

REALE ACCADEMIA D'ITALIA  
STUDI E DOCUMENTI

1

GIUSEPPE TUCCI

INDO-TIBETICA

II.

RIN C'EN BZAÑ PO  
E LA RINASCITA DEL BUDDHISMO NEL TIBET  
INTORNO AL MILLE



ROMA  
REALE ACCADEMIA D'ITALIA

1933-XI



REALE ACCADEMIA D'ITALIA  
STUDI E DOCUMENTI

---

1

---

GIUSEPPE TUCCI

INDO-TIBETICA

II.

RIN C'EN BZAÑ PO  
E LA RINASCITA DEL BUDDHISMO NEL TIBET  
INTORNO AL MILLE

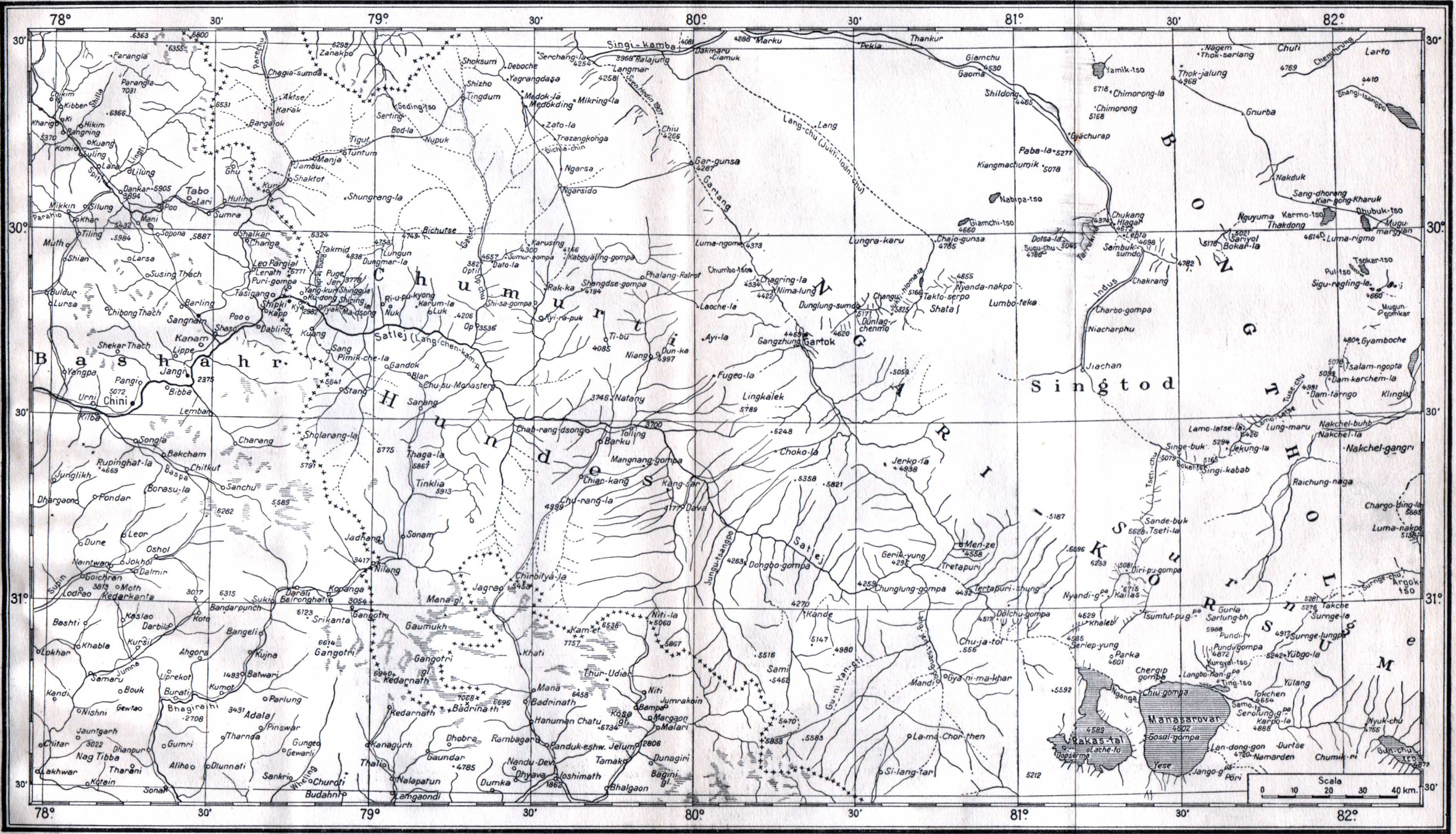


ROMA

REALE ACCADEMIA D'ITALIA

1933-XI

**TUTTI I DIRITTI RISERVATI**



Scale 0 10 20 30 40 km

---

§ 1. *Ambiente storico.* - Rin c'en bzañ po è senza dubbio una delle figure più importanti nella storia del Buddhismo tibetano ed uomo spiccatamente rappresentativo del periodo in cui visse. In lui convergono e si assommano i caratteri ed i bisogni spirituali del suo popolo e della sua età. Non sarà vano perciò studiare, al lume del materiale oggi accessibile, la sua figura di apostolo del Buddhismo nel « paese delle nevi ».

Rievocando la sua persona, i suoi viaggi e le sue opere noi potremo rivivere in quell'atmosfera spirituale e in quel momento storico cui egli appartenne. E lumeggiando gli eventi cui egli prese parte o che intorno a lui accaddero, ci sarà dato di chiarire qualche punto ancora oscuro della storia del Tibet occidentale, e, in genere, della parte che esso ebbe nella rinascita del Buddhismo nell'altipiano dell'Himalaya.

Soltanto il Francke (1) ha fatto cenno, in più occasioni, dell'opera del Lotsāva Rin c'en bzañ po, nel quale egli riconobbe, e giustamente, uno dei più grandi costruttori di templi e di edifici sacri nel Tibet indiano ed il traduttore della Prajñāpāramitā - di quale redazione vedremo in seguito - cioè di uno di quei trattati mistici che rappresentano il fondamento essenziale della dommatica del mahāyāna e costituiscono insieme il presupposto necessario delle esperienze mistiche dalla letteratura tantrica descritte ed elaborate. Ma Rin c'en bzañ po fu e fece ancora qualche cosa di più: la Prajñāpāramitā è ben piccola parte dell'immensa sua opera di traduttore. I testi che egli volse dal sanscrito in tibetano sono assai numerosi e

---

(1) *Antiquities of Indian Tibet*, I, p. 40 e passim.

toccano i più disparati argomenti — pur restando soprattutto entro i limiti delle opere di mistica o dei trattati canonici che la tradizione, universalmente accettata, attribuiva alla rivelazione del Buddha stesso.

Fu dunque attraverso le traduzioni da lui fatte o da lui volute che gran parte della letteratura sacra ed esegetica giunse nel Tibet, in un momento in cui la dottrina buddhistica correva un grave pericolo. Colpita infatti dalla persecuzione del re apostata gLañ dar ma, essa minacciava di degenerare attraverso la ritualistica tantrica, erroneamente presa come fine a se stessa, senza quel ricco fondamento dottrinale che ne rappresenta la giustificazione teorica, in pura magia e quindi di riconfondersi con la religione dei Bon i quali non si erano mai dati per vinti e, forti del momentaneo vantaggio, si contendevano aspramente, contro la nuova fede, il dominio delle coscienze. E perciò appunto Rin c'en bzañ po preannuncia ed anticipa la numerosa schiera dei grandi apostoli, sia tibetani sia indiani, che nel X ed XI secolo infusero nuova vita nella dottrina la quale, valicata la barriera dell'Himālaya da oltre due secoli, non aveva ancora potuto ordinarsi in maniera sistematica. A lui ed alle dinastie reali del Tibet occidentale spetta il vanto di aver riallacciato rapporti diretti e più stretti con l'India e di aver chiamato nel Tibet i più segnalati maestri e dottori del tempo. Si voleva apprendere sotto la loro guida lo spirito riposto dei testi sacri e rivivere in tutta la loro profondità le esperienze mistiche che questi avevano rivelato, trapiantando quasi negli eremi dell'Himālaya le scuole celebrate dell'India. L'entusiasmo dei neofiti commosse i maestri e mentre discepoli pieni di zelo e di fede, per gli impervi sentieri della catena himalayana, scendevano in India, i dottori indiani, risalivano sotto la loro scorta le stesse strade e rinnovavano nel Buddhismo ormai declinante, quell'attività apostolica che l'aveva ispirato ne' suoi secoli d'oro. Atīśa, dal monastero di Vikramaśīla, importava le sottigliezze della dialettica, le sublimi esperienze dell'asceti mistica e le ardite pratiche tantriche, le quali, indagate con analisi profonda le forze misteriose del sub-

conscio, le controllavano fino a sublimarle alla piena luce della coscienza, e col suo discepolo laico ąBrom ston, fondava la setta dei bKa' gdams pa, da cui quattro secoli più tardi doveva uscire la riforma di Tsoñ k'a pa. Somanātha dal Kashmir introduceva le teorie del Kālacakra che trasformavano l'astrologia e l'astronomia in forze taumaturgiche e in veicoli di salvezza, assimilando il microcosmo al macrocosmo. Marpa, il traduttore, scendeva invece in India, si faceva discepolo di un altro luminare di Vikramaśilā, — Nāro pā, — trapiantava nel Tibet i misteri delle scuole esoteriche buddhistiche, e, attraverso il discepolo prediletto Milaraspa, diventava l'ispiratore ed il padre spirituale della scuola dei bKa' rgyud pa, che ancora oggi vive di vita gloriosa.

§ 2. *Importanza di Rin c'en bzañ po come lotsāva.* — Rin c'en bzañ po non si riconnette con nessuna delle molte scuole che dovevano moltiplicarsi sul suolo tibetano. Non si può, a' suoi tempi, parlare ancora di sette. Queste sono uno sviluppo ulteriore, dovuto al comparire di singolarissime personalità, dottori, mistici, o riformatori e alla fondazione dei grandi monasteri nei quali la scuola, da quelli iniziata, si raccolse e si perpetuò, quasi depositaria e simbolo della loro opera. Ai tempi di cui parliamo, si trasferirono sul suolo tibetano le stesse scuole che esistevano in India, le quali non erano più, generalmente, quelle d'una volta, indirizzi cioè molto spesso disparatissimi e rivali, con peculiarità dommatiche e dottrinali loro proprie. Anche se si sente parlare, nei commenti, di punto di vista Yogācāra o di punto di vista Mādhyamika, le tardive interpretazioni di questi sistemi finiscono quasi per convergere e confluire in una stessa visione. E poi la metafisica è ormai nulla più che il fondamento della prassi tantrica, per la quale l'esperienza vale più della teoria. Ora è proprio questo genere di letteratura che Rin c'en bzañ po traduce ed è perciò la dottrina tantrica che egli in modo speciale segue e diffonde. Più che di sette possiamo parlare di metodi di interpretazione di questo o di quel tantra o di preferenze date, in alcuni centri, ad un ciclo tantrico piut-



tosto che ad un altro. Ma il seguire una linea di esperienze (sampradāya) non impediva che in un secondo tempo si potesse passare anche ad altre. L'insegnamento buddhistico si è in certo senso alterato. Non è più, prevalentemente, semplice abhidharma, metafisica e dialettica, non è più un fatto di conoscenza intellettuale, ma di esperienza e di ascesi. Non si insegna solo a comprendere un testo, ma piuttosto a sperimentare e a rivivere uno stato mistico. Ogni tantra descrive, esprime in maniera simbolica e mira a riprodurre in forme vive determinati cicli di verità che corrispondono di fatto ad un diverso piano spirituale; ma tra i diversi piani rappresentati dai vari cicli, non si può dire vi sia una gradazione di valore: essi sono contigui, ma necessariamente dissimili, perchè adeguati alla preparazione del neofita. Ogni tantra presuppone perciò una iniziazione che tramuti la lettera in spirito e che consacri in maniera definitiva la conquista spirituale dall'adepto ormai raggiunta ed acquisita.

Quindi il compito del lotsāva non è proprio quello di un semplice traduttore. Occorreva, non v'ha dubbio, tutta la maestria di un provetto conoscitore del sanscrito o delle altre lingue in cui i testi della legge erano scritti. Non mancano, come è noto, trattati tradotti in tibetano dal cinese, dalla lingua di Gilgit (1) (Bru-ža) o dall'ugurico ecc., ma bisognava anche che il lotsāva creasse un po' la sua lingua ed il suo stile. La cosa non era facile perchè al Tibet mancava ancora, od era appena sul nascere, una esperienza letteraria: molteplici e disparati erano i dialetti che vi si parlavano. S'imponeva perciò una

---

(1) Su Bru-ža (Gilgit) si vegga la monografia del LAUFER, *Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padma Sambhava* (T'oung Pao, II, IX). L'influenza di Gilgit sul Tibet appartiene senza dubbio al più antico periodo del Buddhismo tibetano e si verificò non soltanto sul Buddhismo, ma anche sul Bon. Fin dal 1881 Chandra Das fece sapere, desumendo la notizia dal Grub mt'a' šel kyi me loñ (*Contributions on Tibet*, « Journal of Asiatic Society of Bengal », 1881, p. 198) che un prete Bon di Bru-ža figura fra i primi sistematori della religione Bon. La notizia è confermata dalle stesse fonti dei Bon po; infatti tre maestri Bon vengono citati come oriundi

lingua unica, comprensibile a tutte le provincie. Bisognava continuare e in più punti rivedere e correggere l'opera iniziata da tibetani ed indiani fino dai tempi di K'ri sroñ lde btsan e Ral pa can. Nè era impresa leggiera riprodurre le idee contenute nei testi buddhistici, in maniera che tutti potessero capirle: bisognava piegare la meravigliosa costruzione del periodo sanscrito ad una sintassi differente e trovare le equivalenze per quei termini filosofici così espressivi dei testi dommatici o mistici che erano il frutto magnifico della incomparabile esperienza religiosa e speculativa dell'India. Il compito doveva apparire sempre più vasto e difficile, perchè di fatto si doveva creare non solo una letteratura ma una nuova cultura, o meglio, si doveva dare al Tibet una cultura che esso non aveva mai posseduta. Ciò poteva solo avvenire attraverso l'introduzione della nuova religione, che a poco a poco, permeava le coscienze e ne informava tutta quanta la vita e, penetrata da circa tre secoli, aveva già avuto le sue glorie, le sue sconfitte, i suoi martiri. I lotsāva non erano dunque semplici letterati: quando essi scendevano in India alla ricerca di un trattato da tradurre e far conoscere al proprio paese, non si contentavano di intenderne il senso letterale: col libro essi cercavano l'esperienza mistica in esso contenuta, ne rivivevano in tutta la profondità il significato intimo ed esoterico, lo possedevano non più come lettera morta ma come spirito vivo e vivificatore. Solo in tal guisa essi potevano trapiantarlo nel Tibet e continuare colà quella ininterrotta catena di maestri e discepoli, spezzata la quale, il libro restava parola incomprensibile ed inefficace, come è successo

---

di Bru Źa, Bru, nel manuale liturgico Bon po intitolato: P'yag len ltar gsañ sñags spyi spuñs āgro lugs ziñ ris (corr. bris) k'a bskañ che mi propongo di presto pubblicare. D'altra parte il Deb t'er sñon po (ga 2) ci informa che Sañs rgyas ye šes si recò nel paese di Bru-ša (*sic*) per studiare presso il grande lotsāva di Bru-ša bTsan skyes. Le scoperte di manoscritti a Gilgit (« Journal Royal Asiatic Society », 1931, p. 863, « Indian Historical Quartely », 1932, pp. 93 e 342 e « Journal Asiatique », 1932, I, p. 13) documentano in maniera precisa l'importanza che un giorno il Buddhismo dovette avere nella regione.

per molti testi dei quali si confessa che non c'è modo di avere più il dbań, l'iniziazione, perchè di maestri non ve ne sono più.

§ 3. Rin c'en bzań po come costruttore di templi. — Ma se l'importanza di Rin c'en bzań po è tale che lo storico del buddhismo tibetano non deve più oltre ignorarne la figura, è certo che esso interessa in modo particolare il Tibet occidentale che ne fu la patria ed anche ai nostri giorni si onora di avergli dato i natali. Perchè nel Ladakh, nel Lāhul, in Spiti, in Guge, in Purang, lungo la valle della Sutlej, non c'è tempio antico che la tradizione non riconnetta ancora con il grande Lotsāva. A torto o a ragione, non sempre sappiamo: ma una cosa è innegabile: che egli, oltre ad essere un grande traduttore, fu anche un grande costruttore di templi e di mc'od rten, di cui disseminò il Tibet occidentale ed indiano. Perciò la sua figura non può dissociarsi da quella grande attività edilizia che verso il mille dell'era nostra fonda in queste regioni centri perenni di cultura lamaistica. Intendiamoci: quando si parla di lamaismo vengono di solito in mente gli immensi conventi che i viaggiatori nel Tibet hanno descritto, popolati da centinaia, a volte da migliaia, di monaci. Ciò accadde dopo la fondazione della « setta gialla » e il consolidarsi della teocrazia. In principio le cose andavano altrimenti. Il nome stesso di monastero, dgon pa (che traduce il sanscrito: āraṇyaka) dato in tibetano al monastero, mostra il suo carattere originario: esso non era una riunione, *conventus*, ma una segregazione, *monasterium*, un rifugio più o meno lontano dai centri abitati, tanto quanto fosse necessario per vivere indisturbati nella meditazione, ma non così remoto da rendere difficile quei contatti col mondo abitato di cui anche un asceta abbisogna. Oppure sono cappelle o piccoli templi, lha k'ań, quasi rettangolari, del tipo di quelli di Alchi Tabo e Lha luń, descritti dal Francke e dallo Shuttleworth (1).

---

(1) FRANCKE, *Antiquities of Indian Tibet*, I.

SHUTTLEWORTH, = Lha luń temple, Spyi-ti. « Memoires of the Archaeological Survey of India », 39.

