

Artur Przybysławski

## Pojęcie świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej

**Słowa kluczowe:** *samsara, nirwana, pustka, świadomość uwarunkowana, świadomość pierwotna*

Ogólnie rzecz ujmując, buddyzm tybetański w perspektywie filozoficznej można określić jako system mający na celu przekształcenie świadomości uwarunkowanej, która postrzega samsarę, w świadomość pierwotną, która postrzega nirwanę. Jak bowiem mówi Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje:

Wszystkie zjawiska samsary i nirwany mają formę świadomości uwarunkowanej i świadomości pierwotnej<sup>1</sup>.

Świadomość uwarunkowana jest więc w nim punktem wyjścia, a objaśnienie jej funkcjonowania stanowi klucz do zrozumienia potocznej percepcji codziennego ludzkiego doświadczenia. Poniższy tekst stanowi filozoficzno-filologiczną analizę pojęcia świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej i można go również uznać za objaśnienie, dlaczego najlepszym przykładem wieloznacznego terminu tybetańskiego *rnam par shes pa* (skracanego najczęściej do *rnam shes*) wydaje się właśnie określenie „świadomość uwarunkowana”.

Świadomość uwarunkowana w filozofii Tybetu funkcjonuje jako jeden z biegunów relacji przedmiot–podmiot. Jest świadomością różną od swojego

---

<sup>1</sup> Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje [‘jam mgon kong sprul blo gros mtha’ yas], *rnam par shes pa dang ye shes ‘byed pa’i bstan bcos kyi tshig don go gsal du ‘grel pa rang byung dgongs pa’i rgyan ces bya ba bzhugs so*, w: *A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute 1990, book I, s. 63 (‘khor ‘das chos kun rnam shes dang/ ye shes gzugs te).

przedmiotu, do którego trzeba dopiero dotrzeć w procesie poznania. Poznanie zatem ma być przewyciężeniem tegoż rozdzielania, dotarciem do przedmiotu, który ostatecznie powinien pozwolić się zawłaszczyć świadomości na tyle, by uzyskała ona o nim adekwatną wiedzę. Niemniej jednak owo rozdzielanie nie zostaje zniesione w procesie poznania; przedmiot do końca procesu poznawczego pozostaje całkowicie zewnętrzny wobec świadomości.

Owo rozdzielanie przedmiotu i podmiotu nazywa buddyjska filozofia niewiedzą (*gti muk* lub *ma rig pa*). Uzyskane w ramach tego podziału poznanie, za które odpowiada właśnie świadomość uwarunkowana, nie jest wiedzą prawdziwą, ponieważ nie dokonuje zniesienia, lecz *de facto* zachowuje podział i w ramach niego się wydarza. Przeciwnieństwem jest poznanie dokonywane przez świadomość pierwotną (*ye shes*), uznaną przez filozofię buddyjską za nieróżną od swojego przedmiotu. To ono jest wiedzą prawdziwą, ponieważ nie rozgrywa się w ramach równoznacznego z niewiedzą podziału na różne od siebie i wobec siebie zewnętrzne: przedmiot i podmiot<sup>2</sup>.

Tak długo, jak świadomość pozostaje uwarunkowana, próbuje ona zatem dokonać czegoś, co nie jest dla niej możliwe. Docierając do przedmiotu, usiłuje bezskutecznie znieść niewiedzę, a więc podział sytuujący poznającą świadomość i poznawany przedmiot na dwóch odrębnych biegunach. Doskonałe poznanie nie może być jej udziałem, ponieważ ona sama funkcjonuje w ramach niedoskonałości, jaką jest niewiedza. Poznany przedmiot nie przestaje być różny od świadomości. W punkcie wyjścia był już od świadomości różny, toteż nie był jej znany. W punkcie dojścia, mimo że poznany, nie przestaje być od niej różny, a więc sfera podmiotu i przedmiotu ostatecznie nie nakładają się na siebie i nie przenikają. Wiedza uzyskana przez świadomość uwarunkowaną jest więc przybliżona i powierzchowna, pozostając u swych podstaw niewiedzą. Nie jest to oczywiście pomysł tybetańskich filozofów, lecz dziedzictwo przejęte z buddyjskiej filozofii Indii:

Tak oto można uznać, iż w buddyzmie słowo *vijñāna* [tyb. *rnam par shes pa* – A.P.] ma dwojakie znaczenie: (1) użycie, w którym ma znaczenie „percepcji”, oraz (2) etymologiczne znaczenie „pozbawienia (*vi-*) wiedzy (*jñāna*)”. W drugim znaczeniu odnosić się ma do człowieka, który nie wie, człowieka pogrążonego w niewiedzy (*ajñā*)<sup>3</sup>.

