ISSN 0970-5368

THE TIBET JOURNAL

Vol. XLIII, No. 1, Spring/Summer 2018

བོད་

a publication for the study of Tibet

The Tibet Journal

Editorial Board
Geshe Lhakdor, Tashi Tsering, Lobsang Shastri, Roberto Vitali, Erberto Lo Bue, Christian Luczanits, Agata Bareja-Starzynska

Policies
The Tibet Journal is a quarterly publication of the Library of Tibetan Works & Archives (LTWA) dedicated to the presentation of scholarly and general interest articles on Tibetan culture and civilization by Tibetans and non-Tibetans. Opinions expressed by contributors do not necessarily reflect the views or policies of the Editorial Board of *The Tibet Journal* or the LTWA. Responsibility for views expressed and the accuracy of articles rests entirely with the authors.

Editorial Correspondence
The Tibet Journal welcomes submission of articles and research papers in English, adequately substantiated or otherwise documented, with Wylie romanisation system. Article should be typed and double-spaced. We request that all contributions sent to the journal have both the print and CD copy (in MS Word). Contributors will receive a copy of the *Journal,* and up to 20 offprints of their article. Unaccepted articles will be returned upon request. The *Journal* encourages readers' comments on articles published in recent issues. Address articles, rejoinders, notes, reviews and general enquiries to:
Managing Editor, The Tibet Journal, Library of Tibetan Works & Archives, Gangchen Kyishong, Dharamsala 176 215, H.P., INDIA Tel: +91 9218422467 (Main Office), 9882255047 (Reception), email: **tjeditor@ltwa.net**, <**www.tibetanlibrary.org**>

Print Subscription/Distribution
We have appointed M/S Biblia Impex Pvt. Ltd. as the sole distributing and selling agent of *The Tibet Journal* in print form w.e.f. Vol.XII, 1987. Please send all enquiries relating to subscriptions to: **Biblia Impex Pvt. Ltd., 2/18, Ansari Road, New Delhi 110 002, INDIA,** email: **contact@bibliaimpex.com,** Website: **<www.bibliaimpex.com>**

Annual Subscription Rates

Inland	Rs. 400	Overseas US $ 50 (Air Mail)
	Single copy Rs. 200	Single copy US $ 15 (Air Mail)

Electronic Subscription
Following an agreement, we have appointed EBSCO Publishing, USA, our sole distributing and selling agent for electronic publication w.e.f. Vol.XXVII, 2002. For subscription contact **EBSCO Publishing, 10 Estes Street, Ipswich, Massachusetts 01938-0682, USA,** email: **ep@epnet.com, <www.epnet.com>**

Copyright
Except where otherwise declared, the entire contents of *The Tibet Journal* are under the protection of the Indian Copyright Act of 1957, the Berne Convention of 1956, and the Universal Copyright of 1952. In case of reprint usage, the Managing Editor should be informed and source credit given to the authors of the individual articles, as well as to *The Tibet Journal*.

The Tibet Journal

A publication for the study of Tibet

Geshe Lhakdor
Editor-in-Chief

Yeshi Dhondup
Managing Editor

Spring/Summer Vol. XLIII, No. 1, 2018

ARTICLES

Tibetan Psychic Traditions ...3-15
S.M. Roney-Dougal

Revisiting Zorawar Singh Campaign in Tibet During 1841 ...17-33
Inderjeet Singh

Ladakhi: An off Shoot of Classical Tibetan Language ..35-47
Eshey Namgial

Religious Symbolism in Ladakh with Special Reference to Three Important Buddhist Symbols ...49-63
Tashhi Lhundup

Was Nangma Stod gzhas Invented by the Rdo ring PaNḍita bstan ’dzin dpal ’byor and was Nangma Present in the Seventh Century? 65-141
ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཡིན་ནམ། ནང་མ་ནི་བོད་ལ་ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་ཡོད་དམ།

Tashi Tsering Josayma

Changes in Culture and Customs in the Diaspora Tibetan Community: the Hari Ornament of the Mother of His Holiness the 14th Dalai Lama 143-160
Lhamo Tso

Reports 161-178

Men-Tsee-Khang Celebrations on its 100th Anniversary, a Report from Dharamsala, India
Barbara Gerke

Celebrating the Men-Tsee-Khang's 100th Anniversary, A Report from Lhasa 12-13 September 2016
Stephan Kloos

100th Anniversary Celebrations of the Men-Tsee-Khang & the Second Annual Conference of the Tibetan Medicine Committee of the World Federation of Chinese Medicine Societies, Lhasa, Tibet 20-22 August 2016
Katharina Sabernig

Book Review ...179-188

Mar pa's life seen through the prism of his many biographies: a review of Cécile Ducher's Building a Tradition, The Lives of Mar-pa the Translator, Biblioteca Collectanea 5 Indus Verlag, Hamburg 2017
Roberto Vitali

Contributors 189-190

Tibetan Psychic Traditions[1]

S.M. Roney-Dougal

Introduction

This article describes the early stages of a research project in India with Tibetan meditation practitioners, looking at the relationship between meditation attainment and psychic awareness. As this is an overview to give a flavour of the psychic traditions of the culture, I shall mention several different traditions quite briefly, rather than give an in-depth account of any one of them. There is very little literature about Tibet's psychic traditions, so much of what follows is based on interviews with various people.

The Tibetan culture is renowned for its psychic practitioners, but there has been no scientific research into their practices. Tibetan traditions incorporate psi extensively, with three main areas that appear to have ancient origins:

1) The oldest Tibetan traditions are those of the oracles, which involves deity possession;
2) *Mo* divination, which often involves a Tibetan deity called Palden Lhamo;
3) and the mahasiddhis.

There are two areas of more recent beliefs that relate primarily to the monastic communities and derive directly from Buddhism: attainment of psychic abilities through Buddhist meditation practice, and a belief in consciously chosen reincarnation, resulting in tulkus who are identified using a variety of psychic practices.

Tibetan traditions are a unique mixture of original shamanic Bon practices, Buddhism, which came to Tibet about 1,300 years ago, and Indian Buddhist

---

1. Deep gratitude to His Holiness the Dalai Lama for inspiring this project and to his secretary, Tenzin Geyche Tethong, for his support; to the Perrott-Warwick Fund and Bial Foundation (grant no. 64/04) for supporting this research; to Geshe Jampel Dakpa for all his help and for affiliating this project to Sarah College, Dharamsala; to Khangser Rinpoche for enabling the research to take place at Sera Jey monastic university, Bylakuppe; to Yaki Platt and Gen Andu for their excellent translator skills and unfailing good spirits; and last, but not least, to all those interviewed who gave of their time and wisdom.

tantric traditions, which came to Tibet about 1,000 years ago (Schlagintweit, 1999). The psychic aspects of Tibetan tradition primarily date from the pre-Buddhist shamanic period, though they are not inimical to Buddhism *per se* and so have been extensively incorporated by the monks into their practices. There are many different types of Buddhism, and that in Tibet is renowned for its inclusion and development of psychic abilities.

A. Belief

Every culture has its own world-view. Exploring a different culture can often shed light on our own belief systems and help us to see our own concepts. Beliefs are an intrinsic part of one's mental make-up determined to a great degree by the culture in which one grows up. We are, for the most part, completely unconscious of our belief systems until they are pointed out to us, or we go to a completely different culture where people hold very different beliefs.

Most Tibetan people accept the psychic as an every day part of life. An example of the place divination has in everyday life for Tibetans is their use of astrology. Their calendars specify more than a dozen different attributes of each day, e.g., whether or not it is auspicious to start a business, get married, hold a funeral or even to have a party!

1. The Tibetan Oracles

Tibetans have the tradition of oracles (*kuten*, which literally means medium). These mediums go into trance, becoming possessed by a deity, who then speaks through the medium giving advice and prophecy, which is used to make decisions by people at every level of society, e.g. Dalai Lama and the Tibetan government consult the Nechung Oracle, who is recognised as the state oracle. The oracle is held in high esteem as the following quote from the Dalai Lama shows:

> For hundreds of years now, it has been traditional for the Dalai Lama, and the Government, to consult Nechung during the New Year festivals. In addition, he might well be called upon at other times if either have specific queries. I myself have dealings with him several times a year. This may sound far-fetched to twentieth century western readers. . . . But I do so for the simple reason that as I look back over the many occasions when I have asked questions of the oracle, on each one of them time has proved that his answer was correct. . . .
>
> Surprising as it may seem, the oracle's replies to questions are

> rarely vague. As in the case of my escape from Lhasa, he is often very specific. (Dalai Lama, 2002).

There are numerous oracles. Many monasteries will have their own resident oracle, who sometimes is a monk, as well as the more common village lay oracles.

The following information about oracles was given by Kirti Tsenshab Rinpoche (2005) in a series of private interviews. (see picture 1) Kirti Tsenshab Rinpoche was recommended as he was a great authority on tantric aspects of Tibetan Buddhism. I feel so grateful and blessed to have been able to spend time in his presence—a truly holy man.

There are two factors involved in an accurate prophecy: the ability of the medium and the faith of the participants. He considered faith to be very important, and likened this participation between the medium and the sitter to needing a crutch if you have a bad leg—to be effective in walking you need both. Many of the people I have spoken with have reiterated this point of the importance of faith. For example, Penor Rinpoche (2006), who is head of the Nyingma sect, said with regard to divination that the diviner must have complete faith in the deity, and the questioner must have complete faith in the diviner.

Thus, a medium requires complete faith in their abilities from the sitter, and as there are both good and fraudulent mediums, one must check their reliability over a long period in order to increase one's trust in them. He considered that it is essential to check in order to know whether the oracle's divination will be successful. He likened Buddhists to scientists in that they always check everything. He explained that if you have a precognition, you can increase the certainty of your experience by asking lots of other people what they think, and so check it out. He said to make ratings for everything, e.g., for a 3 or 6 month prophecy check the person who has given it: are they reliable? How do they express themselves? What are their qualifications? Education? The way they dress? Do they speak well? What is their credibility? In similar vein he says we must analyse everything. By analogy he said that someone can appear happy or sad, but this may just be the appearance. He was very firm that things of the senses can often deceive us, and that when we're sick our senses are faulty.

Kirti Tsenshabe Rinpoche also mentioned the Tibetan tantric teaching that an oracle becomes possessed by a deity because of the wind energy in their channels. This wind energy is conceived in a similar manner to prana of the Yogic tantric tradition, and the channels are equivalent to the nadis. He considers that some people have the ability to see the future because of past-

life karma, which is related to their wind energy. Many other people I spoke with have repeated this point.

2. *Mo* Divination

Far more common than the oracles is the practice of *Mo* divination. Nearly every monastery will have at least one lama who does *Mo* divination. There are also many lay village people who "do the *Mo*."

An article in a Tibetan magazine (*Cho Yan*g) states that the purpose of performing divination is to look into a person's life situation in order to:

> recommend how to respond or deal with it. Remedial action, in the form of rituals, evokes positive forces and can result in a change in the person's karma. . . . . When performing a divination, an individual is relying on the power vested in him by a particular deity. This power may have been acquired through a connection with the deity in a past life, and reinforced through retreats involving recitation of a mantra as many as one million times, identifying himself with the deity with clear concentration and the generation of divine pride. . . . The motivation for performing divination must be pure . . . the fundamental motive for engaging in the practice of divination should be to help sentient beings. (Tseten et al, 1995, p. 111-112)

This quote shows the typical Tibetan blending of shamanic with Buddhist beliefs. As in the beliefs about the oracle, connection with a deity is considered an essential part of the psychic act, and also there is mention of the Buddhist teachings of karma and altruistic motivation.

The *Cho Yang* journal article lists 11 different divination methods, some of which are mentioned below:

(i) Doughball divination is done by high lamas in order to help find an important reincarnation, which means it is used only rarely. The names of potential candidates are written on paper and then rolled into a ball of dough. All candidate names are in equal-sized balls, great care being taken to make sure that all the balls are identical. These balls are placed in a sealed bowl, which is put in front of a sacred object, such as a statue in a temple, and for three days monks remain in the temple reciting prayers day and night. On the fourth day the cover is removed and a high lama rolls the doughballs round in the bowl until one of them falls out. That is the ball containing the answer. I was told that, in the case of the latest Panchen Lama who has been imprisoned by the Chinese, this process was repeated three times, and each time the same name came up.

The most common forms of divination are Dice and Mala divination. In Mala divination the person holds the mala (a string of prayer beads) with the fingers of each hand holding a bead at random. The intervening beads are then counted out three at a time until one, two or three beads are left, this giving the outcome of the divination

In a similar manner, dice will be thrown, the diviner blowing on the dice before throwing. Normally three dice are used.

In the above two forms of divination, the advice is specified by books which tell you what the particular outcomes mean. For example, in general with the dice, odd numbers are auspicious whilst even numbers are inauspicious. With the mala the best outcome is three beads.

Whilst doughball, dice and *mala* divination rely on a "random" event having a meaningful relationship with the person's question (synchronicity), in the next most common forms of divination, direct clairvoyance is used.

(ii) Mirror divination is special to a protector deity known as Dorje (or Lhamo) Yudronma. The mirror is placed ceremonially and, as with the previous forms of *Mo*, rituals are performed. The diviner sees appearances, reflections of writings and letters from the deity. When I visited a lovely old Tibetan lady called Amathaba, (see picture 2) living in one of the Tibetan settlements in south India, she saw a misty dawn scene which gradually cleared, and interpreted this as there being an initial difficulty which would then get resolved. She recommended asking the local nuns to say special prayers, and to hang prayer flags to help overcome the obstacles. This is a very common practice.

She says it was a gift she was born with and which ran in the family, she being the seventh person in the family to have inherited this gift. In her case she uses three mirrors, placed upright in a bowl of rice. In two of them she sees the deities connected with the divination, and in the front mirror the actual reading. She is thought of very highly in the community and many people consult her.

In Thumb nail divination you look into the thumbnail and blow on it in order to receive the vision. When the *Mo* is done via mirror or thumbnail reading, the diviner will tend to see particular symbolic visions, which are then interpreted in the light of the querent's problem.

Also in this category come precognitive or clairvoyant dreams. Again, as with most Tibetan methods, these are related to a particular deity. Specific things are attributed to different symbols as in mirror divination (Tseten et al, 1995, p.114). I was told of a local woman who consulted a lama and was told by him to have a dream about her problem. The lama also noted their own dream that night. The two dreams were then compared and predictions made by the lama, which turned out to be correct. Kirti Tsenshab Rinpoche (2005)

corroborates this saying that prophecies can appear as visions in dreams, but considers this less reliable because not all dreams are prophetic, so one is never completely sure whether or not it is an accurately prophetic dream.

(iii) The next group of practices tend to be done by the querent themselves. Until 1959, 80% of Tibetans were semi-nomadic to varying degrees. Their practices are accordingly much simpler than the previous methods, and the information required is primarily whether or not it is auspicious to do a certain task.

Bootstrap divination is popular among nomads. The straps, which are wide pieces of webbing tape, are folded into squares and suddenly pulled apart. If they part easily, this is a positive sign—if they tangle, this is considered to be unlucky. Several people have mentioned this form of divination to me and it is apparently very popular in Tibet.

Tibetans commonly take note of omens such as certain birds being seen, overhearing certain music, or people saying auspicious words, which are all positive. There are numerous negative signs as well, such as the chatter of monkeys, or interestingly, having a black cat cross your path before you set out on a journey. Why a black cat should have this mystique both in Britain and Tibet is very strange!

Examining flames in a ritual fire or observing a butter lamp is also a form of divination. In this case one invokes the fire god and then observes the flame. Different types of flames mean different things.

In interviews with diviners, apart from the importance of faith, which is always mentioned, the other aspect that is considered absolutely vital is that of prayers to Buddha, or a protector deity, most commonly to Palden Lhamo, who is the main protector deity of Tibet and of divination. Dice and *mala* divination in particular are normally associated with the deity Palden Lhamo. All of the diviners I have spoken to have reiterated that they are not psychic, they are the channel for the deity who thereby through them controls the fall of the dice, or whatever method they use. They do not consider that they do anything other than mediate between the querent and the deity.

Kirti Tsenshab Rinpoche (2005) says that when you do the *Mo*, if your supplication to the deity is good, then you will have a good *Mo*. In general a good relation with the deity increases your ability. He also says that those who have good faith in Buddhism are better at doing the *Mo,* and in time their ability increases. It is also considered important that the diviner has purified their “energy” channels (Kirti Tsenshab, 2005; Topgyal, 2005). One Rinpoche I interviewed (Drakser, 2006) had undertaken three months of purification practices, chanting mantras specific to the deity, doing prostrations and pujas, before he was considered fit to practice *Mo* divination.

As can be seen from this list of different types of practices, divination

ranges from the most simple "good or bad luck" omens through to highly developed clairvoyant skills, and from practices that anyone can do to those normally performed only by monks.

3. Meditation

This aspect of Tibetan psychic tradition is the form most related to Buddhist teachings. In Buddhism there are two meditation disciplines: the shamatha discipline of one-pointed concentration and the vipassana discipline of contemplative insight. Developing shamatha (calm-abiding or mental quiescence) is considered to be an essential first step. Many traditional Mahayana and modern Tibetan Buddhist texts (e.g. Conze, 1990; *Lamrimpa*, 1995, p.63) relate meditation attainment to development of psychic powers, as do Yogic teachings.

It seems that this "clairvoyancy" is more akin to what in the West we would define as omniscience, rather than the clairvoyance we research in parapsychology, since the Buddhist clairvoyancy includes what we consider to be miraculous powers. Traditional Buddhist scriptures talk about the six superknowledges which you gain on attaining perfection of concentration, and make it very clear that practice of concentration meditation brings both enlightenment and psychic awareness, and that you cannot have one without the other.

In interviews with various monks, it was stressed over and over again that only a few people attain samadhi and clairvoyant abilities, and even then the clairvoyance is no more than 80% reliable. Omniscience arises only with full enlightenment. Not everyone who practices meditation will attain samadhi, so not everyone who practices meditation will become psychic. In other words:

- There is a genius for enlightenment;
- there is a genius for meditation;
- there is a genius for psychic awareness.

We can all learn anything but not everyone has a talent. Only a few have genius.

My recent research at a yoga ashram and with Tibetan Buddhist monks supports this teaching, in that those who had practised meditation for longer, in terms of decades of practice, do seem to show more reliable psychic awareness as measured by a picture test for precognition and clairvoyance. However, this research is still in the early stages, so it can at present only be considered that the teachings have been suggestively confirmed.[2]

[2] The yoga studies have been published (Roney-Dougal & Solfvin, 2006) and the first Buddhist study has been presented at a conference and submitted to a journal, but is not yet published.

B. Warnings about Psi

It seems that most cultures have some sort of reservation around psychic phenomena. We find stories of psychic abilities being used for negative purposes in most cultures, and, in an apparent paradox, this is also prominent in Tibetan culture.

1. Fear of Sorcery

As already mentioned, Tibetan culture is still very close to its shamanic roots. Shamanic cultures accept the psychic as part and parcel of life (Eliade, 1923). What is very apparent in shamanic cultures is the awe and the fear that surround the psychic manifestations.

Demons, and the fear of them, are apparently very common in Tibet. For example, amongst the Tibetans, disease is often thought to be caused by a bad spirit (Jhongur, 2006). A story was told how someone fell ill when a tree in the garden was cut down, and this was related to the spirit of the tree. This is a classic shamanic belief. Sickness is often related to a sorcerer who sends the bad spirit, or hex, at someone's request. This is not to say that shamans only use their psychic abilities for negative purposes, but it is to say that they have been used sufficiently often in this way for people to develop a fear of the psychic. The well-known stories about Milarepa, who was said to have killed lots of people at a distance, exemplify the fear of "bad" magic and the belief that people can do such terrible acts.

In an interview with an astrologer (Jhongur, 2006), I was told that there is a belief in sickness resulting from people talking about the person ("mikha-suk"). This corresponds to the 'evil eye' in Western culture, and basically means harm due to excessive praise for any kind of success or accomplishment, such as owning a specially beautiful object, or a newly built house which has become talk of the town (Nyima, 2007). Very young children are felt to be prone to this and need special protection

There is also fear of a spirit called a "disa" (literally smell-eater), which is a kind of trapped spirit which runs after food and is supposed to be satisfied with the mere smell of the food placed for it (Nyima, 2007).

There is a belief in possession by a spirit that may be from a dead person or may come from someone who is still alive, often contained within an object that used to belong to that person. An amulet is an object worn around the neck as charm against evil or injury. It is always used for protection from unknown harm. One sort of amulet, called a "ga'u," is a small silver casket which will contain, relics, photos of holy people etc. Tibetans often carry a ga'u in their coat. And of course the usual of a man using a charm to make a young girl fall in love with him!

I found it very interesting that, in my interviews with Kirti Tsenshab Rinpoche (2005), he again and again reiterated the importance of Buddhism for creating a moral sphere within which one could use one's psychic abilities. In many ways Buddhism is being strongly affirmed in order to morally "move on" from some of the problems that one encounters within a shamanic culture.

Attracting Spirits

One fear is that if you talk about psychic phenomena you might attract a spirit to you, and that might not be beneficial. For example, there is a belief that if you are possessed by a spirit, as with the oracles, you yourself stop developing at the level of the spirit that possesses you—or you just stop developing per se.

Tibetans consider that all ghosts can harm us. There are many stories of a special sort of ghost they call "hungry ghosts," and of others who will lure you to your death. Kirti Tsenshab Rinpoche said to beware of obstacles from ghosts when doing the *Mo* divination. They, or other beings, can obstruct the ability and can harm us. He considers that we gain protection from praying to the protector deity at the onset of the divination, from positive karma and from merit (Kirti Tsenshab, 2005).

He also says that there are two directions for personal development—going into the unconscious and going for super-consciousness. Psi abilities are normally considered to be related to the former, e.g. oracular trance, dreams or hypnosis, and in spiritual development one is going for the latter. Spirit connection, as in mediumistic practice, is definitely connected with the unconscious aspect of consciousness.

For Tibetans this is a complex, paradoxical subject because as Buddhists, the high lamas do *Mo* divination on request by people, who come to them for a variety of reasons. They also do divination for the tulku identification. And there are many oracles, some of them official state oracles. So the practice of psi is everywhere. The need for protection is acknowledged, and the prevalence of fraudulent practitioners, but not a taboo on practising. My translators have all said that Tibetans are very comfortable with this apparent contradiction.

2. Detrimental Effects on One's Spiritual Development

Ego and Humility

The fear of an immoral use of psi is a very obvious surface fear; the fear of pride is a subtler level of fear. In the Indian subcontinent and amongst the Tibetan people it is considered wrong to pay any special attention to psi. Manifesting psychic abilities is thought to have detrimental effects on one's

spiritual development. It is stressed that having attained Enlightenment, one is no longer disturbed spiritually by attainment of psychic abilities, whereas, for unenlightened people, psychic abilities are seen as very tricky indeed, associated with deception, with glamour and with pride.

His Holiness the Dalai Lama, in his book *Freedom in Exile* (2002), expresses a wish for Western science to explore Tibetan psychic traditions. However, when I met Geshe Samten (2005), the director of Sarnath Institute, he told me that, whilst Tibet has a rich tradition of psychic abilities, even those with a reputation of psychic awareness would deny their abilities. He stated that it is taboo to say that you are psychic or to "show off" your abilities. There must be a genuine purpose for doing the psychic practice. Even to say one has reached a certain level of meditation is considered an obstruction on the path to enlightenment. Humility is considered essential for one's spiritual development. For example, the Dalai Lama repeatedly says that he is a simple monk and is not clairvoyant.

Confidentiality and Secrecy

There is a Tibetan tradition about not speaking of things because they are secret teachings. For example, the Dalai Lama writes of Herbert Benson's research (Benson et al, 1982) with Tum-mo meditators:

> As a strong believer in the value of modern science, I decided to let him proceed, though not without some hesitation. I knew that many Tibetans were uneasy about the idea. They felt that the practices in question should be kept confidential because they derive from secret doctrines. (Dalai Lama, 2002, ch.12)

Tibetan monks and nuns who are working with techniques that are thought to be related to development of psychic awareness, make vows that they will not speak about their practice or reveal their capabilities. Practitioners take their vows first and then they do the study and practice.

This level of fear, that acknowledging one's psychic abilities, which are considered to manifest at one level of development on the path, is an obstacle to one's spiritual growth, is a quite subtle understanding of psi and its manifestation from which we could learn.

Power Corrupts

Another aspect of the fear of the psychic is the knowledge that power corrupts, and glamorous psychic abilities are seen as very powerful. In an

introduction by Francis Story to a book on early Buddhist Pali Canon, he says:

> It is true that certain psychic faculties capable of a worldly application, such as the Dibba-cakkhu (clairvoyance), Dibba-sota (clairaudience), Mano-Maya-Kaya (projection of the 'astral body') and other paranormal powers are developed in the course of Buddhist meditation. . . .The Buddha and the Arhats possessed such powers and when need arose they exercised them for the sake of the ignorant who demanded 'signs and wonders.' But in general the Buddha deplored their use, preferring to spread the Dhamma by the 'miracle of teaching' and the self-propagating power of truth. To those not yet fully emancipated from worldly delusion they can become attachment-forming faculties, and as such have to be guarded against and overcome in the struggle for Nibbanna. In the Buddhist view, one who embarks on concentration exercises to obtain supernormal powers (Iddhi) is doing so with the wrong intention and at great danger to himself. If all power corrupts, supernormal power can corrupt superlatively. (Mahathera, 1975, p.iv)

This is a very real fear and I am sure that most people can think of examples of this facet of human experience.

Fraud: Distinguishing Fact from Fantasy and the Problems of Attracting Glamour

One of the Buddhist precepts is not to claim to possess powers you do not have. Already noted above, in my discussions with Kirti Rinpoche (2005) were his frequent references to checking that the practitioner is not a charlatan, for example when talking about the oracles. He also said that it is most important to check the appearances of the psychic practitioner: don't be caught by appearances, see what is really being taught. He reiterated not to look at the outer appearance, and to check for the meaning. He used an analogy of a poem, and warned against being misled by beautiful words.

Why is it that we are so fascinated by psychic abilities? Why do we so easily venerate those who possess them? This is the root cause behind both the fraudulent pretence of psi and the ego glorification people experience when demonstrating psychic abilities.

Conclusion

I am aware that this is just a beginning, a first touch on the surface of a deep and complex culture and its traditional beliefs about the psychic realm. What I find really fascinating is His Holiness the Dalai Lama is encouraging scientific research into this topic. And he is doing this with full awareness of the difficulties:

> I am well aware, however, of the danger of tying spiritual belief to any scientific system. . . . This is not to say that I consider things like the oracle and the ability of monks to survive nights spent out in freezing condition to be evidence of magical powers. Yet I cannot agree with our Chinese brothers and sisters, who hold that Tibetan acceptance of these phenomena is evidence of our backwardness and barbarity. Even from the most rigorous scientific viewpoint, this is not an objective attitude. At the same time, even if a principle is accepted, it does not mean that everything connected with it is valid. . . . . Great vigilance must be maintained at all times when dealing in areas about which we do not have great understanding. This, of course, is where science can help. After all, we consider things to be mysterious only when we do not understand them. . . . . Through mental training, we have developed techniques to do things which science cannot yet adequately explain. This, then, is the basis of the supposed 'magic and mystery' of Tibetan Buddhism. (Dalai Lama, 2002, pp. 230-243)

Ignorance is a major obstacle on the path. The scientific method has "truth" as its aim. Does a real and deep understanding of the process of psi enable one not to fall into the traps surrounding the development and use of psychic abilities? I think it does and I think that this is one of the best reasons for undertaking parapsychological research within the Tibetan culture.

References

Amathaba (2006). Personal interviews, 11th Jan., 9th Feb.

Benson, H. et al (1982). "Body temperature changes during the practice of gTum-mo (heat) yoga," Nature, 295, pp. 234-236.

Conze, E. (trans. & ed.) (1995). *The Large Sutra on Perfect Wisdom,* Motilal Banarsidaa, New Delhi.

Dalai Lama, H.H. (2002). *Freedom in Exile*. Abacus.

Drakser Rinpoche (2006) Personal audience, 25th Jan.

Eliade, M. (1923). Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, Penguin Arkana, UK.

Jhongur, (2006). Personal interviews, 11th March, 1st May.

Kirti Tsenshab, Rinpoche (2005). Personal audience, 14th March, 23rd March, 19th April.

Lamrimpa, Gen (1995). *Calming The Mind: Tibetan Buddhist Teachings on Cultivating Meditative Quiescence*. Snow Lion, USA.

Lodro, Gedun (1998). *Calm Abiding and Special Insight.* Snow Lion Pubs., USA.

Mahathera, Paravahera Vajiranana (1975). *Buddhist Meditation in Theory and Practice: A General Exposition to the Pali Canon of the Theravada School*, Buddhist Missionary Society, Malaysia,

Ngawang Nyima, Acharya. (2007). Letter to the Editor, J. Society for Psychical Research.

Penor Rinpoche (2006). Personal audience, 16th Feb.

Roney-Dougal, S.M. & Solfvin, J. (2006). Yogic Attainment in Relation to Awareness of Precognitive Targets, J. Parapsychology, 70 (1), 91-120. 10

Samten, Geshe (2005). Personal interview, 25th January.

Schlagintweit, E. (1999). *Buddhism in Tibet*, Book Faith India

Topgyal, Geshe (2005). Personal interview, 14th April.

Tseten, D. et al (1995). “Looking into the Future”. *Cho Yang: The Voice of Tibetan Religion and Culture*, 6. Dharamsala: Norbulingka Institute.

Revisiting Zorawar Singh Campaign in Tibet During 1841

Inderjeet Singh

This research paper, using Tibetans sources, examines General Zorawar Singh's background and his most celebrated but ill-fated campaign to Tibet in 1841, including the composition of the soldiers who accompanied the General and what become of them after the war. How did this invasion and subsequent treaty become important for the region? Finally how have we divided our history and icons? Maharaja Ranjit Singh (1786-1839) called his kingdom Sarkar Khalsa or Khalsa Sarkar. This terminology has been used to describe his kingdom in the paper.

Introduction

The Jammu & Kashmir Rifles, an infantry regiment of Indian army, celebrates 15th April every year as Zorawar Day to commemorate birth and success of the legendary commander who is considered as an architect of this regiment[1]. The forerunner of the regiment was raised in 1821 by Gulab Singh Dogra, a key Hindu general of Maharaja Ranjit Singh, the Sikh ruler of Punjab, Kashmir & Peshawar. The regiment takes recruits from the state of Jammu & Kashmir and neighbouring state of Himachal Pradesh.

Zorawar Singh is credited with the conquest of Ladakh (now part of Jammu & Kashmir state) in 1834, which was an independent state but culturally part of Tibetan Buddhism and also known as Little Tibet. He later led a successful campaign against Gilgit-Baltistan (now part of Pakistan administered Kashmir) in 1839/40. However he is mostly remembered for his daring campaign in Tibet in 1841 and enjoys an iconic status among Hindu Dogra community of Jammu region[2] (part of Jammu & Kashmir state) similar to what Hari Singh Nalwa enjoys among Sikhs.

Who was Zorawar Singh?

There is no consensus among historians about Zorawar Singh's place of birth. Major G. Carmichael Smyth, author of the book *A Reigning Family of Lahore*, says that he was a native of Kussal, near Riasi, in Jammu & Kashmir state.[3] Hutchison and Vogel have stated that he was a native of Kahlur (Bilaspur) state, now in Himachal Pradesh.[4] A modern writer Narsing

Das Nargis, on the basis of information supplied to him by a great grandson of Zorawar Singh, mentions in his book that Zorawar was born in a Rajput family about AD 1786 in the village of Ansora, in Kangra district.[5]

Brigadier Gurbachan Singh Bal in his book *Jarnail Zorawar Singh* has stated that he made enquiries with the Tehsildar of Riasi and the latter gave the same information as Nasing Das Nargis. Zorawar was the second son of Thakur Harjit Singh. His elder brother was Sardar Singh and younger brother was Dalip Singh.

Diwan Kirpa Ram who held an important position in the court of Maharaja Gulab Singh wrote a biography in 1850s on the premier called *Gulabnama*. In this account, Zorawar Singh is sometimes mentioned as 'Kahluria'[7] i.e. native of Kahlur state which is consistent with Hutchison and Vogel's account. However all accounts agree that he joined the services of Gulab Singh and very soon became an important military commander.

Divided history

Gulab Singh had a humble beginning at Lahore but due to his bravery and military skills he was given Jammu as *jagir* and the title of Raja by Maharaja Ranjit Singh. His brother Dhyan Singh Dogra was the Prime Minister at Lahore and the third brother also held an important position in the court. Dhyan Singh's son Hira Singh Dogra was given the title of 'Farzan e Khas (favoured son)' and had a chair in the court unlike his father[8]. Giani Gian Singh in his book *Raj Khalsa* blames Dhyan Singh Dogra for withholding letters from Maharaja which were sent by Hari Singh Nalwa asking for reinforcements during the campaign of Jamrud (now in Pakistan–Afghanistan border) in 1837. Giani also states that Dhyan Singh Dogra sent soldiers who treacherously and fatally wounded Nalwa.[9]

Following the death of Maharaja, the three Dogra brothers at Lahore were running the government and were almost de-facto rulers. Dhyan Singh, his son and younger brother Suchet were involved in political intrigues and conspiracies which led to murder of Sikh rulers and princes. Hira Singh Dogra attacked his uncle Suchet Singh with an army. In the battle, Suchet Singh Dogra was killed. Later they were themselves killed along with Gulab Singh's son Udham Singh Dogra during the bloody and sad part of Punjab history.[10]

Harbans Singh in *Sikh Encyclopaedia* writes that Gulab Singh's intrigues against the Lahore government including grabbing the property of late Maharani Chand Kaur infuriated the Khalsa army that in 1845 a force 35,000 strong was sent against him to Jammu. He was brought to Lahore as a hostage and was allowed to return to Jammu as he agreed to pay a fine of 68 lakh rupees, with a promise of future good behaviour. Later Gulab Singh wrote and invited British East India Company to invade Punjab promising them of

his support in lieu of some territory. Subsequently he did not participate in the Anglo Sikh war but provided military intelligence to Brigadier Wheeler at Ludhiana. Nevertheless Gulab Singh was an able army general and he grabbed the opportunity to carve an independent kingdom for himself.[11]

Due to the above, Sikhs blamed Dogras for betraying and subsequent loss of kingdom. This is only partially true. The biggest betrayal which cost Khalsa Sarkar dearly was when their commanders Tej Singh and Lal Singh betrayed during First Anglo Sikh war (1845-46) and were in constant contact with British. Their strategic withdrawal of armed forces gave British a huge edge in the war. There were not Dogras but Brahmins who converted and become Sikhs. Tej Singh was not even a Punjabi; he was a Brahmin from Meerut (now in Uttar Pradesh). The successors of Ranjit Singh also need to share the blame as they were not as able and astute as the late Maharaja. Their internal squabbling, political intrigues and mismanagement of armed forces that became too powerful is also to be blamed.[12]

Due to this discord between Sikhs and Dogras, *Gulabnama*, an important account on Dogras written as biography of Gulab Singh exalts him but ignored the Sikh contribution. Gulab Singh is portrayed as independent ruler during Ranjit Singh's reign which is far from truth. He became independent ruler in 1846 and the British bestowed upon him the title of Maharaja. Nevertheless it is remarkable that a person from humble origins with his grit and determination is able to form a kingdom for himself.

Sikhs are not at all mentioned in the above account in relation to Khalsa Sarkar's conquest of Ladakh, Gilgit- Baltistan & campaign of Tibet by Zorawar Singh. Instead it is portrayed as Gulab Singh Dogra's conquest and in passing it is mentioned that Gulab Singh was nominally under Khalsa Sarkar. The reality was that prior to 'his services to British', he was under Khalsa Sarkar and his title was 'Raja' but had some internal autonomy over Jammu region.

During the revolt of 1857, Maharaja Randhir Singh Dogra sent his troops to assist British in the siege of Delhi which was under the control of 'rebels'. Abdul Latif a resident of Delhi wrote a personal diary titled *1857 ka Tareekhi Roznamcha* during the siege of Delhi by the British in 1857. He hated rebels but his diary gives vital information. On 17th August 1857 he wrote "200 Sikhs sepoys belonging to the army of Jammu Raja came to join the rebel forces." Even till this time Dogra rulers had Sikhs in their army.[13]

Maharaja Ranjit Singh was a secular and had an eye for talent, his ministers and commanders were from Sikh, Hindu, Muslim and European Christian communities.

During his reign for 40 years from 1799-1839 not a single person was given capital punishment. Captain Leopold Von Orlich, a contemporary German

working in East India Company, in his book *Travels in India including Sinde & Punjab* pays his tribute to Ranjit Singh that he was "Porus of our days" and "In battle, he was always seen at the head of his troops, and foremost in combat; he twice crossed the Indus with his cavalry, in the very face of the enemy, and gained the victory. And by means of excessive liberality, he attached faithful servants and brave warriors to himself."[14]

The Indian books on Zorawar Singh ignore the Tibetan sources which are important resource to understand the legendary campaign which defined and demarcated the border between India and Tibet (& China) in modern times.

Permission to invade Western Tibet Zorawar Singh was desirous of acquiring territory. Sohan Lal Suri who was a vakil or attorney at Lahore under Khalsa Sarkar wrote 5 volumes monumental work in Persian *Umdat ut Tawarikh* kept record of all important events in Lahore court. This work records that Zorawar Singh met Maharaja Ranjit Singh in village Jandiala Sher Khan in March 1836 and expressed his readiness to "kindle the fires of fighting" and "by the grace of ever triumphant glory of the Maharaja, he would take possession of it (Tibet)." The Maharaja politely declined him to undertake this adventure[15].

Victor Jacquemont, a French botanist and geologist visited Lahore in March 1831 and later passed away in December 1832. His letters were latter published and gives an insight into inquisitive nature of Maharaja Ranjit Singh. In one of his conversations with the French Botanist, Maharaja asks him about Tibet. The former told him of high altitude, cold weather, barren land and poor country. The Maharaja has been quoted that he will not bother to conquer a poor country.[16]

Giani Gian Singh in his book *Raj Khalsa* mentions Zorawar Singh's visit at Lahore court following the victory over Ladakh in 1836. Zorawar was given honour and expensive 'saropa' among other gift. Zorawar again sort permission to attack Tibet and annex it to Khalsa Sarkar. The Maharaja said he was proud of brave generals like Zorawar but it was not the opportune time to invade Tibet.

The Maharaja had diplomatically declined a similar permission to the celebrated Sikh General Hari Singh Nawla when latter wanted to cross Kyber and attack Afghanistan. The astute Maharaja was well aware of the problems such an invasion may encounter as both these regions had a very difficult terrain and these countries were not rich in natural resources by any stretch of imagination. Zorawar had a better luck with Maharaja's successor Sher Singh who agreed with his proposal.

Campaign to Tibet 1841

Most modern Indian accounts state that Zorawar army consisted for Hindu Dogras and some Buddhist Ladakhis. However Tibetan sources clearly state

that Zorawar Singh led a Sikh force during his campaigns in Ladakh and Tibet. The book *Tibet A Political History* by Tsepon W. D. Shakabpa is an important source which cannot be overlooked. The writer is considered an authority on Tibetan history and has written many books on Tibetan history and culture. Tsepon (1907-89) was a Tibetan nobleman, scholar and former Finance Minister of the government of Tibet.

Tsepon states that Zorawar Singh with Sikh and Ladakhi troops entered Tibet and fighting took place at Ngari Korsum in western Tibet between his army and a Tibetan force commanded by the generals, Dapon Shatra and Dapon Surkhang. Tsepon mentions that Zorawar Singh's predominantly Sikh forces defeated the ill-equipped Tibetans and advanced up to Taklakhar in Purang, Western Tibet.[17]

It is further mentioned that large scale Tibetan reinforcements were sent to western Tibet under the command of the council minister, Kalon Pallhun. The fighting lasted several months, and as winter approached, Kalon Pallhun intensified his efforts and succeeded in driving Zorawar Singh's troops out of Taklakhar, where the battle lasted five days. The author adds that heavy snow began to fall and the half-frozen Sikhs, unaccustomed to such conditions, were unable to prevent the Tibetans from descending upon them and fierce hand-to-hand combat ensued. Zorawar Singh was recognised by the platoon commander Migmar who hurled a spear at him brought him to ground and carried his head back to the Tibetan camp.

We are told that three thousand Sikhs were killed in the battle. Seven hundred Sikhs and two Ladakhi ministers were taken prisoner. The remainder of the defeated army fled towards Ladakh and was pursued by the Tibetans almost as far as Leh. The Tibetan finally halted at a place called Dumra, now called Nupra. After several months Raja Gulab Singh sent 8,000 Sikh reinforcements into Ladakh under the command of Dewan Hari Chand and Wazir Ratun. The Tibetan generals, Dapon Shatra and Dapon Surkhang, with approximately 60 troops, were captured and taken to Leh, the capital of Ladakh.

At Leh, the capital of Ladakh, the party was met by Kalon Pallhun's representative, who negotiated with Dewan Hari Chand. It was agreed, under a temporary treaty, that the Tibetan troops would be withdrawn from Dumra and that neither party would violate the other's territory. Those prisoners wishing to return to their own country would be allowed to do so. They agreed to draw up a more comprehensive treaty later on. The two Tibetan generals and the captured soldiers were repatriated.

Most interestingly the author mentions that 1/3 of the Sikh and Ladakhi prisoners elected to remain in Tibet. The Sikhs were resettled in the warmer regions of southern Tibet by the government and many of them married

Tibetan girls. The Sikhs are known to have introduced the cultivation of apricots, apples, grapes, and peaches into the country. Zorawar Singh's army had been well equipped with firearms and cannon, while the Tibetans were armed with swords, spears, bows, and a few primitive muskets brought from Mongolia. Tsepon says that Tibetans admitted that they owed victory to the heavy snowfall.[17]

How could Sikhs be led by a Dogra General?

The above account answered few questions but raised many more. Was it a usual practice for Khalsa Sarkar's Army to be led by a commander from different religion? Did the Tibetan confused Dogras with Sikhs? Did Chinese fought or assisted Tibetans in the war? If it had not snowed, would Zorawar Singh have won the battle? Lastly what became of these Sikhs who decided to stay in Tibet?

The book *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet* by Tsepon W.D. Shakabpa, translated and annotated by Derek F. Maher provides the answer.

In relation to the 1834 Ladakh expedition of Zorawar Singh, Shakabpa states that the army was led by Hindu Officers and composed mainly of soldiers from Sikh faith. Tibetans were aware of difference between Hindu and Sikh religion. The author mentions that in 1841 the emboldened Zorawar Singh attacked Tibet itself with Sikhs and Ladakhi troops under his command.[18]

Alexander Cunningham in his book *Ladak, Physical, Statistical and Historical Notices of the Surrounding Countries* gives the names of 8 chief officers who led the 1834 campaign of Ladakh under Wazir Zorawar Singh, 6 of them are Hindus, one Muslim and Sikh each. The account of Ladakh campaign by Zorawar Singh in this book is based on Dogra Officer Basti Ram's recollections which were provided in 1847 at the request of Cunningham.[19] He does not comment on the composition of the army but this description of the officers is consistent with the Tibetan sources.

The book *The Indian Conquest of the Himalayan Territories* by Sukhdev Singh Charak, published in 1978, in appendix provides 'Minutes by Lt Governor TC Robertson at Meerut dated 28th September 1841' states "His (Zorawar Singh) part at that post (Tuklakote, Tibet) is understood to have been lately increased, but is not thought to exceed seven or eight hundred Sikhs with a rabble of some thousand Ladakhis". Charak has stated that these minutes are part of 'Secret proceeding of the foreign department, 11 October 1841, No. 50 – National Archives of India, New Delhi.[20]

Charak in his account has not mentioned Sikhs. Like other Indian authors, he states that Dogra and Ladakhi soldiers accompanied Zorawar Singh. It seems that appendices were added but Charak did not counter check them

with his account.

More surprisingly, he states that Sikhs were jealous of Dogras! At that time, Dhyan Singh was the Prime Minister at Lahore, Gulab Singh was key general and fighting at Afghan border, Suchet and Hira Singh Dogra held important positions in the Lahore Court. Gulab Singh was conferred the title of Raja of Jammu by the Maharaja who presided over the installation ceremony in Akhnur, near Jammu, on 16th June 1822.

Strangely in his book, Charak when quoting British accounts and reports, have added the word 'Dogra' in brackets next to Sikhs. Thus implying that they were Dogras not Sikhs but these British accounts mention Dogra as well. Using the same principle, I can imply that when Cunningham state 'Dogras' it should have been Sikhs! The British and Tibetan were well aware of the differences between Sikhs and Dogras.

Was it a usual practice for army to be led by a commander from different religion? *A History of the Sikhs: From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej* – JD Cunningham written just after First Anglo Sikh war provides details of Khalsa Sarkar Army. Diwan Sawan Mall, Hindu Khatri, Governor of Multan had an infantry mainly consisting of Muslims and some Sikhs. Mian Prithi Singh, a Hindu held one of the artillery divisions which mainly consisted of Muslims. Diwan Ajudhia Prashad, a Hindu commanded infantry and cavalry divisions consisting of Sikh soldiers. Diwan Jodha Ram, a Hindu headed an infantry and cavalry divisions consisting of Sikh, Muslims and Hindu Dogras. There are numerous other examples where Sikh generals were leading a mixed regiment hence it is not out of ordinary for a Hindu Rajput (Zorawar Singh) to lead a regiment of Sikhs as they formed the majority of infantry & cavalry. The Muslims formed the majority in artillery divisions.[21]

In addition to British who were keeping tabs on the progress of Zorawar Singh, the newspapers 'Agra Akhbar' reported the 'encroachment of the Seikhs (Sikhs) upon the celestial empire continues'. It further stated that Zorawar Singh faced little resistance and Sikhs are 'virtual masters' of mountainous regions of Tibet, '1300 miles in length and proportionate breath'. This was also reported in many British newspapers and even in *The New York Herald* newspaper in January 1842.[22]

Did Chinese fight or assist Tibetans in the war?

As per Tibetan sources, during the first Gurkha-Tibetan war (1788-89), the Chinese emperor sent military assistance to Tibet as an ally (or vassal state). Subsequently during the Tibetan Sikh war (1841-42) and the second Gurkha-Tibetan war (1855-56), China did not send military assistance or even general assistance such as weapons. The bodyguard of the Chinese Ambassador in

Lhasa did not exceed 100 during this time. The Manchu (Qing) government was unable to replace those who transferred or who became ill or died. The people of mixed Tibetan-Chinese heritage served in their place. It was time of tremendous difficulties for China as she was fighting the Opium War (1839-42) with Britain and France (1857-60). The Taiping Rebellion (1850-64) also occurred just after this period. Shakabpa rightly says that this it was tumultuous time in China.

Zorawar Singh lost due to snow and severe cold weather *Antiquities of Indian Tibet* by AH Francke, is based on all contemporary sources confirms that Tibetan assertion that Zorawar Singh's army was equipped with cannons and modern rifles. In contrast Tibetan army had one matchlock to ten soldiers. Even swords were rare and they relied on clubs, bows/arrows, and stone flinging.[23] The Tibetans admitted that they owed victory to the heavy snowfall. Alexander Cunningham has given graphic details about the ordeal of the Indian army. In May 1841 Zorawar with his 5,000 men entered Rudok and Garo which were won without striking a single blow.

On 7th November and 19th November, Zorawar Singh had sent small forces of 300 and 600 men respectively to oppose the advance of Tibetan who made good use of terrain and surrounded them and cut them to pieces. The two armies first met on the 10th December, and began a desultory fire at each other, which continued for three days. On the 12th December 1841 the great Zorawar Singh was killed.

The Khalsa Sarkar soldiers fought under very great disadvantages. The battle-field was more than 15,000 feet above the sea, and the time mid-winter, when even the day temperature never rises above the zero and the intense cold of night can only be borne by people well covered with sheepskins and surrounded by fires. Alexander records that for several nights the Indian troops had been exposed to all the bitterness of the climate. Many had lost the use of their fingers and toes and all were more or less frost-bitten. The only fuel procurable was the Tibetan furze, which yields much more smoke than fire and the more reckless soldiers had actually burned the stocks of their muskets to obtain a little temporary warmth. Alexander adds that on the last fatal day (12th December) not one-half of the men could handle their arms.

Strategic error & British advice

Zorawar received a communication from Alexander Cunningham (who was at Garhwal, now in Uttarakhand) who advised him to return back to Ladakh as winter was approaching. Brigadier Bal has severely criticised Cunningham's advice and laments that Zorawar agreed to it. In Brigadier Bal's view, Zorawar should have gone further to Brahmaputra valley where

temperature is much higher and he could have ran over Lhasa and stayed the winter in the capital with his army. The capital had numerous houses, fort, a palace and monasteries where his army could have stayed easily in warm conditions.

A cursory glance at the geography & temperature around Lhasa suggests that despite its high elevation, Lhasa has a monsoon-influenced warm-summer humid continental climate and the valley location protects the city from intense cold or heat and strong winds. The city gets plenty of sunshine and is sometimes called the “sunlit city” by Tibetans. Hence in the city of Lhasa, although the temperature does drop below freezing, the average mean temperature is higher than Western Tibet.[24]

It seems bit odd that Zorawar Singh, a veteran of various expeditions in cold and mountainous countries was unaware of this fact. Especially as Zorawar harboured an ambition to win over Tibet for so long he would have planned it well.

By June 1841, Zorawar had won over Western Tibet and unfortunately he heeded to A Cunningham’s advice and sent some of his army back to Ladakh along with his wife and while rest of the army halted in Western Tibet. This was a grave mistake and Zorawar had to pay it with his life. Brig Bal is of the opinion that it was sinister advice from the British as they did not wanted Zorawar to succeed in his mission, What became of these Sikhs who decided to stay in Tibet?

The book *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*” provides answer to this query. More than 200 Sikh soldiers (other account referred later mentions just over 100) elected to remain in Tibet where they settled in Lhasa, Yarlung, Chongye and other are in the South. Many of these soldiers married Tibetan women, adopted local customs and worked as butchers, cultivated fruit trees and performed other work. Tsepon adds that owning to their status as outsiders in Tibetan culture, many of them seem to have been identified with other marginalised people, a fact which may have contributed to their gradual conversion to Islam. They became known as the ‘Singpa Khache’ (sing pa kha che) people, a curious blending of names for Sikh and Islamic faiths. The Singpa Khaches came to be stalwarts of the Lhasa Islamic community and their status was legitimised by the fact that Singpa butchers were subsequently selected to provide meat for the table of the Dalai Lama. Tsepon states that there are many descendants of the Sikhs in the Lhokha region.

The book *The Indian Conquest of the Himalayan Territories* provides a translation of Persian letter dated 1st January 1857 regarding repatriation of 106 soldiers of General Zorawar Singh. The letter addressed to Maharaja

Gulab Singh mentions that 106 persons arrived in Kathmandu at the British resident but only 56 agreed to return back to Kashmir. The remaining flatly refused as they had married in Tibet and had families over there. This concurs with the Tibetan sources and another example of grey and complex human nature. Even after 15 years (war was in 1841/42) Gulab Singh was concerned about the soldiers (Sikhs and Ladakhis) who were left behind in Tibet. Charak has stated that this letter is preserved in the Government Archival Respiratory, Jammu Persian Records File No. 139, for the year 1855-57.

Reasons for invasion

Brig Bal wrote that Zorawar Singh was always desirous of winning new territory. In 1819 when Khalsa Sarkar won Kashmir from Afghans, the newly appointed Governor sent a message to the Ladakhi ruler to continue the annual tribute which they were paying to the Afghans. The Ladakhi readily obliged and they it was not until 1833 when they withheld the tribute, they gave a pretext for Zorawar to attack them. Raja Dhyan Singh Dogra was the Prime Minister at Lahore, impressed upon the Maharaja to let Zorawar Singh lead the campaign. The Maharaja accepted the proposal and asked the Kashmiri Governor not to interfere (who was also keen to attack Ladakh) and instructed Raja Gulab Singh Dogra to make arrangement to invade Ladakh. Zorawar Singh was given the task to lead the campaign.

Alliance of Khalsa Sarkar & Nepal

JD Cunningham has suggested Zorawar Singh also intended on monopolizing the trade in shawl-wool from Tibet to India. The British East India Company also feared an alliance between Sikhs and Nepal. By annexing western Tibet, the Khalsa Sarkar would have been neighbours with Nepal. The *Sikh Encyclopaedia* records Bhupal Singh, son of famous Gorkha general Amar Singh Thapa who became an officer in a battalion in the Sikh army under Frenchman, General Ventura returned to Nepal and was appointed to command a check post on the Indo Nepalese border. Two years later Bhupal Singh was selected to lead an embassy to Lahore. He left Kathmandu on June 1840, but the mission returned without transacting much business owing to the death in Lahore of crown Prince Nau Nihal Singh.

The Nepalese sent an emissary to Zorawar Singh when later was a Taklakot (Western Tibet). The emissary was well received by Zorawar Singh. Most interestingly, in January 1857, when 56 soldiers left in Tibet following the Tibetan-Sikh war of 1841 were repatriated back to India through Nepal, the Nepalese ruler at Kathmandu received these soldiers with honour and respect.

They were given silver medal of appreciation. One such medal was put on auction in London in 2015.[25]

The medal have an inscription in Urdu and translation is as follows

> (Presented to)
> By the orders of Sri Maharajahiraja Surendra Vikram Shah Bahadur and Sri Jang Bahadur Rana Maharaja in Samvat 1912 (1855-56 CE), in war with Tibet secured the release of Khalsa soldiers from Jammu who were imprisoned for 15 years.

Following the victory of Nepal in the third Gurkha-Tibetan war in 1855, one of the clauses of the subsequent peace treaty signed in 1856 specified that the Khalsa Sarkar prisoners captured in 1841 be released. The clause was inserted at the request of the British acting on behalf of Gulab Singh Dogra , who was now their ally.

The question arises that why would the Nepalese ruler present these defeated and stranded soldiers from Khalsa Sarkar with medals? The inscription is self glorifying but these soldiers were also given robe of honours. It seems that the British suspicion was not unfounded that Khalsa Sarkar and Nepal had nefarious plan to form an alliance once they became neighbouring states following the conquest on Western Tibet. Although these soldiers failed to complete this goal but it seems that the Nepalese ruler recognised their difficult campaign and commended their efforts.

Obviously it was not done in so many words as Nepal was a British ally now.

Descendants of Zorawar Singh's soldiers in Darjeeling

Colonel (Retd) Sarabjit Singh told me that in 2002 when he was posted at Darjeeling (West Bengal) as Commandant GRD, GHOOM (Darjeeling) he met a descendant of the Sikh soldier of Zorawar Singh who stayed behind in Tibet. This person ran a shop in Chowrasta Bazar in Darjeeling informed him that his ancestors were Sikhs. Col Singh (with turban and beard) had been to the shop 3-4 times before and this Tibetan person volunteered this information. He told him that his ancestors were Sikh soldiers who went to Tibet with Maharaja Ranjit Singh's army but later were taken prisoners by the local Tibetan army. After the treaty, the Sikh army refused to take them back and these soldiers married local women and their descendants tried to embrace the Buddhist faith but were not accepted by the local Tibetan community. Then gradually these people converted to Islam, the only other religion in the region (This is confirmed in the Tibetan book *One Hundred Thousand Moons:*

An Advanced Political History of Tibet). Col Singh informed me that there would have been more descendants in Darjeeling.

Although this Muslim Tibetan gentleman with Sikh ancestry got one bit wrong i.e. Sikh army refused to accept back the prisoners of war, this account further strengthens the claim that Sikh soldiers accompanied Zorawar Singh.

Samadhi (Tomb) of Zorawar Singh

Both Hari Singh Nalwa and Zorawar Singh died while leading their armies in the battle. Their final resting places are out of bounds for most Indians and Sikhs. A humble room exists in Jamrud Fort to mark the last resting place of the great Sikh commander Nalwa. The fort which was constructed by Nalwa himself is at the entrance to the Khyber Pass, now in Pakistan. The Fort is under the control of Pakistani Army hence out of bounds for most civilians.

It is said that the Tibetans constructed a memorial in the shape of a *chorten* or *samadhi* (tomb) wherein the remains of the Zorawar Singh have been kept. The tomb is a mere heap of stones erected at a distance of a few kilometers from Burang town (also known as Purang) in Tibet Autonomous Region of China, in a secluded place. There is neither a concrete foundation nor brick walling has been done.

Indians who visit this area are quite aggrieved to see the state of the tomb of legendary general from their country. But is it Zorawar's tomb?

AH Francke in his book agrees with the famous mountaineer Dr TG Longstaff that the ruined tomb looks far too old to be Zorawar's grave. He connects the ruins with Muhammad Haidar Dughlat Beg, ruler of Kashmir and first cousin of Mughal Emperor Babur' failed Tibetan campaign of 1532 A.D.

Song of Zorawar's wife

During my research, I stumbled upon very intriguing passage. In the book *A History of Western Tibet: One of the Unknown Empires* by August Hermann Francke and published in 1907 contains a translation of Ladakhi folk song on Zorawar Singh.

Francke states that the Ladakhis sing a song of Zorawar's wife whom they believe to have accompanied her husband to Ladakh, and had to return alone across the Zoji Pass (between Srinagar & Leh). According to the author in this song Urdu words are 'mixed in a quaint war' with the Tibetan language.

> I do not wish to eat bread received from the sinful northerners;
> I do not wish to drink water received from the sinful northerners.
> Amidst the inhabitants of this land I have no friends and relations;
> In the northern plain I have no brothers and friends.

In the place of friends and relations I had only Zorawar.
In the place of brothers and friends I had only Zorawar.
And it was only Zorawar who made me a despised widow.
And it was only Zorawar who made his queen a despised widow.
When arriving on the Zoji Pass, my fatherland can be seen.
When arriving on the Zoji Pass, Lahore and the Panjab can been seen.
Although I can see my fatherland, I shall not arrive there.
Although I can see my fatherland, Zorawar's queen will not arrive there. [26]

It is interesting to note that fatherland is used for Punjab and Lahore. The words like 'Mulkh', 'Watan' & 'Desh' are all masculine words for country. During the freedom struggle against British rule in the 20th century, the country was referred as motherland and depicted as lady in chains. Nevertheless this is a very fascinating poem. I wish we had the original Ladakhi poem so that it could be translated into Punjabi and Hindi languages.

Treaty

AH Francke in his book has stated that he studied the treaty signed between Khalsa Sarkar and Tibetans in 1842 but it was full of spelling and grammar mistakes. He even alleged that lot of interpolations have been done and hence it is not legible.

However we have a number of English translations available now, I have decided to include the one found in the book *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet*. The author Tsepon W. D. Shakabpa's stature, I believe overrides other translations (done by other Tibetans).

All treaties signed by Sikh chiefs and rulers since early eighteenth century was signed in the name of Khalsa Ji. Maharaja Sher Singh, the Khalsa Sarkar ruler is referred as Sri Maharajah Sahib. Gulab Singh is referred as Maharajah Sahib.

Interestingly the treaty states "Sri Maharajah Sahib and the Lama Guru of Lhasa will live together as members of the same household."

This treaty is in two parts

Sri Khalsa ji Apsarani Sri Maharajah; Lhasa representative Cabinet Minister Zurkhang; investigator Dapon Pelzhi, commander of forces; Balana, the representative of Gulam Kahandin; and the interpreter Amir Shah, have written this letter sitting together. We have agreed that we have no ill-feelings because of the past war. The two kings will henceforth remain friends forever. The relationship between Maharajah Gulab Singh of Kashmir and the Lama Guru of Tibet (Dalai Lama) is now established. The Maharajah Sahib, with God (Konchok)

as his witness, promises to recognise the ancient boundaries, which should be looked after by each side without resorting to warfare. When the descendants of the early kings, who fled from Ladakh to Tibet, now return, they will be restored to their former stations. The annual envoy from Ladakh to Tibet will not be stopped by Sri Maharajah. Trade between Ladakh and Tibet will continue as usual. Tibetan government traders coming into Ladakh will receive free transport and accommodation as before, and the Ladakhi envoy will, in turn, receive the same facilities in Lhasa. The Ladakhi will take an oath before God that they will not intrigue or create new troubles in Tibetan territory. We have agreed, with God as witness that Sri Maharajah Sahib and the Lama Guru of Lhasa will live together as members of the same household. We have written the above on the second of Assura, Sambhat 1899 (September 17, 1842)

Sealed by Wazir, Dewan, Balana, and Amir Shah

The Tibetan government deputies also present the deputies of the Ladakhis and the Sikhs with a sworn agreement, as follows

This agreement is made in the interests of the friendship between Lhasa authorities and Sri Maharajah Sahib and Maharaja Gulab Singh. On the thirteenth day of the eighth month of the Water-Tiger year (September 17, 1842), the Lhasa representative Cabinet Minister Zurkhangm investigator Dapon Plezhi, Sri Raja Sahib Dewan Hari Chand, and Wazir Ratun Sahib, the representative of Sri Maharajah Sahib, sat together amicably with the Three Precious Jewels (Konchok) as witness. This document has been drawn up to ensure the lasting friendship of the Tibetans and the Ladakhis. We have agreed not to harm each other in any way, and to look after the interests of our territories. We agree to continue trading in tea and cloth on the same terms as in the past, and we will not harm Ladakhi traders coming into Tibet. If any of our subjects stray into your country, they should not be protected.

We will forget past differences between the Lhasa authority and Sri Maharajah. The agreement arrived at today will remain firmly established forever. The Three Precious Jewels, Mount Kailash, Lake Manasarowar, and Khochak Jowo have been called as witness to this treaty.

Sealed by Cabinet Minister Zurkhang and Dapon Pelzhi

Conclusion

Almost 60 years later in 1903/04 Colonel Francis Younghusband led a successful British expedition to Tibet with Sikh & Gorkha soldiers. Time changes everything.

The rulers from these two communities just over a half a century ago were trying to form an alliance against British through Tibet were now in again in Tibet but as soldiers of British army. This ended the administrative control of China over Tibet but it also exposed the complete lack of modernisation of Tibetan army. Sadly Tibetan did not learn their lessons from history and they had still not embraced the modern military technology and regime when China invaded them in 1950.

The Ladakh & Tibetan campaign of Zorawar Singh and subsequent treaty has very important ramifications. It formed the basis of the McMohan Line, the border agreed by British India and Tibet in 1914. China disputes its legal status and on that basis has occupied the area of Aksai Chin which according to the McMohan Line belongs to India. The Sikh-Tibetan war of 1841/42 was fought without any involvement from China. Zorawar Singh is not seen as an aggressor by Tibetans but remembered in a more positive light as his campaign and the subsequent treaties between Tibetans and Khalsa Sarkar proves that Tibetans have at least a legitimate claim of sovereignty.

NK Sinha who wrote on Maharaja Ranjit Singh in the pre-partitioned India saw him as a national hero who won back Indian territories of Multan, Peshawar and Kashmir from Afghans.[27] As most of these territories are within Pakistan (except for part of Kashmir), Ranjit Singh is not seen in that light in India or Pakistan. Among the Zorawar Singh's conquest, only Ladakh remains with India. Gilgit-Baltistan is now part of Pakistan administered Kashmir. It seems with time we tend to interpret history in varied ways during different eras.

There are several books written by Indians of this region on Zorawar Singh surprisingly none of them looked into non-Dogra sources and failed to mention that he led Sikhs soldiers in his campaign to Ladakh and Tibet. Similarly they fail to mention that Zorawar Singh met Maharaja Ranjit Singh to seek his permission to invade Tibet in 1834 and again in 1836. One account which despite not using non-Dogra sources stands out is *Footprints in the Snow: On the Trial of Zorawar Singh* by Brigadier GD Bakshi, who later retired as Major General. It is an unbiased account where the author gives credit to Sikhs for revival of the martial spirit in the region and specifically acknowledges Maharaja Ranjit Singh as a ruler with a vision who modernised his army. He says, "The Dogras under Gulab Singh and Zorawar Singh were part of this Sikh military renaissance"[28]

Finally it is time to rewrite the campaigns of General Zorawar Singh by

incorporating Tibetan and other non-Dogra sources. It is fascinating that a Rajput General led a predominately Sikh force in his legendary campaigns. Sadly we have divided our history and icons but historical facts should not be denied. It is disappointing that so many books have been written on Zorawar Singh and they have partially used Alexander Cunningham's account but failed to respond to the British allegation of his 'cruelty' and 'arrogance' which seem farfetched anyway. Let's celebrate and do not deny the common heritage which we share.

Notes

1. http://www.bharat-rakshak.com/ARMY/units/115-Jak-Rifles.html accessed on 15th October 2017
2. Dogra are the native people living in Dugger Desh (land of Dogra) in and around Jammu region. It is not specifically related to a caste. According to Sukhdev S Charak.
3. G. Carmichael Smyth, *A History of the Reigning Family of Lahore* (Calcutta,1847)
4. J Hutchison and J. Ph. Vogel, *History of the Punjab Hill States* (Lahore,1933)
5. Deewan Narsingdas Nargis, *Tarikh Dogra Desh Jammu wa Kashmir* (in Urdu) 1967
6. Brigadier Gurbachan Singh Bal, *Jarnail Zorawar Singh* (in Punjabi) (Patiala:Punjabi University, 1978)
7. Charak, Sukhdev Singh, *Gulabnama of Diwan Kirpa Ram: A History of Maharaja Gulab Singh of Jammu & Kashmir,* translated from Persian & annotated (New Delhi: Light & Life Publishers,1977)
8. Hari Ram Gupta, *History of the Sikhs Vol V The Sikh Lion of Lahore Maharaja Ranjit Singh* (New Delhi: Munshiram Manoharlal,1991)
9. Giani Gian Singh, *Raj Khalsa* (in Punjabi), 1882
10. Patwant Singh & Jyoti. M.Rai, *Empire of the Sikhs, The Life & Times of Maharaja Ranjit Singh* (New Delhi: Hay House, 2008)
11. Harbans Singh, *Sikh Encyclopaedia* (Patiala: Punjabi University,1992-99)
12. Amarpal Singh, *The First Anglo Sikh War*, (Stroud: Amberley, 2012)
13. Abdul Latif, *1857 ka Tareekhee Roznamcha* trans. Nizami, Khaleeque (Delhi: Nadwatul Mussanefeen, 1958) in Rebel Sikhs of 1857
14. Captain Leopold Von Orlich, *Travels in India including Sinde & Punjab*

(In Germen), trans. Lloyd, H. Evans (London: Longmans, 1845)

15. Sohan Lal Suri, *Umdat ut Twarikh* (Persian), trans. VS Suri (English), Chandigarh 1972-74
16. Victor Jacquemont, *Letters from India, 1829-1832*, trans. by Catherine Alison Phillips, John Sidney Lethbridge & K. G. Lethbridge(London: Macmillan,1936)
17. Tsepon W. D. Shakabpa, *Tibet: A Political History* (Yale: University Press,1967)
18. Tsepon W. D. Shakabpa, *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet,* trans. Maher, Derek. F. (Brill, 2009) 576-77
19. Alexander Ladak Cunningham, *Physical, Statistical and Historical Notices of the Surrounding Countries* (London: Wm H Allen & Co., 1854)
20. Sukhdev Singh Charak, *The Indian Conquest of the Himalayan Territories – Military Exploits of General Zorawar Singh* (Pathankot: Ajaya Prakashan, 1978)
21. J.D. Cunningham, *A History of the Sikhs: From the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej* (London: J Murray ,1853)
22. http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030313/1842-01-17/ed-1/seq-2
23. A.H. Francke, *Antiquities of Indian Tibet* (London: Asian Educational Services,1926)
24. https://www.travelchinaguide.com/climate/lhasa.htm
25. https://www.spink.com/press-releases/56-prisoners-released-from-tibet.aspx
26. August Hermann Francke, *A History of Western Tibet: One of the Unknown Empires* (London: Asian Educational Services,1907)
27. N.K. Sinha, *Ranjit Singh* (Calcutta, 1931)
28. Bakshi Brigadier G.D., *Footprints in the Snow: On the Trial of Zorawar Singh* (New Delhi: Lancer Publishers, 2002)

Ladakhi: An off Shoot of Classical Tibetan Language

Eshey Namgial

Origin of Spoken Ladakhi

Ladakhi language can be understood simply in terms of spoken and written language or classical Tibetan. The classical Tibetan is generally known as Bhoti in Ladakh and Yi-ge in Baltistan, where as spoken or colloquial Ladakhi is called *phal-skad*. Spoken Ladakhi is the mother tongue or first language of the people of Ladakh that identifies and designates certain group of people across the trans-Himalayan region. The spoken Ladakhi differs from colloquial Tibetan, and it does not exactly follow the Tibetan grammar system. It uses ample of archaic and classical Tibetan terms that are somehow lesser use in contemporary spoken Tibetan. Neither a Ladakhi can converse in Tibetan nor can a Tibetan in Ladakhi. Therefore, a Ladakhi can be bound up with the Tibetan people and its literature through learning classical Tibetan.

In Ladakh, both the Buddhist and Muslim communities communicate in native Ladakhi, though the latter one also follows Urdu language and uses Perso-Arabic script for writing. The spoken Ladakhi is not confined to Buddhist community only; it is used by Muslim and Christian communities as well in their day-to-day life from the time of their ancestors. Further, it also works as a bridge that connects different faith followers into one unit. Thus, it is essential to keep this native tongue as a living language because it is already classified as one of the vulnerable languages of India. It is important to be understood here that speaking Ladakhi never meant to be a Buddhist as a certain group of Tibetan people who preserve and speak fluent Tibetan is not Buddhist.

The most distinguished feature of spoken Ladakhi is that even an illiterate Ladakhi mother can teach her child quite many archaic and classical Tibetan vocabularies that exist in canonical and classical Tibetan texts without losing its original sound like *mol* (say), *mod po* (abundant of), *skyod* (come or go), *rings* (to be in a hurry), and *ston* (show). Hence, Bettina Zeisler in *On the Position of Ladakhi and Balti in the Tibetan Language Family* remarked that Balti and Ladakhi people take pride in the fact that their dialects represent the original language, as they pronounce most of the superscribed and suffixed consonants of the written language, which have become silent in most of other Tibetan varieties. Nevertheless, Tibetans consider Central Tibetan

pronunciation as standard, whereas Ladakhi and Balti are phonetically intact to the written Tibetan language. No doubt, the revival of Ladakhi and Balti pronunciation would resolve the difficulty in learning Tibetan specifically when it comes to written system. Due to decline in pronunciation, Tibetans and Himalayan people have to study text likes *Sdeb sbyor rin chen rgya mtsho* which teaches different meanings and spellings of the same sounding words before commencing the mainstream Tibetan literature study.

In general, Ladakhi has five regional dialects:

1. Stodpa or Upper Ladakh dialect
2. Sham or Lower Ladakh dialect
3. Nubra dialect
4. Zanskar dialect
5. Leh dialect

These dialects differ slightly in phonology. Upper Ladakh that lies in the east of Leh called Stod is located in the higher altitude of Ladakh region, and inhabitants are called Stod pa. Stod pa dialect is spoken in Upshi, Sakti, Egu, Chushul, etc., and its boundaries extend up to the Tibetan region. Lower Ladakh is spoken in places like Khaltse, Tingmosgang, and Skyurbucan that lie in the north-west of Leh. The upper Ladakhi has more influence of the Central Tibetan due to having common border with Tibet and lower Ladakhi has impact of Balti. Nubra dialect is spoken in the north of Leh. Nubra variety also illustrates differences between its upper sub-variety and lower sub-variety. The lower sub-variety is more similar to Sham dialect whereas upper sub-variety is akin to Leh. Zangskar dialect is spoken all over Zangskar region that has more influence of Tibetan. Leh dialect is spoken in Central Ladakh and neighboring areas.

Dr. Sanykuta Kosahal in *Conversational Ladakhi* also categorized Ladakhi language in five dialects and she further stated that Leh dialect is standard one. However, here it seems that she referred it as standard because as Lhasa dialect of Tibetan, Leh dialect is more pervasive and understood by most of the people but from the phonological perspective, lower Ladakhi dialect or Sham dialect is more standard and refined as Balti. In this regard, G.A. Grierson also mentioned in *Linguistic Survey of India* that lower Ladakhi has preserved some old features that have been lost in the Leh dialect. He has given some comparative sound examples of these two regions, i.e. *sbyar-chas* (Lower Ladakh), *zhar-ches* (Leh) - to stick to; *thoras* (Lower Ladakh), *thore* (Leh) - tommorrow, clearly denote the sound variation of lower Ladakh to be more intact. He further classified Ladakhi language into three sub-dialects

based on A.H. Francke's work who had written a Grammar on Ladakhi.

1. The Sham dialect spoken from about Hanu in the west to a line mid way between Saspola and Basgo in the east;
2. The Leh dialect to the east of Sham, and stretching eastwards almost so far as Sheh;
3. The Rong dialect to the east of the Leh dialect. The Zanskar variety agrees with Rong, only the north-western districts show traces of the Sham dialect.

Since few of researchers have done study on the spoken Ladakhi, it is hard to determine when and how spoken Ladakhi came into being. Many scholars have accepted it as a derivation of classical Tibetan but it can also be possible that classical Tibetan would be a cousin sister rather than a parent of spoken Ladakhi because spoken Ladakhi has a direct link to the archaic and classical Tibetan. Therefore, spoken Ladakhi needs to be study further in order to have an accurate conclusion. To understand archaic, old, classical, medieval and modern Tibetan, Stephen Hodge, in his book *Introduction to Classical Tibetan,* has distinguished it in five phases, which is easy to understand and reflects the development and evolution of Tibetan language and literature.

"We can perhaps distinguish five phases in the development of Tibetan-archaic, old, classical, medieval and modern Tibetan. Speculations about the nature of archaic Tibetan are the domain of scholars specializing in comparative linguistics. The introduction of a writing system and the first translation of Buddhist texts give rise to Old Tibetan, which was in use roughly from the seventh century to beginning of the ninth century CE. In 816 CE, during the reign of King Khri-lde Srong-btsan (Khri-srong Lde-btsan) literary Tibetan underwent a thorough reform aimed at standardizing the language and vocabulary of the translations being made from Indian texts, and this resulted in what we now call classical Tibetan. This became the language of Tibetan translation from Indic languages (mainly Sanskrit) of the Mahayana Buddhist canon, and also it was the idiom generally used by native Tibetans down to the present day when writing on religious, medical or historical subjects.

While classical Tibetan thus continued to occupy a position of pre-eminence, some writers during the medieval period were influenced by the colloquial language of the time. This style is characterized by a greater use of compound words, a simplification of the grammar often with omission of 'case' particles, and the introduction of words from the spoken language. In comparison with classical Tibetan, works written in this style are often fairly difficult to understand.

When we enter the modern period, we find that this process has continued, giving rise to modern literary Tibetan which reflects even more the influence of spoken Tibetan."

In accordance with the historians and rock inscriptions in Ladakh they indicate that in the first century A.D. the Indian Brahmi alphabet used for Sanskrit entered the desserts of Western Tibet as the first script. It was followed by several other Indian scripts that have been found, dating from the beginning of our era down to the eleventh century. These scripts are Kharoshthi of the Kushana era; Brahmi of the Kushana era; Indian characters of the eighth or ninth and of the eleventh century. The most important alphabet was the Tibetan alphabet, which in its present form may have been introduced during the eighth or ninth century. However, here, except for the prevalence of classical Tibetan it is not mentioned when and how the spoken Ladakhi came into being. Hence, it is quite challenging to trace the origin of spoken Ladakhi.

Ladakhis have been preserving ancient form of Tibetan in their language. For example, a Tibetan would pronounce *sgo* (door) as *go*, but a Ladakhi would say *sgo*. Similarly while a Tibetan would pronounce *skyobs* (save) as *kyob*, a Ladakhi would say *skyobs*. It shows that spoken Ladakhi is much closer in pronouncing the written Tibetan. It is said that sound system of Tibetan language declined due to its immense development in the field of literature whereas it remains quite intact in Ladakhi and especially in Balti as these regions got lesser influence of literature. The most of the cluster sounds vanished already in the beginning of the ninth century in the central Tibetan dialects, as it can be inferred from the Chinese transliteration of Tibetan names. Due to this, during the reign of King Khri-srong Lde-btsan and Khri Ral-pa-can (beginning of 9th century) Tibetan language underwent a reformation where some of the ancient expressions (archaic and old terms) which were inconvenient for writing and reading exchanged with the classical Tibetan for a more convenient and readable. Therefore, the cluster sounds, which are so prominent and intact in Balti and Ladakhi, justify their presence in Western Tibet in a very early stage.

Loan Words in Ladakhi

There is no doubt that loaning word is a very common phenomenon and no language is entirely free of borrowed words (Jesperson, 1922). Formkin (2003) believes that borrowing words is important especially when the giving language adds new words or morphemes to the other language. The pronunciation of the borrowed item is often changed to fit the phonological system of the borrowing language. The borrowed word, of course, remains in the source language so there is no need for its return.

This convention happens when there is a close contract between cultures that lead to loaning words between languages. For example, Ladakh shared its border with Central Asian countries, Tibet, Kashmir and Himachal Pradesh. Throughout the time, neighboring regions have influenced Ladakh since it lies at the heart of Central Asia and India. The ancient traders and missionaries left huge imprint on Ladakhi language and culture that is reflected through many loan words which are being used in spoken Ladakhi Like *thrul* - egg (Kashmiri), *handang* - dumb (Kash), *chanda* - pocket (Kash), *hati* - shop (Panjabi), *bishu* - cat (Persian), *surna* - a musical instrument (Per), *daman* - drum (Persian), *charog* - shoe (Persian), *chaqman* - cloth (Pers), *paney* - money (English), *polo* - polo (Eng), *habsta* - week (Urdu), boot - boot (Eng), *thali* - plate (Hin), *jola* -jola (Hin), Kurkum, saffron (Persion or Arabic), *kabsha* - shoe (Pers), and *kham-bir* - thick bread (Ar). These different loan words blended with spoken Ladakhi and entered as Ladakhi vocabulary. It is said that during Dogra invasion, Zowar Singh, who was one of the ministers of Jammu Raja Gulab Singh, was amazed to see different kinds of traders from various regions when he first reached Leh. Similarly, Tibetan language has also borrowed many Sanskrit words due to its close connection of translation work carried out from Sanskrit into Tibetan, e.g. maha, pandita, karma, padma, dharma, namo, kumut, gotam, pute, dukha, ali, kali, lostawa, utpal, tsandan, gesar, Anu, Senge, katora, tathagata, and mandala.

Diglossic Situation

The term diglossia defined as a situation in which two languages or two forms of a language are used under different conditions in community. The term and concept was expounded by Charles Fergusion in a classical article (1959, word). It further discusses that the speech community with diglossia has two related but clearly differentiated varieties with different names, which are often called the High and Low, and are functionally differentiated, each with its own spheres of usage, and hence their modes of acquisition are also different. The prestigious, highly codified high forms, need formal instruction or schooling, whereas Low varieties are acquired naturally as mother tongue. Therefore, it may be generalized classical Tibetan as of High variety where one has to learn and pursue formal instruction for writing and to access to the classical Tibetan literature, whereas spoken Ladakhi is of Low variety since it does not need any formal schooling or institutional learning. Both the classical Tibetan and spoken Ladakhi have very much close relation yet they possess distinct features. Ladakhis learn to read and write as well as perform rituals in classical Tibetan as their culture and religion are deeply influenced by Tibetan. In this perspective, it is suitable to term the classical Tibetan as a

second language, for it needs to learn in schools, institutions and monasteries in order to know the proper usage of grammatical system. Dr. Sanykuta Kosahal who has done research mainly on spoken Ladakhi language mentioned that, "when a person creates in himself the capability to communicate, verbally or in writing or both, through a language code other than his native language, it is termed as learning a second language." Therefore, people of Ladakh speak in Ladakhi and prefer to write in classical Tibetan, and both are given equal importance as the first one holds their ethnic identity and the latter for literary inspiration and knowledge.

Origin and Development of Classical Tibetan

The classical Tibetan language is recognized as Bhoti in Ladakh. Over the years, the term Bhoti is written in different forms i.e. Bodh-yig, Pod-yig, Bodhi and Yig-skat. They originated from the Tibetan term Bod-yig and their literal meaning remains same in spite of its different writing styles.

The appearance of Tibetan script in eighth or ninth century in Balu Khar inscriptions (about AD 800-1000. Text in Classical Language and Orthography) "phag gi lo la dkrib mal bzhngs so" have marked the spread of Classical Tibetan language in Ladakh. This period also concords with the reign of the great Tibetan King Khri-srong Lde-btsan, whose political power extended as far as China, Xinjiang, Western Tibet and Gilgit.

The actual Tibetan influence in Ladakh came with the first Ladakhi king Skyid-lde Nyi-ma-mgon whose origin and lineage can be traced to the great kingdom of Tibet. In the tenth century, he became Ladakhi king wining the heart of Ladakhi people, and built his first palace in Shey village near Indus, which had not only brought the impact of classical Tibetan but also brought cultural and religious reformation in Ladakh. Later, in the eleventh century his grandson Yeshi Od who was the king of Guge, devoted his life for the Buddha Dharma and sent twenty-one young students to Kashmir in order to learn Buddhism. Among them, Lostawa Rin-chen bZang-po became a great scholar and laid the foundation of classical Tibetan and Buddhism in Ladakh. In this regard, Prof. 'Jam-dbyangs rGyal-mtshan mentioned, "In the eleventh century Lo-stwa-ba Rin-chen bZangpo constructed a monastic institution at Nyarma, and for the first time monks were given an opportunity to read and write Buddhism in classical Tibetan."

This trend was further accelerated by Zanskar Lotsawa 'Phags-pa Shes-rab who lived during the reign of Ladakhi King Bla-chen Byang-chub Sems-dpa' (A.D. 1075-1100). He also went to Kashmir to study Buddhism and dedicated his life in the development of classical Tibetan. He translated tantric treaties and commentaries of Vajrapani and Vaisravana (Nam-sras). He went to Tibet and

renovated some of fifteen temples in Lhasa and bSam-yas. Simultaneously, one of the Zanskar Lotsawa's disciples, Balti Lotsawa or Lati Lotsawa (translator) who also went to Tibet, became his student and built a temple at Skyor-mo-ling near Lhasa and he made a notable contribution in Ladakh as well.

