
English translations:
Brunnhölzl, Karl. Gone Beyond: *The Prajñāpāramitā Sūtras, The Ornament of Clear Realization, and its Commentaries in the Tibetan Kagyü tradition*. The Tsadra Foundation series. 2 vols. Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2011-2012.
———. *Groundless Paths: The Prajñāpāramitā Sūtras, The Ornament of Clear Realization, and Its Commentaries in the Tibetan Nyingma Tradition.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2012.
Conze, Edward. *Abhisamayālaṅkāra: Introduction and Translation from Original Text with Sanskrit-Tibetan Inde*x. Roma, Italy: Is. M.E.O., 1954.
Hopkins, Jeffrey and Jongbok Yi. *Maitreya's Ornament for the Clear Realizations.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2015: downloadable at uma-tibet.org.
———. *Ngag-wang-pal-dan's Explanation of the Treatise "Ornament for the Clear Realizations" From the Approach of the Meaning of the Words: The Sacred Word of Maitreyanātha.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014: downloadable at uma-tibet.org.
———. (containing 203 of the 274 stanzas) *The Hidden Teaching of the Perfection of Wisdom Sūtras: Jam-yang-shay-pa's Seventy Topics and Kön-chog-jig-may-wang-po's 173 Topics.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014: downloadable at uma-tibet.org.

Sparham, Gareth. *Āryavimuktisena, Maitreyanātha, and Haribhadra. Abhisamayālaṃkāra with Vṛtti and Ālokā*. 4 vols. Fremont, CA: Jain Publishing Company., 2006-2011.

———. *Golden Garland of Eloquence: legs bshad gser phreng*, 4 vols. Fremont, CA: Jain Publishing Company, 2008-2010.

5. *Ornament for the Great Vehicle Sūtras*
mahāyānasūtrālaṃkāra
theg pa chen po'i mdo sde rgyan gyi tshig le'ur byas pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge,* 4020). TBRC W23703.123:3-80 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5521, vol. 108; Dharma vol. 77.
Sanskrit: Sitansusekhar Bagchi. *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāraḥ of Asaṅga* [with Vasubandhu's commentary]. Buddhist Sanskrit Texts 13. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1970.
Sanskrit text and translation into French: Sylvain Lévi. *Mahāyānasūtrālaṃkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra*. 2 vols. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 1907, 1911.

Nāgārjuna (*klu sgrub,* first to second century, C.E.)

Compendium of Sūtra
sūtrasamuccaya
mdo kun las btus pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3934). TBRC W23703.110:298-431 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5330, vol. 102.

Essay on the Mind of Enlightenment
bodhicittavivaraṇa
byang chub sems kyi 'grel pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 1800-1801). TBRC W23703.35:77-86, vol. ngi (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 2665 and 2666, vol. 61.
Edited Tibetan and Sanskrit fragments along with English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

Praise of the Element of Attributes
dharmadhātustotra
chos kyi dbyings su bstod pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 1118). TBRC W23703.1:128-136, vol. ka (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 2010, vol. 46.

Six Collections of Reasoning

1. *Treatise on the Middle / Fundamental Treatise on the Middle, Called "Wisdom"*
madhyamakaśāstra / prajñānāmamūlamadhyamakakārikā
dbu ma'i bstan bcos / dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3824). TBRC W23703.96:3-39, vol. tsa (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5224, vol. 95.
Edited Sanskrit: J. W. de Jong. *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Madras, India: Adyar Library and Research Centre, 1977; reprint, Wheaton, Ill.: Agents, Theosophical Publishing House, c1977. Also: Christian Lindtner. *Nāgārjuna's Filosofiske Vaerker,* 177-215. Indiske Studier 2. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
English translation: Frederick Streng. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1967. Also: Kenneth Inada. *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā*. Tokyo: Hokuseido Press, 1970. Also: David J. Kalupahana. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany, N.Y.: State University Press of New York,

1986. Also: Jay L. Garfield. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way.* New York: Oxford University Press, 1995. Also: Stephen Batchelor. *Verses from the Center: A Buddhist Vision of the Sublime.* New York: Riverhead Books, 2000.

Italian translation: R. Gnoli. *Nāgārjuna: Madhyamaka Kārikā, Le stanze del cammino di mezzo*. Enciclopedia di autori classici 61. Turin, Italy: P. Boringhieri, 1961.

Danish translation: Christian Lindtner. *Nāgārjuna's Filosofiske Vaerker,* 67-135. Indiske Studier 2. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.

2. *Refutation of Objections*

vigrahavyāvartanīkārikā

rtsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3828). TBRC W23703.96:55-59 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5228, vol. 95

Edited Tibetan and Sanskrit and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

English translation: K. Bhattacharya, E. H. Johnston, and A. Kunst. *The Dialectical Method of Nāgārjuna.* New Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

English translation from the Chinese: G. Tucci. *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources.* Gaekwad's Oriental Series, 49. Baroda, India: Oriental Institute, 1929.

French translation: S. Yamaguchi. "Traité de Nāgārjuna pour écarter les vaines discussion (Vigrahavyāvartanī) traduit et annoté." *Journal Asiatique* 215 (1929): 1-86.

3. *Seventy Stanzas on Emptiness*

śūnyatāsaptatikārikā

stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3827). TBRC W23703.96:49-55 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5227, vol. 95.