Tybetański przekład *rnam par shes pa* zachowuje znaczenie sanskryckiego *vijñāna*. Rzeczownik odczasownikowy *shes pa* jako przekład sanskryckiego *jñāna* oznacza zarówno sam proces bycia świadomym, jak i świadomość.

<sup>2</sup> Podobny model poznania znoszącego opozycję przedmiotu i podmiotu zakłada Platon w poznaniu idei piękna w *Uczcie*.

<sup>3</sup> Alex Wyman, *Notes on the Sanskrit Term jñāna*, „Journal of the American Oriental Society” 1955, vol. 75, nr 4 (Oct-Dec.), s. 267.

Natomiast prefiks *vi-*, tłumaczony na tybetański jako *rnam par*, oznacza tu podział, rozdzielenie, opozycję, zaś samo *rnam pa* to m.in. wydzielona grupa, rodzaj oddzielony od innych rodzajów. A zatem *rnam par shes pa* to przede wszystkim świadomość przeciwstawiona swojemu przedmiotowi i oddzielona od niego.

Dualistyczny schemat, w jakim funkcjonuje ten rodzaj świadomości, widać wyraźnie w definicji podawanej przez Czandrakirtiego:

Definicją świadomości uwarunkowanej jest indywidualne poznanie przedmiotu<sup>4</sup>.

W komentarzach do tego wersu przedmiot dookreślony jest jako forma [*gzugs*] itp.<sup>5</sup>, czyli najogólniej rzecz biorąc każdy obiekt zmysłów zewnętrznych oraz obiekt zmysłu wewnętrznego, jak myśl, uczucie itd. Świadomość zaś definiowana tu jest jako akt poznania, któremu każdorazowo dany jest jeden indywidualny, odpowiadający mu przedmiot. Świadomość jako *rnam shes* określona jest terminem *rnam rig*, który również zachowuje tybetański odpowiednik przedrostka *vi-*. Nie jest to fakt przypadkowy, albowiem właśnie dokładne zrozumienie owego przedrostka pozwala zrozumieć specyfikę tego rodzaju świadomości. Będący jego przekładem tybetański przedrostek *rnam par* zachowuje rozdzielenie, uwypuklane w przytoczonej definicji Czandrakirtiego. Można go bowiem odczytać – choć nie jest to naturalna lektura, narzucająca się w pierwszym rzędzie – jako złożenie *ra*, które oznacza kierunek, oraz *rnam pa*, oznaczającego aspekt. W konsekwencji *rnam par shes pa* jest świadomością (*shes*) skierowaną na (*ra*) odpowiadający jej aspekt (*rnam pa*) i takie odczytanie pokrywa się dokładnie z definicją Czandrakirtiego, w której mamy identyczną sytuację: akt poznania (*rig pa*) skierowany jest na (*la*) swój obiekt (*yul*). Mamy tu zatem do czynienia ze świadomością intencjonalną, która bez swego obiektu traci rację bytu; jest więc zawsze świadomością czegoś, świadomością, która ma miejsce tylko w obecności swego przedmiotu. Jest to pierwszy powód, dla którego jest ona świadomością uwarunkowaną – uwarunkowaną przez swój przedmiot.

Czym zaś jest ów obiekt czy aspekt ujmowany przez warunkowaną nim świadomość? Lub też, by ująć to znów bardziej etymologicznie, czym jest *rnam pa* w nazwie *rnam par shes pa*? Na to pytanie odpowiedzi dostarcza fragment otwierający słynny podręcznik *Ozdoba wyzwolenia* [*thar rgyan*] mistrza

<sup>4</sup> Czandrakirti, 6.203, w: *rtsa ba phyogs bsduś bzhugs so*, Sarnath, Varanasi: Kargyud Relief & Protection Committee (Central Institute of Higher Tibetan Studies) 2009, s. 77 (*yul la so sor rnam rig pa/ /rnam shes rang gi mtshan nyid do*).