Later, during the reign of king Lhachen Ngorub or Dngos-grub (1300-1325), the tradition of sending monks form Ladakh to Tibet initiated. A.H. Francke considered this arrangement was not only to finish the Bon religion that had been lingering on down to that time, it also meant an end of the ancient forms of Indian Buddhism that flourished from Kashmir. Therefore, Tibet became the learning center for monastic education. He further mentioned that inhabitants of Western Tibet have to be grateful to Tibetan Buddhism for one important acquisition, the art of reading and writing. Thus, during the reign of Ladakhi kings Tibetan Buddhism flourished in drips and drops and strengthen its position in Ladakh.

For the development of classical Tibetan, Ladakhi kings like Grags-pa 'Bum-lde (1400-1440) 'Jam-dyangs rNam-rgyal (1560-1590) and Seng-ge rNam-rgyal (1590-1620) had given their enormous contributions by inviting Tibetan Lama scholars and constructed many monasteries. The king Seng-ge rNam-rgyal under the guidance of Lama sTag-tshang Ras-pa sponsored and collected thirty-two people including dPon Nam-mkha' dPal-mgon from Sa-phud (Sabu) who wrote 110 Buddha's Vacanas (teachings) on dark blue paper with gold and silver ink, which is still preserved in Leh palace (Seng-ge mkhar). It is said, the standard of classical Tibetan was very high during that time, which can be recognized by the following stanzas written in a beautiful poetic way for the preface of Dpon Nam-mkha' dPal-mgon son's work that has been preserved in Ego Gur-mgon in Ladakh.

མུ་ཏིག་ཕྲེང་བའི་མདངས་འཕྲོག་ཡི་གེའི་གཟུགས།།
མཚར་དུ་དངར་འདི་ལ་དྭགས་མཁས་པ་ཆེ།།
ནམ་མཁའ་ཚེ་རིང་ཕ་བུའི་གཙོ་བྱས་པའི།།
དཔོན་ཆེན་བཅུ་ཕྲག་སུམ་གྱི་སེར་རྩིས་བྲིས།།

Transliteration :

mu tig phreng ba'i mdangs 'phrog yi ge'i gzugs//
mtshar du dngar 'di la dwags mkhas pa che//
nam makha tshe ring pha bu'i gtso byas pa'i//
dpon chen bcu phrag sum gyi ser rtsis bris//

Translation:

The beauty of scripts captivating the glow of garland pearls,
And its perfected orders denoting the artistic skill of Ladakhi
Namkha Tsering, the father and the son, including thirty artists,
Have written with the golden paint.

སྦྱིན་བདག་སྐུ་ཚེ་ས་ལྟར་བརྟན་པ་དང་།།
དཔལ་འབྱོར་ཆུ་ལྟར་རྒྱས་པའི་བ་དན་འཕྱར།།
བསོད་ནམས་མེ་ཆེན་རྟག་ཏུ་འབར་བ་ཡིས།།
སྙན་གྲགས་རླུང་ལྟར་ཁྱབ་པའི་བཀྲ་ཤིས་ཤོག

Transliteration

sbyin bdag sku tshe sa ltar brtan pa dang//
dpal ’byor chu ltar rgyas pa’i ba dan ’phyar//
bsod nams me chen rtag tu ’bar ba yis//
snyan grags rlung ltar khyab pa’i bkra shis shog//

Translation

As the Earth, may the patron’s life be unchanged,
And prosper the wealth as the flow of water.
May your virtues of fire always be flaring,
And as the wind, may spread your fame and name.

These are apparently enough evidences to know the standardization of classical Tibetan during the monarchical time, yet it is true that common people did not have the opportunity to study classical Tibetan such as in schools except learning by oneself from certain scholars and monasteries.

According to Shri. bSod-nams Phun-tshogs, from the fifteenth century onwards hand written *bKa’-gyur* (110 Buddha’s Vacanas) were produced in Ladakh, and presently it preserves many hand written bKa ’gyur. Among them, the biggest one is in Zimskhang house, Hunder in Nubra that is written in precious elements like gold, silver, turquoise, coral, and pearl during the reign of Ladakhi king rNam-rgyal Rin-chen or Bhargan (1470-1500).

Thus, this indicates that Ladakhi kings and its people have deep faith and veneration towards Buddha-dharma and in the same way, Tibetan Lamas were never hesitant to provide their guidance in constructing monasteries and writing texts. Nevertheless, Ladakh faced several invasions from Khotan (10th century), Balti (17th century) and Dogra (1834), of which the Dogras not only plundered the Ladakhi treasures but also destroyed many scriptures

and monasteries that adversely affected the Ladakhi language, culture and religion.

After Dogra invasion, it seems there was a huge downfall in the reading and writing of classical Tibetan. Rahul Sankrityayan, an Indian scholar who visited Ladakh in 1935, in his book *Yatra Ke Panne* stated, “There are only two people, Yoseb Gergan and Nono Tshe-brtan Phun-tshogs, who understand Bhoti, among whom the first one is of 60 years old and now we can rely only on Nono Tshe-brtan Phun-tshogs.” Therefore, Rahul composed classical Tibetan textbooks for classes 1st to 3rd edited by Srogpo Geshe Chos-grags. Later, Tshe-brtan Phun-tshogs also composed classical Tibetan textbooks from 1st to 5th classes.”

Yoseb Gergan composed *La-dwags Rgyal-rabs ‘Chi-med-gter* (History of Ladakh: An Unceasing Treasure) and wrote some classical books with the theme of Christianity in order to spread the Christianity in Ladakh. Simultaneously, bKa’-chen Yeshi Don-grub, who was a great scholar of his time, was a classical Tibetan Teacher during the government of Jammu Maharaja. Under the guidance of 19th Skushok Bakula, he and bSod-nams Tshe-brtan compiled and composed classical Tibetan textbooks from first standard to eighth.

Yongs-’zin dKon-mchog bSod-nams (1911-1987) composed *La-dwags kyi lo-rgyus sngar-gtam rol-mo’i sgra-dbyangs, La-dwags kyi lo-rgus sngar-gtam rna-ba’i bdud-rtsi* and *La-dwags kyi-lo-rgus pad-ma’i phreng-ba* in classical Tibetan. These historical books are now not available to the general readers as there is no restoration institution except for the Culture Academy of Jammu & Kashmir. Thus, these great personalities had given their contributions in the development of classical Tibetan in Ladakh and laid a new foundation for the people of Ladakh specifically for the young generation to study Tibetan literature.

The living scholar bKra-shis Rab-rgyas, who is one of the best students of Togpa Kachen Yeshi Dondrub, has not only composed a complete history entitled *History of Ladakh Called the Mirror Which Illuminates All of Ladakh* in classical Tibetan, but also brought his scholarly works by composing more than 200 Ladakhi folksongs, poetry, drama, etc. His excellent works have given a new phase in the language and culture of Ladakh. Besides, he published Newsletters in his early age i.e. *Yar-rgyas gong-’phel, Ladakh pho-nya* and *Rten-’brel gsar-’gyur* while working as a journalist in the Information Department in Ladakh. He said, “The main motive was to bring awareness among the people. There was no other medium at that time; Even AIR was not there. The newsletters highlighted the development activities in Ladakh in Bhoti Language.” In a conversation with *Reach Ladakh Newsletter*, he was asked about his contribution to Buddha Dharma, and he replied, “When I was

the Personal Assistant of rGyal-sras Bakula, I gave him the idea that we should write a letter to the Government of India saying that we need a University for Buddhist studies in Ladakh. He accepted and wrote a letter to Pt. Nehru. And in a short span of time, Nehru called us to Delhi and asked us about the curriculum that would be taught in the proposed university. We told Nehru that medicine, science, philosophy, literature, poetry and astronomy were the subjects that could be taught. Nehru laughed and said, "It is not astronomy, it is astrology". And things started moving fast towards setting up of what is today known as CIBS (Central Institute of Buddhist Studies). That was my contribution to the Buddha Dharma." It is also important here to recognize the contribution and prompt response by the first Prime Minister of India, Pandit Jawaharlal Nehru, for the preservation of Language and Culture of Ladakh.

Later in 1982, Shri bKra-shis Rab-rgyas, Prof. 'Jam-dbyangs rGyal-mthsan and Ven. Thub-bstan dPal-ldan voluntarily revised the early school textbooks of and Shri Thub-bstan gZhan-phan published them for the younger generations in a more convenient way to study classical Tibetan. In addition to that, Prof. 'Jam-dbyangs rGyal-mtshan also simplified Tibetan Grammar keeping Ladakhi students in mind and composed a comprehensive Grammar Book called *Brda-sprod Nor bu'i rgyan* (The Jewel Ornament of Grammar) and many other excellent works including the *History of Ladakhi Monasteries* in classical Tibetan. He has given a distinctive impact on young generation in writing poetry and Drama while he was teaching at CIBS as a professor of Tibetan literature. Similarly, Ven. Thub-bstan dPaldan had given his notable contribution including his best book of the year, *La-dwags Kyi Dus-ston*. Thus, in the development and preservation of classical Tibetan, scholars like Prof. bLo-bzang 'Jam-dpal, Prof. bLo-bzang Tshe-dbang, Dr. Ngag-dbang Tshe-ring, Shri Ngag-dbang rGya-mtsho, Ven dKon-mchog Phan-bde, Ven. Chos-'phel bZod-pa, 'Jig-med rDor-rje, dGe-bshes bLo-bzang Tshul-khrims, Mr. 'Chi-med rNam-rgyal and many other renown persons have given their contributions to carry forward and strengthen the classical Tibetan in Ladakh. In this process, J & K Academy of Art, Culture and Languages (established in 1969), AIR Leh (in 1971) and Doordarshan Leh (Estab. in 2000) have been playing their significant role for the preservation and parallel enhancement of classical Tibetan and native Ladakhi langauges.

Apart from this, some native scholars, who wish to reach national and international audience as well as to acknowledge the importance and richness of language and culture of Ladakh, started writing in English. One of the renowned person is Abdul Ghani Sheikh whose book *Reflections on Ladakh, Tibet and Central Asia* not only sought the historical and cultural background of Ladakh but it touches links with the Central Asian Countries and Tibet. His

lifelong devotion and research draws a new outlook for the researchers and the general readers towards Ladakh. Similarly, *Ladakh Now and Then* by Zain-ul-Aabedin Aabedi and Ngawang Tsering Shagpo's *A Cultural History of Ladakh* are significant and channelized for larger readers to know about Ladakh and its language and culture. Dr. Sanyukta Koshal also worked on Ladakhi language and published *Ladakhi Phonetic Reader, Ladakhi Grammar, Socio-Linguistic Study of Ladakhi Language Variations* under the project of the Central Institute of Indian Languages for the study of various tribal languages and languages of minority. Further, this path was followed by Dr. dKon-mchog bKra-shis with his linguistic study on Ladakhi entitled *Polysemy in Ladakhi* (for Ph.D.) acknowledges the unique features of Ladakhi.

No doubt, the westerners beckoned over Ladakhi language at the very beginning. A. H. Francke had written the book *Ladakhi and Tibetan Grammar and Sketch of Ladakhi Grammar* and became the pioneer in doing linguistic analysis on language, history and archaeology of Ladakh. His work inspires many of us to look upon Ladakhi language. However, the first westerner who opened up Tibetan studies to westerners was none other than Csoma de Koros who studied under Lama Sangs-rgyas Phun-tshogs and Kun-dga' Chos-legs at Zangskar in Ladakh and dedicated his life on Tibetan Studies and thus became the founder of Tibetology. His great work *Tibetan Grammar and Tibetan-English Dictionary* was published in 1834 by the Asiatic Society of Bengal. Thereafter, many western researchers have deepened the study on Tibetan as well as Ladakhi culture and history.

In 1854, Alexander Cunningham published the first outline history of Ladakh called *Ladakh: Physical, Statistics and Historical*. H. A. Jaschke's *Classic-Tibetan English Dictionary* (published in 1881). Likewise, G.A. Grierson threw lights on different dialects in Ladakh in his book *Linguistic Survey of India*. At present time, scholar like John Bray, who has given many outputs on Ladakh and its language, was editor of the book *Ladakhi Histories: Local and Regional Perspectives* published by the Library of Tibetan Work and Archives, Dharamsala, has been associated with International Association for Ladakhi Studies. Similarly, Bettina Zeisler has given profound insights on Tibetan and Ladakhi languages in her paper entitled "On the Position of Ladakhi and Balti in the Tibetan Language Family". Thus, many western scholars have given their huge contributions in bringing classical and spoken Tibetan langauge in international front and center.

Conclusion

Thus, Ladakhi people have not only preserved their mother tongue as a mark of their indigenous identity but also keep keen interest in learning the

Tibetan language, literature and Buddhism as their culture and religion has unbroken link with Tibet throughout the centuries.

References

Zeisler, Bettina. (2011). "Ladakhi & Balti in the Tibetan Language Family" in John Bray (ed). *Ladakhi Histories Local and Regional Perspectives.* Dharamsala: Library of Tibetan Work and Archives.

Koshal, Sanyukta. (2005). *Conversational Ladakhi*. New Delhi: Hanish & Co.

Rabgias, Tashi. (2012). *History of Ladakh called the Mirror which Illuminates All*. Tashi Rabgias, Leh Ladakh.

Sandberg, Graham. (2011). *Handbook of Colloquial Tibetan*. Delhi: Divine books.

Zhabs drung, Tsetan. (1996). *Thon mi'i zhal lung*. Dharamsala: Sherig Parkhang.

Franke, A.H. (1998). *Kesar Saga: A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga*. Bengal: The Baptist Mission Press Publication.

Grierson, G.A. (2012). *Linguistic Survey of India*. Vol.3 Part-1, Delhi: Low Price Publication.

Hodge, Stephen. (?). *Introduction to Classical Tibetan*: *England*. Aris & Phillips Ltd.

Francke, A.H. (2008). *A History of Ladakh*. Srinagar: Gulshan Books.

Jasckhe, H. (2016). *A Tibetan-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsibass.

Francke, A.H, Prem Singh Jina. (2003). *First Collection of Tibetan Historical Inscriptions on Rock and Stone Ladakh Himalaya*. Delhi: Sri Satguru Publications.

Shakpo, Nawang Tsering. (2007). *Ladakhi Sheeraza* Vol-29 (ed). Leh-Ladakh: J & K Academy Leh Ladakh.

Gyaltsen, Jamyang. (2011). 'La-dwags ljongas 'dir bhoti'i gnas stngas la dpyad pa' in Wangchuk Dorje Negi (ed). *Buddhism in Ladakh: Present Position and Its Directions*. New Delhi: Central Institute of Buddhist Studies.

Tashi, Konchok. (2010). *Polysemy in Ladakhi*. Mysore: University of Mysore.

Phuntsog, Sonam. (2011). 'La-dwags su nang chos bris ma' in Wangchuk Dorje Negi (ed). *Buddhism in Ladakh: Present Position and Its Directions*. New Delhi: Central Institute of Buddhist Studies.

Gyaltsen, Goe Pema. (2002). *Sum rtags ki rtsa agrtel azam gling rgyan gchig*. Varanasi: Jamphel Rabten, Central University of Tibetan Studies.

Lyons, John. (2012). *Language and Linguistic: An Introduction*. UK: Cambridge University

Petech, Luciano. (1999). *A Study on the Chronicles of Ladakh*. Delhi: Low Price Publication.

Shakpo, Nawang Tsering. (ed). (2007). *Ladakhi Sheeraza* Vol-29. Leh-Ladakh: J & K Academy Leh Ladakh.

Shakabpa, Tsepon W.D. (2010). *Tibet: A Political History*. New Delhi: Paljor Publications Pvt.Ltd. Press

Chosphel, Gendun. (2013). *Rgyal rabs deb ther dkar po*. Delhi: Sherig Parkhang.

Web links:

http://www.reachladakh.com/in-conversation-with-tashi-rabgias

Religious Symbolism in Ladakh with Special Reference to Three Important Buddhist Symbols

Tashhi Lhundup

Abstract

This paper is a modest attempt to understand and conceptualize religious symbolism, its meaning, philosophy, and significance from sociological perspective. To show how Ladakhi society has evolved with their faith and symbols, three important Tibetan Buddhist symbols have been examined as a subject of the study. In doing so, it seeks to explore the relationship between faith, symbols and human experience. Finally, the paper will argue that symbols are one of the most fundamental aspect of human society which has an ability to represent the complex social reality and cultural consciousness which act as a trigger to remain people, in the culture, of its rules and beliefs. Overall my paper is an insightful account of the complex links between symbols, culture, and Ladakhi identity.

Key words: Symbols, Culture, Religious

Religious symbolism in Ladakh

In the study of the Ladakhi people's thoughts on religion, particularly Buddhism, we can categorise it into two aspects of religion in order to construct a method that is suitable for the study of the Ladakhi people's philosophy of religion. First, the experience of the relationship between individual and religion is called religious experience. Such experiences lead people to believe in or agree with religious concepts, and this we call faith. The second aspect of religion is symbols. In every religious tradition, symbols are used for expressing religious experiences. Human beings encounter numerous experiences, familiar ones being the experience of joy in the family when a new baby is born or the experience of sorrow when one's beloved departs. Further, we know the experiences of the feeling of being in love, as well as the experience of being hurt when the love is not returned. All these human experiences are experience of being mystified in a specific culture, by the theory of Karma, of being grateful for surviving a dreadful disease like cancer, and experience of practicing love and compassion and understanding Buddha's teachings. Such experiences symbolize a religious encounter. The religious experiences are expressed through various kind of rituals, myths, traditions and

others symbolisms.

Hence, the usage of symbols in every religious tradition is to express the religious experience. No religion in the world exists without having symbols. Therefore, symbols are one of the most essential elements of religion, and it is also an important language to comprehend one's religious tradition. It can come as no surprise that people of Ladakh have various symbols of Tibetan Buddhist traditions because of the prevalence of Tantric form of religion. The Trans-Himalayan region is covered under the umbrella of Tibetan Buddhism, and their culture has been shaped by the indispensable existence of Buddhist symbols, values and ethics. In Ladakh these symbols are part of everyday life and significant among these are the veneration of Rinpoche or an incarnated Lama and the use of religious articles and various other symbolisms including devotional prayers. In order to distinguish the Ladakhi's understanding of religious thoughts, we need to comprehend the symbols that enfold Ladakhi religiosity. Therefore, in this paper modest attempt has been made to explore the three main religious symbols prevalent in Ladakh and the usage and meaning associated with these symbols.

What is a Symbol?

Symbol are not new, they have been in use since thousands of years. Symbols have been connecting people from generation to generation. They have also been very useful means in communicating and expressing particular experiences. They signify the importance of particular events, memories, good and bad luck etc. Symbol lacks the 'quality of conceptual clarity and specificity'. Rather, it has more of 'vagueness and ambiguity'. Nevertheless, the power of a symbol lies in its quality of abstractness. The gap of conceptual clarity is filled up by the power of its reminiscent authority. It is in this context that Ricoeur points out, "If no concept can exhaust the requirement of further thinking borne by symbols, this idea signifies only that no given categorization can embrace all the semantic possibilities of a symbol". Angobung (1995) recap this point by saying that symbols are opaque. It is difficult to understand what a symbol intends to signify, and hence, it is quite blurred for us what it really means due to this opacity, a symbol is unique and rich, in view of the fact that a symbol lacks its conceptual clarity. It is only due to this opacity, a symbol is seen to be a profound expression. Moreover, Ricoeur goes on to argue that a symbol is illustrated as having both 'semantic and non-semantic dimensions.'

The concept "symbol" brings together two dimensions, we might even say, two universes of discourse, one linguistic and other of a non-linguistic order. The linguistic character of symbols is attested to by the fact that it is indeed possible to construct as a semantics of symbols i.e., a theory that would account

for their structure in terms of meaning or signification. Thus we can speak of the symbol as having double meaning. But the non-linguistic dimension is just obvious as the linguistic one a symbol always refers its linguistic element to something else.

It is cleared from the above statements that symbol have two dimensions to be analyzed. One can comprehend symbol with linguistic analysis. And the other way to understand symbol is from the sign itself which resists the linguistic dimension. Thus, an important question can be drawn from these ambiguous characteristics of a symbol - ‘how can one understand and interpret symbols?’

Symbols according to Hofestede’s (2001) are words, discourses, nonverbal gestures, pictures and art forms that contain “often complex meanings recognized as such only by those who share the culture”. The members of shared cultures are expected to understand the hidden meaning of the symbols which are very much prevalent in their everyday life. The human ability to create symbols makes human beings different from other beings. It is in this context Kramsh (1998) notes that the key significance of symbols is that it differentiates animals from humans, as the latter are able to use signs that mediate between the human and the animal world. Thus, the meaning of the symbols is neither instinctive nor automatic, for they are learned behaviour, and are in use when the members of a particular community can understand and interpret them in a common framework.

In some sense, symbol is the representation of “community’s deeply rooted values, collective consciousness, mental programming, habitus and ideology”. The word habitus was first coined by the French sociologist Bourdieu for the ‘capacity of individuals to innovate cultural forms based on their personal histories and position’ and this, then, in my mind, is the first theoretical attempt to recognize symbols and social reality without having adequate understanding about it. The arbitrary nature of symbols and the meanings associated with them is highlighted here, permitting the innovative capacity of symbols to be appreciated. With the help of Bourdieu’s formulation of the term habitus, we are able ‘to integrate and to transcend’ the foremost close to the hidden meaning of the symbol.

Hence, symbols are the things which are means to cultivate cultural consciousness and act as a trigger to remind people in the culture, of its rules and beliefs.

Symbolism in Buddhism

Buddhist symbolism is some kind of a complex artistic representation, an outward gesture used as a sort of key to express the various hidden meaning of religious concepts, thoughts, and philosophy. The symbols represent the

visual, auditory, and kinetic representations of religious ideas and events. It can actually transform the abstract concepts, thoughts, ideas and belief into tangible things that we can touch, see, hear, taste smell and understand. Symbolism brings more power to the abstractness of the religious philosophy which symbolizes through different objects.

Buddhism is very rich in terms of using symbols which in fact was developed even more by the additional symbols derived from the common Indian heritage. Buddhism has given a new interpretation to symbols suiting its principles. There are various commonly used symbols which were related to the life of the Buddha, like the pillar inscribed with the Buddha's teachings, stupas, and sculptures representing the Buddha's life. Others symbols include a lotus, footprints of the the Buddha, bodhi tree, lions, mudras and deer. Amongst all, the Dhamma-cakka is the most significant symbol of the Buddha's life which represents the emblem of Buddhism. The very meaning of the wheel symbolizes the Buddha's turning the wheel of ultimate truth as well as his first sermon at Sarnath, and is commonly known as 'turning the wheel of dharma'. The wheel also stands for the endless cycle of samsara, or rebirth as well as the representation of Buddhist teachings. The wheel often has eight spokes which symbolize the Eightfold Noble Path set out by the Buddha in his teachings.

The use of symbolism in Tibetan form of Buddhism is even more prevalent. The best-known art forms and symbols in Tibetan Buddhism include *thangka* paintings, butter sculptures for ritual purposes, printed and sand mandalas, masks, prayer wheels, metal and woodcraft work, sculpture, and poetry which have immense artistic value. As artists have very limited space to innovate in the traditional sphere, one has to keep in mind to meet the idea behind the symbols which signify a lot more than mere art.

Symbolism in Ladakhi culture

It was in the seventh century that Tibet came into contact with Buddha's teachings from India. In Ladakh, Buddhism spread from two sides both from Tibet as well as from India and it got infused with the indigenous Bon (archaic) religion and its Shamanic practices. However, later Tibet became the epicenter of Buddhism which spread all over the Himalaya. Owing to the geographical location and historical background, the Tibetan arts, symbols, and iconography reflect the cultural infusion of Chinese, Bonpos, Nepalese, Mongols, and Indians. The symbolism in Ladakh is commonly known as *rtags* (sign, omen) and *rten-'brel*, the latter one embrace plethora of possible meanings and association. These words are very auspicious and sacred in Ladakh. The word *rten-'brel* constitutes two words *rten* and '*brel*,

the former meaning support and latter meaning dependence, conditionality. The very notion of Buddhist philosophical understanding of interdependency is expressed in this word. As all phenomena are interlinked with each other and dependent on each other in its cause and effect, nothing exists on its own, by its own power. From this very word we can understand that how much Buddhist symbols influenced Ladakhi culture. The understanding of the notion of the emptiness of inheritance/existence is an important feature of Buddhist teachings. The word rtendrel is not only used as a technical term in philosophical discussion but used in everyday conversation by common people. It generally means a fortunate chain of circumstances, a sign of good fortune to come, a good omen. The expression is also used with reference to particular symbols, objects, actions, pictures, or forms of expression which are more likely than other designated conditions related to desirable positive results.

The importance and meanings of three Buddhist symbols in Ladakh

Tibetan form of Buddhism prevails in Ladakh, which strikes outsiders as mysterious, stimulating, and certainly delightful. The religion permeates all facets of life in Ladakh and its symbols, including prayer flags, stupas, mantra wall, thangkas, and images, and the monasteries represent the religious and sacred landscape. There are various ways to understand the significance of Tibetan Buddhism in Ladakh. One imperative way to comprehend is through visualizing and understanding different symbols used in all religious institutions for performing prayers during the festivals and also on many other occasions. As mentioned earlier, there is a range of sacred symbols that people use and which influence their everyday life in Ladakh. However, my concern here is mainly to explore the three important symbols used in Ladakh which are

- The Wheel of Life (*srid-pa'i-'khor-lo*)
- The Prayer flags (*dar-lcog*)
- The Eight Auspicious Symbols (*bkra-shis-rtags-brgyad*)

The objective of the paper is an attempt to investigate these three symbols, their meanings, significance and influence on Ladakhi people's way of living.

Wheel of Life (Sanskrit: Saṃsara-cakka)

The origin of the symbol of Wheel of Life goes back to the time of the Buddha Siddartha Gautama who is also known as Buddha Shakyamuni. Buddha taught his doctrine according to the caliber of his discipline. He

adopted simple yet very effective ways to deliver the teaching to his disciple and in doing so he adopted numerous symbols and corollary to making his teaching simpler and understandable. With the advent of Buddhist Tantra around 6th century AD a prosperity of new artwork and symbolism appeared, many of which later got incorporated into Tibetan Buddhism. Buddhism advocates numerous methods and techniques in order to guide the sentient beings to be liberated from Samsara.

Buddha Gautama is considered to have lived in the period approximately 563 BC, near Banaras in Northern India. The history of the Buddha's life was preserved both through oral and written traditions which passed on through teachers to disciples in an unbroken lineage to some period of time. Over the course of time, Buddhism evolved in different lineages and each preserved as well as propagated its own teachings. According to Buddhist texts, there was a king called Bimbisara who was a friend of the Buddha. Once he received a very precious gift from another king. Right after he received this precious gift, he thought a lot and hard about what would be the appropriate gift in return, because the one who had sent him a gift was very wealthy and rich, and would not be happy with any material goods in return. Hence, he consulted the Buddha, who designed the Wheel of Life, which encapsulated the primary and advanced teachings of Buddhism. When his friend king received the gift he was not only satisfied but also developed an immense devotion towards the Buddha. This, in turn, resulted in converting his whole kingdom to the spiritual path of Buddhism. In this way the Wheel of Life became symbolic and one of the most profound symbols of all the Buddhist teachings.

The symbol of Wheel of Life (Ladakhi: *Srid-pa'i 'khor-lo*) is considered as one of the most sacred Buddhist symbols in Ladakhi society. It illustrates the actual essence of Buddhist teachings. It is based on the Four Noble Truths taught by Buddha Shakyamuni, i.e, the truth of suffering, the truth of the origin of suffering, the truth of cessation and the truth of right path. The wheel is divided into six realms of existence which is further sub-divided into two types, as upper three parts known as fortunate beings and lower three parts called as unfortunates beings. When we glance at the symbol from the top in the clockwise direction, the upper three realms consists of the abode of gods called the *sura* in Sanskrit and *lha* in Ladakhi; the realm of demigods called the *asura* in Sanskrit and *lha-ma-yin* in Ladakhi who seek power and are always at war, and the human beings are called *manushya* in Sanskrit or *mi* in Ladakhi. The lower three realms belong to the animals called *pashu* in Sanskrit or *dud-'gro* in Ladakhi, Hungry ghosts called *preta* in Sanskrit an *yi-dwags* in Ladakhi, beings from hell, called *maraca* in Sanskrit and *dmyal-ba* in Ladakhi. A being can be born in any of these

realms depending on his Karma (deeds). Bodhisattvas are shown in each realm preaching and trying to free them from the bondage of suffering.

Three animals—black pig, green snake and red rooster are depicted in the centre of the Wheel, which represents the truth of the origin of suffering respectively. The black pig symbolizes ignorance, the green snake represents hatred, anger and the red rooster symbolizes desire and attachment. Delusion and karma (action) are shown as being the two causes of sufferings. The three animals symbolise delusion, and the next circle in the wheel which is equally divided into white and black parts represents karma. The whole point being, if we are able to abandon these three poisons (hatred, desire, and attachments) then only we can be liberated from the cycle of rebirth.

The narrow outermost circle shows symbolically the cycle of cause and effect through symbols which represent twelve links of dependent origination. The first one begins with ignorance, which is spiritual blindness, exemplified by a blind man with a stick, unable to find his way. This symbolizes as to how ignorance lead beings to desire and attachments. The second picture, shows a potter molding the pot which symbolizes as molding his own karma (deeds), commonly known as fate. The third symbol, a monkey looking out of a window, depicts the major consciousness due to which ignorant being sprung uncontrolled from one object to another. This is the only reason that Buddhist aims to understand the inner and outer phenomena with full control of consciousness.

The fourth picture shows a man rowing a boat and it symbolizes name and form, spiritual and physical energy, inseparably floating on the stream of life. The fifth symbol represents a prosperous-looking house with five windows and a door which symbolizes the five senses and the faculty of thinking, through our organs by which the outer world is perceived. The sixth, represent a man and women embracing each other which express the result of sensual perceptions. The seventh picture is depicted as an arrow piercing the eye which symbolizes the emotions. The eight shows a drunken man which illustrates desire, stimulated by perceptions and emotions and leading to so-called thirst for life. The ninth picture represents a man plucking fruits and this symbolizes sensual entanglement. The tenth, which is a pregnant woman, symbolizes the perception of a new life. The eleventh picture shows a woman giving birth to a child which represents a being born. Lastly, the twelfth one is shown with a corpse being carried to cremation representing old age and death, which symbolizes the inevitable end of all earthly existence.

As already mentioned above, the Wheel of Life is based on the Four Noble Truths, two of which, the truth of suffering and the truth of the origin of suffering are found inside the wheel. In order to understand these two,

all this complex theory is portrayed. The symbols depicting the other Two Noble Truths are found outside the wheel which are, the symbol of white full moon, one which is right above the Wheel of Life which constitutes the third Noble Truth i.e. the truth of cessation and on the left is depicted the picture of the Buddha, pointing his finger out constitutes the Fourth Noble Truth i.e. the truth of right path.

Thus, according to the symbol of Wheel of Life, we will not be free from suffering and misery until we understand and implement the Four Noble Truths. The terrifying Yamantaka (the lord of death) holds the wheel under his teeth and hands which symbolize that we will be under the control of Yama unless and until we do not overcome with the three poisons. This is the only reason that the full moon and the Buddha are shown outside the wheel and not inside which symbolize that they are free from misery and delusion.

Looking at the Ladakhis' way of symbolizing the Wheel of Life it can be said that it occupies a very special and sacred place in Ladakh. The Wheel of Life can be usually found on the portico wall of the monasteries as well as in local houses depicting the cycle of existence in accordance with Buddhist thought, and expounding in detail the six realms, including the human realm that we are a part of. As we observed above, the six realms are graded on the basis of types and nature of suffering. This depends on one's own intentional deeds and becomes a part of the process leading to enlightenment. Thus, this symbol becomes a kind of instrument for Ladakhis' to find balance in one's life and to live according to the Buddha's teaching. It constantly reminds one to follow the path leading to the cessation of suffering.

Prayer flags

The second important symbol being used in Ladakh is the prayer flag. These flags are not just pretty pieces of colored cloth with funny writings on them. It is a long strip of cloth inscribed with ancient Buddhist mantras and symbols and can be seen everywhere in Ladakh, fluttering from poles or strings at the passes or crossroads, monasteries and from bridges. It is believed that these mantras and auspicious symbols inscribed on them have the power to produce a spiritual vibration which is carried by the wind blessing everyone it touches and causing the generation of more luck, prosperity, and harmony.

The prayer flag in Ladakh is known as dar-cog; *dar* means to increase life, fortune, health, and wealth, while *cog* means all sentient beings. The tradition of prayer flags dates back to thousands of years in India and to the shamanistic Bon tradition of pre-Buddhist Tibet, China, and Persia. The tradition has now reached the west as well and is rapidly gaining popularity. The very meaning of prayer flag, text and symbols are indeed based on the most profound

concepts of Tibetan Buddhist philosophy. As shamanistic Bonpo priest used solid colored cloth flags in healings ceremonies, perhaps with their magical symbols, to balance the elements both internally and externally. The five colors of prayer flags represent the five basic elements as yellow and earth, green - water red - fire, white - air, blue - space. Balancing these elements externally brings harmony to the environment, our physical body and mind.

Furthermore, color is also used as one of the most important means of the visualization of the forms of Buddhas, Bodhisattvas and so on. If one knows the color of spiritual significance then he or she can understand what the representation of that color form is. In the Buddhist iconographies in the Himalayan region a range of colours are used: red, green, yellow, white, and black. The red color signifies love and compassion. If you see a red Buddha, Bodhisattva, etc, then you can be sure that they represent the Buddha-nature or the Buddha mind or enlightened being under the aspect of love and compassion. Green color represents peace, pacification, and salvation from danger. The yellow signifies richness, growth and prosperity, even worldly riches, of beauty and of maturation. The blue represents absolute knowledge, sunyata in Buddhist terminology. The color white represents purity, as in all traditions. Lastly, black colour symbolizes death and destruction, but more in a positive sense.

When there were occurrences of the natural disasters and disease Bonpos (in archaic religion) used the coloured flags to appease the local gods and spirits with rituals and offerings, this was the Bonpos' way of pacifying and invoking the blessing of the gods. But there is no evidence whether Bonpos ever wrote words on their flags. The history of a pre-Buddhist era has been preserved in oral and not written form. In fact, the very words "Bonpo" means "one who recites magical formulas" although, the flag was not inscribed by words but it is probable that they painted sacred symbols on them. Several symbols that we see these days on Buddhist prayer flags certainly have Bonpo origins, but their meaning now is enhanced with the deep importance of Vajrayana philosophy .

As Buddhism slowly assimilated into the Ladakhi way of life and reached its zenith in the nineteenth century when Padmasambhava, popularly known as Guru Rinpoche was requested to visit Tibet to pacify the spirit that caused diseases and natural disasters. It was during his time that Buddhism spread in Tibet once again. Some of the prayer flags that we see today were composed by Guru Rinpoche to control the forces causing diseases and destruction. Therefore, Tibetan version of prayer flags inscribed with written text and symbols were basically painted by hand, one at a time. Woodblocks, cautiously carved in mirror image relief, were first introduced in China in the fifteen century. The introduction of such design made it possible to replicate the same

design and they passed it from generation to generation.

The continuation of the designs of prayer flags was due to the fact that most of the designs were created by famous Buddhist masters. People afterward probably would never have thought of creating a new design. Therefore, the same basic designs continue till date. Another thing is, when China occupied Tibet, they destroyed almost everything associated with Tibetan culture and religion. They also imposed a restriction on prayer flags but could not totally put an end to it. We might never know how many traditional designs have been lost forever since the turmoil of China's cultural revolution. But, it was easy for them to preserve the woodblocks, rather than the clothes and paper prints which could easily be destroyed. Presently, most of the prayer flag designs are made in Nepal, Ladakh and mostly by the Tibetan refugees.

The text which we see on prayer flags are in Tibetan script (invented by Thonmi Sambhota) which are mostly mantras, sutras, and prayers. Mantras are considered as sacred words and primordial sound holding the essence of a divine being and control the invisible energy dimensions. Almost on all the prayers wheels, flags, walls and parchments, mantras or sacred texts are inscribed. Perhaps, the oldest Buddhist mantra still prevalent among the Tibetan in six-syllable mantra — OM MANI PADME HUM, the mantra of Avalokiteshvara, the Buddha of great compassion, and the mantra is printed on prayer flags, prayer wheels, stones and walls around the circumambulation paths of temples, monasteries, stupas, etc. This mantra sends blessings of compassion to six worldly realms (which we have discussed above).

Sutras are the writing styles based on the discussions and dialogues during the time of Shakyamuni Buddha. Most of the Sutras have long, medium and short versions. On the prayers flags, the short versions are used. For instance, one short forms of sutra we often see on prayer flag is *dharani* which contain magical formulas consisting of syllables with symbolic content. Sutras are the expression of Buddha's teachings or a particular state of mind. Gyaltsen Semo (Victory Banner) is comprised of various lines of *dharani*. The symbols inscribed on prayer flags are usually known as *rlung-rta* (Wind Horse) carrying the "wish-fulfilling jewel of enlightenment", *bkra-shis-rtags-brgyad* (The Eight Auspicious Symbols), *rdo-rje* (Vajra), the four dignities, *mi-thun g.yul-gyal* (the union of opposites), *rgyal-srid-rnam-bdun* (the seven precious possessions of monarch), and deities and enlightenments beings. They are most widespread symbols used on flags. Prayer flags can be erected vertically as well as horizontally. The vertically erected flag is called *dar-chen* and the horizontal one is called *dar-lcog*. The prayer flags typically come on ropes to be hung in horizontal display or printed on long narrow strips of cloth that are tried on vertical poles. Most of the *dar-chen* (horizontal) are

kept in front of main entrance of the houses, monasteries etc. And *dar-lcog* (vertical) are usually tied to the edge of a roof or strung between pools or trees, passes, bridges, mountains etc. One interesting thing is that prayer flags are the first symbol to identify the house of a Buddhist. Almost every Buddhist house will be seen as hanging prayers flags on their roof top. Vertical pole flag looks aesthetic and wonderful in a garden. For raising the prayer flags proper motivation is required. Calmness, love, compassion and the attitude of selflessness have to be cultivated, otherwise, a small and narrow (ego-centered) attitude will not benefit much. The attitude of 'May all beings everywhere receive benefit and find happiness' will carry the spiritual vibration to all sentient beings. The Ladakhi tradition considers prayers flags as very sacred and should be hence treated with respect. The flags must not be thrown on the ground.

These Buddhist symbols are sacred for the people of Ladakh, in fact, most of the symbols often give clues to hidden meanings behind the words. The above account is a very brief introduction to the common symbols which I came across. There are plenty of Buddhist sacred text which explains the meaning and definition of symbols and mantras in Tibetan script. Nevertheless, colored flags are more beautiful if we understand the actual meaning of the symbols and words. To me, the merit of putting prayer flags up for the benefit of other sentient beings is way too beautiful than mere colorful flags waving in the wind and the dancing of shadow and light. I think probably there is no simpler way to earn merit than putting up the prayer flags to bring peace, fortune, prosperity and harmony in this troubled world.

Eight auspicious symbols of Buddhism

Another important and common sacred symbol in Ladakh is the eight auspicious symbols of Buddhism. These symbols in Ladakh are popularly known as *bkra-bshis-rtags-brgyad* — *kra-bshis* means 'fortune' (auspicious), *rtags* means 'symbol', and *brgyad* means 'eight'. In Sanskrit, they are known as ashtamangala — *ashta* meaning 'eight' and *mangala* means 'auspicious'. These symbols are derived from Indian iconography and spread all over the Himalayan regions such as Tibet, Bhutan, Ladakh, and Nepal. The eight auspicious symbols are: 1) Right-Coiled White Conch Shell (*sankha)*, 2) Precious Parasol (*chattra*), 3) Victory Banner (*dhvaja*), 4) Golden Fishes (*suvarnamatsya*), 5) Dharma Wheel (*dharmachakra*), 6) Endless Knot (*shrivasta*), 7) Lotus (*padma*), and 8) Treasure Vase (*kalasha*). Thus, it comes to light that these eight symbols represent the Buddha's body as quoted in the *Heap of Good Fortune Sutra* (Aryamangalakutanama-mahayanasutra), while addressing the Buddha:

> Veneration to you with your head like a protecting parasol, With eyes like the precious golden fishes (even today a woman with beautiful eyes is known as 'minakshi,' meaning one with fish-like eyes) With neck like a precious, adorned vase of good fortune, With speech like a right-turning Dharma shell, With a mind infinite with wisdom like the never ending knot, With a tongue open like the auspicious pink lotus, With a body proclaiming triumph over the attacking armies of Mara, With feet that tread the path of dharma like the auspicious wheel.

Coming to the first, Parasol or Umbrella (*rin-chen-gdugs*) symbolizes the notion royalty and spiritual power, In Ladakh, rinpoches and top religious heads use silk parasols or umbrellas, which symbolize wisdom and the hanging skirt right above their heads while preaching, symbolizes the meaning of compassion.

Golden Fish (*ser-nya*) symbolizes luck and happiness in general. But in Buddhism, the connection is with those who practice Dharma who will not have fear in the ocean of suffering and can move freely like fish in the water. It also represents fertility and conjugal unity.

The Treasure Vase (*bum-pa*) The symbolic meaning of the pot is associated with the notion of storage and satisfaction of material desires. It has a large 'belly, narrow neck and large mouth' which represents the 'vase of inexhaustible treasure' available in Buddhist teachings. It also believed to attract wealth and bring peace, prosperity, and harmony to the surroundings. Hence, benefits to this world.

Lotus (*me-tog*) generally the lotus represents the symbol of love and purity. In Buddhism, it signifies the path and spirit of human beings. As the attractive and gorgeous flower peacefully rising from the darkest and muddiest of situation (*samsara*) bloom above the muddy water it appears clean on the surface (purification), turn into a majestic fragrant flower (enlightenment). The beautiful white blossom symbolizes purity, the darkest and muddiest of situation represents worldly existence, the rising above the muddy to clean water stands for the practice of Buddhist teachings which raise the mind above the worldly existence (renunciation of worldly life) and give rise to right thinking. And the initial blossom signifies purity hidden within the depths of the darkest and the potential for enlightenment. The full and open blossom symbolizes the full liberation from the darkest of *samsara*. Hence, the lotus signifies the Buddha nature and has very special place in the iconography of many Asian cultures.

Planting flowers in front of one's main entrance or window side is said to

bring more pleasant, harmonious and peaceful environment. When flowers blossom fully it signifies the coming of a happy occasion. When we cut the flower, we see nothing inside which signifies the wisdom of understanding emptiness.

White Conch Shell (*dung-dkar*) is considered as precious and a deep meaning is associated with it. It is considered as an emblem of 'power, authority and sovereignty'. The beautiful and melodious sound of the conch symbolizes the wide-spread of the Dharma, and whoever hear the melodious sound will be awakened from the deep slumber of ignorance to accomplish their liberation as well as for others' wellbeing. It also has the power to expel evils forces, turn away natural disasters and frighten away poisonous creatures.

However, in Ladakh and in Tibet they use only the rightly twisted conches for religious festivals and rituals. They believe that twisting echoes the celestial motion of the sun, the moon, the plants and the stars across the heavens. We can also recognize whether the shell is male or female, as the male shell is thicker than female. Most of the shells are found in the Indian Ocean.

Endless Knot (*dpal-be'u*) this is a symbol that has lines overlapped signifying the theory of Karma and its effects. The knot also represents that everything is interconnected, having no end and beginning which represents the Buddha's endless wisdom and compassion. Furthermore, it symbolizes the illusory character of time and long life.

Victory Banner (*rgyal-mtshan*): Every monastery is decorated with raising victory banner on the roof top with different sizes and shapes. It symbolizes Buddha's victory of teaching over human sufferings and negative forces which prevail in this world. It comes to fore that Buddha himself raised a victory banner on mount meru, which is believed to be the axis that supports the world. The significance of the symbols is the realization of Buddha's spiritual realization and discovery of ignorance as the biggest hindrance in the path of spiritual liberation.

The Dharma-Wheel (*chos-kyi 'khor-lo*) is commonly known as 'Golden Wheel' or 'Wheel of Law' which we discussed above in detail. It symbolizes Buddha's turning the Wheel of Dharma. It is the symbol which represents the Buddha's revealing of the Four Noble Truths - the truth of suffering, the truth of the origin of suffering, the truth of cessation, and the truth of right path. The wheel is also connected to the Eightfold Noble Path, i.e right view, right thought, right speech, right effort, right action, right concentration and right mindfulness. Thus, the mysterious 'Golden Wheel' symbolizes the achievement of the ultimate form of liberation, and it shows the way to achieve permanent happiness and to end all sufferings. It is believed that by keeping this magical wheel in one's house lasting happiness can be brought.

Conclusion

Symbols play a phenomenal role in understanding one's culture and asserting identity. It has an ability to describe the complex reality of the relationship between individual and sacred encounters. Although it lacks conceptual clarity and specificity because of its vagueness and ambiguity. However, it opens up a space for redescription of the reality. In fact, the very means of identifying religion is symbols. Hence, the usage of symbolism in every religious tradition is to express the religious experience, thought, and concepts. No religion in the world exists without having symbols. Therefore, symbols are one the significant elements of religion, and it is also an important language to understand one's religious tradition.

In the same way, symbolism plays an important role in representing Ladakhi Buddhist culture and establishing their identity. The symbol of the Wheel of Life, prayer flags, and the eight auspicious symbols are infused in the way of Ladakhi people's way of life. They have become a means to cultivate cultural consciousness and they act as a trigger to remind people of their cultural norms and beliefs. Thus, this symbol becomes a kind of instrument for Ladakhis to find balance in their life and to live according to the Buddha's teachings. It constantly reminds one to follow the path leading to the cessation of suffering.

References

Allen, Cacho. "Symbolism in Religion: Ricoerian Hermeneutics and Filipino Philosophy of Religion", *Kirtike,* vol. 1, No, 2 (December 2007) 122-131.

Dorjay, Morup. *Buddhism Symbolism: Its Impact on Trans-Himalayan Art, Culture and Society*. International Association for Asian Heritage, Sri Lanka 2013.

Moacanin, R. *The essence of Jung's psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Paths to the Heart.* Boston:Wisdom Publications.

Partha, Banerjee S. *Ladakh: the Essential Guide with Kashmir and Kulu-Manali*. Milestone 2010.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

Susan, Simon & Turner S. Bryan (ed.). *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. Anthem Press 2011.

Thupstan, Paldan. *The Guide to the Buddhist Monasteries and Royal Castles of Ladakh*. Balimaran: New Delhi 1997.

Online sources

http://www.thangka.de/Gallery-2/Wheel/Wheel-Expl.htm
http://www.prayerflags.com/download/article.pdf
http://www.wofs.com/index.php/miscellaneous-mainmenu-38/84-eight-auspicious-symbols-of-good-fortune
http://www.religionfacts.com/buddhism/symbols/vase.htm
http://www.anglicannifcon.org/SymbolsFaith2.htm
http://www.jsgc.org/jainism.

Was Nangma Stod gzhas invented by the Rdo ring PaNḍita bstan ’dzin dpal ’byor and was Nangma present in the seventh century?

Tashi Tsering Josayma

ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཡིན་ནམ། ནང་མ་ནི་བོད་ལ་ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་ཡོད་དམ།

ཇོ་སྲས་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་གིས།

༄༅། །དེ་ཡང་སྐྲུན་བརྒྱུད་ཀྱཾ་པོ་གནས་ནང་ཚང་གི་༼རྒྱལ་བ་ཡབ་སྲས་ཀྱི་ཡ་གྱལ་དཔལ་ལྡན་གནས་ནང་དཔའ་བོ་སྐྱུ་ཕྲེང་གཉིས་པ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བས་ (1504–1566) ༡༥༩༥–༡༥༦༦ བར་མཛད་པའི་ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་གྱི་རྩོམ་པར་དམ་བཅའ་བ་ལས། "རྒྱ་མཚོའི་ཆུ་བོ་སྤོན་ནས་མང་བཙུས་མོད། །ད་དུང་སྲུ་ཡིས་བླངས་ཀྱང་མི་ཟད་ལྟར། །འདི་ཚུལ་སྤོན་རབས་མཁས་པས་མང་སྤྲུར་མོད། །ད་དུང་ལེགས་བཤད་ཀུན་གྱི་སྤྱི་ནོར་ཡིན། །འོན་ཀྱང་དོན་རྒྱས་ཚིག་ཉུང་མཐའ་རྒྱ་ཆོད། །ཀུན་ལ་གཟུར་གནས་ངེས་པའི་ཁུངས་དང་འབྲེལ། །ཆོས་ཉིད་ལ་འདྲུག་མཚན་མར་མི་སྨྲ་བ། །དེ་ནི་ལེགས་བཤད་འདི་ཡི་ཁྱད་ཆོས་ཏེ། །དེ་བས་བློ་ལྡན་རྣམས་ཀྱིས་མཉན་པར་གྱིས།"[1] །ཞེས་དང་། "འདི་ནི་རྙེད་དང་གྲགས་པའི་ཕྱིར་མ་ཡིན། །སྐན་ངག་མངོན་བརྗོད་སྡེབ་སྦྱོར་གྱིས་མ་བཅིངས། །ཡིད་འཆེས་ལུང་རྣམས་དཔང་པོར་བྱས་ནས་ནི། །སྐྱེ་བོ་ཀུན་གྱིས་གོ་བར་སླ་ཕྱིར་བཤད།"[2] ཅེས་དང་། མདོ་ཁམས་ལྷ་ཐོག་མཚོ་རྒྱ་སྨུམ་མདོའི་མཁས་དབང་ཨ་གྲོ་སྨྲ་རམས་པ་འགྱུར་མེད་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ ༡༥༥༣ ལོར་མཛད་པའི་རྒྱལ་རིགས་ཞིང་སྐྱ་ལ་ཆེན་པོ་ལྷ་བུ་ལྷ་ཐོག་དཔོན་གྱི་གདུང་རབས་དེབ་ཐེར་ལེགས་པར་བཤད་པ་ཆོས་སྲིད་སྒོ་བརྒྱ་འབྱེད་པའི་ལྡེའུ་མིག་ལས། "མ་བཅམ་པ་ནི་མཆོག་ཡིན་པ་ཡི་བྱུ། །རྩོམ་ན་གྲགས་སྙམ་རི་བོང་ཅལ་སྒྲོག་གི །རྗེས་སུ་མི་རྒྱུག་གཟུ་བོར་དཔྱོད་པའི་བློས།

---

1. ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན། སྟོད་ཆ། དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བས་བརྩམས་པ། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༦ ཤོག་གྲངས་ ༣–༩
2. ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༦༠

།འཚམས་པར་བཤད་པ་ཨ་བུ་རང་གི་ལུགས།”[3] ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་དང་ཕྱོགས་མཐུན་པ་དང་རྗེས་སུ་མཐོན་པར་འཇུག་པ་ལགས།

དེ་ལ་འདིར་དང་པོ། ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཧྲི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཡིན་ནམ།[4] ཞེས་དང་། གཉིས་པ། ནང་མ་ནི་བོད་ལ་ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་ཡོད་དམ། ཞེས་པའི་གནད་དོན་གཉིས་ཀྱི་སྐོར་ལ་གླེང་སློང་སྙུད་ཙམ་ཞུ་ཁུལ་འབད་བསྟོན་བྱེད་ལགས།

(སོག་པོ་བུརད་ཐུ་) དགེ་བཤེས་ཆོས་གྲགས་ (1898–1972) ཀྱིས་ ༡༩༤༦ ལོར་མཛད་པའི། བརྡ་དག་མིང་ཚིག་གསལ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པའི་ནང་། "ནང་མ། ནང་མ་ཞེས་པའི་གཞང་(གཞས་) སྒྲ་སྙན་སོགས།"[5] ཞེས་དང་།

བྲག་གཡབ་ཧོ་ཐོག་ཐུས་ (བྲག་གཡབ་སྐྱབས་མགོན་ཆེ་ཚང་སྐུ་ཕྲེང་དགུ་པ་བློ་ལྡན་ཤེས་རབ་བམ། བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན། 1940 སྐུ་འཁྲུངས་) ༡༩༦༦ ལོར་མཛད་པའི། བོད་བརྡའི་ཚིག་མཛོད། ཅེས་པའི་ནང་། "ནང་མ། བོད་དབུས་ཀྱི་ཟློས་གར་གྱི་བྱེ་བྲག"[6] ཅེས་དང་།

བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་རབས། ཞྭ་སྒབ་པ་དབང་ཕྱུག་བདེ་ལྡན་ [མཁས་དབང་རྩིས་དཔོན་ཞྭ་སྒབ་པ་དབང་ཕྱུག་བདེ་ལྡན་ (1908–1989)] གྱིས་སྒྲུར་བཀོད། །གླེགས་བམ་དང་པོ། ཀ་བློན་སྒྲུག་ཞྭ་

3 ལྷ་ཐོག་རྒྱལ་རབས། THE SUNGRAB NYAMSO GYUNPEL PARKHANG, TIBETAN CRAFT COMMUNITY, TASHIJONG, 1971 ཤོག་གྲངས་ ༣༩

4 ༢༠༡༧ ཕྱི་ཟླ་ ༦ ཚེས་ ༢༡ ཉིན་རྒྱབ་རྡ་སྟེང་མེ་ཀ་ལོ་ཊ་གན་ཇིའི་བོད་ཀྱི་གསོལ་མགྲོན་ཁང་ (Hotel Tibet) དུ་ཨ་མྱེས་རྨ་ཆེན་བོད་ཀྱི་རིག་གཞུང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་གསར་འཛུགས་ཞུས་ནས་མི་ལོ་ཧྲིལ་པོ་ ༢༥ འཁོར་བའི་དྲན་རྟེན་མཛད་སྒོའི་ཐོག་གྲུས་ཚུང་གིས་ "ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཧྲི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཡིན་ནམ།" ཞེས་པའི་དཔྱད་གཏམ་བསྡུས་པ་སྒྲོག་སྒྲུང་ཞུས་པ་ཡིན།

5 སྒྲུར་བ་པོ་དགེ་བཤེས་ཆོས་གྲགས། བརྡ་དག་མིང་ཚིག་གསལ་བ་བཞུགས་སོ། །རབ་ལོ་ ༩༢༣ ཧོར་ཟླ་ ༨ ཚེས་ ༡༥ ལ། གཟིམ་ཤག་ཧོར་ཁང་སྤར་མ། (༡༩༤༩) ན་ཡིག་སྐྱེ་ཚན་ཤོག་གྲངས་ ༥
དགེ་བཤེས་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པས་བརྩམས་པའི་བརྡ་དག་མིང་ཚིག་གསལ་བ་བཞུགས་སོ། །རྒྱ་ཡིག་ཏུ་སྒྱུར་བ་པོ། བློ་བཟང་ཆོས་འཕགས་དང་ཀྲང་ཁེ་ཆང་སོགས། དཔེ་སྒྲིག་འགན་འཁུར་བ། དགེ་ལྡན་གྲགས་པ། པར་ཡིག་ཞུ་དག་པ། ཤེས་རབ་འོད་ཟེར་དང་། ཤེས་རབ་བློ་གྲོས། དཔལ་ལྡན་འོད་ཟེར། གཡང་དྲན་ཚད། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། པར་ཐེངས་དང་པོ། ༡༩༥༧ པར་ཐེངས་གསུམ་པ། ༡༩༩༡ ཤོག་གྲངས་ ༨༦༡

6 བོད་བརྡའི་ཚིག་མཛོད། (ཡུལ་གངས་ཅན་པའི་སྐད་ཀྱི་བརྡ་ལས་བརྩམས་པའི་མིང་ཚིག་གི་གཟུགས་སྣང་འབུམ་ཕྲག་འཆར་བའི་ངོ་མཚར་འཕྲུལ་གྱི་མེ་ལོང་།) Tibetan Dictionary, L. S. DAGYAB, Printed & Published by Rev. Lama L. S. Dagyab and Printed at the Imperial Printing Press, Dharamsala, May, 1966. ཤོག་གྲངས་ ༣༦༡

སྒྲབ་ཤག ༡༩༧༤ ཅེས་པའི་ནང་། "ནག་མ། སྔར་མངའ་རིས་དང་། ལ་དྭགས་ཕྱོགས་ནས་དར་བའི་གཞས་དེ་ལ་ཁ་ཆེ་ཚོས་ནག་མ་ཟེར་བ་རེད།"[7] ཅེས་དང་།

དབྱིན་ཇིའི་བོད་རིག་པ་ཞིབ་འཇུག་མཁན་སྐུ་ཞབས་འཇེ་ཕི་རི་ སེ་མིའུལ་ Geoffrey Samuel གྱིས་ ༡༩༧༤ ལོར་མཛད་པའི་ Songs of Lhasa ཞེས་པ་ལས། "The nangma songs are said to be old, although I have no indication of how far back they may date.[8] In the early part of this century these songs were performed mostly by musicians of Tibetan Muslim origin (kha che, from 'Kashmir'). The word nangma itself may well be a borrowing from the world of Islamic music; Thubten Samdup, secretary of the Tibetan Music, Dance and Drama Society of Dharamsala, where the music is still played, has suggested to me a derivation from Persian and Urdu Naghma, "melody" or "song." The phonetic change involved is quite plausible.

The Tibetan Muslims had already at that time been living in Lhasa and some other towns for several centuries. They were, as their Tibetan name suggests, mostly of Kashmiri origin. I know of only one brief and uninformative reference to their musical activities (Prince Peter, 1952:236). Whether the nangma songs were themselves to some extent of Kashmiri or other non-Tibetan origin is an interesting question. An argument in favor of foreign influences is that the songs are all in heptatonic modes, contrasting with the largely pentatonic, occasionally hexatonic nature of Tibetan folksong (Crossley-Holland 1967a, 1967b). However, while this perhaps suggests a link with art-music traditions outside Tibet, more specific relationships are hard to establish. As I mention below, the nature of the modes is suggestive of East Asia rather than Kashmir or India; and the rhythmic and formal organization of nangma has few resemblances to that typical of any of these areas, although reminiscent in some respects of Tibetan folk song. Whatever the historical origins of this form of music in Tibet, it has been thoroughly "Tibetanised." The present songs were quite

---

7 ཤོག་གྲངས་ ༦༣

8 The term *nangma* is not in the Tibetan-English dictionaries of Jäschke (1881) or Sarat Chandra Das (1902), nor is it mentioned by Francke in his account of Tibetan music (1922) but these omissions are not surprising; neither Jäschke nor Francke ever went to Central Tibet, and Das was mostly concerned with the literary language. A recent Tibetan-Tibetan dictionary defines *nangma* simply as "a kind of dance from Central Tibet" (Dagyab 1966:361).

evidently composed in Tibet for the Tibetan texts they are now sung to or for other texts using the same standard Tibetan poetic forms.

In the 1930s and 1940s the ensemble which regularly played at aristocratic parties in Lhasa was led by a blind musician known as Ajo Namgyel."[9] ཞེས་དང་།

༡༩༥༩ ལོར་ཨུར་དུའི་ནང་བརྩམས་ཤིང་། ཕྱིས་དབྱིན་བསྒྱུར་ Dr. Abu Bakr Amir-uddin Nadwi, *Tibet and Tibetan Muslims* ཞེས་པ་ལས། "The Muslims made a considerable contribution to the art of music, and there were leading sarangi and flute players among them. The late Muheeuddin, who was known as 'Mandi la,' was a Sarangi maestro; the late Mohamad Iqbal, known as 'Bai Iqbal' was an expert flute player; the late Izzat Bibi also known as 'Acha Azza' played on 'paya;' all of them were very famous in their day. They were regularly invited to functions at the residences of nobles and aristocrats. They even taught music to new aspirants. The play 'Sashi Blo'[10] was originally staged by Muslim actors during the time of Reting Lama, and it became very popular. Later, after the demise of those actors, Buddhist performers took over the stage. Even today a song titled 'Nang-ma' is well known among Tibetans. This name is, in fact, a spoliation of the Urdu word 'Naghma' which too was first sung by the Muslims."[11] ཞེས་བཀོད་གནང་འདུག

༡༩༥༩ ལོར་སུད་ཛར་ལཎྜིར་གཏན་བཞུགས་མཁས་དབང་ཚ་བ་དཔའ་ཤོད་རག་ར་སྐུ་ཕྲེང་དྲུག་པ་ཐུབ་བསྟན་ཆོས་དར་ (1925–2012) མཆོག་ནས་བོད་ཀྱི་རོལ་ཆའི་སྐོར་བཀའ་མོལ་གནང་བ་ཞིག་ནས་ཟུར་བཀོལ་ཞུས་ན། CONVERSATIONS ON TIBETAN MUSICAL TRADITIONS By Rakra Tethong ཞེས་པའི་ནང་། "But I think that most of the musical influence on Tibetan culture came from India, and from areas to the west. Perhaps from Afghanistan, Syria, Greece, and so on. According to Tibetan historical writings, the first outside musical

---

9 Songs of Lhasa, Geoffrey Samuel, Source: Ethnomusicology, Vol. 20, No. 3 (Sep., 1976), pp. 407–408; also see *ZLOS-GAR*, edited by Jamyang Norbu, Commemorative issue on the occasion of the 25th anniversary of the founding of Tibetan Institute of Performing Arts (1959–84). Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, 1986, pp. 13–19.

10 ས་གཞི་ལས་མོ།?

11 Dr. Abu Bakr Amir-uddin Nadwi, *Tibet and Tibetan Muslims*, (Translated from Urdu by Prof. Parmananda Sharma), Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala, 2004, pp. 59–60.

influence was the introduction in the third or fourth century A. D. of the transverse flute (gling bu), which came from Syria. Then, during the period of our great kings, or emperors (7th –9th centuries), there was a high degree of cultural development. The traditions of music in our monasteries were special, and were greatly influenced by India. Now, of course, most of this has been lost. For many centuries, Tibetans travelled to India to study religion and Indian culture. One of the greatest centers for travel and study was Srinagar, in Kashmir, to the west of Tibet. Many kinds of music came into Tibet from this direction. One of the most remarkable of these was the music performed by the gar pa of Lhasa."[12] ཞེས་དང་། མར་ཙམ་ནས། "Of course, we do play light classical music, called nang ma. Nang ma came originally from Kashmir and India, where they still call it naghma or natya. In Tibet, nang ma is light classical music with instruments, singing, and dancing. They base it on old classical songs, but change them so that they have special, very beautiful melodies. Then, in between the parts of the melody, they put some special elaborations."[13] ཞེས་དང་།

༡༩༨༠ ལོར་མཛད་པའི། བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་སྒྲུ་རྒྱལ་སྙོར། ཞེས་པ་ལས། "རྒྱལ་བ་ལྔ་པའི་དུས་ཙམ་ལ་ནུབ་ཕྱོགས་སུ་གླིང་སྒྲུང་གི་གཞས་བཏང་དུས། ང་ཚོའི་མེས་པོ་ཚོས་དེ་འདྲ་བ་མགུར་མ་བཏང་གི་ཡོད་རེད། གཞས་ཚིག་དེ་ཚོ་མང་ཆེ་བ་རྒྱལ་པོ་དང་དཔའ་བོ་ཚོའི་བསྙོར་ (སྙོར་) བཏང་བ་རེད། གཞས་བཏང་ (གཏོང་) མཁན་ཚོས་ས་གནས་གཅིག་ནས་གཅིག་ལ་ཕྱིན་ནས་གསར་འགྱུར་གཞས་ནང་དུ་བཤད་པ་རེད། དེ་དུས་མགུར་མ་དང་ནག་མ་ཞེས་པ་དེ་ཡང་དར་རྒྱས་བྱུང་བ་རེད། ནང་མ་དེ་གཙོ་བོ་སི་རི་ཡ་[14] ནས་བྱུང་། དེ་ཀཤྨིར་[15] ལ་སླེབས། དེ་ནས་བོད་ལ་བྱུང་བ་རེད། སྐད་ཡིག་གི་ཐོག་ནས་གཞས་ཀྱི་རོལ་ཚིགས་འགྲོ་སྟངས་དང་སྟན་ཆ་སི་རི་ཡ་ནས་དར་བ་ (བ་) དེ་ལ་འགྱུར་བཅོས་བྱུང་བ་རེད། ཐབས་སྐྱོ་བ་ཅིག་ལ་ད་བར་ནང་མའི་རིགས་མང་པོ་བཀླུག་ (བཀླུགས་) པ་རེད། ཡིན་ཡང་ནང་མ་ལྷུག་པ་དེ་ཚོ་རྒྱ་གར་དང་བོད་ལ་ད་བར་རྩེད་པ་རེད། རྒྱ་གར་དང་བོད་ཀྱི་

12 ASIAN MUSIC, Volume x- 2…1979, Tibet Issue, Journal of the Society for Asian Music, New York, pp. 5–6.

13 ASIAN MUSIC, Volume x- 2…1979, Tibet Issue, Journal of the Society for Asian Music, New York, pp. 7–8.

14 Syria

15 Kashmir

ནང་མ་སྙན་ཆ་དང་དཀྲོལ་སྟངས་ཀྱི་དབྱེ་བ་ཕྱེ་བ་ (མ་?) ཐུབ།”[16] ཅེས་གསལ། གོང་གསལ་ཁོང་ཁྲུ་ཚན་གཉིས་ནས་སི་རི་ཡ་ནས་ཀསྨིར་བརྒྱུད་བོད་དུ་སླེབས་ཞེས་པའི་བརྗོད་དོན་ནམ་འགྲེལ་བཤད་ཀྱི་ཁུངས་ལུང་ཡིག་ཚག་གཉིས་གང་ཡིན་གསལ་ཁ་མི་འདུག་ཀྱང་སྤོབས་པ་ཆེན་པོས་འགྲེལ་སྟངས་ལ་བལྟས་ན་དགོངས་གཏེར་རམ་བབས་སྒྲུང་ཡིན་ངེས། ཕྱི་རྒྱལ་ནང་རྒྱུན་རིང་སྐྱ་བཞུགས་གནང་སྟབས་བོད་པས་འབུད་བརྡུང་དཀྲོལ་གསུམ་ཚང་མར་ “རྩེད་པ་རེད་” ཅེས་དབྱིན་ཇིའི་བྱ་ཚིག Play ཐད་བསྒྱུར་གནང་འདུག

༡༩༥༠ ལོར་སྤར་སྐྲུན་མཛད་པའི། བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བརྩམས། ཚིག་མཛོད་བརྡ་དག་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། ཞེས་པ་ལས། “ནང་མ། བོད་གཞས་ཀྱི་རིགས་ཤིག་ལའང་།”[17] ཞེས་དང་།

མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ (1922–2007) ཀྱིས་ ༡༩༥༨ ལོར་མཛད་པའི། སྟོད་གཞས་དང་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་བྱུང་ཚུལ་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ། ཞེས་པ་ལས། “གསུམ་པ། ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་འབྱུང་ཁུངས་དང་། ཐ་སྙད་ཀྱི་གོ་དོན། མི་ལ་ལས་ “ནངྒ་མ་” ཟེར་བ་དེ་ཀསྨིར་གྱི་ཁ་ཆེའི་སྐད་ཡིན་པས་སྒྲ་ཟུར་ཆག་ནས་ “ནང་མ་” ཞེས་ཟེར་བ་ཡིན་ཟེར། ཡང་ལ་ལས་ཀསྨིར་གྱི་ཁ་ཆེའི་སྐད་ཉམས་ནས་བོད་སྐད་དུ་དེ་ལྟར་ཟེར་བར་མ་ཟད། ནང་མའི་གཞས་ནི་ཨ་ཧྥུ་ཏན་[18] ནས་བོད་དུ་དར་བ་ཡིན་ཞེས་ཟེར། འོན་ཀྱང་བརྗོད་ཚུལ་དེ་རིགས་ལ་ལོ་རྒྱུས་དང་། ད་ཡོད་གནས་ཚུལ་ལ་དཔྱད་པའི་གཞི་འཛིན་ས་ཁུངས་ལུང་ལྡན་པ་ཅི་ཡང་མེད། ཁ་ཆེའི་སྐད་ “ནངྒ་མ་” ཟེར་བ་ནི་ “གཞས་” ཟེར་བའི་དོན་ཡིན་ཞིང་། ཁོ་ཚོས་གཞས་ཡོད་ཚད་སྤྱི་མིང་ལ་ “ནངྒ་མ” ཞེས་ཟེར་བ་རེད། “ནངྒ་མ་” དང་ “ནང་མ་” ཞེས་པ་འདི་གཉིས་སྒྲ་དང་ཡིག་གཟུགས་གང་གི་ཐད་ནས་ཀྱང་ཁྱད་པར་ཆེན་པོ་ཡོད་པ་ནི་བཀླགས་པ་དང་བལྟས་པ་ཙམ་གྱིས་ཤེས་ཐུབ། “ནངྒ་མའི་” གཞས་ལ་ཨ་ཧྥུ་ཏན་ནས་དར་བ་ཟེར་བའི་གཞི་འཛིན་ས་ནི་གོང་དུ་བཤད་ཟིན་པའི་ “ནངྒ་མ་” ཞེས་པ་བོད་སྐད་དུ་སྒྲ་ཟུར་ཆག་ནས་ “ནང་མ་” ཞེས་ཟེར་བ་ཡིན་ཟེར་བ་དེ་ཉིད་གཙོ་བོའི་རྒྱུ་མཚན་དུ་བྱེད་པས་འདི་ང་ཚོས་གོང་དུ་དཔྱད་པ་ཟིན་པས་བསྐྱར་གླེང་མི་དགོས་པར་མ་ཟད། ཨ་ཧྥུ་ཏན་དང་། ཀསྨིར་གྱི་རྒྱུད་ལ་དྭགས་ཁུལ་བཅས་པར་ “ནང་མའི་” གཞས་ལྟ་ཅི། ནང་མའི་གཞས་དང་འདྲ་བའི་གླུ་གཞས་ཙམ་ཡང་རྙེད་དུ་མེད།”[19] ཅེས་དང་།

---

16 TIBETISCHE MUSIK Nangma, Herausgeber: Kunga N. Tethong བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་སྒྱུ་རྩལ་སྐོར། Copyright – Nangma, April 1980, Printed in Zürich, Switzerland ཤོག་གྲངས་ ༣༠–༣༡

17 ཚིག་མཛོད་བརྡ་དག་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་། བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བརྩམས། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ཤོག་གྲངས་ ༣༨༣

18 Afghanistan

19 ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། སྟོད་གཞས་དང་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་བྱུང་ཚུལ་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ། རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། པེ་ཅིང་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༥༨ (པར་ཐེངས་ ༣ 1988) ཤོག་གྲངས་ ༩༨–༩༩

༡༩༥༩ ལོར་མཁས་དབང་སྐྱ་ཞབས་སྤེན་རྡོར་གྱིས་བརྩམས་པའི། ནང་མ་ཞེས་པ་ནི་ཕོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་མོ་ཞིག་ཡིན་ནམ། ཞེས་པའི་ནང་། "བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་དུ་ཡོངས་སུ་ཁྱབ་པའི་གླུ་གར་ནང་མའི་སྒྲུ་རྩལ་གྱི་འབྱུང་ཁུངས་དང་དེའི་གནས་ཚུལ་དངོས་ཀྱི་ཐོག་ནས་བཤད་ན་ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ནི་ཏཱ་ལའི་བླ་མ་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པའི་དུས་སུ་བྱུང་བ་མ་ཡིན་ལ་བོད་གནའ་རབས་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ཤིག་ཀྱང་མ་ཡིན། དེ་བཞིན་བོད་ཀྱི་ཕོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་དབྱངས་མིན་ལ། ཕོ་བྲང་ནང་གི་གར་གྱི་ཆ་ཤས་སུ་གཏོགས་པའང་མ་ཡིན། དེ་ཕོ་བྲང་ནང་ནས་དམངས་ཁྲོད་དུ་དར་བ་མ་ཡིན་ལ། དམངས་ཁྲོད་ནས་ཕོ་བྲང་ནང་དུ་དར་བ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་མིན་ནོ།།"[20] ཞེས་དང་། "ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་སྒྲུ་རྩལ་འདི་ནི་ཏཱ་ལའི་བླ་མ་སྐུ་ཕྲེང་བརྒྱད་པ་འཇམ་དཔལ་རྒྱ་མཚོའི་ (1780–1804) རྗེས་སུ་གཞི་ནས་རིམ་གྱི་གྲུབ་པ་དང་འཕེལ་རྒྱས་འགྲོ་འགོ་ཚུགས་པ་ཡིན་པ་མ་གཏོགས་ཏཱ་ལའི་བླ་མ་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པ་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་སྐབས་སུ་བྱུང་བ་ཞིག་མིན་པ་ནི་དོན་ཁག་གཉིས་ཀྱི་ཐོག་ནས་གླེང་བར་བྱའོ།།"[21] ཞེས་སོགས་གསལ།

༡༩༩༣ ལོར་སྤར་སྐྲུན་བགྱིས་པའི། བོད་རྒྱ་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་ལས། "ནང་མ། བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་གྱི་ནང་གསེས་ཤིག་སྟེ། ཏཱ་ལའི་བླ་མ་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པའི་སྐབས་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་རྟག་ཏུ་སྲིད་བློན་གཞན་དག་དང་ལྷན་དུ་ནང་མ་ཁང་དུ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་གཞས་དང་ཞབས་བྲོའི་གཟིགས་མོ་གཟིགས་པ་ནས་བཟུང་རིམ་གྱིས་དར་སྤེལ་ (འཕེལ་) བྱུང་ཞིང་དམངས་ཁྲོད་དུ་ཡོངས་སུ་ཁྱབ་པའི་གཞས་རིགས་ཤིག"[22] ཅེས་པ་འདི་ནི་ཕལ་ཆེར་ཞུ་དག་དུ་མ་སོང་ན་མཁས་དབང་ཞོལ་

20 ནང་མ་ཞེས་པ་ནི་ཕོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་མོ་ཞིག་ཡིན་ནམ། བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་རོལ་མོ་ནང་མ་ཞེས་པའི་ལོ་རྒྱུས་དང་དེའི་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་གླེང་བ། སྤེན་རྡོར་གྱིས་བརྩམས། བོད་ལྗོངས་སྒྲུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག །༡༩ (༡) བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྲུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༣༥–༣༦

21 ནང་མ་ཞེས་པ་ནི་ཕོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་མོ་ཞིག་ཡིན་ནམ། བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་རོལ་མོ་ནང་མ་ཞེས་པའི་ལོ་རྒྱུས་དང་དེའི་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་གླེང་བ། ཤོག་གྲངས་ ༣༧

22 བོད་རྒྱ་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ། སྟོད་ཆ། ཀྲང་དབྱི་སུན་གྱིས་གཙོ་འགན་བཞེས་ནས་རྩོམ་སྒྲིག་བྱས་པ། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༣ ཤོག་གྲངས་ ༡༥༠༩

བོད་ཡིག་ཚིག་གཏེར་རྒྱ་མཚོ། རྩོམ་སྒྲིག་པ། ཐུབ་བསྟན་ཕུན་ཚོགས། རྩོམ་སྒྲིག་པ་གཞོན་པ། ཀུན་དགའ་བཟང་པོ། ཤེས་རབ་རྒྱ་མཚོ། མི་ཉམ་སྤྲུལ་སྐུ། རྟ་མགྲིན་ཚེ་དབང་། མིག་དམར་མཚམས་གཅོད། རྒྱུན་ལས་རྩོམ་སྒྲིག་པ། བསྟན་པ་ཚེ་རིང་། ངག་དབང་མཁས་གྲུབ། ལྷུན་མོ་མཚོ། ཚེ་དབང་ལྷ་མོ། སི་ཁྲོན་དཔེ་སྐྲུན་ཚོགས་པ། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༡༣ བར་ཆ་ཤོག་གྲངས་ ༡༧༦༩–༡༧༧༠ ལས། "ནང་མ། བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་གྱི་ནང་གསེས་ཤིག་སྟེ། རྒྱལ་བ་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པའི་སྐབས་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་རྟག་ཏུ་སྲིད་བློན་གཞན་དག་དང་ལྷན་དུ་ནང་མ་ཁང་དུ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་གཞས་དང་ཞབས་བྲོའི་གཟིགས་མོ་གཟིགས་པ་ནས་བཟུང་རིམ་གྱིས་དར་སྤེལ་ (འཕེལ་) བྱུང་ཞིང་དམངས་ཁྲོད་དུ་ཡོངས་སུ་ཁྱབ་པའི་གཞས་རིགས་ཤིག" ཅེས་གསལ་བ་ནི་

ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ (1922–2007) ཀྱི་བཞེད་རྒྱུན་ཚིག་མཛོད་རྩོམ་སྒྲིག་ཚོགས་མི་སྐྱ་ངོ་བློ་བཟང་རྡོ་རྗེས་ (1928–1990) སྙིང་བསྡུས་སུ་བཀོད་པར་སེམས་ལགས།

འབེལ་འཇམ་གྱི་བོད་རིག་པ་ཞིབ་འཇུག་མཁན་ལྷམ་སྐྱུ་ཨི་ས་འབེལ་ ཡོན་རི་ཡོན་ མདོག་སིས་ Isabelle Henrion-Dourcy ཀྱིས་ ༢༠༠༡ ལོར་མཛད་པའི་ "Tibet (III.3 Nangma)" in Stanley Sadie (ed.) *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. XXV. London, Macmillan, 2001, ལས། "'NANG-MA'. Nang-ma has been termed by some observers 'the classical music of Tibet'. It was an essential background for the festivities of officials and noble families of old Lhasa, whence it spread to the city of Shigatse. Wealthy sponsors could invite amateur or professional musicians to perform. Performances involved singing, dancing, playing instruments or, for some lute players, doing all three at the same time. In the 1920s and 30s, the style expanded. Dance-songs from western Tibet *stod-gzhas*, pronounced and sometimes transliterated '*töshe*', and a few from central Tibet, were absorbed into the instrumental mould of Lhasa *nang-ma* music. Some *stod-gzhas* had already spread to Lhasa, but had not been influenced by genres in Lhasa. These new songs came to be known as 'Lhasa *töshe*'; *nangma stod-gzhas* refered to the performance style which alternated both types of song. It became the capital's most popular form of song and dance, and it has recently come back into favour.

The origins of *nang-ma* are unclear. Most Tibetan scholars usually place them in areas to the west of Tibet. as with *gar* and *stod-gzhas*. The name deriving from the Kashmiri *naghma*, meaning 'song'. Muslim musicians from Baltistan, Kashmir and Central Asia did play an important role in Lhasa. However, instruments such as the *yang-chen* (hammer-dulcimer), the *ho-chin* and the *dal-chin* (fiddles) are borrowed and/or derived from China, though the melodic patterns appear to be predominantly Tibetan. The musical structures are reminiscent of those of the *gar-glu* but have different melodies. The Lhasa minister Doring Pandita (rDo-ring bsTan-'dzin dPal 'byor) is said to have brought a *yangqin* from China in 1793 and to have established an instrumental ensemble by putting it together with the lute,

---

གོང་གསལ་བོད་རྒྱ་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་སྐྱུར་ཟློས་བྱས་པ་ཙམ་མོ།།

flute and fiddle. He also introduced the Chinese *gongche* notation system (Tib, *kung-khre'i phu'u*), which was used until the 1950s.

The *nang-ma* skyid-sdug (the *nang ma* group of mutual support through good and bad times was the largest and most famous society performing *nang-ma* and Lhasa *töshe*) in Lhasa, coming into prominence at the beginning of the 20th century. It performed for a few government functions, such as official autumn picnics (fig. 15) and the Saga Dawa celebration held at the Lukhang, where it played on a boat in the middle of the lake. During the bathing festival, the society performed the *sa-gzhi las-mo*, a fixed set of *nang-ma* songs performed with special dances and costumes. The group comprised about 60 members, both men and women, including several aristocratic and merchant members and few Muslim performers of Ladakhi, Kashmiri and Hui origins. Only 12 were full-time professionals who acquired great popularity, for example Rabsel Abdul Rehmen, Bhayi Wali and bSod-nams sKyid 'dzoms. A-J0 RNAM-RGYAL, was the society's last teacher and most famous member, who renewed the genre by creating Lhasa *töshe*. The society was disbanded after his death in 1942."[23] ཞེས་གསལ།

མཁས་པའི་ཡང་རྩེ་དུང་དཀར་རིན་པོ་ཆེ་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་ (1927–1997) ཀྱིས་མཛད་པའི། དུང་དཀར་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་ཞེས་ ༢༠༠༢ ལོར་སྤར་སྐྲུན་བགྱིས་པ་དེ་ལས། "ནང་མ། ནང་མ་ནི་གནའ་བོའི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་རོལ་མོ་དང་ཞབས་བྲོའི་རྨང་གཞིའི་ཐོག་བསྒྱུར་ (འགྱུར་) བཅོས་གཏོང་འཕེལ་བྱུང་བའི་གླུ་གར་གྱི་རྣམ་པ་ཞིག་ཡིན་ཞིང་། ནང་མའི་གླུ་གདངས་གནའ་ཉམས་དོད་པ་དང་གར་སྟབས་ཀྱི་ཉམས་འགྱུར་མཛེས་པ། མི་རིགས་ཀྱི་ཁྱད་ཆོས་ཟབ་མོ་ལྡན་པ་བཅས་ཡིན་པས་དབུས་གཙང་ཁུལ་དུ་དར་ཁྱབ་ཤིན་ཏུ་ཆེན་པོ་ཡོད། ནང་མའི་གླུ་གཞས་ཀྱི་གྲུབ་ཆ་ཁག་གསུམ་དུ་དབྱེ་བ་སྟེ། དང་པོ་འཛོག་དང་། བར་དུ་རྒྱང་གཞས། མཇུག་ཏུ་འཁྲུག་གཞས་བཅས་ཡིན། འཛོག་ནི་རོལ་མོ་དཀྲོལ་བ་ལས་གཞས་དང་ཞབས་བྲོ་གཉིས་ཀ་མེད་ཅིང་། དེ་ནི་གཞས་འགོ་འཛུགས་པའི་གདངས་དབྱངས་ཡིན།

རྒྱང་གཞས་ཀྱི་གདངས་དབྱངས་ནི་ནང་མའི་སྙིང་བཅུད་ལྟ་བུ་ཞིག་ཡིན་པས་གཞས་གདངས་སྣན་ཞིང་བག་ཕེབས་པ། ཞབས་བྲོ་དངོས་དེ་ཙམ་མེད་པ་ལ་གར་མཁན་གྱིས་ལུས་ཀྱི་སྟངས་སྟབས་ཀྱི་སྙེག་ཉམས་དང་གུས་ལུགས་ཀྱི་རྣམ་པ་མཚོན་བྱེད་དུ་སྐབས་སྐབས་སུ་ཐུག་འབུལ་དང་རྡོའི་

23 Henrion-Dourcy, Isabelle, 2001, "Tibet (III.3 Nangma)" in Stanley Sadie (ed.) *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. XXV. London, Macmillan, 2001, pp. 452–454.