Edited Tibetan and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

English translation: David Ross Komito. *Nāgārjuna's "Seventy Stanzas": A Buddhist Psychology of Emptiness*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1987.

4. *Sixty Stanzas of Reasoning*

yuktiṣaṣṭikākārikā

rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3825). TBRC W23703.96:42-46 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5225, vol. 95.

Edited Tibetan with Sanskrit fragments and English translation: Christian Lindtner. *Master of Wisdom*. Oakland: Dharma Publishing, 1986.

5. *Precious Garland of Advice for the King*

rājaparikathāratnāvalī

rgyal po la gtam bya ba rin po che'i phreng ba

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4158). TBRC W23703.172:215-253 (PDF of Delhi, India: Del-hi Karmapae choedhey, gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5658, vol. 129; Dharma vol. 93.

Sanskrit, Tibetan, and Chinese: Michael Hahn. *Nāgārjuna's Ratnāvalī.* vol. 1. *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, and Chinese)*. Bonn: Indica et Tibetica Verlag, 1982.

English translation: Jeffrey Hopkins. *Buddhist Advice for Living and Liberation: Nāgārjuna's Precious Garland,* 94-164. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1998. Supersedes that in: Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama. *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses,* translated by Jeffrey Hopkins, 17-93. London: George Allen and Unwin, 1975; New York: Harper and Row, 1975; reprint, in H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso.

The Buddhism of Tibet. London: George Allen and Unwin, 1983; reprint, Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1987.

English translation: John Dunne and Sara McClintock. *The Precious Garland: An Epistle to a King.* Boston: Wisdom Publications, 1997.

English translation of 223 stanzas (chap. 1, 1-77; chap. 2, 1-46; chap. 4, 1-100): Giuseppe Tucci. "The *Ratnāvalī* of Nāgārjuna." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934): 307-325; (1936): 237-52, 423-35.

Japanese translation: Uryūzu Ryushin. *Butten II, Sekai Koten Bungaku Zenshu,* 7 (July, 1965): 349-72. Edited by Nakamura Hajime. Tokyo: Chikuma Shobō. Also: Uryūzu Ryushin. *Daijō Butten,* 14 (1974): 231-316. *Ryūju Ronshū.* Edited by Kajiyama Yuichi and Uryūzu Ryushin. Tokyo: Chūōkōronsha.

Danish translation: Christian Lindtner. *Nagarjuna, Juvelkaeden og andre skrifter.* Copenhagen: 1980.

6. *Treatise Called the Finely Woven*

vaidalyasūtranāma

zhib mo rnam par 'thag pa zhes bya ba'i mdo

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3826). TBRC W23703.96:46-49 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5226, vol. 95

Tibetan text and English translation: Fermando Tola and Carmen Dragonetti. *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya) Vaidalyaprakaraṇa.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Nam-kha-gyal-tshan (*nam mkha' rgyal mtshan*) 1532-1592)

Ornament for the Thought of Chandrakirti, Ford for Those Seeking Liberation: An Explanation of (Chandrakīrti's) "Supplement"

dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad thar 'dod 'jug ngogs zla ba'i dgongs rgyan *section within* dga' ldan byang rtse'i dbu ma'i yig cha

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W30179. 1 vols. (PDF of New Delhi: Lha mkhar yongs 'dzin bstan pa rgyal mtshan, 1974).

Ngag-wang-pal-dan (*ngag dbang dpal ldan,* b. 1797), also known as Pal-dan-chö-jay (*dpal ldan chos rje*)

Annotations for (Jam-yang-shay-pa's) "Great Exposition of Tenets": Freeing the Knots of the Difficult Points, Precious Jewel of Clear Thought

grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor

Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1964. Tibetan digital reprint edition: In TBRC W5842.1 (PDF of Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1964.).

Collected Works of Chos-rje ṅag-dbaṅ Dpal-ldan of Urga, vols. 4 (entire)-5, 1-401. Delhi: Guru Deva, 1983. Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*nga dbang dpal ldan*). TBRC W5926.177. 3-356 (PDF of Delhi, India: Mongolian Lama Gurudeva, 1983).

Taipei edition: Drepung Gomang Library (Taipei, Taiwan: Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2007).

Explanation of (Maitreya's) Treatise "Ornament for the Clear Realizations" from the Approach of the Meaning of the Words: Sacred Word of Maitreyanātha

bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan tshig don gyi sgo nas bshad pa byams mgon zhal lung

Tibetan digital reprint edition: TBRC W5926-3:221-416 (PDF of: Delhi: Gurudeva, 1983).

English translations:

Hopkins, Jeffrey and Jongbok Yi. *Ngag-wang-pal-dan's Explanation of the Treatise "Ornament for the Clear Realizations" From the Approach of the Meaning of the Words: The Sacred Word of Maitreyanātha.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014: downloadable at uma-tibet.org.

———. (containing 203 of the 274 stanzas) *The Hidden Teaching of the Perfection of Wisdom Sūtras: Jam-yang-shay-pa's Seventy Topics and Kön-chog-jig-may-wang-po's 173 Topics.* Dyke, VA: UMA Institute for Tibetan Studies, 2014: downloadable at uma-tibet.org.