<sup>5</sup> O pojęciu formy i pojęciach z nią związanych por. Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009, s. 91–103.

szkoły Karma Kagyu Gampopy (1079–1153), do dziś pełniący rolę standardowego wprowadzenia w system buddyjskiej wiedzy:

Najogólniej biorąc, wszystkie zjawiska zawierają się w dwóch [kategoriach, jakimi są] samsara i nirwana. Jeśli chodzi o tzw. samsarę, jest ona pustką – brakiem istoty, jest aspektem iluzji. Jej definicja jest następująca: przejawienie w postaci cierpienia. Tak zwana nirwana jest pustką – brakiem istoty, jest kresem wszelkiego aspektu iluzji i jego zniknięciem. Jej definicja jest następująca: wolność od wszelkiego cierpienia<sup>6</sup>.

Pojawia się tu określenie *rnam pa 'khrul pa*, które, odczytane jako apozycja, przełożyć można jako „aspekt będący iluzją”. Mamy tu zatem do czynienia ze świadomością, której obiektem jest iluzja, a więc świadomością, która mając taki właśnie obiekt, nie może być źródłem wiedzy absolutnie prawdziwej. Może ona co najwyżej dostarczać wiedzy względnie pewnej w obrębie iluzji, która oczywiście nie jest niczym innym niż samsarą. *Rnam par shes pa* jest zatem świadomością samsaryczną, świadomością warunkowaną przez zjawiska samsaryczne stanowiące jej przedmiot. Samsara zaś – zgodnie z definicją Nagardżuny – to nic innego, jak *vikalpa*, czyli nieoświecone myślenie oddawane tybetańskim terminem *rnam rtog*, który – podobnie jak termin *rnam rig* z definicji Czandrakirtiego i omawiana świadomość *rnam shes* – zachowuje ten sam przedrostek (zaś *rtog* oznacza myśleć, poznawać). Ostatecznie zatem nieoświecony umysł w swym samsarycznym funkcjonowaniu spotyka się z własnymi projekcjami i koncepcjami dotyczącymi świata, branymi za rzeczywistość przez jego nieoświecone myślenie. Trudno zatem twierdzić, że dociera do głębi rzeczy; pozostaje raczej na powierzchni, wchodzi w kontakt tylko z tym, co powierzchowne i oczywiście zmienne<sup>7</sup>. Taki właśnie kolejny sens niesie ze sobą *rnam pa* jako zewnętrzne, powierzchowne, a więc zmienne przejawienie<sup>8</sup>, które kontrastuje z głęboką, niezmienną naturą zjawisk – pustką postrzeganą przez świadomość pierwotną. Tak właśnie słowo to funkcjonuje

<sup>6</sup> *Chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Sarnath-Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies 1999, rozdz. 1, s. 1 (spyr *chos thams cad 'khor ba dang mya ngan las 'das pa gnyis su 'dus so/ de la 'khor ba zhes bya ba ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa yin/ mtsan nyid sdug bsngal du shar ba yin no/ mya ngan las 'das pa zhes bya na ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa thams cad zad cing yul ba yin/ mtshan nyid sdug bsngal thams cad las grol ba yin no/*).

<sup>7</sup> Toteż Tony Duff w swym słowniku proponuje tłumaczyć *rnam rtog* jako „myśl wywodząca się z tego, co powierzchowne”. Por. hasło *rnam rtog* w: *The Illuminator. Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary*, electronic version 2005.

<sup>8</sup> *Rnam pa* oznacza również twarz, a więc ma konotacje tego, co widoczne na pierwszy rzut oka. Tu również zachowany jest wyraźnie sens zmienności, albowiem ekspresja twarzy określana jest jako *rnam 'gyur* (dosłownie zmiana twarzy).

w przytoczonym fragmencie z Gampopy, gdzie samsara jedynie w swym przejawieniu jest cierpieniem, zaś w swej istocie jest pustką. *Rnam par shes pa* jest więc świadomością, która z definicji nie rozpoznaje pustości zjawisk, albowiem w swym oddzieleniu od nich nie jest zdolna sięgnąć pod ich powierzchnię.