Molti di questi templi sono restati quasi immutati nel corso dei secoli, mèta anche oggi di devoti pellegrinaggi dei fedeli: fu la sorte soprattutto di quelli che si trovavano in contrade impervie e scarsamente abitate o povere, ove mancavano quella floridezza e ricchezza del paese e delle genti che favoriscono lo sviluppo dei grandi monasteri. Maggiore fortuna e incremento ebbero invece i dgon pa eretti in prossimità delle carovaniere o dei centri più densamente popolati, siccome col diffondersi e col propagarsi degli ordini monastici essi divennero il centro intorno a cui si svolse una grande attività edilizia di patroni e donatori. E i celebri dottori che in essi studiarono o si stabilirono, consacrando quasi colla santità della loro persona, e traendo a sè folle di proseliti e di adoratori, contribuirono, oltre che a diffonderne il prestigio, ad aumentarne la mole. Tale ad esempio il monastero di Toling, che protetto dai re di Guge presto sorse sul tempio di Rin c'en bzañ po, od anche il monastero di Lamayuru che s'addossò al Señ ge sgañ, altra cappella certamente primitiva, anche se non da attribuirsi proprio a Rin c'en bzañ po.

Quando si ricordi che i templi o le cappelle costruite da Rin c'en bzañ po e rimaste inviolate, sono ricche di affreschi e di stucchi o di sculture in legno e che molta parte di questa decorazione e suppellettile artistica è senza dubbio di ispirazione o addirittura di diretta fattura indiana, come ad esempio nelle sculture in legno del monastero di Alchi o in quelle di Tabo, apparirà evidente che lo studio dell'attività di Rin c'en bzañ po non interessa soltanto la storia delle dottrine buddhistiche, ma anche quella dell'arte tibetana. Egli visse, come si vede, in un periodo di grande momento per la formazione e lo sviluppo della cultura tibetana: è il periodo in cui il Buddhismo declinante in India, per la ripresa vittoriosa delle correnti brahmaniche e per le incursioni mussulmane che ne distruggono poco alla volta i centri religiosi e le grandi università, si trapianta in Tibet o nel Nepal, per opera di una eletta schiera di pandit e mistici di cui le cronache tibetane ci hanno conservato il ricordo; è anche allora che il Tibet allaccia

più intensi legami spirituali con il paese di Śākyamuni e manda oltre la barriera dell'Himālaya, nella pianura indiana, i suoi pellegrini ed i suoi lotsāva che ritorneranno dalla loro pia missione carichi di libri e di nuove esperienze. Ma ai pandit ed ai lotsāva seguirono gli artefici e gli artisti. La rinascita del Buddhismo dette dunque un grande impulso all'arte tibetana. La biografia di Rin c'en bzañ po ci indica una delle vie attraverso le quali questo impulso giunse nel paese delle nevi. Fu, in modo speciale, dal Kashmir che il Tibet occidentale importò i suoi artisti. È errato credere che l'arte tibetana si sia svolta tutta sotto l'influenza di quella nepalese e, attraverso questa, della bengalica: anche agli artisti kashmiri spetta un posto notevolissimo che è compito delle ricerche future precisare. La biografia di Rin c'en bzañ po — come in appresso vedremo — fa apertamente cenno degli artisti kashmiri di cui egli si servì. La dipendenza culturale del Tibet occidentale dal Kashmir, è del resto, come vedremo, in modo esplicito affermata dalle nostre fonti.

Il Tibet occidentale ha avuto dunque una grande importanza nel rinnovamento Buddhistico che ebbe luogo intorno al primo millennio dell'era nostra: Rin c'en bzañ po, il lotsāva di Zañs dkar, i re di Guge che invitarono Atīsa stanno a testimoniarlo.

§ 4. *Condizioni del Buddhismo ai tempi di Rin c'en bzañ po.* — La storia dell'introduzione del Buddhismo nel Tibet dimostra che esso si diffuse all'ombra e sotto la protezione della corte e specialmente per il patrocinio che esso ricevette da parte dei principi e dei potenti. La persecuzione contro la fede iniziata da gLañ dar ma (nel 901) interruppe, e, per un po' di tempo, spezzò quella continuità spirituale che aveva allacciato l'India al paese delle nevi. Anzitutto era venuto a mancare il munifico appoggio della casa reale ed era ormai diventato impossibile mantenere con l'usato splendore i templi già eretti sul suolo tibetano e continuare, in maniera efficace, l'opera di propaganda iniziata; inoltre si sferrava con palese violenza l'offensiva

della setta dei Bon po, che se anche non erano stati così perseguitati come le fonti buddhistiche vorrebbero far credere, avevano certo perduto gran parte dei privilegi di cui un tempo avevano goduto incontrastati, e ricominciava, da parte loro, la lotta per riacquistare terreno ed approfittare delle circostanze inaspettatamente così favorevoli.

A questi motivi esterni che prepararono un momentaneo oscuramento del Buddhismo tibetano si debbono aggiungere dei motivi interni. Costretti a celarsi, perseguitati, senza la possibilità di rinnovarsi sotto l'impulso dei missionari indiani, i buddhisti degeneravano. Era un involontario ritorno alle credenze primitive che il Buddhismo ne' suoi primi entusiasmi, aveva soffocato ma non del tutto spento, era anche il sopravvento delle esperienze religiose tradizionali della razza sulle nuove forme importate dal di fuori.

In fondo, il Buddhismo si era imposto alla folla, in questo suo primo periodo, non già con la mirabile fioritura della sua dommatica o con le ardite costruzioni della sua metafisica, ma soprattutto con la sua liturgia tantrica e non sempre nelle sue forme migliori. Voglio dire che della ritualistica tantrica si era maggiormente diffusa non già quella che accompagnava e favoriva le grandi esperienze mistiche e serviva a tradurre in verità psicologicamente rivissute gli assiomi della teoria mistica, ma soprattutto quella che aveva un carattere prevalentemente magico ed esorcistico. Alla folla — non è questo il caso dei lotsāva e dei pochi dottori che erano in grado di intendere nella loro significazione anche le opere dommatiche già tradotte —, il buddhismo doveva apparire come un sistema di formule e riti più efficace per debellare quegli spiriti e demoni multiformi che s'immaginava popolassero il paese, molto più che non le magie dei Bon po.

Lasciati soli a se stessi, senza la guida di grandi maestri che ravvivassero la fede e dessero una visione sempre più chiara e netta di quello che il Buddhismo era nella sua assenza, inevitabilmente, i conversi tibetani erano trascinati a ritornare alle loro credenze o, se anche si professavano buddhi-

sti, il loro buddhismo diventava sempre più cosa mal distinguibile dalle pratiche dei Bon.

Ecco perchè gli storici tibetani hanno perfettamente ragione quando definiscono la rinascita del Buddhismo ai tempi del nostro lotsāva come « una nuova penetrazione » del Buddhismo, p'yi dar, per distinguerla dalla prima, cominciata al tempo di Sron btsan sgam po, e usualmente conosciuta come snar dar, « la prima propagazione della fede ».

§ 5. *Le dinastie reali del Tibet occidentale patrone del Buddhismo.* — Ma trascorsi circa settanta anni dopo la persecuzione di gLañ dar ma un nuovo impulso venne dato al Buddhismo tibetano soprattutto per opera delle dinastie del Tibet occidentale che, approfittando dei disordini verificatisi alla morte del re apostata, erano riuscite a formarsi dei principati autonomi e a fondare regni più o meno vasti che durarono di vita propria e non ingloriosa per parecchi secoli. Ma tutte derivavano da gLañ dar ma siccome fondate da suoi pronipoti. Il Buddhismo da lui perseguitato si rinsanguava per opera de' suoi discendenti.

Questa grande importanza che ebbero per la rinascita del Buddhismo tibetano le provincie occidentali è riconosciuta apertamente anche dagli storici e dai cronisti, come ad esempio da Pad ma dkar po, che ad essa dedica un paragrafo speciale delle sue storie (fol. 107); con la loro opera s'inizia anche il secondo capitolo del Deb t'er snon po dedicato alla seconda propagazione della fede.

Nè sono mancati neppure studiosi moderni che di tale dinastia si sono, sia pure con intenti diversi, occupati. Nè poteva essere altrimenti perchè, come in appresso vedremo, ai suoi tempi si svolse una attivissima opera di traduzione i cui limiti conviene stabilire con precisione, ove si voglia determinare cronologicamente la redazione di una parte almeno delle raccolte tibetane. E fu infatti con questo proposito che lo Huth (1)

---

(1) HUTH, *Nachträgliche Ergebnisse bezügl. der chronologischen Ansetzung der Werke im Tibetischen Tanjur, Abteilung mDo (Sitra)*, Band 117-124,

per primo portò la sua attenzione su Rin c'en bzañ po e le sue traduzioni, mentre il Francke si è occupato specialmente della nostra dinastia dal punto di vista storico e come riferimento alle antiche genealogie del Ladākh. Ma alcune delle fonti da me adoperate non sono state accessibili a chi mi ha preceduto, nè è stato proposito di alcuno di essi di entrare, come è mio desiderio, nei particolari.

Non sarà perciò inopportuno, in base alle fonti di cui disponiamo e delle quali mi è stato possibile giovarmi, ricostruire la genealogia di coteste dinastie che incoraggiarono, se non addirittura consigliarono, l'attività di Rin cen bzañ po, e governarono soprattutto in quella zona che si chiama mÑa' ris bskor gsum e che comprende Mar yul, Guge e Pu rañ (Purang) (1).

È evidente che è impossibile definire esattamente i limiti di queste provincie, siccome essi dovettero variare da secolo a secolo secondo le circostanze storiche, le conquiste, i trattati. In linea generale si può dire che Mar yul corrisponde al territorio più occidentale, cioè al Ladākh. Mar yul è la forma più antica che si ritrova nelle cronache e negli storici ed anche nelle iscrizioni, sostituita in tempi più recenti dall'altra, diventata oggi più comune, di Mañ yul. Ma originariamente la forma Mañ yul si riferiva soltanto al distretto fra il Nepal ed il Tibet vicino a Skyi roñ o Skyid roñ nella cui prossimità ebbe i natali Milaraspa (2). Guge è la provincia intermedia, non certo

---

in «Zeit. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft», vol. 49, 1895, p. 279, preceduto parzialmente da S. CH. DAS, *Contributions on the religion history etc. of Tibet*, III. «Journal Asiatic Society of Bengal», 1881, p. 211-251. FRANCKE, *Antiquities of Indian Tibet*, II.

(1) La divisione del mÑa' ris tibetano secondo Orazio della Penna è ugualmente triplice: Ngari Sankar (zañs dkar), Ngari Purang e Ngari Tamò (v. *Breve notizia del Regno del Tibet dal (sic) Fra Francesco Orazio della Penna di Billi*, par M. KLAPROTH, *Nouveau Journal Asiatique*, 1835).

(2) V. ad es. colofone alla traduzione del *Buddhacaritra*, Mdo agrel, ñe, fol. 119b e più ancora la testimonianza di Bu ston C'os abyuñ, trad. OBERMILLER, Part. II, p. 187 «to Kyi roñ in Mañ Yul». Mañ yul confinava ad ovest con Guñ t'añ che era in Guge.



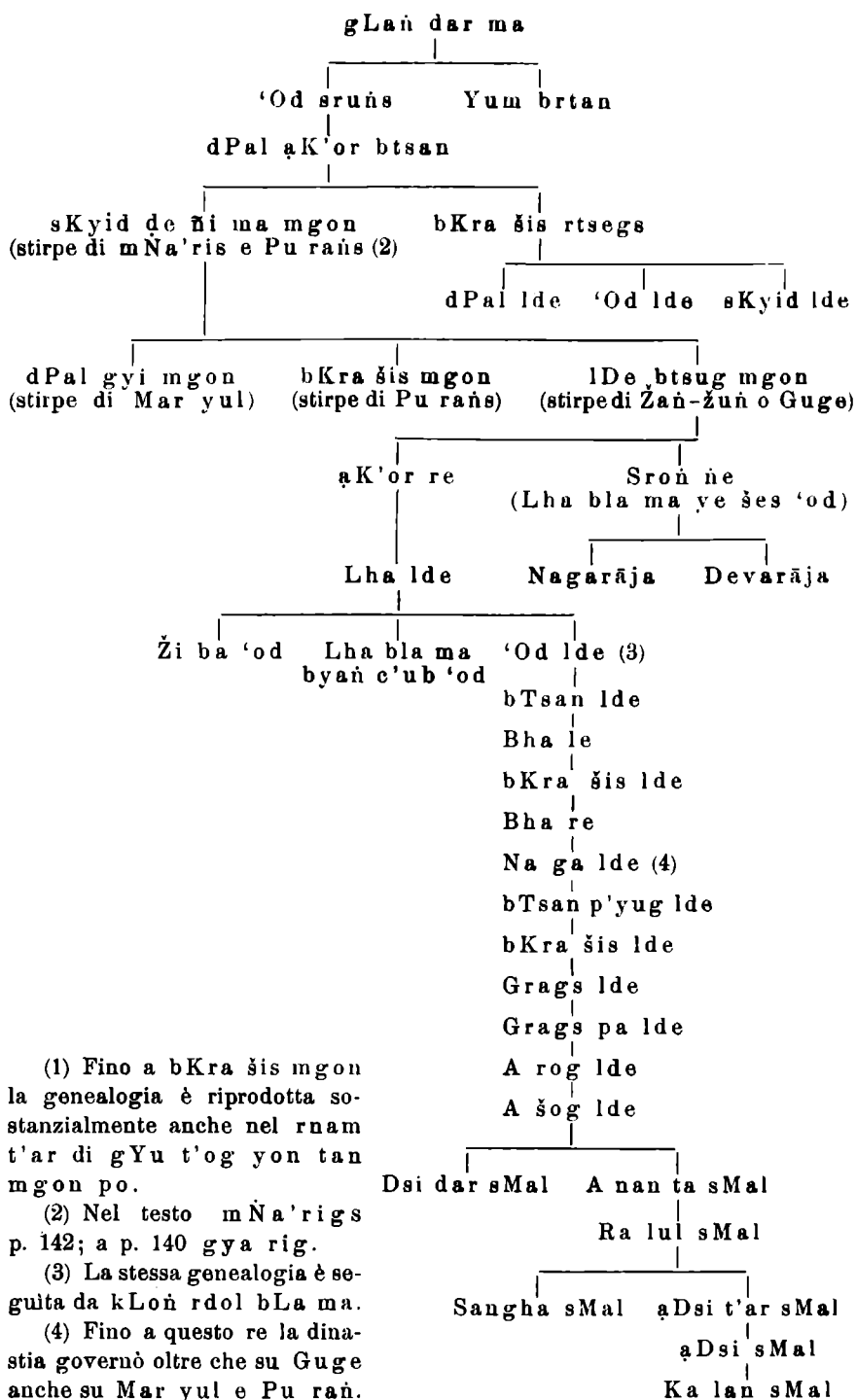
così ristretta come apparirebbe dalla carta della Survey (52 P) che la limita al gruppo montano al di sotto di Chumurti. Anche oggi centro di Guge è considerato il monastero di Toling (Tolting) e genericamente viene chiamata Guge la prima provincia tibetana dell'alta valle della Sutlej, confinante con il Kunuwar. Non è improbabile che essa comprendesse anche l'attuale Spiti.

Pu rañ (in grafia antica sPu hrañs, Pu hrañs; nella moderna sPu rañs, Pu rañs) comprendeva le terre ad oriente di Guge fin sotto al lago Manosarovar.

Per ricostruire la genealogia delle dinastie che su queste provincie regnarono, le nostre fonti sono: il Rgyal rabs gsal bai me loñ ovvero la genealogia dei re del Tibet, il Deb t'er sñon po scritto da gZon nu dpal, il lotsāva di Gos, senza dubbio una delle opere storiche più esatte e scrupolose, sebbene apparentemente schematica, che io conosca, sul Tibet, il C'os abyuñ di Bu ston e quello di Pad ma dkar po; le cronache dei re del Ladākḥ edite o studiate dallo Schlagintweit, dal Marx e dal Francke. Liste parziali si ritrovano nel formulario sanscrito-tibetano ritrovato a Tun Huang ed edito dall'Hackin (*Formulaire sanscrit-tibetain*) e gli estratti di Sum pa mk'an po.

Tutte queste fonti, salvo particolari di minore importanza, presentano una grande uniformità la quale è, in certo senso, garanzia di generale attendibilità. Sotto questo aspetto il testo pubblicato dall'Hackin, che rappresenta un documento cronologicamente vicinissimo ai tempi che ci interessano, acquista un singolare valore, insieme con quelle scarse notizie che possiamo qua e là spigolare nei colofoni delle traduzioni coeve raccolte nel bKa'āgyur o nel bsTan āgyur. Interdipendenze fra le fonti elencate risultano anche evidenti: non v'ha dubbio, ad esempio, che le cronache del Ladākḥ, apparentemente una tarda compilazione, riproducano una redazione affine a quella del rGyal rabs, il quale è stato anche seguito molto da vicino da Pad ma dkar po. Una fonte indipendente è rappresentata dal Deb t'er cu, segue da vicino Bu ston.

RGYAL RABS (p. 140-142) (1)



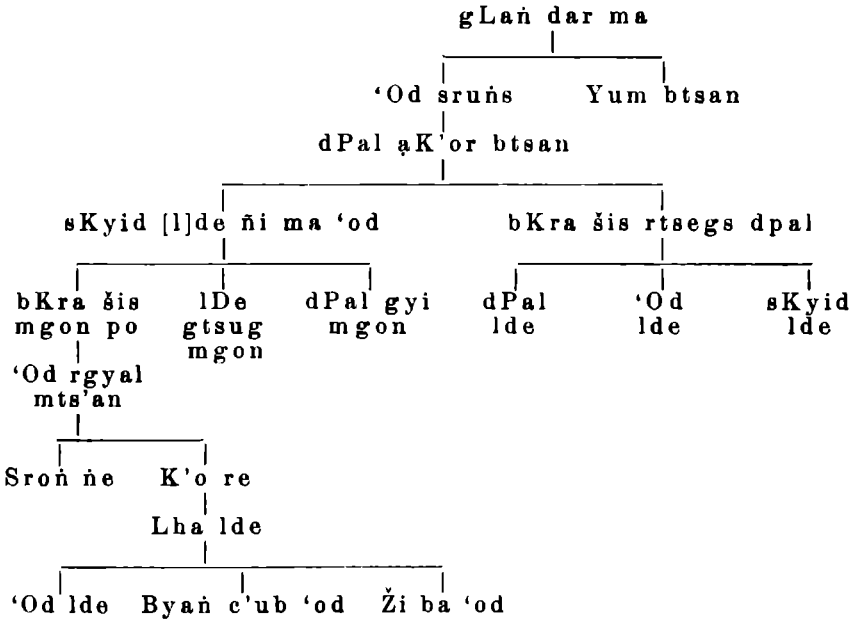
(1) Fino a bKra šis mgon la genealogia è riprodotta sostanzialmente anche nel rnam t'ar di gYu t'og yon tan mgon po.