Explanation of Veilings and the Ultimate in the Four Systems of Tenets

grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*ngag dbang dpal ldan*). TBRC W5926.1:9-280 (Delhi: Mongolian Lama Gurudeva, 1983).

New Delhi: Guru Deva, 1972. Also: Collected Works of Chos-rje ṅag-dbaṅ Dpal-ldan of Urga, vol. 1, 3-273. Delhi: Mongolian Lama Gurudeva, 1983.

Translation of the chapter on the Great Exposition School: John B. Buescher. *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths.* Ithaca, Snow Lion Publications: 2012.

Joyful Teaching Clarifying the Mind: A Statement of the Modes of Explaining the Middle Way and Perfection of Wisdom in the Textbooks of the Lo-sel-ling and Dra-shi-go-mang Monastic Colleges

blo gsal gling dang bkra shis sgo mang grwa tshang gi dbu phar gyi yig cha'i bshad tshul bkod pa blo gsal dga' ston

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*ngag dbang dpal ldan*). TBRC W5926.3:417-598. (PDF of Delhi, India: Mongolian Lama Gurudeva, 1983).

Ngag-wang-lo-sang-gya-tsho (*ngag dbang blo bzang rgya mtsho,* Fifth Dalai Lama, 1617-1682)

Instructions on the Stages of the Path to Enlightenment: Sacred Word of Mañjushrī

byang chub lam gyi rim pa'i 'khrid yig 'jam pa'i dbyangs kyi zhal lung

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*ngag dbang blo bzang rgya mtsho*). TBRC W2CZ5990.12:7-206 (Dharamsala: nam gsal sgron ma, 2007).

Thimphu, Bhutan: kun bzang stobs rgyal, 1976.

English translation of the "Perfection of Wisdom Chapter": Jeffrey Hopkins. "Practice of Emptiness." Dharmsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

Ngag-wang-pun-tshog (*ngag dbang phun tshogs,* 1922-1997)

Medicinal Ear of Corn: A Good Explanation, Commentary on "A Song of the View: A Medicinal Sprout to Cast Out the Demons [of Extreme Views]"

lta mgur gyi rnam 'grel legs bshad sman gyi snye ma

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W19638. 1 vols. (PDF of Tibet House, Delhi, India: Drepung Ngagpa Dratshang, 1984).

Padma-gyal-tshan (*padma rgyal mtshan*, 20th century)

An Eye-Opening Golden Wand: Counsel on the Meaning of the Profound View

dbu ma zab don gdams pa'i mig 'byed gser gyi thur ma

Tibetan digital reprint edition: In TBRC W16484. 2 vols. (PDF of Mundgod, Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society, 1984-1985).

Pal-dan-chö-jay (*dpal ldan chos rje*) (See Ngag-wang-pal-dan)

Pal-dan-drag-pa (twentieth century)

A Good Explanation: A Beautiful Ornament for Faith

legs bshad dad pa'i mdzes rgyan

Mundgod, India. Drepung-Loseling Library, 1979.

Paṇ-chen Sö-nam-drag-pa (*paṇ chen bsod nams grags pa,* 1478-1554)

Decisive Analysis of the Perfection of Wisdom/Decisive Analysis for (my) "Lamp Illuminating the Meaning of the Mother" Clearly Explaining with Intelligence the Meaning of (Gyal-tshab's) "Explanation Illuminating the Meaning of (Maitreya's) 'Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom, Ornament for the Clear Realizations' and (Haribhadra's) Commentary

rnam bshad snying po rgyan gyi don rigs lam bzhin du gsal bar 'chad pa'i yum don yang gsal sgron me'i mtha' dpyod / phar phyin mtha' dpyod

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*bsod nams grags pa*) TBRC W23828.3-5 (PDF of Mundgod, Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 1982-1990).

General-Meaning Commentary on the Perfection of Wisdom/ Good Explanation of the Meaning of (Gyal-tshab's) "Explanation Illuminating the Meaning of the Commentaries on (Maitreya's) 'Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom, Ornament for the Clear