Kolejnym znaczeniem słowa *rnam pa* jest zbiór, grupa, rodzaj czy komplet zebrany w całość (co powiązane jest z omówionym wyżej znaczeniem rozdzielania jako separowania podobnych przedmiotów od niepodobnych). Tak na przykład, gdy dodać doń końcówkę liczby mnogiej, otrzymujemy wyrażenie *rnam pa tsho* oznaczające „wszyscy razem”. Ów sens zbierania razem również odnaleźć można w rozumieniu *rnam par shes pa* jako tego rodzaju świadomości, który dla swego pojawienia się wymaga zejścia się, a więc zebrania razem aż czterech warunków:

Wszelako niemożliwe jest, aby również owe sześć świadomości uwarunkowanych było z natury ustanowionych przez [swą] istotę; wyłaniają się w zależności od czterech warunków<sup>9</sup>.

Przez owe sześć świadomości uwarunkowanych rozumie się świadomości towarzyszące poszczególnym zmysłom zewnętrznym i wewnętrznemu; dla naszej analizy samego pojęcia świadomości uwarunkowanej ich dokładniejsze omawianie nie ma znaczenia. Co zaś się tyczy czterech warunków, to dwoma z nich, które narzucają się w pierwszej kolejności, są przedmiot i odpowiadający mu zmysł zdolny do jego ujęcia. Tylko wtedy, gdy zmysł napotyka przedmiot, świadomość może się pojawić – dlatego właśnie na przykład w ciemności nie pojawia się świadomość wzroku, ponieważ choć obecny jest dobrze funkcjonujący zmysł, nie ma on swojego przedmiotu; i odwrotnie u ślepcy, choć otoczony być może przedmiotami widzialnymi, również nie pojawi się świadomość wzroku z powodu braku funkcjonującego zmysłu wzroku. Ta sytuacja jeszcze wyraźniej pokazuje uwarunkowany charakter świadomości zwanej *rnam shes*.

Trzeci warunek konieczny do powstania świadomości odnajdujemy analizując kolejne znaczenie określenia *rnam par* w tybetańskim, którym jest „całkowicie”, „w pełni.” Zgodnie z tym, *rnam par shes pa* jest świadomością całkowitą lub pełną. Bez względu jednak na to, jak pozytywnie takie stwierdzenie może brzmieć w polskim przekładzie, dla tybetańskiego filozofa ma ono

<sup>9</sup> XV Karmapa Khakjab Dordże [karma pa mkha' khyab rdo rje], *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi mchan 'grel rje btsun 'jam pa'i dbyangs kyi zhal lung nor bu ke ta ka dri ma med pa'i 'od ces bya ba bzhugs so*, w: tenże, *rgyal dbang mkha' khyab rdo rje 'i bka' 'bum bzhugs so*, Delhi: Konchog Lhadrepa 1993, vol. tha, s. 424 (rnam shes drug po de rnam kyang rang bzhin gyis ngo bos grub pa mi srid cing / rkyen bzhi la brten nas 'byung ba ste/).

charakter zdecydowanie negatywny. Albowiem owa „świadomość w pełni” rozumiana jest tu jako świadomość w pełni rozwinięta z nasion karmicznych tkwiących w świadomości magazynującej (*ālaya*), nazywanej zwykle przez Tybetańczyków wszechpodstawą (*kun gzhi*). Ona właśnie jest trzecim warunkiem koniecznym do pojawienia się świadomości uwarunkowanej. Wszechpodstawa bowiem warunkuje samą dualistyczną sytuację, w której przedmiot przeciwstawiany jest zmysłom, prowadząc w konsekwencji do pojawienia się świadomości:

Jeśli zatem zapytać, czym są owe przejawienia – owe całkowite przejawienia zewnętrznego przedmiotu i wewnętrznych zmysłów, [to] od niemającego początku są przejawieniami opierającymi się na dojrzwaniu elementu nasion karmicznych przedmiotu i podmiotu [*gzung 'dzin*], na dojrzwaniu tego, co złożone we wszechpodstawie. Widzenie zewnętrznych treści to [akty] uwarunkowanych świadomości zmysłów<sup>10</sup>.