(2) Nel testo mÑa'rigs p. 142; a p. 140 gya rig.

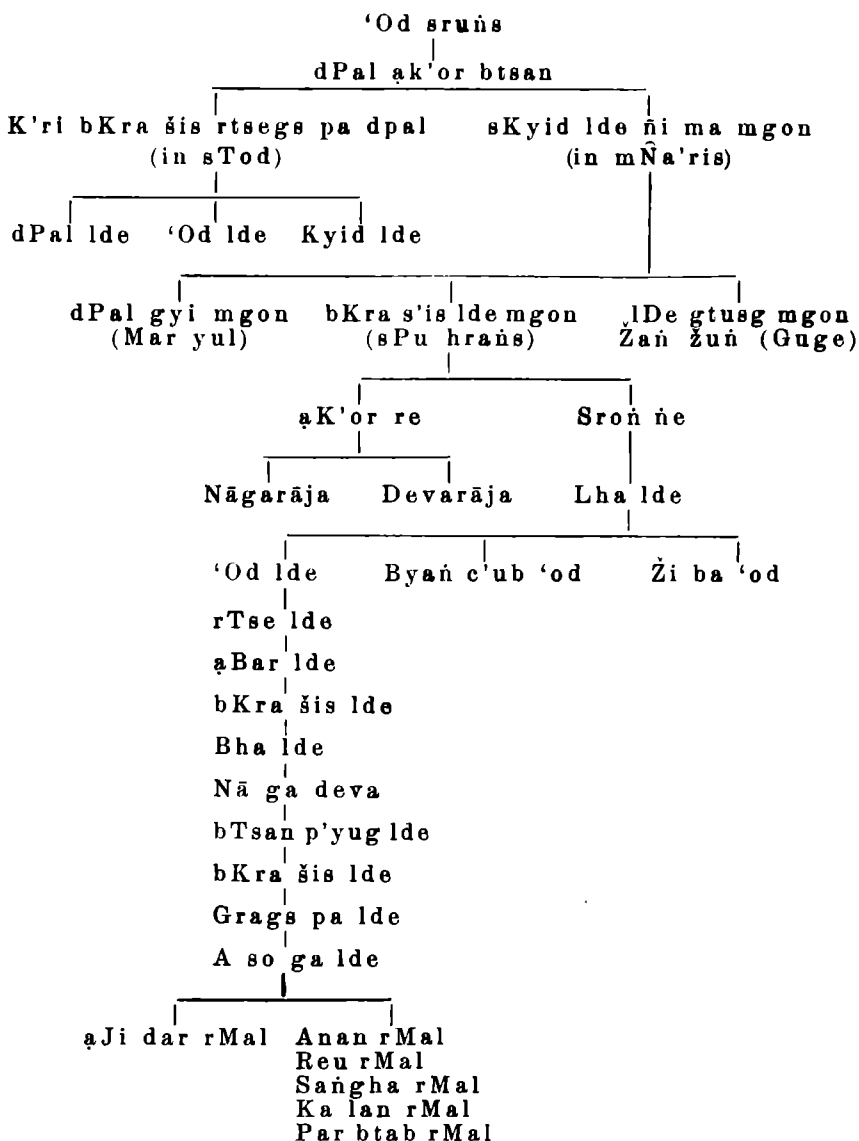
(3) La stessa genealogia è seguita da kLoñ rdol bLa ma.

(4) Fino a questo re la dinastia governò oltre che su Guge anche su Mar yul e Pu rañ.

PADMA DKAR PO (p. 107)

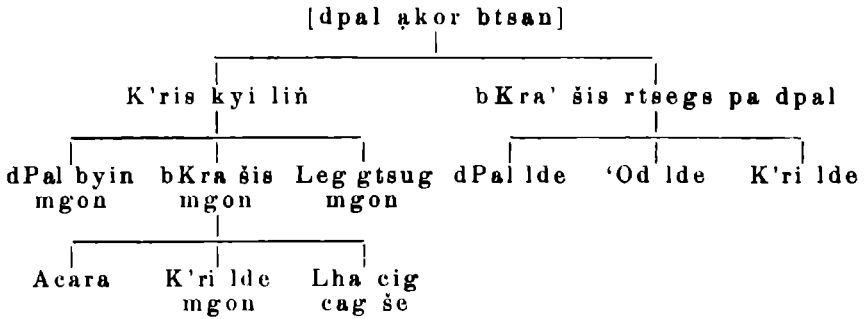


DEB T'ER (Ka 19) e BU-STON (1)

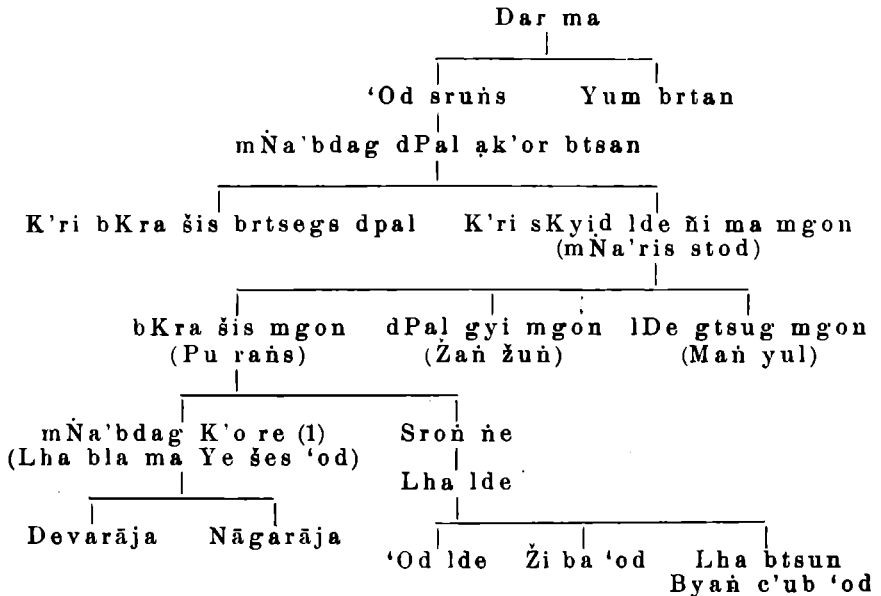


(1) Fino a Ži ba 'od la genealogia del dPag bsam bjoń bzań s'accorda col Deb t'er, quindi da rTse lde segue quella del rGyal rabs. C'è anche completa coincidenza fra Deb t'er e Bu-ston trad. OBERMILLER, Part. II, pp. 200 e 212. Si notano solo differenze ortografiche come ad esempio: invece di dPal gyi mgon, Bu ston ha: dPal gyi lde rig pa mgon; per aK'or re: aK'or lde; per Sroń ñe: Sroń de e per aBar lde: dbañ lde. bKra šis lde è il K'ri bkra šis dbañ p'yug Nam mK'a btsan di Buston p. 216. Il nome rMal o sMal degli ultimi re della lista è evidentemente un nome dinastico il quale corrisponde fuor d'ogni dubbio al scr. Malla. Una dinastia di questo nome regnò, come è noto, anche sul Nepal. V. S. LEVI, *Le Nepal*, vol. II, p. 212.

DOCUMENTO PELLIOT

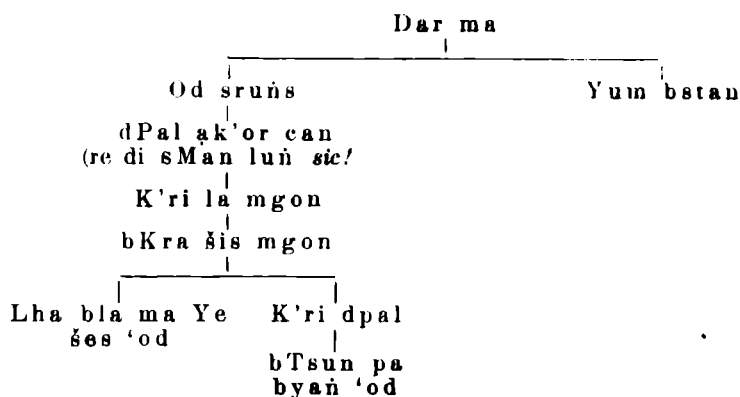


VITA DI ATIŠA (p. 71)



(1) Lascia il trono a Lha lde.

BKA' T'AÑ (ña, 69)



Le figure per noi più interessanti di questa lunga serie di re e di principi, molti dei quali non sono e non saranno mai più che un semplice nome, sono senza dubbio aK'or re, Sroñ ñe (1), Lha lde, 'Od lde, bLa ma Byañ c'ub 'od, Ži ba 'od, rTse lde perchè essi furono i veri artefici di quella rinascita buddhistica che si verifica nel X ed XI secolo, cui, sotto il loro patronato, cooperarono Rin c'en bzañ po ed i molti maestri fatti venire dall'India. Vedremo anzi che fra i lotsäva di questo periodo ritroviamo uno dei principi, qui sopra ricordati, della famiglia reale.

Tutte le fonti sono d'accordo nell'affermare che dei due nipoti di sKyid lde ñi ma mgon — che il rGyal rabs, seguito da Padma dkar po e da kLoñ rdol bla ma vorrebbe figli di lDe tsugs mgon e perciò principi di Guge, mentre il Deb t'er sñon po li dice figli di bKra šis mgon e perciò implicitamente re di Pu rañ, — uno rinunciò al regno e prese i voti insieme con i due figli lasciando il potere al fratello minore; ma divergono tuttavia nell'indicarne il nome. Infatti il

---

(1) Così quasi tutte le fonti; ma non mancano anche (in Bu-ston) le forme aK'or lde e Sroñ de. Quale sia più esatta solo dati epigrafici coevi permetteranno stabilire; la frequenza di lde in questi tipi onomastici indurrebbe a ritenere questa la forma originaria.

rGyal rabs (1), cui anche in questo caso fa eco Pad ma dkar po, narra che il re monaco fu Sroñ ñe, padre di Nāgarāja e Devarāja, mentre il Deb t'er seguito da Bu ston afferma che proprio il maggiore, cioè ąK'or re prese i voti, insieme con i due figli, lasciando il governo al fratello minore Sroñ ñe (ka 19, ca 2).

La questione sarà definitivamente risolta o da cronache più antiche che possano eventualmente venire alla luce o da dati epigrafici che ulteriori esplorazioni del Tibet occidentale ci forniscano. Una di queste iscrizioni, per vero, già si conosce e fu scoperta dal Francke (2) e da lui segnalata fino dal 1914: ma sfortunatamente ci conserva soltanto il nome che il principe assunse dopo aver preso i voti e col quale esso è usualmente ricordato nelle nostre fonti, voglio dire, Lha bla ma Ye šes 'od, cui nell'iscrizione precedono i titoli regali di uso in questa dinastia dPal lha btsan po. Ma per la maggiore antichità e per la generale accuratezza che contraddistingue le opere di gŽon nu dpal, e di Bu ston io inclino a considerare come più attendibili le informazioni contenute nel Deb t'er sñon po che non quelle delle altre cronache o storie, le quali riproducono tutte un unico modello, vale a dire lo schema che ispirò il rGyal rabs se non il rGyal rabs medesimo.

Ad ogni modo v'è motivo per ritenere che la rinuncia al governo della cosa pubblica da parte di Lha bla ma Ye šes 'od non fosse assoluta. Il titolo di Lha bla ma = scr. deva-guru, il maestro degli dei che egli assunse non è certo un titolo ieratico.

È un titolo che vediamo usualmente adottato anche da molti suoi successori; esso probabilmente stava ad indicare che il principe aveva assunto i voti religiosi, ed oltre che il capo dello Stato era anche capo della religione (3); difatti sappiamo da Pad

---

(1) Seguito da Bodhimör, p. 268; per SSANANG SSETSEN, *Geschichte der Ostmongolen* è ąK'or re che prende i voti, p. 53.

(2) *Antiquities*, I, p. 19.

(3) Negli stati buddhistici non è infrequente l'identificazione di principi a Bodhisattva. V. COEDÈS: *Les inscriptions malaises de Śrivi-*

ma dkar po che Ye še 'od si investì da se medesimo della dignità ecclesiastica. Ma ciò non implicava di necessità una rinuncia effettiva al governo della cosa pubblica. Bisogna piuttosto pensare che egli restasse sempre il capo dello Stato pur lasciando il disbrigo degli affari correnti e di minor momento ai suoi delegati. E difatti i principi che si succedono fino a che egli non è fatto prigioniero e cioè Sroñ ñe e Lha lde sono chiamati da gŽon nu dpal (ca 2): rgyal ts'ab titolo che corrisponde al sanscrito yuvarāja ed indica non soltanto l'erede al trono ma il reggente e colui che come yuvarāja è associato, entro certi limiti, al governo. Che dietro questa spontanea assunzione del potere religioso si nascondessero anche dei motivi politici avremo in seguito agio di notare.

Nè manca un altro argomento per confermarmi nella mia convinzione. Secondo il rGyal rabs, Ye šes 'od sarebbe stato catturato da infedeli durante il suo viaggio intrapreso in India allo scopo di invitare di persona i celebrati maestri indiani, o, secondo Pad ma dkar po, mentre era intento a raccogliere oro per questo scopo (foglio 109).

Cotesti storici e biografi non hanno la scrupolosa esattezza degli antichi cronisti: poco si preoccupano della veridicità: loro scopo principale è non già di dare una visione esatta del passato, ma fare soprattutto opera di edificazione e di propaganda. Non è meraviglia perciò che in tutta l'attività di Ye šes 'od essi veggano solo una fede mirabile ed una inesausta pietà. Ma l'autore del Deb t'er sñon po ci dà della sua spedizione tutt'altro motivo. Egli ci dice (ca 2) che Ye šes 'od, pur avendo rinunciato al regno, seguitava ad essere il capo delle forze armate del paese. E siccome era venuto a trovarsi in conflitto con Gar log (1) egli riprese il comando del-

---

jaya, « Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême Orient, t. XXX, p. 57, cfr. *Epigraphia Zeylanica*, I, p. 240; L. DE LA VALLÉE POUSSIN in *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol. I, p. 378.

(1) A quale tribù si voglia alludere non possiamo sicuramente determinare.



l'esercito, fu vinto e fatto prigioniero. Fu durante questa prigionia che il re consigliò il nipote *Byañ c'ub 'od*, venuto fin nel campo avversario per riscattarlo a peso d'oro, di impiegare tutte queste ricchezze per invitare nel Tibet i sommi rappresentanti del pensiero buddhistico indiano. Il consiglio, come è noto, fu ascoltato e portò come conseguenza la venuta di *Atiśa*. Non sappiamo se il fratello fosse ancora in vita quando *Ye šes 'od* venne fatto prigioniero: non se ne trova più ricordo nelle fonti. È certo tuttavia che immediatamente o con un piccolo intervallo, a lui successe *Lha lde*, il quale compare infatti come re nel colofone della traduzione tibetana della *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (1). Anch'egli però non dovette sopravvivere a lungo perchè a lui vediamo succedere il figlio maggiore *'Od lde* ai cui tempi arrivò in *mÑa' ris Atiśa* (*Deb t'er, k'a 4, b*) (2) sebbene la parte principale, in questo invito, sembra spetti a suo fratello minore *Byañ c'ub 'od* il quale aveva assunto il titolo del nonno ed aveva da questo ricevuto ed eseguito l'ordine di invitare i maestri dall'India.

Dall'iscrizione di *Tabo* fatta conoscere dal *Francke* (3), sembrerebbe che anche *'Od lde* non restasse molto sul trono, ma che gli succedesse *Byañ c'ub 'od*, il quale rinnovò il tempio di *Tabo* costruito 46 anni prima da *Lha yi bu Byañ c'ub sems dpa'*, oppure — ciò che mi sembra più probabile ancora — che morto *Ye šes 'od* la supremazia spirituale passasse nelle mani del nipote *Byañ c'ub 'od*, a lato del quale restavano sempre i reggenti o *rgyal ts'ab*, investiti di poteri politici. Questo *Devaputra Bodhisattva* non è certo il *Byañ c'ub sems dpa'* di dubbia autenticità che le cronache *Ladake*

---

(1) Di cui egli ordinò la revisione facendo venire dall'India, come vedremo, *Subhāṣita*. Nel colofone è chiamato *dbañ p'yug dam poi mña' bdag bod kyid Pal lHa btsan po bkra šis Lha lde btsan*.

(2) Però altrove, (ca. p. 4), quando si parla dell'arrivo di *Atiśa*, il re è citato col suo titolo: *lha bla ma*; così pure *Pad ma dkar po: lha btsun* (ca. 3, a) = *deva-bhadanta* epiteti ugualmente attribuiti a *Byañ c'ub 'od*.

(3) *Antiquities*, I, p. 41.

registrano come uno dei primi re del paese — come propone il Francke — ma sembra piuttosto il titolo onorifico dato *post mortem* dai suoi discendenti a Ye šes 'od.

Questo è tutto quanto possiamo ricostruire della vita dei principi di mÑa' ris, contemporanei di Rin c'en bzañ po.

È possibile arrivare a precisare cronologicamente i limiti entro i quali dobbiamo inquadrarli? Gli unici elementi di cui disponiamo sono le date che riguardano Rin c'en bzañ po ed Atīśa. Dei quali sappiamo che Rin c'en bzañ po nacque nell'anno terra-cavallo (Deb t'er, k'a, 3), cioè nel 958 dopo Cristo (e non 956 come porta il Francke) (1) cioè 329 anni dopo la nascita di Sroñ btsan avvenuta appunto nel 629 d. Cr. (2) che prese voti a 13 anni e che subito dopo fu mandato in India per ordine di Ye šes 'od, che incontrò Atīśa nel 1042 a 85 anni, e che morì a 98 anni nell'anno legno-capra, cioè nel 1055; di Atīśa, per consenso quasi unanime delle fonti si sa che abbandonò l'India nell'anno metallo-drago, cioè nel 1040, che nell'anno metallo-serpente, 1041, era nel Nepal e che nell'anno acqua-cavallo, cioè nel 1042 arrivava in mÑa' ris (3) quando era re 'Od lde (Deb t'er, k'a, 4, b). A queste date vuole aggiungersi quella del 1076 quando, come vedremo, rTse lde radunò a Toling un concilio buddhistico. Tutte queste date ci danno dei punti di riferimento abbastanza sicuri per la storia del Tibet occidentale ed è in base ad esse che bisognerà correggere molte di quelle già proposte.