Realizations': Ornament for the Essence": Lamp Illuminating the Meaning of the Mother.
shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rnam bshad snying po rgyan gyi don legs par bshad pa yum don gsal ba'i sgron me/ mngon rtogs rgyan gyi 'grel pa yum don gsal ba'i sgron me/ phar phyin spyi don/
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*bsod nams grags pa*) TBRC W23828.3:9-510 (PDF of Mundgod, Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 1982-1990).
Also Buxaduor: Nang bstan shes rig 'dzin skyong slob gnyer khang, 1963
Lamp Further Illuminating the Meaning of the Profound [Emptiness], Disputation and Reply Concerning (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'"
dbu ma la 'jug pa'i brgal lan zab don yang gsal sgron me
Tibetan digital reprint edition: In TBRC W926. 1 vols. (PDF of dga' ldan dgon pa: dga' ldan dpe mdzod khang, 2000?)
Lamp Illuminating the Meaning of the Profound [Emptiness], General Meaning of (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'
dbu ma'i spyi don zab don gsal ba'i sgron me
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*bsod nams grags pa*) TBRC W23828.7:11-192 (PDF of Mundgod, Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 1982-1990).
Religious History of the Old and New Ga-dam-pa, Beautiful Ornament for the Mind
bka' gdams gsar rnying gi chos 'byung
Tibetan digital reprint edition: In TBRC W933. 1 vols. (PDF of Lha sa, Tibet: bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 2001).
Prajñāmokṣha (*shes rab thar pa*)
Commentary on (Atisha's) "Quintessential Instructions on the Middle Way"
dbu ma'i man ngag ces bya ba'i 'grel ba
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*dpe bsdur ma*). TBRC W1PD95844.64:381-399 (PDF of Pe cin: krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang, 1994-2008).
Pur-bu-jog Jam-pa-gya-tsho (*phur bu lcog byams pa rgya mtsho,* 1825-1901)
Explanation of the Presentation of Objects and Object Possessors as well as Awareness and Knowledge from the Presentation of the Collected Topics Revealing the Meaning of the Treatises on Prime Cognition: Magical Key to the Path of Reasoning
tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi sde mig las yul yul can dang blo rig gi rnam par bshad pa
Tibetan digital reprint edition: In *tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grwa dang blo rtags kyi rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig*. TBRC W25093:11-396 (PDF of lan kru'u: kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1982, 2002 printing).
Buxaduor: n.p., 1965.
Presentation of Collected Topics of Prime Cognition, Revealing the Meaning of the Texts on Prime Cognition: Magical Key to the Path of Reasoning
tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig
Tibetan digital reprint edition: In *tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grwa dang blo rtags kyi rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig*. TBRC W25093:11-396 (PDF of lan kru'u: kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1982, 2002 printing).
[modern blockprint, no publication data]
The Topics of Signs and Reasonings in the "Great Path of Reasoning" from the Presentation of the Collected Topics Revealing the Meaning of the Treatises on Prime Cognition: Magical Key to the Path of Reasoning
tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi sde mig las rigs lam che ba rtags rigs kyi skor
Tibetan digital reprint edition: In *tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grwa dang blo rtags kyi rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig*. TBRC W25093:11-396 (PDF of lan kru'u: kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1982, 2002 printing).
Buxaduor: n.p., 1965.
Pūrṇacandrapāda (*gang ba'i zla ba*)

Sūtra on Verbal Roots
dhātusūtra
byings kyi mdo
Tibetan digital reprint: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4424). TBRC W23703.211: 44-64; TBRC W23703.213; *sna tshogs*, *no* (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Ren-da-wa Shön-nu-lo-drö (*red mda' ba gzhon nu blo gros,* 1349-1412)
Commentary on (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Fundamental Treatise on the Middle'": Illuminating the Tenable
dbu ma rtsa ba'i 'grel pa 'thad pa'i snang ba
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*gzhon nu blo gros*) TBRC W23629.2:155-478 (PDF of Kathmandu: Sa skya rgyal yongs gsung rab slob gnyer khang , 1999).

Shāntarakṣhita (śāntarakṣita, zhi ba 'tsho, 725-788)
Autocommentary to the "Ornament for the Middle"
madhyamakālaṃkāravṛtti
dbu ma rgyan gyi 'grel pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3885). TBRC W23703.107:114-169 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Compendium of Principles
tattvasaṃgrahakārikā
de kho na nyid bsdud pa'i tshig le'ur byas pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 4266). TBRC W23703.191:4-267 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
P5764, vol. 138
Sanskrit: Dwarikadas Shastri. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita, with the Commentary "Pañjikā" of Shrī Kamalashīla*. Varanasi, India: Bauddha Bharati, 1968.
English translation: G. Jha. *The Tattvasaṃgraha of Śāntirakṣita, with the commentary of Kamalashīla*. Gaekwad's Oriental Series 80 and 83. Baroda, India: Oriental Institute, 1937, 1939; reprint, Delhi: Motilal Barnarsidass, 1986.
Ornament for the Middle
madhyamakālaṃkārakārikā
dbu ma rgyan gyi tshig le'ur byas pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3884). TBRC W23703.107:107-114 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Edited Tibetan and English translation: Masamichi Ichigō. "Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra" in *Studies in the Literature of the Great Vehicle*. Michigan Studies in Buddhist Literature No. 1, edited by Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk, 141-240. Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, 1989.
Word Commentary on (Jñānagarbha's) "Differentiation of the Two Truths"
bden pa gnyis rnam par 'byed pa'i dka' 'grel."
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3883). TBRC W23703. 107: 32 - 106. Delhi: Delhi karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985.

Shāntideva (*zhi ba lha,* eighth century C.E.)
Compendium of Instructions
śikṣāsamuccaya
bslab pa kun las btus pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3940). TBRC W23703.111:7-390 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5272, vol. 102
English Translation: C. Bendall and W.H.D. Rouse. *Śikṣā Samuccaya*. Delhi: Motilal, 1971.

Edited Sanskrit: Cecil Bendall. *Çikshāsamuccaya: A Compendium of Buddhistic Teaching.* Bibliotheca Buddhica 1. Osnabrück, Germany: Biblio Verlag, 1970.

Engaging in the Bodhisattva Deeds

bodhi[sattva]caryāvatāra

byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge,* 3871). TBRC W23703.105: 84-578, dbu ma, vol. la (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Sanskrit: P. L. Vaidya. *Bodhicaryāvatāra*. Buddhist Sanskrit Texts 12. Darbhanga, India: Mithila Institute, 1988.