(རྫོག་?) ཡོལ་སོགས་ཞུ་སྲོལ་ཡོད། འབྲུག་གཞས་ནི་མཚམས་ཚིགས་ཀྱི་འགྱུར་ཁུག་མྱུར་ལ་སྒྲོ་སྣང་འཕེལ་བ་ཞིག་ཡིན་པས་དེ་ནི་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་ཆེས་འབྲུག་ཤོས་སུ་གྱུར་པའི་མཚམས་དེ་ཡིན། སྟོད་གཞས་དང་ནང་མ་གཉིས་ཕྱོགས་མང་པོའི་ཐད་པན་ཚུན་ཤུགས་རྐྱེན་ཆེན་པོ་ཡོད་པས་ནང་མའི་གཞས་ནང་གི་རྩ་བའི་སྟངས་སྟབས་མང་པོ་ཞིག་ཀྱང་སྟོད་གཞས་ལ་བལྟས་ནས་བྱུང་བ་དང་། ནང་མའི་གཞས་ཚིག་ཕལ་ཆེ་བ་དྲུག་ཚིག་ཡིན་པ་དང་ནང་དོན་ཡང་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པོ་ཡོད། ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ལ་མཆོན་ (ཚོད་?) འཛིན་ནན་པོ་ཡོད་པས་གཏོང་ (གཏང་) བྱའི་རོལ་མོ་ནི་སྒྲ་སྙན་དང་། གླིང་བུ། ཡང་ཅིན། པི་ཝང་། ཕིང་ཤང་། རྔན་ཆག་སོགས་ལས་རོལ་མོ་གཞན་སྒྲོད་སྲོལ་མེད།”[24] ཅེས་གསལ་ན་མཁས་དབང་དུང་དཀར་རིན་པོ་ཆེས་ནང་མ་སྲོལ་གཏོད་མཁན་དང་། དར་ཁྱབ་བྱུང་ལོ་སོགས་ལ་དཔྱད་པ་མ་བཏང་བར་བཏང་སྙོམས་སུ་འཇོག་དགོས་རྒྱུ་མཚན་ངེས་ཅན་ཡོད་ངེས་རེད་ལགས།

ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་རྩོམ་སྒྲིག་བགྱིས། བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་གནའ་བོའི་སྲོལ་རྒྱུན་གྱི་སྙུ་རྩལ་ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱི་སྐུ་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས་དང་། གཞས་ཚིག་ཕྱོགས་བསྡུས་དགའ་བའི་གླུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །དཔར་ཐེངས་དང་པོ་སྤྱི་ལོ་ ༢༠༡༠ ཐང་སྟོང་གླུ་གར་ཚོགས་པ་ནས་འགྲེམས་སྤེལ་ཞུས། ཞེས་པའི་ཤུག་དེབ་དེར་ཤོག་གྲངས་ ༡༣༩ བཞུགས་པ་དེའི་ "ཆེད་དུ་བསྒོ་བ"" ཞེས་པའི་ནང་། "འདི་ལོ་སྔེ་སྤྱི་ལོ་ ༢༠༡༠ ལོ་འདི་ནི་བོད་ཁ་བ་ཅན་གྱི་སྙུ་རྩལ་གྱི་ཐད་ལ་ཤེས་བྱ་མཁྱེན་རྒྱ་ཡངས་པ་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་སྐུ་འཁྲུངས་ནས་མི་ལོ་ཧྲིལ་པོ་ ༣༥༠ འཁོར་བའི་དུས་ཚིགས་ཁྱད་པར་ཅན་འདིར། གུས་པས་སྙིང་ཐག་པ་ནས་རིག་པའི་ཁྱུ་མཆོག་དམ་པ་ཁོང་ཉིད་ལ་སྨྲོ་སེམས་རབ་ཏུ་འཁོལ་བའི་ངང་ནས་འཚམས་འདྲིའི་རྟེན་འབྲེལ་ཞུ་བ་དང་། ཆབས་ཅིག་མཁས་དབང་གང་དེས་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་དོན་སྙིང་གཏིང་ཟབ་ལྡན་པའི་ཡིད་དབང་རབ་ཏུ་འཕྲོག་པའི་སྙུ་རྩལ་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་སྤྱི་ལོ་ ༡༦༩༥ ལོར་གསར་གཏོད་མཛད་པའི་ལྐབས་ཆེན་མཛད་རྗེས་བཅས་ལ་བཀའ་དྲིན་རྗེས་དྲན་ཞུ་སླད་དཔེ་དེབ་འདི་བཞིན་དཔར་སྐྲུན་ཞུས་

24 དུང་དཀར་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ། (མཁས་དབང་དུང་དཀར་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་མཆོག་གིས་མཛད་པའི་བོད་རིག་པའི་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་ཤེས་བྱ་རབ་གསལ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།) ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། པེ་ཅིང་། ༢༠༠༢ ཤོག་གྲངས་ ༡༣༠༡ ཆོས་རྣམ་ཀུན་བཏུས། (གངས་ཅན་རིག་བརྒྱའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་མཐོང་ཚད་ཀུན་ལས་བཏུས་པ་ངོ་མཚར་འཕྲུལ་གྱི་ལྡེ་མིག་ཆེན་པོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།) བར་ཆ། ནོར་བྲང་ཨོ་རྒྱན་གྱིས་བསྒྲིགས། ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ཤོག་གྲངས་ ༡༩༣༦ ནང་། "ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་རོལ་མོ་དྲུག ༡ སྒྲ་སྙན། ༢ གླིང་བུ། ༣ ཡང་ཅིན། ༤ པི་ཝང་། ༥ ཕིང་ཤང་། ༦ རྔན་ཆག་གོ <<དུང་དཀར་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་>> ཤ་ 1201. 28 ལས་བཏུས།" ཞེས་གསལ།

པ་དགེའོ།།" ཞེས་དང་། ཡང་ཤོག་གྲངས་ ༩༧ ནང་། "སྤྱི་ལོ་ ༡༧༥༥ ལོར་དགུང་གྲངས་སུམ་ཅུ་སོ་ལྔ་ལ་ཕེབས་པ་མཁས་མཆོག་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱིས་ རླབས་ཆེན་དགོངས་པ་ཆེ་བཞེས་ཀྱིས་བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་རྒྱལ་ས་ལྷ་ས་རུ་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་སྒྲུ་རྩལ་དེ་བཞིན་ཐོག་མར་གསར་ཏུ་ (དུ་) བཏོད་པ་མ་ཟད་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་གྲས་སུ་བཞུགས་པ་ <<སྐལ་པ་བཟང་སོང་>> ལ་སོགས་པའི་གཞས་ཚིག་ཁག་ཅིག་ཀྱང་ལྷུགས་རྩོམ་མཛད། དུས་དེ་ནས་བཟུང་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་བསྟན་པ་དེ་བཞིན་བོད་ལྗོངས་ཡོངས་ལ་རིམ་བཞིན་དར་ཁྱབ་ཀྱིས་སྣན་པའི་གྲགས་པ་ཐོབ། ལྷག་པར་དབུས་གཙང་ཁུལ་དུ་དེ་བས་ཀྱང་དར་ཁྱབ་ཆེན་པོ་བྱུང་བར་བོད་མི་རྣམས་ཀྱིས་ཁོང་ལ་ཆེ་མཐོང་ཆེན་པོའི་སྒོ་ནས་བསྔགས་བརྗོད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཞུས་པ།"[25] ཞེས་སོགས་གསལ།

སྐུ་ཞབས་ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་ ༢༠༡༠ ལོར་རྩོམ་སྒྲིག་གནང་བའི་ཕྲུག་དེབ་ཀྱི་མཚན་བྱང་དང་། ནང་དོན་བརྗོད་བྱའི་ནང་ལའང་འགལ་འདུ་ཉེས་སྐྱོན་མཐོང་འཕྲལ་ཁོང་པ་དེ་ སུ་རྣ་སྟེང་བོད་ཀྱི་གློས་གར་ཚོགས་ཁང་གི་གསོལ་ཐབ་ནང་མཛལ་བ་དང་བཀའ་མོལ་ཡང་ཞུ་སྒྲོང་ཡོད་སྐབས་ཁོང་གི་སྐུ་ཉེ་ཐང་སྟོད་གླུ་གར་ཚོགས་པའི་འགན་འཛིན་དང་དགེ་རྒན་གཅིག་ལྷོགས་སྐུ་ཞབས་ཕུན་ཚོགས་ཚེ་རིང་ལགས་ལ་སྐུ་ཞབས་ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་ལགས་འབྲུག་བསྐོར་ཕྲན་སར་ཕེབས་གྲོགས་གྱིས་དང་། གསར་ཐོན་ཕྲུག་དེབ་དང་འབྲེལ་བའི་བསམ་ཚུལ་བརྗེ་རེས་བྱེད་གལ་ཆེ་འདུག་ཅེས་ལྷུགས་ལན་བསྐུར་བ་དང་བསྐྱེལ་གསོས་ཡང་ཐེངས་གཉིས་ཙམ་ཞུས་ཀྱང་ཉི་མ་བཅུ་གྲངས་ཆེད་གཉེར་ཟུར་གཡོལ་དང་། དེ་རྗེས་སུད་ཛར་ལཇྀར་ཕྱིར་ལོག་གནང་ཚར་འདུག །ལོ་གཉིས་

25 ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་རྩོམ་སྒྲིག་བགྱིས། བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་གནའ་བོའི་སྲོལ་རྒྱུན་ཀྱི་སྒྲུ་རྩལ་ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱི་སྐུ་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས་དང་། གཞས་ཚིག་ཕྱོགས་བསྡུས་དགའ་བའི་གླུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །དཔར་ཐེངས་གཉིས་པ་སྤྱི་ལོ་ ༢༠༡༣ ས་ཏྲ་བོད་ཀྱི་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་ནས་དཔར། ཤོག་གྲངས་ ༦༡–༦༩ ནང་། "སྤྱི་ལོ་ ༡༧༥༥ ལོར་དགུང་གྲངས་སུམ་ཅུ་སོ་ལྔ་ལ་ཕེབས་པ་མཁས་མཆོག་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱིས་རླབས་ཆེན་དགོངས་པ་ཆེ་བཞེས་ཀྱིས་བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་རྒྱལ་ས་ལྷ་ས་རུ་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་སྒྲུ་རྩལ་དེ་བཞིན་ཐོག་མར་གསར་ཏུ་ (དུ་) བཏོད་པ་མ་ཟད་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་གྲས་སུ་བཞུགས་པ་ <<སྐལ་པ་བཟང་སོང་>> དང་ <<ཨེ་མོ་རི་>> <<གསུང་ལ་ཡར་འགྲོ་>> <<རྒྱ་ཛ་ལགས་>> བཅས་དང་། དེ་བཞིན་སྟོད་གཞས་ཀྱི་ཁོངས་སུ་གཏོགས་པ་ <<གཉའ་ནང་མཐོང་ལ་ (ཀ) >> སོགས་ཀྱི་གཞས་ཚིག་ཁག་ཅིག་ཀྱང་ལྷུགས་རྩོམ་གནང་བར་གྲགས་ལ། དུས་དེ་ནས་བཟུང་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་བསྟན་པ་དེ་བཞིན་བོད་ལྗོངས་ཡོངས་ལ་རིམ་བཞིན་དར་བས་སྣན་པའི་བ་དན་ཕྱོགས་མཐའ་ཀུན་ལ་ཁྱབ་ཅིང་། ལྷག་པར་དབུས་གཙང་ཁུལ་དུ་དེ་བས་ཀྱང་དར་ཁྱབ་ཆེན་པོ་བྱུང་བར་བོད་མི་རྣམས་ཀྱིས་ཁོང་ལ་ཆེ་མཐོང་ཆེན་པོའི་སྒོ་ནས་བསྔགས་བརྗོད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཞུས་པས།" ཞེས་སོགས་གསལ།

ཛེས་ཏེ། ཕྱི་ལོ་ ༢༠༡༣ ལོར་སྤར་ཐེངས་གཉིས་པ་ས་རྣ་བོད་ཀྱི་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་ནས་སྤར་བ་དེར་ཤོག་གྲངས་ ༡༨༣ བཞུགས་འདུག །སྤར་ཐེངས་གཉིས་པའི་སྐབས་ཐང་སྟོང་གླུ་གར་ཚོགས་པའི་སྐུ་ཞབས་ཕུན་ཚོགས་ཚེ་རིང་ལགས་ནས་དེབ་དེར་གླེན་ཀ་ཐུན་བུ་ཡོད་པ་ཚོར་ནས་བྲུས་སམ་གང་ལྟར་ཐེངས་འདིར་ཐང་སྟོང་གླུ་གར་ཚོགས་པས་སྤར་འགྲེམས་གནང་མི་འདུག །རྩོམ་སྒྲིག་པ་རང་ནས་སྐྱེར་གྱིས་སྤར། སྤར་ཐེངས་གཉིས་པ་དེ་ནི་དེ་སྔ་ལས་རྒྱས་སུ་བཏང་བ་མཐོང་དུས་ལོ་གཉིས་སྔོན་མི་ཚུང་སེམས་བཟང་གིས་དྲང་བདེན་གྱི་ནང་ཁུལ་ཡོ་བསྲང་ཐུགས་ཕན་གསོས་ན་སྙམ་པ་བྲུས་ཁུལ་ཡང་ད་ཆ་དན་བྲུས་ངོ་གསོར་འཕྲེར་ནས་གནང་སྟངས་ཐབས་སྐྱོ་འདི་འདྲ་རེད་བསམ་ཐུན་བུ་མགོ་འཐོམ་ཞེ་མེར་ལངས་པ་དང་བློ་ཕམ་བྱུང་།

དོན་དངོས་ཐོག་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ (1760–?) གྱིས་ཕྱི་ལོ་ ༡༨༠༦ བོད་ཟླ་ ༦ པ་བར་གྱི་ལོ་རྒྱུས་འཁོད་པའི། རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་རམ། དགའ་བཞི་བའི་མི་རབས་ཀྱི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཐོལ་མེད་གཏམ་གྱི་རོལ་མོ། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་གི་སྤར་མ་[26] སྟོད་ཆ་སྨད་ཆ་གཉིས་ལ་ཤོག་གྲངས་ ༡༣༠༡ བཞུགས་པའི་ནང་རོལ་ཆ་དང་ཞབས་གཞས་འབྲེལ་བའི་སྐོར་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་སྟོད་ཆ་ལས། ༡༧༦༣ ཧོར་ཟླ་བདུན་པའི་ "དེ་ནས་ཚེས་དགུའི་ཉིན་དུང་རྒྱ་གླིང་དང་། མདོ་རྡར་སུ་རྣའི་ (སུརྣའི་) རོལ་མོས་བསྐུལ་ཏེ་བརྒྱ་སྦྱིན་ (བྱིན་) ཉེ་དབང་གི་ལྷ་རྫོགས་ཀྱིས་མདུན་བརྡར་བའམ། ཟླ་བ་རྒྱ་སྐར་གྱི་འཕྲེང་བས་སྐོར་བའི་དཔལ་ཡོན་གྱིས་ཀུང་ཆ་ཤས་ཙམ་བསྒྲུན་དུ་མེད་པར་འཁོར་ཚོགས་རྒྱ་མཚོའི་དབུས་སུ་འཛིག་རྟེན་རྣམ་པར་འདྲེན་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་གཟིགས་ཡབ་སྲས་གཉིས་པོ་ཉི་མ་བྱེ་བའི་གཟི་བྱིན་འབར་བའི་མཚན་དཔེའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཆོག་ཏུ་གསལ་ཞིང་། སྤྱན་རས་ཀྱི་གཟིགས་པ་གཡོ་བ་ཙམ་གྱིས་སྣང་སྲིད་སྣོད་བཅུད་མཐའ་དག་དགེ་ལེགས་སུ་བྱེད་པའི་ངོ་མཚར་དང་བཅས་ཏེ་རིམ་བཞིན་ཚིབས་ཁ་བསྒྱུར་བ་ན། གྲུ་འཛིན་གཉིས་པའི་གཞལ་མེད་ཁང་ཆེན་པོས་དབུས་གཙུག་ལག་ཁང་དང་། དགོན་གནས་དང་། གྲོང་ཁྱེར་དང་། མི་ཁྱིམ་ལ་སོགས་པའི་རྩེ་མོ་ནས་དྲི་བཟང་བའི་བསངས་ཀྱི་དུད་སྤྲིན་ལང་ལོང་དུ་གཡོ་བས་ནམ་མཁའི་ཁྱོན་ཀུན་འགེངས་པ་དང་། འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བའི་ཁྱད་པར་ལས་བྱུང་བའི་སྐད་ཀྱི་འགྱུར་ཁུག་དང་གདངས་སྙན་སྣ་ཚོགས་པའི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་མཐའ་ཡས་པས་གནམ་ས་གཡོ་བ་ལྟ་བུ་དང་།"[27] ཞེས་དང་། "མདོ་རྒྱུད་ནས་བཤད་པའི་མཆོད་རྫས་མ་ཚང་བ་མེད་པ་ལག་ཏུ་ཐོགས་པའི་སེར་འཕྲེང་ (སྤྲེངས་)

26 སྤར་མ་གཞན་ཞིག །བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། དགའ་བཞི་བའི་རྣམ་ཐར། ༡༩༨༨ ཤོག་གྲངས་ ༡༡༠༠ བཞུགས།

27 རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། སྟོད་ཆ། ཁྲིང་ཏུའུ། ཤོག་གྲངས་ ༩༣–༩༨

དང་། ཛ་ཤོད། རྒྱ་འཆམས། (འཆམ་) བྲོ་པ། གཞས་མ་སོགས་མནའ་ (གནའ་) བོའི་ལུགས་སྲོལ་ཉམས་པ་མེད་པའི་ཆས་གོས་རྒྱན་གྱིས་མཛེས་པའི་མཐའ་སྐོར་དུ་ས་ཁད་ཉེ་རིང་ལ་མ་ལྟོས་པའི་སྐྱེ་བོ་ཕོ་མོ་བགྲང་གིས་མི་ལང་བ་རྣམས་ཇི་ལྟར་པདྨོའི་དྲི་ལ་བུང་བ་འདུ་བ་དེ་ལྟར་སྐྱབས་མགོན་རྒྱལ་དབང་ཡབ་སྲས་ཀྱི་འཛུམ་ཞལ་མིག་གི་བདུད་རྩིར་བསྟེན་སླད་ནོར་འཛིན་གྱི་ཁྱོན་ཀུན་བར་མཚམས་མེད་པར་ཡོངས་སུ་ཁེངས་པ།”[28] ཞེས་དང་། “རྒྱང་རིང་སེར་སྡིང་པའི་བླ་གྲྭ་རྣམས་ནས་སེར་སྦྲེངས་དང་། ཆས་གོས་བཟང་པོས་ཀླུབས་པའི་རང་ཁོངས་མི་སེར་གྱི་བྲོ་གཞས། རང་གཞིས་དགའ་བཞིས་མཚོན་ཡུལ་གྲོང་དགོན་སྡེ་ཁག་ནས་དར་འཕྱར། དུང་འབུད། ཕེབས་ལམ་གྱི་གཞི་མདོ་རྣམས་སུ་བསངས་ཀྱི་དུད་སྤྲིན་སྤྲོ་ཞིང་།”[29] ཞེས་དང་། “ཤིང་བྱ་ (1765) ཟླ་བ་བཅུ་པའི་ཚེས་བདུན་ཉིན་རྒྱལ་རྩེ་དཔལ་འཁོར་ཆོས་སྡེ་ནས་སྐྱབས་མགོན་པཎ་ཆེན་རིན་པོ་ཆེ་སྟོན་འཁོར་རྣམས་དགའ་བ་བཞི་ལྡན་དུ་ཆིབས་ཞལ་བསྒྱུར་བར། སེར་སྦྲེང་། (སྦྲེངས་) བྲོ་གཞས། ཛ་བརྡུངས། དར་འཕྱར། དུང་རྒྱ་གླིང་སོགས་སྟོན་མ་ལྟར་གྱི་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པའི་བཀོད་པས་མཛེས་པར་བརྒྱན་ཏེ།”[30] ཞེས་དང་། ༡༧༦༥ ལོར་ “སྐབས་མཚམས་ཐུགས་བྲེལ་ཆུང་དུས་མི་རྗེ་བཀའ་དྲིན་ཅན་གུང་པཎྜི་ཏ་རང་ནས་ཞབ་གཟིགས་ལྷུགས་བཀོད་དང་བཅས་ལྷ་ལྡན་རྡོ་རིང་རང་དུ་གསར་བཞེངས་མཛད་ཅིང་། གཞན་ཡང་སྦུག་འཚོལ། (ཚོལ་) སིལ་སྙན། ཕེབ་རྡེབ། (རྡོབ་) དུང་། རྒྱ་གླིང་། རྒྱལ་ཛ། སི་ (པི་) ཝམ། རྒྱུད་མང་སོགས་ཡུལ་གྲུ་སྣ་ཚོགས་པའི་ལས་སློ་ནས་ཐོན་པའི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་མཐའ་ཡས་པ་ཞིག་ཀྱང་གོང་ཐང་མཐོ་དམའ་ཐུན་བུར་མ་འཛེམས་པར་ཉོ་སྒྲུབ་ཀྱི་རྩོལ་བ་མཛད་ཅིང་།”[31] ཞེས་དང་། ༡༧༧༡ ལོར་ “རིམ་བཞིན་ཆིབས་བསྐྱོད་པ་ན། ཡུལ་གྲོང་། དགོན་སྡེ་ཁག་ནས་བསངས་ཀྱི་དུད་སྤྲིན་ནམ་མཁར་བསྒྲེང་བ་དང་། བྲོ་གཞས་སོགས་ཀྱི་བཀོད་པས་མཛེས་པར་བསུས་ནས་བཀྲ་ཤིས་པོ་ལྷའི་ཚོམས་ཆེན་ལ་ལྷན་རྒྱས་ཏེ་ཕེབས་སྟོན་གྱི་རིམ་པ་བསྟར།”[32] ཞེས་དང་། “དེའི་སང་ཉིན་བླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོ་ནས་འདི་གའི་ངོ་གཡོག་ཚང་མ་མགྲོན་འབོད་མཛད་གནང་གི་ཐོག་གཙང་མདའ་དཔོན་པད་ཚལ་དང་། ལྕང་ཅན། རམ་པ་བཅས་ཀྱི་དཔོན་གཡོག་རྣམས་ཀྱང་སྐྱིད་སྐྱིད་ན་ཁར་ཞོར་འབོད་མཛད་གནང་གིས་གྱུར་འབིགས་གདན་གཤོམས་ཐོག་དཀར་སྤྲོ་དང་དམར་སྤྲོ། ཛ་ཆང་སོགས་ཟབ་རྒྱས་དང་། བཀྲས་ལྷུན་ཀླུ་སྡིང་བཟོ་པའི་གྲས་ཀྱི་བལ་པོ་ཤིང་རྩེད་དང་། བྱང་མཁན་སོགས་ཡལ་གའི་རི་

28 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༤༨–༤༥

29 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༠༣

30 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༣༧

31 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༨༨

32 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༧༣

དྭགས་ལྷ་བུར་ལུས་ཀྱི་སྒྲུ་སྐུལ་ (རྩལ་) རྣམ་གྲངས་དུ་མ་སྟོན་མི་ཐུན་གཞོན་གཉིས་དང་། ཨ་ཙརྱ་མི་འབྲུལ་ (མིག་འཕྲུལ་) གྱི་ལྟད་མོ་སྟོན་མི་མི་གཅིག་བཅས་ཀྱི་རྩེས་ (རྩེད་) སྣ་དང་གཞན་ཡང་མདའ་ཧུ་ཐལ་རྒྱང་གསུམ་གྱི་རྩེ་དར་དང་། ཐོ་རིལ་བར་ཁའི་ཚ་དར། འབྲངས་བཞེས་གྲོལ་ཉེར་ངོ་གཡོག་ཚང་མར་སྤྲ་དར་སོགས་ཟབ་རྒྱས་སྐུལ་ཞིང་། དེའི་ཉིན་མདའ་རིང་ཐུང་དང་། རྐང་བྲོ་གླུ་གཞས། ཤགས་སོགས་ཚང་མར་འདི་གའི་ཟླ་གྲས་བྱ་ཡུལ་སྒོ་སྐད་པ་དུང་རྫིང་པའི་མི་ངོ་རྗེ་རྗེ་ནོར་བུས་ཁྲིམ་ཐོག་ཚོད།"[33] ཅེས་དང་། ༡༧༧༡།༡༧༧༣ ལོར་ "འདི་སྐབས་ཡབ་ཡུམ་བཀའ་དྲིན་ཅན་གྱི་བཀས་བསྐུལ་ཏེ་གཞུང་གི་གར་པ་མགོན་སྐྱབས་ཚེ་རིང་དང་། སྟེ་དཔོན་ལྷ་རྒྱ་རི་བའི་ཕྱག་ཕྱི་དྲག་གྲས་དགོས་དགོས་གཡུལ་རྒྱལ་གཉིས་ཆེད་དུ་འབོད་མི་གནང་སྐྱེ་ཉིན་རེ་གུང་ཚིགས་ཀྱི་རྒྱབ་ཡོན་ཏན་སློབ་སྦྱོང་གི་བར་གསེང་ཐུན་བུ་རེ་ཡོང་གི་ཡོད་དུས་དེར་དེད་རང་དང་། ཟླ་བོ་སྐད་དང་རིག་པ་ལེགས་པ་བཞི་ལྔ་ཙམ་ལ་གར་པ་མགོན་ཆེས་མདའ་རིས་ཀྱི་སྤྲ་སྐན་དང་། པི་ཝཾ། གླིང་བུ་སོགས་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་དང་གར་གླུ་བཅས་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་འདུག་པ་དང་། དགོས་དགོས་གཡུལ་རྒྱལ་ནས་རྣམ་རབ་པའི་འབྲངས་ཞུ། གཞས་ཆེན་དང་། བྲོ་ཚིག །ཞབས་བྲོའི་རྡོག་རྒྱག་བཅས་སློབ་འདུག་གནང་།"[34] ཞེས་དང་། "མདའ་མེ་རྐྱལ་རྩེད་མགྱོགས་འགྲོའི་བང་བསྐུལ་སོགས། །སྐྱེས་པར་འོས་པའི་སྒྲུ་སྐུལ་ (རྩལ་) རྣམ་གྲངས་དང་། །རྐང་བྲོ་གླུ་གཞས་ཚེ་ལོ་རྒྱན་པོ་འགྲེད། །གར་རོལ་རྩེད་སྣ་ཀུན་ལ་མཁས་པར་སྦྱངས།"[35] ཞེས་དང་། ༡༧༧༥ ལོར་ "ཨམ་བན་ཨུ་སྤོ་ (སྤྲ་?) ཡེར་དོད་འབུལ་མཛད་དོན་བཞིན་དེ་ཉིད་མེ་ཏོག་སྐྱེད་ཚལ་དུ་ཨམ་བན་གཉིས་ཀྱིས་དབུས་རྒྱའི་དཔོན་ཁག་རྣམས་ལ་ཁྲི་གདན་སྟོན་མོ་སོགས་རྒྱ་ལུགས་ཟབ་རྒྱས་ཀྱི་མགྲོན་གཤོམས་ཐོག་མདའ་རྒྱ་འབེན་གྱི་ཚ་ཁ་མཛད་སྐབས་ཐོག་མི་རྣམས་ལ་ཚ་དར་དང་། དེ་དག་གི་བར་མཚམས་སུ་ངེད་རང་ངོ་གཡོག་ཁ་ཤས་ནས་མདའ་རིས་ཀྱི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་འབུད་དཀྲོལ། དགོངས་ (དགོང་) འཕྲོས་ཨམ་བན་དཔོན་ཁག་རྣམས་ཀྱང་ཨ་རག་གིས་བད་པའི་རྒྱ་ལུགས་ཀྱི་ཁྲང་གཞིའི་རྣམ་འགྱུར་གླུ་གར་རྩེད་འཛོ་དང་། ཤོག་སྦྲག་གི་མེ་མཆོད་སྣ་ཚོགས་མཛད་དེ་ནམ་ཕྱེད་ཡོལ་བར་དགྱེས་ཉམས་ཀྱིས་ལྡིང་བཞུགས་མཛད་སོང་ཞིང་།"[36] ཞེས་དང་། ༡༧༧༦ ལོར་ "དེ་ནས་རིམ་བཞིན་གདན་ས་ཁག་གི་ཟླ་སྦྲུལ་དང་། སྟེ་མོ་ལས་འཛིན་ཁག་གཞུང་གི་བཀའ་གྲུང་ཇ་མདའ་སོགས་མི་དྲག་དང་། ལས་ཚན་པ། གཞན་ཡང་རྒྱ་བོད་ཧོར་སོགས། (སོག་) ཁ་བལ། ཨ་ཙརྱ་སོགས་ཀྱི་ཆིབས་བསུ་དང་། སེར་བསྐྱེང་། (སྐྱེངས་) བྲོ་གཞས། དར་འཕྱར།

33 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༧༥

34 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༨༣

35 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༩༩

36 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༧༡

དུང་འབུད་སོགས་སྦྱར་ལམ་ལྟར་གྱིས་མདུན་བསུས་ཏེ།”[37] ཞེས་དང་། ༡༧༧༨ ལོར་ “དགོན་སྡེ། ཡུལ་གྲོང་བཅས་ནས་དྲི་བཟང་བའི་བསངས་ཀྱི་དུད་སྤྲིན་དབྱར་དུས་ཀྱི་ནམ་མཁའི་གླང་པོའི་ཁེངས་པའང་ཐུང་ངུར་བྱེད་པ་མཁའ་ཁྱབ་ཏུ་སྤྲོ་བ་དང་ལྷན་ཅིག་སོ་སོའི་ཁང་ཁྱིམ་ཡང་སྟེང་ནས་འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བའི་ཁྱད་པར་ལས་བྱུང་བའི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་སྣ་ཚོགས་དང་། དར་གྱི་ལྡ་ལྡི་སོགས་མཁའ་ལ་སྒྲེང་བར་བྱེད་ཅིང་། དེ་མཚུངས་དགའ་བཞིའི་བརྒྱ་ཁག་འཁོར་འགྲེམས་ཀྱི་དགེ་འདུན་རྣམས་ནས་མཆོད་རྫས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་མ་ཚང་བ་མེད་པ་ཐོགས་ཏེ་སེར་སྦྲེང་ (སྦྲེངས་) དང་རང་ཁོངས་ཆས་གོས་བཟང་པོས་ཀླུབས་པའི་སྐྱེས་པ་དང་། བུད་མེད་ལང་ཚོ་དར་ལ་བབས་པ་དུ་མའི་བྲོ་གཞས་སོགས་སྦྱར་སྒྲོལ་བཟང་པོའི་བཀུར་བསྟི་ (སྟི་) དང་།”[38] ཞེས་དང་། “ཉུབ་མོ་མཛེས་མའི་གླུ་གཞས་ལེན་པ། གཞན་ཡང་ལ་སྟོད་གཙུང་རི་བོ་ཆེ་པ་དང་། རྒྱང་ཚོས་སོགས་ཀྱི་ལྷ་མོ་རྩེ་ (རྩེད་) མི་དང་། བྱང་མཁན་ཤིང་རྩེད། རྒྱལ་རྩེ་ལྷོ་གཞས། རང་ཁོངས་མི་སེར་གྱི་བྲོ་གཞས་བཅས་རྩེ་ (རྩེད་) སྣའི་རིགས་སྣ་ཚོགས་དང་། ལྷག་དོན་འདི་གའི་ཟླ་གྲས་བསྟན་འཛིན་ཚེ་རིང་། ཚེ་བརྟན་རྣམ་རྒྱལ། ཟུར་རྩ་པ་སངས་སྲི་ཐར། ལྷ་སྐྱབས་ཚེ་རིང་བཅས་ནས་ཏྲ་སྟེང་དུ་ཡར་ལངས་ནས་རྒྱུགས་པ་སོགས་རྒྱ་ལུགས་ཏྲ་རྩེད་ཀྱི་རྣམ་འགྱུར་མཐའ་ཡས་པའི་གཟིགས་འབུལ་སོགས།”[39] ཞེས་དང་། “ཡང་ཟླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོ་ནས་སྐུ་ཚབ་ཆེད་བསྐུལ་ཀྱིས་ (གྱིས་) ངོ་གཡོག་ཏྲ་དྲེལ་ཚང་མར་ཞག་སའི་དགོས་བྱེད་ཆེ་ཕྲ་མ་ལུས་འགན་བཞེས་དང་། ཟུར་གསོས་སོགས་ཟབ་རྒྱས་བསྐུལ་ཞུས་ཀྱི་ཐོག་ནས་བྲོ་གཞས། ལྷ་མོའི་བསུ་བ་དང་བཅས་ཤངས་བཀྲ་ཤིས་རྩེར་བདེ་བར་འབྱོར།”[40] ཞེས་དང་། “སྐབས་འགར་མདའ་རིས་ཀྱི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བ། ཤགས་དང་། རྐང་བྲོ། གླུ་གཞས་སོགས་ཀྱི་དུས་འདའ་བར་བྱས་པ་”[41] ཞེས་དང་། ༡༧༧༩ ལོར་ “ཡང་ལྷ་གླུ་ (ཀླུ་) དགའ་ཚལ་དུ་བཞུགས་པ་སྐབས་མགོན་རྒྱལ་དབང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་གཟིགས་ཆེན་པོའི་ཇོ་ལགས་ཏལ་ཏ་རྗེ་བཙུན་དམ་པའི་ཡབ་རྗེ་བསོད་ནམས་བཀྲ་ཤིས་ནས་ངེད་ལ་མདའ་རིས་ཀྱི་སྒྲ་སྙན་ཞིག་གཡར་པོ་དགོས་ཚུལ་གསུང་ལན་དུ་ཕུལ་བ།”[42] ཞེས་དང་། ༡༧༨༣ ལོར་ “གྲ་གཞི་ (གྲྭ་བཞི་) ཐང་སོགས་སུ་རྒྱ་དམག་མི་རྣམས་ནས་ཁྲང་ཞིའི་རྩེད་སྣ་མང་བར་བྱས་སོང་སྐབས་དེའི་སུ་མཐུད་དུ་རྡོ་རིང་ལའང་

37 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༠༡

38 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༤༣

39 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༥༣

40 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༥༧–༣༥༨

41 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༦༠

42 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༣༩༣

གཟིགས་འབུལ་ཞུ་རྒྱུ་ཡིན་ཚུལ་གྱིས་འབྱོར་བར་བརྟེན་རྡོ་རིང་ནང་ཁོངས་ཀྱི་གླིང་ཆུང་དུ་རྒྱ་མི་རྣམས་ནས་ཉིན་མོ་ཁྲང་ཞིའི་རྟེད་སྣ་མང་བ་དང་། མཚན་མོ་ཤོག་སྦག་གི་མེ་མཆོད་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་ལྟད་མོ་དང་བཅས་ནམ་བྱེད་མ་ཡོལ་བར་བསྟུད་སོང་།"[43] ཞེས་དང་། "ཕེབས་ལམ་གྱི་ཉེ་བའི་ཆར་འཁོད་པའི་ཡུལ་གྲོང་དགོན་སྡེ་མཐའ་དག་ནས་མཆོད་རྫས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་དང་། དྲི་བཟང་བའི་བསངས་ཀྱི་དུད་སྤྲིན་མཁའ་ལ་སྤྲེང་ཞིང་། གཞན་ཡང་ལྷ་སྡེ་རྣམས་ཀྱི་སེར་སྤྲེང་ (སྤྲེངས་) དང་མི་སྡེ་རྣམས་ཀྱི་བྲོ་གཞས་སོགས་ཕེབས་ལམ་གྱི་ཕན་ཚུན་དུ་སྦུ་ཧྲིག་འཕྲེང་བ་བསྐོར་དུ་སྒྲོམས་པར་བསྒྲིགས་པའི་གཡས་གཡོན་བར་མཚམས་མེད་པར་ཐག་ཉེ་རྒྱང་ལ་མ་བལྟོས་པའི་སྐྱ་སེར་ཕོ་མོའི་ཁྲིམས་ (ཁྲིམ་) ཚོགས་བགྲངས་ཀྱིས་མི་ལངས་པས་ས་གཞི་དོག་པོར་བྱེད་པ།"[44] ཞེས་དང་། "དེ་མཚུངས་གཞུང་བླ་བྲང་གི་གསོལ་སྟོན་ལ་མ་གཏོགས་སྐྲེར་ཁག་གི་སྤྱན་འདྲེན་སྟོན་ཆེན་རིགས་ལ་དེ་སྔ་ཕན་གར་རོལ་བ་གཏོང་སྲོལ་མེད་རུང་། གུང་པཎྜི་ཏ་པ་བུ་རྣམས་དཔོན་གདུང་རབས་དང་། གཡོག་མི་རབས་ཀྱི་དབེ་ལྟར་ཞབས་བྲས་རྐྱེང་ཁུངས་བྱུས་པ་ཆེ་ཞིང་དད་དམ་གཙང་ཁུངས་ལ་བསམས། ད་ལམ་དགའ་བཞིར་གསོལ་ཚིགས་ལ་སྤྱན་འདྲེན་གྱི་གསོལ་སྟོན་བཞུགས་གྲལ་སྐབས་གཞུང་སྲོལ་སྤྱི་འགྲེ་ལྟར་གར་རོལ་ཚར་གསུམ་གྱི་བར་དམིགས་བསལ་བཏང་ཆོག་པ་བྱེད་རྒྱུ་ཡིན་ཞེས་བསྐུལ་ཅིང་།"[45] ཞེས་དང་། ༡༧༡༨ ལོར་ "སྐུ་སྐྲེར་ཕྱག་མཛོད་ཀྱིས་མཆོན་ཞབས་བྲས་མཆོག་དམན་སོགས་སོ་སོར་འོས་པའི་གདན་བཤམས་པ་ལ་མངོན་པར་འཁོད་ཐོག་གསོལ་གྲོ་དང་གསོལ་ཆ་ (ཇ་) ཞུས་མཇུག་གར་དང་པོ་བཏང་། དེ་རྗེས་གསོལ་ཇ་དང་། བཞེས་འབྲས་བཏང་མཚམས་གར་གཉིས་པ་བྲུབ་བསྟུན།"[46] ཞེས་དང་། " "" ཆིབས་འཆང་བ་བཞི། གདན་གཉེར་གཅིག །དངུལ་ཆས་དོ་དམ་པ་གཉིས། གྲོ་ (བྲོ་) གཞས་དོ་དམ་དང་ཆང་མ་སྦྲགས་པ་གཅིག །སྐར་རྩིས་པ་གཅིག །བླ་རྩིས་པ་ལག་ལྷུན་འབྱུབ། ཤོད་དྲུང་ལས་མེད་བཅུ་དྲུག་བཅས་ཁྲོན་མི་གྲངས་སུམ་ཅུ་སོ་གཉིས་སོ་སོར་བསོད་བཏགས་རེ་དང་།"[47] ཞེས་དང་། "གར་དཔོན་ངོ་མར་མཛོད་བཏགས། ཀོ་སྦག་གཅིག །གར་རོལ་བ་བྱིངས་དང་། གར་ཕྲུག་བཅས་ཁྲོན་མི་གྲངས་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག་སོ་སོར་བསོད་བཏགས་རེ།"[48] ཞེས་དང་། "ཕེབས་ལམ་གཡས་གཡོན་འཕྲེང་བསྐོར་ལ་འཕགས་ཚོགས་དགེ་འདུན་རྣམས་ཀྱི་སེར་སྤྲེང་ (སྤྲེངས་) དང་། བླ་བྲང་ཆབ་

43 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༣༢

44 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༧༧

45 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༡༠

46 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༡༢

47 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༡༤

48 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༥༡

ཁོངས་ཀྱི་བྲོ་གཞས་སོགས་ཟམ་མི་ཆད་པས་མདུན་བསུས་ཏེ་གདན་ས་ཆེན་པོ་བཀྲ་ཤིས་ཆོས་ཀྱི་ལྷུན་པོའི་བླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོའི་གསེར་ཁྲིར་སྐྱབས་མགོན་རྒྱལ་དབང་ཡབ་སྲས་གསེར་ཞལ་ལྷན་ཅིག་ཏུ་རྒྱས་ཤིང་།”[49] ཞེས་དང་། ༡༧༥༡ ལོར་ “གཞུང་གི་བཀའ་བློན་ངོས་ཕེབས་མཛད་གཤིས་གནས་པོ་རྒན་ཕྱིང་སོགས་ཡུལ་མི་གཙོ་དྲག་རྣམས་ནས་བསུ་བ་དང་། བྲོ་གཞས་བཅས་ཀྱང་བྲ་སྒྲིག་བྱེད་རྗེས་འདུག་ཚུལ་འབྱོར་པ་མ་ཟད།”[50] ཅེས་དང་། “དེ་ནས་ས་བཀྲས་གཞུང་གསུམ་གྱི་ཚེངས་པ་དཔོན་གཡོག་དང་། སྐྱིད་གྲོང་ཁུལ་གྱི་གནས་པོ། རྟ་ཕྱིང་སོགས་ཀྱི་རྟ་བསུ་དང་། ཡུལ་མི་ཕོ་མོའི་བྲོ་གཞས་ཀྱི་བསུ་བ་དང་བཅས་པས་སྤྱན་བསུས་ཏེ་སྐྱིད་གྲོང་སྤང་ཞིང་གནས་པོའི་ཁྱིམ་དུ་སྡོད་གནས་བྲ་སྒྲིག་བྱས་འདུག་དོན་བཞིན་བདེ་བར་འབྱོར།”[51] ཞེས་དང་། “བོད་གོར་ཚེངས་དན་ལ་འགྲིགས་པ་དང་། གཞུང་གི་ས་མཚམས་རྫོང་གཞིས་ཁག་རྣམས་དགྲ་ལག་ནས་ཚུར་ལོན་སྐབས་ས་བཀྲས་གཞུང་གསུམ་གྱི་སྐུ་ཚབ་ངོ་གཡོག་ཇི་ཡོད་ཐོག །སྐྱིད་གྲོང་རྫོང་གསར་དང་། གནས་པོ་རྒན་ཕྱིང་བཅས་ལྷན་ཅིག་ཚང་འཛོམས་གྱིས་ (ཀྱིས་) དགའ་སྟོན་སྒྲོ་གསེང་མཆོད་བྱེད་ཙམ་བྱེད་སྐབས། པཎ་ཆེན་མཆོག་སྤྲུལ་རིན་པོ་ཆེའི་ཡབ་རྗེ་ཨ་ལི་དཔལ་ལྡན་དོན་འགྲུབ་དང་། ཁོ་བོའི་ལས་བྱ་བཀའ་དྲུང་བདེ་མཁར་བ་གཏོང་སྣ་སྡིང་ཚ་བ་སོགས་མངའ་རིས་ཀྱི་རོལ་མོའི་བྲོ་བྲག་ལ་མཆོག་ཏུ་མཁས་ཤིང་དྭངས་ཞེན་ཆེ་བ་བཅས་འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བའི་ཁྱད་པར་ལས་བྱུང་བའི་རོལ་མོའི་རྣམ་གྲངས་མཐའ་ཡས་པ་ཞིག་ཉམས་ལེན་དུ་བསྟར་བ་མཛད་སོང་དུས་ཁོ་བོ་རང་ནས་ཀྱང་ཏམ་བུ་རའི་སྒྲ་དབྱངས་ལས་དྲངས་ཏེ་མང་ཡུལ་སྐྱིད་གྲོང་གི་གནས་བསྟོད་ཤོ་ལོ་ཀ་བཅུ་གསུམ་ཡོད་པ་ཞིག་དང་། ཀ་མས་ (མད་) སུམ་ཅུའི་འབོལ་རྩོམ་ཤོ་ལོ་ཀ་བརྒྱད་ཡོད་གཅིག །ཡང་རང་རིག་མཛའ་མོར་སྦྱར་ནས་རེངས་ཆོས་ལ་བསྐུལ་བའི་ཉམས་མགུར་གྱི་གླུ་དབྱངས་ཤོ་ལོ་ཀ་བཅུ་གཉིས་ཡོད་པ་བཅས་དེ་འཕྲུལ་ཐོལ་བྱུང་དུ་བརྗོད་པར་བྱས་ཤིང་།”[52] ཞེས་དང་། “ཚབ་ཁོངས་ལྷ་སྡེ་རྣམས་ཀྱི་སེར་སྦྲེང་། (སྦྲེངས་) མི་སྡེ་རྣམས་ཀྱི་བྲོ་གཞས་སོགས་བཀོད་པས་ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་པ་དུ་མས་སྟོན་བསུས་ཏེ།”[53] ཞེས་དང་། “དེའི་སང་ཉིན་གཉའ་ནང་པའི་ཡུལ་མི་ཕོ་མོའི་བྲོ་གཞས་ཀྱི་བསུ་བ་དང་བཅས་ཏེ།”[54] ཞེས་དང་། “ལྷ་སར་བལ་པོ་ཚོང་པ་དང་། བཟོ་པ་རྣམས་ནས་ཟླ་བ་བདུན་པའི་ནང་སློན་ལམ་ཡིན་ཞེས་རོལ་མོའི་བྲོ་བྲག་

49 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༥༦–༩༥༧

50 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༦༣༠

51 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༦༣༩

52 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༦༩༡–༦༩༥

53 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༦༦༡

54 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༧༤༡

སྣ་ཚོགས་འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བ་དེ་བཞིན་དུ་གོར་ཁའི་རྫ་མ་ཧར་རྫ་ས་རམ་ངོ་གཡོག་སྒྲོན་འཁྱོར་རྣམས་ཀྱི་ཐོག་ཏུ་རྗེས་འཁྱོར་རྣམས་ཀྱང་ཟླ་བསྒྲིལ་ཏེ་གཉའ་ནང་ཤོ་ཁང་གི་གཞུང་སྒོའི་སྒོ་འགག་ཏུ་གོར་མི་སྤྲེལ་རྩེ་ (རྩེད་) བྱེད་མི་དང་། གཞན་ཡང་ལུས་ཀྱི་ཟློས་གར་སྣ་ཚོགས་བསྒྱུར་ཞིང་། རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་མང་དུ་བརྡུང་བའི་གོར་མི་ཕོན་མི་ཆུང་ཙམ་བཙར་སྤྱོད་ཐོག །ཤོ་ཁང་གི་ཕྱོགས་ཕན་ཚུན་དང་མཐའ་སྐོར་ཐམས་ཅད་དུའང་རྫོང་རྫོང་རྫིང་རྫིང་བར་མཚམས་མེད་པར་བྱེད་པ་དང་།”[55] ཞེས་དང་། “བལ་ཡུལ་ཡམ་བུའི་གྲོང་དུ་འཁྲིད་ནས་རྒྱལ་ཁང་གི་བར་ཁྲམས་སུ་རྒྱ་གར་གྱི་མི་རིགས་ཕོ་མོ་ཉི་ཤུ་སྐོར་ནས་དགའ་བྱེད་ར་མ་ཎའི་གཏམ་རྒྱུད་བོད་ལུགས་ཀྱི་ལྷ་མོ་ཡིད་འཕྲོག་མའི་བསྟན་བཅོས་ལྟར་འཁྲབ་མི་འདུག་པར།”[56] ཞེས་དང་། ༡༧༩༣ ལོར་ “རྒྱ་ནག་ཐེ་ཁྲིན་ཆིན་ཐུ་ཧྲུའི་གྲོང་ཁྱེར་ཆེན་པོར་བདེ་བར་འཁྱོར་ནས་ཞག་གསུམ་སྡོད་སྐབས། ཡུལ་དེ་ནས་བོད་དུ་ཡོང་སྐྱོང་བའི་རྒྱ་མི་ཚོང་པ་དང་། དམག་མི་རྣམས་ཀྱི་རིགས་བརྒྱུད་ (རྒྱུད་) བོད་དུ་སྐྱེས་ནས་རྒྱུར་འཁྲིད་དེ་གཞིས་ཆགས་ཀྱིས་སྡོད་པའི་བོད་ཕྲུག་མང་བར་འདུག་པ་རྣམས་ནས་ཡུལ་ཞེན་གྱིས་ཉིན་གཅིག་དེད་བོད་མི་ཚང་མར་རྒྱ་ལུགས་ཀྱི་སྟོན་མོ་ཟབ་རྒྱས་དང་འབྲེལ་བར་ཁྲང་ཞིའི་ལྟད་མོ་དོ་མཚར་བ་དུ་མའང་སྟོན་ཅིང་།”[57] ཞེས་དང་། “དེའི་སང་ཉིན་ཀྱང་ཞག་སྡོད་ཐོག་ངོ་གཡོག་ཚང་མ་རྒྱ་ལུགས་ཀྱི་སྟོན་མོ་ཟབ་རྒྱས་དང་འབྲེལ་བར་ཉིན་མོ་ཁྲང་ཞིའི་རྩེ་ (རྩེད་) སྣ་དང་། མཚན་མོ་ཤོག་སྣག་ (སྦྲག་) གི་མེ་མཆོད་སོགས་ལྟད་མོ་མང་བ་བསྟན།”[58] ཞེས་དང་། “དངོས་ཐོག་ཁྲིད་མཚར་རྣམ་གྲངས་མང་བའི་ཚོང་འདུས་དང་ཁྲང་ཞི་སོགས་རྩེད་སྣའི་ཁྲོམ།”[59] ཞེས་དང་། “ཆུ་གླང་ (1793) གནམ་ལོའི་རང་ཞལ་གསར་ཚེས་སྐབས་ཞོགས་པའི་རིང་འདོད་ཁམས་བདག་མོར་ཚེས་གཏོར་འབུལ་བ་དང་། བོད་ལུགས་རྟེན་ [འབྲེལ་] གྱི་རྫས་གྲོ་མ་དང་། ཕྱེ་མར། དཀར་སྒྲོ་སོགས་བཤམས་པ་དང་ལྷན་ཅིག་ཁོ་བོ་དང་། གཡུ་ཐོག་གཉིས་ཀྱི་མདུན་དུ་བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོའི་མི་སྣ་མཁན་པོ་ངོ་གཡོག་དང་། རང་གཞན་འབྲེལ་ཆགས་ཀྱི་པི་ཅིང་ཚོང་པ་སོགས་ངོས་འཁྱོར་གྱི་ཐོག་ནས་ལེགས་དར་ལྷ་རྫས་ཀྱི་མགུལ་བ་མཛེས་པར་བྱས་པས་སྣེ་བྲངས་ཏེ་བོད་ལུགས་ཀྱི་དགའ་སྟོན་ཉམས་སུ་བླངས།”[60] ཞེས་དང་། མར་ཙམ་སྡུ་མཐུད། “འདི་སྐབས་ཁོ་བོ་རང་ཡང་དེ་སྔ་བལ་ཡུལ་དུ་སྡོད་སྐབས་དང་མི་འདྲ་བའི་བློ་ལད་ལང་ཤོར་གྱི་རྣམ་པས་སྒོ་

55 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༧༥༦–༧༥༧
56 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༨༣༦
57 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༡༩
58 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༢༣
59 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༨༦
60 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༩༦༨

གསུམ་བག་མེད་དུ་འཕྱུན་ཐོག །རྒྱ་ནག་འདི་ཀླུའི་རིགས་ལ་སོང་གཤིས་འབྱོར་པ་ཆེ་ཞིང་ལྟད་མོའི་རྣམ་གྲངས་མང་བ། ལྷག་དོན་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་སྣ་ཚོགས་དེ་ཀུན་གདངས་འགྱུར་སྙན་ཅིང་ཤིན་ཏུ་ངོ་མཚར་ཆེ་བ་འདུག་སྐབས། དེ་སྔ་ཕན་བོད་དུ་མ་དར་བ་རྒྱའི་རོལ་དབྱངས་གྲས་དབང་པོ་ལག་པའི་དབྱིབས་ཅན་རྒྱ་སྐད་དུ་ཞིང་ཟེར་བ། ཡང་བརྡས་འཁྲི་འདྲ་བ་རྒྱ་སྐད་དུ་ཡན་ཆིན་ཟེར་བ་དེ་གཉིས་ཀྱི་སྐད་གནས་འཚོལ་ལུགས་ནས་བཟུང་། གདངས་འགྱུར་གྱི་བར་སློབ་སྦྱོང་བྱས་དུས་ཡན་ཆིན་གཏོང་ལུགས་ཏ་ལམ་ཤེས་ནས། ཞིང་དུ་འབོད་པ་དེ་བསླབ་འགོ་ཚུགས་ཙམ་ལ་ཁོ་བོ་འབྲུམ་པས་ན་ཞིང་། དེ་མཇུག་བོད་དུ་ཕྱིར་ལོག་བྱེད་རན་གྱིས་བསླབ་འཕྲོར་ལུས་ཀྱང་། དེང་དུས་བོད་དུ་མདའ་རིས་སྒྲ་སྙན་དང་ལྷན་ཅིག་རྒྱའི་ཡན་ཆིན་དང་། འཕྲེད་གླིང་གཉིས་བརྩམས་ནས་གཏོང་སྲོལ་ཐོག་མའི་ལག་འཁྲིད་ཀྱི་རྒྱུན་འཛུགས་པའི་བྱེད་པོ་ནི་ཁོ་བོ་ལགས་ཤིང་།”[61] ཞེས་དང་། “ལྷག་དོན་བོད་བཞུགས་ཁྲིན་ཨམ་བན་ནས་མིག་འཕྲུལ་གྱི་རྩེ་ (རྩེད་) སྣ་སྟོན་མིའི་རྒྱ་མི་ཏན་གཞོན་གཉིས་ཆེད་རྫོང་མཛད་དོན་བཞིན་དེ་དག་གིས་རྩེ་ (རྩེད་) སྣ་མང་བའི་ལྟད་མོ་དང་། མདའ་རིང་ཐུང་གི་རྩལ་འདྲེན། (འགྲན་) དགའ་བདེ་འདོད་རྒྱུའི་དཔལ་ལ་སྤྱོད་པའི་བློ་གཞས་སོགས་ཀྱིས་མི་ (མིས་) སློན་རང་སྐྱིད་ལ་ཉིན་མཚན་ཁོར་ཡུག་ཏུ་དུས་འདའ་བར་བྱས་པ་བཅས།”[62] ཞེས་དང་། “ལྷག་དོན་འཇིག་རྟེན་ཏན་རབས་ཀྱི་ངག་རྒྱུན་ལ། རྒྱལ་སྲི་ཁྲིམ་པ་གཟིགས་མོ་ཆེ་རྒྱུ་མེད། ཨ་ལྕེ་ལྷ་མོ་སྐྲུ་ལུས་དལ་རྒྱུ་མེད། ཟེར་བའི་དཔེ་ལྟར།”[63] ཞེས་དང་། ༡༢༤༦།༡༢༤༢ ལོར་ “བུ་མཆོག་ཐའི་ཧི་དཔོན་གཡོག་འཇིག་རྟེན་གླུ་གར་གྱི་རིམ་པ་ལ་སྦྱངས་བརྩོན་སྐབས་གླུ་དེབ་གསར་སྒྲིག་བྱས་པའི་དེབ་ཀྱི་འགོ་བརྗོད་ཤོ་ལོ་ཀ་བརྒྱད།”[64] ཅེས་དང་། ༡༣༠༩ ལོར་ “འདི་སྐབས་རྩེ་ཤོད་ཀྱི་དྲུང་ན་སྤྱོད་པ་ཚང་མས་གྱོན་པ་ཡང་ཁ་གསར་མི་གྱོན་ཞིང་། རྟའི་དོམ་དོམ་འགྲོལ་བ། ལས་ཚན་སྐྱ་བོ་རྣམས་ནས་སྟེང་གྱོན་ཕྱུད་ཅིང་། ལྷ་ཞོལ་ཁྲུལ་གྱི་མཆོག་དམན་ཚང་མའི་སྐྱེས་པ་རྣམས་ནས་རྣ་རྒྱན་གསོལ་ཁེ་དང་། བུད་མེད་རྣམས་ནས་མགོ་ལུས་ཀྱི་རྒྱན་ཆ་བཅས་ཐླཤཔས་བར་དགྲོལ་ཞིང་། ཀང་བྲོ་གླུ་གཞས་དང་། མདའ་རྒྱག་རྩེ་ (རྩེད་) སྣ་མི་བྱེད་པ་ཙམ་ལས། ཐུགས་ (ཐུག་) དང་ལྷོ་གས་ (ལྷོ་ག་) རིགས་ནི་པོ་ཏ་ལ་དང་། ལྷ་ས་བླ་བྲང་གིས་མཆོད་དགོན་གྲྭ་ཚང་མས་ཕབ་མ་སོང་ཞིང་།”[65] ཞེས་དང་། “ལས་བསོད་ཤེས་ཡོང་གཉིས་ཀ་ནས་དམན་སྐབས་འཇིག་རྟེན་གྱི་གཏམ་དཔེར། རྒྱལ་སྲི་ཁྲིམ་པ་གཟིགས་མོ་ཆེ་རྒྱུ་མེད། ཨ་ལྕེ་ལྷ་

61 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༤༦༢

62 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༠༡༢–༡༠༡༣

63 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༠༢༡

64 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༠༣༢

65 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༣༣༡

མོ་སྐྱ་ལུས་དལ་རྒྱ་མེད་ཟེར་བའི་དཔེ་ལྟར་བྱུང་ངོགས།"[66] ཞེས་གོང་གསལ་ལུང་འདྲེན་ཟུར་བཀོལ་ཆ་ཚང་ནང་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏས་ "ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གསར་གཏོད" ཞུས་སྐོར་ཚིག་སྣ་གང་དུའང་མ་གསལ་ལོ།།

སི་ཁྲིན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་གི་སྤར་མའི་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་སྨད་ཆའི་ཞབས་ཤོག་ཏུ་འཁོད་པའི། རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་དང་རྩོམ་གྱི་ཁྱད་ཆོས་རགས་ཙམ་བརྗོད་པ། ཞེས་པའི་རྩོམ་པ་པོ་ (ལྷུང་ལོ་ཙན་?) དབང་ཕྱུག་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ཀྱང་། "ཆུ་བྱི་ (1792) ཟླ་བ་དགུ་པར་བཀའ་བློན་རྡོ་གཡུ་གཉིས་པེ་ཅིང་དུ་འབྱོར།"[67] ཞེས་དང་། "གང་མགྱོགས་ཕ་ཡུལ་དུ་ལོག་ཆོག་ཅེས་པའི་བཀའ་འཁྲོལ་བྱུང་སྟེ། རྡོ་གཡུ་ངོ་གཡོག་ཚང་མ་བློ་གྲུ་ཡངས་པོས་པེ་ཅིང་གྲོང་ཁྱེར་གྱི་གནས་ཁྱད་པར་ཅན་ལ་མཚོད་འབུལ་ཕྱག་སྐོར་དང་། བར་དུ་ནང་སར་དར་ཆེ་བའི་ "ཡན་ཆིང" སོགས་རོལ་ཆའི་གཏོང་ལུགས་སློབ་སྦྱོང་གནང་སྟེ་བོད་རིགས་མི་དམངས་ཚོས་སྤྲོ་བས་ཉན་འདོད་པའི་སྒྲ་སྙན་དང་། འཕྲེད་གླིང་། "ཡན་ཆིང" སོགས་མཉམ་གཏོང་བྱེད་སྟོལ་གྱི་ལག་ཁྲིད་ཀྱང་ཐོག་མ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་འདི་ཉིད་ཀྱིས་མཛད་པ་ལགས། ཆུ་གླང་ (1793) ལོར་རྡོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་དང་གཡུ་ཐོག་བཀྲ་ཤིས་དོན་གྲུབ་སོགས་ངོ་གཡོག་འབྲུམ་ནད་ལས་ཐར་བ་ཙུང་ཤས་ལྷ་སར་བདེ་འབྱོར་གྱིས་གཞིས་མ་བུ་ཕྱུག་དང་བཅས་པ་དགའ་འཛོམས་བྱུང་འདུག"[68] ཅེས་གསལ་ན་དབང་རྣམ་ལགས་ནས་ཀྱང་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ཆ་ཚང་བསླུགས་རྗེས་གོང་གསལ་ "དེང་དུས་བོད་དུ་མངའ་རིས་སྒྲ་སྙན་དང་ལྷན་ཅིག་རྒྱའི་ཡན་ཆིན་དང་། འཕྲེད་གླིང་གཉིས་བརྩམས་ནས་གཏོང་སྟོལ་ཐོག་མའི་ལག་འཁྲིད་ཀྱི་རྒྱུན་འཛུགས་པའི་བྱེད་པོ་ནི་ཁོ་བོ་ལགས་ཤིང་།" ཞེས་གསལ་ཐད་ནང་མ་སྟོད་གཞས་བོད་དུ་གསར་གཏོད་ཞུས་པར་གོ་བ་ལེན་གནང་མི་འདུག

རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་དབུ་མེད་བྲིས་མ་དཔེ་རྙིང་སྦྱུས་དག་ཅིག་བྲིས་པ་མཁས་དབང་རྩིས་དཔོན་ཞྭ་སྒབ་པ་དབང་ཕྱུག་བདེ་ལྡན་ (1908–1989) མཆོག་གི་ཕྱག་དཔེའི་ཁྲོད་དུ་བཞུགས་ཡོད། བོད་ཀྱི་རྒྱལ་རབས་ལོ་རྒྱུས་གསར་བྲིས་ནང་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ལུང་འདྲེན་གནང་མཁན་ཕལ་ཆེར་ཐོག་མ་ཡང་སྐྱ་ངོ་རྩིས་དཔོན་ཞྭ་སྒབ་པ་ཡིན་གྱི་རེད། ཁོང་གིས་ ༡༩༧༨ ལོར་མཛད་པའི་བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་རབས་ནང་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་པོད་ཆེན་ལྡེབས་གློག་གནང་ནས་གོར་བོད་

66 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༢༩༧–༡༢༩༨

67 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༣༢༣–༡༣༢༩

68 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྨད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༣༢༩–༡༣༢༥
རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་དང་རྩོམ་གྱི་ཁྱད་ཆོས་རགས་ཙམ་བརྗོད་པ། དབང་ཕྱུག་རྣམ་རྒྱལ། བོད་ལྗོངས་ཞིབ་འཇུག ༡༩༥༩ (༡) བོད་ལྗོངས་སྤྱི་ཚོགས་ཚན་རིག་ཁང་། ཤོག་གྲངས་ ༩༩–༦༡

སྡེ་གཟར་སྐོར་རྒྱུས་ཙམ་ལུང་འདྲེན་གནང་བ་ལས་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏས་ནང་མ་སྔོད་གཞས་གསར་གཏོད་ཞུས་པའི་ཚོར་སྣང་དང་གོ་བ་གང་ཡང་རྣམ་ཐར་ནས་རྙེད་སོན་བྱུང་མི་འདུག །ཕྱོགས་མཚུངས་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ལུང་འདྲེན་ཤོག་ལྷེབ་དང་བཅས་པ་རྒྱུས་ཤོས་གནང་མཁན་གཞིས་བོད་ཕ་ས་གཡང་གི་ར་བ་ནས་མཁས་དབང་ཚབ་སྤེལ་ཚེ་བརྟན་ཕུན་ཚོགས་ (1922–2013) དང་མཁས་དབང་ནོར་བྲང་ཨོ་རྒྱན་ (1933 འཁྲུངས་) རྣམ་གཉིས་ཀྱིས་ ༡༩༩༠ ལོར་མཛད་པའི་བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རགས་རིམ་གཡུ་ཡི་ཕྲེང་བའི་ནང་གོར་བོད་སྡེ་གཟར་ཡོ་ལང་དང་། བཀའ་བློན་རྗེ་གཡུ་རྣམ་གཉིས་རྒྱ་ནག་པེ་ཅིང་དུ་ཕེབས་སྐོར་རྒྱུས་པ་བྲིས་གནང་འདུག་ཀྱང་ནང་མ་སྔོད་གཞས་གསར་གཏོད་གནང་སྐོར་གྱི་ཚིག་ཟུར་ཙམ་ཡང་བཀོད་གནང་མི་འདུག །གོང་གསལ་བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་རབས་དང་། བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རགས་རིམ་གཡུ་ཡི་ཕྲེང་བ་བརྩམས་པ་པོ་གསུམ་ནས་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ཞིབ་ཚགས་ལྟགས་ཀློག་གནང་མཁན་རྣམས་ཀྱིས་གོ་བར་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏས་ནང་མ་སྔོད་གཞས་གསར་གཏོད་ཞུས་པའི་ཚོར་སྣང་ཙམ་ཡང་བྱུང་མི་འདུག

རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ནང་ཕྱི་ལོ་ ༡༧༩༥ ལོར་དགུང་གྲངས་སུམ་ཅུ་སོ་ལྔ་ལ་ཕེབས་སྐབས་ལྷ་སར་ནང་མ་དང་སྔོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་སྒྲ་རྟལ་ཐོག་མར་གསར་གཏོད་ཞུས་སྐོར་ཚིག་སྣ་གང་དུའང་མ་གསལ་སྟབས་སྐུ་ཞབས་ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་བསམ་ལགས་ནས་གོ་བ་བཞེས་སྟངས་དང་འགྲེལ་སྟངས་ཏང་ཐོམ་ཆེན་པོ་དེ་འདྲའི་གནང་སྟངས་གང་ཡིན་ཆ་མ་འཚལ། སྐུ་ཞབས་ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་བསམ་ལགས་ཀྱི་ཕྱག་དེབ་ནང་། སྙན་ངག་ལ་འཇུག་ཚུལ་ཚིག་རྒྱན་རིག་པའི་སྒོ་འབྱེད་དང་། རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། ཤིང་གི་བསྟན་བཅོས། དགེ་ལྡན་ལེགས་བཤད། ཆུའི་བསྟན་བཅོས། རྗེ་བཙུན་མི་ལའི་མགུར་འབུམ་སོགས་ལུང་འདྲེན་སྟངས་གསལ་ཐག་ཆོད་བཀོད་གནང་འདུག །འོན་ཀྱང་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་ནས་ལུང་འདྲེན་གང་ཡང་མེད་པར་བརྒྱ་ཁ་གཅིག་ཚོད་ལྟ་བྱས་ "རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱིས་ཐབས་ཆེན་དགོངས་པ་ཆེ་བཞེས་ཀྱིས་བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་རྒྱལ་ས་ལྷ་ས་རུ་ནང་མ་དང་སྔོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་སྒྲ་རྟལ་དེ་བཞིན་ཐོག་མར་གསར་ཏུ་ (དུ་) བཏོད་པ" ཞེས་ཐེ་ཚོམ་མེད་པར་ཚིག་ཐག་བཅད་ནས་བཀོད་གནང་འདུག །རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏའི་ཞལ་གསུང་ "དེང་དུས་བོད་དུ་མདའ་རིས་སྒྲ་སྙན་དང་ལྷན་ཅིག་རྒྱའི་ཡན་ཆིན་དང་། འཕྲེད་གླིང་གཉིས་བརྩམས་ནས་གཏོང་སྲོལ་ཐོག་མའི་ལག་འཁྲིད་ཀྱི་རྒྱུན་འཛུགས་པའི་བྱེད་པོ་ནི་ཁོ་བོ་ལགས་ཤིང་།" ཞེས་པའི་ "དེང་དུས་" ནི་ ༡༧༩༣–༡༨༠༨ བར་ལ་གོ་དགོས་པ་དང་། ཡོངས་གྲགས་སུའང་དེང་སང་ནང་མ་སྔོད་གཞས་གཏོང་སྐབས་སྒྲ་སྙན་གྱི་སྒྲ་སྒྲིག་སྟངས་ནི་དཀྱུས་སྒྲིག་གམ་དབུས་སྒྲིག་ཡིན། མདའ་རིས་སྒྲ་སྙན་རྒོད་པོའི་སྒྲ་སྒྲིག་སྟངས་ནི་བསགས་སྒྲིག་གཏོང་སྲུས་ཡིན་པའང་མ་བརྗེད་པ་གནང་དགོས།

ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་སྐུ་གཤེགས་ཚར་ནས་ཕལ་ཆེར་མི་ལོ་ ༣༠༠ ཙམ་སོང་ནའང་ད་དུང་གསོན་པོ་བཞུགས་འདྲའི་ "སྤྲོ་སེམས་རབ་ཏུ་འཕེལ་བའི་ངང་ནས་འཚམས་འདྲིའི་རྟེན་འབྲེལ་ཞུ" ཟེར་བའི་གུས་ལུགས་འདི་འདྲ་བོད་པའི་གོམས་གཤིས་ལམ་ལུགས་ནང་ཨེ་ཡོད་སྙམ་པ་དང་། དེས་ཀྱང་མི་ཚད་ "དུས་དེ་ནས་བཟུང་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་གཉིས་ཀྱི་བསྟན་པ་དེ་བཞིན་བོད་ལྗོངས་ཡོངས་ལ་རིམ་བཞིན་དར་ཁྱབ་ཀྱིས" ཞེས་པ་གསལ་ཐད་དང་པོ་ "བོད་ལྗོངས་ཡོངས་ལ" ཞེས་པ་འདི་བོད་ཆོལ་གསུམ་ལ་གོ་དགོས་ན་ཨ་མདོ་དང་ཁམས་ལ་སྤྱ་མོ་ཕར་ཞོག་དུས་ད་ལྟའང་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་དར་སྤེལ་བྱུང་མེད། "བོད་ལྗོངས་ཡོངས་ལ" ཞེས་པ་དེ་དེང་སང་རྒྱ་དམར་གྱིས་དབྱེ་བགོས་བགྱིས་པའི་ "བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས" ཁོངས་གཏོགས་ལ་ཟེར་གྱི་ཡོད་ན་སྟོད་མངའ་རིས་སྐོར་ ༣ ལ་སྟོད་ལྷོ་བྱང་། དྭགས་ཀོང་སྙོ་ ༣ བྱང་རིགས་སྡེ་ ༨ ཧོར་ཚོ་བ་ ༣༩ རི་ཆབ་དཔའ་ ༣ སྨར་བྲག་གོ་ ༣ སོགས་ལའང་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་ད་ལྟའང་དར་སྤེལ་བྱུང་མེད། དབུས་གཙང་གི་སྐོར་བཙན་དྲག་གྲས་ཡོད་ས་གཞིས་ཀ་རྩེ་དང་། དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་བཅས་པར་ཡང་ ༡༩༥༩ གོང་ནང་མ་དར་སྤེལ་མ་བྱུང་བ་འདྲ་སྙམ། ནང་མ་སྟོད་གཞས་ནི་ ༡༩༥༩ གོང་རྒྱལ་ས་ལྷ་སའི་ཁུལ་གཅིག་པུར་དར་ཁྱབ་ཡོད་པ་ཞིག་ཡིན་ན་ "ལྷག་པར་དབུས་གཙང་ཁུལ་དུ་དེ་བས་ཀྱང་དར་ཁྱབ་ཆེན་པོ་བྱུང་བར" ཞེས་པ་སོགས་རྟོལ་རྒྱུགས་ཀྱིས་ཐུགས་འགན་བཞེས་མི་དགོས་པའི་འོལ་ཚོད་ཧང་རལ་གྱི་བཀའ་མོལ་མང་པོ་འདི་འདྲ་མ་གནང་ན་ཅི་མ་རུང་། གོང་གསལ་ནོར་འཛོལ་འགྲེལ་སྟངས་ལ་ཁུངས་ལུང་རྒྱུ་མཚན་དང་འབྲེལ་ཡོ་བསྒྲུང་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་མ་འོངས་པར་བོད་ཀྱི་གླུ་གཞས་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་ཆེན་མོའི་ནང་མ་དག་རྒྱུན་འབྱམས་དང་། གྱ་ཆོམ། སྤྱོམ་བཤད། མདོར་ན་གཏམ་ལ་ཁུངས་ལུང་མེད་པ། མཚོན་ཆ་ལ་ཡུ་བ་མེད་པའི་རིགས་ད་ནས་བཟུང་མི་གནང་བ་ཞུའོ།།

རྡོ་རིང་ཡབ་རྗེ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཚེ་རིང་ (1760–?) གི་གསུང་རྩོམ་དྲངས་ཤེལ་མེ་ལོང་བཞུགས་སོ། །ཞེས་ཤིན་ཏུ་དབེ་དཀོན་དབུ་མེད་བྲིས་མ་དེའི་ནང་ལའང་ནང་མ་སྟོད་གཞས་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།[69]

69 རྒྱལ་བུ་གྲགས་པའི་སྲས་ཁྲིད་ཀྱི་གཏམ་རྒྱུད་རིན་པོ་ཆེའི་ཕྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པའི་མཛད་བྱང་ནང་ "དགའ་བཞི་པའི་རིགས་ཀྱི་ཐ་ཤལ་དུ་སྐྱེ་བ་བཟུང་བ། གཟིག་ཤུན་གླུབས་པའི་མགྲིན་བཟང་གིས་ (གི་) ཚུལ་ལྷུར་ལེན་པའི་སྙོམས་ལས་པ་བསོད་ནམས་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཚེ་རིང་དུ་འབོད་པས་གཞན་རེ་མེད་པར་རང་ལོ་བཅུ་བདུན་དུ་སླེབས་སྐབས། ཆོས་ཚིག་དབང་གི་ (གིས་) ཡུལ་དབུས་འགྱུར་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སྲོང་བཙན་སྒམ་པོའི་ཐུགས་བསྐྱེད་སྤྲུལ་འཕྲུལ་དྲ་བའི་རོལ་རྩེད་ལས་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པ་ལྷ་ལྡན་སྤྲུལ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་གི་ཉེ་འདབས་སྲ་བརྟན་རྡོ་རིང་གི་བ་གམ་གསུམ་པར་གསེར་འཕྱུར་ཞེས་པ་མེ་མོ་བྱ་ (1777) ལོ་རྒྱལ་ཟླ་བའི་དམར་ཕྱོགས་ཀྱི་དགའ་བ་གཉིས་པའི་ཚེས་ལ། རེས་གཟའ་བཀྲ་ཤིས་དང་། རྒྱུ་སྐར་རྒྱུད་གི་ལྷ་མོ་ལྡན་གཅིག་རྩེ་དགར་རོལ་པའི་

གར་དཔོན་དྲུང་ཧྲོག་དབང་ལྡན་པ་པ་སངས་དོན་འགྲུབ་ (1918–?) ལགས་སུ་བཅར་འདྲི་ཞུས་ནས། གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ཞེས་པ་ལས། "གཉིས་ནས་ནང་མ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་ལ་ཚ་བཞག་ཀྱང་དེ་སྔའི་ནང་མ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་ཀྱི་སྙོར་བཅས་དེ་སྔ་གང་ཡོད་ཀྱི་སྟེང་ལ་རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་དང་། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ་ཚུན་ཆད་ལྷག་པར་དར་རྒྱས་གཅེས་གསོ་མཛད་དེ་སྲོལ་འཛིན་སྒྲིག་འཛུགས་ཚན་པ་ལོགས་སུ་བཙུགས་ཡོད་རེད། སྒྲིག་འཛུགས་དེ་གཞུང་དང་ལས་ཁུངས་བྲེ་བྲག་པས་བསྐྱར་བཟོ་གནང་མི་དགོས་པ་རང་བཞིན་མི་ཐོག་རིམ་བརྒྱུད་ཀྱིས་དགའ་ཞེན་དང་འདོད་ཡོད་པའི་མི་སྣ་ཁག་མཉམ་འདུས་བྱས་པའི་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་ཚོགས་པ་ཞིག་ ༡༩༥༩ བར་ལྷ་སར་བསྡད་ཡོད་རེད། ད་ཆ་ [༡༩༩༣] ཚོགས་པ་དེ་རྩ་བ་ནས་ལྷག་ཡོད་མ་རེད་ལ་ཚོགས་པ་དེའི་ཁོངས་མིར་ཆ་མཚོན་ནའང་དེང་སང་ལྷག་བསྡད་ཡོད་མེད་འཚོལ་བར་ཕྱིན་ན། སྐབས་དེའི་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་གི་ཚོགས་མི་འབྲེལ་མེད་ཡིན་པ་ཨ་ཅེ་ཨ་ནན་ལགས་མ་གཏོགས་ཕྲིན་ནས་ལྷག་ཡོད་མ་རེད།"[70] ཅེས་གསལ།

༢༠༡༥ ལོར། རྣམ་སྤེལ་ཚང་བློ་བཟང་སྦྱིན་པས་ (1951 འཁྲུངས་) ཕྱོགས་སྒྲིག་ཞུས། བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་སྒྲུ་རྩལ་ངོ་སྤྲོད་སྙིང་བསྡུས། ཞེས་པ་ལས། "ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ནི་སྒྲ་སྙན། གླིང་བུ། ཡང་ཆིན་ནམ་བོད་སྐད་དུ་རྒྱུད་མང་གྲགས་པ་འདི་ཐོག་མར་ཨི་ཏ་ལིའི་རོལ་ཆ་ནས་དཔེ་བླངས་པ་ཞིག་

འབྱུང་འཕྲོད་སྟོབས་ལྡན་གྱིས་སྦྱོར་བ་འཕྲོད་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་བཅས་གཟའ་ཚེས་ཀྱི་དགེ་མཚན་མངོན་པར་ལེགས་པའི་ཐོག་རྫོགས་པར་བགྱིས་པ་འདིས་ཀྱང་རང་འདྲའི་བླུན་རྨོངས་རྣམས་རྗེ་བཙུན་འཇམ་དཔལ་དབྱངས་ཀྱིས་འབྲལ་བ་མེད་པར་རྗེས་སུ་བཟུང་ནས་ཀུན་ཏུ་དོན་ཡོད་པར་གྱུར་ཅིག" ཅེས་དང་། ༡༨༠༡ ལོར་མཛད་པའི་ "ཇོ་རིང་པཎྜི་ཏ་ཇོ་རྗེ་འཆང་ཆེན་པོའི་དག་སྣང་ཉམས་ཤར་ངོ་མཚར་རྡོ་རྗེའི་འཕྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།" ཞེས་པའམ "ཇོ་རིང་སྐྱེས་བུ་རྡོ་རྗེ་འཆང་ཆེན་དེ་ཉིད་ཀྱི་དག་སྣང་ཉམས་ཤར་གྱི་བསྟན་བཅོས་སྐྱེས་བུ་གསུམ་གྱི་ལམ་དང་། འཇིག་རྟེན་རབ་འབྱིང་ཐ་གསུམ་གོ་ཐབས་ཀྱི་ངོ་མཚར་རྡོ་རྗེའི་འཕྲེང་བ་ཞེས་བྱ་བ" ལ་སྟོད་ཤྲཱི་ཆུ་བཟང་གི་སྤྱར་མ་བཞུགས་པ་དང་། བོད་ཀྱི་བརྡ་སྤྲོད་སྒྲ་རིག་གི་བསྟན་བཅོས་སུམ་ཅུ་པ་དང་། རྟགས་ཀྱི་འཇུག་པ་གཉིས་ཀྱི་རྩ་འགྲེལ་ལེགས་པར་བཤད་པ་ཚིག་ཉུང་དོན་བཟང་ཨུཏྤལ་ཡི་རྣ་རྒྱན་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པའི་སྦྱར་བྱང་ནང་ "སྨྲང་སྟོད་དགའ་བཞི་བའི་རིགས་ཀྱི་ཐ་ཤལ་བ་ལ་བསོད་ནམས་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཆེ་རིང་དུ་འབོད་པའི་ཆོས་མེད་སྨོམས་ (སྨོམ་) ལས་པ་དེས་སྤྱི་འགྲེལ་ཁུངས་དག་ཁག་རྣམས་གོ་བསྡུར་གྱི་ཐོག་ནས་རང་ལོ་བཅུ་ཕྲག་ལྔར་སོན་སྐབས་རབ་བྱུང་བཅུ་བཞི་པའི་ནང་གི་རབ་བྱོས་ཞེས་ལྕགས་པོ་རྟ་ (1810) ལོ་སྨིན་ཟླར་འབོད་པའི་ཡར་ངོ་མཁའ་འགྲོ་འདུ་བའི་དུས་ཆེན་ལ་དབུ་རྩ་མས་སྦྱེ་ (བརྩམས་ཏེ་) ལོ་དེ་ཁའི་ཆུ་སྟོད་ཟླ་བའི་ཚེས་བཞིར་བདག་ཅག་གི་སྟོན་པས་བདེན་བཞིའི་ཆོས་འཁོར་བསྐོར་བའི་དུས་ཆེན་ཉིད་རྫོགས་པར་བགྱིས་པ་འདིས་ཀྱང་བསྟན་འགྲོ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕན་བདེ་ཟད་མི་ཤེས་པའི་དགའ་སྟོན་ལ་རེག་པར་གྱུར་ཅིག" ཅེས་པ་སོགས་ཇོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསོད་ནམས་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཆེ་རིང་ཞབས་ནི་ཁྲིམས་པ་པཎྜི་ཏ་དངོས་སུ་བྱོན་གདའ་སྣམ་ལགས།

70 གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ངག་རྒྱུན་ལོ་རྒྱུས་དེབ་ཕྲེང་ ༣༣ ངག་རྒྱུན་ལོ་རྒྱུས་སྡེ་ཚན་ནས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་། ན་རམ་ས་ལ། ༢༠༡༣ ཤོག་གྲངས་ ༥༩