§ 6. *Scuola raccolta intorno a Rin c'en bzañ po.* — Rin c'en bzañ po con la sua lunga vita e la magnifica opera svolta sembra quasi simboleggiare ed in sé riassumere l'ardore buddhi-

---

(1) Prefazione a SHUTTLEWORTH, *Lha Luñ temple*.

(2) V. BELL CH., *The religion of Tibet*, p. 202. La data contenuta in SSANANG SSETSEN, p. 53 cioè *Schim-Drachen-Jahr*, (932 o 992) è da considerarsi errata.

(3) La data 1048 in HACKIN, *Formulaire sanscrit-tibetain*, 74, è errata. Alcuni cronisti però fanno arrivare Atīśa nell'anno 1026, come è ricordato nella storia dei bKa'gdams pa di bSod nams grags pa.

stico di questi re. Ma intorno a lui, per volere de' suoi principi, si radunò una folta schiera non solo di suoi discepoli, ma anche di maestri indiani che i patroni munifici chiamarono per assisterlo nella sua opera e assicurare al Buddhismo un duraturo e sicuro successo. Fu così che alla corte dei re di Guge e di Purañ si formò una vera scuola alla quale si debbono centinaia delle traduzioni che oggi figurano nelle raccolte del bKa' agyur e del bsTan agyur, una scuola cui spetta il vanto di aver introdotto, per la prima volta nel Tibet, indirizzi speciali di esegesi che vengono appunto qualificati come indirizzi occidentali o di sTod o anche Kashmiri dal paese indiano da cui vennero introdotti in Guge, e che comprendono non solo testi canonici, ma soprattutto molti Tantra e la loro interpretazione, Vinaya o regole monastiche e trattati di logica. Secondo la tradizione conservata dalla nostra biografia e confermata dal Deb t'er i pañḍita che si raccolsero nella corte di mÑa' ris sarebbero stati settantacinque ed il numero può considerarsi come probabilmente esatto se si includono in esso non solo i maestri, ma anche i discepoli che li accompagnarono nei loro viaggi trans-himālayani e se si pensa che esso non si riferisce ad un particolare momento, ma abbraccia tutto un lungo periodo di anni.

Dunque i collaboratori di Rin c'en bzañ po possono dividersi in due categorie: i suoi maestri diretti in India i quali lo iniziarono nelle diverse discipline ed esperienze buddhistiche e quelli che per invito reale si trapiantarono negli eremi tibetani o in uno di quei tanti templi che il lotsāva aveva costruito, o meglio, aveva indotto i munifici re a costruire. Tralasciando per ora di entrare nei particolari della vita di Rin c'en bzañ po e di studiare la sua biografia, non sarà inopportuno ricostruire la sua attività di traduttore e di apostolo del Buddhismo. Ciò potrà farsi cercando di rintracciare i suoi maestri ed i suoi collaboratori indiani ed i suoi discepoli tibetani ed elencando le opere la cui versione nelle collezioni tibetane viene a lui attribuita.

L'indagine, come già si avvide lo Huth, non sarà senza profitto, perchè, sia pure per via indiretta, potrà gettare nuova

luce sulle scuole e sui centri buddhistici fiorenti in India sullo scorcio del x secolo ed il principio dell'xi.

In secondo luogo non solo ci faremo una esatta idea della portata reale di questa scuola di mÑa'ris e della sua importanza nella penetrazione buddhistica nel Tibet, ma ci verrà fatto, individuando le opere che in questa regione vennero tradotte, di contribuire a quella storia del bKa' agyur e del bsTan agyur che è ancora da intraprendere.

Sarà opportuno cominciare col riassumere le fonti storiche a me oggi accessibili che parlano di Rin c'en bzañ po e della sua attività di lotsāva, salvo poi a trovare la conferma o meno di quanto in esse viene narrato negli indici delle raccolte tibetane.

§ 7. *Fonti su Rin c'en bzañ po e loro valore storico.* - Sarebbe certo utilissimo conoscere i documenti da cui i nostri informatori trassero le loro notizie; ma purtroppo il materiale bibliografico tibetano a nostra disposizione è ancora troppo scarso e frammentario perchè si possa intraprendere, con un qualche profitto, la ricerca delle fonti dei biografi e degli storici da noi consultati. Occorre però notare che gli elementi fondamentali potevano sempre desumersi dagli archivi del monastero di Toling che, come tutti i conventi, doveva necessariamente conservare i suoi ricordi, molto spesso elencati nella forma schematica di arida cronaca nei dkar'c'ag che, pubblicati o manoscritti, non mancano in nessun monastero di una qualche fama. D'altra parte gŽon nu dpal cita la fonte da cui raccoglie informazioni circa il nostro lotsāva e cioè il rnam t'ar di Rin c'en bzañ po scritto da Jñāna di K'ri t'añ. Se questo Jñāna è lo stesso Jñāna di sKyī nor citato fra i quattro più famosi discepoli di Rin c'en bzañ po nel capitolo ja, p. 2 dallo stesso Deb t'er, le notizie contenute in questa opera, già per se stessa accuratissima, acquisterebbero tanto maggior valore in quanto dovrebbero attribuirsi ad un immediato scolaro del lotsāva.

Non è da escludersi che anche il biografo usasse la stessa fonte perchè per quanto egli sia più diffuso che non gŽon

nu dpal, c'è tuttavia un notevole accordo fra le due opere. Ma è evidente che l'autore del rNam t'ar, che come vedremo era di Guge, dovette largamente attingere alle tradizioni popolari, le quali anche oggi, in tutto il Tibet occidentale, celebrano spesso il lotsāva e la sua grande opera.

§ 8. Rin c'en bzañ po e la sua scuola secondo il Deb t'er. — Il Deb t'er sñon po (k'a, fol. 3, b), contiene alcuni cenni su Rin c'en bzañ po, che così possono riassumersi: « Il lotsāva Rin c'en bzañ po nacque nell'anno terra-cavallo cioè 329 anni dopo la nascita di Sroñ btsan: all'età di 13 anni fu ordinato monaco dal dotto Ye šes bzañ po. Così si legge nella vita scritta da Jñāna di K'ri t'añ. In tal guisa l'anno della ordinazione corrisponderebbe all'anno settantesimo dalla persecuzione di gLañ dar ma (avvenuta nell'anno ferro-uccello 901) (1) e perciò la rinascita della legge ebbe luogo prima in mÑa'ris (Tibet occidentale) che nelle provincie di dBus o gTsan (Tibet centrale). Quando si incontrò con Atīsa venuto nel Tibet il lotsāva aveva 85 anni. Giovanetto ancora andò nel Kashmir e si perfezionò in molti sistemi di mistica (mantra, sñags) e di logica: quindi divenuto sapientissimo si pose a tradurre molti trattati di mistica e molti sūtra, componendo anche ampie spiegazioni della prajñāpāramitā e delle due specie di tantra (2) ed insegnò anche molta parte del rituale mistico e delle regole disciplinari.

La diffusione nel Tibet dell'insegnamento mistico e la penetrazione maggiore della dottrina in questo secondo periodo in confronto del primo è tutto merito di Rin c'en bzañ po. Egli frequentò settantacinque panditi e perciò udì da essi molta

---

(1) Non so come il Francke arrivi alla data 814 d. Cr., *Notes on Khotan and Ladakh*, « Indian Antiquary », LIX, p. 41, mentre poi a p. 68 pone la conquista del Tibet occidentale per parte di Skid (Skyid) lde ñi ma mgon a circa il 930.

(2) Cioè secondo la distinzione in uso nel Tibet p'a e ma: tantra padre e tantra madre. I primi sono quelli commessi con l'upāya o mezzo di realizzazione costituita dalla karuṇā o compassione; i secondi sono quelli che si riferiscono alla prajñā o mistica sapienza.

parte della suprema legge. Il re gran Lama Lha lde btsan lo onorò come «supremo venerando» e come «Vajrācārya» e gli regalò proprietà in quel di Žer in sPu hrañs. Fondò anche dei templi, come il tempio di K'va tse ed i templi di Roñ. Ebbe molti discepoli, siano essi stati dei dotti o degli asceti come brTson aḡrus rgyal mts'an di Gur śiñ o traduttori preminenti. Egli entrò nel nirvāṇa a 98 anni nell'anno legno-capra in quel di Viñ gir in K'va tse».

Aggiunge quindi (K'a, 4) che Ye śes 'od fece venire dall'India orientale il paṇḍita Dharmapāla dal quale derivarono tre commentatori del Vinaya e cioè Sādhupāla, Guṇapāla e Prajñāpāla usualmente conosciuti come i «tre Pāla»: la scuola che da essi derivò viene denominata la scuola delle regole monastiche di sTod; Subhūtiśrīśanti il quale tradusse l'Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā, il suo grande commento (aḡrel c'en), e l'Abhisamayālañkāra (mÑon par rtogs pai rgyan) col suo commento.

I discepoli di Rin c'en bzañ po, d'altra parte, continuarono l'opera del maestro in tre rami, vale a dire: sutra, prajñāpāramitā e mantra; fra tutti merita di essere segnalato dGe ba blo gros o il lotsāva di rMa il quale tradusse il Pramaṇavārttika (Ts'ad ma rnam aḡrel), il commento allo stesso fatto dall'autore medesimo, cioè da Dharmakīrti (Pramaṇavārttikavṛtti), il commento di Lha dbañ blo (Devendrabuddhi) e il commento (ṭikā) di Śakyabuddhi (Śākya blo).

Era questa la prima volta che la logica giungeva in Tibet; e proprio dalle provincie occidentali che ne avevano iniziato la traduzione, essa si introdusse lentamente ed, in un secondo tempo, anche nei distretti di dBus e di gTsañ, cioè nelle provincie centrali. Si suole perciò chiamare questo periodo il periodo della logica antica (1) per distinguerlo dal nuovo sistema di studio che

---

(1) È probabilmente il sistema di logica che diede il nome ad una delle tre scuole di dialettica fondate nel monastero di Sera: *mÑa ris grva ts'añ* v. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, vol. I, p. 57, n. 9.

venne inaugurato più tardi da bLo ldan šes rab. Di questo lotsāva, conosciuto anche come il Lotsāva di rÑog, sappiamo che venne mandato nel Kashmir da rTse lde perchè vi studiasse la logica alla scuola di Parahitabhadra e Bhavyarāja, e si perfezionasse nel sistema mistico di Maitreya con la guida di Sajjana, Amaragomin etc. Sebbene non fosse nativo del Tibet occidentale, è però evidente dal racconto di Bu ston (p. 215) che il re di Guge, fu il suo patrono. Mentre molte traduzioni erano così condotte a termine, si procedeva alacramente alla correzione di quelle già esistenti ma che si dimostrassero inadeguate o comunque difettose: e ciò specialmente avvenne quando 'Od lde invitò Atīśa. Il figlio suo rTse lde nell'anno me p'o abrug, fuoco-drago - 1076 - radunò un concilio (1) al quale intervennero tutti i più grandi maestri di dBus gTsañ e K'ams i quali ciascuno spiegaron le discipline in cui si erano specializzati. Era pure il tempo in cui il lotsāva di Zañs dkar (aP'ags pa šes rab) correggeva il Pramāṇavārttikālañkara, ts'ad ma rgyan la cui traduzione era stata iniziata da bLo ldan šes rab insieme con Bhavyarāja (2).

---

(1) Di una riunione di maestri ston pa avvenuta sotto questo re è fatto ricordo nel colofone della traduzione al Pramāṇavārttikālañkāra da lui voluta, v. mDo aḡrel; vol. T'e (CORDIER, II, p. 442).

(2) La notizia di questo concilio - c'os aḡk'or - si ritrova anche nella biografia del Lotsāva di Rva, che pure dal Deb t'er sñon po è ricordato fra gli intervenuti. Ma a giudicare dal rnam t'ar di questo lama celebre per i suoi impeti e le sue asprezze di carattere egli si allontanò dal concilio in seguito a dissensi avuti col lotsāva di Zañs dkar. Fra gli altri convenuti la biografia del traduttore di Rva ricorda (fol. 91): il lotsāva di rÑog bLo ldan šes rab, il lotsāva di gÑan Dar ma grags, K'a po c'e di bTsan, K'yuñ po c'os brtson (in Buston, p. 215 K'yañ po), Dad pa šes rab di Mar t'uñ, Byañ c'ub šes rab di Mañ 'or (in Zañ Žuñ o Guge secondo il colofone a mDo aḡrel, ne, CORDIER, III, p. 443), Dvags po dbañ rgyal (dei quali i primi cinque sono nominati anche dal Deb t'er sñon po). La stessa biografia accenna alla contemporaneità di questo concilio con la traduzione del Pramāṇālañkāra fatta dal lotsāva di Zañs dkar.

In nessun altro paese tanto grande fu il servizio reso alla religione — così conclude gŽon nu dpal — come in mŃa' ris per volere dei suoi re.

In altro capitolo della medesima opera (ja, 1 sgg.), nel quale si classificano le scuole tantriche e se ne studia la diffusione nel Tibet, stabilendo quegli anelli di congiunzione che riallacciano gli indirizzi mistici tibetani con quelli dell'India, lo stesso autore dimostra che molti cicli tantrici furono per prima volta introdotti nel paese delle nevi per iniziativa di Rin c'en bzañ po. Il quale, come sopra si disse, non fu soltanto un traduttore dei testi, ma il maestro che trapiantò nel Tibet la mistica sapienza appresa dai guru indiani, impartendone l'iniziazione ad una serie di discepoli o comunicandone i segreti ad una non mediocre schiera di lotsāva e dottori che in ogni parte del Tibet cooperarono alla novella rinascita del Buddhismo cui la protezione dei re di Guge aveva ridonato l'antica fortuna. Secondo dunque il Deb t'er il lotsāva, nei suoi tre viaggi nel Kashmir (1), o con l'aiuto di maestri invitati nel Tibet, introdusse il sistema di interpretazione degli yoga-tantra. In particolar modo il De ñid bsdus pai rgyud cioè il Tattvasaṅgraha col commento di Ānandagarbha, il commento al dPal mc'og cioè al Paramāditantra scritto dallo stesso Ānandagarbha, la ritualistica connessa con il ciclo tantrico di rDo rje ṣbyuñ cioè Vajrodayatantra, il sistema di interpretazione del sGyu ṣp'rul ṣdra o Māyājālatantra secondo il commento di Ānandagarbha ed il commento del Sarvarahasyatantra composto da Śāntipā.

Scolari si radunarono intorno al lotsāva da ogni parte del Tibet, non solo da mŃa' ris, ma anche da dBus e gTsañ, eloquente testimonio dell'importanza del centro Buddhico fiorente in Guge: fra essi gŽon nu dpal ricorda il lotsāva minore Legs pai šes rab; brTson ṣgrus rgyal mts'an di Gur šiñ in Mañ nañ; gŽon nu šes rab di Gra e Jñāna

---

(1) Soltanto qui trovo menzione di tre viaggi indiani di Rin c'en bzañ po. Anche il biografo parla solo di due.



di sKyī nor i quali furono da Rin c'en bzañ po considerati come i discepoli prediletti. Altri quattro furono scolari comuni sia del lotsāva maggiore che del lotsāva minore e cioè: An ston grags rin di sPu hrañs, rGya ye ts'ul, dGe šes di Guñ, dKon mc'og brtsegs di Mar yul. Dalla scuola del lotsāva derivò anche rGyan pa C'os blos di rGyañ ro sPeu dmar in Myañ stod, il quale da Rin c'en bzañ po apprese il sistema mistico del Vajrodaya secondo che era stato a quello trasmesso da Śraddhākaravarman ed il Kośalālañkāra cioè il grande commento al Tattvasaṅgraha ed il sistema del Guhyasamāja secondo Prajñāpāda (ye šes žabs) mentre studiò la ritualistica presso il grande asceta Dol po; egli tuttavia deve soprattutto considerarsi come discepolo del lotsāva minore.

Altro discepolo del lotsāva maggiore fu per sette anni Sum ston ye a-bar di Šañs il quale da lui apprese i sistemi tantrici sopra elencati, nonostante continuasse principalmente i suoi studi con il lotsāva minore, alla cui scuola si formò anche lCe žar di Myañ stod dopo tuttavia essersi anche egli incontrato con Rin c'en bzañ po. Egli si dedicò specialmente agli Yogatantra ed al Paramāditantra. Lo stesso accadde per molti altri che pur essendosi incontrati con Rin c'en bzañ po finirono col diventare, forse a causa della già avanzata età di quello, discepoli di Legs pai šes rab; fra essi si ricordano: gŽon nu rgya mts'o; Brag steñs pa di Las stod; « il maestro di dMar », C'os kyī rgyal mt'san di Kul ač'iñ ru; Kle ston di lDog; il nepalese (bal) Šākya rdo rje, lDog goñ k'a pa, Ge ser di rÑog e Srid ye gžon di Šañs. Questi non fecero in tempo a incontrarsi con Rin c'en bzañ po, ma il primo non mancò di studiare presso il lotsāva minore, e quindi sotto la guida del principe Ži ba 'od, chiamato anche lui « il traduttore », pose mano a volgere diverse opere in tibetano. Da questa scuola doveva anche uscire un'altra delle più grandi figure di asceti e lotsāva del Tibet occidentale vale a dire il lotsāva di Zañs dkar aP'ags pa šes rab il quale è posteriore a Rin c'en bzañ po, ma studia

con il *lotsāva* minore e presso il condiscipolo di questo *An ston grags rin* di cui sopra abbiamo visto ricordato il nome (1).

§ 9. *Rin c'en bzañ po e la sua scuola secondo Pad ma dkar po.* — Le notizie contenute nel *C'os ḡbyuñ* di *Pad ma dkar po* sono meno schematiche di quelle contenute nel *Deb t'er sñon po*; ma la maggiore ampiezza di particolari non va sempre a vantaggio dell'esattezza. Molte delle informazioni che l'autore ci dà sui motivi che indussero il re di *Guge* a mandare *Rin c'en bzañ po* in India e l'elenco dei maestri che gli consigliò di invitare nel Tibet più che tramandare una tradizione precisa hanno tutto l'aspetto di essere una dotta ricostruzione di *Pad ma dkar po* intesa ad inquadrare *Rin c'en bzañ po* nel movimento Buddhístico a lui contemporaneo in India e quindi ad associare gran parte della sua opera alla esegesi dottrinale indiana. È probabile che *Rin c'en bzañ po*

---

(1) Non sarà inopportuno in questo volume dedicato al Tibet occidentale riassumere le notizie che su questo *lotsāva* di *Zaṅs dkar* (nel *rnam t'ar* del *Lotsāva* di *Rva* p. 91 *Zaṅs mk'ar* forma evidentemente corrotta) ci ha conservato il *Deb t'er*. Egli studiò dai suoi maestri non solo il *Tattvasaṅgraha* ed il *Paramāditantra* ma anche i *Caryātantra*; quindi invitato nel Tibet il *Paṅḍita g'Zon nu bum pa* e recatosi nel Tibet centrale interpretò lo *rTse mo* cioè il *Vajrasīkharatantra* (BECK, p. 91) in base alla traduzione precedente eseguita dal *Paṅḍita Karmavajra* e da *g'Zon nu ts'ul k'rims* di *Zaṅs dkar* ed un manoscritto sanscrito portato da *g'Zon nu bum pa*.