Sanskrit and Tibetan: Vidhushekara Bhattacharya. *Bodhicaryāvatāra*. Bibliotheca Indica, 280. Calcutta: Asiatic Society, 1960.

Sanskrit and Tibetan with Hindi translation: Rāmaśaṃkara Tripāthī, ed. *Bodhicaryāvatāra*. Bauddha-Himālaya-Granthamālā, 8. Leh, Ladākh: Central Institute of Buddhist Studies, 1989.

English translations:

Stephen Batchelor. *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life.* Dharmsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1979.

Marion Matics. *Entering the Path of Enlightenment*. New York: Macmillan, 1970.

Kate Crosby and Andrew Skilton. *The Bodhicaryāvatāra*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Padmakara Translation Group. *The Way of the Bodhisattva*. Boston: Shambhala, 1997.

Vesna A. Wallace and B. Alan Wallace. *A Guide to the Bodhisattva Way of Life*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1997.

Contemporary commentary:

H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *Transcendent Wisdom*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1988.

H.H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *A Flash of Lightning in the Dark of the Night*. Boston: Shambhala, 1994.

Tag-tshang Shay-rab-rin-chen (*stag tshang lo tsā ba shes rab rin chen,* b.1405)

Explanation of "Freedom from Extremes through Knowing All Tenets": Ocean of Eloquence

grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho

Tibetan digital edition: In *grub mtha' kun shes nas mtha' bral sgrub pa zhes bya ba'i bstan bcos:* TBRC W29895: 55-271 (PDF of Pe Cin: Mi Rigs dpe skrun khang, 2004).

Edition cited: Bir, Kangra, India: Dzongsar Institute, 2001; also, Thimphu, Bhutan: Kun-bzang-stobs rgyal, 1976; and photographic reprint in the possession of Khetsun Sangpo, no other data.

Freedom from Extremes through Knowing All Tenets

grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos

Tibetan digital edition: In *grub mtha' kun shes nas mtha' bral sgrub pa zhes bya ba'i bstan bcos:* TBRC W29895: 29-54 (PDF of Pe Cin: Mi Rigs dpe skrun khang, 2004).

Edition cited: Bir, Kangra, India: Dzongsar Institute, 2001; also, Thimphu, Bhutan: Kun-bzang-stobs rgyal, 1976; and photographic reprint in the possession of Khetsun Sangpo, no other data.

Tan-pa-dar-gyay, Khay-drub (*bstan pa dar rgyas, mkhas grub,* 1493-1568)

General Meaning of (Tsong-kha-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive": Essence of Eloquence, Garland of White Lotuses

drang nges rnam 'byed kyi spyi don legs par bshad pa'i snying po padma dkar po'i 'phreng ba

No TBRC data found.

Tibetan digital reprint edition: Indian ed., n.d. [Photocopy provided by Geshe Lobsang Tharchin]. Also: *Supplementary Texts for the Study of the Perfection of Wisdom at Sera Mey Tibetan Monastic University,* vol. 1, 1-50. Bylakuppe, India: The Computer Center, Sera Mey,

1990.

Decisive Analysis of (Tsong-kha-pa's) "Differentiating the Interpretable and the Definitive"

mkhas grub smra ba'i khyu mchog dge 'dun bstan dar ba chen po'i gsung drang nges rnam 'byed kyi mtha dpyod

No TBRC data found.

Tibetan digital reprint edition: Indian ed., n.d. [Photocopy provided by Geshe Lobsang Tharchin]. Also: *Supplementary Texts for the Study of the Perfection of Wisdom at Sera Mey Tibetan Monastic University,* vol. 1, 51-153. Bylakuppe, India: The Computer Center, Sera Mey, 1990.

Tsong-kha-pa Lo-sang-drag-pa (*tsong kha pa blo bzang grags pa,* 1357-1419)

Explanation of (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle": Ocean of Reasoning / Great Commentary on (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle"

dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho / rtsa shes ṭik chen

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*tsong kha pa, bla brang par ma*). TBRC W22273.15:5-622 (PDF of bla brang: bla brang bkra shis 'khyil, [199?]).

Peking 6153, vol. 156.

Also: Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, n.d. Also: *rJe tsong kha pa'i gsung dbu ma'i lta ba'i skor,* vols. 1-2. Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1975. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation: Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's* Mūlamadhyamakakārikā. Oxford: Oxford University Press, 2006.

English translation (chap. 2): Jeffrey Hopkins. *Ocean of Reasoning*. Dharmsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1974.

Extensive Explanation of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'": Illumination of the Thought

dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*tsong kha pa, bla brang par ma*). TBRC W22273.16:5-582 (PDF of bla brang: bla brang bkra shis 'khyil, [199?]).

Peking 6143, vol. 154.

Also: Dharmsala, India: Tibetan Cultural Printing Press, n.d.; Sarnath, India: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973; Delhi: Ngawang Gelek, 1975; Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation (chaps. 1-5): Jeffrey Hopkins. *Compassion in Tibetan Buddhism,* 93-230. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1980; the portion of the book that is Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought* (chapters 1-5) is downloadable at: http://uma-tibet.org/edu/gomang/dbu_ma/middle.php.