རྒྱ་ནག་བརྒྱུད་བོད་དུ་དར་བ་ཡིན་ཚོད། དེ་བཞིན་པི་ཝང་དང་ཕིང་ཤང་། རྣན་ཆག་སོགས་ལས་རོལ་མོ་གཞན་སྤྱོད་སྲོལ་མེད། ལྷ་མོ་དབྱངས་ཅན་མ་དང་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་ཡུལ་འཁོར་སྲུང་གི་ཕྱག་མཚན་སྦྲ་སྙན་དང་། ཕིང་ཤང་གཉིས་རྒྱ་གར་དང་། ནང་མའི་རོལ་ཆ་བའི་ནང་ (ཀསླིར་) ཁ་ཆེ་མང་པོ་ཡོད། ༧རྒྱལ་མཆོག་སྐུ་ཕྲེང་དྲུག་པ་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོའི་སྐུ་དུས་སྡེ་སྲིད་དང་སོག་པོ་ལྷ་བཟང་ཁང་གཉིས་དབར་འགལ་བ་རྡེ་ཆེར་སོང་བ་དེ་སྐབས་༧རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་མཐར་སྐྱོང་གནང་ཆེ་ནས་ཞིག་ཕ་རོལ་པོའི་ལག་ནས་ཐར་དཀའ་བ་གཟིགས་ཏེ་༧རྒྱལ་མཆོག་རང་ཉིད་དང་བཀའ་ཤག་གིས་དབུས་སྐུ་འཁོར་ནང་མ་ཁག་གཅིག་རྫོང་རྒྱབ་ཀླུ་ཁང་དུ་ཕེབས་ནས་སྦྱོ་སྐྱིད་གླུ་གར་ལ་རོལ་བ་དེ་ནས་གཞས་དེ་ལ་ནང་མ་ཞེས་པའི་མིང་ཐོགས་པའི་བཤད་སྲོལ་ཡང་ཡོད་པ།”[71] ཞེས་དང་། “ཡང་བརྗོད་ཚུལ་གཞན་གཅིག་ལ་ནང་མ་ནི་སྔར་མདའ་རིས་དང་། ལ་དྭགས་ཕྱོགས་ནས་དར་བའི་གཞས་དེ་ལ་ཁ་ཆེའི་ཞུར་དུའི་སྐད་དུ་ནཱ་མ། ཞེས་པ་ཕྱིས་སུ་སྐད་ཟུར་ཆགས་ཀྱིས་ (ཆག་གིས་) ནང་མ་ཞེས་གྲགས་པ་ཟེར་སྐད་ལ་གཞིགས་ན། ཕལ་ཆེར་རྒྱ་གར་དང་ས་ཐག་འབྲེལ་བའི་ཆ་ནས་མིན་ནམ་སྙམ་པ་ནི། དུས་རབས་བདུན་པའི་ནང་བྱོན་པའི་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའམ་ (ཙནྡྲ་གོ་མླིའམ་) དགེ་བསྙེན་ཟླ་བ་ཞེས་བྱ་བས་གླུའི་རྣམ་གྲངས། ༣༥ འཁོད་པའི་ནང་བཅུ་གཅིག་པ་ནང་མའི་གླུ་ཞེས་འཁོད་ཡོད་པ་དང་། ལ་དྭགས་ཁ་ཆེའི་སྐྱི་ཚོགས་ནང་དུའང་ནང་མ་དར་སྲོལ་ཆེན་པོ་ཡོད་འདུག །རྒྱ་གར་ཤར་གྱི་རི་ལ། །རྨ་བྱ་དཔྱང་གདངས་ཤིག་ཤིག །དཔོན་པོའི་སྒྲོ་མདོངས་མཉེན་ (ཉན་) པ། །རྨ་བྱ་གཅིག་ལས་མི་འདུག །གོང་ཡུལ་གཏིང་གི་ནེ་ཙོ། །འབྲུངས་སའི་འབྲུངས་ཡུལ་མ་གཅིག །འཛོམས་ས་ཆོས་འཁོར་ལྷ་ས། །ཞེས་པར་གཞིགས་ཚེ་ཐོག་མར་རྒྱ་གར་ནས་དར་ཟེར་བ་བདེན་པ་མིན་ནམ་སྙམ། ལྷ་ས་གྲོང་ཁྱེར་ཁུལ་གྱི་རོལ་དབྱངས་ལ་དགའ་བའི་བློ་མཐུན་མཉམ་སྦྲེལ་ལས་གྲུབ་པའི་ལས་ཞོར་རང་བཞིན་ཅན་གྱི་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་ཅེས་པ་དེ་ལ་༧གོང་ས་ལྔ་པ་ཆེན་པོའི་སྐུ་དུས་སུ་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་སྤྲུལ་བའི་ལག་དེབ་སྒྲུར་མ་ཞིག་ཡོད། སྐྱིད་སྡུག་དེས་ནོར་བུ་གླིང་ཁ་དང་། ཉི་གནོན་གླིང་ཁ། འཇག་མ་གླིང་ཁ་སོགས་ལ་མི་དྲག་གི་དབྱར་སྐྱིད་དང་། གཉེན་སྒྲིག་གི་རྟེན་འབྲེལ། གསོལ་སྟོན། ཁྲིམ་གསར་ཁང་གསོལ་བཅས་པར་གཟིགས་འབུལ་ཞུ་གི་ཡོད་པ་ལྟར་ཁོང་ཚོའི་འཚོ་བའི་དཀའ་ངལ་ཡང་སེལ་རོགས་བྱེད་ཀྱི་ཡོད། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ཀྱང་སྟོད་ཁུལ་ནས་རོལ་མོ་མཁས་པ་གུ་ཧྲི་དང་། གུ་ཧྲིའི་བུ་བཀྲ་ཤིས་དང་ཚེ་བརྟན་སོགས་བསྐོང་འགུགས་གནང་རྗེས་རོལ་མོའི་སྒྲ་གདངས་སྟབས་བསྟུན་པའི་ལུས་ཀྱི་རྣམ་འགྱུར་ཉེར་གཅིག་བྱ་བ་དང་འབྲེལ་གར་རོལ་པ་གཞོན་ནུ་མང་པོ་གསོ་སྐྱོང་གནང་ཚོད་གྲགས། དུས་ཕྱིས་སུ་རོལ་དབྱངས་ལ་མཁས་པ་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་དང་གཞུང་ཞབས་ཤོད་དྲུང་ཐུགས་སྣང་ཅན་འགའ་དང་། སྣ་རྒྱའུ་ལགས། ཨབ་

71 བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་སྒྱུ་རྩལ་ངོ་སྤྲོད་སྙིང་བསྡུས། A Brief Introduction of Tibetan Theatrical Culture ཕྱི་ལོ་ ༢༠༡༥ ལོར་བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཚོགས་པ་ནས་འགྲེམས་སྤེལ་ཞུས། ཤོག་གྲངས་ ༡༢-༡༣

རྟུལ་རེ་མན་སོགས་ཁ་ཆེ་རེ་ཟུང་བཅས་ཀྱིས་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་ཅེས་པ་བཙུགས་ཏེ། དེང་རབས་ཀྱི་ལྷ་སའི་སྟོད་གཞས་སྟན་འཛེབས་ཡིད་དབང་འཕྲོག་པ་འདི་ཚོ་རྒྱ་བསྐྱེད་བྱུང་འདུག"[72] ཅེས་གསལ།

ང་རང་གི་རྩོདས་ཚོད་ཀྱི་བསམ་ཚུལ་ལ་ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་[73] ཞེས་པ་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསོད་

72 བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་སྒྲུ་རྩལ་ངོ་སྤྲོད་སྙིང་བསྡུས། ཤོག་གྲངས་ ༡༥–༡༦

73 ནང་མ་ཞེས་པ་ནི་ཡོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་མོ་ཞིག་ཡིན་ནམ། བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་རོལ་དབྱངས་ནང་མ་ཞེས་པའི་ལོ་རྒྱུས་དང་དེའི་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་གླེང་བ། སྤེན་རྡོར་གྱིས་བརྩམས། ལྷག་པ་དབང་འདུས་ཀྱིས་བསྒྱུར། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག །བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ལྷ་ས། ༡༩ (༡) ཤོག་གྲངས་ ༣༥–༥༡

ནང་མ་བཀྲ་ལ་ཤིས་པ་ལས་འཕྲོས་ཏེ་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་སྒྲིག་གཞི་དང་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་བརྗོད་པ། ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༥ (༡) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༣༣–༤༣

སྟོད་གཞས་ཀྱི་འཇོག་གི་རྣམ་གྲངས་སྐོར་རགས་ཙམ་གླེང་བ། ཚེ་དབང་། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༢ (༢) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་སྤེན་རྡོར། གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་གཞོན་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༢༩–༣༢

སྟོད་གཞས་འདྲ་མིན་འགའ་ལ་བསྡུར་བ་དང་ཞིབ་འཇུག་བགྱིས་པ། མའོ་ཅི་ཅིང་གིས་བརྩམས། སྒྲོལ་གཡང་གིས་བསྒྱུར། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༢༠༠༡ (༡) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༢༧–༣༦

བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་ཀུན་ཁྱབ་རླུང་འཕྲིན་ལས་ཁུངས་ཀྱི་བརྩོམས་ (རྩོམ་) སྒྲིག་པུའུ་ནས་ཟླ་ཆེས་བཟང་པོར། སྟོད་གཞས་དང་ནང་མའི་གཞས་མིང་དང་གཞས་ཚིག །གཞས་ཚིག་བསྡུ་མཁན། བོད་ལྗོངས་ལྷ་མོ་ཚོགས་པའི་ཉི་མ་གྲགས་པས། ལེགས་སྒྲིག་ཞུ་དག་མཁན། བོད་ལྗོངས་དགེ་འོས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོའི་ཞོལ་ཁང་དར་རྒྱས་དང་བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་ཀུན་ཁྱབ་རླུང་འཕྲིན་ལས་ཁུངས་ཀྱི་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་ནས། སྤྱི་ལོ་ ༡༩༦༣ ལོའི་ཟླ་བ་ ༡༢ ཚེས་ ༢༤ ལ། Cyclostyle སྟེམ་སྤར་ཤོག་གྲངས་ ༡༣ སྟོད་གཞས་ཁག་ཅིག་དང་ནང་མ་ཁག་ཅིག་གི་ལོ་རྒྱུས་མཆན་འགྲེལ། Cyclostyle སྟེམ་སྤར་ཤོག་གྲངས་ ༡༠

བོད་ཀྱི་དམངས་གཞས། སྟོད་གཞས། གཞས་གཏོང་མཁན། ཨ་ནུ། སྒྲ་སྙན་གཏོང་མཁན། ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ། ཚོལ་སྡུད་བྱེད་མཁན། ཚེ་བརྟན་ཆོས་འཕེལ། བོད་ཚིག་བྲིས་ (འབྲི་) མཁན། ལེགས་སྒྲུབ་རྣམ་རྒྱལ། བཅོས་སྒྲིག་བྱེད་མཁན། ཚེ་བརྟན་ཆོས་འཕེལ། རྒྱ་སྐད་སྒྱུར་མཁན། སློབ་ཧྲུང་ཕན་དང་ཚེ་རྡོར། Cyclostyle སྟེམ་སྤར་ཤོག་གྲངས་ ༡༦+༧༠ བཅས་ལའང་གཟིགས་འཚལ།

བོད་ཀྱི་ནང་མ་སྟོད་གཞས། (བོད་ཀྱི་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་ཁག་གི་གཞས་དེབ། བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཚོགས་པའི་རོལ་དགེ་སྐུ་གཤེགས་གླུ་རྩ་དམ་པ་དེ་ཉིད་ཀྱི་དྲན་རྟེན་ཆེད་དུ། སྒྲ་སྙན་བཏང་ (གཏོང་) མཁན། རོལ་དགེ་མགོན་པོ་རྡོ་རྗེ། དབྱངས་ཡིག་ཟབ་མཁན། བསོད་ནམས་དཔལ་འབྱོར། གཞས་ཚིག་ཞུས་དག་པ། རྟ་བསམ་སྤྱིན་པ་དངོས་གྲུབ། དབྱངས་ཡིག་ཞུས་དག་པ། རོལ་དགེ་མགོན་པོ་རྡོ་རྗེ་དང་འཕྲབ་སྟོན་འགན་འཛིན་བློ་བཟང་བསམ་གཏན། ཕྱོགས་སྒྲིག་འགན་འཁུར་པ། རྟ་བསམ་སྤྱིན་པ་དངོས་གྲུབ།) TIBETAN MUSIC NANGMA & TOESHEY བཞུགས་སྐར་བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཚོགས་པ་ནས་དཔར་སྐྲུན་ཞུས། ༡༩༩༣ ཤོག་གྲངས་ ༤༢ བཞུགས། བོད་ཀྱི་ནང་

ནམས་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཚེ་རིང་ (1760–?) གི་སྐུ་དུས་སུ་དར་ཁྱབ་བྱུང་མེད་ལ། དེའི་ཡར་སྔོན་༧རྒྱལ་དབང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་ (1617–1682) དང་། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ་ (1653–1705) ༧རྒྱལ་དབང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་སྐུ་ཕྲེང་དྲུག་པ་ (1683–1706) བཅས་རྣམ་པ་གསུམ་གྱི་སྐུ་དུས་སུའང་མེད་པའི་སྐྱབ་བྱེད་ཀྱང་ཡོད།

དང་ཐོག་༧རྒྱལ་དབང་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པ་ཆེན་པོའི་རང་རྣམ། ཟ་ཧོར་གྱི་བན་དེ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་འདི་སྣང་འཁྲུལ་བའི་རོལ་རྩེད་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་བཀོད་པ་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་

མ་སྟོད་གཞས་དང་། གར་གླུ། སྒྲ་གདངས། Tibetan Classical Music & Notation, NANGMA TOESHEY & GHARLU, Vol. 2, (Dranyen Played by: Mr. Gonpo Dorjee, Musical Notation Transcribed by: Mr. Sonam Paljor & Mr. Gonpo Dorjee, Notation Checked by: Mr. Gonpo Dorjee & Mr. Losang Samten, Sang by: Mrs. Chime Youdon, Mrs. Tsultrim Dolma, Lyrics Checked by: Ven. Lobsang Gyatso la, Cover Designed by: Mr. Rabkar Wangchuk, Layout & Typesetting: Ms. Tsering Choedon) Tibetan Institute of Performing Arts, Dharamshala, 2002 ཤོག་གྲངས་ ༧༦ བཞུགས།

བོད་ཀྱི་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་སྒྲ་གདངས། *Tibetan Classical Music Notation, NANGMA TOESHAY,* ༢༠༡༡ ལོར་བོད་གཞུང་ཟློས་གར་ནས་དཔར་སྐྲུན་ཞུས། ཤོག་གྲངས་ ༡༢༥ བཞུགས། ཤོག་གྲངས་ ༡–༡༥ ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་སྐོར། མཁས་དབང་དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ལགས་ཀྱིས་བརྩམས། ཤོག་གྲངས་ ༡༦–༣༡ སྒྲུ་རྩལ་མཁས་ཅན་དགེ་རྒན་རྣམ་རྒྱལ་ལགས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས། ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ལགས་ཀྱི་གསུང་རྩོམ་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ཤོག་གྲངས་ ༣༢–༣༥ སྒྲ་སྙན་སྐོར། དགྲ་ལྷ་ཟླ་བ་བཟང་པོས་རྩོམ་སྒྲིག་གནང་བ་བཅས་གསར་བསྟན་གྱིས་ ༢༠༡༡ ལོར་སྤྱར་ཐེངས་བཞི་པར་སྒྲུ་རྩལ་སློབ་འཁྲིད་འགན་འཛིན་གཙང་གྲུམ་པ་གླིང་དཀྱིལ་བློ་བཟང་བསམ་གཏན་ལགས་ནས་གནང་འདུག །བོད་ལྗོངས་སྲོལ་རྒྱུན་རོལ་དབྱངས་གཅེས་བསྡུས། དམངས་ཁྲོད་རིག་རྩལ་པ་ཆུང་བུ་འཁྲིད་ཀྱིས་བཏང་བའི་གླུ་དབྱངས། *THE ESSENCE OF TIBETAN TRADITIONAL MUSIC*, Chief Editor: Tian Liantao, Xizang Rinmin Chuban She, 1997 ཞེས་པའི་ཤོག་གྲངས་ ༣–༡༩༧ སྟོད་གཞས་གཞས་ཚིག ༣༤ ཤོག་གྲངས་ ༡༩༩–༢༧༩ ནང་མའི་གཞས་ཚིག ༡༧ གསལ། *Xizang Minjian Yingue. 1) Langma (1–37) 2) Duixie 3) Jiangzi Guoxie 4) Jiangzi Guoxie 5) Jiangzi Laxie 6) Jiangzi Laodong Haozi*, Xizang Zizhi Qu Gewu Tuan Ziliao Shi, December, 1979. (བོད་ལྗོངས་དམངས་ཁྲོད་རོལ་དབྱངས། ༡ ནང་མ། ༢ སྟོད་གཞས། ༣ རྒྱལ་རྩེའི་སྐོར་གཞས། ༤ རྒྱལ་རྩེའི་ཆང་གཞས། (འཁྲུགས་གཞས།) ༥ རྒྱལ་རྩེའི་ལ་གཞས། ༦ རྒྱལ་རྩེའི་ངལ་རྩོལ་ལས་གཞས། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་གླུ་གར་ཚོགས་པའི་ཡིག་ཚགས་ཁང་། ༡༩༧༩ ལོའི་ཟླ་ ༡༢) ཤོག་གྲངས་ ༡–༣༧ བར་ནང་མའི་གཞས་ཚིག་དང་ཕུ་ཙུ་ཚི། Zhongguo yinye yanjiu suo bian [Chinese Music Studies Department], ed.: *Xizang minjian gewu – duixie* [Tibetan folk songs and dances- töshe] (Beijing, 1959, 2/1980); Zhongguo yinye yanjiu suo bian [Chinese Music Studies Department], ed.: *Mizang gudian geu' – nangma* [Tibetan ancient dances and song – nangma] (Beijing, 1960, 2/1980).

གླེགས་བམ་དང་པོ། ཤོག་ལྡེབ་ ༣༨༥ བཞུགས།[74] ཞེས་པ་དང་། ཟ་ཧོར་གྱི་བན་དེ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་འདི་སྣང་འཁྲུལ་བའི་རོལ་རྩེད་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་བཀོད་པ་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་གླེགས་བམ་གཉིས་པ། ཤོག་ལྡེབ་ ༢༤༡ བཞུགས། ཞེས་པ་དང་། ཟ་ཧོར་གྱི་བན་དེ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་འདི་སྣང་འཁྲུལ་བའི་རོལ་རྩེད་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་བཀོད་པ་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་གླེགས་བམ་གསུམ་པ། ཤོག་ལྡེབ་ ༢༩༨ བཞུགས། ཞེས་པ་ཕྱི་ལོ་ ༡༨༤༡ བོད་ཟླ་ ༤ ཚེས་ ༨ བར་གྱི་རང་རྣམ། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པའི། དྲིན་ཅན་རྩ་བའི་བླ་མ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་ཐུན་མོང་ཕྱིའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་གླེགས་བམ་གསུམ་པའི་འཕྲོས་བཞི་པ་བཞུགས། ང་། ཤོག་ལྡེབ་ ༣༨༠ བཞུགས།[75] ཞེས་པ་དང་། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པའི། དྲིན་ཅན་རྩ་བའི་བླ་མ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་ཐུན་མོང་ཕྱིའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་གླེགས་བམ་བཞི་པའི་འཕྲོས་ལྔ་པ་བཞུགས། ཅ། ཤོག་ལྡེབ་ ༣༣༤ བཞུགས། ཞེས་པ་དང་། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པའི། དྲིན་ཅན་རྩ་བའི་བླ་མ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་ཐུན་མོང་ཕྱིའི་རྣམ་ཐར་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་གླེགས་བམ་ལྔ་པའི་འཕྲོས་དྲུག་པ་བཞུགས། ཆ། ཤོག་ལྡེབ་ ༣༤༣ བཞུགས། ཞེས་པ་དང་། པད་དཀར་འཛིན་པ་དུར་སྒྲིག་གར་རོལ་ལྔ་པ་སྨོམ་བརྩོན་རྒྱལ་པོའི་ཚུལ་འཆང་བ་དྲུག་པར་འཕོས་པའི་གདུམ་རྣ་བའི་བཅུད་ལེན་ཡིད་ཀྱི་ཀུན་དགའ་བཞུགས་སོ། །སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༨༥༨ ལོར་མཛད། ཤོག་ལྡེབ་ ༡༡༠ བཞུགས།[76] ཞེས་པ་དང་། ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་དྲུག་པ་བློ་བཟང་རིན་ཆེན་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོའི་ཐུན་མོང་ཕྱིའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་དུ་ཀཱུ་ལའི་འཕྲོ་འཕུད་རབ་གསལ་གསེར་གྱི་སྙེ་མ་གླེགས་བམ་དང་པོ་བཞུགས་སོ། །༧རྒྱལ་བ་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོ་ ༡༨༤༣ ལོར་སྐུ་བལྟམས་པ་ནས་ཕྱི་ལོ་ ༡༧༠༡ བོད་ཟླ་ ༡ ཚེས་ ༡ བར་ཏེ་དགུང་ལོ་བཅོ་བརྒྱད་ཀྱི་ཕྱིའི་རྣམ་ཐར་ཡིན། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པ། ཤོག་ལྡེབ་ ༥༡༩ བཞུགས།[77] ཞེས་པ་དང་། ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ངག་དབང་ཆོས་གྲགས་དཔལ་བཟང་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཕུལ་དུ་བྱུང་བའི་མཛད་པ་བཟང་པོའི་གཏམ་སྙན་ལྷའི་ཏམྦུ་རའི་རྒྱུད་ཀྱི་སྒྲ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ནང་སོག་ཨ་ལག་ཤའི་ཡན་བདེ་རྒྱ་མཚོའི་གླིང་གི་ཤཱཀྱའི་བཙུན་པ་ཨ་རེ་ལུགས་སེན་ཨེཧྲེ་ནི་ནོ་མི་ཧན་ངག་དབང་ལྷུན་གྲུབ་དར་རྒྱས་སམ། མིང་གཞན་ལྷ་བཙུན་ངག་དབང་རྡོ་རྗེས་ ༡༧༥༧ ལོར་བརྩམས་པའི་༧རྒྱལ་དབང་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོའི་གསང་

74 དཔལ་ལྡན་འབྲས་སྤུངས་དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང་སྤར་མ།

75 ལྷ་ཞོལ་སྤར་ཁང་དགའ་ལྡན་ཕུན་ཚོགས་གླིང་གི་སྤར་མ།

76 ལྷ་ཞོལ་སྤར་ཁང་དགའ་ལྡན་ཕུན་ཚོགས་གླིང་གི་སྤར་མ།

77 ལྷ་ཞོལ་སྤར་ཁང་དགའ་ལྡན་ཕུན་ཚོགས་གླིང་གི་སྤར་མ།

རྣམ། ལྷ་ས་བཀྲས་མཐོང་ཤཱག་དར་རྒྱས་རབ་བརྟན་གླིང་གི་སྤར་མ།[78] ཤོག་ལྡེབ་ ༡༣༣ བཞུགས་པ་བཅས་༧རྒྱལ་དབང་སྐུ་ཕྲེང་ལྔ་པ་ཆེན་པོ་དང་དྲུག་པ་རྣམ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་གོང་གསལ་ཁག་ནང་ནང་མ་སྟོད་གཞས་རོལ་དབྱངས་སྐོར་ཚིག་ཟུར་ཙམ་ཡང་གསལ་གྱི་མི་འདུག་ཅེས་ཚིག་ཐག་བཅད་ནས་ཞུ་ཚོག་པ་ཡོད་དོ།།

མེ་ཁྱི་ (1706) ༧གོང་ས་དྲུག་པ་བློ་བཟང་རིན་ཆེན་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོ་ལྷ་ཀླུའི་དགའ་ཚལ་ནས་ཆིབས་ཁ་བསྒྱུར་ནས་འདམ་ཀུན་དགའ་ནོར་དུ་གཞན་དོན་ལ་གཤེགས་པ། མཚོ་ཁ། རྒྱ་ནི་ལི་ཐང་ཁ་སོགས་ལྷ་སར་མ་འབྱོར་བར་གྱི་ཐེན་ཁྲིས་གསོལ་དཔོན་བློ་གྲོས་དབང་ཕྱུག་གིས་བཀོད་པ་བཞུགས་སོ། །དཔེ་རྙིང་སྦྲུམ་སྤར་དང་། ས་རས་ (སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ་) མིང་ཅན་གྱིས་མཛད་པའི་༧རྒྱལ་དབང་དྲུག་པའི་སྐུ་ཚེའི་མཛད་འཕྲིན་སོགས་རྒྱལ་དང་སེམས་དཔའི་ཞལ་ལུང་ཁྲ་མ་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།[79] ཞེས་པ་དབུ་མེད་ཁྲིས་མ་ཤོག་ལྡེབ་ ༨༨ བཞུགས་པ་བཅས་གོང་གསལ་རྣམ་ཐར་གཉིས་ནི་ལྷ་སར་ཡོད་པའི་ "བོད་ལྗོངས་ཡིག་ཚགས" ལས་ཁུངས་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་ནང་བཞུགས་སུ་གསོལ་སྐབས་ད་ལྟ་མཇལ་སྐལ་གོ་སྐབས་མ་བྱུང་བ་མ་འོངས་པར་ཞིབ་འཇུག་བྱེད་གལ།

བསྟན་བཅོས་བཻཌཱུར་དཀར་པོ་ལས་དྲིས་ལན་འཁྲུལ་སྣང་གཡའ་སེལ་དོན་གྱི་བཞིན་རས་སྟོན་བྱེད་ཅེས་བྱ་བའི་གླེགས་བམ་དང་པོ་བཞུགས། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༨༤༤ ལོར་མཛད་པ། སྡེ་དགེའི་སྤར་ཁང་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོའི་སྤར་མའི་ཤོག་ལྡེབ་ ༥བ༩–༣༥བ༩ བར་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་རྟོགས་བརྗོད་དམ་རང་རྣམ་དང་། བསྟན་བཅོས་བཻཌཱུར་དཀར་པོ་ལས་དྲིས་ལན་འཁྲུལ་སྣང་གཡའ་སེལ་དོན་གྱི་བཞིན་རས་སྟོན་བྱེད་ཅེས་བྱ་བའི་གླེགས་བམ་གཉིས་པ་བཞུགས། ནང་གསེས། སྟོན་མེད་པའི་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་བཻཌཱུར་དཀར་པོ་ལས་འཕྲོས་པའི་སྣན་སྦྲིན་ཉིས་བརྒྱ་བརྒྱད་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས། འཕྱོངས་རྒྱས་ངག་དབང་གིས་མཛད་པ། སྡེ་དགེའི་སྤར་ཁང་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོའི་སྤར་མའི་ཤོག་ལྡེབ་ ༣༩༠ན༨–༣༥༡ན༣ བར་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་རྟོགས་བརྗོད། མཆོད་སྡོང་འཛམ་གླིང་རྒྱན་གཅིག་རྟེན་གཙུག་ལག་ཁང་དང་བཅས་པའི་དཀར་ཆག་ཐར་གླིང་རྒྱ་མཚོར་བགྲོད་པའི་གྲུ་རྫིངས་བྱིན་རླབས་ཀྱི་བང་མཛོད་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༨༩༡ ལོར་མཛད།[80] ཤོག་གྲངས་ ༤༡༤–༤༣༩ བར་སྡེ་སྲིད་ཀྱི་རྟོགས་བརྗོད་དམ་རང་རྣམ་བཅས་ཀྱི་ནང་ལའང་ནང་མའི་སྐོར་ཚིག་གཅིག་མ་གསལ།

78 བཀའ་བློན་བཀྲས་མཐོང་འགྱུར་མེད་རྒྱ་མཚོས་ (1890–1938) ༡༩༡༤–༡༩༣༥ བར་སྡེ་དགེར་སྤར་ཤིང་བརྐོས་སམ།

79 ཐལ་ཆེར་ ༡༧༠༡–༡༧༠༥ བར་གྱི་གསང་བའི་རྣམ་ཐར་རམ།

80 བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༠

སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༦༥༩ ལོར་མཛད་པའི། རྒྱལ་ཁབ་ཆེན་པོའི་དགའ་སྟོན་གྱི་དུས་དམ་པའི་ཆོས་ལས་བརྩམས་པའི་འབེལ་གཏམ་གྱི་ལྡེ་མིག་སྐལ་བཟང་མགྲིན་རྒྱན་ནོ་བར་ཀུན་དགའ་སྟེར་བའི་བདུད་རྩི་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པ་ལས། "བཟོ་རིག་པའི་བྱེ་བྲག་ངག་བཟོའི་འགྱུར་ཁུགས་ (ཁུག་) འདེགས་འཛོག་སྦོམ་ཕྲ་ལ་སོགས་པ་དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་དང་ལྡན་ཅིང་། རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་བཅོ་བརྒྱད་འབུད་དཀྲོལ་བརྡུང་བ་ལ་བྱང་ཆུབ་པ། ལུས་བཟོའི་གར་ཆེན་གྱི་རིགས་གར་དགུའི་ཉམས་དང་ལྡན་པ།"[81] ཞེས་གསལ་བ་ལས་ནང་མའི་གླུ་དབྱངས་དང་རོལ་མོའི་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

ཕྱོགས་མཚུངས་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༦༥༩ ལོར་མཛད་པའི། མཆོད་སྤྲིན་ནམ་མཁའ་མཛོད་ཀྱི་རྒྱུན་བཙུགས་པའི་ཚོགས་མཆོད་བཅའ་བསྒྲིགས་འབྱུང་ཁུངས་མདོ་རྒྱུད་ཤར་རི་ནས་དྲངས་པའི་བྱང་ཆེན་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས། ཞེས་པའི་ནང་དཔེར་ན། དུང་དཀར། ཀ་ལིང་། རྒྱ་གླིང་། རྔ་ཏག །ཡོ་པཊ་སྤྱན་འདྲེན་གྱི་དུང་ཞེས་པ་ལྷ་བུ་དང་། རྒྱ་གར་གྱི་བསྟན་བཅོས་ནང་གསལ་བའི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་དཔེར་ན། དྷཀྐཱ་ཧྲིཿ ཞེས་རྔ་བོ་ཆེར་གྲགས་པ། པེག་རྡོབ། རྔ་ཆུང་། ཉིང་ཤགས། སྦྲ་ཧྃ་ག་ཞེས་པ་རྔ་རྫ། རྡཧྷ་རི་ཞེས་པ་རྔ་རྫ་ཁ་གཅིག་པའི་དངོས་མིང་དང་། ཌྷ་ཀ་ཞེས་ཀྱང་བྱ་སྟེ་དོན་དུ། ཐོམ་གྱི་ཁ་ལ་རྫ་ལྤགས་ཕྱུབ་པ་འདྲ་བ་འོག་ཏུ་བུ་ག་ཙུང་ཟད་དང་བཅས་པ་གཡས་གཡོན་དུ་ལུང་ཡོད་པ་སྟེ་ཟངས་ལ་བྱས་པ་ཞིག་གོ །རྔ་ཁ་གཅིག་པ། ཏུཊ་བ་སྟེ་པི་ཝཾ་རྒྱུད་གཅིག་པ། བལླི་ཀྱི་ཞེས་པ་པི་ཝཾ་རྒྱུད་གསུམ་པ། ཏམྦུ་ར་སྟེ་རྒྱུད་མངས། ཛལླི་ཀྱི་ཞེས་པ་ལྕགས་ཀྱི་སིལ་ཁྲོལ། ཁཾ་པ་ཞེས་པ་འཁར་བའི་སིལ་ཁྲོལ། ཀྐཊྟབ་ཅར་ཞེས་པ་པེག་རྡོབ། ཛ་མུ་ཀུཎྜ་ཞེས་པ་ཛ་ལྷུམ་བཟོ་དབངས་མཐོ་བ་དང་། ཛ་པ་ཏ་ཀ་ཞེས་པ་ཊྭམ་ཏུ་ལྟར་རྐེད་ཉག་ལ་དྲ་བས་གཡོགས་པ་བཟོ་དབངས་ཀྱི་ཕྱེད་ཁའི་རྒྱ་ལ་ཡོད་པའོ། །ཞེས་པ་གཡུལ་སྤྱོད་པའི་དུས་ཀྱི་ཛར་ཀྱང་གྲགས། ཝཱཎ་སྟེ་སྦུག་ཆོལ་དང་། ཀུཎྜི་སྟེ་སེ་ཆོལ་དེང་སང་སིལ་སྙན་དུ་གྲགས་པ། ཝཱི་ཎི་སྟེ་པི་ཝཾ། ཝཾ་ཤེ་སྟེ་གླིང་བུ་ཆ་སོགས་རོལ་མོའི་ཁྱད་པར་རྣམས་དང་།[82] ཞེས་པ་ལྷ་བུ་གསལ་བ་ལས་ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་སྐོར་ཚིག་གཅིག་གསལ་ཀྱི་མི་འདུག་ལགས།

སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ (1653–1705) བཀས་མངགས་བྱ་སྒོ་བ་བློ་བཟང་དབང་ཕྱུག་དང་། ཁང་འོག་དངོས་གྲུབ་ཅན་གྱིས་ཡི་གེ་དང་ཚིག་གི་ཕན་པ་བསྒྲུབས་ཏེ་གཏན་དུ་ཕབ་པའི་གླུ

81 དབུ་མེད་དཔེ་ཚུག་བྲིས་རྙིང་ཤོག་ལྡེབ་ ༣༥ན༦

82 མཆོད་སྤྲིན་ནམ་མཁའ་མཛོད་ཀྱི་རྒྱུན་བཙུགས་པའི་ཚོགས་མཆོད་བཅའ་བསྒྲིགས་འབྱུང་ཁུངས་མདོ་རྒྱུད་ཤར་རི་ནས་དྲངས་པའི་བྱང་ཆེན་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས། ལྷ་ཞོལ་སྤར་ཁང་དགའ་ལྡན་ཕུན་ཚོགས་གླིང་གི་སྤར་མ། ཤོག་ལྡེབ་ ༣༥བ༥–༩༡ན༩ བར་ནས་བཏུས་སོ།།

གར་གྱི་རྩ་ཆིག་རྣམས་ ༡༨༡༡ ལོར། གནའ་བོའི་ལུགས་བཟང་ཡ་རབས་སྲོལ་བརྗོད་པའི་དེབ་ཐེར་མིག་ཡིད་རྣ་བའི་དགའ་སྟོན་འགུགས་པའི་ལྕགས་ཀྱུ་ཞེས་བྱ་བ་བཀོད་པ་ལས། "ཁྱད་པར་ལས་ཀྱི་ས་པ་འཛམ་བུའི་གླིང་འདིའི་ནང་ཚན་འཕགས་ཡུལ། རྒྱ་སེར། རྒྱ་ནག །ཡེར་གེན། སྟོད་མངའ་རིས་བསྐོར་གསུམ། བར་དབུས་གཙང་རུ་བཞི། སྨད་མདོ་ཁམས་སྒང་དྲུག་སོགས་ཀྱི་ཆེ་དགུ་ཡ་རབས་སུ་བགྲང་བ་རྣམས་རྒྱལ་ཁབ་ཆེན་པོའི་སྡེ་བཞིའི་འབྱོར་པ་མཆོག་གི་དགའ་སྟོན་ལ། ལེགས་བཤད་ལས། དྲི་ལྡན་མེ་ཏོག་རྒྱང་རིང་ཡང་། །བུང་བ་སྤྲིན་གྱི་ཚོགས་བཞིན་འདུ། །ཞེས་དང་། ཆར་དང་ཆུ་བོ་རྒྱ་མཚོར་འབབ། །བློ་དང་རིག་པ་མཁས་ལ་འགོ །ནོར་དང་སྐྱེ་བོ་རྒྱལ་པོས་སྡུད། །ཅེས་དངོས་ཆེན་གྱི་ནོར་དང་། མཐའ་ཀླས་པའི་སྐྱེ་བོ་དམ་ (ངང་) དམ་ཤུགས་ཀྱིས་ཕྱོགས་ལྷུངས་སུ་འདུ་བ་ཆོས་ཉིད་བཞིན་ལ། སྟོང་ཐྲག་ཉམས་ཀྱིས་སྙེག་པའི་ལུས་ཀྱི་རྣམ་པར་འགྱུར་བ་དང་། རྒྱུད། པགས་པ། བུ་ག །སྦུབས་འཕྲེང་སོགས་ལས་བྱུང་བའི་སྒྲ་དབྱངས་སྙན་པོས་མིག་དང་། རྣ་བ་ཡིད་ཡུལ་ལ་བདེ་བའི་རོལ་མོའི་རིགས་སོགས་ཇི་སྙེད་ཅིག་ཡོད་པའི་ནང་ནས་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ་ནི་སྟོད་མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་ལ་བོད་ཆོས་རྒྱལ་གྱི་གདུང་དྲི་མ་མེད་པའི་དུས་ནས་ཁ་ཆེ། འབྲོག་པ། མོན་སོག་ནས་འོངས་པ་དང་། བསྐོར་གསུམ་རང་བཅས་ཀྱི་གླུ་གར་གྱི་རིགས་ལ་ཐུགས་བཞེད་ཆེ་བའི་གཙང་སྡེ་སྲིད་ཀྱིས་མི་སྣར་སྐྱིད་སྟོད་པ་བཏང་སྟེ། འབའ་ལི། ཁྲི་གུ་དོན་གྲུབ། དགའ་ལྡུ་ནི། ཇོ་བཟང་རྣམས་འབྱོར་པའི་སྲོལ་གྱི་མགོ་བརྗོད་ཅིང་དར་རྒྱས་མཛད། ཧྲེས་སུ་རོལ་མོ་བ་མཁས་པ་གུ་ཧེ་ཡང་འབྱོར་པའི་རང་བཞིན་ཉམས་འཆར་གྱི་རྣམ་པ་མིན་པའི་རོལ་མོའི་གདངས་དང་བསྟུན་པའི་ལུས་ཀྱི་རྣམ་འགྱུར་ཉེར་གཅིག་ཏུ་ཕྱེ། ཏ་རིང་བ་རྣམས་ཏ་ཐོག་དང་དར་འཕྱར་གཡུལ་བཤམ་པ་སོགས་ཀྱི་དུས་གཏོང་བ། དེ་ནང་གི་གླུ་བའི་རིགས་རོལ་མོ་ཆུང་བར་གཏོང་བའི་ཕེབས་ཏྲ་ཞེས་བདུན་ནམ་བརྒྱད་དུ་ཕྱེ་བའི་ཐམས་ཆེན་གྱི་ལས་ཕལ་ཆེར་ལ་འདི་ཉིད་དར་རྒྱས་སུ་མཛད་པའི་མདོ་གདར་ (དར་) མར་གྲགས་ཤིང་།"[83] ཞེས་དང་། "མཆོད་ཡོན་གོང་མ་རྣམ་གཉིས་ནས་བཟུང་འདུན་ས་ཆེན་པོ་འདི་ཉིད་དུའང་གནམ་ལོ་གསར་དུས་སོགས་དགའ་སྟོན་ཐམས་ཆེན་གྱི་ལས་ཀུན་ཏུ་ཞྭ་ནས་གར་སོགས་གཞན་མའི་རིགས་རྣམས་ལ་ལ་སྲོལ་ཆ་ཆེས་པའི་བློ་ཚུད་རྣམས་སྤྱོ་བ་མི་བསྐྱེད་པ་དང་། ལ་ལ་དག་བཟང་རྩེ་མེད་པའི་ཕལ་རྟགས་ཀྱི་རྣམ་པ་བཅས་འདི་ཉིད་དར་རྒྱས་སུ་ཆེ་ཞིང་། ཆུ་ཁྱི་ (1682) ཡོན་བདག་རྣམ་པ་གཉིས་ཀྱི་རྩོལ་བ་དང་སྐྱབས་མགོན་དམ་པ་འདིའི་ཐུགས་རྗེ་ལ་བརྟེན་སྟོད་མངའ་རིས་བསྐོར་གསུམ་རང་ཞབས་སུ་ཆུད་པ་ནས་བཟུང་ལ་ཐག[84] རྒྱལ་པོའི་རོལ་ཆ་བ་ཏད་བུ་དེ་བ་མ་ཊི་ཅན་དང་། བུད་མེད་མགྲིན་པ་ནས་གླུའི་

83 མིག་ཡིད་རྣ་བའི་དགའ་སྟོན། སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་བརྩམས། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ལྷ་ས། ༡༩༩༡ ཤོག་གྲངས་ ༣

84 དེང་སང་ལ་དྭགས་ཞེས་འབྲི་བར་བྱེད།

རོལ་མོ་འཁྲོལ་བ་ལ་ཐག་པ་ཨོ་རྒྱན་བུ་ཁྲིད་ཅན་རིམ་འབྱོར་ལ་བརྟེན་སྟོད་ཀྱི་གླུ་གར་གསར་པ་མང་དག་ཅིག་འདུག་ཙུང་། གཙང་སྡེ་སྲིད་ནས་སྒྲིག་ཁ་མཛད་པ་དང་། འགྲིག་རིགས་རྣམས་གར་རོལ་བ་རྙིང་པ་མ་ཤིང་ནམ་མཁའ་དང་། དུས་འདིར་གླུ་གར་ལ་བྱང་ཆུབ་རིགས་ཚང་མར་འཆམས་ལུས་ཡོད་མེད་དོགས་དཔྱད་ཅིང་ཁྱུ་བསྡུས་གླུ་གར་དང་སྒྱུར་གླིང་ཏམྦུ་ར་པི་ཝང་སོགས་རོལ་ཆའི་རིགས་མཐའ་དག་ལ་བྱང་ཆུབ་པའི་གུ་ཧྲིའི་བུ་འབྲིང་པ་བཀྲ་ཤིས་དང་། སྒྱུར་གླིང་འགྱུར་ཁུགས་ (ཁུག་) དང་ལྡན་པ་དང་མདོ་ཚེ་བརྟན། མ་གུ་རའི་རོལ་ཆ་ལ་བརྟེན་སྐད་སྣ་ཇི་སྙེད་ཁྲོལ་བ་ལ་མངའ་བརྙེས་པ་བྱང་རྒྱབ་གློ་བཟང་སོགས་ཀྱིས་རྙིང་པ་རྣམས་ཀྱི་རྟ་ལ་ཞུས་དག་དང་། བར་སྐབས་མ་འགྲིག་པ་ཇེ་ཉུབ་ལ་སོང་བའི་གདངས་རྣམས་གསར་དུ་གསོས། དེ་ཕྱིན་བེ་ཏའི་གླུ་སོགས་གསར་པ་ཇི་སྙེད་རྣམས་ལ་ཆུ་གཉེར་བཞིན་ཟད་པ་མི་སྣང་བས་ཕྱིར་དབྱུང་བ་སོགས་དཔྱད་པའི་གར་རོལ་མཐའ་དག་སྦྱོན་འགྲོའི་རག་ཅེས་པ་ཏ་མི་འདྲ་བའི་རྣམ་གྲངས་བརྒྱད། གར་སྣ་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག་དང་རྨ་བྱ་དྲེད་མོང་གི་གར་བཅས་ཉི་ཤུ་རྩ་གསུམ་ལ་གླུ་རྟ་མི་འདྲ་བ་ངོ་བོ་རྣམ་གྲངས་བརྒྱ་དང་བདུན་ཅུ་དོན་བཞི་དང་། ག་ཤམ་གྱི་བསྒྱུར་ཁ་བལྡབས་པ་ཟེ་ན་ནང་གསེས་རྣམ་གྲངས་ཉིས་བརྒྱ་དང་དྲུག་ཅུ་རེ་གཅིག །ཕེབས་ཛ་ཏ་དཀའ་ཞིང་རིང་བ་ཏ་ཐོག་སོགས་ཀྱི་གྲས་ངོ་བོ་རྣམ་གྲངས་ལྔ་བཅུ་ང་གསུམ་དང་། ག་ཤམ་གྱི་བསྒྱུར་ཁ་བལྡབས་པ་ཟེ་ན་ནང་གསེས་རྣམ་གྲངས་དྲུག་ཅུ་རེ་གསུམ། ཕེབས་ཛ་འཛམ་རོལ་གྲས་ལ་ངོ་བོ་རྣམ་གྲངས་བཞི་བཅུ་ཞེ་གསུམ་དང་། བསྒྱུར་ཁ་བལྡབས་པ་ཟེ་ན་ནང་གསེས་རྣམ་གྲངས་བདུན་ཅུ་དོན་དྲུག །གར་རོལ་ཀུན་གྱི་མདུག་གི་འཛོག་མཚམས་སུ་གཏོང་བའི་འདོར་ཞེས་པ་རྣམ་གྲངས་ལྔ་རྣམས་རྩ་ཁུངས་མི་འདོར་བ་དང་བཅས་ཀྱི་ངོ་གྲངས་དང་། རོལ་མོའི་རིགས་གཞན་ལས་ལེགས་པར་སྦྱར་བའི་སྐད་དུ་ཏམྦུ་ར་སྡེ་རྒྱུད་མང་དེ་ཉིད་ལ་རྒྱུད་ཀྱི་གྲངས་བཅུ་དྲུག་པ་ཉི་ཤུ་པ་བརྒྱད་ལ་སོགས་ཇི་སྙེད་ཀྱང་གཙང་སྡེ་སྲིད་ནས་དར་རྒྱས་ཆེ་བའི་རོལ་མོ་སྤྱིའི་མིང་བྱེ་བྲག་ཏུ་ཆགས་པའི་སྒྲ་སྙན་ཞེས་སམ་སྒྲ་འབྱུང་བའི་གཟུགས་ཀྱི་སྒྲ་བརྙན་ཏེ་མངའ་རིས་པ་རྣམས་རྒོད་པོར་གྲགས་པའི་རྒྱུད་དྲུག་པ་ཕྲ་སྦོམ་འབྲིང་གསུམ་གྱི་སྐད་སྣ་གསུམ་དང་གཉིས་མེད་ཕྲ་སྦོམ་ཟུང་འཇུག་གི་སྒྱུང་ཀིར་གྲགས་པ་དབྱེ་བ་བཞིར་ཕྱེ་བ་འདི་ཉིད་རྒྱུད་རྣམས་ཀྱི་གོ་བཟ་དང་རྟ་སེམས་སུ་ངེས་པ་ལས་སུཀྟ་སོགས་དབྱུགས་ཀྱི་བྱ་ལས་གཞན་མེད་པར་གདངས་སྟོན་ཐུབ་པའི་གོ་རིམ་སོགས་འདི་སྟེང་དུ་བཀྲ་ཤིས་ཀྱིས་རྒྱུད་དང་རྩ་བ་སྦྲད་ཅིང་།"[85] ཞེས་དང་།

སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ (1653–1705) "༧རྒྱལ་བ་ལྔ་པ་ཆེན་པོའི་སྐུ་གདུང་མཆོད་རྟེན་འཛམ་གླིང་རྒྱན་གཅིག་བཞེངས་སྐྲུན་རྗེས་རབ་གནས་དང་སྟོན་མོ་ *༡༦༩༧* ལོར་འཛུགས་གནང་སྐབས་

85 མིག་ཡིད་རྣ་བའི་དགའ་སྟོན། ཤོག་གྲངས་ ༣–༩

རོལ་ཆ་དང་ཟློས་གར་སྒྱུ་རྩལ་མང་པོ་འཁྲབ་སྟོན་བགྱིས་སྐོར་འདི་ལྟར་གསལ་ཏེ། "ལྷ་ས་ནས་འཁོར་ལོས་སྒྱུར་བའི་རྒྱལ་སྲིད་རིན་པོ་ཆེ་སྣ་བདུན་གྱི་བཀོད་པ་དང་། ལང་ཚོའི་དཔལ་ཡོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་ཞིང་རིན་པོ་ཆེ་དུ་མའི་རྒྱན་དང་ལྡན་པ་སྐབས་གསུམ་གཞོན་ནུའི་ཁེངས་པ་འགྲིག་པའི་ལུས་བྲ་མ་དུ་མས་རིགས་ལྔའི་མདངས་ཚོན་གྱི་དར་དང་ཟ་མ་དཀར་པོ་རྒྱན་ལྡན་ཐོགས་པའི་གླུ་གར། སྐྱེས་པ་རྣམས་ནས་སྔོན་བསམ་ཡས་བཞེང་དུས་ལྷ་འདྲེ་མགོ་སྐོར་ལ་མཁན་སློབ་ཆོས་གསུམ་བཀའ་བགྲོས་ཏེ་གོང་ཕྲུག་གཞོན་པ་རྣམས་རྩེར་བཙུག་པའི་གོང་བྲོར་གྲགས་པ་དང་། སྟག ། སེང་། གཡག་རྣམས་ཀྱི་ཞོན། སོ་ནམ་པའི་པོ་གཞོན་རྣམས་ཀྱིས་དར་སྣ་ལྔ་དང་ཟ་དཀར་ཐོགས་ནས་བཀྲ་ཤིས་པའི་གླུ། འཁྱོང་རྒྱུས་ཐང་པོ་ཆེ་པས་གྲུབ་དབང་ཐང་སྟོང་པའི་བཀོད་པ་དང་ཆོས་བྲོ། སེང་ཞོན། ཆོས་སྐྱོང་སྤྱན་འདྲེན་དུ་གྲགས་པའི་འབག་ཞོན་གྱི་བྱེ་བྲག་ཧྲ་ཏཾ་དར་གྲགས་པ། གཏེར་སྟོན་གྲྭ་པ་མངོན་ཤེས་ཀྱིས་གྲྭ་ཐང་བཏབ་ཟིན་པའི་དགའ་སྟོན་སྐབས་གཡག་ཞོན་དུ་བཞེངས་པ་ཕྱིས་ཉིད་ཀྱིས་མེ་ཏོག་འཐོར་བས་ཞང་བློན་རྡོ་རྗེ་བདུད་འདུལ་དངོས་སུ་ཐིམ་པར་གྲགས་པ་སྤྱན་འདྲེན་མཆོད་རོལ་དང་བཅས་པ། རྔེ་རྡུ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ཚངས་པ་དུང་ཐོད་ཅན་སོགས་ཆོས་སྲུངས་ (སྲུང་) གཙོ་བོར་གྱུར་པའི་འབག་ཞོན་དང་ཟ་འཆམས་ (འཆམ་) སོགས་གར་དགུའི་སྟང་ (སྟངས་) སྟབས་མང་བ། གཞན་ཡང་བདག་ཅག་གི་སྟོན་པ་རྒྱལ་པོ་ནོར་ཅན་གྱི་སྲས་གཞོན་ནུ་ནོར་བཟང་དུ་འཁྲུངས་པའི་རྟོགས་པ་བརྗོད་པ་དམངས་རྣམས་ཨ་ལྕེ་ལྷ་མོར་འབོད་པ། རྗེ་མི་ལས་མགོན་པོ་རྡོ་རྗེ་ནོར་སྲུངས་ (སྲུང་) ཤ་བ་དང་བཅས་བཏུལ་བའི་ཚུལ། ས་བྲོ། གནམ་བྲོ། ཇ་པ་བྲོ་བ་སྣེ་རིགས་མང་བ། དཔའ་བོ་མཁའ་འགྲོའི་བྱིན་འབེབས། འབྲོག་མོ་སྤྱན་འདྲེན་དང་སྨན་སྐོར་བ། སྐྱིད་པའི་དགའ་གླུ་བཅུ་གསུམ་དང་ཚུལ་མཚུངས་པ་གཞས་ཆེན་བཅུ་གསུམ་སོགས་གཞས་སམ་གླུའི་རིགས་ཤིན་ཏུ་མང་བ། རྒྱ་མོ་བཟས་ཇོ་བོ་གདན་དྲངས་ཏེ་བོད་ཡུལ་དུ་ཕེབས་པ་ན་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སྲོང་བཙན་སྒམ་པོས་བསུ་བའི་བྱེ་བྲག་ཏུ་ལྡུགས་བཀོད་གནང་བས་རྒྱ་འཆམས་སུ་ (འཆམ་དུ་) མིང་ཐོགས་ཞེས་དག་རྒྱན་དུ་གླེང་བ་འབག་ཡོད་མེད་སྣ་ཚོགས་པའི་ཞོན་བཅས་ཁྲིན་མི་གྲངས་སྟོང་ཕྲག་གཉིས་དང་ལྔ་བརྒྱ་སྐོར་གྱིས་དགའ་སྟོན་རྩེད་སྣའི་རིགས་སྣ་གྲངས་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པས་བདེ་ཡངས་དང་ཧྭ་ལམ་ལ་སོགས་པ་མཐའ་དག་ཁེངས་པར་གྲལ་གྲོལ་ནས་བྱུང་བ་རྒྱལ་བརྒྱུད་ (རྒྱུད་) དང་བཅས་རྟོགས་འཇུག་བྱས་ཤིང་།"[86] ཞེས་གླུ་གར་རོལ་དབྱངས་རྩེད་སྣ་རྣམ་གྲངས་མང་པོ་གསལ་ཡང་སྟོད་གཞས་དང་ནང་མའི་སྐོར་ཚིག་ཟུར་ཙམ་ཡང་མ་གསལ།

86 སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོས་ ༡༦༩༢ ལོར་མཛད་པ། མཆོད་སྡོང་འཛམ་གླིང་རྒྱན་གཅིག་གི་དཀར་ཆག (མཆོད་སྡོང་འཛམ་གླིང་རྒྱན་གཅིག་རྟེན་གཙུག་ལག་ཁང་དང་བཅས་པའི་དཀར་ཆག་ཐར་གླིང་རྒྱ་མཚོར་བགྲོད་པའི་གྲུ་རྫིངས་བྱིན་རླབས་ཀྱི་བང་མཛོད་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས།) བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ལྷ་ས། ༡༩༩༠ ཤོག་གྲངས་ ༢༣༦–༢༣༢

མྱུང་སྔོད་ཞལ་ལྡེ་བོན་གྲོང་པར་སྐུ་མཆེད་བགྲེས་པ་ཆེ་བརྟན། འབྲིང་པོ་ཁམས་པ། ཐ་ཆུང་དགེ་དབང་བདེ་ཆེན་གསུམ་བྱོན་པ་ལས་གཅེན་བོན་གྲོང་ཆེ་བརྟན་ (1658–?) གྱིས་མཛད་པའི། མཆོག་དམན་རྣམས་ལ་སྣན་ཚིག་གི་སྒོ་ནས་ཞུ་ཕྲིན་གྱི་རྣམ་བཞག་ཉམས་བརྒྱའི་ག་བུར་ཐིག་པ་རྒྱ་མཚོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པའམ་ "བོན་གྲོང་ཆབ་ཤོག" ཅེས་ ༡༦༥༧–༡༧༣༦ བར་མཛད་པའི་འཕྲིན་ཡིག་ ༧༧ བཞུགས་པ་མཇལ་རྒྱུ་ཡོད་པ་དང་། ཞབས་ཤོག་ད་དུང་མ་ཚང་བའི་ནང་གསེས། "ཡི་གེ་བྲུང་ལན་དྲི་ཟའི་རྒྱུད་མང་དང་ལྷའི་གླིང་བུ་ཆབ་གཅིག་སྡེབས་ (བསྡེབས་) པའི་སྙན་ཚིག་རྣ་བའི་བདུད་རྩི།" ཞེས་པ་ལས། "རྡུ་ཐོག་ཆུ་ཡིས་སྐོར་བས་སྐོར་གཅིག་དང་། སྤྱི་རངས་གངས་ཀྱི་སྐོར་བས་སྐོར་གཅིག་དང་། གུ་གེ་གཡའ་ཡིས་སྐོར་བས་སྐོར་གཅིག་དང་། མངའ་རིགས་སྐོར་གསུམ་ཞེས་སུ་གྲགས་པ་ལས། གུ་གེ་རྩ་བྲང་ལྷ་ཡིས་ཕོ་བྲང་དུ། ཐོག་མར་རྫོང་སྡོད་ལ་ནི་ལོ་བཞིའི་བར། རྫ་ཧ་ཧ་ཆེན་སུཏྲ་གཏམ་བུ་ (ཏམྦུ་) ར། པི་ཝང་གླིང་བུ་འདབས་སོགས་རོལ་མོ་དང་། གླུ་གར་བཤོན་ (ཤོན་) སོགས་མཆོད་སྤྲིན་འདོད་ཡོན་ལྡུས། དབང་པོ་རྣམ་ལྔས་བདུད་རྩིའི་དཔལ་སྤྲིན་པས། ཆེ་ཡང་རིང་དུ་སོང་ངམ་མཉམ་ (སྙམ་) པ་དང་། ལྷ་ཡུལ་དངོས་སུ་སླེབ་མཚུངས་བདེ་བ་ཐོབ།"[87] ཅེས་དང་། "འབྲུང་ནས་ཞལ་ངོ་ཀུན་རཁར་པས་མྱ་ངན་དབུགས་དབྱུང་སྐད་དུ་སྣན་ཚིག་གི་ཆབ་ཤོག་དང་། འཕགས་ཡུལ་ཁ་ཆེ་ལུགས་ཀྱི་ཀུན་བཟང་འཁོར་ལོའི་སྒོ་ནས་ཁོ་བོ་ལ་ཆེ་སྟོད་ (བསྟོད་) ཀྱི་སྣན་ཚིག་བརྗོད་བྱ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་བཅས་ཕེབས་པར། ཆང་ལན་སེང་པོའི་འཛུལ་བའི་ཚུལ་དུ་ཡོག་མོའི་སིལ་གླུ།" ཞེས་པ་ལས། "མཁས་དབང་ཡོང་འདུའི་ལྡོན་པ་ཁྲོད་དུ་དེས། གཉྫར་ཧྲ་ཡིས་ན་ཆུང་མགྲིན་བརྒྱ་དང་། རྒྱུད་མང་གླིང་བུ་ལ་སོགས་ཡོད་དོ་ཅོག །དུས་གཅིག་སྡེབས་ (བསྡེབས་) པའི་སྒྲ་སྣན་འདིར་ལྷག་མེད། དྲི་ཟའི་འཛིག་རྟེན་སྟོང་པར་མ་ལུས་བསམ། (སམ།)"[88] ཞེས་སོགས་གསལ་བ་ལས་ནང་མའི་སྐོར་ཅི་གྲོས་མོལ་གྲོས་གང་ཡང་མ་གསལ།

རིག་པ་འཛིན་པ་སླེ་ལུང་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེས་ (1697–1740) ༡༧༣༥ ལོར་མཛད་པའི། རྡོ་རྗེ་འཛིན་པ་ཆེ་མཆོག་འདུས་པ་རྩལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ལས་འཕྲོས་པའི་བྲུང་བ་བརྗོད་པ་གདུང་བའི་མུན་སེལ་ལས། སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་བྲུས་རྗེས་ཆེ་སྐོར་མཛད་རྣམ་གྱི་མཇུག་བསྡོམས་སུ་ "དེང་སང་གར་པ་རྣམས་གཏོང་བའི་གར་གླུ་གཅིག་བུའི་ཕྱོགས་སྒྲིག་དང་རྒྱུད་མངས་ཀྱི་རོལ་མོའི་རྣམ་འགྱུར་སོགས་ལ་བལྟས་ན་ཡང་མཁས་པའི་ཚད་དུ་ཕྱིན་པ་ཀུན་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་གྱུར་པ་དང་།"[89] ཞེས་གོང་

87 དབུ་མེད་བྲིས་མ་ཤོག་ལྡེབ་ ༧༥ཁ༡

88 དབུ་མེད་བྲིས་མ་ཤོག་ལྡེབ་ ༡༠ན༣

89 རིག་པ་འཛིན་པ་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེས་ ༡༧༣༥ ལོར་མཛད་པའི། རྡོ་རྗེ་འཛིན་པ་ཆེ་མཆོག་འདུས་པ་རྩལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ལས་འཕྲོས་པའི་བྲུང་བ་བརྗོད་པ་གདུང་བའི་མུན་སེལ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།། A4 ཀམ་པུ་ཏར་སྤར་རྩ་ཤོག་གྲངས་ ༨༥

གསལ་མཚོད་སྤྲིན་གར་རོལ་གྱི་རྩ་ཚིག་གར་དེབ་ཀྱི་ངོ་སྤྲོད་ནང་དང་། སྔེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་སྤྲི་བསྒོམས་བསྐྲུན་པ་གཉིས་ཀའི་ནང་ "ནང་མའི་" སྐོར་ཚིག་ཟུར་ཙམ་ཡང་མ་གསལ།

༡༧༡༥–༡༧༡༩ ལས་མས་སུ་ "གཞོན་ནུ་ཟླ་མེད་ཀྱི་གཏམ་རྒྱུད་"[90] མཛད་པ་པོ་མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་ (1697–1763) གྱི་ཕྱི་ལོ་ ༡༧༦༡ བར་གྱི་ལོ་རྒྱུས་གསལ་བའི་རང་རྣམ་བཀའ་བློན་རྟོགས་བརྗོད་དམ། ཊཱིཀྐ་ (ཊཱིཀྐཱ་) ཡུརིཐྲ་ཛྙཱནའི་ (ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་གྱི་) བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཟློལ་མེད་ངག་གི་རོལ་མོ་ཨསྲི་[91] ཞེས་པའི་ནང་དུའང་ནང་མ་སྐོར་གཞན་སྐོར་ཚིག་གཅིག་མ་གསལ།

མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་ (1697–1763) གྱིས་ ༡༧༣༣ ལོར་མཛད་པའི་མི་དབང་པོ་ལྷ་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས་ (1689–1747) ཀྱི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད་ལས། "ཁྲིད་པར་ཆང་གི་ཡོལ་གོ་བཟང་པོ་ཡོངས་སུ་གང་བ་བཏེགས་ནས་དྲི་ཟའི་འཇིག་རྟེན་ཀུན་

90 ༡༩༦༤ རྒྱ་རམ་ས་ལ་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་པར་ཁང་ནས་བསྐྲུན་པའོ། །ཤོག་གྲངས་ ༥༣༩ བཞུགས།

91 ཊཱིཀྐ་ (ཊཱིཀྐཱ་) ཡུརིཐྲ་ཛྙཱནའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཟློལ་མེད་ངག་གི་རོལ་མོ་ཨསྲི། བཀའ་བློན་རྟོགས་བརྗོད། མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ། ལོ་རྒྱུས་དེབ་ཐེར་ ༡༠ བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་། རྒྱ་རམ་ས་ལ། ༢༠༡༩ ཤོག་གྲངས་ ༡༠༥ བཞུགས།

RARE TIBETAN HISTORICAL AND LITERARY TEXTS FROM THE LIBRARY OF TSEPON W.D. SHAKABPA, Compiled and published by T. Tsepal Taikhang, SERIES 1, New Delhi , 1974 ཤོག་གྲངས་ ༣༣༥–༣༦༡ བར། ཊཱིཀྐ་ (ཊཱིཀྐཱ་) ཡུརིཐྲ་ཛྙཱནའི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཟློལ་མེད་ངག་གི་རོལ་མོ་ཨསྲི། ཞེས་ལྡུགས་ཟམ་ཞོལ་ཁང་ཤག་གི་སྲུར་མའི་ཞབས་ཤོག་གཉིས་ཆད་པ་ཞིག་སྤར་བསྐྲུན་གནང་འདུག

བཀའ་བློན་རྟོགས་བརྗོད། མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་གྱིས་བརྩམས། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ཁྲིང་ཏུའུ། ༡༩༨༡ ཤོག་གྲངས་ ༡༣༩ བཞུགས།

DPAL MI'I DBAṄ PO'I RTOGS PA BRJOD PA 'JIG RTEN KUN TU DGA' BA'I GTAM, The biography of Pho-lha-nas Mi-dbaṅ Bsod-nams-stobs-rgyas by Mdo-mkhar Źabs-druṅ Tshe-riṅ-dbaṅ-rgyal, Reproduced from the manuscript preserved in the Stog Palace in Ladakh, VOLUME 1, Kargyud Sungrab Nyamso Khang, Darjeeling, 1974 ཞེས་འབྲུག་ཡིག་ཤོག་གྲངས་ ༡–༤༠༥ བར་དང་། *DPAL MI'I DBAṄ PO'I RTOGS PA BRJOD PA 'JIG RTEN KUN TU DGA' BA'I GTAM*, The biography of Pho-lha-nas Mi-dbaṅ Bsod-nams-stobs-rgyas by Mdo-mkhar Źabs-druṅ Tshe-riṅ-dbaṅ-rgyal, Reproduced from the manuscript preserved in the Stog Palace in Ladakh, VOLUME ii, Kargyud Sungrab Nyamso Khang, Darjeeling, 1974 ཞེས་འབྲུག་ཡིག་ཤོག་གྲངས་ ༤༠༩–༥༣༧ བར་བཞུགས།

དཔལ་མིའི་དབང་པོའི་རྟོགས་པ་བརྗོད་པ་འཇིག་རྟེན་ཀུན་ཏུ་དགའ་བའི་གཏམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །དུས་རབས་ ༡༦ པའི་ཐོན་པ་བཀའ་བློན་སྲི་གཙོད་ཚེ་བརྟན་གྱི་སྨྲར་མར་ཤོག་ལྷེབ་ ༣༩༥ བྱོན། ཨ་མི་རི་ཀའི་བོད་ཀྱི་ནང་བསྟན་དཔེ་ཚོགས་ལྟེ་གནས་ (Tibetan Buddhist Resource Center, Cambridge, MA, USA) དཔེ་མཛོད་ཁང་གི་དཔེ་རྟགས་ WIKG1253 ལ་གཟིགས་འཚལ། རིང་མིན་བཞུགས་སྐར་བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་ནས་གསར་དུ་སྤར་འཆར་འདུག་ལགས།

དགར་བྱེད་པའི་གླུ་སྙན་པོ། དབྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་མགྲིན་པའི་ཟྱ་ཞ་བརྟུངས་པ་ལྟ་བུ། ཤང་ཤང་ཏེའུ་དབང་པོའི་དབྱངས་འཁྲོལ་བ་ལྟ་བུ། བུང་བ་པདྨའི་ཚལ་དུ་སྦྲང་རྩིའི་བཅུད་ཀྱིས་མྱོས་པའི་གདངས་ལྟ་བུ། ངང་པའི་རྒྱལ་པོ་པདྨའི་རོལ་མཚོར་ཞུགས་པའི་མགྲིན་ལས་སྙན་འགྱུར་གྱི་དབྱངས་བཀྱེ་པ་ (བ་) ལྟ་བུ། པི་ཝཾ་དང་། རྒྱུད་མངས་དང་། རླྀ་ཧི་དང་བསྲེས་པ་ཉམས་འགྱུར་ཁུག་པ་ཅན་གཞོན་ནུ་རྣམས་མགྲིན་གཅིག་ཏུ་ blank བའི་ཌེས་ཐོགས་སུ་གཉེན་བཤེས་རྣམས་ཀྱི་ལག་སོར་གྱི་པདྨར་བཀོད་ནས་དལ་བུ་དལ་བུས་རོ་མྱུང་བར་བྱས་ཤིང་རིམ་པས་མྱོས་པ་ལས་སྐབས་སྐབས་སུ་ནི་བར་མ་དང་། དྲང་སྟོང་དང་། ས་འཛིན་དང་། དྲུག་ལྡན་དང་། ལྔ་པ་དང་། བློ་གསལ་དང་། འཁོར་ཉན་ལ་སོགས་པའི་གླུ་དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་དུ་བླང་བར་བྱེད། སྐབས་འགར་ནི་རྫུན་པ་བཙོས་མ་སྒྲོ་བཏགས་ཀྱི་གཏམ་ངོ་མཚར་བ་སྐྱེས་པ་ལ་འོས་པའི་རྩལ་སྣ་དགུའི་ཡ་གྱལ་གཏམ་གྱིས་གཞད་ (བཞད་) གད་ཕྱོངས་པ་ཞེས་པའི་སྒོ་ནས་འདུས་པ་ཀུན་གཞའ་འཕེལ་བར་བྱེད། རེས་འགའ་ནི་ཡུལ་ལ་སྟོད་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་སྐྱེས་བུ་དང་གཞོན་ནུ་མས་བླང་བར་བྱེད་པའི་གླུའི་རིམ་པ་སྐད་ཀྱི་འགྱུར་བག་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་བསྟུན་ནས་རྐང་པའི་སྟང་ (སྟངས་) སྟབས་འདེགས་འཇོག་ཆབས་ཅིག་ཏུ་སྒྱུར་བའི་བྲོ་གར་བྱེད་པ་ལ་སོགས་པས་དུས་འདས།”[92] ཞེས་དང་། “སྐྱེས་བུའི་མཆོག་ཐའི་ཇིའི་མཚན་སྙན་རབ་ཏུ་གྲགས་པ་དེ་ནི་ཁོ་མོས་གླུ་གར་དང་། འབྲུའི་ཆང་དང་། བཙོས་པའི་ཆང་ལ་སོགས་པས་མགུ་བར་བྱས་ཤིང་བུད་མེད་ཀྱི་སྒྱུ་མ་ཆེན་པོས་དེའི་ཕྱོགས་བསླད་པར་བྱས་ཏེ་མཛའ་གྲོགས་སུ་འགྱུར་བ་དེ་ལྟ་བུའི་ཐབས་མཛོན་པར་འདུ་བྱེད་སྙམ་མོ།།”[93] ཞེས་དང་། “གཞན་ཡང་མགྲིན་པའི་སྦུག་ནང་ནས་བུང་བ་སྦྲང་རྩི་ལ་ཆགས་པའི་གླུ་ཉེ་བར་བླང་བ་དང་། ལྕགས་ཀྱི་གུའི་ཐེ་ལྕེའི་འཁྲུལ་བསྐྱོད་པའི་དབྱངས་སྙན་ (སྙན་) པར་སྒྲོག་པ་དང་། རྒྱུད་དུ་མ་དང་ལྡན་པའི་ཏམྦུ་ར་ཡ་ཐོ་གར་གྲགས་པ་སོར་མོའི་འདེགས་འཇོག་གིས་བསྐུལ་བ་མགྲིན་གླུ་དང་ཆབས་གཅིག་ཏུ་སྒྱུར་བར་བྱེད་པ་སོགས་འདོད་པའི་རྣམ་འགྱུར་མཐའ་གླུས་པས་གསེར་ཡིག་པ་ཆེན་པོ་ཐའི་ཇིའི་ཐུགས་འཕྲོག་པར་བྱས་ཏེ་དགའ་བར་བྱེད། རྩེ་བར་བྱེད། དགའ་མགུར་སྤྱོད་པར་བྱེད་བཞིན་པས་དུས་རེ་ཞིག་འདས་པ་ལས།”[94] ཞེས་དང་། “དེ་ནས་བསྐྱོད་དེ་ཡུལ་གཡག་སྡེའི་སའི་ཆ་སྤེ་ལུང་རམ་པ་པའི་སློས་ (སློན་) འདྲིན་དེས་མགྲོན་དུ་གཉེར་བ་ལས་དེའི་ཁྱིམ་དུ་གཤེགས་ཏེ་ཉིན་ཞག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་བར་དུ་མཛའ་ཞིང་ཡིད་གཙུགས་པའི་གཏམ་

92 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། (དཔལ་མིའི་དབང་པོའི་རྟོགས་པ་བརྗོད་པ་འཇིག་རྟེན་ཀུན་ཏུ་དགའ་བའི་གཏམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།) ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་གྱིས་བརྩམས། སི་ཁྲིན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༡ ཤོག་གྲངས་ ༡༠༩–༡༡༠

93 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༢༢༢

94 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༢༢༣–༢༢༩

གླེང་ཞིང་། ཉིན་དང་མཚན་དུ་གླུ་བླང་བ་དང་། གར་བསྒྱུར་བའི་དགའ་སྟོན་གྱིས་དུས་འདས། ཡང་རིམ་གྱིས་ཤུལ་ལམ་དུ་ཞུགས་ཏེ་ངོང་ངོང་བ་ལས། ཡུལ་ཉང་སྟོད་བོན་གྲོང་པའི་ཁྱིམ་དུ་གཤེགས། དེར་ཡང་སློས་ (སློན་) འདྲེན་དམ་པ་དག་དབང་བདེ་ཆེན་མཆེད་གསུམ་གྱིས་བསྙེན་བཀུར་ཏེ། ཉིན་ཞག་ལྔ་འདས་ཀྱི་བར་དགའ་སྟོན་གླུ་གར་རོལ་མོའི་ཚོགས་བྲེལ་བར་སྒྲུར་ཅིང་།”[95] ཞེས་དང་། “དེ་ནས་བོད་རྗེ་འཁོར་བཅས་པོ་བྲང་རྒྱལ་མཁར་རྩེའི་འདབས་རོལ་གྱི་སྐྱིད་མོས་ཚལ་དེའི་ཁང་བུ་བརྩེགས་པ་གཟིམས་སྤྱིལ་དུ་གྲགས་པ་ལ་གཤེགས་པ་ན། ཡུལ་དེའི་ཆེ་རྒྱུ་མཐའ་དག་གིས་དགའ་སྟོན་བསྙེན་བཀུར་བཀོད་པ་རྒྱ་ཆེར་བཤམས་ཤིང་། གཞོན་ནུ་དང་གཞོན་ནུ་མ་དུ་མས་གོན་ (གོས་) རྒྱན་བཟང་པོས་སྤྲུབས་ཏེ་གླུ་དང་གར་གྱི་རྩེད་འཛོ་མཐའ་སྤྲས་པ་རྩེ་བར་བྱེད་དོ།།”[96] ཞེས་དང་། “ཕྱོགས་དེའི་གཞོན་ནུ་མ་རྣམས་ཀྱི་ཏོག་ཏུ་གྱུར་པ། མཚར་སྡུག་གི་རི་མོ་མངོན་པར་བཀྲ་བ་བསོད་སྐྱིད་དང་། ད་ཚོག་ཅེས་བྱ་བ་སོགས་ཡིད་མཐུན་གྱི་གྲོགས་རྣམས་དང་ཆབས་གཅིག་པར་གླུ་གར་གྱི་རྩེད་འཛོ་དང་། དགའ་བའི་དགའ་སྟོན་ལ་ཅི་དགར་སྤྱོད་ཅིང་།”[97] ཞེས་དང་། “སྐྱེས་བུ་དར་ལ་བབ་པ་དང་། བུད་མེད་གཞོན་ནུ་མའི་ཚོགས་ཡུལ་ལུགས་ཀྱི་གོས་རྒྱན་བཟང་པོས་སྤྲད་པ་རྣམས་ཀྱིས་གྲོང་ཁྱེར་གྱི་གཞིར་དོང་རྣམས་སུ་གླུ་གར་རྩེ་ཞིང་། བྲོ་བརྡུང་བ་དང་། ཁྱིམ་གྱི་ཡང་ཐོག་ཐམས་ཅད་དར་སྣ་ཚོགས་པའི་ལྡ་ལྡིར་བྲེས་ཤིང་། བསངས་དུད་ཀྱི་སྤྲིན་དུ་འཁྲིགས་པ་སོགས་ཀྱིས་ངོ་མཚར་བར་བྱས་ནས། བསུ་བའི་རིམ་པ་རྒྱ་ཆེན་པོ་དང་བཅས་ཏེ་དའི་ཆིང་སྣངས་དཔྱལ་འཁོར་ཚོགས་དང་བཅས་པ་རང་ཉིད་ཀྱི་ཕོ་བྲང་དཔལ་མངོན་པར་ལྡིང་བ་ལ་ཞབས་སོར་བཀོད་དོ།།”[98] ཞེས་དང་། “རྩེ་བར་བྱེད་པ་ལས་རྗེ་བོ་དམ་པས་དའི་ཆིང་ལ་གནམ་ལོ་གསར་པའི་དགྱེས་སྟོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ཞིག་མངོན་དུ་མཛད་པར་རིགས་སོ་ཞེས་གསོལ་བས། དེ་ལྟར་བགྱིད་དོ་ཞེས་ཞལ་གྱིས་འཆེས་མོད་ཀྱི། འོན་ཀྱང་ཆང་གི་བཏུང་བ་དེའི་སྤྱན་སྔར་བྲིམ་དུ་མེད་པས་གླུ་གར་གྱི་རྩེད་འཛོ་དང་། བག་ཕེབས་པའི་གཏམ་དུ་སྨྲ་བ་ནི་མེད་དེ། ཐམས་ཅད་ཀྱང་ཉམ་ང་བ་ལྟར་འདུག་ནས་གཏམ་ཀྱང་ (ཡང་) ཤུབ་བུས་སྨྲ་བར་བྱེད།”[99] ཅེས་དང་། “གཞན་དག་ལའང་ནན་ཏན་དུ་བྱིན་ནས་གླུ་དང་གར་རྩེ་བ་དང་། བག་ཕེབས་པའི་གཏམ་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་སུ་གླེང་བ་དང་།”[100] ཞེས་དང་། “ནུབ་གཅིག་དགུང་སློན་ཆེན་པོ་ཐའི་ཇི་དཔུང་གི་

95 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༣༢༤–༣༢༥

96 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༣༥༣

97 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༣༧༢–༣༧༣

98 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༤༣༣

99 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༤༣༨–༤༣༩

100 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༤༣༩

གཙོ་བོར་གཤེགས་པར་ཉེ་བ་ལ། མཆོག་དམན་ཀུན་གྱིས་བསྙེན་བཀུར་བར་བྱེད་པ་ལས་ཁོ་བོས་སོང་སྙེ་གམ་དུ་འཁོད་ནས་སྨོས་བྱེད་ཀྱི་བཏུང་བས་གང་བའི་བུམ་པ་བཟང་པོ་དག་ནས་དངུལ་དཀར་གྱི་ཡོལ་གོ་བཀང་བ་བཀའ་དྲིན་དུ་སྩལ་བ་ཡང་མགྲིན་པའི་བར་དུ་འཐུངས་ཤིང་། གླུ་གར་གྱི་རྩེད་འཛོ་ལ་མཁས་པ་ཡིན་པས་གླུ་གླང་ཞིང་གར་དག་ཀྱང་རྩེས་སོ།།”[101] ཞེས་དང་། “མཚན་གྱི་ཚ་གང་ཡིན་པ་ནི་ཆང་གི་བཏུང་བ་ལ་དགྱེས་རྒྱུར་སྤྱོད་ཅིང་། གླུ་གླང་བ་དང་། གར་བསྒྱུར་བ་དང་། གཞོན་ནུ་མ་དག་དང་ལྷན་ཅིག་ཏུ་འདོད་པའི་རྣམ་འགྱུར་ཅིར་ཡང་སྟོན་པས་དུས་འདས་སོ།།”[102] ཞེས་དང་། “རྒྱལ་བའི་ཡབ་རྗེ་དམ་པས་བསུ་བའི་བཀོད་པ་རྒྱ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འདུ་མཛད་པའི་བྲོ་རྡུང་བ་པོ་དང་། གླུ་གར་མཁན་སྐྱེ་བོ་དར་བབ་དང་། གཞོན་ནུ་མའི་ཚོགས་ཀྱང་སྤྲང་བར་རྣམས་ནས་དབྱུགས་ཏལ་ཞིང་མིག་རིག་རིག་པོར་འོང་བར་བྱེད་ཅིང་།”[103] ཞེས་དང་། “དེའི་ཉིན་མོ་དང་། ཉི་མ་གཞན་པ་དག་ཏུ་དགའ་སྟོན་གྱི་ཚོ་ག་རྒྱ་ཆེན་པོ་དང་། གླུ་གར་དང་། རྩེད་འཛོ་སོགས་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་པ་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པ་ནི།”[104] ཞེས་དང་། “དེའི་ཉིན་མོ་རྩེད་འཛོ་རྣམ་པ་ཚོགས་ལ་རོལ་ཞིང་། གར་ཆང་གི་བཏུང་བས་སྨོས་ཤིང་གླུ་གླང་བ་དང་གར་རྩེ་བ་སོགས་འདོད་ཡོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ལ་ལོངས་སྤྱོད་པར་གྱུར་ཀྱང་།”[105] ཞེས་དང་། “དེ་ནས་རིན་ཆེན་རྩེའི་རྒྱལ་ཁབ་ནས་གཤེགས་པར་ཉེ་བའི་ཚེ་ཆང་བཟང་པོའི་ཟ་མ་ཏོག་བཞམས་ནས་དེར་འཁོད་ཐམས་ཅད་ལ་བྲིམས་ཤིང་། དཀྱུང་བློན་ཆེན་པོ་རང་ཉིད་ཀྱིས་མགྲིན་པ་གཟེངས་བསྟོད་དེ་གླུ་སྙན་ཞིང་འཇེབས་པ། ངང་པའི་རྒྱལ་པོ་པདྨའི་རྫིང་བུར་འགྲོ་འོང་བྱེད་པའི་དབྱངས་དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པ་བླངས་ནའང་གཞན་ཀུན་གྱིས་རམ་འདེགས་པ་མེད་པར་མཆི་མ་ལྷུང་བཞིན་དུ་འདུག་གོ །ད་དུང་ཡང་ལན་གཉིས་དང་གསུམ་གྱི་བར་དུ་གླུ་སྙན་པ་དག་བླང་ཞིང་བྲོ་གར་ཀྱང་རྩེས་སོ།།”[106] ཞེས་སོགས་གསལ་བ་འདིའི་ནང་། ནང་མའི་སྐོར་ཁ་རྒྱུ་གོ་རྒྱུ་མི་འདུག

གོང་དུ་གསལ་བ་བཞིན་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་རམ། དགའ་བཞི་བའི་མི་རབས་ཀྱི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཟློལ་མེད་གཏམ་གྱི་རོལ་མོ། སྙོད་ཆའི་ནང་། “འདི་སྐབས་ (དགུང་ལོ་ ༡༠།༡༡ 1770/1771 ལོར་འཁེལ་) ཡབ་ཡུམ་བཀའ་དྲིན་ཅན་གྱི་བཀས་བསྐུལ་ཏེ་གཞུང་གི་གར་པ་མགོན་སྐྱབས་ཚེ་རིང་དང་། སྐྱེ་དཔོན་ལྷ་རྒྱ་རི་བའི་ཕྱག་ཕྱི་དྲག་གྲས་དགོས་དགོས་གཡུལ་རྒྱལ་གཉིས་ཆེད་དུ་འབོད་མི་གནང་སྟེ་ཉིན་རེ་གཟུང་

101 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༤༨༠–༤༨༡
102 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༤༩༣
103 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༥༠༠
104 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༥༠༡
105 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༥༠༨–༥༠༩
106 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཤོག་གྲངས་ ༥༤༣–༥༤༤

ཚོགས་ཀྱི་རྒྱབ་ཡོན་ཏན་སློབ་སྦྱོང་གི་བར་གསེང་ཐུན་བུ་རེ་ཡོང་གི་ཡོད་དུས་དེར་དེད་རང་དང་། ན྄་བོ་སྐད་དང་རིག་པ་ལེགས་པ་བཞི་ལྟ་ཙམ་ལ་གར་པ་མགོན་ཆེས་མངའ་རིས་ཀྱི་སྒྲ་སྣན་དང་། པི་ཝཾ། གླིང་བུ་སོགས་རོལ་མོའི་བྲེ་བྲག་དང་གར་གླུ་བཅས་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་འདུག་པ་དང་། དགོས་དགོས་གཡུལ་རྒྱལ་ནས་རྣམ་རབ་པའི་འབྲུངས་ལུ། གཞས་ཆེན་དང་། བྲོ་ཚིག །ཞབས་བྲོའི་རྡོག་རྒྱག་བཅས་སློབ་འདུག་གནང་།"[107] ཞེས་གསལ་བ་ལས་འདི་སྐབས་སུ་ནང་མ་སྟོད་གཞས་འཁྲབ་སྦྱོང་བྱས་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