Quindi salito in fama di grande dottrina raccolse intorno a sè diversi scolari desiderosi di apprendere questo medesimo ciclo tantrico: fra essi si segnalano: *Mar pa rÑor yas* di *sMon gro*, *rGva ston* di *K'ams*; *Yam šuñ kLu c'un*. Recatosi quindi a *Lhasa* col *paṅḍita* indiano ebbe per discepolo *Ñi ma šes rab* di *gÑal* il quale da essi fu iniziato nello stesso *Vajrasīkhara*. Questi fu il suo compagno in un pellegrinaggio nel Nepal dopo il quale egli ritornò in *mÑa'ris* per poi fermarsi nel *Kashmir*.

Quindi si pose a comporre un commento (*ṭīkā*) allo stesso *Vajrasīkharatantra*; fra i suoi scolari, quattro meritano speciale ricordo e cioè: *Ñi ma šes rab* di *gÑal*; *Mar pa rÑor yas*; *Ts'ul ḡbar*, il maestro di *gÑan*; *Señ ge rgyal mts'an*.

incontrasse davvero molti dei maestri ivi ricordati e da essi fosse iniziato ai vari sistemi tantrici di cui il poligrafo tibetano fa cenno, ma dovremo cercarne la conferma nel *bs Tan agyur* e nel *bKa' agyur*, nei colofoni delle opere che da lui risultano tradotte.

Secondo dunque *Pad ma dkar po* (p. 107) il re *Sron ñe* che aveva costruito il monastero di *Toling* e doveva in seguito prendere i voti ed assumere il nome di *Lha bla ma ye šes 'od*, nell'intento di propagare ancora più efficacemente la fede nel suo paese, scelse fra le migliori famiglie dello stato 21 giovani (1) che divise in tre gruppi a seconda dell'intelligenza di ciascuno, per modo che il secondo e terzo gruppo dipendessero dal precedente e compratili dalle famiglie consegnò loro dell'oro in gran quantità con l'obbligo di invitare i maestri più segnalati e famosi che fossero allora in India. Secondo il re, tali maestri sarebbero stati *Rin c'en rdo rje*, cioè *Ratnavajra* del Kashmir, *Dharma pāla* nell'India orientale, *Karuṇāpaṇḍita*, chiamato anche *Nor bu gliñ pa* « quello di *Ratnadvīpa* » nell'India occidentale, ed infine *Prajñāvali*. I giovani da lui inviati in India avrebbero dovuto specialmente apprendere la letteratura tantrica ed il re segnala i testi che desiderava si facessero spiegare, perchè, come è noto, un manuale tantrico è pressochè incomprendibile senza che dalla viva voce di un maestro iniziato si apprenda il mistico significato delle sue formule. Tali testi sarebbero stati principalmente il *Guhya-samāja* secondo le sue due interpretazioni fondamentali (2), il *Tattvasaṅgraha* secondo il commento di *Kun dga' sñiñ po* cioè *Ānandagarbha*. Tale *Tattvasaṅgraha*, occorre subito notare, non è affatto il trattato dogmatico omonimo di *Śāntirakṣita*, col commento di *Kamalaśīla*, ma un testo tantrico che si faceva da alcune scuole risalire al Buddha stesso e che, a giudicare da alcuni frammenti conservati (3), è veramente re-

---

(1) Così anche *SSANANG-SSETSSEN, Geschichte der Ostmongolen*, p. 53.

(2) Cioè quella di *Buddhajñāna* e *Nāgārjuna*.

(3) Ad es. in *Jñānasiddhi, Two Vajrayāna works* edited by B. Bhat-tacharyya. Gaekwad's Oriental Series n. XLIV.

datto, almeno parzialmente, in uno stile abbastanza arcaico che arieggia a quello della Prajñāpāramitā.

Quindi essi dovevano anche studiare il Las kyi sgrib pa rgyun gcod kyi rgyud e cioè Karmāvaraṇaprasrabdhitānttra col commento dell'ācārya Vasanta (dpyid) alla scuola di Nor bu gliñ pa e Dharmapāla e poi le meditazioni sulle 340 divinità del maṇḍala che l'ācārya rGyal bai lha o Jinadeva aveva commentato, quindi il Guhyasamāja tanto secondo il commento di Buddhajñāna quanto secondo quello di Nāgarjuna, quindi, presso Ratnavajra, i commenti al Kālacakra e i quattro tantra del Vajrāsana. Quindi li consiglia di andare a Vikramaśilā, ove era un gran raduno di maestri e dottori, unici depositari della sapienza buddhistica. Fatto cenno della rinuncia al trono da parte di Sroñ ñe, Pad ma dkar po, ricorda la triste sorte che attendeva questi 21 suoi inviati, giovanissimi tutti, perchè il re li aveva scelti di età non superiore ai venti e non inferiore ai dieci anni. Di essi 19 trovarono la morte nel Kashmir e solo a Rin c'en bzañ po e al lotsāva minore Legs pai šes rab toccò la ventura di tornare in patria dopo lunghi anni di permanenza in India.

Delle esperienze indiane del lotsāva, Pad ma dkar po ci racconta che nel Kashmir egli apprese da Ratnavajra il sistema dello yogatantra insieme con la ritualistica mistica con esso connessa; quindi, incontratosi con Nāropā, si fece spiegare il Guhyasamāja secondo le due interpretazioni usate. Non potendo incontrarsi nè con Prajñāvali, che in quel frattempo era morto, nè con Dharmapāla, si fece discepolo di Nor bu gliñ pa il quale gli interpretò il Durgatipariśodhanatantra e gli upāya-tantra, i tantra connessi con Akṣobhya (mi ak'rugs pai rgyud). A Vikramaśilā incontra Dīpañkarabhadra, Mi t'ub zla ba, e rGyal bai abyuñ gnas (Jinākara), dai quali apprende i mantra e la logica; quindi fattisi spiegare e risolvere i dubbi che ancora gli restavano dal Kashmiro Ratnavajra ritorna nel Tibet all'età di 33 anni. A 49 anni prende i voti presso il paṇḍita Candraprabha, Bhi na se (?) e Kamalarakṣita. Quindi nel Tibet

ha modo di trovarsi con Śraddhākaravarman che era stato colà inviato da Nor bu gliñ pa e farsi spiegare il sistema di Vajrodāya (rdo rje ṅbyuñ), e l'esegesi Ye šes žabs (Prajñāpāda) e correggere le traduzioni dei due lotsāva di Ka e Cog (1). Infine riesce ad incontrare Dharmapāla che era venuto nel Tibet, e da esso apprende il sistema mistico che vigeva nell'India orientale.

Anche la biografia di cui in appresso parleremo ci ha lasciato ricordo dei maestri alla cui scuola studiò; ma i nomi sono spesso così alterati che è difficile riconoscerli.

Fra i suoi discepoli principali, Pad mad kar po nomina il lotsāva minore Legs pai šes rab, g'žon nu šes rab, Ye šes dbañ p'yug di sKyī nor e brTson ṅgrus rgyal mts'an di Gur šiñ. Come suo guru o maestro nel senso più ampio della parola è ricordato dalla biografia ora Da ka ra bar ma (21), ora Sra ta ka ra barma (22) ora Trata-kara (25, 28) ora Tra ta kar bar ma (26). Non ostante queste deformazioni non è difficile riconoscere in tali nomi quello del pañdit Śraddhākaravarman, del quale Pad ma dkar po ha fatto parola.

Nel Kashmir, sempre secondo la stessa biografia, si sarebbe anche incontrato con il più celebre dei siddha o asceti kashmiri, voglio dire con Nāropā il quale, come sopra accennai, fu il padre spirituale di Marpa e quindi insieme con il suo guru Tilopā, il patriarca della scuola dei bKa' rgyud pa. Da Nāropā egli avrebbe appreso specialmente i testi connessi con il rito mistico della mahāmudrā. In India studiò presso molti maestri, fra i quali la biografia cita ṅDsin mi tra, Pa na gñan na, Ši len dra bho dhi: il primo nome è evidentemente una corruzione per dsi na mi tra, cioè Jinamitra; il terzo è Šilen-drabodhi traduttore famoso del tempo di K'ri sroñ lde btsan, che l'autore della biografia trasporta, con un grave anacronismo, ai tempi dei re di Guge.

---

(1) Cioè i due traduttori del tempo di K'ri sroñ lde btsan: dPal brtsegs di sKa e kLui rgyal mts'an di Cog ro.

§ 10. *Scambi religiosi fra Tibet ed India.* — Questa è, secondo una triplice tradizione, la visione d'insieme dei rapporti che i re di Guge allacciarono con i maestri indiani e dell'opera svolta sotto il loro patrocinio, da Rin c'en bzañ po, i suoi scolari ed i suoi coadiutori. Alla corte di mÑa' ris spetta dunque il merito di aver iniziato un nuovo periodo nella storia del Buddhismo tibetano, di aver infuso in esso una fresca vita, arricchendo con centinaia di opere le raccolte di testi sacri, di aver cooperato ad una più perfetta comprensione delle complesse ed ardue teorie od esperienze della dommatica e della mistica buddhistica e di avere perciò conservato la parte migliore del pensiero buddhistico di cui, altrimenti, la rinascita brahmanica ci avrebbe forse per sempre privato.

Fu dunque questo un periodo eccezionalmente glorioso delle provincie occidentali del Tibet. Nessuno, forse, percorrendo oggi le aride ed impervie forre od i desolati pianori di Spiti e Guge, potrebbe immaginare che intorno al mille dell'era nostra nei rari templi o in quegli eremi sperduti in rocciose solitudini si raccogliesse tanto fervore di vita e si compisse un'opera di singolare momento per la cultura tibetana. Esso fu un periodo mirabile in cui i maestri buddhisti non disdegnavano soccorrere i loro confratelli tibetani che pieni di fede e di ardore mistico scendevano dalle loro aspre montagne, non si peritavano di affrontare i pericoli e i disagi dei valichi himālayani, subivano con rassegnazione le sofferenze cui la permanenza nella pianura indiana, calda ed umida, li predisponeva, messaggeri ed apostoli di religione e di civiltà, che rinnovavano con uguale ardentimento l'esempio dei pellegrini buddhistici cinesi. Oggi di tutta questa coorte di traduttori non resta più che il nome. Eppure la trasfusione nel paese delle nevi del Buddhismo indiano e con esso della civiltà indiana, e l'incivilimento del Tibet che ne derivò si debbono agli sforzi e alla tenacia di questi missionari. Essi alla posterità non lasciarono il più delle volte tracce di sè, eppure compirono un'opera mirabile che suscita anche oggi la nostra commossa ammirazione e ci fa pensare agli inauditi sacrifici, alle rinuncie, ed alle vittime che essa necessariamente costò.

Non bisogna però credere che tutti i maestri indiani che in questo scorcio di tempo troviamo alla corte dei re del Tibet occidentale fossero stati da questi effettivamente chiamati. Erano già cominciate le invasioni mussulmane e la ripresa più intensa delle correnti brahmaniche cominciava a minare la fortuna del Buddhismo indiano. Dal Turkestan e da Gilgit (Bru za) su cui già infuriava la tormenta islamica, i maestri buddhisti potevano benissimo scendere nel Tibet occidentale attraverso le carovaniere che anche oggi allacciano il Ladakh all'Asia centrale. Ma il contingente maggiore di immigrati doveva senza dubbio venire dal Kashmir non solo per la prossimità geografica e per gli scambi commerciali che allora, come oggi, dovevano esistere fra i due paesi, ma anche perchè in questo periodo di tempo il Kashmir ebbe a soffrire un aspro malgoverno per opera di una serie di tiranni da Kalhana condannati all'esecrazione dei posteri. La grande affluenza di kashmiri in questi anni sembra confermata da una tradizione, viva anche oggi nel Ladakh, la quale racconta come i re del Tibet fossero costretti, considerate le scarse risorse del paese, a limitare per questi immigranti a non più di tre anni il permesso di residenza nel proprio paese (1).

D'altra parte il Kashmir era allora uno dei luoghi ove il buddhismo maggiormente prosperava se non più come religione di Stato certo come patria di alcuni dei più grandi dottori ed esegeti del tempo.

Kashmiri furono Nāropā che divenuto maestro di Marpa sarà riconosciuto come il guru più celebre della setta dei bKa' rgyud pa, anche oggi diffusissima nel Tibet, Ākarasiddhi (Pad ma dkar po, 85), Jñānaśrimitra, scolaro di Nāropā (Ibid., p. 83, 106). Kashmiri furono alcuni dei più grandi interpreti del sistema del Kālacakra, destinato ad avere anch'esso singolare fortuna e diffusione, come ad esempio Somanātha. Ed ancora ai tempi di Kṣemendra il Buddhismo doveva avere nel Kashmir molti proseliti se il grande poeta non disdegnò di dar mano a quella poderosa raccolta che si intitola Avadāna-

---

(1) FRANCKE, *Notes on Khotan and Ladakh*, «Ind. Ant.», LIX, 1930, p. 42.

kalpalatā, senza dubbio fra le opere più belle e ricche dovute al suo inesauribile genio.

E la filiazione, almeno parziale, del Buddhismo del Tibet occidentale da quello Kashmiro resta documentata dal fatto che i sistemi tantrici introdotti con la loro esegesi da Rin c'en bzañ po vengono designati nel Tibet col nome di sistema kashmiro secondo la concorde testimonianza delle nostre fonti.

§ 11. *I collaboratori di Rin c'en bzañ po e le sue traduzioni.* — Secondo dunque i documenti letterari accessibili oggi possiamo ricostruire questo elenco dei maestri, collaboratori o discepoli di Rin c'en bzañ po:

<i>Deb t'er</i>	<i>Padma dkar po</i>	<i>Biografia</i>
Dharmapāla	Id.	
Guṇapāla		
Sādhupāla		
Prajñāpāla		
brTson aḡrus rgyal mts'an (discepolo)		
dGe ba blo gros . . . . .		id. (discepolo)
Legs pai šes rab	Ratnavajra	
gŽon nu šes rab	(Karunāpaṇḍita)	
Jñāna.	Candraprabha	
An ston grags rin	Bhinase (?)	
rGya ye ts'ul	Kamalarakṣita	
dGe šes	Śraddhākara	
dKon mc'og brtsegs	Legs pai šes rab	
C'os blos	Ye šes dbaṅ p'yug	
Sum ston ye aḡbar	gŽon nu šes rab	
Dīpaṅkara	Id.	Id.
		[Jinamitra (1)]
		Śilendrabodhi (1)]
		Padmākaravarman
		Rin c'en gžon nu
		Byaṅ c'ub šes rab.

(1) Per evidente errore, come sopra ho accennato.



Interrogando gli indici del bKa' agyur e del bsTan agyur, noi troveremo la conferma di tutto quanto le nostre fonti ci hanno indicato, anzi, siccome molte di queste traduzioni, in tali raccolte contenute, furono fatte in collaborazione, potremo stabilire la contemporaneità e quindi fissare, almeno approssimativamente, le date di alcuni dei principali traduttori e maestri, che cooperarono alla penetrazione del Buddhismo nel Tibet.

Cominceremo col dare un indice delle opere tradotte da Rin c'en bzañ po dividendole in tre gruppi, e cioè: a) sutra e tantra del bKa' agyur; b) commento ai sutra; d) commento ai tantra.

## I.

nel bKa' agyur.

1. Laghusamvaratantra (OTANI, p. 7, BECK, p. 75, che non fa cenno del nome di Rin c'en bzañ po).

2. Abhidhānottaratantra; Dīpaṅkaraśrījñāna e Rin c'en bzañ po. (OT., p. 8, BECK, p. 75).

3. Sarvatathāgatakāyavakcittarahasyaguhyasamāja (OT., p. 23, BECK, p. 85); Śraddhākara-varman e Rin c'en bzañ po.

4. Māyājālamahātantrarāja; Rin c'en bzañ po (OT., p. 33, BECK, p. 89).

5. Śricandraguhyatilakamahātantrarāja; Rin c'en bzañ po. (OT., p. 35, BECK, p. 91).

6. Sarvatathāgatattvasaṅgraha; Śraddhākara-varman e Rin c'en bzañ po (OT., p. 36).

7. Sarvarahasyatantrarāja; Padmākara-varman e Rin c'en bzañ po (OT., p. 36, BECK, p. 91).

8. Śrīparamādīmahāyānakalparāja; Śraddhākara-varman e Rin c'en bzañ po (OT., p. 41, BECK, p. 92).

9. Āryavajrapāṇinīlāmaradhāraṇīlokavijaya; Dīpaṅkara e Rin c'en bzañ po (OT., p. 51, BECK, p. 96).

10. Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā; Subhāṣita e Rin c'en bzañ po (poi rivista su nuovo ms. da Dīpaṅkara e Rin c'en bzañ po) (OT., p. 215, BECK, p. 8).

11. Mahāparinirvāṇasūtra; Kamalagupta e Rin c'en bzañ po (OT., p. 292, BECK, p. 33).

12. Nairātmyaparipṛechā; Kamalagupta e Rin c'en bzañ po (OT., p. 321, BECK, p. 42).

13. Ghaṇṭīsūtra; Dharmasribhadra, T'sulk'rims yontan e Rin c'en bzañ po (OT., p. 374, BECK, p. 61).

14. Abhiṣkramaṇasūtra; c. s. (OT., p. 375, BECK, p. 62).

15. Sumagadhāvadāna; c. s. (OT., p. 392, BECK, p. 68).

16. Candraprabhāvadāna; Dharmasribhadra; Śes rab legs pa, e Rin c'en bzañ po (OT., p. 393, BECK, p. 69).

17. Śrīsenāvadāna c. s. (OT., 393, BECK, p. 69).