English translation (chap. 6, stanzas 1-7): Jeffrey Hopkins and Anne C. Klein. *Path to the Middle: Madhyamaka Philosophy in Tibet: The Oral Scholarship of Kensur Yeshay Tupden,* by Anne C. Klein, 147-183, 252-271. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994.

Four Interwoven Annotations on (Tsong-kha-pa's) "Great Exposition of the Stages of the Path" / The Lam rim chen mo of the incomparable Tsong-kha-pa, with the interlineal notes of Ba-so Chos-kyi-rgyal-mtshan, Sde-drug Mkhan-chen Ngag-dbang-rab-rtan, 'Jam-dbyangs-bshad-pa'i-rdo-rje, and Bra-sti Dge-bshes Rin-chen-don-grub

lam rim mchan bzhi sbrags ma/ mnyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnams mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron

Tibetan digital reprint edition: In *lam rim mchan bzhi sbrags ma* (*bla brang bkra shis 'khyil par ma*). TBRC W29037.1:3- 978 (PDF of bla brang bkra shis 'khyil edition printed from the 1807 bla brang bkra shis 'khyil blocks in 1999?).

Also: New Delhi: Chos-'phel-legs-ldan, 1972

Golden Garland of Eloquence / Extensive Explanation of (Maitreya's) "Treatise of Quintessential Instructions on the Perfection of Wisdom: Ornament for the Clear Realizations" as Well as Its

Commentaries: Golden Garland of Eloquence
legs bshad gser ’phreng / shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan ’grel pa dang bcas pa’i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba
Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum/ tsong kha pa* (*bkra shis lhun po par rnying*). TBRC W29193.18:5-580 (PDF of Dharamsala: Sherig Parkhang, 1997. Also TBRC W22109.3219 (PDF of gedan sungrab minyam gyunphel series, Ngawang Gelek Demo, 1977).
English translation: Sparham, Gareth. *Golden Garland of Eloquence: legs bshad gser phreng,* 4 vols. Fremont, CA: Jain Publishing Company, 2008-2010.

Great Exposition of Secret Mantra / The Stages of the Path to a Victor and Pervasive Master, a Great Vajradhara: Revealing All Secret Essentials
sngags rim chen mo / rgyal ba khyab bdag rdo rje ’chang chen po’i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba
Tibetan digital reprint edition: In *gsung ’bum* (*tsong kha pa, zhol*). TBRC W635.3:9-890 (PDF of New Delhi, India: Mongolian Lama Guru Deva, 1978-1979).
Tibetan digital reprint edition: TBRC W2CZ7854. 1 vols. (PDF of Lhasa: dpal ldan, date unknown).
Peking 6210, vol. 161. Also: Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.
English translation (chap. 1): H.H. the Dalai Lama, Tsong-kha-pa, and Jeffrey Hopkins. *Tantra in Tibet.* London: George Allen and Unwin, 1977; reprint, with minor corrections, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1987. Revised edition: Tsongkhapa, *Tantra in Tibet: with a commentary by the Dalai Lama.* The Great Exposition of Secret Mantra, Volume One. Translation, editing, and explanatory material by Jeffrey Hopkins. Boulder: Snow Lion, 2016.
English translation (chaps. 2-3): H.H. the Dalai Lama, Tsong-kha-pa, and Jeffrey Hopkins. *The Yoga of Tibet.* London: George Allen and Unwin, 1981; reprinted as *Deity Yoga.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1987. Revised edition: Tsongkhapa, *Deity Yoga: with a commentary by the Dalai Lama.* The Great Exposition of Secret Mantra, Volume Two. Translation, editing, and explanatory material by Jeffrey Hopkins. Boulder: Snow Lion, 2017.
English translation (chap. 4): H.H. the Dalai Lama, Dzong-ka-ba, and Jeffrey Hopkins. *Yoga Tantra: Paths to Magical Feats.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2005. Revised edition: Tsongkhapa, *Yoga Tantra: with a commentary by the Dalai Lama.* The Great Exposition of Secret Mantra, Volume Three. Translation, editing, and explanatory material by Jeffrey Hopkins. Boulder: Snow Lion, 2017.
English translation chaps. 11 and 12: Thomas F. Yarnall. *Great Treatise on the Stages of Mantra (sngags rim chen mo) : (Critical Elucidation of the Key Instructions in all the Secret Stages of the Path of the Victorious Universal Lord, Great Vajradhara) : Chapters XI-XII, The Creation Stage.* New York : American Institute of Buddhist Studies, 2013.

Great Exposition of the Stages of the Path / Stages of the Path to Enlightenment Thoroughly Teaching All the Stages of Practice of the Three Types of Beings
lam rim chen mo / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba’i rim pa thams cad tshang bar ston pa’i byang chub lam gyi rim pa
Tibetan digital reprint edition: In *gsung ’bum* (*tsong kha pa*, *bla brang par ma*). TBRC W22273.13:51026 (PDF of bla brang: bla brang bkra shis ’khyil, [199?]).
Peking 6001, vol. 152.
Dharmsala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1964.
Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.
Edited Tibetan: Tsultrim Kelsang Khangkar. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Lam Rim Chen Mo).* Japanese and Tibetan Buddhist Culture Series, 6. Kyoto: Tibetan Buddhist Culture Association, 2001.
English translation: Lamrim Chenmo Translation Committee. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment.* 3 vols. Joshua W.C. Cutler, editor-in-chief, Guy Newland, editor. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2000-2004.
English translation of the part on the excessively broad object of negation: Elizabeth Napper. *Dependent-Arising and Emptiness,* 153-215. London: Wisdom Publications, 1989.