To kolejny moment, w którym ujawnia się uwarunkowany charakter świadomości zwanej *rnam shes*, która jako konsekwencja karmicznie generowanego rozszczepienia na przedmiot i podmiot nie może aspirować do jakiegokolwiek doskonałości i musi na drodze do oświecenia zostać zniesiona. Co więcej, owa wszechpodstawa również określana jest terminem *rnam shes*, będąc warunkowana przez działanie wszystkich wyłonionych z niej świadomości zmysłów. Albowiem wszystkie wyłonione z niej świadomości wskutek swego samsarycznego, dualistycznego działania znów wprowadzają do wszechpodstawy wrażenia karmiczne, mające w przyszłości dojrzeć jako samsaryczne świadomości. Za ich wprowadzanie do wszechpodstawy odpowiedzialny jest tak zwany umysł natychmiastowy (*de ma thag yid*), stanowiący czwarty warunek konieczny do pojawienia się świadomości uwarunkowanej.<sup>11</sup> A zatem wyło-

<sup>10</sup> XV Karmapa, dz. cyt., s. 424 (‘o na snang ba ‘di ci yin ce na/ phyi yul dang / nang dbang por rab tu snang ba ‘di ni/ thog med nas gzung ‘dzin bag chags kyi kham kun gzhi la bzhag pa de sad pa la brten pa snang ba yin/ gyi don rnam mthong ba ni dbang po’i rnam par shes pa rnam yin kyang/). W oryginale „gyi don” to najprawdopodobniej literówka, zamiast której powinno być „phyi” (zewnętrzny) i zgodnie z tym tłumaczę.

<sup>11</sup> Nie ma tu miejsca na szersze omówienie koncepcji ośmiu świadomości, w której umysł natychmiastowy stanowi ważny element. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje opisuje go następująco: „Tak zwany umysł natychmiastowy, jeśli powstaje sześć zbiorów świadomości uwarunkowanych [zmysłowych], funkcjonuje jako natychmiastowy warunek ich powstawania. Mimo że ginie sześć zbiorów, funkcjonuje jako warunek natychmiastowego umieszczania we wszechpodstawie nasion – potencjału sześciu zbiorów. Dlatego jest natychmiastowym warunkiem obu – powstawania i ginienia. Co więcej, jeśli ginie sześć zbiorów, natychmiastowa świadomość – objaśniana również jako identyczna z elementem umysłu – przenosi [je] do wszechpodstawy i znów natychmiast z wszystkich nasion, na podobieństwo fali (jako warunku) wyłaniającej się z wody, wzbiera i opada obecny we wszechpodstawie umysł, przez co wyłania się umysł natychmiastowy. Jeśli wyłania się jeden warunek w postaci sześciu zbiorów, wyłania się również



nione z wszechpodstawy świadomości oraz sama wszechpodstawa jako świadomość warunkują się wzajemnie jako tymczasowe twory współzależnego wyłaniania, które wyklucza realne istnienie gwarantowane istotowo<sup>12</sup>.

Z wszystkich przedstawionych tu filozoficzno-filologicznych analiz wyłania się jedno wspólne znaczenie *nam par shes pa* jako świadomości uwarunkowanej. Wydaje się to najlepszym przekładem tego niełatwego do tłumaczenia terminu, którego bogate konotacje w języku tybetańskim zbiegają się właśnie w tym jednym punkcie, który można określić jako współzależność – ze wszystkimi jej filozoficznymi konsekwencjami.

Oczywiście ten rodzaj poznania, jakiego dokonuje świadomość uwarunkowana, stanowi ostatecznie potwierdzenie niewiedzy. Z karmicznego punktu widzenia jest wręcz jej ciągłym utwierdzeniem, jakie dokonuje się wraz z każdym aktem percepcji<sup>13</sup>. Dlatego też droga do doskonałego poznania nie jest w buddyzmie drogą od podmiotu do przedmiotu, lecz jest drogą transformacji świadomości uwarunkowanej w świadomość pierwotną, skutkiem czego zniesiony zostaje sam ów podział na przedmiot i podmiot, stanowiący zasadę niewiedzy. Zniesienie podmiotowo-przedmiotowego dualizmu nie wydaje się zaś w perspektywie buddyjskiej niemożliwe, a wręcz jest jak najbardziej naturalną konsekwencją sytuacji opisywanej przez Nagardżunę w *Pustce (70 strof)*:

---

jeden natychmiastowy, ale nie wyłania się kolejny; jeśli jest wiele wyłaniających się warunków, wyłania się w takiej samej liczbie. W związku z tym, ponieważ gdy tylko ginie poprzednie sześć zbiorów, natychmiast również dołącza się warunek następných, to jest [umysłem] natychmiastowym. Dlatego też umysł natychmiastowy wyłania się w identycznej liczbie odpowiadającej liczbie spowodowanego powstawania i ginięcia momentów sześciu zbiorów (de ma thag pa'i yid ces bya ba ni/ nam par shes pa tshogs drug skye na yang de ma thag tu skye ba'i rkyen byed/ tshogs drug 'gags na yang de ma thag tu tshogs drug gi nus pa sa bon kun gzhi la 'jog pa'i rkyen byed pa'i phyir/ skye 'gag gnyis ka'i de ma thag pa'i rkyen yin no/ de yang tshogs drug nams 'gags pa na yid kyi kham dang gcig bshad pa'i de ma thag pa'i nam par shes pas kun gzhi la 'khyer zhing / yang de ma thag tu sa bon thams cad pa las chu las rlabs kyi rkyen bzhin du/ kun gzhi la gnas pa'i yid g.yo zhing 'jug pas de ma thag pa'i yid 'byung ba ste/ tshogs drug gi rkyen gcig tu 'byung na de ma thag pa yang gcig 'byung gi gnyis pa mi 'byung ngo / mang po 'byung ba'i rkyen nye bar gnas na yang de snyed cig 'byung ngo / des na tshogs drug po snga ma 'gags pa na de ma thag tu yang phyi ma'i rkyen nye bar sbyor bas de ma thag pa yin no /de'i phyir tshogs drug skad cig skye 'gag du byed kyi grangs bzhin du/ de ma thag pa yang grangs de dang mnyam par 'brel nas 'byung ba yin no/), dz. cyt., s. 94–94.

<sup>12</sup> Kwestię współzależności por. A. Przybysławski, dz. cyt., s. 173–196.

<sup>13</sup> Wraz z każdym aktem percepcji dokonuje się również proces umieszczania powstałego w nim wrażenia karmicznego w świadomości magazynującej, co staje się wzorcem kolejnej percepcji o tym samym charakterze; por. przyp. 11.

W zależności od zewnętrznych i wewnętrznych  
Źródeł percepcji<sup>14</sup> pojawia się świadomość uwarunkowana.  
Jeśli tak na to spojrzeć, świadomość uwarunkowana nie istnieje.  
Jest pusta niczym złudzenie, zwodnicza iluzja.  
Świadomość uwarunkowana nie istnieje, ponieważ  
Wyłania się w zależności od tego, co przez nią uświadamiane.  
Ponieważ nie istnieje świadomość i to, co przez nią uświadamiane,  
Nie istnieje sprawca [podmiot] świadomości<sup>15</sup>.

## Streszczenie

Tekst prezentuje filozoficzno-filologiczną analizę pojęcia świadomości uwarunkowanej (*rnam shes*) w filozofii tybetańskiej, z jej korzeniami w myśli indyjskiej. Kontekstem rozważań jest buddyzm, ujęty jako system zmierzający do transformacji świadomości uwarunkowanej w świadomość pierwotną.

---

<sup>14</sup> Por. A. Przybyśławski, dz. cyt., s. 96.

<sup>15</sup> Nagardżuna, *stong pa nyid bdun cu pa dang d'i 'grel*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath-Varanasi 1996, wersy 56–57, s. 130 i n. (nang dang phyi'i skye mched la/ brten nas rnam par shes pa 'byung/ de lta bas na rnam shes med/ smig rgyu sgyu ma bshin du stong/ rnam shes snam shes bya brten nas 'byung bas yod min shes pa dang/ rnam shes bya med phyir de'i phyir/ rnam shes byed pa med pa nyid/).