## II.

### Commento ai sūtra (mdo ṅgrel)

1. Traduzione e revisione dell'Abhisamayālaṅkāraloka di Haribhadra insieme con Subhāṣita e poi con Dīpaṅkara (CORDIER, II, p. 277).

2. Traduzione insieme con Dīpaṅkaraśrījñāna del Durbodhāloka comm. all'Abhisamayālaṅkāra (Ibid., p. 278).

3. Traduzione insieme con Śraddhākaravarman del Prajñāpāramitānavasīlokapīṇḍārtha (Ibid., p. 287).

4. Traduzione con Kamalagupta della ṭikā alla stessa opera (Ibid., p. 287).

5. Traduzione con Śraddhākaravarman del Hastabala-prakarāṇa (Ibid., p. 296).

6. Revisione della traduzione del Bodhicaryāvatāra insieme con Dharmasribhadra e Śa kya blo gros (Ibid., p. 306).

7. Traduzione con Padmākaravarman di Saṃvṛttibodhicittabhāvanopadeśavarnasāṅgraha (Ibid., p. 317 e 349).

8. Traduzione con Padmākaravarman di Paramārt habodhicittabhāvanākramavarnasāṅgraha (Ibid., p. 317 e 344).

9. Traduzione con Padmākaravarman di Pāramitāyānabhāvanākramopadeśa (Ibid., p. 319 K. 354).

10. Traduzione con Dharmasrībhadrā del Dhyāna-saddharmavyavasthāna (Ibid., p. 320).

11. Traduzione con lo stesso del commento alla stessa opera (Ibid., p. 320).

12. Traduzione con Prajñākaravarman di Bodhisattvacaryāsaṅgrahapradīparatnamālā (Ibid., p. 324).

13. Traduzione con Kamalagupta della Vimalaprasnottararatnamālā (Ibid., p. 344).

14. Traduzione con Gaṅgādhara della Saptaguṇaparivarṇanākathā (Ibid., p. 346).

15. Traduzione con lo stesso della Sambhāraparikathā (Ibid., pp. 346 e 424).

16. Traduzione con Buddhābhadrā di Caturviparyāyaparihārakathā (Ibid., pp. 347 e 424).

17. Traduzione con Dharmasrībhadrā di Pañcaviḍhakāmaguṇopalambhanirdeśa (Ibid., p. 350).

18. Traduzione con Dharmasrībhadrā di Dhyāna-saddharmavyavasthāna (Ibid., p. 352).

19. Traduzione con lo stesso di Yogāvatāra (Ibid., p. 354).

20. Traduzione con Janārdana di Yogāvatāropadeśa (Ibid., p. 355).

21. Traduzione con Kamalagupta di Saptaguṇavarṇanākathā (Ibid., p. 356).

22. Traduzione con Atīśa del Trīśaraṇagamanaśatī (Ibid., p. 360).

23. Traduzione con Janārdana di Yogāvatāropadeśa (Ibid., p. 390).

24. Traduzione con lo stesso del Pratimokṣabhāṣyasampramuṣitasmaraṇamātralekha (Ibid., p. 403).

25. Traduzione con Dharmasrībhadrā di Suvarṇavarṇāvadāna (Ibid., p. 416).

26. Traduzione con Gaṅgādhara di Saptaguṇaparivarṇanākathā (Ibid., p. 423).

27. Traduzione con Atīśa di Supathadeśanāparikathā (Ibid., p. 426).

28. Traduzione con Dharmaśrībhadrā di Dṛṣṭānta-mālyā (Ibid., p. 432).

29. Traduzione con Janārdana di Aṣṭāṅgaḥṛdaya-saṃhitā (Ibid., p. 470).

30. Traduzione con lo stesso del commento alla stessa opera Padārthacandrikā (Ibid., p. 471).

31 e 32. Traduzione con lo stesso di Dhūpayogaratnamālā (Ibid., p. 475) e di Aṣṭāpadīkṛtadhūpayoga (Ibid., p. 475).

33. Traduzione con Dharmaśrībhadrā e Buddhaśrī-sānti di Śālihotriyāśvāyurvedasaṃhitā (Ibid., p. 501).

### III.

#### Commenti ai tantra (rgyud ṅgrel).

1. Traduzione con Janārdana di Viśeṣastavaṭīkā (CORDIER I, p. 3).

2. Traduzione con lo stesso di Devātīśayastotraṭīkā (Ibid., 4).

3. Traduzione con Śraddhākaravarman di Kāyatrāyastotravivarāṇa (Ibid., p. 5).

4. Traduzione con Padmākaravarman del 13° capitolo del Varṇanārhaṇane Bhagavato Buddhaśya stotre aśakyastava (Ibid., p. 7).

5. Traduzione con Dharmaśrībhadrā di Ekottarikāstotra (Ibid., p. 8).

6. Traduzione con Padmākaravarman di Sugatapañcatrimśatstotra (Ibid., p. 8).

7. Traduzione con Buddhākaravarman di Deśanāstava (Ibid., p. 11).

8. Traduzione di Buddhābhiṣeka-nāma-stotra (Ibid., p. 11).

9. Traduzione con Śraddhākara di Pañcatathāgatastava (Ibid., p. 12).

10. Traduzione con lo stesso di Saptatathāgatastotra (Ibid., p. 121).

11. Traduzione con Dharmasrībhadrā di Śūramanojñā con commento a Śrīcakrasaṃvara (Ibid., p. 28).

12. Traduzione con Śraddhākaravarman di Śrībhagavadabhisamaya (Ibid., p. 33).

13. Traduzione con Buddhaśrīśānti di Bhagavacchrīcakrasaṃvaramaṇḍalavidhi (Ibid., p. 37).

14. Traduzione con Dharmasrībhadrā di opera dello stesso titolo (Ibid., p. 37).

15. Traduzione con lo stesso di Herukasādhana (Ibid., p. 43).

16. Traduzione con Śraddhākaravarman di Herukaviśuddhi (Ibid., p. 44).

17. Traduzione con Atīśa di Śrīcakrasaṃvarasādhana (Ibid., p. 45).

18. Traduzione con Atīśa di Bhagavadabhisamaya (Ibid., p. 46).

19. Traduzione con lo stesso di Cakrasaṃvaravistara-prabandha (Ibid., p. 53).

20. Traduzione con Atīśa di Vajrayoginīstotra (Ibid., p. 64).

21. Traduzione con Kamalagupta del Catuḥpīṭhayaogasāghanatantrasādhanopāyikā (Ibid., p. 99).

22. Traduzione con lo stesso di Tattvopadeśa (Ibid., p. 103).

23. Traduzione con Śraddhākaravarman di Sarvabuddhasamayogatantrapañjikā (Ibid., p. 108).

24. Traduzione con Śraddhākaravarman e Dharmasrībhadrā di Sarvabuddhasamayoga (Ibid., p. 109).

25. Traduzione con Atīśa di Mṛtyuvañcanopadeśa (Ibid., p. 126).

26. Traduzione con Śraddhākaravarman di Pradīpoddyotana (comm. a Guhyasamāja) (Ibid., p. 131).

27. Traduzione con Śraddhākaravarman di Śaḍaṅgayogaṭikā (Ibid., p. 132).

28. Traduzione con lo stesso di Vajrajāpaṭikā (Ibid., p. 132).

29. Traduzione con lo stesso di Jñānavajrasamuccaya-tantrodभवसप्तलंकारविवेचना (Ibid., p. 132).

30. Traduzione con lo stesso di Piṇḍīkṛtasādhana (Ibid., p. 134).

31. Traduzione con Dharmaśrībhadrā di [Sūtramela-paka (comm. a Guhyasamāja) (Ibid., p. 135).

32. Traduzione con Subhāṣita di Guhyasamājamāṇḍalavidhi (Ibid., p. 135).

33. Traduzione con Śraddhākaravarman e Kamalagupta di Pañcakrama (Ibid., p. 136).

34. Traduzione con lo stesso di Svādhiṣṭhānakramaprabheda (Ibid., p. 136).

35. Traduzione con lo stesso di Abhisambodhikramopadeśa (Ibid., p. 136).

36. Traduzione con lo stesso di Amṛtakunḍalīsādhana (Ibid., p. 138).

37. Traduzione con Dharmaśrībhadrā di Mahāvajradharapathakramopadeśa-amṛtaguhya (Ibid., p. 140).

38. Traduzione con Śraddhākaravarman e Dharmaśrībhadrā di Homavidhi (Ibid., p. 140).

39. Traduzione con Śraddhākaravarman di Guhyasamājamāṇḍaladevakāyastotra (Ibid., p. 141).

40. Traduzione con Prajñāśrīgupta di Śraddhāpralāpastava (Ibid., p. 141).

41. Traduzione con Śraddhākaravarman di Guhyasamājavivaraṇa (Ibid., p. 143).

42. Traduzione di Mukhāgama (Ibid., p. 147).

43. Traduzione con Śraddhākaravarman di Samantabhadrasādhana (Ibid., p. 147).

44. Traduzione con Padmākaravarman di Guhyasamājamāṇḍalavidhi (Ibid., p. 148).

45. Traduzione con Vīryabhadrā di Samantabhadravṛtti (Ibid., p. 149).

46. Traduzione con Śraddhākaravarman di Samantabhadrasādhanavṛtti (Ibid., p. 149).

47. Traduzione con Kamalaguhyā di Muktilakavyākhyāna (Ibid., p. 150).

48. Traduzione con Vīryabhadra di Guhyasamājamaṇḍalavidhiṭikā (Ibid., p. 150).

49. Traduzione con Śraddhākaravarman di Guhyasamājābhisamayasādhana e maṇḍalavidhi (Ibid., p. 152).

50. Traduzione di Priyasādhana (Ibid., p. 152).

51. Traduzione con Padmākaravarman di Akṣobhya-vajrasādhana (Ibid., p. 153).

52. Traduzione con Vīryabhadra di Suviśiṣṭasādhano-pāyikā (Ibid., p. 154).

53. Traduzione con Atīśa di Guhyasamājalokeśvara-sādhana (Ibid., p. 154).

54. Traduzione con Tathāgatarakṣita di Abhiṣekaparakaraṇa (Ibid., p. 155).

55. Traduzione con Vijayaśrīdhara e Śraddhākaravarman di Guhyasamājapañjikā (Ibid., p. 159).

56. Traduzione con Atīśa di Yamarīsādhana (Ibid., p. 167).

57. Traduzione con Tathāgatarakṣita di Vajrabhairavatantrapañjikā (Ibid., p. 169).

58. Traduzione con Devākara di Devīprabhādhārādhi-śṭhāna (Ibid., p. 181).

59. Traduzione di Jñānasiddhisādhano-pāyikā (Ibid., p. 211).

60. Traduzione con Padmākaravarman di Vajrayāna-sthulāpatti (Ibid., p. 254).

61. Traduzione con Dharmasrībhadra di Kośalālānkāra (Ibid., p. 259).

62. Traduzione con Padmākaravarman di Vajradhātumaṇḍalasarvadevavyavasthāna (Ibid., p. 259).

63. Traduzione con Śraddhākaravarman di Saṅkṣiptamaṇḍalasūtravṛitti (Ibid., p. 259).

64. Traduzione in parte del comm. a Tattvasaṅgraha (Ibid., p. 260).

65. Traduzione con Padmākaravarman di Paramādivṛtti (Ibid., p. 259).

66. Traduzione con Śraddhākaravarman di Paramādiṭikā (Ibid., p. 261).

67. Traduzione del comm. a Māyājāla (Ibid., p. 261).

68. Traduzione con Śraddhākaravarman di Pañjikā a Māyājāla (Ibid., p. 262).

69. Traduzione con Buddhaśrīśānti di Sarvavajrodaya (Ibid., p. 262).

70. Traduzione di Trailokyavijayamaṇḍalopayikā (Ibid., p. 263).

71. Traduzione con Śraddhākaravarman di Pratiṣṭhāvidhi e Karuṇodaya (Ibid., p. 263).

72. Traduzione con Dharmāśrībhadrā di Pratiṣṭhāvidhi (Ibid., p. 263).

73. Traduzione con Śraddhākaravarman di Homavidhi (Ibid., p. 264).

74. Traduzione con Śraddhākaravarman di Nāmasaṅgītivṛtti (Ibid., p. 265).

75. Traduzione con Śraddhākaravarman di Mañjuśrīnāmasaṅgītiṭikā (Ibid., p. 266).

76. Traduzione con Subhūtiśrībhadrā di Sarvadurgatipariśodhanamaṇḍalasādhānopāyikā (Ibid., p. 284).

77. Traduzione con Kanakavarman di Sarvadurgatipariśodhanapretahomavidhi (Ibid., p. 285).

78. Traduzione con Śraddhākaravarman di Sarvasūdhisaṃskārasūtrapiṇḍitavidhi (Ibid., p. 285).

79. Traduzione con Padmākaravarman di Mahāvairocanaḅhisambodhisambaddhatantrapūjāvidhi (Ibid., p. 291).

80. Traduzione con Śraddhākaravarman di Vajravidāraṇīdhāraṇīṭikā (Ibid., p. 295).

81. Traduzione con lo stesso di Vajravidāraṇīdhāraṇīvyākhyānabṛhatṭikā (Ibid., p. 295).

82. Traduzione con lo stesso e revisione di Vṛttipradīpa allo stesso testo (Ibid., p. 296).



83. Traduzione con lo stesso di Āryamañjughoṣastotra (Ibid., p. 301).

84. Traduzione con Atīśa di Sahasrabhujāvalokiteśvarasādhana (Ibid., p. 305).

85. Traduzione con Viryabhadra di Sthiracakrabhāvanā (III, 3).

86. Traduzione con Kamalagupta di Arapacanasādhana (II, 4).

87. Traduzione con Atīśa di Nageśvararājasādhana (II, 66).

88. Traduzione con Padmākaravarman di Nayatraya-pradīpa (81).

89. Traduzione con Atīśa di Tattvasiddhiprakaraṇa (81).

90. Traduzione con Padmākaravarman di Tattvāvātāra (81).

91. Traduzione con lo stesso di Mantranayāloka (81).

92. Traduzione con Janārdana di Tattvasārasaṅgraha (82).

93. Traduzione con Śraddhākaravarman di Yogānuttaratantrārthāvatārasaṅgraha (82).

94. Traduzione con Padmākaravarman di Guhyapañcāśikhā (84).

95. Traduzione con Śraddhākaravarman di Madhyamabhāgatrayavidhi (95).

96. Traduzione di Jalabalividhi (96).

97. Traduzione di Mahāmudrāyogāvatārapinḍārtha (97).

98. Traduzione con Atīśa di Nāgabalividhi (97).

99. Traduzione con lo stesso di Balipujāvidhi (107).

100. Traduzione con Viryabhadra di Daṇḍakabhagavacchakrasaṃvarastotra (114).

101. Traduzione con Atīśa di Vajrayoginīsādhana (118).

102. Traduzione con Śraddhākaravarman di Piṇḍikramasādhana (162).

103. Traduzione con Atīśa di Nilāambaravajrapāṇisādhana (181).

104. Traduzione con Atīśa di Vajradharavajrapāṇi-karmasādhana (181).

105. Traduzione di Vajravidāraṇīmaṇḍalavidhi (182).

106. Traduzione con Śraddhākaravarman di Karmakarastotra (200).

107. Traduzione con Atīśa di Yamarīsādhana (260).

108. Traduzione con Padmākaravarman di Bhumisūtra (mDo mañ LALOU, *Cat.* n. 112).

§ 12. *Sincronismi di traduzioni e traduttori.* — Deriva da questo elenco, che noi possiamo assegnare ad un tempo ben determinato, le traduzioni portanti i nomi di Śraddhākaravarman, Padmākaravarman, Subhāṣita, Kamalagupta (o Kamalarakṣita o Kamalaguhya) Dharmasrībhadrā, Subhūtiśrībhadrā, Śākya blo gros (Śākyamati), Gaṅgādhara, Buddhābhadrā, Vijayaśrīdhara, Janārdana, Buddhaśrīśānti, Vīryābhadrā, Tathāgatarakṣita, il quale ebbe gran parte nella redazione finale dell'Avadānakalpalatā (1), Devākara, Kanakavarman, Atīśa, Ts'ul k'rims yon tan. Tutti questi paṇḍita e lotsāva sono dunque stati coevi di Rin c'en bzañ po, e la loro attività deve perciò includersi entro limiti di tempo ben precisi: la seconda metà del X secolo e all'incirca i primi tre quarti dell'XI secolo.

Questa contemporaneità ci dà anche altri sincronismi. Infatti sappiamo, per esempio, che il Rin c'en rdo rje (Ratnavajra) ricordato da Pad ma dkar po fu il discepolo di Gaṅgādhara (CORDIER, II, 377), esso stesso collaboratore frequente di Rin c'en bzañ po, che Kamalagupta collaborò con bSod nams rgyal ba (CORDIER, II, 85) e che alcune opere furono tradotte da Śraddhākaravarman con il lotsāva Yon tan śī la (Guṇaśīla, CORDIER, II, 198, 199). D'altra parte Subhūtiśrīśānti e Śākyamati collaborarono con il grande paṇḍita nepalese Śāntibhadrā, del quale si hanno

---

(1) CORDIER, II, p. 420.

opere tradotte in compagnia di Ts'ul k'rims rgyal ba, conosciuto meglio sotto il nome di Nag ts'o, uno dei più celebrati discepoli di Atīśa (v. ad es. CORDIER, II, 276). Śāntibhadra tradusse almeno tre opere per incarico di Lha btsun Byaṅ c'ub 'od (il nepote di Ye šes 'od) e cioè, come si deduce dai rispettivi colofoni; Yogacaryābhumau bodhisattvabhūmi-vyākhyā, la ṭīkā del Samādhirāja, (mDo ṅrel, ŋi e ri, CORDIER, II, 369 e 382) e il commento all'Abhisamayālaṅkāra di Bhadanta Vimuktisena in cui fu collaboratore di Śāntibhadra Śākya 'od (Śākyaprabha), mentre il fratello stesso di Byaṅ c'ub 'od, vale a dire Ži ba 'od nel colofone alla traduzione delle kārīkā del Tattvasaṅgraha di Śāntira-kṣita da lui volto in tibetano insieme con Guṇākaraśrībhadra, viene anch'egli chiamato un grande lotsāva.

Esso stesso Byaṅ c'ub 'od ordinò a Subhūtiśrī (Śānti) la traduzione della Pramānavārttikavṛtti di Devendrabuddhi (CORDIER, II, 440, mDo ṅrel, c'e) e del Pañcaskandhaprakaraṇa di Candrakīrti (Id., II, 304) eseguita da Dīpaṅkara, se è vero che il dPal lha bstun pa bodhi rāja che volle quest'ultima deve identificarsi, come pare quasi certo, con il nostro Byan c'ub 'od.