English translation of the part on the excessively narrow object of negation: William Magee. *The Nature of Things: Emptiness and Essence in the Geluk World,* 179-192. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1999.

English translation of the parts on calm abiding and special insight: Alex Wayman. *Calming the Mind and Discerning the Real,* 81-431. New York: Columbia University Press, 1978; reprint, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

Medium-Length Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment to be Practiced by Beings of the Three Capacities / Medium-Length Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment to be Practiced by Beings of the Three Capacities together with an Outline / Short Exposition of the Stages of the Path to Enlightenment

skyes bu gsum gyis nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa / skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim pa bring po sa bcad kha skong dang bcas pa / lam rim 'bring / lam rim chung ngu

Tibetan digital reprint edition: In *gsung 'bum* (*tsong kha pa, bla brang par ma*). TBRC W22273.14:5-474 (PDF of bla brang: bla brang bkra shis 'khyil, 199?);

Peking 6002, vol. 152-153.

Also: Mundgod, India: dga' ldan shar rtse, n.d. (includes outline of topics by Trijang Rinbochay); Bylakuppe, India: Sera Je Library, 1999 (includes outline of topics by Trijang Rinbochay); Dharmsala, India: Tibetan Cultural Printing Press, 1968; Delhi: Ngawang Gelek, 1975. Also: Delhi: Guru Deva, 1979.

English translation of the section on special insight:

Jeffrey Hopkins. In *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2008.

Robert Thurman. "The Middle Transcendent Insight." *Life and Teachings of Tsong Khapa,* 108-185. Dharmsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1982.

Edited Tibetan text and Japanese translation of the section on special insight: Tsultrim Kelsang Khangkar and Takada Yorihito. *A Study of Tsong khapa's Mādhyamika Philosophy 1: Annotated Japanese translation of the Vipaśyanā Section of Medium Exposition of the Stages of the Path (Lam rim).* Tsong kha pa chuugan tetsugaku no kenkyuu 1, Bodaidousidairon chuuhen, kan no shou: wayaku, Tsultrim Kelsang Khangkar and Takada Yorihito, Kyoto: Buneido, 1996.

Japanese translation: Tsultrim Kelsang Khangkar and Takashi Rujinaka. The Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment by rJe Tsong kha pa: An Annotated Japanese Translation of Byang chub Lam rim chung ba. Kyoto: Unio Corporation, 2005.

Notes on [Shāntarakṣhita's] "Ornament for the Middle

dbu ma rgyan gyi zin bris

Buxa: Se-ra Jay, 196-?

(No TBRC entry)

Words of Instruction on the Middle Way View

dbu ma'i lta ba'i 'khrid yig bzhugs (Within dbu ma'i lta khrid phyogs bsdebs)

Sarnath, India: Gelugpa Students Welfare Committee, 1985.

(No TBRC entry)

Tshul-trim-gya-tsho (*tshul khrims rgya mtsho,* 20th century)

Timely Mirror Illuminating the Meaning of Difficult Points

dka' gnad kyi don gsal bar byed pa dus kyi me long

Delhi: Guru Deva, 1983.

(No TBRC entry)

Vasubandhu (*dbyig gnyen,* fl. 360)

Commentary on the "Sūtra on the Ten Grounds"

daśabhūmivyākhyāna

sa bcu'i rnam par bshad pa

Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyu*r (*sde dge*, 3993). TBRC W23703.113:208533 (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).

Peking 5494, vol. 104.Vimalamitra (*bi ma la mi tra,* eighth century)
Commentary on Expressing the Names Accurately, Lamp Illuminating the Meaning of the Names
nāmasaṃgītivṛittināmarthaprakacakāraṇadīpa
mtshan yang dar par brjod pa'i 'grel pa mtshan don gsal bar byed pa'i sgron ma
Tibetan digital reprint editions: In *bstan 'gyur* (*sde dge*). TBRC W23703.49: 4-78 (Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985). In *bstan 'gyur* (*dpe bsdur ma*). TBRC W1PD95844. 25: 64-161 (pe cin: krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang, 1994-2008).
Vimuktasena (*btsun pa grol sde*)
Subcommentary on (Āryavimuktisena's "Commentary" on Maitreya's) "Treatise of Quintessential Instructions on the 'Superior Twenty-Five Thousand Perfection of Wisdom Sūtra': Ornament for the Clear Realizations"
āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkārakārikāvārttika
nyi khrid rnam 'grel / 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i rnam par 'grel pa
Tibetan digital reprint edition: In *bstan 'gyur* (*sde dge*, 3787). TBRC W23703.80:29-425. (PDF of Delhi, India: Delhi Karmapae choedhey, Gyalwae sungrab partun khang, 1982-1985).
Peking 5186, vol. 88.