ལྷ་རྒྱ་རི་ཁྲི་ཆེན་ལྷ་རིགས་ཁྲི་སྐྱོང་བླ་བསྡིང་དགྲེས་པའི་ལང་ཚོའམ། ལྷ་རིགས་དབང་ཕྱུག་ཕུན་ཚོགས་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་སྡེས་ ༡༧༨༨–༡༧༩༣ བར་མཛད་པའི། ལྷ་རིགས་ཁྲི་སྐྱོང་བླ་བསྡིང་དགྲེས་པའི་ལང་ཚོར་འབོད་པའི་ཆབ་ཤོག་སོགས་ངོ་མཚར་བ་འགའ་ཞིག་ཕྱོགས་སུ་སྡེབས་ (བསྡེབས་) པ་རབ་སྣན་ཚངས་སྲས་ལྷ་མོའི་རྒྱུད་མངས་རང་སྒྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཀ །ཞེས་སྤྱར་མའི་ནང་གསེས། རྡོ་རིང་བཀའ་བློན་སྐུ་ཞབས་ཀྱི་སྲས་ཚུང་ལ་གཙང་ནས་ཁབ་བཞེས་སྐབས་ (1775) རྩ་ལག་གི་དགེ་མཚན་མངོན་པར་གསལ་བའི་སྐད་དུ་ལེགས་སྐྱེས་ཉིན·········གདེང་དུ་འབུལ་ཐོ་རྒྱས་པར་བཀོད་པའི་རེག་གཟིག་ (ཟིག་) འཆི་བ་མེད་པའི·········། ལས་ "ཁྲིད་བར་བདུད་རྩི་མ་ད་ནའི་རིགས་རྣམ་གྲངས་ཆེས་མང་བ་ཡང་ནས་ཡང་དུ་ཁྲིམ་བས་ཙུང་ཟང་སྦྱོས་པ་ན། རིགས་ (རིག་) གནས་རྒྱ་མཚོའི་འཕྲེང་བ་འཛིན་པའི་མཁས་པ་ཁ་ (ཁག་) གཅིག་ནི་ལེགས་བཤད་ཀྱི་འབེལ་གཏམ་གླིང་མོར་ཁྲོལ། གླུ་དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་ལ་མཁས་པ་རྣམས་ནི་བཟང་པོའི་གྲོང་ཁྱེར་ས་ལ་འཕོས་པ་ལྟར་གླུ་དབྱངས་ལེན། གར་གྱི་རིགས་ངོ་མཚར་གཟིགས་མོར་སྦྲོ་བ་ལ་མཁས་པ་རྣམས་ནི་སྒྱུ་མའི་རོལ་རྩེད་ལྟར་རྣམ་པར་འཕྲུལ་བའི་གར་བརྩེ། རྒྱུད་མང་དང་། པི་ཝམ་དང་། རྒྱ་ཏི་དང་། མཁར་རྔ་བཅུ་བ་དང་། ཤུཀྲ་དང་། དུངྐ་རྣེཿལ་སོགས་པའི་རོལ་མོ་རབ་ཏུ་སྣན་པའི་གླེ་ཏ་དང་སྦྱར་ནས་འཁྲོལ་བར་མཁས་པར་ (པ་) རྣམས་ནི་དེ་དང་དེ་དག་མཆོད་སྤྲིན་དུ་སྦྲོ་བ་ལ་བརྩོན། སྒྱུ་རྩལ་རྒྱ་མཚོའི་ཡང་རྩེར་ཕྱིན་པ་ཕོ་རྩལ་སྣ་དགུར་གྲགས་པ་ལ་གོམས་ཤིང་དཔའ་བ་རྣམས་ནི་ལུས་ངག །ཡིད་གསུམ་རྣམ་པར་མི་ངལ་བས་དེ་དང་དེ་ལ་འདུག་ཅིང་རྩེད་འཛོར་རོལ་བར་བྱེད་པ་སོགས།"[108]

107 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར། སྟོད་ཆ། ཤོག་གྲངས་ ༡༩༡–༡༩༣

108 སྡེ་དཔོན་ལྷ་རྒྱ་རིའི་ཁྲི་འཛིན་བཅུ་གཅིག་པ། བདེ་ཆེན་འཕྲིན་ལས་རོལ་པའི་ཆབ་ཤོག་ཕྱོགས་བསྡེབས་ཚངས་སྲས་ལྷ་མོའི་རྒྱུད་མངས་རང་སྒྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།། (ལྷ་རིགས་ཁྲི་སྐྱོང་བླ་བསྡིང་དགྲེས་པའི་ལང་ཚོར་འབོད་པའི་ཆབ་ཤོག་སོགས་ངོ་མཚར་བ་འགའ་ཞིག་ཕྱོགས་སུ་སྡེབས་ (བསྡེབས་) པ་རབ་སྣན་ཚངས་སྲས་ལྷ་མོའི་རྒྱུད་མངས་རང་སྒྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།) ལྷ་རྒྱ་རིའི་ཁྲི་འཛིན་བཅོ་བརྒྱད་པ་རྣམ་རྒྱལ་དབང་ཕྱུག་དང་། སྐྱེས་ (སྐྱིད་) མ་ཕུན་

ཞེས་དང་། “འདི་ཁའི་ཞབས་འབྲིང་གཞོན་པ་རྣམས་ཤེས་བྱ་རིག་པ་སྒྱུ་རྩལ་རྒྱ་མཚོར་སློབ་སྦྱོངས་དགོས་ཚུལ་གྱི་གཏམ་དགའ་ལྡན་ལྷ་རྗེའི་རྫོང་གི་བར་འཁྲུམས་ (ཁྲུམས་) ཡངས་པ་ཅན་གྱི་གྲུང་ཤུལ་ལ་སྦྱར་བ།” ཞེས་པ་ལས། “འཇིག་རྟེན་ལུགས་ཀྱི་ཐོ་རྩལ་སྣ་དགུ་ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱི་རྩལ་གསུམ་སོགས་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་མདའ་རྩེ་ (རྩེད་) ཁ་རྡུ་ཐལ་རྒྱང་གསུམ། ཚ་རག་རིང་ཐུང་། ཞར་འཕེན་སོགས་ཉག་ཐུན་གྱི་རིགས། མིག་མང་། ཤ་དར། སྟགས་ (སྟག་) དང་ཚོ་ལོ་འཁྱེད་པ་སོགས་ཤོའི་རིགས། གླུ་གཞས་ཀྱི་རིགས་སྤྱི་དང་། བྱེ་བྲག་རྒྱལ་ཁབ་འདིར་ནངས་ནས་ད་ལྟའི་བར་སྲོལ་རྒྱུན་ཉམས་པ་མེད་པའི་གཙམ་འདྲེན་རྣམས་དང་། རྣམ་རྒྱལ་རབ་བརྟན་པའི་གཞས་ཚེན། ཁྲིང་ཞུ། ཏར་གཞས། ཞབས་བྲོ་མཚོད་སྤྲིན་བརྒྱ་པ་དང་ས་འདུལ་སོགས་གཞས་དེབས་ (དེབ་) ནང་གསལ་དང་། བསྐུལ་གཞས་སྐབས་རིང་པ་དང་། ཡར་འབྱོར་ཨེ་སོགས་ཀྱི་གླུ་གཞས་ལེགས་རིགས། མངའ་རིས་གར་གླུ་གར་དེབས་ (དེབ་) ནང་གསལ་བཞིན་དང་། སྒྲ་སྙན། འགན་ལྕུགས།[109] གླིང་བུ། མཁར་རྔ་བཅུ་པ་འདབ་

ཚོགས་སྒྲོལ་དཀར་ཐུན་མོང་གིས། ཕྱི་ལོ་ ༢༠༠༩ ལོར་དེབ་གཟུགས་ཐོག་པར་བསྐྲུན་ (སྐྲུན་) ཞུས་པ་དགེ་ལེགས་འཕེལ། ཤོག་གྲངས་ ༡༢༦–༡༢༧

109 བོད་ཀྱི་རོལ་ཆའི་རྣམ་གྲངས་མུ་ཏིག་ཕྲེང་མཛེས། དབྲ་ལྷ་བླ་བ་བཟང་པོའི་ཆེད་རྩོམ་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། པེ་ཅིང་། ༢༠༠༣ ཤོག་གྲངས་ ༡༨༧ ནང་ “གན་ཚག་” ཅེས་དང་། དུང་དཀར་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ། ཤོག་གྲངས་ ༡༣༠༡ ནང་ “རྒན་ཚག་” ཅེས་གསལ།

HISTORICAL RELICS OF TIBET, CHINA, PRECIOUS DEPOSITS, Volume One Prehistoric Age and Tubo Period, MORNING GLORY PUBLISHERS, Beijing, 2000 ཤོག་གྲངས་ ༡༩༦–༡༩༧ ནང་། “Genqia Musical Instrument, Tubo, music instrument, wood, overall height: 94.6cm. This is a bowed string instrument. Its shape resembles that of “Keng-chang” (a three-stringed plucked instrument) from the Western Regions, which indicates that there were exchanges between the two places in the Tubo period. A, D, and G are the tunes on the three strings. The upper part is the neck, and the sound box is supported by a stick. While performing, the player places the musical instrument on his left leg and holds the instrument’s neck in his left hand. He plucks the strings with his fingers and holds the bow in his right hand. Genqia musical instrument, an essential instrument accompanying Tubo “Gar Dance,” is still played today.” ཞེས་གསལ། ལྷ་སར་ཡོད་པའི་གན་ཚག་གཅིག་པུ་འདི་ནི་བོད་འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བཙན་པོའི་རྒྱལ་རབས་སྐབས་ཀྱི་ཡིན་ཚུལ་བཀོད་འདུག་པ་ཡིག་ཆའི་ཁུངས་ཡོད་ནམ། དེ་མིན་རྒྱུ་རྫས་བརྟག་ཞིབ་ཀྱི་མཇུག་འབྲས་ཡིན་སོགས་གསལ་ཆ་མི་འདུག །བཙན་བྱོལ་ནང་༡༩༥༩ ཕྱི་ཟླ་ ༨ ནས་ད་བར་གན་ཚག་དཀྲོལ་གཏོང་བྱེད་མཁན་བྱུང་མེད།

མཚོད་སྤྲིན་གར་རོལ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་མང་ཚོགས་སྒྱུ་རྩལ་ཁང་དང་ལྷ་ས་གྲོང་ཁྱེར་མང་ཚོགས་སྒྱུ་རྩལ་ཁང་ནས་མཉམ་འབྲེལ་ཐོག་བསྐྲུན་པ། གཞས་གདངས་ཕུ་ཙེ་འབྲི་མཁན། སྐལ་བཟང་ལྷ་མོ། ༡༩༨༣ (?) པར་རིས་ “(5) བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་། རང་ལོ་ ༡༢ ལ་གར་ཕྲུག་པ་འཁྲབ་མི་བྱས། རོལ་ཆ་སྒྲ་སྙན། འགན་ཚག །ཡང་ཆེན། གླིང་བུ། བསུ་སྣ་སོགས་གཏོང་ཤེས་ལ་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས་ཀྱང་མང་པོ་ཤེས། རང་ལོ་ ༢༢ ལ་སླེབས་དུས་དམངས་གཙོའི་

བརྡུང་བ་སོགས་དང་། གོ་འདེབས་ (དེབ་) ཀྱི་ (ཀྱིས་) མཚོན་རྒྱལ་ཁབ་ཆེན་པོའི་འདུ་ཚོགས་ཀྱི་སྐབས་དགོས་གནད་ཆེ་བའི་འཛུགས་ (ལྷུགས་) རྣམ་པ་རྒྱས་བསྡུས། རྔ། ཤགས་གོ་རྟེད་སོགས་པ་རོལ་དཔའ་བསྐྱོང་བའི་ཚོ་གའི་རིགས་བཅས་ལ་སྦྱོངས་བརྡར།”[110] ས་གླང་ (1769) ཟླ་ཆེས་དགེ་བ་

བཅོས་བསྒྱུར་བྱས། སྤྱི་ལོ་ ༡༩༦༣ ལོར་རང་ལོ་ ༤༣ ལ་སོན་དུས་གར་སྨྱུར་སྐྱོབ་ཀྱི་བྱེད་སྒོར་ཞུགས་པ་རེད།” ཅེས་གསལ། ནང་མ་ཞེས་པ་ནི་ཕོ་བྲང་ནང་གི་རོལ་མོ་ཞིག་ཡིན་ནམ། བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་རོལ་མོ་ནང་མ་ཞེས་པའི་ལོ་རྒྱུས་དང་དེའི་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་གླེང་བ། སྤེན་རྡོར་གྱིས་བརྩམས། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག །༡༩ (༡) བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༤༩–༥༠ ལས། “རོལ་ཆ་གནའ་ཆའི་སྐོར་ <<ཀྲུང་གོའི་གྲངས་ཉུང་མི་རིགས་ཀྱི་རོལ་ཆའི་ལོ་རྒྱུས་>> ནང་དེ་ནི་བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་ཀྱི་ལྷ་ས་དང་གཞིས་རྩེ་སོགས་ས་ཁུལ་དུ་དར་ཞེས་འཁོད། ནང་མའི་སྐོར་གྱི་རྩོམ་ཡིག་མང་པོའི་ནང་དུའང་དེ་ནི་ནང་མའི་རམ་དཀྱིལ་རོལ་ཆའི་གྲས་ཤིག་གོ་ཞེས་བཀོད་འདུག་ཀྱང་། དོན་དོ་མའི་ཐོག་བོད་ཞི་བས་བཅིངས་འཁྲོལ་ཐོབ་རྗེས་སུ་མི་འགའ་ཞིག་གིས་ཉ་ཉུང་མཉམ་བསྲེས་ཀྱིས་རོལ་ཆ་དེ་བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་རོལ་ཆ་ཡིན་ཁུལ་གྱིས་རིག་རྩལ་ཚོགས་པ་ཉུང་ཤས་ཀྱིས་སྐབས་ཤིག་རིང་དེ་བེད་སྤྱོད་པ་ཕུད། དེ་བྱིངས་ལྷ་ས་དང་། བོད་ཀྱི་ས་ཁུལ་གཞན་པའི་ཆེད་ལས་སམ་དམངས་ཁྲོད་གང་གི་ཁྲོད་དུ་དེ་སྔ་རོལ་ཆ་དེ་དར་སྤྱོང་མེད་ལ་དེང་དུས་ནི་དེ་བས་ཀྱང་རོལ་ཆ་དེ་དཀྱིལ་གཏོང་བྱེད་མཁན་མེད། ཡང་སྲོལ་རྒྱུན་ལྡན་པའི་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་ནང་གོང་དུ་ངོ་སྤྲོད་ཞུས་ཟིན་པའི་རོལ་ཆ་རིགས་དྲུག་པོ་དག་ནི་མི་རིགས་ཀྱི་ཁྱད་ཆོས་རབ་ཏུ་ལྡན་པའི་རོལ་ཆ་སྡེབ་དཀྱིལ་གྱི་དབྱངས་རྟའི་སྒྲ་གདངས་དབྱེ་བ་ཞིག་ཡིན་མོད་ཀྱང་། དེའི་ནང་ནས་གནའ་ཆའི་དབྱངས་རྟའི་སྒྲ་གདངས་དབྱེ་བ་ནི་རྙེད་ཐབས་བྲལ། རོལ་ཆ་དེ་རིགས་བོད་ཀྱི་རྒྱ་ཆེའི་ངལ་རྩོལ་མི་དམངས་རྣམས་ཀྱི་ཁྲོད་དུ་སྤྱི་ཚོགས་ཀྱི་རྨང་གཞི་ཅི་ཡང་མེད་པས་མི་སུ་འདྲ་ཞིག་གིས་ཐབས་ཤེས་གང་དྲག་བཏོན་ནས་མི་རྣམས་ལ་ངོ་སྤྲོད་བྱེད་ཐབས་བགྱིས་ཀྱང་མི་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ སྤྱིར་རྒྱུན་ལྟར་དེ་ཁས་ལེན་མི་སྲིད་པ་དེ་ནི་ནན་གྱིས་ཞུ་དགོས་མཆིས་པའི་གལ་ཆེའི་གནད་དོན་ཞིག་ཡིན་ནོ།།” ཞེས་གསལ། གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ཤོག་གྲངས་ ༣༡ ནང་། “སྦེ་སྲིད་ (སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ་) རིན་པོ་ཆེའི་ཡིག་ཆར་གསལ་བའི་པི་ཝང་རྒྱུད་གསུམ་པའམ། གན་ལྕུགས་ཟེར་བ་ཞིག” ཅེས་དང་། ཡང་ཤོག་གྲངས་ ༡༢ ནང་། “ང་ཚོས་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་རྒྱུད་ (བརྒྱུད་) རིམ་དེ་ཚོར་ལྟ་དུས་རྩ་བའི་སྟར་གྱི་དེབ་གཞི་དང་བསྟུར་བ་ཡིན་ན་གར་གྱི་ཆ་ལག་ལ་དཔེ་མི་སྲིད་པའི་ཉམས་ཚག་ཕྱིན་ཡོད་འདུག །ཡོ་ཆས་ཡོད་སྟངས་དེ་ཚོའི་ཐོག་ལ་མཚོན་ན་ཤ་ཡང་ཟེར་བ་དང་། གན་ལྕུགས་ཟེར་བའི་སྒྲ་སྙན་སྟར་ལྷ་སར་མ་གཏོགས་མེད་པ་ཞིག་ཡོད་རེད། དེང་སང་ཡིན་ན་མང་པོ་ཞེ་དྲག་ཐོན་ཡོད་རེད། གར་པའི་སྒྲ་སྙན་རྙིང་པ་གན་ལྕུགས་ཟེར་བ་དེ་ལྷ་སར་ཡོད་པའི་ཅུན་ཅུས་ཀྱི་རློས་གར་བས་གཡར་ཏེ་བར་སྐབས་ལྷ་སར་དར་ཁྱབ་ཆེན་པོ་ཞེ་དྲག་བྱུང་བ་རེད། རྒྱ་ནག་ལ་འཁྱེར་ནས་དེ་ལ་དཔེ་བལྟས་ཏེ་གསར་པ་བཟོས་དེ་འདྲ་བྱས་པ་རེད། སྒྲ་སྙན་རྒྱུད་སྒྲོམ་པ་དེ་ཕལ་ཆེར་བོད་ལ་མ་གཏོགས་རྒྱ་ནག་ལ་སྟར་མེད་པ་འདྲ། དེང་སང་ནི་ཨོག་མའི་འོག་ལ་བཙུག་ནས་གཏོང་རྒྱུའི་སྒྲ་སྙན་རྒྱུད་དྲུག་མ་ཟེར་བ་དེ་དར་ཡོད་རེད། རྗེས་མ་ང་ཚོ་གར་པའི་གན་ལྕུགས་རྙིང་པ་དེ་ལག་པར་རག་བྱུང་ཡང་གོག་རྩལ་ཆགས་ནས་ཕན་ཐོགས་པ་མི་འདུག” ཅེས་ཀྱང་གསལ། *Tibetan Treasures*, Selections of Musical Instruments and Stationery of Successive Dynasties, Morning Glory Publishers, Beijing, 2011 ཤོག་གྲངས་ (༡) ནང་ Genqia Musical Instrument, Tubo Period ཞེས་གནའ་ཆག་གཅིག་གི་རྒྱབ་མདུན་ཚོན་སྣར་གསལ།

110 སྡེ་དཔོན་ལྷ་རྒྱ་རིའི་ཁྲི་འཛིན་བཙུ་གཅིག་པ། བདེ་ཆེན་འབྲིན་ལས་རོལ་པའི་ཆབ་ཤོག་ཕྱོགས་བསྡེབས་ཚངས་སྲས་

ལ། ཞེས་དང་། “ཀུན་གཟིགས་ཞྭ་དམར་རིན་པོ་ཆེ་ (རྣམ་གླིང་ཞྭ་དམར་དཀོན་མཆོག་གར་དབང་རྒྱ་མཚོ་) མཆོག་གི་སྐུ་ཞབས་སུ། ཨ་འབྲོག་ལུགས་སུ་ཞུ་འཕྲིན་ཉམས་འཆར་དུ་གསོལ་བ་སྟོན་འཁོར་མ་ལུས་མཉེས་པའི་རོལ་མོ་བཞུགས། །དཔལ་རིགས་ཀུན་ཁྱབ་བདག་ཀུན་མཁྱེན་བླ་མ་བཀའ་དྲིན་སུམ་ལྡན་མཆོག་གི་ཞབས་པད་རིན་པོ་ཆེའི་དྲུང་དུ། གུས་པ་ཆེན་པོའི་ལྷ་ཁྱབ་སྔོན་དུ་བཏང་ནས། ད་ལམ་ཞུ་འཕྲིན་གྱི་ཚིག་སྦྱོར་གྱི་རེས་སུ་སོན་པ་གང་ཡིན་ཕེབས་ན། སྙན་ཚིག་བཅད་ལྷུག་སྤེལ་གསུམ་ཡང་མ་ཡིན། ལྷ་མོའི་གླུ་ཡང་མ་ཡིན། གཙང་པ་བྲོ་པའི་གླུ་ཡང་མ་ཡིན། གེ་སར་སྒྲུང་གླུ་ཡང་མ་ཡིན་པར་ཐལ་ལགས། །གང་ཡིན་ཞེ་ན། ད་ལམ་ཆར་ཆང་བཏང་མ་ཐག་པའི་སྐབས་ཀྱིས་འབྲོག་ནས་འབུལ་དགོས་པའི་ཕྱིར། མ་གྲུབ་ཞེས་ (ཅེས་) ཕེབས་ན། ད་ལམ་གྱི་ཞུ་འཕྲིན་གྱི་རེས་ཆོས་ཅན། འབྲོག་གླུའི་རེས་སུ་བབ་པ་ལྟར་འབུལ་དགོས་པར་ཐལ། དེ་ཡང་ཡར་བཤད་དང་། འབྲུ་བཤད་དང་། ཆང་བཤད་དང་། གཡག་པོའི་ལོ་སྐོར་བཅུ་གཉིས་དང་། འབྲི་མོའི་ལོ་སྐོར་བཅུ་གཉིས་དང་། ཆུ་ཆེན་བཞིའི་འབབས་ཚུལ་དང་། རི་གསུམ་འདུས་པའི་རི་བཤད་དང་། མཚོ་མོ་བཞིའི་བཤད་པ་དང་། གསེར་གཡུ་མར་གསུམ་གྱི་བརྫམས་བཤད་དང་། ཨ་འབྲོག་གི་བརྫམས་བཤད་དང་། ས་ལ་འབྲི་མོའི་བྱུང་ཚུལ་སོགས་མང་དུ་ཡོད་པ་གང་ཞིག །ད་ལམ་བྱུར་འབྲོག་གི་ལུགས་སུ་ཡར་བཤད་ནས་འབུལ་དགོས་པའི་ཕྱིར་ལགས། བསྙོ་ལ་གླུ་མའི་ལེགས་མོ་སླར་གླུ་རེ་ལ། ལེགས་སོ་འདྲའི་ཞུ་སོ་བླ་མ་རང་མཁྱེན་ནོ།” ཞེས་དང་། “ཉིན་མཚན་ཀུན་ཧ་ཆང་བཟའ་བཏུང་ནི་བཟབས་ཅེང་། (ཤིང་།) །གླུ་རིགས་ནི་རྣམ་པ་དུ་མ་རུ་བླངས་བསྟུན། །པི་ཝཾ་དང་རྒྱུད་མངས་འགན་ལྟུགས་དང་གླིང་བུ། །སྙན་ཡང་དག་མཁར་ཧ་བཅུ་པ་སོགས་བརྡུངས་ཤིང་། །མཐར་བསྒྲུབ་གཞས་ཞབས་བྲོས་མཚན་འཁྱོངས་སུ་བྱས་ལགས།”[111] ཞེས་དང་། ཡང་བསྐྱར་ལྷ་རྒྱ་རི་ཁྲི་ཆེན་ལྷ་རིགས་ཁྲི་སྐྱོང་ཟླ་བསྲིང་དགྱེས་པའི་ལང་ཚོའམ། ལྷ་རིགས་དབང་ཕྱུག་ཕུན་ཚོགས་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་སྙེས་མཛད་པའི། ཡར་སྟོད་བཙོའི་མཚོ་ལས་ལེགས་འོངས་པའི། །དར་ལྷུམ་ཚེ་དབང་སྒྲོན་མའི་ངང་མོ་དཀར། །མ་བོས་མགྲོན་དུ་འོངས་ལྟར་ཨེ་སྟོད་ཕྱོགས། །བདུད་རྩི་ཆབ་དྲོན་རྫིང་བུར་ཡོངས་སུ་ལྷགས། །དེ་ཚེ་ལྷ་རིགས་ར་ཛ་ཧམ་ས་ཡང་། རིགས་གཟུགས་ལང་ཚོའི་འདབ་དཀར་ངོམས་པའི་ཕྱིར། །ཕྱོགས་དེར་ལྷགས་པས་ལྷན་ཅིག་འཛོམས་པའི་གཏམ། །ལུས་དཀར་མགྲིན་པའི་རྔ་ཧར་མེད་དུ་འབོད། །ཅེས་པ་ལས། “ཚུར་འཇུག་པའི་བཏར་མི་ཤང་གི་གླིང་བུ་འབུད་ཅེང་། རྗེ་འཁོར་ཚང་མ་ཆུ་ཆས་སུ་བྱས་ཏེ་ཆུ་ནང་དེར་ཞུགས་སོ། །དེའི་ཚེ་ཡང་དབྱངས་དང་རོལ་མོ་སོགས་སྦྱོང་བ་

ལྷ་མོའི་རྒྱུད་མངས་རང་སྒྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཤོག་ལྡེབ་ ༢༢༢བ༦–༢༢༣ན༩ ཤོག་གྲངས་ ༩༣༡–༩༣༤

111 སྡེ་དཔོན་ལྷ་རྒྱ་རིའི་ཁྲི་འཛིན་བཅུ་གཅིག་པ། བདེ་ཆེན་འཕྲིན་ལས་རོལ་པའི་ཆབ་ཤོག་ཕྱོགས་བསྡེབས་ཚངས་སྲས་ལྷ་མོའི་རྒྱུད་མངས་རང་སྒྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཤོག་གྲངས་ ༥༡༩– (ཤོག་ལྡེབ་ ༢༦༩བ༥–)

དང་། གཙམ་འདྲེན་དང་རྣམ་རབ་གྱི་ (ཀྱི་) གླུ་གཞས་སྦྱོང་བ་དང་། གཞན་ཡང་མངའ་རིས་ཀྱི་གར་བརྡའ་སྣ་ཚོགས་པ་དང་། ལྷ་མོ་ཡིད་འཕྲོག་མའི་གླུ་རིགས་དང་། གེ་སར་ནོར་བུ་དགྲ་འདུལ་གྱི་རྣམ་ཐར་ལས་བརྩམས་པའི་གླུ་དང་འཕྲོས་པ། ཡུལ་ག་གེ་མོ་དང་། སྐྱེས་བུ་དང་གཞོན་ནུ་མཆེད་ཆེ་གེ་མོ་དེ་དང་དེའི་ལུགས་ཅེས་ (ཞེས་) འགྱུར་བག་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་གླུ་ལེན་པ་དང་བཅས་དུས་ཙུང་ཟད་འདས་པ་ན།”[112] ཞེས་གསལ་བ་བཅས་ནང་ལའང་མངའ་རིས་ཀྱི་གར་བརྡ་འམ་མཆོད་སྤྲིན་གར་གླུ་དར་སྤེལ་ཡོད་པ་ཙམ་ལས་ནང་མའི་སྐོར་ཚིག་གཅིག་མི་གསལ།

ཟུར་ཁང་བཀའ་བློན་སྲི་གཅོད་ཚེ་བརྟན་ (1766–1820) གྱི་རང་རྣམ་ “བཀའི་གུང་བློན་གྱི་འཁུར་འཛིན་པའི་རྟོགས་བརྗོད་བྱུང་བའི་མགྲིན་གླུ་” དང་། “བཀའ་ཟུར་ཟུར་ཁང་པ་བློ་བཟང་ཆོས་འབྱོར་བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོའི་རྣམ་ཐར་སྙད་ཚ་སློབ་བུ་རྣམས་ནས་ཕྱོགས་སྡེབས་ (བསྡེབས་) སུ་བགྱིས་པ་ཚངས་པའི་དྲངས་ (དྲང་) ཐིག་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།” ཞེས་པ་གཉིས་ཀྱི་ནང་ལའང་ནང་མ་སྐོར་གཞས་འཁྲབ་སྦྱོང་གནང་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོའམ། ནླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོའི་དྲུང་ཡིག་ཆེན་མོ་ལྷུན་རྫེ་ (ལྷུན་ཡུལ་ལྷུན་པོའི་རྫེ་དྲུང་) ངག་དབང་ཆོས་འབྱོར་གྱིས་མཛད་པའི། ཀུན་གཟིགས་པཎ་ཆེན་རིན་པོ་ཆེ་བསྟན་པའི་དབང་ཕྱུག་ (1855–1882) མེ་གླང་ ༡༨༧༧ དབུས་ཕེབས་ཀྱི་མཛད་སྒོའི་རིམ་པ་དང་ཕེབས་ལམ་བཅས་པའི་གནས་ལུགས་གསལ་བར་བྲིས་པའི་སྣན་ཚོམ་ནང་། གར་རོལ་པ། “རྫ་རྫ་ལ་སོགས་རྡུང་བྲེ་བསྐྱུལ་མཁས་ཀྱི། །གར་རོལ་པ་དང་མེ་ན་ཀའི་ཚོགས་ཏེ། །འཆི་མེད་གར་མཁན་དག་ལ་ཅོ་འདྲི་བའི། །རྡོ་རྡར་ (མདོ་དར་) པ་རྣམས་ལག་པའི་རྣམ་འགྱུར་བདེ།” (ཕན་ཚུན་གྱི་དཔེ་)[113] ཞེས་དང་། སུརྣ་བ། “འབུད་མཁས་སོར་མོའི་འཁྲུལ་སྡེབས་སུརྣའི་དབྱངས། །རྣ་བར་འཇེབས་པའི་དྲི་ཟའི་གླིང་བུ་ཉིད། །མཚུངས་པ་ལས་གཞན་སྒྲ་འཛིན་བརྒྱ་ལྡན་པས། །བསྐལ་པར་ཉན་ཡང་ཐོས་པའི་དཔེ་ཟླས་དབེན།” (ངེས་པའི་དཔེ་)[114] ཞེས་དང་། “གླུ་གར་བྲོ་ཤོན་ཟློས་བུའི་སྟངས་སྟབས་དང་། །གཡག་སེང་མགོ་བརྙན་ཅན་གྱི་འཁྲིད་འཆམ་སོགས། །ཉིན་རེའི་མཆོད་པས་འདིར་ཡང་མདུན་བདར་ཏེ། །མཚན་ཉིད་ཀུན་ལྡན་གླིང་ཀའི་འདབས་སུ་གཤེགས།”[115] ཞེས་དང་། “རོལ་མོའི་བྲེ་བྲག་སྒྲི་དང་ཁྲུད་པར་དུ། །དུང་གླིང་གནམ་ས་གཡོ་བའི་སྒྲུན་འདྲེན་བཅས། །དབུས་

112 རྣ་རམ་ས་ལའི་བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་ནས་གསར་བཟོས་ 1976 Remington Typewriter, Calcutta ལྷུགས་སྤྱར་ FS ཤོག་གྲངས་ ༡༡:༤

113 སྣང་པ་བོད་ནས་སྐྱེས་སུ་ཐོབ་པ། འབྲུག་བྲིས་སྣུམ་སྤར་དེབ་གཟུགས་ཀྱི་ཤོག་གྲངས་ ༣:༣

114 འབྲུག་བྲིས་སྣུམ་སྤར་དེབ་གཟུགས་ཀྱི་ཤོག་གྲངས་ ༣:༥

115 འབྲུག་བྲིས་སྣུམ་སྤར་དེབ་གཟུགས་ཀྱི་ཤོག་གྲངས་ ༡༠:༣

འགྱུར་ནོར་གླིང་སྐལ་བཟང་པོ་བྲང་གི །འཇིགས་བྲལ་སེང་གེའི་ཁྲི་ལ་ཞབས་སེན་བཀོད།”[116] ཅེས་དང་། “མཆོད་རྫས་རོལ་ཆ་སྒྲིར་བའི་ལྷ་སྡེ་དང་། །གླུ་གར་བྲོ་ཤོན་རྩེ་བའི་མི་སྡེའི་ཚོགས། གཡས་གཡོན་བར་མཚམས་མེད་པའི་སྟར་སྒྲིག་ལས། །འགྱུར་བག་སྟོང་གི་སྟང་ (སྟངས་) སྟབས་བསྒྱུར་བའི་དབུས།”[117] ཞེས་གསལ་བ་བཅས་ཀྱི་ནང་ལའང་ནང་མའི་སྙོར་ཚིག་ཟུར་ཙམ་ཡང་མ་གསལ།

༧རྒྱལ་དབང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་སྐུ་ཕྲེང་ ༡༣ པ་མཆོག་དང་། སྲིད་བློན་བཀའ་ཤོད་ཞོལ་ཚང་གསུམ། བཀའ་བླ་གུང་ཐང་པ་དང་བླ་སྨན་བཀྲས་ཁང་སོགས་དང་ལྷན་རྡོར་གླིང་དུ་ཉེན་ཡོལ་བཞུགས་སྐབས་ལྕགས་ཕག་ (1911) དབོ་ཟླར་བཀའ་དྲུང་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ (1876–1913) ཀྱིས་མཛད་པའི་རང་རྣམ་ཀླུན་པོའི་རང་ཚུལ་བརྗོད་པ་དཔྱིད་ཀྱི་ཉི་རིང་འབྱུང་བྱེད་ཅེས་དབུ་མེད་བྲིས་མ་དཔེ་དཀོན་དེའི་ནང་ནང་མའི་སྙོར་ཚིག་གཅིག་མ་གསལ།

བཀའ་དྲུང་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ཀྱིས་ཕྱི་ལོ་ ༡༩༡༡ ལོར་རྡོ་རྗེ་གླིང་དུ་བརྩམས་པའི། དཔལ་གྱི་ཆོས་འཁོར་ལྷ་ས་དྲན་གླུ་ནོར་བུའི་དོ་ཤལ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་པ་ལས། “ལྷུག་ལྷུག་གྲོལ་བའི་མེ་ཏོག་བཞད་དུས་སུ། །དགའ་དགའ་སྐྱིད་སྐྱིད་གཏོང་དུ་གླིང་ཁར་ཕྱིན། །ཅེའི་ཅེའི་ཁུཁུ་ཁུཁུ་འབབ་ཆ་ཏོ་གླིང་དང་། །ཨིའི་ཨིའི་བེ་ཤུའི་སྒྲ་ལྡན་ལྷ་ས་དྲན།”[118] ཞེས་གསལ་བ་འདིའི་

---

116 འབྲུག་བྲིས་སྟུམ་སྐྱར་དེབ་གཟུགས་ཀྱི་ཤོག་གྲངས་ ༡༡:༤

117 འབྲུག་བྲིས་སྟུམ་སྐྱར་དེབ་གཟུགས་ཀྱི་ཤོག་གྲངས་ ༣༣:༡༣

118 ༧གོང་ས་༧རྒྱལ་དབང་སྐུ་འཕྲེང་ ༡༣ པ་ཆེན་པོ་མཆོག་སྟོན་ཕྱི་ལོ་ ༡༩༡༡ ལོར་རྡོར་གླིང་དུ་སྐུ་བཞུགས་གནང་སྐབས་༧མི་དབང་ཤེལ་གླིང་མཆོག་ནས་བརྩམས་མཛད་ལྷ་ས་དྲན་གླུ་དང་ཀ་བཤད་བཅས་བཞུགས་སོ།། *A SONG OF LHASA MEMORIES & A POEM IN ALPHABETICAL ORDER* Composed by H. E. Shekarlingpa at Darjeeling in 1911, on the occasion of H.H. the 13th Dalai Lama's visit to India. (Third revised edition) Printed and published by G. THARCHIN, AT THE TIBET MIRROR PRESS, KALIMPONG. 1965 ཤོག་གྲངས་ ༢ འདིའི་ནང་ཏོ་གླིང་ཞེས་པའི་ཆབ་ཏུ་ཏོར་གླིང་ཞེས་བྲིས་ནོར་བྱུས་འདུག །ཡང་། དཔལ་གྱི་ཆོས་འཁོར་ལྷ་ས་དྲན་གླུ་བཞུགས་སོ།། *MEMORIES OF LHASA*. COMPOSED BY H. E. SHELKARLINGPA, AT DARJEELING, IN 1910, 11. EDITED AND PUBLISHED BY THARCHIN. PRINTED BY THE CHURCH OF SCOTLAND GUILD MISSION AT THE TIBETAN PRESS KALIMPONG. 1936 ཤོག་ལྡེབ་ ༣ པ་ནང་། “ཅེའི་ཅེའི་བུཝུ་བུཝུ་འབབ་ཆ་ཏོ་གླིང་དང་།” ཞེས་གསལ། ཉེ་རྩོམ་གཅེས་བསྒྲིགས། བོད་ལྗོངས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོའི་སློབ་གཞི། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་སློབ་གཞི་ཞིབ་བཤེར་ཨུ་ལྷན་གྱིས་ཞིབ་བཤེར་མཛད། གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ། ཀརྨ་འཕྲིན་ལས། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༥ ཤོག་གྲངས་ ༣༥༩ ནང་། “ཅེའི་ཅེའི་ཁུཁུ་ཁུཁུ་འབབ་ཆ་ཏོ་གླིང་དང་།” ཞེས་གསལ། བོད་ཀྱི་ཉེ་དུས་ཀྱི་གྲགས་ཅན་སྙན་ངག་པ་ཤེལ་གླིང་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ཀྱི་སྙན་ངག་རྩོམ་ལས་སྙོར་ཙུང་ཟད་གླེང་བ། ཚེ་དབང་རྣམ་རྒྱལ་ནས་བྲིས། བོད་ཀྱི་རྩོམ་རིག་སྒྲུ་རྩལ། ༡༩༨༣ (༥) བོད་ཀྱི་རྩོམ་རིག་སྒྲུ་རྩལ་རྩོམ་སྒྲིག་ཁུས་རྩོམ་སྒྲིག་དང་དཔེ་སྐྲུན་བྱས་པ། ཤོག་གྲངས་ ༦༡–༧༢

ལྷ་ས་དྲན་གླུ་དང་དེའི་རྩོམ་པ་པོ་ངོ་སྤྲོད། ཕ་ཡུལ་ཤེས་བྱའི་བང་མཛོད། བོད་གཞུང་ཤེས་རིག་རྩོམ་སྒྲིག་སྡེ་ཚན་

ནང་དམིགས་བཀར་ནང་མ་ཞེས་པ་མ་གསལ་ནའང་རོལ་ཆ་ལ་རྒྱ་གར་གྱི་སྐད་དོད་འབའ་ཆ་དང་ཏོ་ཅིན་གླིང་བུ་སོགས་གཏོང་གི་ཡོད་པ་གསལ། དེས་ན་ནང་མ་ནི་གནའ་བོ་ནས་ཡོད་ཚུལ་དང་། ཕོ་བྲང་ནང་། ནང་མ་སྐད་། ནང་མ་ཁང་སོགས་སུ་འཁྲབ་གཏོང་བྱས་ཚུལ་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་ (1653–1706) གསུང་དང་། མི་དབང་པོ་ལྷ་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས། (1689–1747) བཀའ་བློན་མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ། (1697–1763) བཀའ་བློན་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསོད་ནམས་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ཚེ་རིང་། (1760–?) བཀའ་བློན་ཟུར་ཁང་སྲི་གཅོད་ཚེ་བརྟན། (1766–1820) བཀའ་དྲུང་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ (1876–1913) རྣམས་ཀྱི་འབྱུང་བརྗོད་ལོ་རྒྱུས་ནང་ཟུར་ཙམ་ཡང་མ་གསལ། ཕྱོགས་མཚུངས་བོན་གྲོང་ཚེ་བརྟན་ (1658–?) དང་། སློ་ལུང་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེ། (1697–1740) ཨེ་ལྷ་རྒྱ་རིའི་ཁྲི་ཆེན་ཟླ་བསྲིང་དགྲེས་པའི་ལང་ཚོ། ཟླ་བྲང་རྒྱལ་མཚན་མཐོན་པོའི་དྲུང་ཆེ་ལྷུན་རྗེ་ (ལྷུན་ལྷུན་) དགེ་དབང་ཆོས་འབྱོར་རྣམས་ཀྱི་གསུང་རྩོམ་ནང་ལའང་ནང་མ་དང་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་སྐོར་ཚིག་གཅིག་མ་གསལ་བ་འདིའི་རྒྱུ་མཚན་ལའང་བསམ་ཞིབ་ནན་ཏན་དགོས་ངེས་རེད་ལགས།

ལྷམ་སྐྱ་ཐེང་རིང་རིན་ཆེན་སྒྲོལ་མས་ (1909–2000) ༡༩༧༠ ལོར་བརྩམས་པའི་བོད་ཀྱི་བུ་མོ་ཞེས་པ་ལས། "ངའི་པ་ལགས་ [བཀའ་བློན་ཚ་རོང་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོ་ (1867?–1912)] ནི་སྐུ་གཟུགས་རིང་ཞིང་མི་བབ་བལྟ་བཟོ་དོད་པོ་ཞིག་ཡོད་པ་དང་། ཁོང་རང་རི་མོ་མཁས་ཤིང་། སྒྲ་སྙན་དང་། པི་ཝང་། གླིང་བུ་སོགས་རོལ་ཆའི་རིགས་ལ་ཧ་ཅང་མཁས་པ་མ་ཟད་ལྷག་པར་དུ་ཡང་རྒྱ་མིའི་རོལ་ཆས་ཡང་ཆེན་ལ་དམིགས་བསལ་གྱིས་དགའ་མོས་ཆེན་པོ་གནང་མཁན་ཞིག་ཡིན་པ་འདྲ། བར་སྐབས་ཤིག་རིང་བོད་ཀྱི་དམག་སྤྱི་གནང་ཞིང་སྐབས་དེ་དུས་རྩིས་པ་ཡིན་པ་རྩིས་དཔོན་ལུང་ཤར་ (རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ་) ཡང་པི་ཝང་གཏོང་རྒྱུར་ཧ་ཅང་མཁས་པར་བརྟེན་ངའི་པ་ལགས་ཀྱིས་ཁོང་ཚ་རོང་གཟིམ་ཤག་ཏུ་ཡང་ཡང་མགྲོན་འབོད་གནང་གི་ཡོད། ལས་ཁུངས་གྲོལ་མཚམས་སུ་ཏ་ལམ་ཉིན་ལྟར་ང་ཚོའི་ནང་མིས་རོལ་དབྱངས་གཏོང་སྐབས་སུ་ང་ཡི་གཙེན་པོ་བསམ་གྲུབ་ཚེ་རིང་ལགས་ཀྱིས་བཏང་གནང་བའི་གླིང་བུའི་སྒྲ་དབྱངས་དང་བསྟུན་ཏེ་ངའི་ཨ་མ་ལགས་ཀྱིས་ཞབས་བྲོ་སྙིང་རྗེ་པོ་དག་བསྐྱོན་གནང་གི་ཡོད་པ་མ་ཟད། ལྷ་སར་ཡོད་པའི་ང་ཚོའི་ཁང་པ་ཚ་རོང་གཟིམ་ཤག་ནས་བལྟ་སྐབས་ལྷ་སའི་ཁྲོམ་གཞུང་ཡོད་ས་བར་བསྐོར་གསལ་པོར་མཐོང་ཐུབ་ཀྱི་ཡོད་པར་བརྟེན་དགོང་དྲོ་ནང་མི་རྣམས་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་སྒྲོ་སྐྱིད་ལ་རོལ་བའི་སྐབས་སུ་ལམ་ལ་འགྲོ་མི་རྣམས་ཀྱིས་འགྲོ་མཚམས་བཅད་ནས་རོལ་དབྱངས་ཀྱི་བདེ་བ་སྤྱོད་བཞིན་ཡོད་པ་དེ་རྣམས་ཀྱི་ཁོངས་ནས་གླིང་བུ་མཁན་སྙན་གྲགས་ཅན་བོད་

ནས་རྩོམ་སྒྲིག་དང་པར་སྐྲུན་ཞུས། ཕྱི་ལོ་ ༢༠༠༡ ཟླ་བ་ ༡༠ ཚེས་ ༡༥ འདོན་ཐེངས་ ༡༠ ཤོག་གྲངས་ ༣

རིགས་ཁ་ཆེ་ཞིག་གི་བུས་མིག་ནས་མིག་ཆུ་འདོན་བཞིན་དུ་ "ཁོང་གི་གླིང་བུ་འདི་ངའི་ པླ་ལགས་ནང་བཞིན་གཏོང་བ་གནང་གི་འདུག" ཅེས་བརྗོད་ཀྱི་ཡོད་པ་རེད་ཅེས་ངའི་གཅེན་མོ་རྣམས་ནས་གསུང་གི་ཡོད་པ་དང་།"[119] ཞེས་གསལ་བ་འདིའི་ནང་ལའང་ནང་མ་སྟོད་གཞས་དང་། ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

འོན་ཀྱང་དུས་ཕྱིས། བཀའ་བླུར་ལྷ་སྦྲུ་ཚེ་དབང་རྡོ་རྗེས་ (1914–2011) མཛད་པའི། ངའི་ཕ་ལུང་ཤར་རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ་ (1881–1940) དྲན་གསོ་བྱས་པ། ཞེས་པ་ལས། "དེ་བཞིན་ཁོང་དགུང་ལོ་ཆུང་དུས་ནས་གཞས་དང་ཞབས་བྲོ་ལའང་ཧ་ཅང་དགའ་པོ་ཡོད་སྟབས་རྒྱུན་དུ་ཧོར་ཅིན་དང་ཡང་ཅིན་གཏོང་གནང་བ་མ་ཟད། སྐབས་འགར་ལྷ་སར་ཡོད་པའི་རོལ་ཆ་གཏོང་མི་རྣམས་བསྐུ་ཏུབ་གནང་སྟེ་མཉམ་གཏོང་སྤྲོ་སྐྱིད་ཡང་ཡང་གནང་གི་འདུག །དེའི་ནང་རོལ་ཆ་གཏོང་རིགས་སུ་ཡོང་མཁན་གཙོ་བོ་སྦྲ་ཡི་ཕྲ་ལི་ (ཧུད་རིགས་) དང་། དལ་ཞོལ་ལི་ (རྒྱ་རིགས་) འམན་རི། རྣམ་རྒྱལ། ནང་མའི་གཞས་གཏོང་མཁན་ཡེ་ཚེ་ (ཧུད་རིགས་) སྟོད་གཞས་གཏོང་མཁན་ཕུར་བུ་སྒྲོལ་མ་དང་། བསོད་ནམས་སྐྱིད་འཛོམས། དབྱང་ (དབྱངས་) སྐྱིད་ཟེར་བ་བཅས་སྐད་གྲགས་ཡོད་པ་བུ་མོ་གསུམ་སོགས་ཡོད།"[120] ཅེས་གསལ། དེས་ན་དུས་རབས་བཅུ་དགུའི་སྨད་ཆར་ཐེངས་དང་པོར་ "ནང་མའི་གཞས་གཏོང་མཁན་" ཞེས་ཚིག་འབྲུ་གསལ་ཐག་ཆོད་འཁོད་འདུག

མཁས་དབང་དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ (1953 འཁྲུངས་) ཀྱིས་མཛད་པའི། བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉ་ལས། "དུས་རབས་བཅུ་དགུ་དང་ཉི་ཤུ་པའི་ནང་ལྷ་སའི་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག[121] ལ་གླུ་གར་རོལ་དབྱངས་ལ་མཁས་པའི་མི་སྣ་མི་ཉུང་བ་ཞིག་བྱུང་ཡོད་པ་རྣམས་ཀྱི་

---

119 ངག་རྒྱུན་ལོ་རྒྱུས་དེབ་ཐེང་། ༡༡ བོད་ཀྱི་བུ་མོ། ཐེང་རིང་ཆེན་ཆེན་སྒྲོལ་མ། (མི་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས་བོད་ཀྱི་བུ་མོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །རྩོམ་པ་པོ། ཐེང་རིང་རིན་ཆེན་སྒྲོལ་མ། དབྱིན་སྐད་ནས་བོད་སྐད་དུ་ཕབ་སྒྱུར་བྱེད་པོ། ཚེ་དབང་ཏ་མགྲིན།) བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་། རྡ་རམ་ས་ལ། ༢༠༠༠ ཤོག་གྲངས་ ༣ Rinchen Dolma Taring, *DAUGHTER OF TIBET*, JOHN MURRAY, London, 1970

120 བོད་ཀྱི་རིག་གནས་ལོ་རྒྱུས་རྒྱུ་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས། འདོན་ཐེངས་གཉིས་པ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་ཆབ་སྲིད་གྲོས་ཚོགས་རིག་གནས་ལོ་རྒྱུས་རྒྱུ་ཆ་ཨུ་ཡོན་ལྷན་ཁང་། ༡༩༨༣ ཤོག་གྲངས་ ༩༨

121 ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག །བོད་ཀྱི་ཡུལ་སྲོལ་རྣམ་བཤད། རྡོ་དགོན་གསང་བདག་རྡོ་རྗེ་དང་། དགའ་བ་པ་སངས། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༩ ཤོག་གྲངས་ ༢༡༣–༢༡༦
ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་ཅེས་པའི་དཔྱད་རྩོམ་འདི་ནི་མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ (1922–2007) མཆོག་ནས། ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་བྱུང་འཕེལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ཞིབ་པར་གླེང་བ། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༣ (༣) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༡–༡༦ བར་ལ་ཁྲུངས་བཙལ་ནས་བྲིས་གནང་འདུག

སྐོར་ལ་མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ལགས་[122] ཀྱི་གསུང་རྒྱུན་ལྟར་ན། ཨབ་ཧུ་ར་མ་དང་། (ཁ་ཆེ་) ཧོར་ཁང་རྒྱབ་དབང་རྒྱལ། དགེ་རྒན་རྣམ་རྒྱལ།[123] ཟླ་ཡི་ཞ་ལི། (ཁ་ཆེ་) དལ་ཞོལ་

---

122 ༡ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། སྟོད་གཞིས་དང་ནང་མའི་འབྱུང་བ་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ། བོད་ལྗོངས་ཞིབ་འཇུག ༡༩༨༤ (༢) ཤོག་གྲངས་ ༤༩–༥༨

༢ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། གླུ་གར་གྱི་རྒྱ་མཚོ། ཤེས་བྱའི་ཐིགས་མ། ༢༤ མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༥ ཤོག་གྲངས་ ༢༨–༤༦

༣ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། སྟོད་གཞིས་དང་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་བྱུང་ཚུལ་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ། རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། པེ་ཅིང་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༦ (པར་ཐེངས་ ༢ 1988) ཤོག་གྲངས་ ༨༧–༡༠༨

༤ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་སྐོར། བོད་ལྗོངས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོའི་རིག་དེབ། ༡༩༩༣ (༣) ཤོག་གྲངས་ ༤༩–༥༥

༥ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་བྱུང་འཕེལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ཞིབ་པར་གླེང་བ། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༣ (༢) གཙོ་རྒན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ལྷ་ས། ཤོག་གྲངས་ ༡–༡༧

༦ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། ཁོ་བོ་དང་ཁོ་བོའི་སྒྱུ་རྩལ་འགྲོ་ལམ། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༧ (༡) ཤོག་གྲངས་ ༡༥༤–༡༥༩

༧ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། བོད་ཀྱི་གླུ་གཞས་སྒྲ་སྦྱོང་གི་དབྱངས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་རགས་ཙམ་བརྗོད་པ། བོད་ཀྱི་རྩོམ་རིག་སྒྱུ་རྩལ། ༡༩༨༨ (༤) ཤོག་གྲངས་ ༦༣–༦༩

༨ ཞོལ་ཁང་དར་རྒྱས། སྟོད་གཞིས་དང་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་བྱུང་བ། བོད་རིག་པའི་གྲོལ་མོལ་ཚོགས་འདུའི་ཆེད་རྩོམ་གཅེས་བསྡུས། ༡༩༨༧ ཤོག་གྲངས་ ༤༣༩–༤༤༩

༩ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། སྟོད་གཞིས་དང་ནང་མའི་ལོ་རྒྱུས་དང་འབྲེལ་བའི་གཞས་བརྒྱད་ཅུ་སྐོར་ལ་འགྲེལ་བཤད་དང་བཅས་སློབ་ཚན་ཕྱོགས་སྒྲིགས། ལྷ་ས། བོད་ལྗོངས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོ། ༡༩༨༩ ད་བར་མཇལ་བའི་གོ་སྐབས་མ་བྱུང་།

༡༠ ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། ནང་མ་བཀྲ་ལ་ཤིས་པ་ལས་འཕྲོས་ཏེ་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་སྒྲིག་གཞི་དང་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་བརྗོད་པ། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༥ (༡) ཤོག་གྲངས་ ༣༣–༤༣

ཕྱི་ལོ་ ༢༠༠༣ ནས་ "བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག" འདོན་ཐེངས་ཚང་མ་མིག་བསོད་དུ་མ་འགྱུར་སྐབས་གཞིས་བོད་པ་ས་གཡང་གི་ར་བ་ནས་མཁས་དབང་ནམ་མཁའི་སྐར་ཚོགས་སྟག་སེང་མཐིང་བསྡོལ་རྣམས་ནས་ནང་མ་སྟོད་གཞིས་སྐོར་དཔྱད་རྩོམ་ཇི་མཛད་མཇལ་བའི་གོ་སྐབས་མ་བྱུང་བ་ཤིན་ཏུ་འཕང་པ་ལའང་།

བོད་ཀྱི་མཐོན་མེད་རིག་གནས་ཤུལ་བཞག་དཔེ་ཚོགས། ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་རྩོམ་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། གླུ་གར་གྱི་རྒྱ་མཚོ། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༩ ཤོག་གྲངས་ ༢༤༡ བཞུགས།

123 དགེ་རྒན་རྣམ་རྒྱལ་ (1894–1942)

ཞོལ་ཁང་དར་རྒྱས་ཀྱིས། སྐད་གྲགས་ཡོད་པའི་དམངས་ཁྲོད་ཀྱི་རོལ་མོ་བ་མཁས་ཅན་རྣམ་རྒྱལ་ལ་དྲན་གསོ་བྱེད་པ། བོད་ཀྱི་མང་ཚོགས་རིག་རྩལ། ༡༩༩༠ (༢) ཤོག་གྲངས་ ༤༦–༥༧ སྲིད་བྱུས་གུ་ཡངས་བཏང་མ་ཐག་སོང་བརྗོད་དོན་ལངས་ཕྱོགས་གཡོན་ཐལ་མི་བཟོ་ཀ་མེད་ཡང་ཕྱིས་བསྒྱུར་བཅོས་གཏོང་གནང་གིས། བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་སྒྱུ་རྩལ་མཁས་ཅན་དགེ་རྒན་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས། ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་

ཡི། (རྒྱ་རིགས་) གོར་དྲུང་བསོད་ནམས། བཀའ་དྲུང་རྨར་ལམ་པ། ནོར་རྒྱས་ནང་པ། དར་མདོ་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག[124] །ཨ་ཅག་ཡེ་ཅ་ (ཁ་ཆེ་) བསོད་ནམས་སྐྱིད་འཛོམས་སོགས་ཡོད་ཅིང་། དེ་དག་གི་ནང་ནས་ཅུང་སྔན་གྲགས་ཆེ་བ་དང་དཔེ་མཚོན་གྱི་རོལ་དབྱངས་མཁས་པ་ནི་དགེ་རྒན་རྣམ་རྒྱལ་ཞུ་བ་ཡིན་པ་དེ་རེད།"[125] ཅེས་དང་།

གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ངག་རྒྱུན་ལོ་རྒྱུས་དེབ་ཕྲེང་། ༣༢ ནང་གར་དཔོན་དྲུང་ཏོག་དབང་ལྡན་པ་པ་སངས་དོན་འགྲུབ་ (1918– ?) ལགས་སུ་བཅར་འདྲི་ཐབས་བཞུས་ལས། "ཁོ་བོ་གར་དཔོན་བྱེད་པའི་སྐབས་[126] སུ་གར་ཕྲུག་པ་ཚོས་གར་སྣ་ཅམ་མ་ཚད་ནང་མ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་ཀྱང་རྒྱག་དགོས་གསུངས་བྱུང་། དེ་ཡང་དང་པོ་གར་གླུ་དང་། དེ་ནས་ནང་མ། ནང་མའི་རྗེས་ལ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་རྒྱབས་ཤིག་གསུངས།"[127] ཞེས་དང་། "སྔོན་མ་ཡིན་ན་གར་པས་གར་གྱི་སྐོར་དེ་ཚོ་མ་གཏོགས་ནང་མ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་གཏོང་བའི་ལུགས་སྲོལ་ཡོད་མ་རེད། རྗེས་སོར་རིམ་པས་སྐུ་ངོ་མགྲོན་གཉེར་ཆེ་མོ་ཕ་ལྷ་ (ཐུབ་བསྟན་འོད་ལྡན་) དང་། སྐུ་ངོ་སྣེའུ་ཤག་ (ཐུབ་བསྟན་ཐར་པ་) ཁོང་རྣམ་གཉིས་ཕན་ཚུན་དབུ་སྐྱེ་འབྲལ་མེད་ང་ཚོ་གར་པའི་བདེ་སྡུག་བཀའ་སློབ་ཞུ་ས་

ཞིབ་འཇུག ༢༠༠༨ (༡) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༡༢༧–༡༨༠ བར་ལྟགས་བཅུམས་གནང་ཡོད།
༢༠༠༧ ལོར་བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཚོགས་མི་ཟུར་པ་སྐུ་ཞབས་བསོད་ནམས་བཀྲ་ཤིས་ (Acho Danny) ལགས་ནས་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་སྐོར་ལ་གློག་བརྙན་ "གཞས་ཀྱི་སྒྲིན་པ། ཨ་ཇོའི་རྣམ་ཐར་" ཞེས་པ་ཞིག་གསར་བཟོས་བགྱིས་ནས་ཕྱི་རྒྱལ་ཡུལ་གྲུ་གང་སར་མིག་སྟོན་འགྲེམས་སྤེལ་བྱས། ༢༠༡༧ ལོར་བཞུགས་སྒར་ཧ་རམ་ས་ལར་ཧྲེན་གཞི་བྱས་པའི་བོད་ཀྱི་ཟློས་གར་ཚོགས་པའི་རྒྱ་ལུ་རུ་ཁག་ནས་བྱམས་བརྩེའི་གླིང་མོལ་ཞེས་པའི་མཚན་བྱང་འོག་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་སྐོར་བཅར་འདྲི་ཞུས་ཁུལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་ངོ་སྤྲོད་ཕྱིར་དྲན་བྱས་པ་ཞིག་ཀྱང་འབྲབ་སྟོན་གནང་བ་བྱུང་སོང་།

124 བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་པོ་ཉའི་ང་རོ། །བོད་ལྗོངས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོ། ༡༩༩༧ (?) ཤོག་གྲངས་ ༢༥༠ ནང་། ཏ་མདོ་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག་ཅེས་གསལ། *WHO'S WHO IN TIBET*, Corrected with a few subsequent additions up to 30th September, 1948, PRINTED BY THE GOVERNMENT OF INDIA PRESS, CALCUTTA, INDIA, 1949. ལྟར་ན། ཏ་མདོ་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག་ (1911–?) འདི་རྗེས་བསྡུས་མེད་ "WHO'S WHO IN TIBET, 1948." ཞེས་བཀོད་རྒྱུ།

125 དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས། བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་པོ་ཉ། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༡༡ ཤོག་གྲངས་ ༢༢༥

126 1950–1959

127 གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ཤོག་གྲངས་ ༣༩
མཆོད་སྤྲིན་གར་རོལ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་མང་ཚོགས་སྒྱུ་རྩལ་ཁང་དང་ལྷ་ས་གྲོང་ཁྱེར་མང་ཚོགས་སྒྱུ་རྩལ་ཁང་ནས་མཉམ་འབྲེལ་ཐོག་བསྐྲུན་པ། གཞས་གདངས་ཕུའུ་ཅེ་འབྲི་མཁན། སྐལ་བཟང་ལྷ་མོ། ༡༩༥༣ (?) ལྷ་ས། ཤོག་གྲངས་ ༡༢

གཙོ་བོ་ཁོང་གཉིས་རེད། ལས་བྱ་དེ་ལ་དངོས་གྲུབ་རྣམ་རྒྱལ་ལགས་དང་། ཤོད་དྲུང་གསེག་ཞིང་ [སྲེག་ཤིང་] པ་ (བློ་བཟང་དོན་གྲུབ་) བཅས་ཡོད་པའི་སྐབས་སུ་ནང་མ་བསྐོད་ [སྐོད་] གཞས་ཀྱི་འགན་དེ་ཡང་གར་པས་ལེན་དགོས་པའི་བཀའ་ཁྱབ་དེ་འདྲ་ཞིག་ཐོག་ཏུ་བབས་བྱུང་། ཁོ་བོས་ཐོག་མར་དེ་འདྲ་ཞབས་ཕྱི་འགྲུབ་ཐུབ་ཀྱི་མ་རེད། ད་ལྟ་ང་ཚོར་གར་པའི་བྱེད་སྒོ་རྣམ་གསུམ་མང་པོ་དེ་ཙམ་ཡོད་རེད། དེའི་སྟེང་ནང་མ་བསྐོད་ [སྐོད་] གཞས་ཀྱི་འགན་འཁྱེར་རྒྱུ་རྩ་བ་ནས་ཡོང་བ་མི་འདུག་ཅེས་ཞུས། ཡིན་ནའང་ཕྱོགས་གཅིག་ནས་གར་པ་རྣམས་སྐྱི་ཚོགས་ནང་ཁ་ཚ་ཞེན་ཁོག་ཡོད་པ་དང་། གཞུང་དང་དབུ་ཁྲིད་ལ་དད་གུས་ཡོད་པ། གཉིས་ནས་གོང་རིམ་གྱི་བཀའ་བརྩི་དང་ལེན་ཞུ་དགོས་པའི་འགན་ཁུར་དང་མིག་ལྟོས་གནས་བབས་ཁག་ཀྱང་ཚུལ་མཐུན་ཡག་པོ་ཡོད་པ་ཡིན་ཙང་། གོང་རིམ་ནས་འོས་བབས་ཡོད་པར་གཟིགས་ཚོད། འོ་ན་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་གི་མི་དེ་ཚོ་མཛད་སྒོའི་ཐོག་བཏང་བ་ཡིན་ན། ཁོང་ཚོ་ནི་སྐྱུར་སྐྱུར་དང་། ཀྱག་ཀྱོག །ཞར་བ་རྐྱང་པ་མ་གཏོགས་ལྷག་ཡོད་མ་རེད། ཁོང་ཚོ་བཏང་ན་འགྲིག་པ་འདུག་གམ། མི་ཚོས་ང་ཚོར་ག་རེ་ཟེར་ས་རེད། ད་རེས་ཀྱང་དབྱང་གི་སྐུ་ཚབ་ (ཁྲིན་ཡི་) ཀྱང་ལྷ་སར་སླེབས་ཡོད་རེད།[128] རོལ་ཆ་གཏོང་མཁན་མི་དེ་ཚོ་སྔིངས་ཆའི་སྐད་ལ་བཏང་ན་འགྲིག་པ་འདུག་གམ། ཁྱོད་ཚོར་ཆ་རྐྱེན་ག་རེ་དགོས་ཀྱང་ང་ཚོས་མགོ་སྒྲིག་མཐུན་སྦྱོར་བྱེད་ཀྱི་ཡིན། ཁྱོད་རང་ཚོས་ཡིན་གཅིག་འགན་མ་བླངས་པར་འགྲིག་གི་མ་རེད་ཅེས་གོང་རིམ་ནས་ཁོ་བོར་བཀའ་ནན་པོ་གནང་གི་འདུག །བསམ་བློ་ཞིག་གཏོང་དུས་གནད་དོན་དེ་ཚོ་ཐུགས་ཁག་མེད་པ་དངོས་དོན་རེད། སྐབས་དེ་དུས་ང་ཚོ་བོད་རང་དབང་རང་བཙན་ཡིན་ཙང་ཞལ་འཁྲུག་འཁྲུག་གནང་སྟེ་བཞུགས་ཡོད་རེད། རྒྱལ་ཁབ་ཀྱི་མཚན་ཤས་འགྲོ་རྒྱུར་ངེས་པ་ཞིག་རེད་སྙམ། སོ་སོ་རང་ཉིད་ལ་མཆོག་ནའང་རང་ལོ་ ༡༣ ནས་བཟུང་གཞུང་དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང་གི་བཀའ་དྲིན་གྱི་ཉོ་ཤས་འཚོ་བསྡད་པའི་མི་ཞིག་རེད། གཞན་ལས་གནས་ཚད་དྲག་པའི་ཆ་ཤས་ཚང་མིན་གང་ལྟར་ཡང་མི་སྣ་མང་ཙུང་གི་ཆ་ནས་ང་ཚོ་གར་པ་རྣམས་དྲག་པ་དང་ཆ་རྐྱེན་ཡང་འཛོམ་པ་ཡོད། ག་ཚོད་ཐུབ་ཐུབ་ཀྱི་ཐོག་ནས་ཤུགས་མ་བརྒྱབ་པར་འགྲིག་གི་མ་རེད་སྙམ་དེ་དོན་ཁས་ལེན་ཞུས། ངོས་རང་གིས་ནང་མ་བསྐོད་ [སྐོད་] གཞས་ཧ་ག་ཙམ་ཤེས་ཀྱི་ཡོད་རེད་མ་གཏོགས་གར་པ་གཞན་ཚོས་དེ་ཙམ་ཤེས་མཁན་ཁག་པོ་རེད། ཞབས་བྲོ་བསླབ་དགོས་ཀྱི་ཡོད་རེད་ལ། སྒྲ་སྙན་དང་། རྒྱ་ཅིན། ཕྱང་ཅིན་ལ་སོགས་པ་རོལ་མོ་རྣམས་ཀྱང་གཞི་ནས་བསླབ་དགོས་པ་མ་གཏོགས་ཤེས་མཁན་ཉུང་ཉུང་དང་། རོབ་ཙམ་མ་གཏོགས་ཤེས་མཁན་དེ་ཙམ་ཡོད་མ་རེད། ཁོ་བོ་རང་ཉིད་རྣམ་ཀུན་རྟག་ཏུ་གླིང་བསྐོར་རྒྱག་པར་འགྲོ་ཡི་ཡོད། དེ་ཚོ་ཡང་བར་མཚམས་བཞག་སྟེ་རྫོང་རྒྱབ་ཀླུ་ཁང་ལ་གཞིས་སྡོས་ཏེ་ཉིན་མཚན་ཁོར་ཡུག་ཏུ་ཛ་དྲག་གིས་ཤུགས་བརྒྱབ་སྟེ་སློབ་སྦྱོང་སྤྲད་པ་

128 1956 ཕྱི་ཟླ་ ༨ ཚེས་ ༢༢ ཉིན་བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་གྲ་སྒྲིག་ཨུ་ཡོན་ལྷན་ཁང་དབུ་བཙུགས་གནང་སྐབས་ཀྱི་མཛད་སྒོ་དང་། དེ་རྗེས་ཚོགས་འཛོམས་སུ་འཐབ་སྟོན་གནང་།

ཡིན། སྐབས་དེ་དུས་རྒྱ་མིའི་དཔོན་རིགས་མི་སྣ་དེ་ཚོ་ཡོང་དུས་ཚོགས་འདུའི་སར་སྔེ་ལེན་མཆམས་སྒྱུར་དང་ཕེབས་སྐྱེལ་ཞུ་རྒྱུ། གསོལ་ཚིགས་གཏོང་རྒྱུ་དང་བཅས་པ་ཁོ་བོས་ཆ་ཚང་འགན་བླངས། ནང་མ་བསྟོད་ [སྟོད་] གཞས་དང་། གར་དང་གླུ་གཞས། རོལ་ཆ་དང་བཅས་པ་ཁོང་ཚོར་སློབ་རྒྱུ་ཆ་ཚང་ང་རང་གིས་འགན་ཁུར་བླངས། དེ་བཞིན་ང་ཚོའི་ནང་ལ་སྒྲ་སྙན་རྒྱུད་བདུན་པ་མ་གཏོགས་རྒྱུད་དྲུག་པ་ཡོད་མ་རེད། རྒྱུད་བདུན་པས་ཞབས་བྲོ་རྒྱག་རྒྱུར་ཕན་ཐོགས་དེ་ཙམ་མེད་ཙང་རྒྱུད་དྲུག་པ་དེ་ཚུར་བླུགས། འཕྲེད་གླིང་ཡོད་མ་རེད། འཕྲེད་གླིང་དེ་ཡང་བླུགས། དེ་བཞིན་ཡང་ཅིན་བླུགས། སྤུར་ཡོད་སྒྲ་ཆའི་ཐོག་ལ་སྒྲ་ཆ་སྣ་ག་གསུམ་གསར་དུ་བླུགས། མ་མཐར་ཨེར་ཀ་དཀྲོག་མཁན་དང་བཅས་པ་གསར་དུ་བསྣན་ཏེ་རོལ་ཆའི་བྱེ་བྲག་གྲ་རྒྱས་ཐག་ཆོད་བཟོས་ཏེ་སྐབས་ཐོག་དེར་གཞུང་དང་དབུ་ཁྲིད་ཀྱི་བཀའ་དང་དགོངས་གཞི་འགྲུབ་པའི་ཞབས་འདེགས་དེ་ལྟར་ཞུས་པ་ཡིན།”[129] ཞེས་གསལ་ན་ལྷ་སའི་གར་ཕྲུག་ཚོས་ཀྱང་དུས་ཕྱིས་ཕྱི་ལོ་ ༡༩༥༨ ལོར་གཞི་ནས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་ཞབས་བྲོ་དང་རོལ་ཆ་བསླབ་པ་ལས་སྤྱི་མོ་དར་ཁྱབ་མེད་པའི་རྟགས་མཚན་གསལ་པོ་བསྟན་གྱི་འདུག་སྙམ།

ཡང་གར་དཔོན་བྱང་ཏོག་དབང་ལྡན་པ་པ་སངས་དོན་འགྲུབ་ལགས་ནས། “ཕྱོགས་མཚུངས་རིགས་ (རིག་) འཛིན་གྲུབ་པའི་དབང་ཕྱུག་༧རྒྱལ་མཆོག་དྲུག་པ་ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོའི་གསང་བ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་མཛད་རྣམ་དང་འབྲེལ་བའི་གསུང་རྩོམ་ཚིགས་བཅད་བརྒྱ་ཕྲག་མང་པོ་བཞུགས་པ་དག་གི་ཁྲོད་ནས་ལྷ་སར་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་ཚིག་ཏུ་བེད་སྤྱོད་གཏོང་སྲོལ་དར་བ། ཁོ་བོས་དྲན་གསོས་པ་རེ་ཟུང་ཞུས་ཆོ། བྱ་དེ་གནམ་ལ་འཕུར་སོང་། །སྔོ་ངས་ལ་ལུས་སོང་། །བྱ་ཆེན་ཐུགས་བསམ་ཡོད་ན། །དགུང་ལ་གཡས་བསྐོར་བསྐྱོན་དང་། །མདའ་མོ་གཅིག་རང་བཏང་བ། །རྩུ་མོའི་གཞུང་ལ་ཐེག་སོང་། །ང་དང་ཆོས་འཁོར་ལྷ་ས། །ལས་འབྲོ་མེད་པའི་རྟགས་འདྲ། །བྲག་དང་རླུང་བུ་བསྡེབས་ནས། །རྒོད་པོའི་སྒྲོ་ལ་གཟན་བྱུང་། །གཡོ་ཅན་འཛུ་ (རྫུ་) བག་ཅན་གྱིས། །ང་ལ་གཟན་པོ་བྱས་བྱུང་། ཁུ་བྱུག་མོན་ནས་ཡོང་བ། །ལྷ་ཞིང་བསམས་ནས་ཡོང་ཡོད། །ལྷ་ཞིང་འགྱུར་ལྡོག་སྟོན་ན། ཁུ་བྱུག་མོན་ལ་ལོག་འགྲོ། །མ་བྱས་མི་ཁ་སྡང་བ། །ང་དང་པོ་རོག་ནག་ཆུང་། །བྱས་ཀྱང་མི་ཁ་མི་འདུག ཁོང་དང་སྐྱ་ཁྲ་ཧོར་པ། །ངང་པ་འདམ་ལ་ཆགས་ནས། །རེ་ཞིག་སྡོད་དགོས་བསམས་ཀྱང་། །མཚོ་མོར་དར་ཁ་འཁྲིགས་ནས། །རང་སེམས་ཁོ་ཐག་ཆོད་སོང་། །ནོར་བུ་རང་ལ་ཡོད་དུས།

129 གཞའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ཤོག་གྲངས་ ༡༣–༡༥ རང་ཉིད་གར་པ་བྱས་པའི་འབྲེལ་ཡོད་གནས་ཚུལ་རགས་རིམ། གར་དཔོན་པ་སངས་དོན་གྲུབ། བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དཔྱད་གཞིའི་རྒྱུ་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས། ༡ སྤྱིའི་འདོན་ཐེངས་ ༡༧ པ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་སྲིད་གྲོས་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དཔྱད་གཞིའི་རྒྱུ་ཆ་ཨུ་ཡོན་ལྷན་ཁང་གིས་རྩོམ་སྒྲིག་བྱས་པ། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༤ ཤོག་གྲངས་ ༢༢༣–༢༢༤

།ནོར་བུའི་ནོར་ཉམས་མི་ཚོད། །ནོར་བུ་མི་ལ་ཤོར་དུས། །སྙིང་རླུང་སྟོད་ལ་ཚང་སོང་། །བྱ་དེ་ཁྲུང་ཁྲུང་དཀར་མོ། །གཤོག་རྩལ་ང་ལ་གཡོར་དང་། །ཐག་རིང་རྒྱང་ནས་མི་འགྲོ། །ལི་ཐང་བསྐོར་ནས་སླེབས་ཡོང་། མཚན་མོར་ཇ་གོག་བརྡུང་བ། །སྡེ་པ་གཞུང་གི་ལུགས་སྲོལ། །རྐུན་པོས་ཉི་མའི་གུང་ལ། །གཟབ་སྒྲིམ་བཏང་ནས་ཡོང་གིས། །ལྷ་ས་མི་ཚོགས་མཐུག་ལ། །འཕྱོངས་རྒྱས་མི་འབྲས་དྭངས་བ། །ང་ལ་དགོས་པའི་ཆུང་འདྲིས། །འཕྱོངས་རྒྱས་གཞུང་ན་ཡོད་རེད། །འཕྱོངས་རྒྱས་ལྷུང་གླིང་གྲྭ་བཞི། །འཛོལ་མོ་བསོད་ནམས་དཔལ་འཛོམས། །འབྲལ་དགོས་ཚེ་སྨོན་ལས་རེད། །མཛལ་འཛོམས་ལོས་ཀྱང་ཡོང་འགྲོ། (འདྲ།) ཞེས་སོགས་བཀའ་རྩོམ་ཚིགས་བཅད་མང་དག་ཅིག་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཚན་པས། ༧རྒྱལ་བའི་བཀའ་དྲིན་རྗེས་དྲན་སྐད་བེད་སྤྱོད་གཏོང་སྲོལ་ཡོད་ཀྱང་ཁོ་བོས་དེ་ཙམ་ལས་མི་དྲན།

དུས་ཕྱིས་བོད་ཀྱི་གཞུང་ཞབས་མི་དྲག་ཁོངས་ནས་དམིགས་བསལ་རོལ་ཆའི་སྒྱུ་རྩལ་ལ་ཐུགས་རྩོལ་ཉམས་སྣང་ཆེ་བ་སུ་དང་སུ་བྱུང་དྲི་བ་ཕེབས་ཐད། རང་གི་དྲན་ཤེས་ཀྱིས་ཟིན་པ་ཡིད་དོར་གང་ངེས་ཞུས་ཆོ། ༡ སྙན་གྲགས་ཅན་གྱི་སྡེ་དཔོན་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་མགོན་པོ་བསོད་ནམས་དངོས་གྲུབ།[130] ༢ རྡོ་རིང་སྲས་བཀའ་བློན་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར།[131] ༣ སྐབས་དེའི་གར་པ་མགོན་སྐྱབས་ཚེ་རིང་།[132] ༤ ཨེ་ལྷ་ (རྒྱ) རིའི་ཞབས་གྲས་དགོས་དགོས་གཡུལ་རྒྱལ།[133] ༥ སྐད་གྲགས་ཅན་གྱི་

130 རྡོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་གྱི་ཡབ་རྗེ་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་མགོན་པོ་བསོད་ནམས་དངོས་གྲུབ་ (1721–1792) ནས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ལ་མཉེས་པོ་ཡོད་པ་དང་མཁྱེན་གྱི་ཡོད་སྐོར་རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏའི་རྣམ་ཐར་རམ། དགའ་བཞི་བའི་མི་རབས་ཀྱི་བྱུང་བ་བརྗོད་པ་ཟོལ་མེད་གཏམ་གྱི་རོལ་མོ། སྟོད་ཆ། སྨད་ཆ། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༦ ནང་ཚིག་གཅིག་མ་གསལ།

ལུགས་གཉིས་ཁྲིམས་ཀྱི་ས་བོན་སྙིང་པོ་ཁྲིམས་ཡིག་ཞལ་ལྕེ་གཅོད་པའི་རལ་གྲི་ཡན་ལག་བཅུ་གསུམ་ཞེས་བྱ་བ་དྲན་འཛིན་ལྷུགས་ཀྱུ་ཀུན་ལྡེའི་ཨ་དཀྲ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་པའི་དབུ་ཕྱོགས་ལགས་སོ། །ཞེས་དབུ་མེད་བྲིས་མཤོག་ལྡེབ་ ༣༥ བཞུགས་པའི་མཛོད་བྱང་ནང་ "ཅེས་རབ་བྱུང་ཞེས་པ་མེ་ཡོས་ (1747) རྒྱལ་གྱི་ཟླ་བའི་བཅོ་ལྔ་རྒྱལ་དང་ཕུར་བུའི་འགྲུབ་སྦྱོར་ཆེན་པོར། སྟོན་འབྱོན་ཆོས་རྒྱལ་མེས་དབོན་རྣམ་གསུམ་གྱི་ཁྲིམས་ཡིག་རྒྱལ་པོ་མེ་ལོང་གདོང་གི་ཁྲིམས་ཡིག །རྒྱ་གར་རྒྱ་ནག་ཧོར་བོད་སོགས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་མང་པོའི་རྣམ་ཐར། སངས་རྒྱས་སྟོན་འབྱོན་རྣམས་ཀྱིས་བཀའ་དང་བསྟན་བཅོས་རྣམས་ལ་གཞི་བྱས། འོད་གསལ་ལྷ་ཡི་གདུང་རྒྱུད་ཐོབ་པ་རྡོ་རིང་ཐལ་ཧི་པཎྜི་ཏའི་མིང་གིས་སྦྱར་བ" ཞེས་གསལ་བ་ National Museums Liverpool, The Frederick Marshman Bailey Collection, 1966.3.15 ནང་བཞུགས་སུ་གསོལ་ལོ།།

131 རྡོ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར། (1760–?)