Del tempo di Lha lde abbiamo l'Abhisamayālaṅkā-rāloka di Haribhadra, nel cui colofone, nell'edizione di sNar t'aṅ si legge chiaramente K'ri bra šis Lha lde tsan, onde non può ammettersi l'identificazione di questo re col suo successore 'Od lde come ha proposto il Cordier (II, 277). Del resto Subhāṣita figura già, appunto come traduttore, per volere dello stesso monarca, dell'Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā di cui l'āloka è commento. All'ordine del medesimo re si deve la traduzione della Śālihotrāśvāyurvedasamhitā (II, 500) (1).

Del suo successore 'Od lde, durante il cui regno Atīśa giunse nel Tibet, sappiamo che da Subhūtiśrīśānti, Śākya

---

(1) V. CORDIER in «Bulletin École Française Extrême Orient», vol. III, p. 620.

blo gros (Śākyamati) e dGe bai blo gros egli fece tradurre la Śuddhimati (CORDIER, II, 281), che fu poi riveduta e corretta da Śāntibhadra, che vedremo lavorare per il suo successore rTse lde insieme con il lotsāva Lha btsas del quale molte traduzioni sono incorporate nelle raccolte tibetane.

Un'altra serie di sincronismi ci forniscono le opere fatte tradurre da rTse lde, il successore di 'Od lde: egli governò dopo la morte di Rin c'en bzañ po cioè approssimativamente dopo il 1055. Di lui, usualmente designato con tutti i suoi titoli dPal lha btsan po, K'ri bkra śis mña'bdag rTse lde btsan, sappiamo che ordinò la traduzione del Vinaya-saṅgraha fatta da Jñānaśrībhadrā, paṇḍita originario di Groñ k'yer dpe med, Anupamapura nel Kashmir insieme col lotsāva rGyal ba śesrab e Śākya bśes gñen. E Jñānaśrībhadrā, collaborando con il discepolo di Rin c'en bzañ po, dGe bai blo gros tradusse, per volere dello stesso principe, e di dPal lha btsun Ži ba 'od il Vādanyāya di Dharmakīrti. Fu lo stesso re che insieme con Ži ba 'od dette ordine si traducesse la grande Pramānavārttikaṭikā di Śākyabuddhi e Prajñākaragupta (mDo aḡrel, je, ñe, te, t'e, CORDIER, II, 440 sg.), ubbidendo alla volontà di K'u e dPon, dello zio e del nipote, cioè di Ye śes 'od e Byañ c'ub 'od (e non Ži ba 'od come propone il Cordier) ed affidando la versione, fra i tanti altri maestri convocati a quello scopo, a Sunayanaśrimitra di Vikramaśilā e a Kumāraśrī, durante il convegno tenuto a Toling per suo proprio volere. Lo stesso principe insieme con Ži ba 'od, ubbidendo sempre alla volontà di Ye še 'od e Byañ c'ub 'od, faceva poi volgere in tibetano la Pramānavārttikālaṅkāraṭikā da Dīpaṅkararakṣita e da Byañ c'ub śesrab di Mañ 'or in Žañ Žuñ cioè Guge (II, 443).

Da questo esame comparativo risulta perciò che le informazioni desunte dalle nostre fonti trovano la loro piena conferma negli indici delle raccolte tibetane. Fanno naturalmente eccezione alcune notizie della biografia che sono un mostruoso ana-

cronismo; come ad esempio la menzione fra i maestri di Rin c'en bzañ po di Jinamitra e Śilendrabodhi, i quali, come è noto, appartengono al primo periodo delle traduzioni tibetane, siccome entrambi vissero, collaborando insieme con kLui rgyal mts'an, Dānaśīla, ecc., al tempo di K'ri sroñ lde btsan.

Manca inoltre ogni conferma di una qualche relazione fra Rin c'en bzañ po con Nāropā, cui fa cenno Pad ma dkar po; nessuna opera del grande siddha è fra quelle tradotte in Guge e neppure risulta che allora in questo paese si conoscesse il Kālacakra tantra di cui Nāropā fu uno dei primi interpreti. Il merito principale di aver introdotto nel Tibet il sistema di Nāropā ed i suoi insegnamenti spetta a Marpa, il lotsāva di Lho brag (non di Zañs dkar come vorrebbe il Francke (1)).

Sembra perciò pienamente confermato quanto dicevo sopra, che cioè il periodo cui Rin c'en bzañ po appartenne può considerarsi come uno fra i più fecondi e più importanti per la storia del lamaismo e per la elaborazione delle dottrine indiane dopo la loro introduzione nel paese delle nevi. Da oggi in poi converrà portare l'attenzione sul movimento culturale che si svolse nel Tibet occidentale e che si addimostra assai più notevole di quanto non si sia fino ad oggi riconosciuto. Neppure il Francke, che, a parte alcuni difetti delle sue opere, ha il merito indiscutibile di avere lumeggiato in una serie amplissima di lavori la storia e la cultura del Tibet indiano ed occidentale, ha raccolto sul nostro periodo notizie precise. E sebbene egli sia stato il primo a far cenno della grande figura di Rin c'en bzañ po, soprattutto come apostolo del lamaismo nel Mar yul e come singolare costruttore di templi, i dati che ci ha fornito, in diverse occasioni, sono manchevoli e certo inadeguati a farci comprendere in tutto il suo pieno valore l'opera svolta dal lotsāva ed il suo significato. È che le fonti ci difettano o per lo meno non sono ancora accessibili.

---

(1) *Indian antiquary*, 1930, vol. LIX, p. 69.

§ 13. *Il rnam t'ar di Rin c'en bzañ po.* — Sapevo che di Rin c'en bzañ po esisteva una biografia (*rnam t'ar*), ma per quante ricerche ne avessi fatte durante i miei viaggi del 1928 e 1930 non mi venne dato di rintracciarla. E anche il Francke non poté servirsi che di una modesta biografia venuta in possesso del Gergan in Leh nel 1926. Quale essa sia non potrei dire: ma il Gergan, che io incontrai nuovamente nel 1931, e che interrogai in proposito mi affermò che il suo libro era soltanto di pochi fogli. Ciò mi fa supporre che esso sia una riduzione abbreviata dell'altro che nel settembre 1932 mi giungeva da Poo e che risulta di 58 fogli con 4 righe per foglio. Che la mia redazione e quella di Gergan siano diverse mi fa credere anche la diversa grafia dei nomi propri, la quale non può considerarsi come una casuale deformazione dovuta a scribi ignoranti, siccome le stesse forme ricorrono di solito costantemente nel testo.

Che vi sia stata infatti più di una redazione della biografia è dimostrato dal colofone di quello venuto in mio possesso:   
 བ་གཞི་བྱི་དང་བ་དབལ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་མྱོ་ལིང་དུ་བྲིས་པའི་རྣམ་ཐར་འབྲིང་པོ་  
 རྫོགས་སོ། « Qui finisce la biografia mediana scritta in T'o liu da dPal ye šes di Kyi dañ in Gu ge ».

Ciò lascia supporre che oltre la presente biografia ne siano esistite altre due: una più vasta ed una più concisa. Il caso non è nuovo nella letteratura tibetana, e si ripete ad esempio per le biografie di Atiśa. Il *rnam t'ar* ora venuto in mio possesso è manoscritto e, a giudicare dallo stato di conservazione, discretamente antico; nella scrittura ci mostra una grande incertezza di forme la quale denota che l'amanuense ignorava le regole ortografiche. Troppo spesso egli è influenzato dalla pronuncia della parola e mostra una grave incertezza circa le lettere prefisse. Non è certo mio intendimento dare qui una traduzione completa del testo. Se ci mettessimo in mente di tradurre per intero tutti i *rnam t'ar* tibetani non solo ci addosseremmo un'opera quanto mai ardua, ma molto spesso il risultato non compenserebbe la nostra fatica.

Questi rnam t'ar debbono essere adoperati con molta cautela. Generalmente infatti essi non possono considerarsi come opere di assoluto valore storico; non altrimenti che le vite dei santi del nostro medioevo, essi sono un ramo della letteratura religiosa ed edificante. Le grandi personalità, di cui narrano le glorie ed i fasti, non sono, salvo scarsissime eccezioni, eroi o guerrieri o uomini politici, ma soltanto monaci ed asceti: essi parlano di conquiste spirituali, descrivono visioni, ci rivelano esaltamenti mistici. In una atmosfera così satura di magia e di fede così intensa come sempre fu il Tibet, è evidente che il miracoloso, il leggendario ed il sovranaturale si sovrappongano al fondo storico e prendano il sopravvento. È insomma un'altra realtà quella cui i Tibetani si interessano, che pur non appartenendo alla storia, non è per essi meno vera e viva che questa non sia per noi; onde cresce l'interesse psicologico di questa letteratura la quale ci dipinge con piena efficacia l'ambiente fantastico in cui il Tibet devoto ancora oggi vive e si muove.

Ciò non toglie tuttavia che anche lo storico possa trovare in queste biografie elementi preziosi che altrove sarebbe vano ricercare. Ed è su questi che ora noi specialmente insisteremo, cercando completare le informazioni che ci venne dato di ritrovare nelle fonti sopra usate; la biografia di Rin c'en bzañ po non è infatti da considerarsi come una delle più rappresentative dal punto di vista artistico, nè potrebbe certo dare un'idea in tutto perfetta e soddisfacente di questa letteratura biografica che pure conosce magnifici esempi, come la vita di Milaraspa o quella di Marpa.

L'autore della biografia ha raggruppato gli argomenti di cui vuol trattare in undici capi fondamentali, e cioè:

1° Le profezie circa la nascita, perchè la comparsa di ogni grande persona è, secondo una concezione buddhistica comune, anticipata da profezie del Buddha o dei santi, molto prima della sua nascita.

2° A quale stirpe appartenne.

3° Dove nacque.

4° Quando e dove prese i voti.

5° Dove acquistò la qualità di *lotsāva*, ecc.

6° Da quali maestri e sapienti si fece insegnare la legge.

7° Come tradusse la legge.

8° Come costruì le quattro residenze ed i templi.

9° Come consacrò ventuno luoghi minori.

10° Dove egli compì asceti straordinarie.

11° Da qual luogo egli entrò nel *nirvāṇa*, sparendo per l'aria.

Tralasciamo le profezie e veniamo alla nascita: invece di parlarci subito del paese in cui Rin c'en bzañ po ebbe i natali il testo premette alla esposizione della sua genealogia l'indicazione, che ha tutta l'apparenza d'una glossa o d'una tarda inserzione, del posto ove egli specialmente risiedette (fol. 4): *ལྷ་མ་དམ་པ་* *དེའི་ལྷགས་ཡུལ་རྩ་བ་ནི་ག་གེ་ཁ་ཚེའི་ལྷ་ཡུངས་ཡིན* cioè: «il luogo di resi-

denza principale di questo maestro eccelso, fu a *Lha luñs*, in quel di *K'a tse* di *Guge*». Sebbene *Lha luñs* sia nome di luogo abbastanza comune nel Tibet, è probabile che questo *Lha luñs* sia identico con *Lha luñ*, in *Spiti*, lungo la valle del *Lingti* che compare nelle carte della *Survey* (52 L) sotto la forma di *Lilung*; in esso si trova il famoso tempietto illustrato dallo *Shuttleworth* ed appunto attribuito a *Rin c'en bzañ po*. Ma allora *K'a tse* ricordato pure dal *Deb t'er* dovrebbe essere identificato con *Spiti*. A favore di questa ipotesi si potrebbe citare il fatto che anche oggi il nome di *K'a tse* sembra sussistere non lontano da *Lha luñ* nel villaggio di *Kaze* (o *Kaja* sulle carte della *Survey*) il quale dalle rovine che sopravanzano sembra essere stato un giorno più importante di quello che oggi non sia.

Il fatto che tutta la regione è indicata col nome generico di *Guge* non costituisce una difficoltà contro questa identificazione, perchè, come abbiamo visto, le nostre fonti distinguono tutto il territorio del Tibet occidentale in tre grandi parti: *Maryul*, *Guge* e *Purañ* le quali dovevano essere suddivise in tante altre provincie, con nomi probabilmente diversi da quelli diventati oggi d'uso. Che *K'a tse* fosse il nome di



una provincia è dimostrato dal fatto che in esso non solo era Lha luñ ma anche Go k'ar (fol. 33, 34) ove Rin c'en bzañ po eresse per munificenza regale un tempio che deve essere quello stesso ricordato dal Deb t'er sñon po (k'a 3b) e Ven gir la località ove il lotsāva, secondo la nostra biografia e il Deb t'er, entrò nel nirvāna.

Suo luogo di nascita, come apprendiamo dal foglio 8, ove è narrato il prodigio che annuncia la concezione, dal foglio 30 ove è indicato come residenza della madre e dal foglio 35 ove è espressamente dichiarato che egli ne era oriundo, fu Skyu vañ, o Kyu vañ, secondo la diversa grafia. Il nome è evidentemente corrotto, ma la sua forma esatta ci è conservata negli indici del bsTan agyur. Infatti nel colofone di Muktagama (CORDIER, I, p. 147), tradotto dal nostro lotsāva insieme con Śrad dhākaravarman si trova precisato che il paese natale di Rin c'en bzañ po fu K'yuñ veñ. Il primo nome è troppo comune nella topomonastica di Guge perchè si possa tentare una identificazione sicura (Gyun vo a est di Toling; Kyun lung vicino alle sorgenti calde sulla strada Toling-Manosarovar, ecc.), ma non è tuttavia impossibile arrivare ad una certa approssimazione; infatti a giudicare da quanto leggiamo a foglio 35: རྩེངས་ལུལ་ཡིན་བས་སྐྱེ་གྲེང་རད་ཞིས་སུ

Rad nis, ove Rin c'en bzañ po fondò un tempio, si trovava nel territorio di K'yuñ veñ. Ora si può stabilire ove questo tempio di Rad nis sorgeva: esso si trova in una gola a nord-est di Shipki, da questo villaggio non molto lontano ed è anche oggi mèta di pellegrinaggi. Io ne udii parlare per la prima volta da alcuni lama miei informatori nel monastero di Kanam, i quali, da me richiesti, ne scrissero tuttavia il nome con altra grafia, e cioè Rva nid. Mi si disse che in esso sono ancora visibili affreschi antichi. È dunque luogo che occorrerà visitare in una successiva spedizione.

Circa la sua ascendenza ci si riferisce che egli apparteneva al clan γYu sgra di origine K'a c'e. K'a c'e significa « Kashmir » ed anche — nei tempi recenti — « mussulmano »,

ma è spesso adoperato in senso piuttosto lato per indicare le popolazioni non tibetane ai confini occidentali del Tibet. Questa tradizione riferita a proposito di Rin c'en bzañ po può avere un doppio significato: vale a dire o è una semplice finzione per riallacciare la famiglia del grande lotsāva al Kashmir, ove doveva discendere giovinetto ancora per impadronirsi della lingua sanscrita e quindi attribuire ad essa origini indiane, oppure conserva il ricordo di quella eterogeneità di elementi etnici che vediamo coesistere e sovrapporsi nel Tibet occidentale e che, se anche tibetani di lingua, appartengono antropologicamente a razze diverse.

Prescindendo da tutti i particolari evidentemente leggendari che la biografia piamente raccoglie e tramanda, ricordiamo (fol. 5) che dall'avo paterno γYu sgra stoñ šan (o bšan, p. 6 a) la famiglia si divise in due rami, uno detto γYu sgra šan pa, (1) l'altro cadetto detto γYu sgra c'uñ, il quale sembra essersi stabilito un po' più ad oriente; difatti è chiamato dalle località in cui prese stanza Zar žañ pa, Šon ak'ar pa, Ma yañ pa, Ts'a rañ pa. Ma yañ è certamente il Miang delle vecchie carte della Survey (ora Ma dzong), sulla Hindustan-Tibet trade route a est di Tiak. Ts'a rañ è piuttosto che Tsa pa rañ (rtsa ba rañ) Charang vicino al passo Tangi fra Guge e Bashahr o Sarang vicino al monastero di Chu-su. Rin c'en bzañ po nacque nel ramo principale dal padre Ban c'en po gŽon nu dbañ p'yug e dalla madre Kun bzañ šes rab bstan ma di Cog ro nell'ultimo mese d'estate dell'anno del cavallo, data che dobbiamo completare secondo quella indicataci dal Deb t'er sñon po. Dal fratello del padre nascerà il suo compagno e discepolo Legs pai šes rab, contrassegnato coll'appellativo di Lotsāva

---

(1) Questa forma è abbastanza strana: šan o bšan significa: macellaio. Se non fosse l'alternanza con bšan che compare a foglio 6 io penserei ad una correzione di c'en come contrapposto a c'uñ. Opposizione che si è mantenuta nei nomi dei due personaggi usciti dalla duplice stirpe e cioè reciprocamente, il lotsāva maggiore (c'en) e il lotsāva minore (c'uñ).

il minore, del quale restano pure traduzioni nelle raccolte tibetane. Rin c'en bzañ po ebbe due fratelli ed una sorella (6, b); il maggiore si chiamava Šes rab dbañ p'yug, il minore Yon tan (1) dbañ p'yug: egli era il mezzano e ricevette il nome di Rin c'en dbañ p'yug; la sorella fu Kun sriñ šes mts'o. Secondo un costume che anche oggi sopravvive nella società tibetana, al fratello maggiore restò il compito di provvedere ai beni della famiglia e di assicurare la continuità di questa. Il fratello minore e la sorella presero anch'essi i voti monastici; anzi della sorella ci si tramanda pure il nome religioso rNa l a byor ma C'os kyi sgron ma, e pare conseguisse fama di grande santità.

I dati dunque che la biografia contiene sulla famiglia del grande traduttore sono così scarsi e disadorni che non c'è motivo per non accettarli come sostanzialmente veridici e concordano pure con la iscrizione di Alchi che del lotsāva tratteggia brevemente la vita (2). Della sua entrata nell'ordine monastico la biografia, d'accordo con il Deb t'er sñon po, asserisce che avvenne quando il lotsāva era ancora adolescente: infatti egli avrebbe preso i voti a tredici anni, assumendo il nome di Rin c'en bzañ po, e suo maestro e guida spirituale sarebbe stato il pañdita Legs pa bzañ po (foglio 9). C'è, come si vede, disparità fra l'autore della nostra biografia e quella del Deb t'er sñon po; la differenza può però benissimo spiegarsi come dovuta ad un errore di trascrizione, poichè la forma corsiva di ye šes può facilmente confondersi con legs; oppure l'amanuense è stato sviato dal nome del lotsāva minore e cugino del nostro cioè Legs pai šes rab.