3. Other Works

Hopkins, Jeffrey. *Emptiness Yoga*. Ithaca: Snow Lion, 1987, 1996.
_________. *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2003.
_________. *Meditation on Emptiness*. London: Wisdom Publications, 1983; Boston: Wisdom Publications, 1996.
Klein, Anne C. *Path to the Middle: Madhyamaka Philosophy in Tibet: The Oral Scholarship of Kensur Yeshay Tupden*. Albany: SUNY Press, 1994.
Obermiller, E., trans. *History of Buddhism In India and Tibet by Bu-ston*. Heidelberg: Heft, 1932; rpt. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.
Poussin, Louis de la Vallée, trans. *Madhyamakāvatāra*. *Muséon* 8 (1907), 249-317; 11 (1910), 271-358; and 12 (1911), 235-328.
Poussin, Louis de la Vallée. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IX. Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.

Guy Newland is Professor of Religion and Chair of the Department of Philosophy and Religion at Central Michigan University, where he has taught since 1988. He studied with Jeffrey Hopkins at the University of Virginia, earning a B.A. in 1977, an M.A. in 1983 and a Ph.D. in 1988. His work has focused on translations and interpretive works on the Middle Way philosophy of Gelugpa Tibetan Buddhism.

Newland received teachings from many Tibetan scholars, including Geshe Paldan Dragpa, Geshe Losang Gyatsho, and Geshe Yeshe Thabkhay. He collaborated in translating and editing Tsongkhapa's *Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* and then wrote an explanation of portions of that book, *Introduction to Emptiness*. He translated and edited the Dalai Lama's teachings on the *Great Treatise* as the book *From Here to Enlightenment*. Newland also edited the collection *Changing Minds* in celebration of the career of Jeffrey Hopkins. His other publications on Tibetan Middle Way philosophy include *The Two Truths* and *Appearance and Reality*. Under the name the Cowherds, Guy Newland collaborated with Jay Garfield and several others to produce further studies of the Middle Way School in the books *Moonshadows* and *Moonpaths*. Newland has often taught at the Tibetan Buddhist Learning Center and at Sravasti Abbey; he has been a returning guest teacher at other Tibetan Buddhist centers such as Vajrapani Institute, Ocean of Compassion, and Jewel Heart. He has also taught at centers such as Ancient Dragon Zen Gate, the Greater Boston Zen Center, and the Bodhi Mind Center, as well as in penitentiaries of the Michigan Department of Corrections.

Guy has two adult children, Gabriel and Rebecca. After the death of his wife Valerie Stephens in 2013, he published *A Buddhist Grief Observed*. In 2014 he co-founded the Central Michigan Sangha, an egalitarian and non-sectarian practice group. In 2016 he married Carolina Gutiérrez-Rivas.

Craig Preston is Visiting Professor of Tibetan Buddhism at Maitripa College of Portland, Oregon. He received his B.A. from the University of Virginia in 1982, studying Indian and Tibetan Buddhism with Professor Jeffrey Hopkins. He received his J.D. degree from the University of Virginia School of Law in 1985 and practiced law for seven years in Virginia. Preston has been teaching Tibetan language since 1993. Along with Daniel Cozort he has translated Losang Gönchok's *Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets*, and has published two books for Tibetan language students. In 2010 he taught Tibetan and translation methodology at Maitripa College of Portland, Oregon, and is also a translator of the UMA Institute for Tibetan Studies.

This book is an annotated translation of the beginning section in the sixth chapter on the two truths in Jam-yang-shay-pa Ngag-wang-tsön-drü's *Decisive Analysis of (Chandrakīrti's) "Supplement to (Nāgārjuna's) 'Treatise on the Middle'": Treasury of Scripture and Reasoning, Thoroughly Illuminating the Profound Meaning [of Emptiness], Entrance for the Fortunate*, also called *Decisive Analysis of the Middle* and *Great Exposition of the Middle*. A textbook for the study of the Middle Way philosophy of liberation in the Gomang College of Drepung Monastery, it has been in continuous use since its publication in 1695.

The primary Indian textual source for the study of Middle Way philosophy of liberation for the Ge-lug-pa School is Chandrakīrti's *Supplement to (Nāgārjuna's) "Treatise on the Middle,* a presentation of the explicit teaching on the emptiness of inherent existence in the Perfection of Wisdom Sūtras. The primary Tibetan textual source for the study of Chandrakīrti's *Supplement* is Tsong-kha-pa's *Illumination of the Thought,* a commentary published in 1418 late in his life. Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle* is a supplementary text written almost three centuries later, analyzing specific issues often in debate format to correct errors years either by Tibetans who criticized Tsong-kha-pa or by members of his own Ge-lug School with whom he disagreed. Both Tsong-kha-pa's and Jam-yang-shay-pa's texts are translated in this book.

UMA Institute
for Tibetan Studies

Jam-yang-shay-pa's initial section on the two truths treats the basis of the division into the two truths, the division into the two truths, whether the two truths are one or different, and the individual entities of the two truths. Readers interested in Jam-yang-shay-pa's *Great Exposition of the Middle* may wish to consult in this series:

- *Title, Translators' Obeisance, and How Hearers and Solitary Realizers are Born from Buddhas,* by Jules Levinson;
- *Meaning of "The Manifest," Vessels for the Teaching of Emptiness, Nāgārjuna's Lives, and Ten Samenesses,* by Craig Preston;
- *The Opposite of Emptiness in the Middle Way Autonomy School,* by Jongbok Yi; and
- *The Opposite of Emptiness in the Middle Way Consequence School,* by Jongbok Yi. uma-tibet.org