132 ༡༧༧༡།༡༧༧༣ ལོར་རྡོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལ་མངའ་རིས་ཀྱི་སྒྲ་སྙན་དང་། པི་ཝཾ། གླིང་བུ་སོགས་རོལ་མོའི་བྱེ་བྲག་དང་གར་གླུ་བཅས་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་འཇུག་སྐོར་གསལ་བ་ལས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་སློབ་ཁྲིད་བྱས་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

133 ༡༧༧༡།༡༧༧༣ ལོར་རྡོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལ་རྣམ་རབ་པའི་འཁྲུངས་ཞུ། གཞས་ཆེན་དང་། བྲོ་ཚིག་ཞབས་བྲོའི་རྡོག་རྒྱག་བཅས་སློབ་འཇུག་གནང་སྐོར་གསལ་བ་ལས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་སློབ་ཁྲིད་བྱས་སྐོར་གང་ཡང་མ་གསལ།

བོད་གཞུང་རྩིས་དཔོན་ལུང་ཤར་རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ།[134] ༦ སྣེར་ལྷུང་ལོ་ཙན་གྱི་ཡབ་ཆེན་གུང་སྐུ་ཞབས།[135] (བསོད་ནམས་རྒྱལ་པོ་ཡིན་ནམ་དཔྱོད།) ༧ བཀའ་བློན་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་འགྲུབ་[136] ཡབ་[137] སྲས།[138] ༨ བཀའ་བློན་ནོར་རྒྱས་ནང་པ་དབང་འདུད་ཚེ་རིང་།[139] ༩ བཀའ་བློན་རྨར་ལམ་པ་

---

134 ལུང་ཤར་རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ། (1881–1940)

135 བོད་ལྗོངས་ཡིག་ཚགས། Tibetan Archives, 2013 (2) 17, Xizang Zizhiqu Danganju, Xizang Shanshui Yingwu Jigshu Youxion Gongsi. ལྟར་ན། ལྷུང་ཙན་གུང་བསོད་ནམས་རྒྱལ་པོ་ (1919–1972) ཤིང་བྲི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པར། *ARISTOCRACY AND GOVERNMENT IN TIBET, 1728-1959* BY LUCIANO PETECH, ROMA, ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE, 1973. ལྟར་ན། ལྷུང་ཙན་གུང་བསོད་ནམས་རྒྱལ་པོ་ (1898–?) འདི་རྗེས་བསྣུས་མིང་ "ཤིང་བྲི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ་" ཞེས་བཀོད་རྒྱུ།

136 ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་བཀའ་བློན་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་རྒྱུད་བཅས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་མདོར་བསྡུས། དགེ་རྒྱས་པ་བསྟན་འཛིན་རྡོ་རྗེ། (1919–?) བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དཔྱད་གཞིའི་རྒྱུ་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས། སྤྱིའི་འདོན་ཐེངས་ ༣༠ པ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་སྲིད་གྲོས་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དཔྱད་གཞིའི་རྒྱུ་ཆ་ཞུ་ཡོན་ལྷན་ཁང་གིས་རྩོམ་སྒྲིག་བྱས་པ། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༨ ཤོག་གྲངས་ ༣༣༤–༣༤༢ བར་དང་། འདི་རྗེས་བསྣུས་མིང་ "དགེ་རྒྱས་པ་བསྟན་འཛིན་རྡོ་རྗེས་མཛད་པའི། ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་བཀའ་བློན་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་རྒྱུད་བཅས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་མདོར་བསྡུས།" ཞེས་འགོད་རྒྱུ། བཀའ་བློན་ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་སྐུ་ཚ་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་ཚེ་དབང་རྣམ་རྒྱལ་ (1938 འཁྲུངས་) གྱི་རང་རྣམ། རང་གི་སྐྱོང་ཚོར་ངོ་མའི་དྲན་ཐོ། ཆོས་སྤྱོད་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། ༢༠༠༩ Majnu Ka Tilla, Delhi ཞེས་པ་གཉིས་ཀྱི་ནང་བཀའ་བློན་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ཀྱིས་རོལ་ཆ་དང་ཞབས་གཞས། ནང་མ་སྟོད་གཞས་མཁྱེན་སྙོར་དང་དེ་དབྱིངས་ཡོད་ཚུལ་ཆིག་གཅིག་མ་གསལ།

137 དགེ་རྒྱས་པ་བསྟན་འཛིན་རྡོ་རྗེས་མཛད་པའི། ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་བཀའ་བློན་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་རྒྱུད་བཅས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་མདོར་བསྡུས། ལྟར་ན། ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ "དགུང་ལོ་སུམ་ཅུ་སོ་བརྒྱད་ཤིང་ལུག་(༡༩༡༩) ལོར་འདས་གྲོངས་སུ་གྱུར་འདུག" ཅེས་གསལ། ཤིང་ལུག་ནི་ ༡༨༩༥ འཁེལ། ཆུ་གླང་ ༡༩༡༣ དགུང་ལོ་སུམ་ཅུ་སོ་བརྒྱད་ལོར་འདས་གྲོངས་སུ་གྱུར་ཞེས་བཀོད་ན་འགྲིགས་ཅམ་འདུག །རང་གི་སྐྱོང་ཚོར་ངོ་མའི་དྲན་ཐོ། རྩོམ་པ་པོ། ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་ཚེ་དབང་རྣམ་རྒྱལ། ལྟར་ན། ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ (1876–1913)

138 རང་གི་སྐྱོང་ཚོར་ངོ་མའི་དྲན་ཐོ། རྩོམ་པ་པོ། ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་ཚེ་དབང་རྣམ་རྒྱལ། ལྟར་ན། སྲས་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་འཆི་མེད་རྡོ་རྗེ་ (1900–c.1941) ཤིང་བྲི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ། ལྟར་ན། ཤེལ་གླིང་སྲས་འཆི་མེད་རྡོ་རྗེ་ (1895–?) བཀའ་བློན་ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་སྐུ་ཚ་དགེ་རྒྱས་པ་བསྟན་འཛིན་རྡོ་རྗེས་མཛད་པའི། ཤེལ་དཀར་གླིང་པའི་བཀའ་བློན་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་རྒྱུད་བཅས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་མདོར་བསྡུས། ལྟར་ན། རང་ལོ་ ༤༥ ཆུ་རྟ་ (༡༩༤༢) ལོར་འདས། ཞེས་གསལ།

139 ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ (1876–1913) ཀྱི་སྐུ་མཆེད་བགྲེས་པ་བཀའ་བློན་ནོར་རྒྱས་ནང་པ་དབང་འདུད་ཚེ་རིང་།

གཞུང་ཞབས་ལ་ཉེ་བར་མཁོ་བ་《བླ་དཔོན་རིམ་བྱོན་གྱི་ལོ་རྒྱུས། 《གོང་མའི་ཁྲི་ལོ། ཡིག་བསྐྱར་རྣམ་གཞག་སོགས་ཀྱི་དེབ་ཐེར་ཡོང་བའི་དམིགས་བུ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ་ཞེས་བྱི་ལོ་ ༡༨༧༦–༡༨༩༥ བར་མཛད་མཁན་བཀའ་བློན་ནོར་རྒྱས་ནང་པ་དབང་འདུད་ཚེ་རིང་།

འཇིགས་མེད་དགྲ་ལྷ།[140] ༡༠ སྣེ་ཤག་མོ་ལྷ་སྡིངས་པའི་མདའ་དཔོན་བསོད་ནམས་ཚེ་རིང་།[141] ༡༡ བྱུང་འཁོར་རྟ་ར་མདོ་པའི་མག་པར་ཕེབས་མཁན་ཞོལ་ཁང་སྲས་ཞིག ༡༢ བྱུང་འཁོར་སྣེ་སྟོད་པ།[142] ༡༣ དམག་བྱུང་ནོར་རྒྱས་ནང་པ་ངག་དབང་ནོར་བུ།[143] ༡༤ ཞོལ་ཁང་ཡབ་རྗེ་དོན་གྲུབ་རྡོ་རྗེ།[144] ༡༥ ཞོལ་ཁང་སྲས་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག[145] ༡༦ ཞོལ་ཁང་སྲས་དགེ་རྒན་ཆེ་མོ་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས།[146] ༡༧ རྨ་བྱའི་ཡབ་ཆེན་སྐུ་ཞབས་ཕུན་ཚོགས་རྣམ་རྒྱལ། ༡༨ རྨ་བྱའི་སྲས་བགྲེས་པ་བཀའ་མགྲོན་བསོད་ནམས་དབང་རྒྱལ།[147] ༡༩ རྨ་བྱའི་སྲས་བླ་མ་ངག་དབང་མཐུ་སྟོབས།[148] ༢༠ རྨ་བྱའི་སྲས་ཚེ་དབང་འགྱུར་མེད།[149] ༢༡ རྨ་བྱའི་སྲས་གཉིས་བཞུགས་ཕུན་ཚོགས་ནོར་བུ།[150] ༢༢ བྱུང་འཁོར་རྒྱལ་རྩེ་ཉི་ཞབས་པ།[151] ༢༣ ཚ་རོང་སྤྲུལ་སྐུ་སྐལ་བཟང་ལྷ་དབང་། ༢༤ བར་འཚོ་བགྲེས་པ་རྩིས་པ་ཚེ་རིང་དཔལ་འབྱོར།[152] ༢༥ བར་འཚོ་གཞོན་པ་བཀའ་ཤོད་རྡོ་རྗེ་དོན་གྲུབ།[153] ༢༦ སྣན་སྟོད་པ་ (བྱུང་འཁོར་སྐྱར་སིབ་པ་) ཚེ་དབང་རྒྱལ་པོ།[154] ༢༧ ལྕགས་གྲོང་སྤྱི་ལྕགས་བཀྲ་ཤིས་རྡོ་

140 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། རྨར་ལམ་པ་འཇིགས་མེད་དགྲ་ལྷ། (c.1903–?)
ཤིང་བྱི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ། ལྷར་ན། རྨར་ལམ་པ་འཇིགས་མེད་དགྲ་ལྷ། (1901–?)

141 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། ལྷ་སྡིངས་བསོད་ནམས་ཚེ་རིང་། (c.1903–?)
ཤིང་བྱི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ། ལྷར་ན། ལྷ་སྡིངས་བསོད་ནམས་ཚེ་རིང་། (1901–?)

142 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། སྣེ་སྟོད་པ་རིན་ཆེན་ཆོས་འཕེལ། (c.1908–?) ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་རྩོམ་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། གླུ་གར་གྱི་རྒྱ་མཚོ། ལྷར་ན། སྣེ་སྟོད་རིག་འཛིན་ཆོས་འཕེལ། ཞེས་གསལ།

143 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། ནོར་རྒྱས་ནང་པ་ངག་དབང་ནོར་བུ། (c.1911–?)

144 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། ཞོལ་ཁང་དོན་གྲུབ་རྡོ་རྗེ། (c.1898–?)
ཤིང་བྱི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ། ལྷར་ན། ཞོལ་ཁང་དོན་གྲུབ་རྡོ་རྗེ། (1897–?)

145 གོང་གསལ་ "བྱུང་འཁོར་རྟ་ར་མདོ་པའི་མག་པར་ཕེབས་མཁན་ཞོལ་ཁང་སྲས་ཞིག" ཅེས་པ་དང་། དེའི་གོང་ཙམ་ "དར་མདོ་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག" ཅེས་པ་ཚང་མ་ཞོལ་ཁང་སྲས་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྱུག་ (1911–?) ལགས་རེད་འདུག

146 ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། (1922–28/01/2007)

147 རྨ་བྱ་བསོད་ནམས་དབང་རྒྱལ། (1920–17/9/2002)

148 རྨ་བྱ་བླ་མ་ངག་དབང་མཐུ་སྟོབས། (1930–1992)

149 རྨ་བྱ་ཚེ་དབང་འགྱུར་མེད། (1924-28/12/1995)

150 རྨ་བྱ་ཕུན་ཚོགས་ནོར་བུ། (1916–18/1/1999)

151 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། ཉི་ཞབས་པ་དབང་ཆེན་རྡོ་རྗེ། (c.1918–?)

152 བར་འཚོ་བགྲེས་པ་ཚེ་རིང་དཔལ་འབྱོར། (1924–10/7/1999)

153 བར་འཚོ་གཞོན་པ་རྡོ་རྗེ་དོན་གྲུབ། (1932–27/1/1992)

154 WHO'S WHO IN TIBET, 1948. ལྷར་ན། སྣན་སྟོད་པ་ཚེ་དབང་རྒྱལ་པོ། (c.1927–?)

རྗེ།[155] ༢༨ བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོའི་མི་དྲག་ཆེ་ཁ་སྡེ་པ་ཤར་གྱི་ནང་མི་བུ་རྒྱུད། ༢༩ ནོར་ནང་དགེ་བཤེས་ངག་དབང་བློ་གྲོས།[156] ༣༠ སྣང་ཞག་ལས་དྲུང་རབ་བརྟན་ཁང་གསར་གྱི་བུ་ལགས། ༣༡ གར་ཁྲོངས་རྡོ་ལགས་ཕྱུག་ནང་རྡོ་རྗེ་རིག་འཛིན།[157] ༣༢ ཕྱག་མཛོད་གླིང་གཞི་རྡོ་ལགས་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན། ༣༣ བསམ་པོའི་སྲས་འཇིགས་མེད་རིན་པོ་ཆེ།[158] (ད་ལྟ་ཨ་རིར་འཚོ་བཞུགས།) ༣༤ ཞོལ་ཤར་རྡོ་ལགས་ཀུན་དགའ། ༣༥ རྡོ་ལགས་ཕྱུག་ནང་ལྷ་དབང་ཚེ་རིང་ངམ་དགེ་སློང་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན།[159] ༣༦ གཞིས་རྩེ་འཆམ་བུ་བ་ཨ་ཁྲུ་ལྷག་དོན། ༣༧ ཁོ་བོ་གར་དཔོན་དྲུང་ཏོག་དབང་ལྡན་པ་པ་སངས་དོན་གྲུབ། ༣༨ གར་ཕྲུག་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་[160] སོགས་དུས་ཕྱིས་ཀྱི་གར་པ་འགོ་མང་རྣམས། ༣༩ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་བ་ཛ་སག་སྟེའུ་ཤར་ཐུབ་བསྟན་ཐར་པ།[161] ༤༠ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་བ་རྩེ་ཕྱག་སྨིན་ (དྲུག་) སྦྲུག་ཐུབ་བསྟན་རྒྱལ་པོ།[162] ༤༡ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་རྩེ་དྲུང་བསྟན་པ་ཡར་རྒྱས། ༤༢ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་བ་རྩེ་དྲུང་གཙང་པ་བློ་བཟང་རྡོ་རྗེ།[163] ༤༣ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་བ་རྩེ་དྲུང་ཞིང་གསར་ཨ་ཕ་ངག་དབང་བློ་བཟང་། ༤༤ གཞུང་ཞབས་སེར་མོ་བ་རྩེ་དྲུང་གོ་ག་བླན་རྩེ་སོགས་དང་། གཞན་ཡང་། གཞུང་ཞབས་སྐྱེར་པ་དང་། སེར་མོ་བ། མི་ཚང་གྲོང་དྲག་དམག་

---

155 ལྷུགས་གྲོང་སྨྲི་ལྷུགས་བཀྲ་ཤིས་རྡོ་རྗེ། (1928–2007)

156 ནོར་ནང་དགེ་བཤེས་ངག་དབང་བློ་གྲོས། (1924–24/11/2014)

157 གར་ཁྲོངས་རྡོ་ལགས་ཕྱུག་ནང་རྡོ་རྗེ་རིག་འཛིན། [རོང་རིན་སྤུངས་བྱད་རྒྱ་དངོས་པའི་རྡོ་རྗེ་རིག་འཛིན་ (1927–1983)]

158 བསམ་པོའི་སྲས་འཇིགས་མེད་རིན་པོ་ཆེ། (1926 སྐུ་འཁྲུངས་)

159 དགེ་སློང་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་གྱི་མི་ཚེ་གཅིག ༢༠༠༤ རྒྱ་གར་ནང་སྐྱེར་སྒར། ཤོག་གྲངས་ ༥༧༨ བཞུགས། ཕྱིན་དགེ་སློང་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་རང་ཉིད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་འབྲེལ་བའི་སྤྱི་ཚོགས་ཀྱི་དོན་དངོས་འགའ་ཞིག །བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན་གྱིས་བརྩམས། བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དཔྱད་གཞིའི་རྒྱུ་ཆ་བདམས་བསྒྲིགས། སྤྱིའི་འདོན་ཐེངས་ ༢༤ པ། བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་སྲིད་གྲོས་ལོ་རྒྱུས་རིག་གནས་དང་མི་རིགས་ཆོས་ལུགས། ཁྲིམས་ལུགས་ཨུ་ཡོན་ལྷན་ཁང་གིས་རྩོམ་སྒྲིག་བྱས། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། པེ་ཅིང་། ༢༠༠༤ ཤོག་གྲངས་ ༣༦༡ བཞུགས་པ་ལྟར་ན། (1916–?)

160 (1939 འཁྲུངས་)

161 སྟེའུ་ཤར་ཐུབ་བསྟན་ཐར་པ། (1904–23/5/1983) ཤེས་བྱ། ༡༩༨༣ ཕྱི་ཟླ་ ༥ ཤོག་གྲངས་ ༢༧

162 WHO’S WHO IN TIBET, 1948. ལྟར་ན། སྨིན་དྲུག་སྦྲུག་ཐུབ་བསྟན་རྒྱལ་པོ། (1903–?)

163 བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༠ (༡) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་སྤེན་རྡོར། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། ལྟ་ས། ལྟར་ན། ཡར་འབྲོག་སྣ་དཀར་རྩེའི་ཕུན་དཀྱིལ་བློ་བཟང་རྡོ་རྗེ། (1928–1990)

སྐུ་ཞབས་བློ་བཟང་རྡོ་རྗེ་མཆོག་ལ་དྲན་གསོ་ཞུ་བའི་ཡི་གེ །མཁས་དབང་དུང་དཀར་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་གསུང་འབུམ། གླིང་གཞི་དང་གསུང་བཤད། མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༤ ཤོག་གྲངས་ ༡༤༨–༡༤༩

མི། ལས་བཟོ། ཚོང་རིགས་སོགས་ཀྱི་ཁྲིད་དུའང་བོད་མི་རིགས་ཀྱི་ཁྱད་ཆོས་མཚོན་པའི་རིག་གནས་གླུ་གར་དང་། ལྷ་མོའི་རྣམ་ཐར། རོལ་ཆ་སོགས་རིག་གཞུང་སྒྱུ་རྩལ་ལ་རང་བཞིན་ཐུགས་སྣང་ཆེ་བའི་མཁས་རྩལ་ཅན་པོ་མོ་ཇི་སྙེད་ཅིག་བྱུང་ཡོད་ཀྱང་། རེ་རེ་བཞིན་མཚན་སྨོས་ཞུ་ཐུབ་མིན་བཟོད་གསོལ་ཞུ་རྒྱུ་དང་། གོང་གསལ་གཞུང་ཞབས་མི་དྲག་རོལ་གཞས་ལ་ཐུགས་སྣང་ཡོད་མཁན་རྣམས་ནི་ལྷ་སའི་ནང་མ་སྐྱིད་སྡུག་གི་ཚོགས་ཁོངས་གཏན་བཞུགས་མ་ཡིན་པར། ཁུངས་འདིར་རོལ་གཞས་ལ་སློབ་སྦྱོང་དང་འབྲེལ་གཞུང་སྒེར་མཐུད་སྒོ་ཁག་དང་། མི་དྲག་ཚོའི་ཁྲུང་ས་དང་། ཆེ་འདོན། གནས་འཕར། ཕྱོགས་ཐོན་སོགས་རྟེན་འབྲེལ་བྱ་རིམ། སྤྲོ་སྐྱིད་གླིང་ག་གཏོང་སྐབས་སོགས་སུ་འགྲོ་གྲོན་བསྡུ་ཚ་མཉམ་རུབ་གནང་སྟེ་ནང་མ་སྟོད་གཞས་སྐྱིད་སྡུག་ཚོགས་གྲོགས་ཀྱི་ངོ་བོར་བཞུགས་ཀྱི་ཡོད་ཅིང་། ཡང་སྔོས་དམིགས་བསལ་སྟེ་དཔོན་རྗེ་རིང་པ་དང་། སྒེར་ཞོལ་ཁང་། ལྕང་ལོ་ཅན། རྣ་བྲོ། ནོར་ནང་། ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་སོགས་སྒེར་པ་ཁག་གཅིག་གཟིམ་ཤག་སོ་སོར་རོལ་མོའི་རྣམ་གྲངས་ཡོ་བྱད་རང་འགྲིགས་ནང་མི་བགྲེས་གཞོན་ཡོངས་རྫོགས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་དང་། རོལ་ཆར་དོ་བརྩོན་ཅི་ཆེ་གནང་མཁན་ཡང་ཇི་སྙེད་ཡོད། ལྷ་སའི་ནང་མ་སྐྱིད་སྡུག་གི་སྒྲིག་འཛུགས་དེའི་མ་རྩ་ཨ་མ་ལྷ་བུ་ནི། དུས་རབས་ ༡༨ པ་༸ཀུན་གཟིགས་༸རྒྱལ་དབང་ལྔ་པ་ཆེན་པོའི་སྐུ་དུས་ཙམ་ནས་རྩ་འཛུགས་གྲུབ་ཡོད་ཚོད། ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་ལ་བོད་གཞུང་གར་པའི་སྒྲིག་འཛུགས་དང་ཕྱོགས་འདྲ་བར་སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོའི་ཕྱག་རྒྱ་གཞུང་ཐམ་གླིང་གསུམ་མའི་དགོངས་དོན་གཞུང་གནས་ནས་ལོ་འཁོར་གནང་ཆ་རྩེ་ཤོད་ཕྱག་མཛོད་ཁག་ནས་གསོལ་རས་ཞུ་རྒྱུའི་ཐོབ་ཐང་ལག་རྩའི་ཡིག་ཆ་ཡང་དུས་ཕྱིས་༡༩༥༩ བར་ཁོང་ཚོར་ཡོད།

དེ་སྔ་བོད་གཞུང་བཀའ་དྲུང་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་འགྲུབ་ཀྱིས་བརྩམས་པའི་ནང་མའི་གཞས་ཚིག་ཐོར་བུ་དྲན་པ་ཞིག་ནི། དབྱངས་དང་རོལ་མོའི་ཕྱོགས་ལ་ང་རང་མཁས། །དྲི་ཟའི་རྒྱལ་པོ་ཡང་ནི་སྐྱིངས་གྲབས་བྱེད། །ཅེས་སོགས་དང་། དེ་བཞིན་བཀའ་བློན་རྡོ་རིང་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་གྱིས་བརྩམས་པའི་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་ཚིག་རིས་ཏ་ཅང་མང་བའི་ཁོངས་སུའང་། ཤར་ཕྱོགས་ཉི་མའི་འོད་དང་། །དགའ་བའི་དཔྱིད་ཀ་མེད་ན། །ཏ་ལོ་ཞལ་ཁ་བྱེ་བ། །གང་འདྲ་བྱས་ཀྱང་མི་ཡོང་། །ཤར་རྒྱ་མཚོའི་རི་ལ་རི་བཤད་ཡོད། །རྒྱ་མཚོ་ཤར་གྱི་རི་ལ་རི་བཤད་ཡོད། །གངས་རི་དཀར་པོ་ཤེལ་གྱི་མཆོད་རྟེན་འདྲ། །བྲག་རི་དམར་པོ་བཙན་གྱི་ཤོས་བུ་འདྲ། །བྲག་དཀར་རྟ་སོ་འདྲ་བའི་གཡས་ཕྱོགས་ན། །བྲག་དམར་ཁྱུང་མོ་འདྲ་བའི་གཡོན་ཕྱོགས་ན། །དེ་ཡི་བར་ན་བཞུགས་པའི་མི་པོ་དེ། །དབང་ཕྱུག་མི་ལ་རས་པ་ངོ་མཚར་ཆེ། །རྒྱ་གླིང་གནས་ཚུང་ཟེར་བ། །རྣ་བས་ཐོས་པ་མ་གཏོགས། །རྒྱ་གླིང་སྲས་ཚུང་སྐུ་ཞབས། །ཡོད་འགྲོ་བསམས་པ་མ་བྱུང་། །འཁྲིད་དང་ཟེར་ན་འཁྲིད་ཆོག །རྒྱ་ཕྲུག་གླིང་ལ་འཁྲིད་ཆོག །ཞོག་དང་ཟེར་ན་བཞག་ཆོག །ཉིས་སྟོང་ལྔ་བརྒྱ་བཞག་ཆོག །ས

པས་ས་ཞིག་འཁྱེར་ཤོག །རྡོ་པས་རྡོ་ཞིག་འཁྱེར་ཡོང་། །ས་རྡོ་སྤེལ་མ་བྱུང་ན། །སྤྲུལ་པའི་ལྷ་ཁང་བཞེངས་ཆོག །མི་ཚོ་འགྲོ་ཡིས་བསམམས་ནས། །བསམ་ཡས་ཨར་པོར་ཕྱིན་སོང་། །ས་རྡོ་སྤྲལ་པས་མ་འཁྱོགས། །བྱ་ཀག་ (གག་) འགྲོ་འགྲོ་བྱེད་ཀྱིས། །སྤོ་མདོག་ཅན་གྱི་འདམ་ར། ཁྲིང་ཁྲིང་ཁྲུ་ཚོགས་སྡོད་ས། །མཐོ་བའི་དངུལ་རིའི་མར་གཡམ། །ང་ཡི་སྐྱིད་པའི་ཕ་ཡུལ། །ཞེས་སོགས་གཞས་ཚིག་རྣམ་གྲངས་ཏ་ཅང་མང་ཡང་དེ་ཙམ་ལས་མི་དྲན། ཡང་། དུས་རབས་ཉི་ཤུ་པའི་འགོ་སྟོད་ནས་བཟུང་ ༡༩༥༡ ཡས་མས་བར་བོད་རིགས་དམངས་ཁྲོད་ནས་རོལ་གཞས་སྒྱུ་རྩལ་མཁས་པ་ཐི་བྱང་དྲི་བ་ཕེབས་དོན། ཡོངས་གྲགས་ཆེ་བ་ཁོ་བོས་བློ་ངེས་གང་ཡོད་ཞུས་ཆོ། ༡ དྭགས་པོ་བ་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་ཞར་བ། ༢ ཁོང་གི་དགེ་ཕྲུག་བོད་གཞུང་བཟོ་ཁང་འཚེམ་དྲུབས་མཁས་པ་ཨ་ཇོའི་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས།

༣ ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་རྗེས་མཐུད་དྭགས་པོ་བ་རྡོ་རྗེ་ཡོང་བ། ༤ སྡེ་དགེ་ཐའི་ཇི།[164] ༥ དྭགས་པོ་བ་པནྡྷ། ༦ ས་སྐྱ་བ་ཞིག ༧ (ཉེ་ཧོར་) མདོ་སྨྱོན་ཚང་གསེར་དགའ།[165] ༨ དར་མདོ་ཚེ་བརྟན་དབང་ཕྲུག་སོགས། གཞན་ཡང་། ཚོང་རིགས་དང་། མི་དྲག་སེར་སྐྱ། དམག་མི། ཇོ་ལགས་ཕྲུག་གཉེར་སོགས་རོལ་གཞས་སྒྱུ་རྩལ་ལ་དོ་སྣང་སྦྱངས་པ་ཡོད་མཁན་ནང་སྐྱིད་ཚོགས་མི་དོ་མ་དང་། ཚོགས་གྲོགས་སུ་ཞུགས་པ་གྲངས་ཀྱིས་མི་ཆོད་པ་བྱུང་ཡོད་ཅིང་། དྭགས་པོ་བ་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་ཞར་བ་དང་། རྡོ་རྗེ་ཡོང་བ་གཉིས་ཀ་སྤྱན་མི་གཟིགས་ཀྱང་རང་བཞིན་ཐུགས་རིག་བཀྲ་བས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་ཚིག་གདངས་འགྱུར་ཁུག་གསར་རྩོམ་དང་། རོལ་ཆའི་སྒྱུ་རྩལ་ཏ་ཅང་མཁས་ཤིང་བྱང་ཆུབ་པས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་དགེ་རྒན་དང་། ཚོགས་སྐྱིད་དེའི་འགོ་འཛིན་གྱི་འགན་ཁུར་ཡང་ལོ་མང་གནང་ཡོད།

ཆུ་བྱི་ ༡༩༡༠ (༡༩༡༣) ལོར་བོད་དུ་ལུའུ་ཐུན་རྒྱ་དམག་བཙན་འཛུལ་སླེབས་པའི་དབང་གིས་༧རྒྱལ་དབང་སྐུ་ཕྲེང་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོ་སྐུ་ངལ་ཁྲིད་བསད་བོད་ཀྱི་ཆབ་སྲིད་གནད་དོན་ལ་ཐུགས་

164 *Chiefs and Leading Families in Sikkim, Bhutan and Tibet*. Second Edition, Calcutta, Superintendent Government Printing, India, 1920 ལྟར་ན། སྡེ་དགེ་སྲས་ཕུན་ཚོགས་རྡོ་རྗེ། (1882–?)
WHO'S WHO IN TIBET, Corrected to the Autumn of 1937, with a few subsequent additions up to February 1938, Calcutta, Government of India Press, 1938 ལྟར་ན། སྡེ་དགེ་སྲས་ཕུན་ཚོགས་རྡོ་རྗེ། (?–1933)
བསོད་ཆུང་། སྡེ་དགེ་སྐལ་བཟང་དབང་འདུས་ཀྱི་ངོ་མཚར་ཆེ་བའི་ཚེ་གང་། ཀྲུང་གོའི་བོད་ལྗོངས། ༢༠༠༨ (༥) ཀྲུང་གོའི་བོད་ལྗོངས་དུས་དེབ་ཁང་། པེ་ཅིང་། ལྟར་ན། སྡེ་དགེ་ཐའི་ཇི་ངག་དབང་འཇམ་དཔལ་རིན་ཆེན། (?–1935)
ཤིང་བྱི་ (1924) ཤོད་དྲུང་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཐོ་བཀོད་པ། ལྟར་ན། ཐའི་ཇི་སྡེ་དགེ་སྲས་ཕུན་ཚོགས་རྡོ་རྗེ། (1877–?)

165 ཉེ་ཧོར་དཀར་མཛེས་མདོ་གཉན་ཚང་གསེར་དགའ་འམ་བསོད་ནམས་དབང་རྒྱལ། (c.1925–6/3/1999) བཙན་བྱོལ་བོད་མི་མང་སྤྱི་འཐུས་ལྷན་ཚོགས་སྐབས་ ༡༠ (2/9/1988–11/5/1990) དང་། སྐབས་ ༡༡ (29/5/1991–28/5/1996) གཉིས་སུ་མདོ་སྟོད་སྤྱི་འཐུས་ཁོངས་འོས་འདེམས་བྱུང་།

སྐྱོན་མི་ཞུགས་པའི་ཆེད། རེ་ཞིག་རྒྱ་གར་དབྱིན་གཞུང་སོགས་ལ་འབྲེལ་མཐུད་ཉེན་གཡོལ་དུ་རྒྱ་གར་ནང་ཕེབས་བཞུགས་གནང་དགོས་བྱུང་རིང་བོད་འབངས་གངས་ཅན་པ་རྣམས་༸རྒྱལ་བའི་ཞལ་མཇལ་གསུང་ཐོས་ལ་ཆེས་ཆེར་རེངས་པའི་གཞས་ཚིག་གསར་པ་དར་བའི་ཁྲོད་དུ། རྒྱ་གར་གནས་རི་མཐོ་ཡང་། །སངས་རྒྱས་བཞུགས་ས་མ་རེད། །༸རྒྱལ་དབང་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ། །བོད་ལ་ཕེབས་རོགས་གནང་དང་། དེ་རྗེས་༸རྒྱལ་མཆོག་བཀའ་དྲིན་ཟླ་མེད་སྐུ་ཕྲེང་བཅུ་གསུམ་པ་ཆེན་པོ་བོད་ལྗོངས་ལྷ་མིའི་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཡོལ་གོར་མ་འཆུན་པར་དགོངས་པ་གཞན་དོན་དུ་གཤེགས་རྗེས་གསེར་གདུང་དགེ་ལེགས་འདོད་འཇོ་གསར་བཞེངས་མཛད་སྐབས་ལྷ་སའི་ནང་མའི་དགེ་རྒན་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་བརྩམས་པའི་གཞས་ཚིག་རྣམ་གྲངས་རེ་གཉིས་དྲན་པ་ནི། ཤར་ཆེན་ལྗོག་གིས་གཡས་བྱས། །རྒྱལ་པོ་ལྗོག་གིས་གཡོན་བྱས། །དགོས་པའི་གསེར་གདུང་ཕོ་བྲང་། །རྨ་བྱའི་སྒྲོ་ལས་མཚར་བས། །དའི་ཨ་ཇོའི་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས་ལགས། བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས་ལགས་ནི་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་ས་ནས་སྒྲ་སྙན་དང་། ཧོ་ཅིང་། པི་ཝང་སོགས་རོལ་ཆ་སློབ་སྦྱོང་བྱས་པའི་དགེ་ཕྲུག་དྲག་གྲས་ཤིག་ཡིན་པས་ཨ་ཇོས་ཁོང་པར་རྣམ་ཀུན་གཅེས་གཅིགས་ཆེན་པོ་བྱེད་པས་མ་ཚད། རྩ་བའི་འཚོ་ཐབས་ལས་འགན་ནི་རྩེ་ཕོ་བྲང་སོགས་སུ་བོད་གཞུང་བཟོ་ཁང་ཁོངས་གོས་སྐུ་འཆེམ་དྲུབས་ཀྱི་ལག་རྩལ་མཁས་ཅན་ཞིག་ཀྱང་ཡིན་འདུག །ད་དུང་། ཚིག་གཞི་དྲན་གསོས་པར། གསེར་གདུང་སྣང་གི་རི་ལ། །མཛེས་རྒྱན་སྣང་རྒྱན་མེ་ཏོག །སྣང་རྒྱན་ཞལ་ཁ་བྱེ་དུས། །འཛམ་གླིང་འོད་ཀྱིས་གང་སོང་། །དའི་ཨ་ཇོའི་བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱས་ལགས། །ཞེས་པའི་ཚིག་བཟང་དེ་ཚོའི་འགྲོས་ལ་རྟོག་ཞིབ་བྱས་ཚེ་ད་ལྟ་འཛམ་གླིང་གོ་ལ་དང་བཅས་པ་འཚེ་མེད་ཞི་བདེར་གཏོང་བཟོད་པའི་ངེས་པ་དོན་གྱི་ཞི་བའི་ས་མཁན། རང་རེ་བོད་ཁ་བ་གངས་ཅན་པ་རྣམས་ཀྱི་འདི་ཕྱི་འཕྲལ་ཡུན་གཉིས་ཀྱི་༸སྐྱབས་མཆོག་༸གོང་ས་སྐུ་ཕྲེང་བཅུ་བཞི་པ་ཆེན་པོ་འདིའི་མཛད་འཕྲིན་ནམ་མཁའི་ཕ་མཐར་གཏུགས་པའི་ས་ཆེན་ཡོངས་ལ་ཁྱབ་པའི་གཟི་བྱིན་འོད་སྣང་གིས་ཕྱོགས་མེད་འགྲོ་བ་མཐའ་དག་ལ་ཕན་དང་བདེ་བས་ཁྱབ་རྒྱུ་ཡིན་པ་སྐབས་དེ་དུས་ནས་གསལ་མཆོན་བྱུང་འདུག་སྙམ་པ་དྲན། དེ་བཞིན་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ ༡༩༤༠ ལྕགས་འབྲུག་ལོར་༸སྐྱབས་མགོན་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་༸སྐུ་ཕྲེང་ ༡༤ པ་ཆེན་པོ་མཆོག་གསེར་ཁྲི་མངའ་གསོལ་གྱི་མཛད་ཆེན་སྐབས་གཞས་ཚིག་གསར་བརྩམས་བྱས་པ་དེ་ནི། ཀྱཻ་ཡེ་གངས་ཅན་ལྷ་གཅིག་༸སྐྱབས་མགོན་ཕྱག་ན་པདྨོས། ཁ་བ་ཅན་གྱི་འགྲོ་ལ་ཐུགས་རྗེ་བྱམས་པས་བསྐྱངས་པའི། །བཀའ་དྲིན་སྙིང་དབུས་བཅངས་ལ་ཤོག །ག་རེ་རྒྱ་དམར་གླ་གློས་རེ་ཞིག་བོད་ལྗོངས་མནན་པ་ནག་པོས་འཁྲིབ་ཀྱང་། །ང་ཚོ་ཚོལ་གསུམ་བོད་མི་ཇོག་རྩ་གཅིག་ཏུ་བསྒྲིལ་ནས། །ཕ་ཡུལ་སྐྱོབ་པའི་ལས་ལ་བརྩོན། །ཞེས་གཞེན་སྐུལ་གཏིང་ཟབ་ཀྱི་ཚིག་རིས་དེ་འདྲ་ཞིག་དང་། འཆར་ཅན་གཞུང་གནས་ནས་གར་ཕྲུག་གསར་པ་དྲག་འདེམས་འཕྲུགས་བསྡུ་གནང་རྗེས་གཞི་རིམ་གར་དང་རོལ་ཆ་ཐོག་མར་སློབ་སྦྱོང་སྤྲོད་སྐབས། གར་གྱི་

སྙན་དབྱངས་གདངས་འགྱུར་དང་འགྲོགས་པའི་རོལ་ཆའི་སྒྲོན་འགྲོའམ་ཀ་ཁ་ག་ང་ལྷ་བུའི་ཚིག་རིས་ནི། དགའ་ལྡན་ཤར་རྩེ་བྱང་རྩེ། །འཁར་ཇ་གཡས་རྟུང་གཡོན་རྟུང་། །གྲྭ་ཇ་དང་མང་ཇ་གཉིས་པོ། །ཕ་མ་མིན་ན་གང་རེད། །ས་བཅུའི་དབྱིངས་སུ་བཞུགས་པའི། །དམ་ཅན་རྡོ་རྗེ་ལེགས་པ། །མཐུ་དང་ནུས་པ་ཕྱུང་ལ། །བསྟན་པའི་དགྲ་བོ་དགྲོལ་ཅིག །ཟེར་བ་འདི་དག་ཡིན་ཞིང་།

ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་དེ་ཉིད་ཀྱིས་ལྷ་སའི་ནང་མ་སྐྱིད་སྡུག་གི་དགེ་རྒན་དང་། འགོ་ཁྲིད་ཆབ་སྒྲགས་གནང་སྐབས་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་དང་། ལྷ་སའི་མང་ཚོགས་དབར་འབྲེལ་བ་ཏ་ཅང་དམ་ཟབ་ཡོད་པར་བརྟེན། ལྷ་ས་གྲོང་ཁྱེར་ནང་ལོ་ལྟར་ནང་སྐྱིད་ཚོགས་མི་རྣམས་གཞས་བསྐོར་དུ་ཕེབས་སྲོལ། དེའི་སྐབས་སྤྱི་ཚོགས་ཕྱོགས་ཡོངས་ནས་རང་བཞིན་དགའ་བསུ་ཚད་མེད་ཞུ་ཡི་ཡོད་ཅིང་། ཡང་། རེ་ཟུང་ནས་སྐབས་རེ་ཟུར་ཟ་ཁྲེལ་གཏམ་གཏོང་མཁན་ཡང་ཡོང་གི་ཡོད་པ་ནི། དྭགས་ཀོང་ཀླུ་གློའི་ཡུལ་གྱི། །རྣམ་རྒྱལ་དྲི་མེད་ཀུན་ལྡན། །ལྷ་ལྡན་ཆོས་ཀྱི་ཞིང་སར། །གཞས་ཀྱི་མཆོད་པ་འབུལ་ལོ། །ཕྱག་ལ་ཕྱག་སྙན་ཀོ་ཏོང་། །སྤྱན་ལ་སྤྱན་མིག་ཀོང་དོང་། །རྒྱལ་ཁམས་ཕ་མ་མེད་ན། །རྣམ་རྒྱལ་ལྟོགས་རིད་ཤི་པ། །ཞེས་སོགས་དང་། དགེ་རྒན་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་དུས་སྐབས་ཚུན་ཆད་ལ་ལྷ་སར་གཞས་མ་བུད་མེད་གྲགས་ཅན་གཟུགས་དཔྱད་ (བྱད་) ལེགས་ལ་བྱད་བཞིན་མཚར་ལ། གསུང་སྐད་སྙན་པ། ཀང་བློ་ཀླུ་གཞས་ལ་མཁས་པའི་གཞས་མ་གྲགས་ཅན་རིམ་བྱུང་ཁོ་བོས་གང་ངེས་ངོ་སྤྲོད་ཞུས་ཚེ། ༡ ཕྲང་ཕྱུག་ལམ་པར། ༢ ཅིན་ཙང་ལགས། ༣ ཞི་མི་ལམ་པར་བསོད་ནམས་གཡང་འཛོམས། ༤ པོ་རོག་ལམ་པར་ཕུར་བུ་སྒྲོལ་མ།[166] ༥ རག་གཤག་ཟུར་པའི་དབྱངས་ཅན་དཔལ་མོ། ༦ ཨ་ཅག་ཡེ་ཚ་ལགས།[167] ༧ ཨ་ཅག་གཡུ་ཁྲ་ལགས། ༨ ཚུ་ཤུལ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ།[168] ༩ ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་སྙིང་སྡུག་ཚེ་རིང་གཡུ་སྒྲོན། ༡༠ ཨ་ཅག་ཡེ་ཚ། (འདི་ཉིས་རྙོས་) ༡༡ བསོད་ནམས་སྐྱིད་འཛོམས། ༡༢ ཟེང་སྐྱུ་ལགས། ༡༣ ལྷ་བཙུགས་ཚེ་རིང་མཚོ་མོ། ༡༤ སྒྲ་ནག་ཉི་མ་སྒྲོལ་མ། ༡༥ དཀྱིལ་ཁང་དོན་གྲུབ་མཚོ་མོ། ༡༦ ལྷ་ཞོལ་གཞས་མའི་དགེ་རྒན་དབྱངས་ཅན་སྒྲོལ་དཀར། ༡༧ དུས་རབས་ཉི་ཤུ་པའི་ལོ་རབས་

166 Isabelle Henrion-Dourcy, WOMEN IN THE PERFORMING ARTS PORTRAITS OF SIX CONTEMPORARY SINGERS in JANET GYATSO, HANNA HAVNEVIK, editors, *Women in Tibet*, HURST & COMPANY, LONDON, 2005. ལྟར་ན། པོ་རོག་ལམ་པར་ཕུར་བུ་སྒྲོལ་མ། (c. 1912–1992) འདི་རྗེས་བསྡུས་མིང་ WOMEN IN THE PERFORMING ARTS PORTRAITS OF SIX CONTEMPORARY SINGERS. ཞེས་བཀོད་རྒྱུ།

167 ཨ་ཅག་ཡེ་ཚ་ལགས། Izzat Bibi (?–c.1954)

168 WOMEN IN THE PERFORMING ARTS PORTRAITS OF SIX CONTEMPORARY SINGERS. ལྟར་ན། ཚུ་ཤུལ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོལ་མ། (c. 1915–1992)

༡༠ ཐམ་པའི་བར་འཚོ་བཞུགས་ནང་མའི་སྙིང་སྡུག་གི་ཚོགས་མི་གཞིས་མ་ཨ་ནན་ལགས་[169] སོགས་བོད་ཀྱི་མཐོ་རིམ་གཟིམ་ཤག་ཁག་དང་། མི་དྲག་སྤྱི་སྐྱེར། ལྷ་ཁྲུལ་དམངས་ཁྲིད་སྤྱི་ཚོགས་དང་བཅས་པའི་ཐུགས་བཞེད་སྐྱོང་ཐུབ་པའི་གཞིས་མ་སྐད་གྲགས་ཆེ་བའང་དུ་མ་བྱུང་ཞིང་། དེ་དག་ནང་ཁྲུལ་མཐོ་གནོན་ཐྲག་དོག་གམ་འགྲན་སྡུར་རང་བཞིན་གྱིས་པན་ཚུན་མིང་འདོགས་རྒྱབ་རེས་དང་། ཡང་ན། ཟུར་ཟའི་ཚིག་མཚོན་འདེབས་རེས་བྱས་པའི་ཚིག་རྒྱག་ལྷ་སར་ཁྱབ་བརྡལ་བྱུང་རིགས་གང་དྲན་ཞུས་ཆེ། མདའ་དཔོན་གྲོད་ཁོག་ལྟོགས་བྱུང་། །ཅིང་ཙཱང་པག་ཅིག་གཡོས་དང་། །གུ་གུ་ཤག་ལབ་དོང་ནང་ལ། །ལབ་ཚལ་ཁ་གང་གིས་ (དངུལ་) ཧོས་ཤོག །མ་གཞི་ཅིང་ཙཱང་ལགས་ལ། །ཞུ་རྒྱུ་གང་ཡང་མི་འདུག ཁྱེད་ཀྱི་མཆེ་བ་ལྷག་འགྲོས། །བུ་ངའི་ཆེ་ལ་གཟན་བྱུང་། །ཟུར་ཟུར་མདའ་ཟུར་ཁྲོད་ལ། །རག་ཟུར་དབྱངས་དཔལ་རྙེད་ཤག །ཟུར་རྣམས་གཅིག་ཏུ་བསྒྲིལ་ནས། །ལྷང་ཐུག་འཁོར་བར་འཁྱམས་སོང་། །དགོས་པའི་ལུགས་པོ་རེ་ལ། །གསེར་ཟངས་རྒྱ་ཕིབས་མེད་པར། །མི་དགོས་ཁ་ཆེ་གླིང་གའི། །ཟིང་སྐྱའི་མགོ་ལ་གཟིགས་དང་། །ཟིང་སྐྱའི་མལ་ཆས་ནང་ལ། །ལྟོགས་རིལ་དྲེད་པོ་ཁོ་སླེབས་བཞག །དེ་དུས་ཇོ་ལགས་རྒྱལ་ལགས། །མ་བཞུགས་ཡོག་འཐད་ཞུས་ཞིག (བཤད་ཐུག་ཇོ་ལགས་རྒྱལ་ལགས།) ཨ་ནན་ཕོ་རོག་འདྲ་པོས། །ལྷ་བཙུགས་ཟུར་ལ་སྐྱུག་འདུག །གཏོར་མ་རག་རྒྱུ་མེད་པར། །ལུས་པོའི་མདོག་ལ་གཟིགས་དང་། །སྐྱུ་སྟོད་ལྷ་ལས་མཚར་བ། །སྨྲ་ནག་ཉི་མ་སྒྲོལ་མ། །སྐྱུ་སྨད་ཐོ་བ་སྐམ་པས། །ཀུ་ཀྲུ་མོར་ནིང་[170] གཏོང་དང་། །མི་ཆེན་དཔོན་པོའི་སྲས་མོ། ཁམ་བུའི་མེ་ཏོག་འདྲ་ལ། །སྐམས་འཛེགས་འོག་ནས་ལྷ་དུས། །སྐབ་ལ་གཤམ་འཇུག་མི་འདུག །ཞེས་ (ཅེས་) སོགས་གཞས་ཚིག་མང་ཡང་ལོ་མང་སོང་བས་དེ་ཙམ་ལས་མི་དྲན།

ལྷ་སའི་བོད་ཀྱི་རོལ་ཆ་དང་། ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་སྙིང་སྡུག་ཉམས་རྒྱུད་འགྲོ་གཞི་གཙོ་བོ་ནི། ༡༩༤༢ འཛམ་གླིང་དམག་ཆེན་གཉིས་པའི་རྗེས་མཐུད་དུ་རྒྱ་ནག་ནས་ཉལ་ཐ་ (གཡླ་འཕེན་) འཕེན་རྒྱུ་དང་། རྒྱན་རྩེད་ཤོན་པད་དང་། མཐུད་པད་ཙུ། །སླ་བྱང་སོགས་བརྒྱབ་པའི་ལམ་སྲོལ་དར་བ་རིམ་མཆེད་བོད་ཀྱི་མི་དྲག་སེར་སྐྱ་དང་། ཚོང་རིགས་ཚོའི་ཁྲོད་དར་ཁྱབ་སུ་འབྱམས་སུ་སྒྱུར་ཏེ་ཕལ་ཆེ་བ་ཉིན་མཚན་སུ་སྤྲེལ་དུས་ཚོད་ནམ་ཕྱིན་མི་ཚོར་བར་རྣམ་གཡེང་རྩེད་འཛོར་མགོ་བོ་འཁོར་ཞིང་། ཡུལ་མི་རིགས་ཀྱི་ཁྱད་ཆོས་རིག་གཞུང་དང་། རང་ས་རང་སྲུང་སོགས་ཆབ་སྲིད་ཀྱི་ལྟ་བ། ནོར་སྲིད་དཔལ་འབྱོར། རྒྱལ་སྲུང་ཐོན་སྤེལ་དང་བཅས་པར་རང་བཞིན་དོ་མེད་འཐུས་ཤོར་ཆེན་པོས། ནང་མ་སྟོད་གཞས་ལ་སོགས་པ་ལོ་རྒྱུས་བྱུང་རིམ་ལྡན་པའི་རིག་གནས་ཁག་ལའང་གཙིགས་ཚུང་དོ་སྣང་ཇེ་ཞན་དུ་སོང་བ་དང་། ལྷག་པར་

169 WOMEN IN THE PERFORMING ARTS PORTRAITS OF SIX CONTEMPORARY SINGERS. ལྷར་ན། གཞིས་མ་ཨ་ནན་ལགས། (c. 1911–1995)

170 Good Morning

ལ་རྒྱལ་ཚབ་ར་སྒྲེང་གི་དུས་མཚམས་སུ་ལྷ་སྟོད་དབྱིན་གཞུང་སྐུ་ཚབ་རི་ཆགས་སྣན་[171] གྱིས་བདེ་སྐྱིད་གླིང་གར་བོད་ཀྱི་ཡུལ་གྲོང་སོ་སོའི་གླུ་གར་དང་། བྲོ་གཞས། ལྷ་མོའི་འཁྲབ་གཞུང་དང་རྣམ་ཐར། གཞས་ཆེན་དང་གཞས་མ། གཏམ། (གཞས་མ་གཏམ་) ཐད་དང་ཞོན། ཐླ་མ་མ་ཏེ། གཏོད་དབྱངས། མགུར་མ། ནང་མ་སྟོད་གཞས། གཟིམ་སྒྲོང་དམག་རྒྱལ། ལུང་ཚན་ཁག་གི་གཞས་སྣ། འོང་བསྐོར། མདོར་ན་ཆབ་གཏོར་དང་། གཏོར་བཟློག །གླུད་འགོང་། བསངས་གསོལ། ཐོར་འཕེན་དང་གནའ་པ་རྒྱག་སྟངས་ཚུན་ཆད་རེ་རེ་ནས་བརྙན་དཔར་བླངས་ཤིང་། སྐུ་རྒྱལ་པོ་མོའི་ལུས་ཀྱི་ཉམས་འགྱུར། དགེ་རྒྱལ་སྒྲ་གདངས་དང་ཡུལ་སྐད་མཚོན་པའི་ང་རོ་མཐའ་དག་སྐད་སྡུད་བན་འཁོར་ནང་བཅུག་སྟེ་རྒྱ་ཁྲབ་གང་སར་ཚོང་འགྲེམས་སྒྲེར་སོ་སོའི་ཁེ་སླེབས་ཡོང་ཐབས་སུ་བེད་སྤྱོད་བྱས་སྟབས་འཆར་འཕར་གཞུང་གི་མཛད་སྒོ་དུས་སྟོན་ཆེ་ཁག་ཅམ་ལ་མ་གཏོགས་དེ་མིན་བླ་བྲང་དང་། གཟིམ་ཤག་ཆེ་ཕྲ། ཚོང་རིགས་ཁག་དང་བཅས་ནས་བག་སྟོན་ཐུགས་སྒྲོ་དང་། གླིང་ག་སོགས་སུ་སྤུར་སྒྲོལ་མདའ་ཐང་དང་རྒྱས་སྤྲོས་ལམ་བྱང་ནང་མ་སྐྱིད་སྡུག་དང་། ལྷ་གཞུང་འཁྲབ་སྟོན་སྡེ་ཚན་ཁག་གདན་ཞུ་མི་གནང་བར་སྐད་སྡུད་འཁོར་ཐག་ཐོག་ནས་ལས་སླ་སྟབས་བདེར་ཉན་གཏོང་བྱ་རྒྱུ་བྱུང་བར་དགའ་སྣང་ཆེན་པོས་ཏོལ་རྒྱུགས་བྱེད་རྒྱུང་གིས་ཡར་རྒྱས་དང་། གསར་གཏོད་ལ་ཨ་གསར་ཆེ་དྲགས་པས་གནོད་མའི་སྒྲོལ་རྒྱུན་བཟང་ཆ་ཁག་རང་བཞིན་དང་། ཆེད་མངགས་མཉམ་སྦྲགས་ཤུགས་མ་ཐུབ་ཀྱིས་ཉམས་བརླག་ཕམ་རྒྱུད་བདག་མེད་ལྷ་བུར་གྱུར་ཡོད་པ་ནི་ཏ་ཅང་གསལ་པོ་ཡིན་པ་དང་། དེའི་ཐོག་རིག་གཞུང་སྒྱུ་རྩལ་མི་སྣ་མཁས་གྲགས་ཅན་རྣམས་ཀྱང་དུས་གཟེར་ཡོ་ལང་ནང་རྫུང་རྗེག་ཐོག་ཅིང་སྐྱུ་ཚེས་མ་ལྡེང་པར་རིམ་གཤེགས་ཙུང་དུར་གཏུགས་པ། རེ་ཟུང་ལྷག་བསྡད་རྣམས་ཀྱང་ལོ་ན་རྒས་ཆེས་གཟུགས་བབས་སོགས་གང་ཐད་ནས་གོ་འཕེར་མེད་པའི་གནས་བབས་ལ་ཐུག་སྟབས་ ༡༩༥༠།༡༩༥༡ སོ་སོར་རྒྱ་དམར་འགོ་ཁྲིད་ཀྲང་ཅིང་ཞུ་དང་། ཁྲླན་ཡེ་སོགས་ལྷ་སར་ཡོང་སྐབས་གཞུང་གནས་ནས་མཐུན་ལམ་བསྟུན་མཁས་སྣེ་ལེན་མཛད་སྐབས་ནང་མ་སྟོད་གཞས་ཀྱི་འགན་ཁུར་ཡང་ཁོ་བོ་ཅག་གར་ཕྲུག་འགོ་མང་རྣམས་ལ་འགན་དཀྲི་གནང་ལུགས་ལེ་ཚན་གཞན་ནང་ལམ་ཙམ་ཞུས་ཟིན་པ་ནས་མཁྱེན་རྒྱུ། གཞི་རྩའི་ཆ་ནས་རྒྱ་ནག་དམར་པོའི་དཔུང་ཤུགས་བོད་དུ་བཙན་འཛུལ་གཞི་རྒྱ་ཆེ་བའི་གཡོ་ཧམ་དྲག་གནོན་ཚད་མཐོས་གླུ་གར་རོལ་གཞས་ཙམ་མ་ཟད། བོད་ཀྱི་ཆོས་སྲིད་རིག་གཞུང་དང་གོམས་སྲོལ། གནའ་རྫས་ཕྱུགས་གསོག་དང་ཞིང་འབྲོག་ཐོན་དངོས། བོད་མི་རིགས་དང་བཅས་

171 འབྲས་སྤྱི་བློན་ཆེན་འབེ་སིལ་ རྒོལ་ཊེ་ Basil Gould ཡིས་བདེ་སྐྱིད་གླིང་གར་ནང་མ་སྟོད་གཞས། ལྷ་མོའི་རྣམ་ཐར་སོགས་སྒྲ་བཅུག་ཞུས་རྗེས་སྐད་སྤུར་བན་ཅེ་འཁོར་ལོ་ HMV དབྱིན་ཇིའི་ཚོང་རྟགས་ཅན་ཀ་ལི་ཀ་ཏའི་ཊམ་ཊམ་ (Dum-Dum) ཞེས་པར་དང་ཐོག་ཕྱི་ལོ་ ༡༩༤༣–༡༩༤༥ བར་བཟོ་བསྐྲུན་འགྲེམས་ཚོང་གནང་བ་དང་། དེ་རྗེས་བོད་པའི་ཁ་ཆེ་ཚོང་པ་ཁག་ཅིག་ནས་ ༡༩༥༦ བར་གླུ་གཞས་གསར་བཅུག་དང་འགྲེམས་ཚོང་མང་པོ་བྱས་ཡོད། ཕལ་ཆེར་རྒྱ་གར་དབྱིན་གཞུང་སྐུ་ཚབ་རི་ཅར་སན་ [Hugh E. Richardson (1905–2000)] དང་འབྲེལ་བ་མེད་དོ།།

པར་གཏོར་བཅོམ་དང་། བསྲེ་ལྷད། ཉམ་ཉེས། རྒ་ཆེའི་རྟེན་དགོན་ཁག་ལ་དམིགས་ཕྱུག་བརྡལ་བ་ཤིག་ཚད་མེད་བཏང་བ་སོགས་བྱས་སྐབས་ད་སྐབས་ང་ཚོའི་མི་རབས་རིམ་བརྒྱུད་ལ་གནའ་བཟང་བསྐྱར་གསོའི་བྱ་ལྷབས་དཀའ་ཚེགས་ཅན་འདི་ཐོག་ཏུ་བབས་བཅུག་ཡོད་པ་ཚང་མས་མཁྱེན་པ་གནང་དགོས། སྐབས་དེར་རང་ཕྱོགས་ནས་དབྱིན་གཞུང་སྐུ་ཚབ་རི་ཆགས་སླན་ལ་མཐུན་འགྱུར་མཉམ་རུབ་གནང་མི་གཙོ་བོ་སྐབས་དེའི་བཀའ་དྲུང་རྨ་ (རྨར་) ལམ་འཛིགས་མེད་དགྲ་ལྷ་དང་། དམག་དྲུང་ནོར་ནང་ངག་དབང་ནོར་བུ། ཁ་ཆེ་ཀོ་ཀོ་ཧེ་མེ་རི། བཱ་ཡེ་ཝ་ལི། ཨི་སི་བུ་སོགས་ཡིན་སྐད་འདུག

ལྷ་སའི་ནང་མ་སྡོད་གཞིས་ཀྱི་སྐྱིད་སྡུག་ནང་ཁ་ཆེའི་མི་རིགས་སྐད་གྲགས་ཆེ་ཆུང་མི་ཉུང་ཙམ་ཚོགས་ཞུགས་བྱས་ཡོད་པ་དང་། ཁ་ཆེའི་སྐད་དུ་གཞིས་ལ་ནག་མ་ཟེར་གྱི་ཡོད་པ་ལས་བོད་སྐད་དུ་ནང་མར་ཟུར་ཆག་པ། གནད་དོན་འདི་ཚོའི་ཤུགས་རྐྱེན་ཐོག་ནས་བོད་ཀྱི་གར་དང་ནང་མ་སྡོད་གཞིས་ཀྱི་དར་ཁྲུངས་རྒྱ་གར་ཀཤྨིར་དང་། མངའ་རིས་ལ་དྭགས་ཕྱོགས་ནས་ཡིན་པའི་ར་འཕྲོད་དན་དབང་གསལ་པོར་མཚོན་པར་མཐོང་བས། ཁ་ཆེ་བ་ཚོའི་ཁྲིད་ནས་ཁོ་བོས་རང་བློར་གང་དེས་བརྗེད་དྲན་ངོ་སྤྲོད་མཚོན་ཙམ་ཞུས་ཆེ། ༡ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་རྒྱ་མ་བོད་ཀོ་ཀོ་ཧེ་མེ་རེ།[172] ༢ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་རྒྱ་རིགས་དཔལ་ཞོལ་ལི། ༣ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཨབ་དུལ་ར་ཡེ་མཱན། ༤ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་བཱ་ཡེ་ཝར་ལི།[173] ༥ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་བཱ་ཡི་ར་ཧུལ།[174] ༦ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་གུ་ལམ་མཱན་ཞི།[175] ༧ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཧོར་ཁང་རྒྱབ་སྡོད་དབང་རྒྱལ། ༨ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་བུད་མེད་ཟེ་ནཱ་ལགས། ༩ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཨག་བར།[176] ༡༠ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་སྤྱིན་པ་བཟའ་མི་གཉིས། ༡༡ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཤ་གསར་སྣང་ཧཱ་ཇི་བུ་ལགས། ༡༢ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཨི་སི་བུ། ༡༣ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་ཧ་སླེན་ཉུ་ལ། ༡༤ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་གོར་ཁ༔ཀབ་ཏན་གྱི་དྲུང་ཡིག་བསོད་ནམས། ༡༥ ལྷ་ས་ཁ་ཆེ་ཀཤྨིར་གོར་ཁོངས་ཀླུ་ཚ་ལགས་སོགས་མང་པོ་ཞིག་བྱུང་ཞིང་། ལྷ་སར་རབ་གསལ་ཞེས་པའི་བོད་ཀྱི་གཞུང་ཁང་ཞིག་ནང་གནས་སྡོད་ཨ་ཇོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་ཐོག་མའི་བདག་སྐྱོང་དགེ་རྒན་ཁ་ཆེ་རོལ་ཆ་མཁས་པ་ཨབ་དུལ་ར་ཡེ་མཱན་གྱིས་བརྩམས་པའི་གཞས་ཚིག་ནི། རབ་གསལ་ཨཱབ་དུལ་ར་ཡེ་མཱན། །ཁྱམ་པའི་ནང་གི་ཁྱམ་རྫས། །བོད་ལ་ཁྲིམས་ནི་མི་འདུག །ཐུགས་བསམ་བཞེས་རོགས་གནང་དང་། །ཞེས་དང་། ཕྱོགས་མཚུངས་ནང་མའི་རོལ་གཞས་མཁས་པ་ཁ་ཆེ་བུད་མེད་མཛེས་མ་ཟེ་ནཱ་ལགས་ཀྱིས་བརྩམས་གཞས།

172 Amiruddin (?– c.1964)

173 Bai Wali

174 བཱ་ཡི་ར་སུལ་ཡིན་ནམ།

175 Muheeudin

176 ཨིག་བལ། Mohamad Iqbal or Bai Iqbal (?– c.1939)

ལྡིང་པ་ཐོ་གང་སྐྱེ་སྐྱེ། །སྐྱིད་ཚུ་སྨོན་མོས་གསོས་ཡོད། །ད་ནི་ནམ་ཟླའི་རྒྱལ་མོས། །ཐུགས་བསམ་བཞེས་རོགས་གནང་དང་། །ཞེས་དང་། ཡང་། ཟེ་ནྣ་ལགས་ཀྱི་བུ་ཆུང་གིས་བརྩམས་གཞས་ནི། ཤར་ཕྱོགས་སྤྲིན་པས་བསམ་བསམས། །ནུབ་ཕྱོགས་ཆར་པས་བསམས་ན། །ལྡིང་གཞོན་ང་རའི་སྐྱེ་ལུགས། །འདི་ལས་དྲག་ཙམ་ཞུས་ཆོག །དེ་བཞིན་གོང་གསལ་ལྷ་ས་ཁ་ཆེའི་ཁོངས་ནས་རབ་གསལ་ཨླབ་དུལ་ར་ཡི་མནྣ་དང་། ཀཤྨིར་ཁ་ཆེ་གུ་ལམ་མླན་ཐེ་སོགས་ཁག་ཅིག་ནི། ཁོང་རང་ཚོ་ཁ་ཆེའི་སྐད་ཡིག་རིག་གནས་ཙམ་གྱིས་མི་ཚད། བོད་ཀྱི་སྐད་ཡིག་རིག་གནས་ཀྱང་ཏ་ཅང་གནས་ཚད་ལེགས་པོ་ཡོད་མཁན་ཤ་སྟག་ཡིན་པས། ཀཤྨིར་ཁ་ཆེ་གུ་ལམ་མླན་ཐེས་བརྩམས་པའི་ནང་མའི་གཞས་ཚིག་སྙོར་ཚོན་པོ་གནད་ཐིག་སྣ་མང་ཡོད་ཀྱང་ད་ཕན་ལོ་མང་སོང་གཤིས། བརྗེད་ངས་ཀྱིས་འཕྲེར་ཏེ་ཞུ་རྒྱུར་ལྷག་མི་འདུག་པས་བཟོད་གསོལ་ཞུ་ཡི་ཡོད།

གོང་འཁོད་བོད་ཀྱི་གཞུང་ཞབས་སེར་སྐྱ་གླུ་གར་རོལ་ཆ་མཁས་པའི་ཁྲོད་ནས། ༡ བོད་གཞུང་ཕྱི་སྲིད་ལས་ཁུངས་ཀྱི་དབུ་འདོམས་སྐུ་ངོ་ཇ་སག་སྣེའུ་ཤར་ཐུབ་བསྟན་ཐར་པ་མཆོག་དང་། ༢ རྩེ་ཕྱག་སྙིང་དྲུག་སྡུག་སྐུ་ངོ་ཐུབ་བསྟན་རྒྱལ་པོ་མཆོག །ལྟ་བུ་བོད་ཀྱི་གླུ་གར་རོལ་ཆ་དང་། ལྷ་མོའི་སྒྲུ་རྩལ་ལ་ཐུགས་སྣང་དགེ་ཞིང་རང་བཞིན་གསུང་བཟང་རྣམ་ཐར་འགྱུར་ཁུག་ཏ་ཅང་དལ་ཞིང་གཤིན་པའི་སྟན་ལྟག་བདེ་པོ་ཡོད་པ་ཡིན་ཅང་། བོད་གཞུང་གིས་དགུང་གསར་སོགས་མཛད་སྒོའི་ཐོག་ལྷ་མོ་བ་ཚོགས་སྡེ་ཁག་རིམ་འབོད་གཟིགས་ཕུད་ཕུལ་བཞེས་གནང་སྐབས་ཁོང་ཅག་འབྲེལ་ཡོད་ནས་སྤྲུན་ཞིབ་དང་འབྲེལ་དག་ཐེར་བཀའ་བཅོས་དགེ་རྒན་ཡང་གནང་སྒྲོང་བས་མ་ཚད། གཞུང་ཞབས་ཤོད་དྲུང་སྐྱ་བོའི་ཁོངས་ནས་ཀྱང་། ༡ དབང་ལྡན་བར་འཚོའི་སྲས་སྐུ་གཞོན་བཀའ་ཤག་ཤོད་པ་རྡོ་རྗེ་དོན་གྲུབ་དང་། ༢ མཁར་ཁ་རྨ་བྱའི་སྲས་བླ་མ་དག་དབང་མཐུ་སྟོབས། ༣ བཙན་བྱོལ་བོད་གཞུང་ནང་སྲིད་བཀའ་བློན་ལས་རོགས་མཁར་ཁ་རྨ་བྱའི་སྲས་ཚེ་དབང་འགྱུར་མེད། ༤ འབྲུག་ནང་གཞིས་ཆགས་འགོ་འཛིན་སྨན་སྟོད་ (སྐྱུར་སིབ་པ་) ཚེ་དབང་རྒྱལ་པོ། ༥ ལྕགས་གྲོང་སྤྱི་ལྕགས་བཀྲ་ཤིས་རྡོ་རྗེ། ༦ གར་པ་ཛོ་ལགས་རྡོ་རྗེ་རིག་འཛིན། ༧ དམག་དྲུང་རྒྱལ་རྩེ་ནོར་ནང་སྲས་ངག་དབང་ནོར་བུ། ༨ ཛོ་ལགས་ལྷ་དབང་ཚེ་རིང་ངམ་དགེ་སློང་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན། ༩ སྐུ་ཞབས་གླུ་ཚ་ལགས་[177] སོགས་ཀྱིས་རྒྱ་གར་ནང་བཙན་བྱོལ་བོད་གཞུང་ཤེས་རིག་བློས་གར་ཚོགས་པའི་རྩ་འཛུགས་དང་། བསྐྱར་གསོ། འཕེལ་རྒྱས་ཡོང་ཐབས་ཀྱི་བྱ་རིམ་ཐད་འགན་འཛིན་དང་། སྒྲུ་རྩལ་རོལ་ཆ་སོགས་ཀྱི་དགེ་རྒན་གྱི་ཕྱག་ལས་ཞབས་ཞུ་མཛད་རྗེས་བཟང་འཇོག་གནང་ཡོད་འདུག (གོང་གསལ་སྐུ་ངོ་གར་དཔོན་ལགས་སུ་སྟུ་རྗེས་བཅར་འདྲི་གནང་མཁན་དཔེ་མཛོད་འགན་ཟུར་སྐུ་གཤེགས་རྒྱ་མཚོ་ཚེ་རིང་མཆོག་དང་། ལོ་རྒྱུས་ཉམས་ཞིབ་པ་མཁན་ཚུལ་ཐུབ་བསྟན་སངས་རྒྱས། ཐོན་ཟུར་

177 *Dra-nyen, Newsletter of the Tibetan Institute of Performing Arts* 8, 1 (1984) ལྷར་ན། སྐུ་ཞབས་གླུ་ཚ་ལགས་ (1916–1983)

བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན། ཉམས་ཞིབ་མཁས་དབང་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་ལགས། དབང་འདུད་ཚེ་རིང་བཅས་དང་། ཚ་ཚང་ལག་བསྟར་ཡིག་འབེབས་ཕྱོགས་སྒྲིག་ཞུ་མཁན་ཡང་དུ་ལྷ་འཚོ་གནས་སྡེ་ཚན་འགན་འཛིན་དབང་འདུད་ཚེ་རིང་ཡིན་ནོ།།)”[178] ཞེས་གསལ།

གོང་གསལ་གར་དཔོན་པ་སངས་དོན་འགྲུབ་ལགས་ཀྱི་ནང་མ་སྟོད་གཞིས་མཁས་ཅན་མི་སྣ་དྲན་གསོས་མཛད་པའི་མཚན་གཞུང་ནང་མི་རབས་བགྲེས་ཤོས་ཤེལ་དཀར་གླིང་པ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་ (1876–1913) དང་ལུང་ཤར་རྡོ་རྗེ་ཚེ་རྒྱལ་ (1881–1940) གཉིས་ལས་སྔ་བ་མི་འདུག་ན་གུས་ཚུང་ནས་གོང་དུ་ཐེ་ཞུས་ནང་མའི་རོལ་གཞས་ལྷ་སར་དར་ཁྱབ་དུས་རབས་བཅུ་དགུ་པ་ལས་སྔ་བ་ཨེ་ཡིན་སྙམ་པའི་བསམ་ཚུལ་གྱི་རྒྱབ་བསྐྱོར་དུ་འདུག་ལགས།

ད་ལྟའི་འཆར་མིག་ལམ་དུ་གྱུར་བའི་ལོ་རྒྱུས་ནང་ནང་མ་དེ་བཞིན་དུས་རབས་བཅུ་བདུན་ཙམ་ནས་ཡོད་སྐོར་ཡིག་ཆ་མ་ཐོབ་ཀྱང་རྗེ་སྐད་དུ་བོ་དོང་པཎ་ཆེན་ (1376–1451) གྱི་གསུང་མཁས་པ་དགའ་བ་སྐྱེད་པའི་གཏམ་ལས། མ་མཐོང་ཕྱིར་ན་མེད་པ་མིན། ཁྱེད་ཀྱིས་མ་མཐོང་ཤེས་བྱ་མང་། །བོང་བུས་མ་བགྲོད་ལམ་འཕྲང་མང་། །ཞེས་པ་ལྟར་མ་འོངས་པར་ཅི་འགྱུར་མི་ཤེས་སོ།།

ཡང་གོང་དུ་ “རྒྱ་གར་གནས་རི་མཐོ་ཡང་། །སངས་རྒྱས་བཞུགས་ས་མ་རེད། །རྒྱལ་དབང་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ། །བོད་ལ་ཕེབས་རོགས་གནང་དང་།” ཞེས་པའི་གཞས་ཚིག་འདི་ནི་གཞིས་བོད་ནས་ཆིག་སྟོང་དགུ་བརྒྱ་བརྒྱད་ཅུའི་ནང་བཏང་བ་ཞིག་རེད་སྙམ་ན་དཔྱད་འཚལ། ཡང་། ཨ་རྡོ་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ ༡༩༨༠ ལོར་གཞས་ཚིག་གསར་བརྩམས་ཞེས་པའི་ནང་ “ག་རེ་རྒྱ་དམར་ཀླུ་གློས་རེ་ཞིག་བོད་ལྗོངས་སྨུན་པ་ནག་པོས་འགྲིབ་ཀྱང་།” ཞེས་པ་གསར་བཙུག་ལས་དུས་ཚོད་སྔ་ཕྱི་འགྲིགས་མིན་ཞོར་འཕྲོས་ཙམ་ཡིན།

ལྷ་སར་ཡོད་པའི་ “བོད་ལྗོངས་ཡིག་ཚགས་” ལས་ཁུངས་ཀྱི་མཛོད་ཁང་ནང་བཀར་བཙུག་རྒྱབ་པའི་ “བོད་རང་སྐྱོང་ལྗོངས་” ས་ཁུལ་ག་ས་ག་ནས་བཙན་བཀའ་བསྒྱུ་རྒྱབ་དབོར་འདྲེན་བགྱིས་པའི་ཡིག་ཆ་རྙིང་པའི་ཁོངས་མ་འོངས་པར་ནང་མ་དང་སྟོད་གཞས། ལྷག་ཏུ་ནང་མའི་སྐྱིད་སྡུག་སྐོར་གྱི་ཡིག་ཆའི་རིགས་ཆེ་ཚུང་མི་འདྲ་བ་འགའ་ཤས་ཕྱིར་མངོན་ཡོང་བའི་རེ་བའང་བྱས་ཚོག་པ་རེད་ཡང་སྙམ་མོ།།

གཉིས་པ། ནང་མ་ནི་བོད་ལ་ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་ཡོད་དམ།[179]

178 གནའ་རབས་བོད་ཀྱི་གར་གླུ་སོགས་ལོ་རྒྱུས་ཕྱོགས་བསྡེབས། ཤོག་གྲངས་ ༡༡༡–༡༣༢

179 Identifying Chandra Gomī, the author of the *Rol mo'i bstan bcos blo gsal mgul rgyan* and *Dbyangs kyi bka' chab* ཞེས་པའི་དཔྱད་རྩོམ་ཐུང་དུ་ཞིག་རྒྱལ་སྤྱིའི་བོད་རིག་པའི་ཚོགས་ཆེན་ཐེངས་ ༡༨ པ་ཡུ་རོབ་བྱང་མ་ནོར་ཝེའི་ས་གནས་བྷེར་གེན་ (Bergen) མཐོ་སློབ་ཏུ་ ༢༠༡༦ ཕྱི་ཟླ་ ༦ ཚེས་ ༢༠ ཉིན་ཚོགས་ཐོག་སྒྲོག་སྒྲུང་ཞུས་པ་

གཞིས་བོད་ནས་མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ (1922–2007) ཀྱིས་བརྩམས་པའི། ནང་མ་བཀྲ་ལ་ཤིས་པ་ལས་འཕྲོས་ཏེ་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་སྒྲིག་གཞི་དང་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་བརྗོད་པ། ཞེས་པའི་ནང་། "དེ་ཡང་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་འབྱུང་ཁུངས་ནས་བཤད་ན། དེའི་ཐ་སྙད་ནི་ལོ་ངོ་སྟོང་ཕྲག་གོང་ནས་ཡོད་པ་ཞིག་ཡིན་པ་ནི་དུས་རབས་བདུན་པ་ཙམ་གྱི་ནང་སློབ་དཔོན་ཙན་དྲ་གོ་མིས་ (སྨྲིས་) མཛད་པའི་ <<གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་རྫ་ཡང་རྫ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག>> ཅེས་པའི་ནང་ཚན་ "དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་" ལས། ཨོཾ་ (ཨཾ་) གླུར་བླངས། བདེ་གཤེགས་ཀུན་འདུས་ཀྱི་གླུ་ཞེས་སོགས་གླུའི་རྣམ་གྲངས་སུམ་ཅུ་སོ་ལྔ་ཙམ་འཁོད་པའི་ནང་ནས་བཅུ་གཅིག་པ་"ཞང་ཞུང་མང་ནང་མའི་གླུ་" ཞེས་འཁོད་འདུག་པ་ལས་ཤེས་ཐུབ་པར་མ་ཟད།"[180] ཅེས་དང་།

མཁས་དབང་དགྲ་ལྷ་ཟླ་བ་བཟང་པོས་ (1962 འཁྲུངས་) བརྩམས་པའི། ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ཡུལ་དུས་ནས་ཞིག་ཏུ་བྱུང་མིན་སྐོར་དང་འབྲེལ་བའི་མཐའ་དཔྱོད། ཅེས་པ་ལས། "བོད་ཀྱི་དམངས་ཁྲོད་རོལ་དབྱངས་ནང་མ་ཞེས་པའི་ཐོག་མའི་འབྱུང་ཁུངས་ནི་སྟོད་མངའ་རིས་ཀྱི་ཡུལ་ཕྱོགས་རང་དུ་ཡིན་ཏེ། རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་ཆེན་མོ་ཙནྡྲ་གོ་མིས་ (སྨྲིས་) མཛད་པའི་ <<གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་རྫ་ཡང་རྫ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག>> ཅེས་པའི་ནང་ཚན་ "དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་" ལས་"[181] ཞེས་དང་། "ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ནི་མ་མཐར་སྤྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པའི་སྔོན་དུ་བྱུང་བའི་གནའ་བོའི་བོད་ཀྱི་རོལ་དབྱངས་ཤིག་ཡིན་པར་འཐད་དེ། གོང་གསལ་ <<གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་རྫ་ཡང་རྫ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག>> ཅེས་པ་མཛད་

དང་། མ་ནམ་བྱང་ཆུབ་དགེ་གནས་གླིང་གི་གནའ་བོའི་ཆགས་རབས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་ས་བོན་སྐྲ་རེངས་གསར་པ་བཞུགས་ལགས་སོ། །སྟོད་མངའ་རིས་གུ་གེའི་མ་ནམ་བྱང་ཆུབ་དགེ་གནས་གླིང་དགོན་པའི་ཆགས་རབས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་ཡིག་རིགས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས་བདེ་བར་བཞུགས་ལགས་སོ། །འཚོལ་བསྡུ་ཞུ་སྒྲིག་བྱེད་པོ་རྡོ་སྲས་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་། ཨ་མྱེས་རྨ་ཆེན་བོད་ཀྱི་རིག་གཞུང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་སྤར་སྐྲུན་ཞུས་པའོ།། ༢༠༡༧ ཤོག་གྲངས་ ༦༣–༡༠༩ རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་དང་། དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་ཅེས་པ་གཉིས་ཀྱི་རྩོམ་པ་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མི་ཞུ་བ་སུ་རེད་དམ། རྡོ་སྲས་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་། བོད་རིག་པ་ཞིབ་འཇུག་དུས་དེབ། ༣ *JOURNAL OF TIBETAN STUDIES*, Vol: 3 བོད་རིག་པ་ཞིབ་འཇུག་དུས་དེབ་རྩོམ་སྒྲིག་ཁང་། རྩོམ་སྒྲིག་པ། འཇུ་བསྟན་སྐྱོང་། Monlam IT Research Centre, Dharamshala ༢༠༡༦ ཤོག་གྲངས་ ༡༩༥–༢༠༦ བར་ལའང་གཟིགས་འཚལ།

180 ནང་མ་བཀྲ་ལ་ཤིས་པ་ལས་འཕྲོས་ཏེ་ནང་མའི་གཞས་ཀྱི་སྒྲིག་གཞི་དང་ཁྱད་ཆོས་སྐོར་བརྗོད་པ། ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག ༡༩༩༥ (༡) གཙོ་འགན་རྩོམ་སྒྲིག་པ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་གཙོ་གཉེར་བྱས། བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་རྩོམ་སྒྲིག་པུའུ་ནས་རྩོམ་སྒྲིག་དང་དཔེ་སྐྲུན་བྱས། ཤོག་གྲངས་ ༣༣–༣༩

181 ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ཡུལ་དུས་ནས་ཞིག་ཏུ་བྱུང་མིན་སྐོར་དང་འབྲེལ་བའི་མཐའ་དཔྱོད། དགྲ་ལྷ་ཟླ་བ་བཟང་པོའི་ཆེད་རྩོམ་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༣ ཤོག་གྲངས་ ༡༧༦

པ་པོའི་ལོ་ཚིགས་ལས་རྟོགས་ཐུབ། དེ་ཡང་གོང་གསལ་བསྟན་བཅོས་འདིའི་མཛད་པ་པོ་ནི། རྒྱ་གར་ཤར་ཕྱོགས་བ་རེནྡྲར་ (བ་རེནྡྲ་ Varendra) འཕགས་པ་སྤྱན་རས་གཟིགས་ཀྱི་ཞལ་མཐོང་བའི་པཎྜི་ཏ་ཆེན་པོ་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མི་ཡིན་ཞིང་།" ཞེས་དང་། "དེ་ལྟར་ན་སློབ་དཔོན་ཆོས་གྲགས་དང་། སློབ་དཔོན་ཆོས་སྐྱོང་། སློབ་དཔོན་ཟླ་བ་གྲགས་པ། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མི་བཅས་དུས་མཉམ་པར་སོང་བས་དེ་རྣམས་སྤྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པ་ཙམ་ལ་བྱོན་པ་ཁས་ལེན་དགོས་པས། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིས་མཛད་པའི་ <<གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་>> ཅེས་པའི་བསྟན་བཅོས་དེ་ཡང་དུས་རབས་དེ་ག་ཙམ་ལ་བྱེད་དགོས་སྟབས། "དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་" ནང་དུ་གསལ་བའི་ "ཞ̥ང་ཞུ̥ང་མ̥ང་ན̥ང་མ̥འི་ག̥ླུ་" ཞེས་པའི་ཚིག་འབྲུ་དག་ལས་ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་དེ་ཉིད་སྤྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པའི་གོང་དུ་བྱུང་བའི་བོད་ཀྱི་གནའ་བོའི་རོལ་དབྱངས་ཤིག་ཡིན་པ་དངོས་ཤུགས་གང་རུང་ནས་རྟོགས་ཐུབ་བོ།།"[182] ཞེས་དང་།

མཁས་དབང་དགེ་འདུན་ [དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ (1953 འཁྲུངས་)] གྱིས་བརྩམས་པའི། དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་ལས་བོད་ཀྱི་རོལ་མོའི་གདངས་མིང་གྲུབ་ཚུལ་སྐོར་ལ་དཔྱད་པ། ཞེས་པ་ལས། "སྤྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པའི་ནང་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིས་ (མིས་) མཛད་པའི་ <<སྒྲའི་བསྟན་བཅོས་>> སམ་ <<རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་>> ལས་དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་རྣམས་ཀྱི་བཀའ་ལུང་མཛད་པ་དང་དེ་དག་བོད་ཡིག་ཏུ་བསྒྱུར་རྗེས་རོལ་མོའི་གཞུང་དེ་རྣམས་དུས་བསྟུན་གྱིས་ཁ་བ་རི་པའི་ཡུལ་དུ་དར།"[183] ཞེས་དང་།

མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ཀྱིས་བརྩམས་པའི། གླུ་གར་ཚངས་པའི་ཆབ་རྒྱུན་ལས། "དུས་རབས་བདུན་པའི་ནང་ནང་པའི་སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མིས་ (མིས་) <<དགེ་བསྙེན་ཟླ་བ་>> ལུང་བཀྲངས་ (དྲངས་) ཏེ་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ལ་སོགས་པའི་གཞུང་ལུགས་མང་པོ་གསུངས་ཡོད་པ།"[184] ཞེས་དང་།

---

182 ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ཡུལ་དུས་ནམ་ཞིག་ཏུ་བྱུང་མིན་སྐོར་དང་འབྲེལ་བའི་མཐའ་དཔྱོད། ཤོག་གྲངས་ ༡༦༡–༡༦༣ ནང་མའི་རོལ་དབྱངས་ཡུལ་དུས་ནམ་ཞིག་ཏུ་བྱུང་མིན་སྐོར་དང་འབྲེལ་བའི་མཐའ་དཔྱོད། དཔྲ་ལྷ་ཟླ་བ་བཟང་པོ། གྲུང་གོའི་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག །གྲུང་གོའི་བོད་ཀྱི་ཤེས་རིག་ཞིབ་འཇུག་ལྟེ་གནས་ཀྱིས་གཙོ་གཉེར་བྱས་པ། ༡༩༩༡ (༡) ཤོག་གྲངས་ ༡༠༨–༡༥༨

183 དབྱངས་ཀྱི་ངེས་པ་བདུན་ལས་བོད་ཀྱི་རོལ་མོའི་གདངས་མིང་གྲུབ་ཚུལ་སྐོར་ལ་དཔྱད་པ། དགེ་འདུན། [དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་] བོད་ལྗོངས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག །དུས་དེབ་ཁ་པ། ༦༩.༡ བོད་ལྗོངས་མི་རིགས་སྒྱུ་རྩལ་ཞིབ་འཇུག་ཁང་། ཤོག་གྲངས་ ༡༦–༡༩

184 ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་ཀྱིས་བརྩམས། གླུ་གར་ཚངས་པའི་ཆབ་རྒྱུན། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༣ ཤོག་གྲངས་ ༣༠

དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ཀྱིས་བརྩམས་པ། བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉའི་ང་རོ་ལས། "ཙནྡྲ་གོ་མི་ (སླི་) ནི། ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པའི་སྐབས་སུ་བྱུང་བའི་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་དགེ་བསྙེན་ཟླ་བ་ཞེས་པ་དེ་ཡིན་ཞིང་། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་ (སླིའི་) རྩོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ལས་རྩོལ་དབྱངས་ཇི་ལྟར་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་དགོས་ཚུལ་དང་། གར་ཇི་ལྟར་འཆམ་དགོས་ཚུལ། རྩོལ་ཆ་ཛ་སྦུག་སོགས་ཇི་ལྟར་བརྡུང་དགོས་ཚུལ་རྣམས་ཞིབ་པར་བསྟན་གནང་ཡོད་དེ།"[185] ཞེས་དང་།

བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉའི་ང་རོ་ལས། "བོད་བཙན་པོའི་དུས་རབས་སུ་ཐོན་མིས་བོད་ཡིག་གསར་བཅོས་གནང་སྟེ་དམ་པའི་ཆོས་དང་རིག་གནས་བོད་ལ་བསྒྱུར་བའི་ཆ་རྐྱེན་དང་རྨང་གཞི་གཏིང་གནང་བ་དེས་དེའི་རྗེས་སུ་ལོ་ཙཱ་བ་འགོར་ཆེན་ཐོན་ཡོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཙོ་བོ་དམ་པའི་ཆོས་དང་གཞན་ཡང་འཕགས་ཡུལ་གྱི་རིག་གནས་ཁག་བོད་ལ་བསྒྱུར་ཡོད་པ་ལས། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་ (སླིའི་) དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་གླེ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་དང་སྟངས་སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་ཁྲིམས་དབྱངས་ཛ་ཡང་ཛ་སྦུབ་སིལ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་ཞེས་ (ཅེས་) པ། གཞན་ཡང་། འཆི་མེད་མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་པ། སོགས་རྩོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཁག་ཀྱང་ཡོད་པ་རེད། ཙནྡྲ་གོ་མི་ (སླི་) ནི། ཕྱི་ལོའི་དུས་རབས་བདུན་པའི་སྐབས་སུ་བྱུང་བའི་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་དགེ་བསྙེན་ཟླ་བ་ཞེས་པ་དེ་ཡིན་ཞིང་། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་ (སླིའི་) རྩོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ལས་རྩོལ་དབྱངས་ཇི་ལྟར་སློབ་སྦྱོང་བྱེད་དགོས་ཚུལ་དང་། གར་ཇི་ལྟར་འཆམ་དགོས་ཚུལ། རྩོལ་ཆ་ཛ་སྦུག་སོགས་ཇི་ལྟར་བརྡུང་དགོས་ཚུལ་རྣམས་ཞིབ་པར་བསྟན་གནང་ཡོད་དེ།"[186] ཞེས་དང་།

---

185 དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ཀྱིས་བརྩམས་པ། བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉའི་ང་རོ། བོད་ལྗོངས་སློབ་གྲྭ་ཆེན་མོ། ༡༩༩༢ (?) ཤོག་གྲངས་ ༢༥–༢༦ དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ཀྱིས་བརྩམས་པ། བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉ། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༡༡ ཤོག་གྲངས་ ༦༡ བོད་ཀྱི་རྩོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གསར་རྙིང་དང་རྩོལ་དབྱངས་ཡིག་ཚགས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། །དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་ཀྱིས་རྩོམ་སྒྲིག་བྱས། བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༡༣ ཤོག་གྲངས་ ༡ པོའི་མཆན་ནང་། "རྒྱ་གར་གྱི་མཁས་པ་ཆེན་པོ་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའམ་ (སླིའམ་) དགེ་སྙེན་ (བསྙེན་) ཟླ་བ་ཞེས་པ་རྒྱ་གར་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སེང་གེའི་དུས་སུ་རིཏྟུ་ (བ་རིཏྟུ་) ཞེས་པའི་ཡུལ་དུ་རྒྱལ་རིགས་ཀྱི་པཎྜི་ཏ་བི་ཤེ་ས་ཀ་ (བི་ཤེ་ཥ་ཀ Viśeṣaka) ཞེས་བྱ་བའི་སྲས་སུ་འཁྲུངས། སློབ་དཔོན་གླེ་གྲོས་བརྟན་པ་དང་། ཐུ་དན་མེད་པ་སོགས་བསྟེན་ཏེ་སྡེ་སྣོད་མཐོས་ཏེ་མཁས་པའི་ཁྱུ་མཆོག་ཏུ་གྱུར་ནས། ཤར་ཕྱོགས་ཝརྵའི་ (རྒྱལ་པོ་ཝརྵའི་ Varṣa) ཡུལ་དུ་བཟོ་དང་། སྙན་དངགས། སྡེབ་སྦྱོར་སོགས་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་མང་དུ་བརྩམས་ཤིང་སྤེལ་བ་དང་། ཁྱད་པར་དུ་སྒྲ་རིག་པའི་འཆད་ཉན་དར་ཞིང་རྒྱས་པར་སྤེལ་ཞིང་། བརྡ་སྦྱོར་བའི་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་པའི་གཞུང་མཛད།" ཅེས་གསལ།

186 བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་ཕོ་ཉའི་ང་རོ། ཤོག་གྲངས་ ༢༥–༢༦ བོད་ཀྱི་རྩོལ་དབྱངས་

བོད་ཀྱི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གསར་རྙིང་དང་རོལ་དབྱངས་ཡིག་ཚགས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ཞེས་པ་ལས། "རྒྱ་གར་གྱི་མཁས་པ་ཆེན་པོ་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའམ་ (མིའམ་) དགེ་སྙེན་ (བསྙེན་) ཟླ་བ་ཞེས་པ་རྒྱ་གར་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སེང་གེའི་དུས་སུ་རིཥྚ་ (བ་རིཥྚ་) ཞེས་པའི་ཡུལ་དུ་རྒྱལ་རིགས་ཀྱི་པཎྜི་ཏ་བི་ཤེས་ག་ (བི་ཤེ་ཥ་ཀ་ Viśeṣaka) ཞེས་བྱ་བའི་སྲས་སུ་འཁྲུངས། སློབ་དཔོན་བློ་གྲོས་བརྟན་པ་དང་། སྨྲ་དན་མེད་པ་སོགས་བསྟེན་ཏེ་སྡེ་སྣོད་མཐོས་ཏེ་མཁས་པའི་ཕྱུ་མཆོག་ཏུ་གྱུར་ནས། ཤར་ཕྱོགས་ཝརྵའི་ (རྒྱལ་པོ་ཝརྵའི་ Varṣa) ཡུལ་དུ་བཞོ་དང་། སྨན་དཔྱད། སྡེབ་སྦྱོར་སོགས་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་མང་དུ་བརྩམས་ཤིང་སྤེལ་བ་དང་། ཁྱད་པར་དུ་སྒྲ་རིག་པའི་འཆད་ཉན་དར་ཞིང་རྒྱས་པར་སྤེལ་ཞིང་། བཟ་སྦྱོད་པའི་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་པའི་གཞུང་མཛད།"[187] ཅེས་དང་།

ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་རྩོམ་སྒྲིག་བགྱིས་པའི། བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་གནའ་བོའི་སྲོལ་རྒྱུན་གྱི་སྒྲུ་རྩལ་ནང་མ་དང་། སྔོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱི་སྐུ་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས་དང་། གཞས་ཚིག་ཕྱོགས་བསྡུས་དགའ་བའི་གླུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་ལས། "དེ་ཡང་རྒྱ་གར་འཕགས་པའི་ཡུལ་གྱི་དཔལ་ན་ལེནྡྲའི་ (ནཱ་ལནྡཱའི་) མཁས་པའི་དབང་པོ་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་ (ཙནྡྲ་) གོ་མིས་ (མིས་) མཛད་པའི་གསུང་ <<དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་>> ལས།"[188] ཞེས་སོགས་གསལ།

དེ་ཡང་དུས་རབས་བཅུ་གསུམ་པའི་སྟོད་ཆར་ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་ (1182–1251) ཞབས་ཀྱིས་ "རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་"[189] ཞེས་དབྱངས་ཀྱི་ལེའུ་སྟེ་དང་པོ་དང་། ཚིག་སྦྱར་

ལོ་རྒྱུས་བསྡུས་གསལ་དཔྱིད་ཀྱི་པོ་ཉ། ཤོག་གྲངས་ ༦༨

187 བོད་ཀྱི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གསར་རྙིང་དང་རོལ་དབྱངས་ཡིག་ཚགས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ཤོག་གྲངས་ ༡ པོའི་མཚན་ནང་གསལ།

188 བོད་གངས་ཅན་ལྗོངས་ཀྱི་གནའ་བོའི་སྲོལ་རྒྱུན་གྱི་སྒྲུ་རྩལ་ནང་མ་དང་། སྟོད་གཞས་གཉིས་གསར་གཏོད་མཛད་མཁན་རྗེ་རིང་པཎྜི་ཏ་བསྟན་འཛིན་དཔལ་འབྱོར་ལགས་ཀྱི་སྐུ་ཚེའི་ལོ་རྒྱུས་དང་། གཞས་ཚིག་ཕྱོགས་བསྡུས་དགའ་བའི་གླུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཕུན་རབ་པ་བསྟན་འཛིན་དཔག་བསམ་གྱིས་རྩོམ་སྒྲིག་བགྱིས། སྒེར་སྒྲར། ས་ར་བོད་ཀྱི་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་ནས་དཔར། དཔར་ཐེངས་གཉིས་པ་སྤྱི་ལོ་ ༢༠༡༣ ཤོག་གྲངས་ ༥༡

189 རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། ས་སྐྱ་པའི་བཀའ་འབུམ། ༥ པཎྜི་ཏ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་གྱི་བཀའ་འབུམ། ཊོ་ཡོ་སྦུང་ཀོ། ཊོ་ཀྱོ། ༡༩༦༨ BIBLIOTHECA TIBETICA 1-5, T*HE COMPLETE WORKS OF THE GREAT MASTERS OF THE SA SKYA SECT OF THE TIBETAN BUDDHISM, VOL. 5, THE COMPLETE WORKS OF PANDITA KUN DGA' RGYAL MTSHAN*, COMPILED BY BSOD NAMS RGYA MTSHO, THE TOYO BUNKO, TOKYO, 1968 ཤོག་གྲངས་ ༢༢–༣–༡ ས་སྐྱ་གོང་མ་རྣམ་ལྔའི་གསུང་འབུམ་དཔེ་བསྡུར་མ་ལས་ས་པཎ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་གྱི་གསུང་པོད་བཞི་པ་བཞུགས། དཔལ་བརྩེགས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ནས་བསྒྲིགས། མེས་པོའི་ཞལ་བཞག ༡༨ ཀྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༢༠༠༢ ཤོག་གྲངས་ ༡–༡༣

བའི་ལེའུ་སྟེ་གཉིས་པ། སྦྱོར་བ་གཏན་ལ་དབབ་སྟེ་ཞེས་ལེའུ་གསུམ་གྱི་བདག་ཉིད་ཅན་ཞིག་གསར་བརྩམས་མཛད།

རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་འདིའི་འགྲེལ་པ་ད་ལྟ་བྱེས་པར་ལག་ཏུ་ཐོབ་རྒྱུ་ཡོད་པ་ནི། ས་སྐྱའི་དུས་མཆོད་ཟླ་བྲང་པ་འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོས་ (1597–1662) ༡༦༣༨ ལོར་མཛད་པའི། རིག་པའི་གནས་ལྔ་ལས་བཟོ་རིག་པའི་བྱེ་བྲག་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་འཇམ་དབྱངས་བླ་མ་དགྱེས་པའི་སྟན་པའི་སྒྲ་དབྱངས་བློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་ཕྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྱབ་ཅེས་པ་དེ་ཡིན།[190]

དེ་ཉིད་ལས། "སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་ (སློའི་) རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ལས། མན་ངག་འདི་ལ་མི་བརྟེན་པར། །བརྟེན་ན་འབྲས་བུ་བདེ་བླག་ཏུ། །འབྱུང་བའི་ཕྱིར་ན་བླང་བར་རིགས། །ཞེས་དང་། ཡང་སློབ་དཔོན་དེ་ཉིད་ཀྱིས་མཛད་པའི་དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ལས། ཉམས་ལྡན་ངག་གི་རིགས་ (རིག་) བྱེད་ཀྱི། །འཕགས་པ་མཆོད་དང་སེམས་ཅན་དོན། །བྱེད་དང་དངོས་གྲུབ་རྣམ་གཉིས་རྒྱུ། །ཞེས་གསུངས་པས་སོ།།"[191] ཞེས་སོགས་འགྲེལ་པ་

Ricardo O. Canzio, 1978. Sa-skya Pandita's "Treatise on music" and its relevance to present day liturgy. Ph. D., London: School of Oriental and African Studies; *THE MANDALA OF SOUND: CONCEPTS AND SOUND STRUCTURES IN TIBETAN RITUAL MUSIC* BY TERRY JAY ELLINGSON, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY (Cognitive Anthropology and Buddhist Studies) at the UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON, 1979; Alice Egyed: Candragomin's Treatises on Music, a paper presented at 8th SEMINAR OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR TIBETAN STUDIES, BLOOMINGTON, 1998; *THEORY AND PRACTICE OF MUSIC IN A TIBETAN BUDDHIST MONASTIC TRADITION*, ALICE EGYED, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, University of Washington, 2000.

190 དཔལ་ས་སྐྱ་པ་ཤཱཀྱའི་དགེ་བསྙེན་ཐེག་པ་མཆོག་གི་རྣལ་འབྱོར་པ་སྔགས་འཆང་ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོས་མཛད་པའི། རིག་པའི་གནས་ལྔ་ལས་བཟོ་རིག་པའི་བྱེ་བྲག་གློས་གར་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཐེ་སྙེད་མཆིས་པའི་ནང་ཚན་དཔལ་ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏའི་གསུང་འཇམ་དབྱངས་བླ་མ་དགྱེས་པའི་སྒྲ་དབྱངས་བློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་འཕྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྱབ་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །བོད་གཞུང་ཆོས་དོན་ལྷན་ཁང་ནས་དཔར་བསྐྲུན་ (སྐྲུན་) ཞུས་པའོ། །ཕྱི་ལོ་ ༡༩༨༩ ཟླ་ ༡ ཚེས་ ༡༡ ལ། ཤོག་གྲངས་ ༦༣།༡༠༦

191 འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོས་ ༡༦༣༨ ལོར་མཛད་པའི། རིག་པའི་གནས་ལྔ་ལས་བཟོ་རིག་པའི་བྱེ་བྲག་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་འཇམ་དབྱངས་བླ་མ་དགྱེས་པའི་སྟན་པའི་སྒྲ་དབྱངས་བློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་ཕྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྱབ་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །བོད་གཞུང་ཆོས་དོན་ལྷན་ཁང་ནས་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་པའོ། །ཕྱི་ལོ་ ༡༩༨༩ ཟླ་ ༡ ཚེས་ ༡༡ ལ།

འདིའི་ནང་ལུང་འདྲེན་ཐེངས་ ༣༧ མཛད་འདུག

ས་སྐྱ་པཎ་ཆེན་ནི་ཞུ་མགོ་གངས་གཏུགས་ཁྲུངས་ལུང་རྒྱ་གར་འཕགས་ཡུལ་རང་ལ་གཏུགས་མཁན་ཞིག་གིས་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་འབྲི་དུས་མ་ཐོབ་པར་དུས་རབས་ ༡༢ པའི་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱའི་བདག་ཁྲི་ཞིག་ལ་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིས་མཛད་པའི་དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་ བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ཞེས་པ་ཞིག་ཇི་ལྟར་ཐོབ་པར་གྱུར་ཏམ་སྙམ་མགོ་ཤིག་ཐྲེད་དགོས་བྱུང་།

གཞིས་བོད་ཁ་བ་ཅན་གྱི་ཞིང་ཁམས་ནང་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་འགྲེལ་པ་འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ཀྱི་བླ་མ་འཇམ་དཔལ་དབང་པོའི་མཚན་ཅན་གྱིས་མཛད་པའི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གཅིག་ཤེས་ཀུན་གྲོལ་ཞེས་པ་མཐོང་རྒྱུ་ཡོད་འདུག[192]

འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ཀྱིས་མཛད་པའི། རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་བཤད་བློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་ཕྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྱབ་ཅེས་པའི་ནང་། "སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་ (མིའི་) རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན།" ཞེས་བཀོད་པ་ལས་དུས་ནམ་གྱི་ཆེ་དང་། འཕགས་བོད་གང་ཡིན། འབྱུངས་ཡུལ་སོགས་གསལ་ཁ་གང་ཡང་མེད།

མཁས་དབང་ཞོལ་ཁང་བསོད་ནམས་དར་རྒྱས་དང་། མཁས་དབང་དགྲ་ལྷ་བློ་བ་བཟང་པོ། མཁས་དབང་དགེ་འདུན་འཕེལ་རྒྱས་རྣམས་ནས་དུས་རབས་བདུན་པའི་ནང་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིས་མཛད་པའི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ཞེས་པ་ཞིག་ནས་ལུང་འདྲེན་མཛད་ཡོད། དོན་དངོས་ཐོག་འདི་ནི་ཙནྡྲ་གོ་མིས་མཛད་པའི་གསུང་དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ཞེས་པ་དེ་ཡིན།

བར་ལམ་མི་ལོ་ ༣༨ ཙམ་གྱི་སྔ་སོར་གོང་གསལ་ཙནྡྲ་གོ་མིའི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་ནམ། དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན། ཞེས་པ་འདིའི་མ་ཕྱི་ཕྱིད་ན་དཀོན་པའི་དཔེ་རྙིང་འཛམ་གླིང་གཡས་བཞག་འདི་ལྷ་ལྡན་གཞུང་ནས་སྐྱེས་སུ་ཐོབ། དཔེ་རྙིང་དེའི་ཞལ་བྱང་ངོ་མར། སྣང་ (སྣངས་) སྣབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། ।གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཛ་ཡང་ཛ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ ।ཞེས་དབུ་མེད་བྲིས་རྙིང་ཡིག་ཕྲེང་ ༨ རེ་ཡོད་པའི་དཔེ་འབྲིང་ཤོག་ལྡེབ་ ༡༥ བཞུགས་པ་ཞིག་རེད།[193] ཕྱག་དཔེའི་ཤོག་ལྡེབ་ ༡༥ ལའང་ནང་གསེས་བརྒྱད་བཞུགས་པ་

ཤོག་གྲངས་ ༣༨:༡༥–༣༢:༣

192 བོད་ཀྱི་རོལ་ཆའི་རྣམ་གྲངས་མུ་ཏིག་ཕྲེང་མཛེས། ཤོག་གྲངས་ ༤༨།༤༢།༥༨

193 གུས་པར་ལྷ་ས་ནས་ ༡༩༩༠།༣།༨ ཉིན་འབྱོར་བྱུང་བ་ཐུགས་རྗེ་བླ་ལྷག་ཏུ་ཆེ་ཞུའོ། །བོད་ཀྱི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གསར་རྙིང་དང་རོལ་དབྱངས་ཡིག་ཆགས་ཕྱོགས་བསྒྲིགས། ༢༠༡༣ ཤོག་གྲངས་ ༡–༣༢ བར་གོང་གསལ་དཔེ་

དང་། ནང་གསེས་བཞི་པར། རོལ་མོའི་སྒྲ་ཐབས་བཞུགས།[194] ཞེས་པ་དེའི་སྒྲུར་བྱང་དུ། "ཙཱ་ཧྲ་གོ་མི་ (སྨི་) ཞེས་བྱ་བས། །ཀུན་ལ་མ་གྲགས་དེ་འདིར་བཤད། །གང་ལ་འདོམས་པར་བྱ་བའི་ཡུལ། །བསྐྱེད་རྫོགས་ཏིང་འཛིན་མི་གཡེལ་བ། །ཆོས་བརྒྱུད་དབང་དུ་མ་ཤོར་བས། །མི་འཛིགས་སྙིང་ (གདིང་) ལྡན་དེ་ཉིད་ཤེས། །གཞན་ཞིང་བརྟེད་པས་བྱ་བར་རིགས། །ཞེས་པ་ཟླ་བ་དཔལ་རིན་སྒྲ།" ཞེས་དང་།

ནང་གསེས་ལྔ་པར། ཇ་ཐབས་ཀྱི་མན་ངག་བཞུགས།[195] ཞེས་པ་དེའི་སྒྲུར་བྱང་དུ། "ཞེས་འདི་ཙཱ་ཧྲ་གོ་མི་ (སྨི་) ཡི། །རང་ལོ་བདུན་ཐྲག་གསུམ་གྱི་དུས། །འཛིན་བྱེད་ལོ་ཟླ་བརྒྱད་པའི་ཚེས། །ལྷ་ལ་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོར་བྲིས།" ཞེས་དང་།

ནང་གསེས་བདུན་པར། རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད་ཀྱི་གསུང་དབྱངས་ཀློག་གསལ་མགྱོགས་རྒྱུན་བཞུགས།[196] ཞེས་པ་དེའི་སྒྲུར་བྱང་དུ། "ཅེས་པ་ཙཱ་ཧྲ་གོ་མིས་ (སྨིས་) བརྩམས།" ཞེས་དང་།

ནང་གསེས་བརྒྱད་པར། དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་ (དཀར་ཆག་) བཞུགས།[197] ཞེས་པ་དེའི་སྒྲུར་བྱང་དུ། "བྲིས་ཐིག་གར་དབྱངས་བཞི་ལ་ཙཱ་ཧྲ་གོ་མི་ (སྨི་) ངས། །ལེགས་པར་སྦྱངས་ཏེ་ད་ལྟ་ང་མིན་གཞན་པ་སུ།" ཞེས་སོགས་གསལ།

གོང་གསལ་འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ཀྱིས་མཛད་པའི་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་བཤད་ཀློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་ཐྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྱབ་ཅེས་པའི་ནང་ལུང་འདྲེན་གནང་དུས་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་མཚན་བྱང་དུ་ "སློབ་དཔོན་ཙཱ་ཧྲ་གོ་མིས་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀློ་གསལ་མགྱོགས་རྒྱུན་ནས། དབྱངས་

ཀྱིང་། སྟང་ (སྟངས་) སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་ (སྦྱབ་) གསིལ་ (སིལ་) རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ །ཞེས་པ་ཆ་ཚང་སྤར་བསྐྲུན་མཛད་འདུག

194 སྟང་སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་གསིལ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ །ཤོག་ལྡེབ་ ༦ན༢–

195 སྟང་སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་གསིལ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ །ཤོག་ལྡེབ་ ༨བ༡–

196 སྟང་སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་གསིལ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ །ཤོག་ལྡེབ་ ༡༠ན༢–

197 སྟང་སྟབས་ཀྱི་མན་ངག་གར་མཁན་རྣམ་པར་རོལ་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །གར་ཐིག་བྲིས་དབྱངས་ཇ་ཡང་ཇ་སྦྱབས་གསིལ་རྣམས་ཀྱི་མན་ངག་གོ །ཤོག་ལྡེབ་ ༡༣བ༥–

ལོ་ཆེན་རིན་བཟང་ནས་བརྒྱུད་པའི་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པའི་ཕྱག་སྲོལ་ངོར་ལུགས་དབྱངས་ཆེན་བཅོ་བརྒྱད་ཆོས་སྐྱོང་མཉེས་པར་བྱེད་པའི་མཆོད་དབྱངས་དང་ཇ་ཚིག་རྒྱལ་བསྟན་མཛེས་པའི་རྒྱན་མཆོག་བཞུགས་སོ། །སྡེ་དགེ་སྤར་ཁང་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོའི་སྤར་མ་དཔེ་རིང་མདའ་ཚད་མ་ ༡༦ བཞུགས་པ་དེ་དང་། རྒྱུད་དབྱངས་སོགས་བཤད་པ། ཟླ་བྲང་བཀྲ་ཤིས་འཁྱིལ་གྱི་གདན་རབས་ལྷའི་རྔ་ཆེན། དཔལ་མང་དཀོན་མཆོག་རྒྱལ་མཚན། (༡༨༠༠ ལོར་བརྩམས་) ཀན་སུའུ་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་ ༡༩༨༢ ཤོག་གྲངས་ ༣༠༠–༣༣༨ བར་བཅས་ལའང་གཟིགས་འཚལ།

ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་” ཞེས་གསལ། དོན་དངོས་ཐོག་ད་ཐེངས་མཚན་བྱང་དངོས་ནི། “རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད་ཀྱི་གསུང་དབྱངས་བློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་བཞུགས།” ཞེས་པ་འདི་ཡིན་པ་དེ་མ་ཐག་པ་གོང་དུ་གསལ་བ་དང་སྦྱར་བྱང་དུའང་། “ཅེས་པ་ཙནྡྲ་གོ་མིས་ (མྣིས་) བརྩམས།” ཞེས་གསལ།

འཇམ་མགོན་ཨ་མེས་ཞབས་ཀྱིས་ “སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མྣིའམ། སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་” ཞེས་བཀོད་གནང་འདུག་ཀྱང་། གོང་གསལ་གསུང་རྩོམ་དངོས་ཀྱི་སྦྱར་བྱང་ནང་། “ཙནྡྲ་གོ་མྣི།” དང་། “ཟླ་བ་དཔལ་རིན་” ཞེས་གསལ་བཀོད་ཙམ་ལས་ “སློབ་དཔོན་” གྱི་མཚན་གནས་ཟུར་ཙམ་ཡང་མ་གསལ།

ལྷག་པར་དུ་ “ཛ་ཐབས་ཀྱི་མན་ངག་བཞུགས།” ཞེས་པའི་སྦྱར་བྱང་ནང་། “ཞེས་འདི་ཙནྡྲ་གོ་མི་ (མྣི་) ཡི། (ཡིས།) །རང་ལོ་བདུན་ཐུབ་གསུམ་གྱི་དུས། །འཛིན་བྱེད་ལོ་ཟླ་བརྒྱད་པའི་ཚེས། །ལྷ་ལ་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོར་བྲིས།” ཞེས་གསལ་ན་འདིར་བསྟན་བཅོས་མཛད་པའི་ས་གནས་ཀྱང་ “གསེར་ཁང་ཁྲ་མོར་” བྲིས་ཞེས་གསལ། དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་བཟུང་རྒྱ་གར་ཨོ་ཊིཡཱཎ་ (Oḍiyāna) ནམ་ཨོ་རྒྱན་གྱི་ཡུལ་དང་། ཏཀྵཱ་ཤི་ལ་ (Takṣaśila) འམ། རྡོ་འཛེག །ཨོ་ཏནྟ་པུ་རི། (Odantapurī) བི་ཀྲམ་ཤཱི་ལ། (Vikramaśīla) འམ་རྣམ་གནོན་ཚུལ་ཁྲིམས། ནཱ་ལནྡཱ་ (Nālandā) བཅས་པའི་ནང་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོ་ཞེས་པའི་དྲི་གཙང་ཁང་ངམ། གཙང་ཁང་ངམ། གཙུག་ལག་ཁང་ཡོད་སྐོར་གསལ་ཁ་མེད། འོན་ཀྱང་བོད་དུ་ཐོ་ལིང་གསེར་གྱི་ལྷ་ཁང་། ཞ་ལུ་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོ། འབྲི་གུང་གསེར་ཁང་། སྣང་ར་གསེར་ཁང་ཞེས་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་ཡོད་པ་ཡོངས་གྲགས་ཡིན།

དམིགས་བཀར་ “དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་བཞུགས།” ཞེས་པའི་ནང་། “ཡོ་ག་སྨད་ལུགས་པའི་དབྱངས་ཀྱི་སྐོར་ནི།” ཞེས་དང་། “སྟོད་ལུགས་པའི་དབྱངས་ཀྱི་སྐོར་ལ།” ཞེས་པ་གསལ་ཐད་རྒྱ་གཞུང་མིན་པར་བོད་མའི་དྲི་ཚོར་ཤུགས་ཆེ་འདུག་སྙམ། དེ་ཡང་ལོ་ཆེན་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་ (958–1055) དང་སློབ་བརྒྱུད་བཅས་པའི་སྐབས་སུ་བོད་ཡུལ་མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་དང་། དབུས་གཙང་ཁུལ་དུ་འདུལ་བ་སྟོད་འདུལ་ལམ་བུ་ཚོ་མཁན་བརྒྱུད་དང་། སྨད་འདུལ། ཡོ་ག་སྟོད་ལུགས་དང་། ཡོ་ག་སྨད་ལུགས་ཞེས་པའི་ཕྱག་སྲོལ་དར།

གུ་གེ་པཎ་ཆེན་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་ (1415–1498) གྱིས་མཛད་པའི་ལྷ་བླ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད་ (947–1024) ཀྱི་རྣམ་ཐར་རྒྱས་པ་ལས། “ལོ་ཆེན་དགུང་ལོ་སུམ་བཅུ་སོ་གྲངས་ (c. 992) ཀྱི་དུས་སུ། འགྲོ་བ་དུ་མ་འདུལ་བ་ལ་དགོངས་ནས། ཡོ་གའི་གར་དབྱངས་མང་དུ་བརྩམས། །སྨྲང་སྟོད་ཀྱི་རྒྱུད་བུ་ཆོས་ཀྱི་བློ་གྲོས། སྨྲང་སྐད་ཀྱི་སྤྲེའུ་ཚུང་བ། ལྡེ་ཞར། རྩ་སྐྱུ་བ། བསོད་ནམས། གཞུར་བ། འཛིམ་པ་ལ་སོགས་པ་དབུས་གཙང་གི་སློབ་མ་ཤིན་ཏུ་མང་བར་ (བ་) བྱུང་། སྐུ་ཚེ་སྟོད་ཀྱི་ཕྱག་ལེན་རྣམས་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་ཤིང་། མཁས་པ་དེ་རྣམས་སོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ས་ཆ་སྨད་ཕྱོགས་སུ་དར་བར་བྱས་པ་ན།

ཡོ་ག་སྨད་ལུགས་སུ་གྲགས་སོ།། ”[198] ཞེས་པ་ལས་མངོན་རྗེན་གསལ་དག་མཐྱེན་ཐུས།

དེས་ཀྱང་མི་ཚད་གོང་གསལ་ "དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་བཞུགས།" ཞེས་པའི་ནང་། ལྷེ་ཞར་གྱི་མཐོ་དམན་རེས་འཛོག །རིན་ཆེན་བཟང་པོའི་ཚིག་གླུ། སྤང་ཁ་འདར་ཆུང་གི་ཁྲིམ་ཐེལ་གནོན། སྟུར་གྱི་སེང་གེའི་ངར་སྐད། ལོ་ཆུང་གི་ནམ་མཁའ་འཕངས་གཙོད། རྒྱང་པོའི་རྡོ་རྗེ་བྲག་ཐོག །སུམ་པའི་དྲུག་འགྱུར་ཆེན་མོ། གུ་པེ་སྒོམ་ཆེན་གྱི་སུམ་འགྱུར་ཁྱུག་པ། ཟངས་དཀར་གྱི་ང་རྒྱལ་ཚིག་འཆང་། གསེར་ཁང་གི་སྟོང་གསུམ་རྣམ་དག །ཐོ་ལིང་གི་མཆོད་འབུལ་ཆེན་མོ། པུ་རངས་ཀྱི་རྟེན་འབྲེལ་དོན་ལྡན། ཟངས་དཀར་གྱི་འཛིག་རྟེན་ས་འཛིན། ཁྲ་པའི་དྲི་མེད་ཡིད་འོང་། རྒྱང་པོའི་རབ་འབྱམས་རྒྱ་མཚོ། རྫོག་སྟོན་གྱི་འཛམ་གླིང་རྩེ་བཙུད། གཞན་གྱི་རྨ་བྱ་ལྡེམ་ལྡེམ། པུ་རངས་ཀྱི་རིང་ཐུང་ཉིས་འགྱུར། སུམ་པའི་རྣམ་གསུམ་རིག་བྱེད། ཅེས་གསལ་ཐད་གོང་གསལ་མི་སྣ་རྣམས་དུས་རབས་བདུན་པའི་རྒྱ་གར་བ་དང་བོད་པ་སུ་གང་ཡང་མིན། འདི་དག་ནི་དུས་རབས་བཅུ་གཅིག་པའི་ནང་བྱོན་པའི་ལོ་ཆེན་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་ (958–1055) དང་དུས་མཉམ་གྱི་བོད་ཀྱི་ལོ་ཙཱ་བ་དང་སློབ་བརྒྱུད་རྣམས་ཀྱི་མཚན་ཡིན་པ་དངོས་ར་འཕྲོད་ངེས་ཡོད།

"དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་བཞུགས།" ཞེས་པའི་ནང་གསེས་བཀའ་བབས་གཉིས་ཀ་འདུས་པའི་ནང་། "ཞང་ཞུང་མང་ནང་མའི་གླུ་" ཞེས་གསལ་ཐད། འོལ་དགའ་མཁར་ནག་ལོ་ཙཱ་བ་དཔལ་འབྱོར་རྒྱ་མཚོས་ ༡༦༣༠ ལོར་མཛད་པའི་དགའ་ལྡན་ཆོས་འབྱུང་དཔག་བསམ་གྱི་སྦྱོང་བུ་མཁས་པ་དགྱེས་བྱེད་ལས། "མངའ་རིས་གུ་གེ་འདི་དང་པོར་མཚོ་ཆེན་པོའི་ཞུལ་ཡིན་པས། སའི་སྙིང་པོ་གསེར་གྱི་འབྱུང་ཁུངས་ཡིན་ལ། བར་སྐབས་བོན་པོ་དར་བས་ཞང་ཞུང་གི་ཡུལ་ཟེར།"[199] ཞེས་དང་། ཀུ་གེ་མཁན་ཆེན་ངག་དབང་གྲགས་པས་ ༡༩༤༨ ལོར་མཛད་དམ་སྙམ་པའི་མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས་བཞུགས་ལགས་སོ་ཞེས་པ་ལས། "བར་པ་བཀྲ་ཤིས་འོད་ནི་དགུང་ལོ་བཞི་བཅུ་པ་ཆུ་ཕོ་ཕག་ (1023) གི་ལོ་ལ་རབ་ཏུ་བྱུང་ནས། ཕོ་བྲང་བྱང་ཆུབ་འོད་དུ་མཚན་གསོལ། དགུང་ལོ་ལྔ་བཅུ་རྩ་བཞིར་ (1037) ཐུགས་དམ་མཛད་ནས་བསྟན་པ་བསྐྱངས་སོ། །དེ་ཡང་མང་ནང་དུ་བྱང་ཆུབ་དགེ་གནས་གླིང་གི་གཙུག་ལག་ཁང་བཞེངས།"[200] ཞེས་དང་།

198 ལྷ་བླ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད་ཀྱི་རྣམ་ཐར་རྒྱས་པ་བཞུགས་སོ།། ཕྱི་ར་ ༡༠༦ བོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་རྣམ་ཐར་ཕྱོགས་བསྒྲིགས་བཞུགས་སོ། །པི། ༩༣ དཔལ་བརྩེགས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་གིས་བསྒྲིགས། མཚོ་སྔོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། ༢༠༡༡ དབྱིན་ཇིའི་ཤོག་གྲངས་ ༣༩༥:༢– Roberto Vitali, *The Dge Lugs Pa in Gu Ge and the Western Himalaya* (*early 15th –Late 17th century*), Amnye Machen Institute, Dharamshala, 2012, pp. 90–91.

199 འོལ་དགའ་མཁར་ནག་ལོ་ཙཱ་བ་དཔལ་འབྱོར་རྒྱ་མཚོས་ ༡༦༣༠ ལོར་མཇུག་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་མཛད་པའི་དགའ་ལྡན་ཆོས་འབྱུང་དཔག་བསམ་གྱི་སྦྱོང་བུ་མཁས་པ་དགྱེས་བྱེད། དབུ་མེད་བྲིས་རྙིང་ཤོག་ལྡེབ་ ༡༡༧༢

200 ཀུ་གེ་མཁན་ཆེན་ངག་དབང་གྲགས་པས་ ༡༩༤༨ ལོར་མཛད་དམ་སྙམ་པའི་མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས་བཞུགས་ལགས་སོ། །ཐོ་ལིང་དཔལ་དཔེ་མེད་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་ལོ་ ༡༠༠༠ འཁོར་བའི་རྗེས་དྲན་མཛད་

དེས་ན་ཞང་ཞུང་མང་ནང་མའི་གླུ་ཞེས་པ་ནི་མངའ་རིས་གུ་གེ་མང་ནང་ངམ། མ་ནམ་བྱང་ཆུབ་དགེ་གནས་གླིང་གི་ཡོ་ག་སྟོད་ལུགས་དང་སྨད་ལུགས་ནང་གསེས་བཀའ་བབས་གཉིས་ཀ་འདུས་པའི་རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད་ཀྱི་གླུ་དབྱངས་བྱེ་བྲག་པ་ "ཞང་ཞུང་མང་ནང་མའི་གླུ" ཞེས་པའི་གོ་དོན་ཁོ་ནར་ཟད། འཇིག་རྟེན་ཕ་ཀན་གྱི་གླུ་དབྱངས་དང་འབྲེལ་བ་རྩ་བ་ནས་མེད། ཞང་ཞུང་ མང་ནང་ མའི་གླུ་ཞེས་ལྡུགས་གློག་གནང་བ་ལས་ཞང་ཞུང་མང་ ནང་མའི་གླུ་ཞེས་གློག་ན་ནོར་བ་རེད་ལགས།

ལྷ་སའི་སྟོད་གཞས་དང་ནང་མ། དེའི་ནང་ནས་ཀྱང་ནང་མའི་གླུ་གཞས་དང་རྩ་བ་ཉིད་ནས་འབྲེལ་བ་མེད། ཡོ་ག་སྟོད་ལུགས་དང་སྨད་ལུགས་ནང་ "ཞང་ཞུང་མང་ནང་མའི་གླུ" ཞེས་པ་ཡོད་པས་མ་ཚད་བཤད་རྒྱུད་རྡོ་རྗེ་རྩེ་མོའི་སྒྲུབ་སྐོར་གྲས་སུའང་། "ཞང་ཞུང་མང་ནང་བ་ནས་བརྒྱུད་པའི་རིག་མ་བཅུ་དྲུག་གི་མཆོད་གར་"[201] ཀྱི་ཕྱག་སྒྲོལ་ཟུར་དུ་ཡོད་སྐོར་བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ་ (1290–1364) ཀྱི་གསུང་འབུམ་པ་པའི་ནང་ཡོད་པའང་མཁྱེན་དགོས།

དེས་ན་ཙནྡྲ་གོ་མི་ནི་དུས་རབས་བདུན་པར་བྱོན་པའི་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མིར་ངོས་འཛིན་གནང་བ་འདི་ནི་པཎྜི་ཏ་མཉམ་པར་མ་བཞག་པའི་སྐྱོན་དུ་ཟད། ཕྱོགས་གཅིག་ནས་གོང་གསལ་སྣང་པ་བོད་པའི་གཞིས་བཞུགས་མཁས་དབང་རྣམ་པས་ནང་མ་གནའ་བོ་ནས་ཡོད་ཚུལ་དང་། དུས་རབས་བདུན་པ་ནས་དར་བའི་དགོངས་ཚུལ་བཀོད་པར་མགོ་རྣ་ཅོ། ཀླད་ལ་རྒྱའི་བཀའ་མོལ་ཕྲོག་གྱུར་དགོས་པ་རྒྱུ་མཚན་ཅི་དག་ཡོད་ན་གྲུས་ཆུང་ནས་ཧྲིང་མ་དཔོག་པའི་ནོངས་པ་མཆིས་ངེས་ལགས།

ད་དུང་དངོས་ཡོད་གནས་ཚུལ་དུ་ཙནྡྲ་གོ་མིའམ། ཟླ་བ་དཔལ་རིན་ཞུ་བ་འདི་སུ་ཡིན་ནམ། དུས་ནམ་གྱི་ཚེ་བྱོན་སོགས་ཚ་མ་འཚལ་བར་མགོ་བོ་གདུགས་ལྟར་འཁོར་བཞིན་པའི་ཚེ་ན་གཞིས་བོད་ཕ་ས་གཡང་གི་ར་བ་ནས་ ༡༩༩༨ ལོར། གསང་སྔགས་རྒྱན་དང་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། ཞེས་པ་སྤར་སྐྲུན་འགྲེམས་སྤེལ་གནང་བ་དེའི་ནང་ "ཛ་སྒྲུབས" (སྒྲུབ) ཀྱི་རྣམ་གཞག་མདོར་བསྡུས་དཔལ་ཞ་ལུ་པའི་མཁས་པ་ཙནྡྲ་ཤྲིས་མཛད་པ་བཞུགས་སོ།།"[202] ཞེས་པའི་མཛད་བྱང་དུ། "ཞེས་པ་ཙནྡྲ་གོ

སྣོའི་གོ་སྒྲིག་ཚོགས་ཆུང་གིས་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་པའོ། །རྫ་རམ་ས་ལ། ༡༩༩༨ ཤོག་གྲངས་ ༨༣:༢–

201 བུ་སྟོན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་བཀའ་འབུམ་པ་པ། *THE COLLECTED WORKS OF BU-STON*, PARTS 13 (PA), edited by Prof. Dr. LOKESH CHANDRA, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1968. དབྱིན་ཇིའི་ཤོག་གྲངས་ ༣༠༢–༣༥༨ བར་གསལ།

202 གསང་སྔགས་རྒྱན་དང་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། བཀྲ་ཤིས་རྒྱ་མཚོ་སོགས་ཀྱིས་བརྩམས། བུ་ཆུང་དབང་འདུས་ཀྱིས་བསྒྲིགས། གངས་ཅན་རིག་མཛོད། ༣༠ བོད་ལྗོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་སྙིང་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༨ ཤོག་གྲངས་ ༣༥༥–༣༥༩ འདིའི་རྒྱུས་སྟོན་གྲོགས་པོ་མཁས་དབང་ཞིང་གཤེགས་དམ་པ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་ལགས་ (E. Gene Smith) ནས་གནང་བྱུང་ལགས།

མིས་ (སྨིས་) སླས།” ཞེས་གསལ། གོང་དུ་ “ཛ་ཐབས་ཀྱི་མན་ངག་བཞུགས།” ཞེས་པའི་སྤྱིར་བྱུང་དུའང་། “ཞེས་འདི་ཙནྡྲ་གོ་མི་ (སྨི་) ཡི། (ཡིས།) །རང་ལོ་བདུན་ཐུག་གསུམ་གྱི་དུས། །འཛིན་བྱེད་ལོ་ཟླ་བརྒྱད་པའི་ཚེས། །ཞྭ་ལ་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོར་བྲིས།” ཞེས་པ་གཉིས་ལ་གཞི་བཅོལ་མཛད་ཚེ་གོང་གསལ་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་སམ་དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་ཟློ་གསལ་མགུལ་རྒྱན་དང་། དབྱངས་ཀྱི་བཀའ་ཆབ་ཅེས་པ་གཉིས་ཀྱི་རྩོམ་པ་པོ་ཙནྡྲ་གོ་སྨི་ནི་བོད་ཀྱི་གཙང་ཞ་ལུའི་མཁས་དབང་ཞིག་ཡིན་པ་བདེན་ངེས་ཅན་ངོ་འཕྲོད་པར་གྱུར་ཏོ།།

དེར་བརྟེན་གུས་ཆུང་ནས་ཀྱང་ ༢༠༠༡ ལོར་ ‘Reflections on Thang Stong rgyal po as the founder of the A Lce Lha mo tradition of Tibetan performing arts’[203] ཞེས་པའི་དཔྱད་རྩོམ་ནང་། “Finally, the famous Tibetan Yogatantra musicologist, Chandragomin or Zla ba dpal rin (b.circa 1375) from Zhwa lu,[204] was also very much a contemporary of our man. He authored a number of treatises related to music and dance.”[205] ཞེས་བཀོད་སྒྲོང་ཡོད།

ཕྱོགས་མཚུངས་རྒྱལ་རྩེ་ཆོས་རྒྱལ་སི་ཏུ་རབ་བརྟན་ཀུན་བཟང་འཕགས་ (1389–1442) ཀྱི་རྣམ་ཐར་དད་པའི་ལོ་ཏོག་རྒྱས་བྱེད་དངོས་གྲུབ་ཀྱི་ཆར་འབེབས་ལས། རྒྱལ་རྩེ་སྐུ་འབུམ་མཆོད་རྟེན་བྱ་བ་

---

203 The Singing Mask, echoes of Tibetan opera, *Lungta*, no. 15, Winter 2001, Guest Editor: Isabelle Henrion-Dourcy, Amnye Machen Institute, Dharamshala, pp. 36–60.

204 On the evidence provided by a manuscript entitled *Stangs stabs kyi man ngag gar mkhan rnam par rol pa* (15 folios) that I received some fifteen years ago, it is not the well known Indian scholar Candragomin who should be considered as its author, as several great Tibetan savants of all periods and some Western scholars believed, but this Tibetan master, who was active at a temple known as Gser khang, as this Candragomin appears in documents originating from there (Blo gsal Bstan skyong of Ri sbug, *History of Zhwa lu*, Tashi Yangphel Tashigang, Leh, 1971, pp. 121–123). This assessment is to be credited to Bu byung dbang ’dus. See the text entitled *Rnga sbubs kyi rnam bzhag mdor bsdus dpal Zhwa lu’s mkhas pa Tsan dra shris* (read Candragomin) mdzad pa bzhugs so, included in Bu byung dbang ’dus (ed.), *gSang rnying rgyan dang rol mo’i bstan bcos*, Gangs can rig mdzod n. 30, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Lha sa, 1996, pp. 357–359.

205 I am aware of at least the following titles: “Instructions on [the manner of] dancing with hand gestures” (*stangs stabs kyi man ngag*); “The art of [playing] the *rol mo* [cymbals]” (*rol mo’i sgra thabs*); “Instructions on the methods to beat the drum” (*rnga thabs kyi man ngag*); “The art of playing the cha lang [cymbals] (*cha lang bkrol thabs*); “The manual on melodies” (*gsung dbyangs*); “Categories of melodies” (*dbyangs kyi bka’ chab*); “Instructions on playing the drum and the cymbals” (*sbub kyi man ngag*); and “The art of playing the sbub chal [cymbals]” (*sbub chal bkrol lugs*).

ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་རབ་ཏུ་གནས་པར་ “སྒོ་བཞིའི་ལས་ཀྱི་རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན་སྐུ་ཞང་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བ་དང་། སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མི། (སྨི་) བླ་ཆེན་མགོན་པོ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ། ཆོས་རྗེ་དཔལ་ལྡན་ལེགས་པའི་ཞལ་སྔ་ནས་རྣམས་དང་། གཞན་ཡང་སྐྱེས་ཆེན་དམ་པ་དུ་མ་ཞིག་རབ་ཏུ་གནས་པར་མཛད་པའི་གནས་འདི་ཉིད་དུ། དུས་མེ་མོ་འབྲུག་ (1436) གི་ལོ་ཟླ་བ་ལྔ་པའི་ཚེས་བཅུ་ཅིག་ནས་གདན་འཛོམ་ཏེ། (སྟེ།) ཡོ་བྱད་ལ་སོགས་པ་ཕུན་གསུམ་ (སུམ་) ཚོགས་པ་འཛོམས་པ་བགྱིས།”[206] ཞེས་གསལ།

དེ་ལས་ཀྱང་རྣམ་ཐར་མདོར་བསྡུས་ཞལ་གསལ་ཤོས་ནི། ཞྭ་ལུ་རི་སྦུག་སྤྲུལ་སྐུ་བློ་གསལ་བསྟན་སྐྱོང་གིས་ ༡༤༣༥ ལོར་མཛད་པ། དཔལ་ལྡན་ཞྭ་ལུ་བའི་བསྟན་པ་ལ་བཀའ་དྲིན་ཆེ་བའི་སྐྱེས་བུ་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ལོ་རྒྱུས་ངོ་མཚར་དད་པའི་འཇུག་ངོགས་ལས། “རྣམ་དཔྱོད་ཡུལ་ཕྱིན་ཟླ་བ་དཔལ་རིན་ཏེ། །ཞེས་མཁས་པའི་དབང་པོ་ཙནྡྲ་ཤྲཱི་རཏྣ་ནི། གྲུབ་པའི་དབང་ཕྱུག་སྐུ་ཞང་ནམ་མཁའ་མཚན་ཅན་གྱི་ཐུགས་ཀྱི་སྲས་གཅིག་པུར་གྲགས་ཤིང་། སྤྱིར་ཤེས་བྱ་རིག་པའི་གནས་མཐའ་དག་ལ་མཁས་ཤིང་རྒྱུད་སྡེ་བཞི་ལ་དབང་འབྱོར་བའི་རྗེ་ ཙནྡྲ་གོ་མི་ (སྨི་) ཟེར་བའང་གསུང་རྩོམ་གྱི་མཛོད་བྱང་མང་པོ་ལ་ཡོད་དེ་བོད་སྐད་དུ་བཙུན་པ་ཟླ་བ་ཞེས་པའོ།། རྗེ་འདྲེན་པ་ཀུན་གྱིས་ (གྱི་) ནང་ནས་མཆོག་ཏུ་གྱུར་ཅིང་།” ཞེས་དང་། “ཁྱད་པར་ཡོ་ག་རྣལ་འབྱོར་རྒྱུད་ཀྱི་ཕྱག་ལེན་གྱི་གནད་མཐའ་དག་ལ་ཤིན་ཏུ་མཁས་པས། རྗེ་སྐད་དུ། །བྲིས་ཐིག་གར་དབྱངས་བཞི་ལ་ཙནྡྲ་ཤྲཱི་ངས། །ལེགས་པར་སྦྱངས་ཏེ་ད་ལྟ་ང་མིན་གཞན་པ་སུ།” ཞེས་དང་། “གསུང་ཚངས་པའི་དབྱངས་ལྟར་སྙན་ལ་འཇེབས་པ་ཡོད་པས། །བདག་གིས་གསུང་དབྱངས་བསྒྲགས་པ་ན། །འཇིག་རྟེན་མེས་པོ་ཚངས་པ་ཡང་། །དབྱངས་སྙན་བརྗོད་པའི་སྙེམས་བྲལ་

206 རྡྷརྨ་རཱ་ཛའི་རྣམ་ཐར་དད་པའི་ལོ་ཐོག་རྒྱས་བྱེད་དངོས་གྲུབ་ཀྱི་ཆར་འབེབས་ཞེས་བྱ་བ་ཨསྟི། ཉང་སྟོད་རྒྱལ་མཁར་རྩེ་པ་དཔལ་ལྡན་ཤར་ཁའི་རིགས་སི་ཏུ་རབ་བརྟན་ཀུན་བཟང་འཕགས་ཀྱི་རྟོགས་བརྗོད་ངོ་མཚར་ཅན་ཡིན་ངེས་ཨ་ལ་ལ་ཧོ། *DHARMA RĀ DZA'I RNAM THAR DAD PA'I LO THOG RGYAS BYED DṄOS GRUB KYI CHAR' BEBS, ÑAṄ STOD RGYAL MKHAR RTSE PA DPAL LDAN ŚAR KHA'I RIGS SI TU RAB BRTAN KUN BZAṄ 'PHAGS KYI RTOGS BRJOD ṄO MTSHAR CAN*, An account of the life of the famed Si-tu Rab-brtan-kun-bzaṅ-'phags (1389–1442) by 'Jigs-med-grags-pa-phyogs-las-rnam-rgyal, Reproduced from an incomplete manuscript from the Library of Burmiok Athing, Published by Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala, 1978. མི་རྗེ་འབའ་ཉག་ཨ་ཐིང་མཆོག་ནས་ཕྱོགས་བསྡུས་གཅེས་གསོག་གནང་བའི་བོད་དཔེའི་ཁོངས་རིམ་པ་དང་པོའོ། །དབྱིན་ཇིའི་ཤོག་གྲངས་ ༣༡༡:༣
རབ་བརྟན་ཀུན་བཟང་འཕགས་ཀྱི་རྣམ་ཐར། (རྒྱལ་རྩེ་ཆོས་རྒྱལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་དད་པའི་ལོ་ཐོག་དངོས་གྲུབ་ཀྱི་ཆར་འབེབས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །འཇིགས་མེད་གྲགས་པ།) བོད་ལྗོངས་མི་དམངས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༨༢ ཤོག་གྲངས་ ༡༥༩:༡–༡༥༩:༡༨ འདིའི་རྒྱུས་སྟོན་ནི་གྲོགས་མཆོག་མཁས་དབང་ཝི་ཏ་ལི་ Dr Roberto Vitali ལགས་ནས་གནང་བྱུང་བར་ཐུགས་རྗེ་ཆེ་ཞུ་ལགས།

ནས། །རང་གི་གནས་སུ་ཡིབ་པ་སྐམ། ཞེས་སོགས་གསུངས་སོ།།" ཞེས་དང་། "རྒྱུད་འཛིན་མཁས་བཙུན་བཟང་གསུམ་དང་ལྡན་པའི་སློབ་མ་མང་དུ་བྱུང་ཡང་། གཙོ་བོར་གྱུར་པ་ཐུགས་ཀྱི་སྲས་དམ་པ་ཤར་ཆེན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཡེ་ཤེས་རྒྱ་མཚོའོ།།"[207] ཞེས་གསལ།

གོང་གསལ་ཇ་ཐབས་ཀྱི་མན་ངག་བཞུགས་ཞེས་པ་དེའི་སྨྱུར་བྱང་དུ། "ཞེས་འདི་ཙནྡྲ་གོ་མི་(ཨྨི་) ཡི། །རང་ལོ་བདུན་ཐུག་གསུམ་ (༢༡) གྱི་དུས། །འཛིན་བྱེད་ (མེ་ཕོ་བྱི་ 1396) ལོ་ཟླ་བརྒྱད་པའི་ཚེས། །ལྔ་ལ་གསེར་ཁང་ཁྲ་མོར་བྲིས།" ཞེས་དང་། རྒྱལ་རྩེ་ཆོས་རྒྱལ་སི་ཏུ་རབ་བརྟན་ཀུན་བཟང་འཕགས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་དད་པའི་ལོ་ཐོག་རྒྱས་བྱེད་དངོས་གྲུབ་ཀྱི་ཆར་འབེབས་ལས། རྒྱལ་རྩེ་སྐུ་འབུམ་མཆོད་རྟེན་མེ་མོ་འབྲུག (1436) གི་ལོ་ཟླ་བ་ལྔ་པའི་ཚེས་བཅུ་ཅིག་ནས་རབ་གནས་མཛད་པའི་སྒོ་བཞིའི་ལས་ཀྱི་རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན་གྲས་སུ་སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མི་ཡོད་སྐོར་དང་། དཔལ་ལྡན་ཞྭ་ལུ་བའི་བསྟན་པ་ལ་བཀའ་དྲིན་ཆེ་བའི་སྐྱེས་བུ་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ལོ་རྒྱུས་ངོ་མཚར་དད་པའི་འཇུག་ངོགས་ནང་ལའང་། "རྣམ་དཔྱོད་ཕུལ་ཕྱིན་ཟླ་བ་དཔལ་རིན་ཏེ། །ཞེས་མཁས་པའི་དབང་པོ་ཙནྡྲ་ཤྲཱི་རཏྣ" ཞེས་པ་ནས། ཐུགས་སྲས་དམ་པ་ཤར་ཆེན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཡེ་ཤེས་རྒྱ་མཚོ་ (1404–1473) ཡིན་སྐོར་གསལ་བ་རྣམས་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་བསྡུས་ནས་ཉམས་ཞིབ་དཔྱད་བསྡུར་བགྱིས་ཆེ། འཛིག་རྟེན་ཀུན་ཏུ་དགའ་བའི་གླིས་གར་དང་། ལུང་སྟོན་པ་ཙནྡྲ་པའི་མདོ་སོགས་མཛད་མཁན་དུས་རབས་བདུན་པའི་རྒྱ་གར་གྱི་སློབ་དཔོན་ཙནྡྲ་གོ་མི་མིན་པར་འདི་ནི་དཔལ་ཞ་ལུའི་མཁས་པ་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མི་འམ། ཙནྡྲ་ཤྲཱི་རཏྣ་འམ། ཟླ་བ་དཔལ་རིན་ཞབས་རེད་ལགས། ཁོང་ནི་ཕྱི་ལོ་ ༡༣༧༥ ལོར་སྐུ་འཁྲུངས་སམ་སྙམ།

མཐར་ཨ་མི་རི་ཀའི་བོད་ཀྱི་ནང་བསྟན་དཔེ་ཚོགས་ལྟེ་གནས་ (Tibetan Buddhist Resource Center, Cambridge, MA, USA) དཔེ་མཛོད་ཁང་ནང་ཞ་ལུའི་མཁས་པ་ཆེན་པོ་ཙནྡྲ་གོ་མིས་མཛད་པའི་

༡ དཔག་བསམ་འཁྲི་ཤིང་གི་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་ཁྲུངས་ལུང་གང་ནས་བྱུང་ (བ་) བདག་གིས་མཐོང་བ་ནི། དབུ་མེད་བྲིས་མ། ཡིག་ཕྲེང་ ༤ རེ་ཡོད་པའི་ཤོག་ལྷེབ་ ༢

༢ བདག་གིས་དཔག་བསམ་འཁྲི་ཤིང་སྐད་གཉིས་ཤན་སྦྱར་བ་ཤོག་བུ་སུམ་བརྒྱ་དྲུག་ཅུ་ཡོད་པ་

207 དཔལ་ལྡན་ཞྭ་ལུ་བའི་བསྟན་པ་ལ་བཀའ་དྲིན་ཆེ་བའི་སྐྱེས་བུ་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ལོ་རྒྱུས་ངོ་མཚར་དད་པའི་འཇུག་ངོགས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། །ཤཱཀྱའི་དགེ་སློང་སྔོང་བ་པ་ (ཞྭ་ལུ་རི་སྦུག་སྤྲུལ་སྐུ་) བློ་གསལ་བསྟན་སྐྱོང་གིས། རབ་བྱུང་བཅུ་བཞི་པའི་ཤྱོས་བྱེད་ཅེས་པ་ཤིང་མོ་ལུག་ (1835) གི་ལོར་མཛད་པ། *ON THE HISTORY OF THE MONASTERY OF ZHWA-LU* being the texts of the Zhwa lu gdan rabs and the Autobiography by Zhwa-lu-Ri-sbug Sprul-sku Blo-gsal-bstan-skyong, Reproduced photographically from xylographic prints belonging to the Ven. Abbot of Thyangboche by Tashi Yangphel Tashigang, Leh, 1971 དཔྱིན་ཧྲིའི་ཤོག་གྲངས་ ༡༢༡:༢

ཤུག་བྲིས་སུ་བྲིས་པའི་གླེགས་བམ་གྱི་བྲིས་བྱང་དུ་བཀོད་པ་ནི། དབུ་མེད་བྲིས་མ། ཡིག་ཕྲེང་
༦ རེ་ཡོད་པའི་ཤོག་ལྷེབ་ ༡

༣ དཔལ་ཞ་ལུའི་མཁས་པ་ཆེན་པོ་ཙནྡྲའི་གསན་ཡིག་ལས་ཉེར་འཁོ་བསྡུས་པ་བཞུགས་སོ། །དབུ་
མེད་བྲིས་མ། ཡིག་ཕྲེང་ ༥ རེ་དང་མཆན་བུ་ཅན། ཤོག་ལྷེབ་ ༦[208] བཞུགས་འདུག་པ་སོགས་
ལའང་སྤྱན་རས་གཡོ་བར་མཛོད་ཅིག་གུ

༢༠༡༥ ཕྱི་ཟླ་ ༤ ཚེས་ ༡༠ ཉིན་མཇུག་རྫོགས་པར་ཇོ་སྲས་བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་གིས་ཆེད་དུ་སྤེལ་བའོ། །ཇི་སྐད་དུ་གཡས་རུ་སྟག་ཚང་རྫོང་པའི་དཔོན་ཡིག་དགེ་བསྙེན་དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོས་ ༡༩༣༩ ལོར་མཛད་པའི་རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང་མཁས་པ་དགའ་བྱེད་ལས། "ཡིག་ཚང་སྣ་ཚོགས་ལེགས་བཏུས་བརྗེད་བྱང་དང་། །བློ་གསལ་མཛེས་པའི་རྒྱན་ལ་ཕན་ཕྱིར་དུ། །མདོར་བསྡུས་དོན་གསལ་འདི་ཉིད་བདག་གིས་བྲིས།"[209] ཞེས་དང་། སྟག་ལུང་ཞབས་དྲུང་ངག་དབང་རྣམ་རྒྱལ་ (1571–1626) གྱིས་ ༡༦༠༨ ལོར་མཛད་པའི་ཆོས་འབྱུང་ངོ་མཚར་རྒྱ་མཚོ་ལས། "ཕྱིས་ནས་རྒྱ་ཆེར་བརྗོད་པའི་ས་བོན་དུ། །དེང་འདིར་ཡིད་རྟེན་འོས་ལས་གཏམ་གྱི་ཆ། །ཇི་ཙམ་ཐོས་པ་ཅུང་ཟད་འགོད་པ་ལས། །འོལ་ཚོད་ཚིག་གི་ཐོན་གྱིས་ཅི་ཞིག་བྱ།"[210] ཞེས་དང་། མདོ་མཁར་ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་གྱིས་ ༡༧༣༣ ལོར་མཛད་པའི་མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད་ལས། "འདི་ན་གང་ཞིག་ཐོལ་སྐྱོར་ཚིག་གིས་གཞན་དག་མགོ་བོ་རྨོངས་བྱེད་དང་། །གནའ་གཏམ་གྲགས་ཚོད་ཟེར་ལོའི་རྗེས་འབྲངས་སྨུན་ནང་ཉག་ཐྲན་མཚོན་འཕེན་པའི། །ཚ་ག་ཉམས་སུ་ལེན་དང་མཚུངས་མིན་མཚོག་དམན་བར་པར་བཅས་པ་ཡི། །སྐྱེ་དགུ་ཀུན་གྱིས་མངོན་སུམ་ཁོ་ནར་ཐུན་མོང་སྤྱོད་ཡུལ་ཉིད་གྱུར་པའི།"[211] ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ལུང་རིགས་ཡིད་ཆེས་ཤིང་ཁུངས་རྒྱུ་མཚན་དང་བཅས་མན་ངག་གམ་མཐོང་སྤྱོད་མངོན་སུམ་ཅན་བསྟེབས་བཀོད་ལས་འོལ་ཚོད་གྱི་ཚོམ་སྙིང་ཁམས་ཅན་གྱི་ལུགས་སུ་མི་གཏོང་བའི་ཁྲུལ་ཡིན་ཡང་ཨ་མདོ་རེབ་གོང་རྗོར་བྲག་དགེ་འདུན་ཆོས་འཕེལ་གྱིས། ཀྱེ་མ། ཁ་བ་ཅན་གྱི་མི་རྣམས་ལ། ཁ་གཏམ་འདི་འདྲ་བྲིས་ནའང་། ཁ་སྟབས་བཟོ་ལྟ་དམན་པའི་ཕྱིར། ཁ་ལ་ཉན་མཁན་ཡོང་དོགས་མེད། ཅེས་དང་། སྐད་པ་བོད་

208 Work: WICZ1087 ImageGroup: 11CZ1467 འདིའི་རྒྱུས་སྟོན་བྱེད་པོ་གྲོགས་པོ་མཁས་དབང་དགེ་འདུན་རབ་གསལ་ལགས་ནས་གནང་བྱུང་བར་ཐུགས་རྗེ་ཆེ་ཞུའོ།།

209 རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང་ཆེན་མོ། དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོས་བརྩམས། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༥༥ ཤོག་གྲངས་ ༦

210 སྟག་ལུང་ཆོས་འབྱུང་། (ཆོས་འབྱུང་ངོ་མཚར་རྒྱ་མཚོ།) གངས་ཅན་རིག་མཛོད། ༣༣ བོད་ལྗོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༣ ཤོག་གྲངས་ ༦༥༦–༦༥༧

211 མི་དབང་རྟོགས་བརྗོད། ཞབས་དྲུང་ཚེ་རིང་དབང་རྒྱལ་གྱིས་བརྩམས། སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༥༡ ཤོག་གྲངས་ ༣

པའི་གནའ་མིའི་གཏམ་དཔེར། དབུལ་པོས་ནོར་གྱིས་རིན་མི་ཁུག །ཉམ་ཆུང་ཚིག་གིས་བདྲ་མི་འཕྲོད། གསུངས་པ་ལྟར་གྱུར་ངེས་ཀྱང་རང་འདྲ་ནུས་མེད་ཉམ་ཆུང་འགའ་རེར་སྙེས་དབང་གིས་ཕན་ན་བསམ་སྤྱི་བརྗོལ་བསྐྱེད་དེ་མི་རྒན་སྨྲ་འཆལ་དེས་ལག་བདར་གྱི་བྲིས་པ་དེར། དེ་སྐད་དུ་གསང་ཆེན་སྔ་འགྱུར་རྙིང་མ་བ་རྣམས་ཀྱི་བསྟན་པའི་ཆུ་མགོ་འོག་མིན་ཨོ་རྒྱན་སྨིན་གྲོལ་གླིང་པའི་མཁས་དབང་བཀྲ་ཤིས་རྒྱ་མཚོས་མཛད་པའི་སྔ་འགྱུར་རྡོ་རྗེ་ཐེག་པའི་རིག་འཛིན་རྒྱ་མཚོའི་ཡོངས་སྤྱོད་ཆས་གོས་དང་རོལ་མོའི་རྣམ་བཤད་སྤུགས་འཆང་རྒྱན་གྱི་མེ་ཏོག་ཅེས་པ་ལས། "གཞུང་མང་གསེབ་ཚགས་འཇོར་བ་བསྡུ་བ་དང་། །རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང་ཁུངས་མའི་དཔང་མེད་དང་། བློ་ཆུང་མགོ་རྨོངས་དབང་གིས་གང་ནོར་བ། །སྨྲ་བའི་དབང་པོ་དག་གིས་བཅོས་ལེགས་ཞུ།"[212] ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་འབོད་བསྐུལ་ཞུ་བ་ནས་རེ་ཞིག་མཇུག་རྫོགས་པར་བྱའོ།།

དཔྱད་རྩོམ་ཐུང་ངུ་འདི་འབྲི་སྐབས་བཞུགས་སྒར་བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་གི་བོད་ཡིག་དཔེ་མཛོད་སྡེ་ཚན་འགན་འཛིན་དྲན་དབང་དཔེ་མཛོད་ཤེས་ལྡན་སྐུ་ཞབས་བསོད་སྟོབས་ལགས་དང་། སྐུ་ཞབས་བློ་བཟང་སྐལ་བཟང་། སྐུ་ཞབས་ཀུན་དགའ་བྱམས་པ་རྣམ་གསུམ་ནས་ལུང་འདྲེན་བལྟ་ཀློག་ཆེད་དཔེ་དེབ་ཇི་དགོས་མཁོ་འདོན་གཡར་སྟོལ་མཐུན་འགྱུར་ལྷོད་གཡེང་མེད་པར་གནང་བ་དང་། འདི་ག་ཨ་མྱེས་རྨ་ཆེན་བོད་ཀྱི་རིག་གཞུང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་གི་ལས་བྱ་བཀྲ་ཤིས་རྒྱ་མཚོ་ལགས་ནས་དེབ་གཟུགས་དཀྱུས་བཟོ་རྩུས་འགོད་གནང་བ་དང་། ལས་བྱ་ཀུན་དགའ་བདེ་ཆེན་ལགས་ནས་ཀམ་པུ་ཊར་ནང་བཅུག་གྲོགས་བྱས་པ་ལ་ཐུགས་རྗེ་ཆེ་ཞུ། བཞུགས་སྒར་བོད་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་གི་རིག་གཞུང་ཉམས་ཞིབ་པ་དང་། སྔར་བསྐྱུན་སྡེ་ཚན་སྤྱི་ཡོངས་ཀྱི་འགན་འཛིན་མཁས་དབང་སྐུ་ཞབས་ན་ག་སངས་རྒྱས་བསྟན་དར་ལགས་ནས་ཐེངས་གཅིག་ལྟགས་ཀློག་དང་ཞུ་དག་གནང་བར་ཐུགས་རྗེ་བླ་ལྷག་ཏུ་ཆེ་ཞུའོ།།

དཔྱད་རྩོམ་ཐན་ཐུན་འདིའི་ནང་དོན་འབྲེལ་འགལ་འཛོལ་ཅི་མཆིས་དང་། ལུང་གི་གོ་དོན་རྟོགས་མེད། འགྲེལ་མ་ཤེས་པའི་རིགས་ཇི་བྱུང་གི་ཉེས་པའི་ཚོགས་ཇི་ཡོད་ང་གཅིག་པུའི་མགོ་ཐོག་ཏུ་འགེལ་གནང་ཡོང་བ་ཞུ། དཔྱད་རྩོམ་འདིར་ཕན་པའི་ལུང་རིགས་བསྟོན་མ་ཡོད་ན་དང་། དེ་མིན་ནོར་འཁྲུལ་ཡོ་བསྲང་གནང་མཁན་ཡོད་ན་སྙིང་ཐག་པ་ནས་ཐུགས་རྗེ་ཆེ་ཞུ་བ་ལགས་སོ།།

212 གསང་སྔགས་རྒྱན་དང་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས། གངས་ཅན་རིག་མཛོད། ༣༠ བོད་ལྗོངས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་སྐྲུན་ཁང་། ༡༩༩༨ ཤོག་གྲངས་ ༡༨༩

Changes in Culture and Customs in the Diaspora Tibetan Community: the Hari Ornament of the Mother of His Holiness the 14th Dalai Lama[1]

Lhamo Tso

Introduction

The word "culture" is derived from Latin and means cultivation of the soul and in this paper refers to expressive forms of religion, ritual, song and dance, food, clothing and architecture as found in social practices of human society. Tibetans developed a distinct culture under the geographic and climatic conditions on the Tibetan plateau. Professor Aditi Jha of the Foreign Language Department, Banaras Hindu University (BHU) beautifully expressed "Culture is externally expressed as clothing, food, ornaments and so on, while internally culture is personal identity, attitude, behavior, dignity, social norms and so forth…"[2] As we know, Tibetans are traditional and culturally unique people whose culture and customs developed in high altitudes of the land of snow. The specific focus of this paper is women's clothing. Tibetan women traditionally wear gowns called *chuba* (phyu pa), a sleeved robe that is wrapped around the body and tied at the waist, when they work or in the summer. Professor A.K. Joshi (Head of the Sociology Department, BHU) remarked that "Tibetans have lived in India for three generations but still have not removed their *chuba*; they are cultural people."[3] Tibet is vast and traditionally divided politically into three provinces: Utsang (Dbus gtsang) in the centre and west of Tibet, Kham (Khams) in the southeastern part of Tibet, and Amdo (A mdo) in the northeastern part of Tibet. Gradually, cultural variation developed between the geographical regions of Tibet. Regarding women's dress, in U-tsang, women wear the *patuk* (Spa phrug) and *pagor* (Spa sgor) ornamented headdresses, and the *pangden* (Pang

---

1 A shorter Tibetan version of this article was presented at the 14th International Association of Tibetan Studies in Bergen University, Norway in June 2016. I am very much indebted to Tashi Tsering Josayma, Amnye Machen Institute, Dharamshala, for providing and directing me to the relevant sources and inspired me to publish this short paper. Thanks to Matthew Akester for reading my article and polishing my English.

2 Oral communication from Professor Aditi Jha of the Foreign Language Department, Banaras Hindu University (BHU), 2015.

3 Oral communication from Professor A.K. Joshi (Head of the Sociology Department, BHU, 2012.

gdan) or apron is worn as an ornament, and to keep the *chuba* clean. It is compulsory for married women in U-tsang to wear a *pangden*, and if a married woman loses her *pangden*, it is considered inauspicious. She will immediately look for it or perform some rituals to find it; otherwise it is believed that her husband will fall into difficulties.[4] In the Tsongkha region of Amdo, hari[5] is

4 *Bod kyi bu mo*, Phreng ring Rin chen sgrol ma, Ngag rgyun lo rgyus deb phreng 11, Library of Tibetan Works and Archves, Dharamshala, 2000, p. 172.

5 The "correct" Tibetan spelling of *hari* is not found in any of the available Tibetan-Tibetan Dictionaries and Lexicons. This maybe because it is a colloquial term in Tsongkha dialect. I contacted Amdo people from Tsongkha region and even they cannot agree on the spelling. I have simply adopted from the English spelling *hari* from the *Dalai Lama, my son: a mother's story, Diki Tsering*, edited and introduced by Khedroob Thondup, Virgin Publishing Ltd, London, 2000.

Painting the Tibetan Plateau, Tibetan Regional Dress by Anne Jennings Brown, Tibet Relief Fund. London: (2018), pp.20-21 has a beautiful painting of a *hari* but this lacks descriptive information.

Gina Corrigan's beautiful book *Tibetan Dress in Amdo & Kham*, published by Hali Publications, London, 2017 unfortunately makes no mention of *hari* but in page 193 she has following sentences: "The present Dalai Lama's mother, living in a farming village near Kumbum Monastery, wore plait extensions which were described by her son Norbu as three colourful red ribbons on which she had silver coins, shells, coral and turquoise."

The beautifully and abundantly illustrated *Krung go'i bod rigs kyi rgyan gos, The Clothing & Ornaments of China's Tibetan Nationality,* published by Beijing Chubanshe and Xizang Rinmin Chubanshe, 2002 also has no photograph of women wearing *hari*.

Le Tibet D'Alexandra David- Neel, Librairie Plon, 1979, p. 51 has an old B/W photograph of an Amdo woman with her hari. There is no mention of who took the photograph or when, but Alexandra David- Neel (1868-1969) travelled in different regions of Tibet from 1910-1938.

After presenting my article at the14th International Association of Tibetan Studies at Bergen University, Norway in June 2016, Rinchen Dolma, who is working in the Museum of China Tibetology Research Centre in Beijing asked me about the hari, I provided her with what little I know. In 2017 she wrote a paper on the topic of Qinghai Huangshui Basin's Tibetan Traditional Dress: Women Headdress of Six Ethnic Group of Kumbum (Sku'bum) Monastery (Qīnghǎi huáng shuǐ liúyù chuántǒng zàngzú fúshì xìliè (yī) tǎ ěr sì liù zú fùnǚ tóushì) in Chinese https://kknews.cc/history/gb9p8ae.html

I am also sadly aware that in studying at Banaras Hindu University, I have no access to most of the books and journals published in Tibetan regions and PRC, either in Tibetan or Chinese. Therefore I have no means to check

considered mandatory for a married woman. A married woman cannot remove her *hari* unless her husband passes away; without *hari* a woman even cannot enter her personal shrine and when women are working in the field under the hot sunlight. During the life time of the Great Mother, if a woman has not worn her *hari*, it is considered that she has not put on her clothes.

A tentative analysis of the name *hari*

The “correct” Tibetan spelling of *hari* is not found in any of the available Tibetan-Tibetan dictionaries and lexicons. This may be because it is a colloquial term in the Tsongkha dialect. I contacted several Amdo people from Tsongkha region and even they cannot agree on the spelling. It sounds like *hari*, *hare*, *huari*, *hali*, *ware*, *wari*, *Dba'ri* and *Dbal ras*. I have decided to use the English spelling *hari* as written in *The Dalai Lama, My son: a Mother's Story* by Diki Tsering. However, just from the pronunciation of the word *hari* we cannot understand what sort of ornament it is. For further research proposes I am keen to investigate several questions or analysis on the name of *hari*, because I cannot determine what it is exactly, and how to write the spelling. Many terms for ornaments are well known, such as earring, finger ring, necklace and *kyalong* (skra lung) - hair piece, all these we can understand what kind of jewel or ornament it is. Based on the colloquial term in the Tsongkha dialect and because the Great Mother says *hari*, I have drawn out a tentative analysis of name of *hari* in the following discussion.

Dpa'ris is an ornament of Tsongkha and similarly the name of the place of Tsongkha and therefore I am thinking it is possible the name of this ornament comes from the name of the place. As in Tibetan tradition, many people are named by place, for instance Je Tsongkhapa (Rje Tsong khapa). Therefore, *Huari* (Dpa' ri) and *Hualung* (Dpa' lung) both pronunciations are very close to *hari*. Huari is the bone or lineage of Hero, or the Land of Hero (*Hualung*). The local people say that *Hualung* is the village of Hero of Tibetan Kings from the 7th century. *Huari* and *Hualung* have two combinations - *Hua* and *Ri*; *Hua*

---

whether any studies have been conducted on Amdo jewellery and related paraphernalia, particularly on the *hari* of the Kumbum area. In 1998, Amdo scholar Gnya' gong dkon mchog tshe brtan read an interesting original paper entitled “Kha gya tsho drug gi skyes dman rnams kyi mgo rgyan co to skor gyi mtshams sbyor zhes pa'i gnad bsdus” at the 8th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Indiana University, Bloomington, July 1998. The temporary *co to* made to exhibit during his presentation was later donated to Latse Contemporary Tibetan Cultural Library in New York City and it is still preserved there. Oral communication from Tashi Tsering Josayma 2015.

means Hero, brave, best, courageous and fearless person. *Ri* means lineage, king, clean and family. On the similarities, *lung* also means land, hometown, village, land and place. *Hare* and *hari* are Sanskrit words, which mean Lion, the King of Forest or the King of the Animals' Kingdom. In Tibetan and similarly in a universal understanding, the Hero and the Lion, the king of the jungle, have similar qualities - both have courage and power to take another's life. When I conducted interviews with a very wise man in Tsongkha, Dr Sonam Tsering (Bsod nams tshe ring), he told me that *hari* was not originally an ornament for women, it was military equipment, thus there are reasons the name may come from the Sanskrit word *hari*.

The *hari* ornament's name also comes from *Dbal ras* if the spelling is written in *Dbal ras*. However, despite many enquiries, I have never seen any recorded spelling of *hari* spelled as *Dbal ras*.

The Figure of Hari

Hari is multi-coloured, and made with fine quality selected materials, particularly red cloth, and elaborately decorated with gold, silver and other precious stones. *Hari* is a women's back ornament, which P.T. Taklha says is from Tsongkha, even though we three regions of Tibet have similarity clothing, but Tsongkha women have an ornament, which is shaped like a *bumpa* carried on a women's back. Rich or royal families wear *hari* sewn with gold and silver ornament, the ordinary families wear *hari* with sewn on conch shells, they have two type of *haris*, one is prepared for daily use, as is sewn with 8 or 10 conch shells on the sides, but for special occasion a woman wears one sewn with 12 conch shells on the sides flaps of *hari*.

The *hari* has three parts: the middle is called *Takshar* (Stag shar). *Bumpa* pocket is called *gZhu-ma* as it has the shape of an ornamental vase. *Takshar* means young man, referring to a handsome and capable hero, and the side flaps are called *dashub* (mda' shub) or *dbal ras*, and *dashub* is the soldier's arrow quiver. The *hari* design is flanked on both sides by something called a *dashub* or *dbal ras, dbal* means sharp, cutting and powerful, and *ras* means cloth and cotton bags. Therefore it is the cotton bag of sharpener or cutter. The *hari* ornaments name also come from *dbal ras*. It is says in the early time the quality of *hari* made by leather, gradually it is made by cotton. These three multi-coloured cotton or leather strips covered with sewn on conch shell disk are back ornaments of Nomad women in northeast Tibet are similarly. But only the Tsongkha women's back ornaments are shaped like a *bumpa*. Which creates the illusion that the woman is carrying a *bumpa* vase on her back? The owners themselves embroidered it with beautiful red flowers and up until the

late 20th century, most Amdo Tsongkha women had weaving and sewing skills on their *hari* and other ornaments; make this a heritage passed from mothers to daughters, that they could draw on to produce the *hari*. *Hari* is worn from the shoulders, hung on the back and shell disks would reach almost to the ground behind the wearer. The end of the *hari* is made from the varicoloured cotton and velvet embroidered with red silk and gold thread decorate.

Lutsang Lobsang Gyatso (Klu tshang blo bzang rgya mtsho) (b.1970) wrote this description of the *hari* in 2004 "On the back [of the woman] is what is known as *Byang tse* or *hali,* whose shape resembles two crossed *poti* [books] with resplendent silver-studded conch strings. It was customary to attach on top of it a vase of a beautiful and appealing shape, embroidered with various motifs and hemmed with a red *cala* boundary."[6]

Dr Sonam Tsering says in his hometown there are three different types of women's *haris,* these are *'chor-btags, bar-btags* and *lta-ltags* or *bartag-btags*. *'Chor-btags* is for parties or to celebrate special occasion and festivals. *Bar-btags* is worn generally in daily life. *Lta btags* or *bartag- btags* is worn when women are working, and it is made of leather quality, thus it is called *bartag-btags* and worn permanently.

The Origin of Worn *Hari*

Local people say that the *Bumpa* was fashionable during the time of Tsongkhapa's mother (Taklha, Vol.1 (2000, p.33). Je Tsongkhapa [Rje Tsong kha pa (1357-1419)] was the one of the greatest Tibetan Buddhist scholar and founder of the Gelug (Dge lugs) school of Tibetan Buddhism in the early 15th century. He was born in Tsongkha region and was therefore named Tsongkhapa: "pa" is a male pronoun for an individual. Most people believe that the *hari* ornament in Tsongkha originated during the lifetime of Tsongkhapa. According to oral stories of local people, Je Rinpoche's mother worn *hari*, therefore believed that *hari* may have been connected to the flourishing of Buddhist culture in Amdo.[7]

Great Mother said when the Communists conquered all of China and surrounding nations such as Tibet, Mongolia and East Turkestan, His Holiness the Dalai Lama and many of his subjects fled to India in March 1959 as refugees. Under the unique leadership of His Holiness the Dalai Lama, and with the support of the Government of India and international NGOs, the

6 *Bod pa'i rgyan gos, Tibetan Traditional Dress,* Mdo smad, deb phreng dang po, Tibetan Institute of Performing Arts, Dharamshala, 2004, p. 6-7.

7 *Mi tshe'i byung ba brjod pa,* Stag lha phun tshogs bkra shis, Bod kyi dpe mdzod khang, Dharamsala, 1995, vol.1 p. 33.

Tibetan Government in-Exile (TGiE) was established in 1959 in Mussoorie, and soon after shifted to Dharamshala, Himachal Pradesh (then East Punjab). This government is now called the Central Tibetan Administration (CTA) and functions as a democracy. This enforced exile has resulted in changes to women's clothing, for example, the *patuk* and *hari* are disappearing due to acculturation and an old culture adapted with a new culture or a new culture is replaced the old one. The *pangden* and *chuba,* however, are still desired and useful to Tibetan exiles in Indian, and even foreigners like to wear Lhasa *chuba* and *pangden*. This garment has kept up with the times and changing fashions, and *chuba*s are not bulky, and cost about as much as *patuk* and *hari*.

The "Great/Royal Mother" of Tibet has been the title of the Dalai Lama's mother since the Great 5th Dalai Lama of the 17th century (1617-1682). The 14th Dalai Lama was born on July 6th, 1935 to a peasant family in Taktser (Stag mtsher)[8] village in Amdo. When the 14th Dalai Lama was 4 years old he was found by Lhasa officials to be the reincarnation of the "Great" 13th Dalai Lama (1876-1933), and it was under these circumstances that an uneducated village woman officially became the Great Mother of Tibet. The Great Mother's name was Diki Tsering (Bde skyid tshe ring) (1901-1981).[9] While she was young,

8 There are two prominent spellings; Stag mtsher the Tiger's lair and Stag 'tsher, the Tiger's roar. Less known, but still written, is Ltag mtsher meaning upper nomad encampment.

9 Also see *'Ju chen thub bstan gyi sku tshe'i lo rgyus,* (Bka' blon khri zur sde dge 'ju chen thub bstan rnam rgyal gyi sku tshe'i lo rgyus) deb dgu pa, Juchentsang White House, Chauntra, 2014, pp.249-250;
Women of Tibet, Namgyal Lhamo Taklha, Songtsen Library, Dehra Dun, 2005, pp. 75-94; *Rgyal yum chen mo bsod nams mtsho mo'i 'khrungs rnam mdor bsdus* in *Rigs slob dbu dge dampa mkhas dbang blo bzang rgya mtsho'i gsung 'bum phyogs sgrig,* rnam thar deb phreng drug pa, Rigs lam slob gnyer khang, Institute of Buddhist Dialectics, Dharamsala, 2003, pp. 231-243; *Bod kyi dus chen, Festivals of Tibet,* Skal bzang mkhas grub dang Chung tshe ring, Department of Education (CTA), Dharamsala, 2002, pp.36-38; *DALAI LAMA, MY SON: A MOTHER'S STORY, DIKI TSERING,* EDITED AND INTRODUCED BY KHEDROOB THONDUP, Virgin Publishing Ltd, London, 2000; *Rgyal yum chen mo'i mdzad rnam lo rgyus mdor bsdus tsam brjod pa dad gus ratna 'dren pa'i shing rta* by Dge 'dun sbyin pa in *Za ma tog,* Pustak 2, Tibet House, New Delhi, 1992 (?), pp.61-74; *Rgyal yum chen mo'i mdzad rnam lo rgyus mdo tsam brjod pa dad gus ratna 'dren pa'i shing rta zhes bya ba bzhugs so//* Mdo smad pa Dge 'dun sbyin pa, Central Executive Committee of Dhomay, Narthang Press, Dharamsala, No date, 16 pages; *Rgyal yum dam pa'i bka' drin rjes dran,* Stag lha phun tshogs bkra shis (ed.), *Shes bya,* 1982 (Information Office, of His Holiness the Dalai Lama, Dharamsala) pp. 14-17; *Encyclopaedia of women in India,* Editor: B. K. Vashishta, Praveen

and before the Communist Chinese invasion of Tibet, the Tibetans, Chinese, Muslim, and Mongolian peoples of Amdo lived in relative harmony and peace. According to her biography, written by her granddaughter Yangzom Doma, (G.yang ’dzoms sgrol ma Tsha rong) (1950-1982) the Great Mother worried about how the culture she had grown up with was changing in her granddaughter’s generation. These changes also affected the wearing of the *hari* the iconic back ornament of Tsongkha.

The *hari* is a unique ornament from the Tsongkha region of Amdo and its history can be traced back at least 500 years. It was not originally designed for women, but as military equipment. The Tsongkha area was on the border of China and Tibet and from the 7th century, the Tibetan kings dispatched military forces to defend this border region with China. By the 14th and 15th centuries, their descendants wanted to preserve their heroic memories of the past. As a result their military paraphernalia was transformed into women’s ornaments and Tsongkha became known as “the Land of Heroes” or “Hero Villages.”[10]

In 1996, the *hari* received attention from the Tibetan and Himalayan art researcher Jane Casey Singer. She published a beautiful colour photograph of Gyalyum Chenmo and her elder daughter wearing elaborate *hari* in Lhasa in the mid 1940s.[11] As is evident from the following quotations, the Gyalyum Chenmo valued the *hari* and it received numerous mentions in her biography. I will now cite all the available information relating to *hari* that was shared by Gyalyum Chenmo in her biography.

It is mentioned that her family visited Tashilhunpo (Bkra shis lhun po) monastery (built in 1447 by the 1st Dalai Lama) in Tsang in 1956. It further says “At Tashilunpo was a set of clothes that had belonged to Je Rinpoche (Rje rinpoche). It was made of creamy white kidskin – the hat, dress, even the socks were of leather. The dress had worn thin because, over the years, bits had been broken off by reverent worshippers. Tashilunpo also had the *hari* of Je Rinpoche’s mother, as they were from Amdo. The *hari* looked strange to me, far broader, heavier and more cumbersome than modern *hari*.”[12]

---

encyclopaedia publications, New Delhi, 1976, p.24.

10 Oral communication from anonymous Tsongkha men, 2015.

11 See Jane Casey Singer, *Gold Jewellery from Tibet and Nepal,* Thames and Hudson, London, 1996, p.47. Caption says: “The fourteenth Dalai Lama’s mother and sister adorned in jewelry typical of eastern Tibet, ca. 1936-37. Photograph by Frederick Spencer Chapman.” I believe this photograph is of Gyalyum Chenmo and her daughter Tshe ring Sgrol ma. It was taken in the mid 1940s, it is uncertain by whom.

12 *Dalai Lama, my son: a mother’s story, Diki Tsering,* p. 126.

Hari is Reflections of Sorrows and Happiness of Tsongkha women

Additionally, the Great Mother, discussed a variety of ornaments, but considered the *hari* as the most important for Tsongkha women. A Tsongkha woman's life started with *hari* and ended with it, as testified by photos of women of all ages. She narrates "After the Muslims left our area, the population was mostly local Tibetans and Chinese, with some tribal people – nomads who tended yaks and made cheese and butter. I still remember the differences between us, particularly in styles of dress. We Amdo Tibetans would wear our traditional *hari* (a vase-shaped back-dress studded with jewels, reaching to the waist)."[13]

In the Tsongkha in the lifetime of Great Mother, *hari* is the reflections of sorrows and happiness of a woman, and a woman's life stages can indicates by the *hari* and on its ornament which embroidered by red and gold silk flowers.

Hari is Symbol of Marriage

Hari is the Symbol of Marriage and it can say symbol of man. But I have not seen research on the *hari*, according to my view from the name of *hari*, the main middle flap is called *Takshar*, it means handsome and capable man. During the marriage ceremony the middle flap should presented by the daughter's mother, sides flaps are presented by bridegroom's parents. There are several rule worn *hari* during the marriage ceremony. These I have cited from the Biography of Great Mother in this paper.

……"Jewellery was compulsory for adult women. We had to wear rings on all ten fingers. Our ears were pierced with two holes in each ear, one above the other. The lower hole was for the earring, about five inches in length, while the upper hole was for a smaller adornment. But the most important ornament was the *hari*. After I was married, I used to wear a *lenpai hari*, which had everything included in it, and also a *tangyo*, which was a belt attached to the *hari*. In addition to this, we wore the *jalong*, (skra lung) which was two flaps of cloth to tie the hair from the waist to the floor, decorated with silver, turquoise and coral. We also wore a *rawang*, a kind of cloak with two narrow flaps on either side and a broad flap in the centre. All these items were for married women only.

On rising in the morning, we immediately put on the *hari*. Without it, we were not allowed to enter our shrine room for prayer. A woman was not permitted to remove her *hari* in the presence of any elder, not even her father-in-law or mother-in-law."[14]

---

13 *Dalai Lama, my son: a mother's story, Diki Tsering*, p. 30.

14 *Dalai Lama, my son: a mother's story, Diki Tsering*, pp. 29-30.

……..“When I was young, my clothes were about the same as those worn by the adults, except for the *hari*. Little girls had five braids in their hair – two small braids at the side and three at the back. The belts of our dresses were placed a little above the waist.”[15]

…….“Just before marriage, my in-laws presented me with about twenty items of clothing – dresses, shoes and *haris*. It was customary for the bride to wear the bridegroom’s family’s clothes when she left her natal home.”[16]

…..“On the evening before the wedding, my hair was washed and made up by a girl whose birth horoscope was in harmony with mine. I was born in the Iron Ox year, so the girl who washed and did my hair had to be born in a Dog, Bird, or Ox year. At this time all my female kin knotted my hair with black thread and refused to let my *hari* be tied, weeping in a show of grief. I was not permitted to come into contact with pregnant women or widows.”[17]

… “The next day at about ten in the morning I was taken back to the groom’s house, where another ceremony was performed. It was now time for me to formally don my *hari*, which I did outside the house. Though I had worn a *hari* to the groom’s house, I was not permitted to fasten it properly, but had to wear it loose on both sides. After I was married, it was secured firmly around my waist. The *hari* consisted of three main pieces; two at the sides and one down the back. The groom’s family sent me the two side flaps, and my mother provided the central flap. The flaps had wool strings attached to them to hold them together. This wool was now cut with a pair of scissors. The person who cut the wool had to have a horoscope that according with mine. This person was presented with a ceremonial scarf and a cup of wine, and was formally requested to snip the strings with scissors. This ceremony symbolized that I was now a married woman. I was now given my new name, Diki Tsering, by my mother-in-law’s brother, Taktser Rinpoche (Stag mtsher rinpoche).[18]

It was customary for the groom to remain hidden somewhere during this stage of the proceedings. People would go and call for him but would not be able to find him. I was kept waiting while everyone searched for him. When they finally found him, they begged him to come from his hiding place, pleading that I was very tired, since I had come from so far away. My husband finally came forth, and was presented with a ceremonial scarf. Only when my husband came out of his room was my *hari* finally secured. Only then did we set eyes on each other.”[19]

---

15 *Dalai Lama, my son: a mother’s story, Diki Tsering*, p. 31.

16 *Dalai Lama, my son: a mother’s story, Diki Tsering*, p. 51.

17 *Dalai Lama, my son: a mother’s story, Diki Tsering*, p. 49.

18 5th Stag mtsher mkhan chen blo bzang tshul khrims ’jigs med rgya mtso (1856-1920/1922).

19 *Dalai Lama, my son: a mother’s story, Diki Tsering*, pp. 53-54.

The sign of Sorrow of a woman express by the Hari

As previously mentioned *hari* is symbol of marriage but also the sign of sorrow of a woman is expressed by the *hari*, life is mixed happiness and sorrows, happiness of gathering family members, achievement, and good harvest; sorrow of lost one's dear and wealth; separate families. In Tsongkha society the funeral ceremony is heaven and the time of funeral is 1 year for elders, funeral time for a life partner is 3 to 6 years. For the funeral process one would wear old cloth and a white girdle and not wash one's hair for weeks and months. When her father in-laws passed away a woman should remove all the ornaments of the left flap of the *hari*; when her mother in-law passed away a woman should remove all the ornaments of the right flap of the *hari;* when either of her parents passed away, she should removed all the ornaments of the center flap of the *hari;* when her husband died, she should removed all the ornaments of both side flaps *and* she cannot wear the *hari* for three or six years for the sake of the funeral rites. Using these rules, I provide evidence that the *hari* is a significant symbol for the woman and her family.

In 1947, Gyalyum Chenmo's husband died in Lhasa and she carried out the age-old Amdo Kumbum (Sku 'bum) rites. "In accordance with the funeral rites, I removed all jewellery, hair ribbons and even my *hari*. From that day forward, out of respect for my husband, I wore my *hari* only on state occasions, and even then the brocade from the back flap was removed, as was the custom among Amdo women upon the death of their husbands."[20]

According to the Great Mother's biography, on July 21st, 1939, the new 14th incarnation of the Dalai Lama and his escort party left for Lhasa from Taktser. She relates "Later we were met by Suthupa (Gsol thab pa) and Kungo Khenpo (Sku bcar spyi khyab mkhan po) at Wamathang (Dbu ma thang). Government officials came to Drichu ('dam?) and presented me with pearl and coral *patu*, the Lhasa women's headdress, and the brocade dresses and other accessories worn by the ladies of Lhasa. I refused to wear the *patu*. I said that I had worn my *hari* since I was sixteen and would not feel comfortable with the *patu*, which was too heavy. When we arrived at Reting monastery, we were welcomed by the regent Reting Rinpoche [Rwa sgreng rinpoche (1912-1947)], a young man in his thirties. (It was Reting who had seen a vision in a lake that led to the discovery of the fourteenth Dalai Lama.) He asked what I thought of the *patu*. When I told him I was going to keep on wearing my *hari*, he said it was very beautiful. He said that wearing one's traditional dress was an excellent idea, and that His Holiness's mother should be different. He was greatly taken with

20 *Dalai Lama, my son: a mother's story, Diki Tsering,* p. 118.

my *hari*. When I told him that I had created the elaborate designs, he said that he would call on me in Lhasa and request me to embroider his Gelukpa monk's hat."[21] The Regent agreed on the beauty of the *hari* ornament, and that the Dalai Lama's mother should be unique.

Many others including Tibetans and westerners have also commented on the Great Mother's distinctive dress and ornaments. Kheme Sonam Wangdu [Khe smad bsod nams dbang 'dus (1901-1972)], one of the two leading members of the search party reminisced in his account regarding Gyalyum Chenmo "During the three-day stay at Reting, the Reting Labrang (Rwa sgreng bla brang) extended warm hospitality to (the infant) His Holiness the Dalai Lama and entourage. The palace ordered and brought along complete sets of traditional (central) Tibetan dresses and ornaments, both elaborate and simple, which they gifted to His Holiness' parents and siblings. However, aside from inspecting the gift articles, both His Holiness's father and elder brother accepted only a traditional Tibetan robe made of soft brocade [mtshal (chi ma'i) phyu (pa)], and a multi-colored upper garment [Sgog rtse] and jacket [Sbyar sbyar]. In particular, His Holiness' mother did not change her dress and accessories. In retrospect, her demurral over changing her looks was a bold step in asserting her distinct identity and preventing it from being adulterated by and confused with those high and low."[22]

Namgyal L. Taklha wrote following observations in her recent book. "When they arrived in Lhasa, the Dalai Lama's father wore his new 3rd rank government official's costume and was given the title of *Gung* ("Duke"). His mother (the *Gyalum* [sic] *Chemo*) wore her new *chupa* in the long-sleeved Amdo fashion, not the Lhasa costume with its colourful striped women's apron. Instead of the beautiful, ornate, gold and brocade ceremonial jewellery presented to her by the Tibetan government, she wore her own simple Amdo HARI, which was a vase-shaped padded felt decoration that was worn on her back like a back pack. Its embroidered shoulder straps were covered with seashells, silver plaques and coins. Her daughter, Tsering Dolma, who lived

21 *Dalai Lama, my son: a mother's story, Diki Tsering*, pp. 92-93.

22 *Lhar bcas 'gro ba'i 'dren mchog Gong sa skyabs mgon rgyal dbang sku phreng bcu bzhi pa bstan 'dzin rgya mtsho chen po mchog thog mar rtsad dpyod ngos 'dzin gdan zhu ji ltar zhus skor rang myong ma bcos lhug par bkod pa'i bden gtam rna ba'i bdud rtsi*, Tibetan Cultural Press, Dharamsala, 1968, p.109; *Mdzad rnam rgya chen snying rje'i rol mtsho*, Glegs bam gnyis pa, Nor gling mdzad rnam sde tshan nas rtsom sgrig dang Nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang nas dpar skrun zhus, Norbu Lingka Institute, Sidhpur, 2009, p. 147; *Bod kyi srid don rgyal rabs*, Zhwa sgab pa dbang phyug bde ldan gyis sbyar ba'o, glegs bam gnyis pa, Ka blon sbug, Zhwa sgab shag, 1976, p. 363.

with her, later adopted Lhasa attire for daily wear, but she, too, wore her Amdo-style costume and jewels for formal occasions."[23]

Sir Basil Gould, head of the British delegation at the enthronement ceremony of the 14th Dalai Lama in Lhasa in February 1940, noted Gyalyum Chenmo's attire. He wrote "The mother is identifiable in Lhasa as the one lady who dresses in the Amdo style and wears her hair in three plaits".[24]

Her determination to maintain her Amdo culture was also commemorated more recently. On 5th March 1978, the birthday of Gyalyum Chenmo, TGiE passed an ordinance that henceforth exile Tibetans will celebrate it as Parents Day in the Tibetan calendar. The TGiE Education Department published a commemorative issue[25] for Tibetan Parents Day. It carries a message written and signed by the Gyalyum Chemo.[26] In the same volume, a short biography of Gyalyum Chenmo was written by Ven. Lobsang Gyatso [Blo bzang rgya mtsho (1928-1997)], principal of the Buddhist School of Dialectics (now called Institute of Buddhist Dialectics), McLeod Ganj. It says "… [Gyalyum Chenmo was] extremely modest, she always remained humble in her interactions with everyone, high or low, and made every effort to bring delight to others. She was good-natured and firm, as was evident from how she upheld the customs and values of her region by not changing her outward appearance. For example, during the formal celebration for according the honor and title of Gyalyum, the

23 *Costumes and Jewellery of Tibet*, Namgyal L. Taklha, The Tibet Museum, Dharamshala, 2018, p. 73. In page 95, she writes, "In KUMBUM, women wore embroidered, vase-shaped back ornaments called HARI that had silver coins, sheshells and silver plaques sewn into them. These had shoulder straps and were worn like rucksacks." Furthermore in page 189 there are two entries "HARI: a jewel set worn on the back of the women from Thaktse, (sic) the birthplace of the 14th Dalai Lama" and "HARI: a vase-shaped back ornament covered with seashells, silver coins and plaques. Married women in the Thaktse, (sic) Kumbum region of Amdo wore it." It is still regrettable, as she was a daughter in-law of Gyalyum Chenmo and had ample and abundant time to discuss with Gyalyum Chenmo why she did not discard her *hari* in lieu of Lhasa fineries upon arrival in Lhasa in 1939.

24 *Discovery, Recognition and Enthronement of the 14th Dalai Lama,* Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala, 2000, p. 81.

25 *Bod rigs pha ma"i nyin mo, Bod rgyal lo 2105 phyi lo 1978 zla 3 tshes 5,* Bod gzhung shes rig par khang du bskrun te bod kyi shes rig spyi khyab las khung nas 'grems spel zhus, Dharamsala, 1978.

26 'Rgyal yum chen mo'i gsung 'phrin', in *Bod rigs pha ma"i nyin mo, Bod rgyal lo 2105 phyi lo 1978 zla 3 tshes 5*, p. 4; Also see *Yum Tsho*: *Journal of Tibetan Women's Studies*, 1994, Vol. 2, No.1, Amnye Machen Institute, Dharamsala, pp. 6-7.

government presented her sets of splendid attire and ornaments of a noble lady, but she graciously declined them saying, "For me, an Amdo woman, Amdo dress (*hari*) works fine." She religiously wore her Amdo dress during ceremonies and festivals."[27] Much later in life, Gyalyum Chenmo commented, "I'm sure that most of the women thought it a little odd that I wore the *hari*, though they did not say so. Lhasa was a fashionable society, and I must have seemed a little outdated. The wives of aristocrats and lay officials were very fashion-conscious, and seemed to be trying to outdo one another in their finery."[28] Still she did not switch to Lhasa aristocracy fineries and this proves that she has strong character and right attitudes towards her proud Heritage.

As far as we know, Gyalyum Chenmo also wore her *hari* (How elaborate it was we have no means to check) during her visit to China in 1954-1955, and while in India for the Buddha Jayanti festivities in the winter of 1956 and spring of 1957.[29] In exile, the Great Mother probably wore her *hari* only on important occasions, like the first Kalachakra empowerment conferred outside of Tibet by H.H. the Dalai Lama in 21st to 23rd March 1970 in Dharamsala, or when TGiE celebrated the 2100th anniversary of the Tibetan kingdom on the 10th March 1973.[30]

Her determination to maintain Tibetan culture has been recognized by the Tibetan exiles in numerous ways; on 6th July 1973 the Tibetan Youth Congress presented her with a silver-plated historical map of Tibet with the inscription "Bod kyi Ma" or "The Mother of Tibet" which expressed their gratitude to her. This memento once hung on the wall of Kashmir Cottage, the former residence of Gyalyum Chenmo in Dharamshala.[31]

In 1976 Gyalyum Chenmo was given an entry in the *Encyclopedia of Women in India*[32] by Praveen Encyclopedia Publications, New Delhi.[33]

The Gangkyi Recreational Club initiated the "Gyalyum Chenmo gold cup"

---

27 *Rgyal yum chen mo bsod nams mtsho mo'i 'khrungs rnam mdor bsdus* in *Rigs slob dbu dge dampa mkhas dbang blo bzang rgya mtsho'i gsung 'bum phyogs sgrig,* rnam thar deb phreng drug pa, Rigs lam slob gnyer khang, Institute of Buddhist Dialectics, Dharamsala, 2003, pp. 231-243.

28 *Dalai Lama, My Son: a Mother's Story, Diki Tsering,* p. 104.

29 Tsong kha Lhamo tshe ring gis brtsams, *Btsan rgol rgyal skyob,* Occupied Tibet Series, No.1. (Ed: Tashi Tsering) Amnye Machen Institute, Dharamsala, 1992, p. 193. Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

30 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

31 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

32 *Encyclopedia of Women in India,* Editor: B. K. Vashishta, Praveen encyclopedia publications, New Delhi,1976 p. 24.

33 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

football tournament, and the first match was held at the Upper Tibetan Children's Village playground in October 1980. Later, it was renamed Gyalyum Chenmo Memorial (GCM) Gold Cup. This continues today and the 24th GCM Gold Cup tournament was played at the Tibetan refugee settlement in Bylekuppe, south India in April 2018.[34]

On January 12th 1981, the Great Mother passed away at the age of 80.[35]

In 1995 the Tibetan Institute of Performing Arts (TIPA) prepared a Mdo smad gser khri mga' gsol (Golden Throne celebration dance performed for the enthronement of His Holiness the 14th Dalai Lama in 1940) dance performance, and they chose an Amdo dance, wearing a portable copy of the Great Mother's *hari* ornament. TIPA asked the former surviving members of the Amdo Theatre Group[36] (A mdo zlos gar tshogs pa)[37] in Clement Town, Uttarakand to help make a temporary *hari* for the performance.[38]

In 1997, two movies on Tibet were released namely Seven Years in Tibet directed by Jean-Jacques Annaud and Kundun directed by Martin Scorsese. The role of the Great mother in Seven Years of Tibet was played by her daughter Jetsun Pema Gyalpo (b.1940) and in Kundun, it was played by the grand daughter Tenzin Choedon Gyalpo (Gyanagtshang) (b.1966).[39]

As I have shown in this paper, the *hari* is an important ornament to the Tsongkha region. Je Tsongkhapa and His Holiness the 14th Dalai Lama were both born in the region; hence their mothers were historically renowned mothers of Tibet. *Hari* is still worn in Tsongkha region, but not in the same manner as in the time of the Great Mother. Nowadays it is worn only on festivals and special occasions. In exile, Tsongkha people are a minority, and have no social occasions to wear it. Most probably an old elaborate *hari* of Gyalyum Chenmo brought to India in the 1950s is kept either in Gyalo Thondup's (Bka' khri zur pa rgya lo don 'grub) (b.1928) residence in Kalimpong, West Bengal, or by the daughter in-law of the Great Mother, Rinchen Khandro Choegyal (Bka' zur Rin chen mka' 'gro chos rgyal) (b.1946)] at Kashmir Cottage in Dharamshala. We

---

34 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2018.

35 *"Tibet Has Lost its Mother: Mother of H.H. the Dalai Lama Dies in Dharamsala"* in *News Tibet,* January-April 1981, Volume 16 No.1, The Office of Tibet, New York, NY, pp. 10-11; *Shes bya* issue no.1., 1981 (Information Office of His Holiness the Dalai Lama, Dharamsala) pp. 3-5; *"Great Mother" passes away, Tibetan Review,* New Delhi January 1981, p. 7.

36 Official name is Tibetan Historical and Cultural Drama Party.

37 Official name is Bod kyi rgyal rabs rig gzhung zlos gar tshogs pa.

38 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

39 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

have no information as to how many *hari* Gyalyum Chenmo managed to bring to India during the escape from Lhasa on 17th March 1959.[40]

Conclusion

Changes in culture and customs are often socially desirable and useful. No form of cultural change is necessarily unfavorable or favorable. They are often shed when no longer essential for survival. In traditional Tibetan society, animal skins (tiger, leopard, otter and fox) were considered ornaments and symbols of a luxurious life.[41] The *hari*, *patuk* and *pangden* were considered expressions of social morality and obeisance. In Tsongkha, a woman not wearing her *hari* ornament was looked down upon by society for impropriety and her actions would bring dishonour to her elders and parents, as well as her husband. *Patuk* was the head ornament for ladies in central Tibetan society and it marks a woman's social position and morality, while the *pangden* follow similar rules as the *hari*. For long-term preservation and protection of Tibetan culture and customs, the primary step is to develop and innovate traditional clothing and ornamentation: culture should fulfill the desires and functional needs of a society.

References:

Tsering, Diki. (2000) *Dalai Lama, My Son: a Mother's Story,* edited and introduced by Khedroob Thondup, Virgin Publishing Ltd, London**.**

Tsewang, R. (2015).*A survey Research on Tibetan Entrepreneurs in India*, MDP. Emory University, Atlanta, USA.

Rigzin, Tsewang. (2016). *The Exile Tibetan Community: Problems and Prospects*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala.

Discovery, Recognition and Enthronement of the 14th Dalai Lama, (2000) Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala.

Encyclopedia of Women in India, (1976) Editor: B. K. VASHISHTA, PRAVEEN ENCYCLOPAEDIA PUBLICATIONS, New Delhi.

Phreng ring Rin chen sgrol ma, (2000) *Bod kyi bu mo,* Ngag rgyun lo rgyus deb phreng 11, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamshala.

---

40 Oral communication from Tashi Tsering Josayma, 2015.

41 See for more detailed discussion on this subject: Emily T. Yeh (2013). Blazing Pelts and Burning Passions: Nationalism, Cultural Politics, and Spectacular Decommodification in Tibet. *The Journal of Asian Studies*, 72, pp. 319-344 doi:10.1017/S0021911812002227.

Stag lha phun tshogs bkra shis kyis brtsams, (1995) *Mi tshe'i byung ba brjod pa*, deb dang po, Bod kyi dpe mdzod khang, Dharamsala.

Khe smad bsod nams dbang 'dus, (1968), *Lhar bcas 'gro ba'i 'dren mchog Gong sa skyabs mgon rgyal dbang sku phreng bcu bzhi pa bstan 'dzin rgya mtsho chen po mchog thog mar rtsad dpyod ngos 'dzin gdan zhu ji ltar zhus skor rang myong ma bcos lhug par bkod pa'i bden gtam rna ba'i bdud rtsi*, Tibetan Cultural Press, Dharamsala.

Bod rigs pha ma'i nyin mo, Bod rgyal lo 2105 phyi lo 1978 zla 3 tshes 5, (1978) Bod gzhung shes rig par khang du bskrun te bod kyi shes rig spyi khyab las khung nas 'grems spel zhus, Dharamsala.

'Rgyal yum chen mo bsod nams mtsho mo'i 'khrungs rnam mdor bsdus' (2003) in *Rigs slob dbu dge dampa mkhas dbang blo bzang rgya mtsho'i gsung 'bum phyogs sgrig*,rnam thar deb phreng drug pa, Rigs lam slob gnyer khang, Institute of Buddhist Dialectics, Dharamsala.

Klu tshang blo bzang rgya mtsho, (2004) *Bod pa'i rgyan gos, Tibetan Traditional.*

Dress, Mdo smad deb phreng dang po, Tibetan Institute of Performing Arts, Dharamshala.

tibet.net/2005/03/kalachakra-at-amravati-in-2006/

https://www.voatibetanenglish.com/a/2428936.html Aug 27, 2014

Oral communication from Professor Aditi Jha of the Foreign Language Department, Banaras Hindu University (BHU), 2015.

Oral communication from Professor A.K. Joshi (Head of the Sociology Department, BHU, 2012.

Oral communication from anonymous Tsongkha men, (2015).

Oral communication from Tashi Tsering Josayma, (2015, 2018).

Oral communication from Doctor Sonam Tsering, (2018).

The future Gyalyum Chenmo and her husband, the future Gyalyab, elder son Gyalo Thondup in Taktser Garba (labrang), Kumbum Monastery in 1936 (?). Gyalyum Chenmo is wearing *hari* for the formal family portrait.
Photograph after: https://hoavouu.com

Gyalyum Chenmo and her daughter Tshe ring sgrol ma wearing elaborate *hari* in Lhasa in mid 1940s. Photograph after: Jane Casey Singer, *Gold Jewellery from Tibet and Nepal*, Thames and Hudson, London, 1996.

Photograph of temporary portable *hari* made for the TIPA performers in 1995. Photo: Lhamo Tso, 2016.

Men-Tsee-Khang Celebrations on its 100th Anniversary A Report from Dharamsala, India

Barbara Gerke

It was a sunny spring day in 2016 in Dharamsala, in the north-western Indian state of Himachal Pradesh. Crowds of Tibetans were streaming to the Thekchen Chöling temple to find a space in the assembly to see His Holiness the Fourteenth Dalai Lama commemorate one hundred years of their Tibetan medical institute, called the Men-Tsee-Khang. Fifty-five years earlier, the Dalai Lama settled here with around 8,000 Tibetans in exile, fleeing Lhasa, where the Thirteenth Dalai Lama had first set up the Men-Tsee-Khang in 1916.

Jamyang Tashi, head of the Men-Tsee-Khang pharmacy, receives an award from the Fourteenth Dalai Lama during the Men-Tsee-Khang's centenary celebrations, Dharamsala, 23 March 2016 (photo courtesy Men-Tsee-Khang)

* This report has been first published by Himalaya, the *Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 37:2 (2017), and is reprinted here with the journal's kind permission.

The participation in the Men-Tsee-Khang centenary events and the writing of this report was generously supported by the Austrian FWF-funded Lise-Meitner senior research fellowship M1870-G28. I am grateful to the Men-Tsee-Khang for their continuous support of my research on Tibetan medicine.

In Dharamsala, in 1961, a small medical institute of Tibetan medicine (or Sowa Rigpa) was established to provide health care to Tibetans across the growing diaspora. From humble beginnings, the Men-Tsee-Khang has developed into the largest institute in the Tibetan diaspora, to date graduating about 263 Tibetan physicians and 47 astrologers, and catering to a large clientele of Tibetan, Indian, and foreign patients through their almost sixty branch clinics across India and abroad.

The Men-Tsee-Khang staff had been working long hours, each having dedicated one hundred hours of their salaries to raise more than 5.3 lakhs of rupees (approx. $82,000) to co-sponsor this important event. Students had each donated one hundred hours of voluntary work. It signified not only the successful continuation of Tibetan culture in exile, but it also (re)established a strong historical link with Lhasa, the centre of Tibetan power since the seventeenth century and home to the first significant medical institutions of Tibet—the Men-Tsee-Khang (founded in 1916) and Chakpori Drophen Ling (founded in 1696, destroyed by the Chinese Red Guards in 1959).

The time had come to celebrate the Men-Tsee-Khang anniversary with cultural programmes and speeches by dignitaries in the presence of the Dalai Lama. The celebrations at Thekchen Chöling on March 23, 2016, were followed by an international conference event at the Men-Tsee-Khang the next day, and an internal meeting among physicians at the Men-Tsee-Khang on March 25. The first evening at the Men-Tsee-Khang offered a creative programme of songs and dances composed and choreographed by the medical students and Men-Tsee-Khang staff, taking place in a large tent that had ever been erected on Men-Tsee-Khang grounds. The mood was elevated and happy.

The celebrations at the Dalai Lama's temple were attended by large crowds of Tibetans, a group of foreigners, as well as three Indian government dignitaries, each of whom presented a short speech: Shri Thakur Singh Bharmori (Minister for Forests in the Himachal Government), Shri Karan Singh (Minister of AYUSH, the Department of Ayurveda, Yoga and Naturopathy, Unani, Siddha, Sowa Rigpa, and Homoeopathy, Government of India, under which Sowa Rigpa was officially recognized in 2010), and Shri Ravi Thakur (a Member of the Legislative Assembly of Lahauland Spiti). Also, the Russian member of Parliament, Irinchey Matkhanov, a member of the State Duma Committee on Health Protection was present. We witnessed a moving scene when the Dalai Lama personally honored Dr Yeshe Donden (born in 1927), his long-time personal physician who established his private

clinic in McLeod Ganj in 1979 after having served at the Men-Tsee-Khang during its first eighteen years of existence (from 1961-1979), and who at almost 90 years of age still sees patients.This honor spoke of many decades of hard workand dedication on many sides that has gone into firmly establishing Sowa Rigpa as a significant medical systemin India and beyond. Several other Men-Tsee-Khang physicians also received honors for their outstanding work, such as Dr Jamyang Tashi, head of pharmacy, for his processing of mercury into *tsotel*, the complex mercury sulfide powder added to many precious pills. Dr Jamyang Tashi directed the making of *tsotel* the three times that it was made at the Men-Tsee-Khang between 2008 and 2014, after receiving the transmission from Dr Tenzin Chödrak in 1998 and Dr Namgyal Tsering in 2001.

Tashi Tsering Phuri, the current director of the Men-Tsee-Khang, spoke on the history of Tibetan medicine, the situation of Tibetan medicine in exile, and the need for developing further cooperation with the Indian states across the Himalayan region to help source medicinal raw ingredients and support the development of Sowa Rigpa. During their speeches, the Indian dignitaries expressed their admiration for Tibetan medicine but Bharmori cautioned that any form of collaboration would have to take into account the preservation of the Himalayan flora and fauna.

In his speech, the Dalai Lama emphasized the multi-cultural aspects of Tibetan medicine and praised its ability in the past to absorb medical knowledge locally but also Ayurveda, Chinese, and Unani/Tibb medicine. He commented that "Regarding Sowa Rigpa, if a great conference could have been convened in the 8th century when facilities were so poor, today when we have facilities and opportunities we should be able to repeat it." He urged: "We should meet with practitioners of these traditions, discuss and exchange what we know. We shouldn't rely only on the Four Tantras, but should also take other findings into account." He then went on to stress the need for more preventive health care, especially in the Tibetan settlements, which show high rates of chronic illness and which could benefit from more public health outreach programs.

The Men-Tsee-Khang has since seriously taken up the issue of preventive health care and has organized several events such ashealth talks in Tibetan settlements, the "Healthy Body Healthy Mind" conference in Delhi in December 2016, and the publication of disease prevention handbooks, to raise awareness of how to prevent chronic conditions through life-style, including hygiene, diet, and exercise.

The international conference at the Men-Tsee-Khang on March 24, 2016,

was organized by the Research and Development Department, headed by Dr. Rigzin Sangmo, with the theme “Unlocking the Truth of Tibetan Medicine.” Two hundred and fifteen participants from ten countries along with medical students, teachers and Men-Tsee-Khang physicians attended the ceremonies and five lectures at the TMAI college hall. Dr. Sangmo formulated one of the main aims as generating international collaboration for future research projects.

The director, Tashi Tsering Phuri, gave the welcome speech, in which he addressed the need for international exchange. Commenting on what His Holiness had voiced the day earlier, he suggest the organization of such conferences on an annual basis. The chief guest, the Tibetan Health Minister (Kalon) Dr. Tsering Wangchuk, pointed to the medical pluralism found in Tibetan communities. He noted that while biomedical and Sowa Rigpa medical health care is organized independently in the Tibetan communities, it has been the Tibetans themselves who have successfully benefited from combining both systems, which in itself suggests that a fruitful collaboration between the two systems is possible to meet today’s public health needs.

The five international speakers presented short abstracts of their speeches, followed by the recitation of the Yuthok Prayer, a photo session, and lunch. The afternoon was dedicated to the five full-length presentations.

Dr. Sarah Sallon of the Hadassah Natural Medical Research Center in Israel, presented the outcome of a cross-sectional study on patients taking Tibetan medicine with and without refined mercury in the form of *tsotel* and other forms of processed cinnabar. The paper has since been published (Sallon et al. 2016) and “results suggest mercury containing Tibetan Medicine does not have appreciable adverse effects and may exert a possible beneficial effect on neurocognitive function.” The improved neurocognitive function in Group 1 of the study was received with curiosity by Tibetan doctors, who later told me that this was surprising to them since *tsotel* is not added to specific pills to improve neurocognitive function but that its main aim is to strengthen the potency of the other ingredients in a formula. Sallon’s study also measured the mean mercury level per precious pill and other Hg-containing Tibetan medicines, revealing large variables. Unfortunately, the actual chemical compositions of mercury in the sample pills could not be tested due to lack of funds. It would have allowed a clearer picture on the varying forms of Hg absorption. It remained open how much of the mercury found in the pills was actually bound to sulfur, and as such would be largely insoluble. Sallon

broadly concluded: “In the current study, Hg in TM [Tibetan medicine] was taken at doses far below those associated with HgS toxicity, while Hg in blood and urine (the latter detected in only 20% of patients) were well below international safety levels. These results tend to confirm the relatively poor gut absorption of Hg in TM and indicate a pattern of low grade chronic Hg exposure” (Sallon et al. 2016: 15). The presentation caused many discussions on standardization, contamination, and how to measure mercury levels in medicines and patients who take them.

The second lecture by Dr. Cecile Vennos of PADMA Ag, Switzerland (the only company manufacturing Tibetan medicines in the West), titled “From Medical Tradition to Traditional Medicine: A Tibetan Formula in the European Framework” summarized the legal and Good Manufacturing Practice (GMP) constraints under which Tibetan medicine can be produced and sold in Europe, where it is still not officially recognized. She also explained the two options of registering Tibetan medicine in Europe as either a medicine or a food supplement, highlighting the stark differencesin requirements that Tibetan medicines have to meet in Europe compared to India (see also Schwabl and Vennos 2015). She outlined the highly regulated environment for herbal products that need to be dealt with by giving the example of the Tibetan formula Sindu 5, produced in Switzerland as Padma Digestin, which took eight years of work and five boxes of paperwork to become a legallyrecognized medicine.

Dziugas Meskelevicius of Vilnius University, Lithuania, presented a pilot study of using two Tibetan medicines on cancer cell cultures, which he carried out in collaboration with the Men-Tee-Khang. His talk was titled “Traditional Tibetan Medicine as a Potential Source of Agents for the Treatment of Glioblastoma Multiforme: A Controlled, Cell Culture Based Pilot Study.” Meskelevicius experimented with animal tumor cell cultures that “died” with the treatment of two Tibetan medicines usually used for cancer patients and provided by the Men-Tee-Khang. The mechanism of whether this happened through killing cancer cells directly or perhaps through increasing the immunity of patients to be able to attack cancer cells themselves could not be established. He clearly pointed out the shortcomings of this first study and suggested further improvements that could guide future research.

The Men-Tsee-Khang-trained physician Dr. Namgyal Qusar, who has established his own clinic, called Qusar Tibetan Healing Centre, in Sidhbari near Dharamsala, presented a study that he carried out with colleagues in

Germany on the relationship between diet, overweight, and heart disease with 524 subjects. His presentation titled "Weight Reduction inPatients with Coronary Artery Disease: Comparison of Traditional Tibetan Medicine and Western Diet" suggested that a wholesome Tibetan diet was more effective in reducing both weight, BMI, and total cholesterol levels in patients suffering from coronary artery disease and metabolic syndrome.

Dr. Marie T. Nicolas, a French researcher and educationist, analyzed the different fields of knowledge involved when teaching "science" and compared these with Tibetan medical ways of imparting knowledge, which use allegorical medical trees as concept maps. During her talk she explored how Tibetan ways of learning are inclusive of intense listening, memorization, receiving lineage transmissions, and working within a Buddhist ethical code. Together, according to her,these elements contribute to Tibetan doctors synthesizing knowledge in a more holistic way.

To further celebrate the centennial anniversary and to spread Sowa Rigpa worldwide, the Men-Tsee-Khang also organized several Centenary Tours to South America, USA, Canada, Singapore, Australia, Taiwan, and several European countries, thus making the celebrations a global event. The events continued throughout 2016 and have also been carried over into 2017, to celebrate 101 years of Men-Tsee-Khang. As the director, Tashi Tsering Phuri, recently expressed during his speech at the 5th International Sorig Congress in Kathmandu in March 2017: "There is certainly no reason to be contended just with the Centenary Celebration, and not carry out Post Centenary Celebrations. For the year 2017, Men-Tsee-Khang will promote 101 Years as 'Men-Tsee-Khang Wellness Camps.'" Men-Tsee-Khang has already opened three wellness centers in India, offering Ku-Nye massage, steam baths, and other relaxing therapies, and is offering six-month training to become a "Sowa Rigpa therapist."

The direction the Men-Tsee-Khang is taking towards wellness and preventive health care brings to the forefront therapeutic methods available in Sowa Rigpa practice that are not so affected by the shortage of raw materials, mercury toxicity issues, or international GMP regulations, but can still contribute to wellbeing.

Works cited

Sallon, Sarah. et.al. (2016), 'Is mercury in Tibetan Medicine toxic? Clinical, neurocognitive and biochemical results of an initial cross-sectional

study,' *Experimental Biology and Medicine*, 0, 1-17.

Schwabl, Herbert and Vennos, Cécile (2015), 'From medical tradition to traditional medicine: A Tibetan formula in the European framework,' *Journal of Ethnopharmacology*,167, 108-14.

von Haehling, Stephan, et al. (2013), 'Weight reduction in patients with coronary artery disease: Comparison of Traditional Tibetan Medicine and Western diet,' *International Journal of Cardiology*, 168 (2), 1509-15.

*Celebrating the Men-Tsee-Khang's 100th Anniversary**

12-13 September 2016
A Report from Lhasa

Stephan Kloos

Tibetan medicine, also known as Sowa Rigpa ("the science of healing"), boasts a recorded history of well over 1000 years, and constitutes one of Asia's great scholarly medical traditions. For centuries, it served a vast swath of Inner Asia and the Himalayas as the only professional, pharmaceutical health resource, providing effective care through a network of monasteries and local lineages of lay doctors. Since at least the late seventeenth century, however, Tibetan medicine's scholarly center was Lhasa with its elite institutions, the "Chagpori Drophen Ling" founded in 1696 and the "Men-Tsee-Khang" founded in 1916. While the Chagpori institute was destroyed by Chinese military during the Lhasa uprising in 1959, the Men-Tsee-Khang ("House of Medicine and Astrology") remains the most important and prestigious institution of Sowa Rigpa today. Its 100th year anniversary in 2016 thus marked an important event in the history of Tibetan medicine, which was taken not only as an occasion for celebration among its practitioners, but also as an opportunity to showcase Tibetan medicine's development to wider, international audiences.

There are two main establishments of the Men-Tsee-Khang today: the original one in Lhasa, commonly referred to as the "Lhasa Men-Tsee-Khang," and the exile institution in Dharamsala, known in Tibet as the "Indian Men-Tsee-Khang." The Lhasa Men-Tsee-Khang today boasts a new 500-bed hospital and a busy outpatient clinic in Lhasa's old town, together distributing

* This report has been first published by Himalaya, the *Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 37:2(2017), and is reprinted here with the journal's kind permission.

I would like to gratefully acknowledge the generous invitation by Lhasa Men-Tsee-Khang to attend this event, and the outstanding treatment I received as a guest there. In particular, I wish to thank Dr. Tenzin Lhundup for his untiring and kind assistance during my stay in Lhasa. The contents of the Chinese speeches reported here are derived from my notes of the official simultaneous translations provided by the organizers. Despite my best efforts, inaccuracies or misunderstandings are therefore possible, and should not be attributed to the speakers themselves. While fully funded by Lhasa Men-Tsee-Khang, my attendance at this conference was part of my ongoing European Research Council Starting Grant project RATIMED (www.ratimed.net).

some 200 tons of medicines annually to mostly Tibetan patients. The Indian Men-Tsee-Khang, by contrast, is organized as a network of nearly 60 outpatient clinics across India and Nepal, and affiliate clinics in Russia, Europe and North America, distributing some 76 tons of medicines annually to over 600,000 mostly non-Tibetan patients. The Men-Tsee-Khang's centenary celebrations thus took place at two locations and three different events: in March 2016 in Dharamsala (see Barbara Gerke, this issue), and in August (see Katharina Sabernig, this issue) and September 2016 in Lhasa. While the August event in Lhasa was more international and academic, the one in September was the institute's actual celebration as well as a political event. This report is only concerned with the latter, which I attended upon the invitation of Lhasa Men-Tsee-Khang.

Internal centenary celebrations at the old Lhasa Men-Tsee-Khang, 12 September 2016 (Stephan Kloos 2016)

The Lhasa Men-Tsee-Khang's internal celebration took place on 12 September 2016, at the premises of the institute's historical building and courtyard. This was a relaxed all-day event, with all senior doctors and staff present, much incense burning, Khatag giving, and socializing, but no official speeches. The official "Celebrating Conference for the 100th Anniversary of the Lhasa Men-Tsee-Khang and First International Tibetan Medicine Forum"

was held the next day, 13 September, at the Intercontinental Lhasa Paradise, a new five-star hotel resort on Lhasa's eastern outskirts. Virtually all senior Tibetan medical practitioners, experts, and officials from all Tibetan regions of China had been invited to attend the event, which was presided over not only by the Men-Tsee-Khang's top leadership, but also the Chairman of the Tibetan Autonomous Region (TAR) and a number of other high officials. The conference was organized in two sections, the first with speeches by high medical and political representatives, the second with presentations by invited Tibetan, Chinese, and international experts.

Mrs. Yeshi Yangzom (Yixi Yangzong), the executive vice-president (i.e. director) of the "Traditional Hospital of the TAR" opened the conference with an overview report on the development of Lhasa Men-Tsee-Khang over the past 100 years. According to her, the Men-Tsee-Khang began as a small institute established by Khyenrab Norbu in 1916, which "merged with the Chagpori institute during the democratic reforms in 1959." Since then, the Men-Tsee-Khang grew dramatically, from a single outpatient department with no beds to a large institution with 21 departments, 392 professional staff, 500 hospital beds, 340,000 outpatients per year, about 18 million CNY annual turnover, and over 300 million CNY in fixed assets. Men-Tsee-Khang's declared aim is to expand throughout China as well as globally.

Next, Mr. Yumba (Yinba), astrologer and vice-president of the Men-tee-hang (i.e. deputy director), presented a project on collecting historical Tibetan medical and astrological texts. In 2014, with the consent of the TAR Chairman, plans were made to acquire old texts from all over Tibet, scan and digitalize them, and use them for research. So far, a total of 130 volumes could be collected from the Potala palace, Drepung monastery, and the public, 46 of which are on astrology, the rest on medicine. This will be the first time that these texts are published and made accessible to the public.

The third speaker was Mr. Lobsang Chanzom (Luosang Jiangcun), Chairman of TAR, who pointed out that the Men-Tsee-Khang has made great contributions to the preservation of ethnic culture, while also providing services to the people. According to him, Tibetan medicine is an essential part of traditional Chinese culture, and, thanks to "Tibet's peaceful liberation and democratic reforms," it is now available to all rather than just aristocrats, as was the case under feudal serfdom. Today, the Lhasa Men-Tsee-Khang has become one of the foremost ethnic hospitals in China, and is the largest of thirtyTibetan medical hospitals in the TAR. Over all, Tibetan medicine is

the most important health provider in the TAR, and China's 12th Five Year Plan allocates over 800 million CNY for its development. Lobsang Chanzom further pointed out that Tibetan medicine epitomizes the achievements of the Tibetans and the Chinese Communist Party, and has a huge untapped economic potential. There exists official consensus that it should be supported as a distinct industry, in order to protect Tibetan culture and promote Tibetan medicine corporations.

Mr. Wang Guoqiang, associate director of the National Health and Family Planning Commission and head of the State Administration of Traditional Chinese Medicine, argued that Tibetan medicine is developing fast in comparison to other ethnic medicines in China, but still lags behind in terms of fulfilling existing health needs. Its primary aims should therefore be to improve its services, strengthen the grassroots level, use modern technology and research to develop, and to achieve UNESCO recognition as an Intangible Cultural Heritage and Memory of the World for its future preservation.

After these four introductory speeches, the keynote speech section commenced with a presentation by Mr. Nyima Tsering (Nima Ciren), the Dean of the Tibetan Medical College in Lhasa, on innovation and development in Tibetan medicine. Then, each of the four international keynote speakers presented their papers in English (all other papers were presented in Chinese), with simultaneous translation provided via headsets. Saroj P. Dhital and Udaya Koirala from Nepal each spoke on (bio-)medical issues of the "One belt, one road" trans-Himalayan cooperation between China and Nepal. Ven. Damdinsuren Natsagdorj, head of Manba Datsan Traditional Mongolian Hospital and Otoch Manramba University in Ulaanbaatar, Mongolia, gave a presentation on the history and development of traditional medicine in Mongolia, stressing Mongolia's unique contributions to Sowa Rigpa. Mrs. Phuntsog Wangmo, originally from Lhasa and now head of the Shang Shung International Institute for Tibetan Studies in Massachusetts, USA, gave a lengthy introduction of her institute and its activities. As the final keynote speaker, the author of this report (PI at the Austrian Academy of Sciences) gave an academic overview of Tibetan medical education outside China, that is, in India, Mongolia, Bhutan and Nepal, stressing the fact that Sowa Rigpa is firmly established far beyond Tibet.

After these international speakers, eight Tibetan doctors and researchers presented papers on a variety of topics, including the sustainable use of Tibetan materia medica, the standardization of Tibetan medicine, external

treatment technologies, pulse-purging therapy, cataract treatment, and purgative therapy for hepatitis. The conference ended with a Statement of the Lhasa Communiqué. After that, the political leaders and keynote speakers were given a tour of the Museum of History at the National Clinical Research Base of the new Men-Tsee-Khang hospital, followed by a dinner and a "Celebration Party for Lhasa Men-Tsee-Khang – using 100 years' inheritance to build up China Dream." This was an entertaining song-, dance-, comedy- and multimedia-show prepared and performed by Men-Tsee-Khang staff as well as professional singers and actors. Throughout, the entire 100 years' anniversary celebration and conference was covered by major Chinese TV channels (CCTV, Xizang TV, etc), newspapers, and Internet blogs.

While the August conference in Lhasa (see Katharina Sabernig's report, this issue) was certainly more interesting in terms of international and scholarly exchange, the September event described here was mainly a political function and an internal celebration. As such, it was impressively organized, showcasing the sheer magnitude of development – in terms of public health infrastructure, political organization, industry, and research – of Tibetan medicine in China. A hundred years after the 13th Dalai Lama's attempts at introducing modern reforms to Tibet, which included the foundation of the Lhasa Men-Tsee-Khang and its subsequent steps in the direction of Tibetan public health care, it is clear that this legacy not only lives on, but actually thrives.

100th Anniversary Celebrations of the Men-Tsee-Khang & the Second Annual Conference of the Tibetan Medicine Committee of the World Federation of Chinese Medicine Societies, Lhasa, Tibet

20-22 August 2016

Katharina Sabernig

One hundred years ago (1916) the Lhasa Men-Tsee-Khang (Sman rtsis khang) was established as a patient-oriented institution in order to complement the traditional education at the Medical College on top of the Iron Hill (Lcags po ri). The celebration conference was organized in Lhasa by the Specialty Committee of Tibetan Medicine, which is part of the World Federation of Chinese Medicine Societies (WFCMS), and the Health Bureau of the Tibetan Autonomous Region (TAR). It was generously sponsored by the Men-Tsee-Khang and the Tibetan Medical Research Institute of the TAR.

An excursion to both the old and new institution of the Men-Tsee-Khang, the latter one consists of a hospital and a museum made up the framework program for foreign participants. The overall appearance revealed that today Tibetan medicine is aimed to be studied historically, clinically, and pharmacognostically in a complementary dialog with modern science as one part of the public health service. The Tibetan hospital shows a vivid combination of traditional and biomedical applications: moxibustion, bloodletting, cupping, and pharmaceutical applications on the traditional side and "Western" diagnostic tools such as blood samples, CT and X-ray

---

* This report has been first published by Himalaya, the *Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 37:2 (2017), and is reprinted here with the journal's kind permission.

Aside from the generous institutional support approbated medical doctors, bureaucratic authorities, and students helped with official and spontaneous translations to facilitate international exchange. Rinchen Dondrup (Rin-chen-don-grub; Qinghai University, Xining and Vice President of WFCMS) worked tirelessly to organize travel documents and individual requirements of the international guests. He was generously assisted by Sienna Craig and Vincanne Adams.

examinations as well as endoscopical and minor surgical interventions on the other. The Medical College also took the opportunity to invite the foreign guests present, Janet Gyatso, Fernand Meyer and Katharina Sabernig (the author of this report), to give guest lectures, which were attended by local scholars of Tibetan medicine and hundreds of students.

International participants and Men-Tsee-Khang staff in front of the institution's old building, 20 August 2016 (Katharina Sabernig 2016)

The high-ranking opening ceremony was commenced by the Vice Chairman of the TAR and other representatives of the TAR Government, the WFCMS, the TAR Health & Family planning committee and the director of the Men-Tsee-Khang. About 400 Tibetan medical practitioners and researchers participated, mostly dressed in traditional clothes. Twelve foreign academic researchers – eight from the USA and individuals from Canada, France, Norway and Austria – were invited to strengthen international academic exchange. These scholars represented different fields of Tibetan or complementary medical studies with the aim to develop Tibetan clinical practice in accordance with the unique Tibetan culture, language, and its historically grown theoretical concepts. Additionally, Professor Fernand Meyer was honorably acknowledged for his lifetime achievement. Chinese news media reported on the conference with many photos of the foreign guests.

The keynote speakers, presenting in Tibetan, Chinese, or English, presented on a broad range of historical and clinical topics that covered different traditional medical systems in China and among its minority populations.

The English keynote speeches were fully translated into Tibetan while Tibetan and Chinese presentations where briefly summarized in English. Ten keynote speeches where held on the first day starting with Yixiyangzong (Ye-shes-g.yang-vdzoms), executive president of the Lhasa Men-Tsee-Khang, who outlined major former developments over the past hundred years and future perspectives of the institution. This included a clear commitment to a complementary combination of traditional and biomedical service as an important and integrated factor of the TAR public health service. Janet Gyatso (Harvard University) discussed different forms of medical knowledge and social behavior in Tibetan medical paintings within their Buddhist context and their differences to classical Tibetan Buddhist paintings. Jianping Liu (Lig-canphin; Centre of Evidence Based Chinese Medicine at Beijing University of Chinese Medicine) introduced the approach of evidence-based medicine in traditional Chinese medicine (TCM), favoring the necessity of randomized clinical trials (RCT) to change from an experienced-based to an evidence-based medical approach. His statement included a discussion of the general conflict between the standardization and individualization of medical practice. Jigemeide (Vjigs-med; International Hospital of Mongolian Medicine in the Mongolian Autonomous Region [MAR]), spoke about the history of Mongolian medicine, including the early non-Tibetan aspects as well as the important period between the 16th and 20th century. He also noted the major influences of Tibetan texts, notably the pharmacological achievements of Jampel Dorjé (Vjam-dpal-rdo-rje) and his beautifully Illustrated Tibeto-Mongolian Materia Medica of Ayurveda. Gongjuewangdui (Go-vjo-dbang-vdus; Traditional Medical College in Lhasa) who compiled the first modern dictionary of Tibetan medicine in the 1980s, explored the history of monastic medical schools and lineages in Tibet. His talk, which was also circulated in the form of a printed booklet, included the early history and formation period of the major commentaries. He also outlined the establishment of the Iron Hill Medical College and later medical institutions in the major monasteries of Labrang and Kumbum.

In the afternoon, the president of the WFCMS, Jiumei Phuntsok (Vjigs-med-phun-tshogs), spoke about the patenting of traditional medicines and the respective pharmaceutical industry. Vincanne Adams (University of California) reviewed the history of science in Tibet and Tibet in science. She began with statements of Gendun Choepel (Dge-vdun-chos-vphel) and of other Tibetan scholars living in the early twentieth century on the relation between

scientific versus traditional knowledge and finished with biomedical studies exploring the effect of meditation with the help of modern imaging techniques. Dujiang (To-cing; Guiyang University of TCM and president of Hmong (Miao) medicine for the China Minorities Medicine Association) presented on the current research status and prospects of Hmong medicine. His key point was that the industrial development of Miao pharmaceutical prescriptions in Guizhou province incorporated systematical and pharmacognostical research. Gaerko (Skal-kho; Aba Tibetan Hospital and Chengdu University of TCM) underlined the complexity of different forms of pharmacological potency of Tibetan medicine as described in classical Tibetan texts. The final keynote talk was given by Qianraoaosai (Mkhyen-rab-vod-gsal), President of Limai (Ris-med) Tibetan Hospital. He discussed the experiences of his project team in the treatment of AIDS with Tibetan medicine, including an analysis of the disease based on an interpretation of the human immunodeficiency virus from the Tibetan perspective. As the international delegation traveled back to their hotel at the end of the day, a beautiful rainbow appeared spanning from Potala Palace to Iron Hill, which was generally considered as an auspicious sign.

The following day was organized in four parallel-running panels, each with eight speakers of different languages; short summaries in English or Tibetan accompanied each talk. Sienna Craig (Dartmouth College) and Tawni Tidwell (Emory University) spoke in Tibetan, to the great joy of all participants. Each panel included international as well as Tibetan or Chinese speakers so as to enable academic exchange across language barriers. Each panel engaged a broad mixture of historical, philological, anthropological, and clinical or scientific studies. The final group discussions within individual panels demonstrated the importance of the Tibetan principle of seniority as well as status, and left time for deeper analysis of historical and future necessities. The closing meeting emphasized the successful organization of 100th Anniversary Celebrations of the Men-Tsee-Khang and it was clearly appreciated that the international and national research on Tibetan medicine is the sound basis for its future development.

Book Review

Mar pa's life seen through the prism of his many biographies: a review of Cécile Ducher's

Building a Tradition
The Lives of Mar-pa the Translator

Biblioteca Collectanea 5
Indus Verlag, Hamburg 2017
and
https://epub.ub.uni-muenchen.de/view/subjects/12221.html

Cécile Ducher's book—a study of the life of a most famous bKa' brgyud pa master—is conceived as an insider examination of the century-old literature dedicated to him. The fact that the basics of Mar pa's life are not beyond variance has led Ducher to involve herself in this biographical material.

Her work on the biographies of Mar pa Chos kyi blo gros is outstanding. She has dealt with the corpus of Mar pa's biographies comparing each text word by word with all others. Her treatment of these *rnam thar*-s is literary-oriented in order to find paternity and filiation. Every page is a quest for the purpose and the outcome is a piece of literary exegesis.

Ducher treats the biographies of Mar pa as a wade through the ways biographers across the centuries wrote about him. It is how they tackled his personality, highlighting or downplayng episodes of his life or aspects of his character and practice. It is Mar pa the human and Mar pa the legend, so closely connected that the two sides are hard to disentangle.

She defines her style of work diachronic, for she stresses that it aims at analysing the evolution of the biographers' narrations of his life, to detect similarities or departing points. She traces the indebtness of biographies from others. Ducher rather more focuses on the narratives of Mar pa's life than his existence itself.

In the end, there is no marked evolution of Mar pa's personality. It is his biographers who like to see him from different angles. Eventually, Ducher ends up outlining the personality of Mar pa's biographers, too.

* * *

rNam thar-s are, more often than not, seen as exercises meant to celebrate the personality they deal with. The next step in this way of thinking is to consider these works as a mix of eulogism and actuality. The dogma that *rnam thar*-s are to be defined as hagiographies has buried them under a layer of stereotyped preconceptions and insignificance. Every biography is a hagiography in its own way. Even those which portray the subject of the work under a negative light, which hardly is the case of Tibetan *rnam thar*-s. They are, anyhow, a celebration of the concerned personality. Even more so when they are autobiographies.

To classify the *rnam thar*-s in such a dogmatic manner is reductive, for, even from the most canonical perspective, there are well known subcategories in the *rnam thar* genre. The biographies' different kinds (*phyi nang yang gsang*) lead to assessmemts of the concerned master's personality that are far from being unitary.

It is obvious to any reader that there are *rnam thar*-s without an iota that would contribute to go beyond common places about the personality they deal with and others which disclose details of remarkable importance, not found in other works. Reducing them under a single label seems to me that not enough of them has been read or that it has been done with preconceived eyes.

Especially in the case of the bKa' brgyud pa tradition, the differences of treatment induced by the fact that biographies are part of a *gSer phreng* or individual works should not be overlooked. Individual *rnam thar*-s are discretionary, biographies in *gSer phreng*-s are required. It is then not uncommon that individual biographies are written when the biographer has something to say, whereas in *gSer phreng*-s the biographer's work may be derivative.

One literary aspect of writing a *gSer phreng* that should be investigated is how the biographical accounts concerning the Indian masters who preceded Mar pa in the transmission line became available to the bKa' brgyud pa authors, especially in consideration of the use of a different language. One should find out whether they are based on accounts of the bKa' brgyud masters or on *lo tsa ba*'s work.

The procedure Ducher has adopted is a combination of approaches, the main one being textual cross-analysis but also historiography and paleography of the sources she considers. She does not focus on the typical approach to *rnam thar*-s that is exclusively biographical in the sense of extracting historical elements from a life account. The balance between this combination varies in conformity with the issue she deals with.

She works at correcting attributions of authorship, an oft-confused exercise among Tibetan authors who not always are reliable in their identifications. Ducher often weighs these clues by means of the inductive method, whereby

she comes up with hypotheses in terms of period, authorship and indebtness. Not always her inductive method is a proof per se but it is propedeutic to well argumented possibilities.

For instance, she attributes the biography of Mar pa in the *gSer phreng* entitled *bKa' brgyud kyi rnam thar chen mo rin po che'i gter mdzod dgod 'dod 'byung gnas* to Ri khrod dbang phyug (1181-1252), and those of other bKa' brgyud pa masters to Don mo ri pa rDo rje mdzes 'od. The matter is more complex, for it involves the biographies of bKa' brgyud practitioners from the sTod side, who cannot be neglected if one wishes to consider the entire spectrum of this work. It is remarkable, however, how her inductive method helps to dig deep into the relations of sources, separated from one another by a long span of time.

One of several virtues of Ducher's work are her cross-references of teachings and texts that were the intellectual property of masters of different periods and religious backgrounds so that they are slices of *gsan yig*-s that trespass the boundaries of time and scholastic limitations. A fitting example among several others is her reference to the 'Bri gung pa master Kun dga' rin chen (1475-1527), who was a holder of the literary transmission of teachings and documents going back to much older rNgog lineage members.

* * *

Ducher organises her work by means of the metaphor that the exercise of writing Mar pa's biographies in an evolutive form is like to building a house. But she does not neglect to classify them in chronological order. Her "foundations" are:

> ~ the biography by Ngam rdzong ston pa, the rNgog biographies, Mar pa's collected works in *'Bri gung bKa' brgyud chos mdzod chen mo* and the biographies of the bKa' brgyud sNyan brgyud ("Oral Transmission") (p.46-84), which she considers as the main ones.

Those she calls minor "foundations" are (p.84-101):

> ~ the biographies attributed to sGam po pa, that by bla ma Zhang and the *'Brug pa gSer phreng*.
> The two blocks of these texts go back to the 11th-12th centuries.
> The successive biographies which she groups together under the definition "ground floor" (p.101-116) are:
>
> ~ the biographies writtten by Don mo ri pa, rGyal thang pa and U rgyan pa (13th century).

The biographies of the 14th-15th centuries are defined by her as the "walls":

~ the one found in *Deb ther dmar po*, the biography by Zhwa dmar mKha' spyod dbang po, bSod nams rgyal mtshan, two rNgog clan biographies, those by Kun dga' dpal 'byor, Mi bskyod rdo rje and 'Gos lo tsa ba in *Deb ther sngon po* (p.116-136).

~ The "roof" is the biography by gTsang smyon alone (16th century) (p.136-144).

Later developments she classifies outside her metaphor (p.145-168) are:

~ the biographies by rGod tshang ras pa, Kun dga' rin chen, dPa' bo gTsug lag phreng ba, and several others including those by Padma dkar po, Ngag dbang rnam rgyal, Tshe dbang nor bu and Si tu Chos kyi 'byung gnas.

~ they are followed by an interlocutory conclusion (p.168-171).

A new section (p.173-238) concerns:

~ Mar pa's songs;
~ Quotative verbs marking the author's presence in the biographies;
~ evolution of characters:
the central character:
Mar pa
Mar pa as an emanation
the practice of entering another body (*grong 'jug*)

Two secondary characters of importance:

Nāropā
gNyos lo tsa ba

Appendixes (p.241-306):

Appendix One ~ Ngam rdzong ston pa's biography of Mar pa (Tibetan text)
Appendix Two ~ Translation
Appendix Three ~ Translation of rNgog mDo sde's biography of Mar pa
Appendix Four ~ Chart of Mar pa's songs in the biographies
Appendix Five ~ Mar pa's dates

Bibliography (p.307-326)

(I would have seen an index as an appropriate support for such an important work).

* * *

Ducher opens her treatment with paragraphs dedicated to Mon rtse pa Kun dga' dpal (1407-1475)'s *gSer phreng*, a text never enough praised for its value. Mon rtse pa has used the biography of Mar pa, which Ducher holds as the earliest, without being the earliest composer of a *gSer phreng*. This "golden garland of texts" contains Mar pa's biography written by Ngam rdzong ston pa, given that the colophon of the work attributes it to Bho dhe ra dza, i.e. Byang chub rgyal mtshan aka Ngam rdzong ston pa.

With the help of Ngam rdzong ston pa's biography, Cécile Ducher traces the foundation of the *rnam thar*-s dedicated to him back to the accounts and songs Mar pa passed to rje btsun Mi la and Mar pa mGo g.yag. They gave this material to Ngam rdzong ston pa.

This is the most interesting period in the history of Mar pa's biographical tradition, the genesis of the image of the master that was transmitted to posterity along a series of works that span almost eight hundred years and continue to be penned at present.

In the colophon, Ngam rdzong ston pa adds that Mar pa gave excerpts of his life and songs, which contain traces of his experiences, to no one else than his disciples Mi la ras pa and Mar pa mGo legs (i.e.'Phan yul Mar pa mGo g.yag). Both being teachers of Ngam rdzong, they passed to him the material they had received. None of the two would have put it down in coherent form. Ngam rdzong ston pa's biography would be the earliest about the great *lo tsa ba*.

This could mean that the earliest biography of Mar pa—the one by Ngam rdzong ston pa—is not a direct transmission of his life, but filtered through rje btsun Mi la and mGo g.yag. One generation in Mar pa's transmission line of his life would have been skipped as much as the writing of a biography of him is concerned.

Mar pa's songs were the autobiographical material used by Ngam rdzong ston pa, but some parts of his biography are not traceable in them. Ducher thinks that they are derived from oral accounts.

She dedicates a section of her work to the issue of Mar pa's songs and stresses, besides what she considers was the transmission of this genre adopted by the lHo brag *lo tsa ba*, their limited popularity in comparison with those of his disciple rje btsun Mi la. She reiterates that they were an exercise aimed at summarising Mar pa's experiences during his travels to India for the sake of informing his students and not a poetic exercise about spiritual realisations as done by Mi la ras pa.

Lost are traces of a work by mGo g.yag on Mar pa's life and, therefore, it is beyond the present-day state of the art to elaborate on his contribution to the master's biographical corpus.

However, other signs, besides the missing material by mGo g.yag, may indicate that there was no interruption in the transmission of Mar pa's life accounts. Mar pa's transmission of teachings followed parallel lines. One was the line stemming from rje btsun Mi la; the other was that of the rNgog clan members.

rNgog gZhung pa Chos sdor was a most passionate disciple of Mar pa. Ducher discusses signs in a text in *Mar pa lo tsa ba'i gsung 'bum* that bears traces of authorship by rNgog gZhung pa Chos rdor, especially personal knowledge and songs like Mar pa's *mgur*-s. But she is prudential in her caveat to accept that the paternity of the work should be ascribed to rNgog gZhung pa.

Ducher says that only discernible sources for the biography that could be attributed to gZhung pa Chos rdor are the songs, those that Mar pa would have passed to rNgog mGo g.yag. Ducher also stresses that rNgog gZhung pa's work cites Mar pa's songs in extenso, literary material minimally found in Ngam rdzong ston pa's work. Moreover, Ngam rdzong ston pa's statement that he received biographical information on Mar pa from Mi la and mGo g.yag also rules out the possibility that he drew material from rNgog gZhung pa. It also means that there were two earliest lines of writing Mar pa's bio, one by Ngam rdzong ston pa, linked to Mi la and mGo g.yag, which was the later, and the other by rNgog gZhung pa, which was earlier.

A sign that hints of Mar pa's life became well known through rNgog gZhung pa's personal frequentation of the master is the famous episode whereby Mar pa says that receiving a horse as a gift is too little if it accompanies a request for teachings and it is too much if it is a simple present. Ducher quotes it herself—one of many indicators that her work is all-comprehensive—without singling out Mar pa's interlocutor. rNgog gZhung pa Chos rdor was the actor at play in this exchange with Mar pa. The attribution may have been filtered through literary channels, but no one else than gZhung pa must have heard those words of Mar pa.

Safer grounds are reached with the biography written by rNgog gZhung pa's son rNgog mDo sde. The rNgog biographical tradition has rNgog mDo sde as the master to whom a biography of Mar pa is attributed. The text acted as prototype for several other life stories of lHo brag Mar pa. mDo sde gives Mar pa's death to a bird year and names Mar pa's parents, a detail not appearing in the text attributed to rNgog gZhung pa. mDo sde's description of Mar pa's last journey to India to meet Nāropā is commonly found in later biographies. mDo sde's *rnam thar* is the earliest biography that documents the ties that linked Mar pa to Nāropā, the songs which proclaim the greatness of his own lineage and his skills in performing *grong 'jug*.

The biography also has peculiarities not found in later works. rNgog mDo

sde mentions Mar pa's meeting with A ti sha when Jo bo rje was in gTsang after his three years in mNga' ris skor gsum while the bKa' brgyud pa master was on his way to India.

After a little wondering about the line to be followed, Ducher concludes that the earliest *Mar pa'i rnam thar* was written by rNgog gZhung pa Chos rdor, on which the one by Ngam rdzong ston pa was based. It would, therefore, be the only *rnam thar* written by a direct disciple of Mar pa.

As for the biographies included in the collections of the bKa' brgyud Oral Transmission (*sNyan brgyud*), Ducher, basing herself on indirect clues, advocates the candidacy of Mar ston Tshul khrims 'byung gnas as the author of the root biography of Mar pa found in this group of texts. She rules out attribution to Ras chung pa rDo rje grags (1084-1161) or else, even less probably, his disciple Khyung tshang pa Ye shes bla ma (1115-1176), of whom Mar ston was a prominent student. In his work, Mar ston assigns a place of importance to gZhung pa and mGo g.yag, Mar pa's disciples, holders of biographical material about him.

An Indian source was the foremost credential to certify the reliability of teachings. This is well known and I don't need to elaborate on this. What I wish to stress is that the same approach must have been adopted among Tibetans themselves. Attributing paternity to a great Tibetan master rather than oneself, the actual author of a work, served the purpose to make the text authoritative. Paternity to Ras chung pa would make a text more important than attributing to Khyung tshang pa even less so to Mar ston.

Despite being recognised as an emanation body—Ducher provides statistical evidence in favour of the fact that that his biographers more commonly considered him Dombî Heruka's rebirth—the programmatic biographical record of a master's life since his birth and early years was not applied to Mar pa. The circumstances of his birth are not found in the earliest sources nor the name of his parents, and the year in which he was born is disputed. The foundation of the biographical material about lHo brag Mar pa and his pioneering contribution was the consequence of becoming a supreme master due to his learning and spiritual achievements, especially those in India.

The seal of secrecy about songs and biographies of the early Dwags po bKa' brgyud, stressed as typical by Ducher, may have induced some reluctance among his direct disciples to divulgate episodes and features of his personality. This added to the obscurity of Mar pa's life and gave the later biographers a margin of free literary choice to describe it.

Increased critical assessments in comparison with the earlier authors, less keen to weigh the reliability of the sources and the conflictuality of the biographies, were the consequence of the more wide-ranging material at the

later biographers' disposal. This gave way to a penchant for elaborating further the accounts of the previous works. Episodes in Mar pa's life, seen as more significant or closer to these authors' personal and religious frame of mind, were elaborated. Revisions of the same material led to points of divergence from the work of previous biographers.

Does Ducher exclusion of more recent biographies from her metaphor that the biographical corpus of Mar pa's life is like a house mean that the more recent additions did not change the substance of what one knows about the translator from lHo brag?

* * *

In the last part of her book Ducher deals with aspects of Mar pa's life and deeds without attempting to evaluate the reliability of the different versions of these episodes. She does not try to write one more biography of the translator from lHo brag, but she does not neglect to touch several interesting points about him.

One is that she discusses briefly the origin of the practice of religious songs among the Tibetans. To do so, Ducher's use of Ellingson 1079 PhD thesis *The Mandala of Sound* is a welcome choice. Ellingson's little known thesis still is a pioneering work that has few counterparts nowadays. Her skepticism about his contribution that songs were sung by religious masters in Tibet during *bstan pa snga dar* would need more in-depth research. Ducher's statement that Mar pa's songs are the earliest ones in Tibetan and not those from the 8th century is a prudential assessment. This applies to *bstan pa phyi dar smad lugs* but not to *stod lugs*, which had a thriving tradition of both religious and simply musical songs before Mar pa went to India.

She has a most interesting and rather long section dedicated to Mar pa's prowess to perform *grong 'jug*, the practice of entering/inhabiting another body. Given that *grong 'jug* was part of the doctrines of Nāropā, Ducher makes the significant point that, in the days of Mar pa, the Indian master's teachings were not yet canonically classified as six but in a plethora of variant numberings.

She cites sources that fix the etymology of *grong 'jug*, a literal translation from Sanskrit, which, in its full form, stands for *grong khyer 'jug pa* or "entering the town". The expression reflects the Sanskrit term *pura*, equally used to mean "town" and "body". Ngam rdzong ston pa says that Mar pa received these teachings from sPyi ther pa in the Kathmandu Valley; later authors link the transmission of the practice to Nāropā during Mar pa's last journey to India, which implies a chronological difference. bKa' brgyud pa authors of various periods (e.g. Ngam rdzong and gTsang smyon) say that

the tradition did not put down roots in Tibet owing to the premature death of Mar pa mDo sde. However, several Tibetan *bla ma*-s were experts of the practice, the most notable one being Karma Pakshi. Other non-Tibetan masters brought *grong 'jug* to the Land of Snows. One for sure was sMri ti's companion Phra la ring ba.

The circumstances surrounding Mar pa's journeys to India are emblematic for the major divergences among his biographers. The length of his sojourns in India vary and the sequence of Mar pa's meetings with his Indian teachers is far from being univocal. Especially where and when he met Nāropā is a subject of dispute. A group of sources opts for Mar pa meeting first his other master Jñānagarba and then Nāropā. Another point of divergence is how and when Mar pa interrupted his stay in India in order go back to Tibet and collect funds for his Indian studies.

One more literary dissimilarity is where Nāropā had his monastery, either at Phullahari in the Gangetic Plain or at Puśpahari in Kashmir. There is basic concordance among the biographers of different periods about the fact that when Mar pa returned to India for his last journey, Nāropā was not available to him, for he had retired to practise. Mar pa's quest for his *rtsa ba'i bla ma* resulted in meeting his various other teachers in a path of further purification that brought him to be worthy of seeing Nāropā again. This led him to have a visionary encounter with his master, a prerogative to reaching enlightenment.

Ducher ponders in detail the significance of Nāropā for Mar pa and his training. She concludes that, besides the facts concerning the *lo tsa ba* from lHo brag, another and no less important lesson is the symbolism that his life and deeds assumed. They became an exemplary case how to tackle the tenets and practice of the doctrine by all kinds of religious exponents across the centuries.

***

Besides lineal continuity—a must in the *gSer phreng* genre that made Mar pa's life an almost inescapable subject for the bKa' brgyud pa authors—his importance extends outside the bKa' brgyud pa ranks. Mar pa had a crucial role in the diffusion of the teachings not only per se, i.e. for his introduction of a new doctrinal wave from India. He was one of the masters who brought the great Buddhist tradition of contemporary India to Tibet that had gone lacking until him in dBus gTsang and lHo brag, unlike sTod mNga' ris skor gsum where great Indian masters were propagators of the doctrine. Mar pa and few others broke the impasse of *bstan pa phyi dar smad lugs*, reserved until then to the diffusion from Khams and A mdo, and focused on the training from India. He was the spiritual intermediary between great Indian masters and the beginning of the import of their religious material to Tibet.

Mar pa's life remains historically undefined on the issue of several important aspects, so that no sequential construction of his existence has taken place in the course of the centuries. The too many contrasting or obscure versions of episodes in his life do not help to reach a univocal assessment. Ducher has not neglected to detect facts but has not attempted to come to conclusions when her comparative approach could not establish reliability beyond doubt.

This is the case with Mar pa dates. Most biographers think that he lived for either eighty or eighty-eight years (with some marginal deviations from this calculation) and to have died in a bird year. There are several variants of Mar pa's dates because his death year is given in the duodenary cicle, which leads to chronological oscillations. Both absolute terms by looking into his own existence and external evidence, based on some of his contemporaries' lives, do not help. Despite propounding for the dates of *lHo rong chos 'byung* (b. 997-d. 1085), Ducher is non-committal and proposes that Mar pa was born around the millennium and died in the early to the mid 1080s.

With *Building a Tradition. The Lives of Mar-pa the Translator* Cécile Ducher has become part of the group of experts in textual analysis, a field of work that is becoming more frequented in the last several years. What differentiates Ducher (and a few others) from the rest is that she does not focus on a single text and then searches critically for others related to it. She deals with the whole spectrum of Mar pa's biographical corpus. An additional value to Ducher's work from the bibliographic viewpoint is the inclusion of textual rarities which have become available in the recent past. Unless new material will resurface in the foreseeable future, Ducher's book will remain the standard work for the study of Mar pa Chos kyi blo gros.

—Roberto Vitali

Contributors

Eshey Namgial did his Acharya from the Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi. He qualified National Eligibility Test (UGC-NET) in 2014. Currently, he is pursuing his Ph.D at Centre for Far East Language (Tibetan), Central University of Jharkhand, on the topic "Salient Features of Ladakhi Language: A Critical Study." He has presented papers on different topics at several national and international conferences.

Inderjeet Singh was born and grew up in Amritsar. He now lives in UK as Human Resources professional. History is his passion and he regularly writes articles on little known Sikh and related topics in semi-academic style for Sikhnet website. The writing style is simple and free flowing so that they could be read widely, without compromising on references. His important work includes Nanakpanthis in Pakistan and Sindhi Sikhs among others.

Katharina Sabernig is lecturer at several institutes in Vienna. She conducts courses for students of medicine and psychotherapy in the field of Tibetan medicine, transcultural health and medical terminology. After finishing her MD she received a PHD in social and cultural anthropology in Vienna. Her previous projects focused on the medical murals at Labrang Monastery in China's Gansu Province and Tibetan anatomical and pharmaceutical knowledge. She is particularly interested in the history of medicine and anatomical depiction.
Personal web-site: www.katharinasabernig.at Terminologywebsite: https://crossasia.org/en/service/crossasia-lab/tibetische-medizin-termini/

Lhamo Tso is a Ph.D. candidate in the Sociology Department of Banaras Hindu University, her research area is "Tibetan in Exile: Refugee Status in India." She speaks and writes Tibetan, English and Chinese. She has translated children´s books such as Little Buddha and Giving Tree, as well as papers in Chinese and English, into Tibetan, published in Tibet Times. Her forthcoming translation is Charles Bell's Portrait of a Dalai Lama.

Roberto Vitali is an independent scholar, author of books and articles, editor of volumes and journals, convenor of seminars. His field of research concerns two mains aspects: Tibetan literature and history, the latter from the earliest time to the 16th century

Stephan Kloos is a medical anthropologist (PhD 2010 UC Berkeley & San Francisco) and has worked on Tibetan medicine since 2001. The author of numerous articles, book chapters, and a book on the topic, he is currently leading an ERC project on the emergence of a transnational Sowa Rigpa industry in Asia (www.ratimed.net). He works as a senior researcher at the Austrian Academy of Sciences' Institute for Social Anthropology in Vienna.

Tashi Tsering Josayma has been the Academic Director of Amnye Machen Institute, Tibetan Centre for Advanced Studies, Dharamshala, since 1992. Prior to this he was Research & Cultural Officer of the LTWA, 1981-1998 and Head of the Tibetan Publication Department of LTWA, 1980-1998.

Since 2002 he has also been an Advisor to the Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok, Sikkim. In 2016, he was re-elected as a member of the Advisory Board to the Association of International Tibetan Studies, a post he previously held from 1989-2003.

His recent publications include, 'The Representation of Women in Tibetan Culture– Strengths and Stereotypes', *The Tibet Journal* Vol. XLII, No. 2 Autumn/Winter 2017, pp. 111–141; 'Kun mkhyen Situ paN chen zhabs kyi gling rje Ge sar gyi skor la dgongs tshul ji yod rags tsam gleng ba dkar phyogs dbu 'phang gtod ces bya ba bzhugs, *Journal of Tibetan Studies*, Vol. 3, Monlam IT Research Centre, Dharmshala, 2018, pp. 13–76.