§ 14. *Viaggio in India ed itinerario seguito.* — La biografia non fa menzione dell'ordine che Rin c'en bzañ po avrebbe ricevuto dal re di Guge di recarsi in India insieme con altri giovani da questo prescelti. Non sappiamo quindi quali furono

---

(1) Mss.: *stan*.

(2) Ed è visibilmente ricalcata sul Deb t'er sñon po.

i motivi che indussero il giovane tibetano ad abbandonare il suo paese e a scendere nei grandi centri buddhistici per rifarsi una cultura tutta sua ed attingere dalle fonti originali le sacre dottrine. Ci sia stato o no l'ordine reale, a mano a mano che i suoi studi proseguivano, egli doveva accorgersi della insufficienza delle traduzioni esistenti allora nel Tibet ed aver sempre maggiore consapevolezza della enorme massa di testi dottrinali ed esegetici che restavano ancora da tradurre. Non era soltanto la curiosità del nuovo, ma la necessità di vedere più addentro in quella letteratura che per molte vie ed in epoche diverse era già entrata nel Tibet. Troppi erano i riferimenti in quella a libri di cui i lama tibetani non conoscevano forse altro che il nome, mentre, d'altro canto, come suole accadere per quasi tutta la letteratura religiosa e filosofica dell'India, un testo chiarifica l'altro, sicchè l'ignoranza dell'uno preclude la retta comprensione dell'altro. Occorreva scendere nei monasteri indiani, ove si trovavano le grandi biblioteche ed i sommi depositari della dottrina e delle esperienze mistiche del Buddhismo, farsi un'idea del largo materiale che colà giaceva ancora ignorato ai maestri tibetani, e quindi trasportarlo nel paese delle nevi dopo averlo inteso e tradotto.

Ed ecco che Rin c'en bzañ po, giovanetto diciassettenne, si separa dal padre e dalla madre ed intraprende il viaggio né breve, né facile alla volta del Kashmir, accompagnato da un upāsaka o discepolo laico di nome bKra śis rtse mo, e da un mon pa (1) cioè un indigeno di Ñuñ ti che conosceva bene la strada. Ñuñ ti è la designazione anche oggi corrente per Kulu, e gli abitanti di Kulu esercitano fino ai nostri giorni, insieme con quelli di Bashahr, un attivo commercio trasportando i piccoli prodotti, durante i mesi estivi, dall'India in tutti i centri abitati di Spiti, Guge, Rudok, Ladākh riportandone sale, borace e lana. Non sembra che i secoli abbiano profondamente cambiato le condizioni di vita in questi paesi.

---

(1) Sul valore di Mon cioè « non tibetano » ved. DAINELLI, *I Tipi Umani, Spedizione italiana De Filippi*, p. 135 sgg.

Quale fu l'itinerario che Rin c'en bzañ po seguì per recarsi nel Kashmir? È assai verosimile che egli non percorse la strada che oggi sarebbe la più semplice, vale a dire, non dovette scendere a Jalandhara (Jullundur) per quindi risalire il Kashmir attraverso il passo di Banihal oppure Kohāla. Il fatto che arrivati a Kulu il suo compagno si spaventa delle grandi montagne nevose che bisognava valicare fa supporre che egli seguisse la via diretta attraverso la catena himālayana. Egli poteva giungere a Kulu attraverso Spiti; in questo caso doveva seguire la valle del fiume Chandra, che allora era certamente aperta al traffico, siccome il ghiacciaio Shigri, precipitato, nel secolo scorso, non l'aveva completamente ostruita con i difformi ed immensi macigni rotolati giù nella catastrofe e poteva giungere da Losar, alla punta estrema di Spiti, al confluire del Chandra e del Bhāga, in 4 o 5 giorni. Siccome questa era allora la strada più breve, non penso che avesse potuto seguire la via oggi, per l'impraticabilità dell'altra, comunemente battuta attraverso il Bārālācha. Se poi era sceso per la Sutlej doveva inevitabilmente raggiungere la valle del Chandra-Bhāga, sia che passasse per il passo Rohtang, sia che, arrivato a Kulu, tenesse a sinistra e valicasse la catena che separa Kulu da Chambā. Una volta raggiunta la valle del fiume, la via proseguiva per Kilar Ārthal Piyas Kishtwār. Dopo un mese e tre giorni egli sarebbe arrivato secondo la nostra fonte alla città di Ke ri ka e due giorni dopo, ad un gran ponte chiamato Ma hā gsañ āgal: l'ubicazione di queste due località è quanto mai dubbiosa. Ma se l'itinerario da me indicato è esatto, è probabile che la città di Ke ri ka sia da identificarsi con Kilar sul Chandra-bhāga in Chambā e il ponte sia quello sullo stesso Chandra-bhāga che si attraversa ad Ārthal (Atholi) siccome la strada della riva destra del fiume passa colà alla riva sinistra. Questa identificazione corrisponderebbe con quanto in appresso si dice (16, b) che cioè per tre giorni Rin c'en bzañ po ed il suo compagno restarono senza cibo, pur trovandosi in terreno boscoso; le marcie fra Ārthal e Kishtwār sono circa quattro

e, mentre le foreste sono abbondanti, mancano quasi del tutto i rifornimenti (1).

Delle città in cui sostò durante la sua permanenza nel Kashmir non sappiamo nulla, perchè i due nomi che io ritrovo nel testo: *ka la cag ti* (fol. 20) e *Tamalapanti*, ove egli si incontrò con Śrad dh ākaravarman (2), (3, 21) non mi suggeriscono nessun centro kashmiriano di tipo fonetico equivalente. Probabilmente siamo di fronte ad antiche deformazioni di un originale sanscritico, peggiorate, come suole sempre succedere per i nomi stranieri, durante la tradizione manoscritta.

La permanenza di Rin c'en bzañ po fuori del suo paese, sembra si debba dividere in due periodi: il primo, della durata di sette anni, venne trascorso nel Kashmir evidentemente allo scopo di impadronirsi non solo della lingua parlata, ma soprattutto del sanscrito e quindi di acquistare quelle conoscenze che si rendevano necessarie per intraprendere il vasto programma di traduzione che egli si era prefisso. Il secondo lo passò nell'India Orientale, probabilmente a Vikramaśīlā, con l'intento di trovare e copiare altri testi della legge ed udirne dai maestri viventi la spiegazione diretta. Il terzo periodo è rappresentato da una nuova permanenza nel Kashmir, forse per mettere un po' d'ordine nel largo materiale raccolto e condurre a termine con i suoi primi maestri alcune delle traduzioni intraprese.

Il primo periodo di permanenza nel Kashmir sarebbe durato 7 anni; il secondo ed il terzo complessivamente 10, cioè Rin c'en bzañ po, sarebbe restato assente dal suo paese per un periodo complessivo di 17 anni.

Ritornato a K'yuñ ven non ebbe la gioia di un incontro festoso da parte de' suoi parenti. Il padre era morto durante la sua assenza, forse disperando ormai che l'India gli restituisse il figlio. Allora lo rivediamo mettersi intensamente al lavoro:

---

(1) Ved. su questo itinerario le informazioni schematiche ma precise di K. MASON, *Routes in the Western Himalaya*. Dehra Dun, 1922. Route 54.

(2) Nel testo: *da ka ra var ma*.

infatti egli pone mano alla revisione delle traduzioni già esistenti o alla traduzione di nuovi testi, assistito da altri 75 panditi che Lha lde btsan aveva fatto chiamare.

§ 15. *Costruzione dei tre templi principali.* — Ma, come sopra accennammo, l'opera di Rin c'en bzañ po non si esaurisce semplicemente in quella del traduttore o del revisore delle altrui traduzioni. Questi suoi pellegrinaggi nel Kashmir e nell'India, anche se ispirati da motivi di studio e da ardore apostolico, già ce lo presentano come uno spirito irrequieto, vivace, desideroso di muoversi, uno di quegli uomini che non sanno adattarsi alla vita puramente contemplativa, ma da un impeto interiore tratti all'azione. Ed eccolo interrompere di tanto in tanto le sue traduzioni per disseminare il paese di un gran numero di piccoli templi e cappelle che dovevano, ancor più dei testi dottrinali, contribuire a diffondere fra il rozzo popolo di pastori che abitava le aspre montagne del Tibet occidentale il rispetto per la nuova fede, ormai introdotta in forme più nobili, e ravvivarne lo spirito religioso. La tradizione attribuisce a lui la costruzione di 108 edifici di maggiore o minore importanza. Il numero, per essere un numero sacro nel buddhismo, è sospetto e non può prendersi alla lettera; ma è certo che molti dei templi che ancora sussistono nel Tibet occidentale sorsero per sua iniziativa. Ed anche se non vogliamo menar per buone le pretese di tutti quanti i villaggi del Ladākh, del Lāhul, di Spiti, del Kunu wār, di Guge che si gloriano di un Rin c'en bzañ po Lotsāvai lha k'añ cioè di una cappella costruita dal lotsāva, è certo che in molti casi la tradizione coglie nel vero; essa trova conferma non soltanto nelle fonti biografiche, generalmente, come già notammo, attendibili, ma nei dati epigrafici e paleografici e soprattutto nelle pitture o nelle statue o negli oggetti di culto conservati nei templi, che risalgono indubbiamente all'età di cui ci occupiamo, e che come fu già ripetutamente osservato dal Francke, debbono in molta parte attribuirsi con sicurezza ad artisti indiani. In questa sua opera che se non ha creato ha senza dubbio consolidato la posizione del Lamaismo nel Tibet occidentale,

egli potè riuscire perchè coadiuvato, come sopra si accennò, con grande energia e buon volere dai re di Guge. Il suo nome non può dissociarsi da quello di Ye šes 'od e di Byaṅ c'ub 'od. I re di Guge lo colmano di onori: reduce dai suoi viaggi, Lha lde lo nomina per concorde notizia della nostra biografia e del Deb t'er: དབྱུང་མཚན་གནས་པའི་རྗེ་མཚོ་བོ་ལྷ་ལྷེས་ཁ་ཚར་གྱི་བཅུ་གཉིས་པ་ལྷ་ཁང་བཞེངས་སུ་གསོལ་ (fol. 29) notizia che però non è pienamente d'accordo con quella fornitaci dal rGyal rabs secondo il quale il fondatore del tempio sarebbe stato K'or re. Il luogo non è, a mia conoscenza, precisabile; ma che fosse in Puraṅ è espressamente asserito dalla nostra biografia fol. 30 ལྷ་ཁང་གི་ལམ་འཛར་ (a fol. 44 ལམ་འཛར་) (1). Per di più il fatto che per indicare la grande attività di costruttore del lotsāva si dice che egli edificò 108 templi a partire da ṅK'a' c'ar in Pu hraṅs fino a Ho bu laṅ bka' (fol. 44, cfr. fol. 29 ove la grafia è Ho bu laṅ ka') sembra indicare che esso sia da ricercarsi negli estremi confini di Pu-raṅ, ove questa regione toccava il Tibet vero e proprio; Ho bu laṅ ka invece piuttosto che vicino a Chini (2) io situerei a Khapalu a nord ovest del Ladākh, vicino a cui esiste anche oggi un villaggio di nome Laṅ ka. Questa regione nei tempi di cui ci stiamo occupando era sicuramente Buddhista.

(1) C'è però un Kang sar a sud-est di Toling a sud della Sutelj.

(2) Come propone il Gergan prefaz. di FRANCKE a: *Lha luṅ temple* dello SHUTTLEWORTH.



La stessa grafia del nome del monastero può essere corretta in base al colofone del *Sūtrālaṅkāradīśloka dvayaavyākhyāna* (mDo ḡrel, ts'i, CORDIER, II, p. 377) la cui versione venne eseguita appunto nel monastero *Dpal yid bzin lhun gyis grub pa a K'va c'ar*. Che il monastero sia quello cui fanno cenno le nostre fonti sembra dimostrato dal fatto che fra i traduttori vediamo figurare il paṇḍita Kashmiro Parahitabhadrā, il quale, come è noto, fu uno dei maestri che lavorarono a Toling, come è chiaramente indicato dal colofone al *Dharmadharmatāvibhaṅga* (mDo ḡrel, p'i, CORDIER, II, p. 374). Il luogo non ha nulla a che fare con K'va tse del Deb t'er perchè abbiamo già visto che questo non era in Pu rañ ma nei pressi di Rad nis cioè vicino a Shipki.

Myar ma è nel Mar yul, cioè nel Ladākh: non è segnato sulle carte, ma può essere sicuramente identificato con le rovine, che anche oggi sussistono nei pressi di Rambirpur, nelle vicinanze di Tikse, da me più volte visitate (1) (Ñerma).

Viene da ultimo il maggiore fra tutti, quello di T'o liñ, segnato sulle vecchie carte come Totling e sulle recenti Toling, Tolingmath (2) del quale hanno parlato Sven Hedin, Rawling e soprattutto Young in un lavoro poco conosciuto, ma degno della maggiore considerazione (3). Questo tempio fu costruito per volere di Ye šes 'od, probabilmente nella allora capitale dello Stato. La data della sua costruzione non si può precisare con assoluta esattezza: infatti non c'è nessuna garanzia per accettare il 1014 (*Ga-panther-Jahr*) suggerito da Ssanang Ssetsen

(1) V. INDO-TIBETICA, vol. I, pp. 50, 51.

(2) La grafia è varia; nei colofoni del bsTan ḡgyur e del bKa' ḡgyur è usualmente t'o liñ; così pure nella biografia e nel rGyal rabs. Erroneamente nel bK'a t'añ sde lña la deformazione (᠘. foglio 70) མཁོ་མཁོ་; nel Deb t'er è (ca 4) མཁོ་མཁོ་ e così pure in Padma dkar po (110); in kLoñ rdol bLama (2, 9) མཁོ་མཁོ་.

(3) A *Journal to Toling and Tsaparang in Western Tibet* in « Journal of the Panjab Historical Society », vol. III, n. 2, p. 177.

p. 53 perchè, già vedemmo come le sue date concernenti Ye šes 'od e Rin c'en bzañ po siano contraddette dalle nostre fonti tibetane. Ugualmente incontrollabile è il 1025 proposto da S. Ch. Das in *Indian Pandits in the Land of snow*, p. 52. Mentre poi, secondo la biografia, il tempio sarebbe stato costruito dal lotsāva dopo il suo ritorno dall'India, secondo Pad ma dkar po esso venne costruito dal re di Guge prima della missione indiana di Rin c'en bzañ po. Esso, come desumiamo dal colofone alla Śūnyatāsaptativivṛtti (mDo ḡrel, ya, CORDIER, II, p. 305) sorgeva nel paese di Guge, distretto di Guñ t'añ, provincia di mÑa'ris. E fu durante questo scorcio di tempo il grande focolaio di studi buddhistici che vi prosperavano sotto l'egida e la protezione dei principi illuminati e devoti. Nei colofoni del bsTan ḡgyur e del bKa' ḡgyur questo monastero è spesso ricordato come il luogo ove si compirono traduzioni importanti; ad esempio Śūnyatāsa- ptativivṛtti, CORDIER, II, p. 305 (da Parahitabhadra sopra ricordato) Bodhipathapradīpa (Ibid., p. 336, 337) revisione di Vinayasāṅgraha, Ibid., p. 401, Dharmadhar matāvibhaṅga, Ibid., p. 374, Pramāṇavārttikā- laṅkāra e ṭikā, Ibid., p. 442, 443, Śrīparamādīṭikā, Ibid., I, 261, Sitāpatrasacchakavidhi, Ibid., I, p. 364.

Uno dei vihāra di T'o liñ in cui specialmente si lavorò alle traduzioni fu quello detto dPal Dpe med lhun gyis grub pa in cui venne eseguita la versione del commento al Pramāṇavārttikālaṅkāra e della Paramādīṭikā(1): un altro era conosciuto sotto il nome di gser k'añ - frequente nei templi di questo periodo - (v. BECK, p. 97, n. 8 e Otāni Cat., p. 52, n. 137 ove invece di t'o riñ bisogna leggere T'o liñ).

---

(1) Dal Deb t'er sion po (ca 4) apprendiamo che fin dal tempo di Atīsa le pareti del tempio erano ricoperte di pitture raffiguranti le divinità principali dei vari cicli tantrici. (Sulle quali cfr. YOUNG, op. cit., p. 192). L'episodio è anche conosciuto a Bu-ston p. 213 secondo il quale le pitture sarebbero state nella camera del lotsāva. La contraddizione è solo apparente perchè di solito anch'oggi i grandi maestri vivono nelle cappelle, quando manchi un vero e proprio monastero.

§ 16. *Altro viaggio in India.* — Consacrati i templi maggiori lo vediamo un'altra volta prendere le impervie vie dell'India, e questa volta per incarico di Lha bla ma Ye šes 'od e di bLa ma Byaň c'ub 'od, i quali desideravano riportasse libri e artisti che modellassero le statue degli dei. Evidentemente i templi costruiti erano abbastanza disadorni e nel Tibet non si trovava modo di decorarli e rifinirli come si sarebbe desiderato. Ed a Rin c'en bzaň po, che aveva dovuto descrivere alla corte dei re suoi padroni ed amici, le ricchezze e l'arte che si raccoglievano nei santuari dell'India, venne dunque affidato il compito di provvedere perchè anche il Tibet avesse i suoi templi non indegni di quelli dell'India. Ed egli riuscì perfettamente nel suo intento; perchè Tabo ed Alchi e per quel che se ne sa anche Toling sono derivazioni dirette dell'arte indiana coeva, della quale, questi templi hanno conservato documenti preziosi che sarebbe bene in ogni maniera custodire e proteggere.

Mi colpisce la curiosa notizia della biografia che nel Ka-shmir egli si facesse fare da un artefice di gran fama chiamato aBi ta ka (nella fonte usata da Gergan: bhitaka) l'immagine in bronzo del proprio padre da lui poi spedita nel Tibet, ove ai tempi dello scrittore ancora si conservava nel tempio di Go k'ar in K'a rtse. Infatti, che io sappia, i Tibetani non costumano fare immagini del defunto; non si ammette altro che il ritratto dei donatori e di quelli che fanno eseguire per proprio conto una qualche opera religiosa, come ad esempio una pittura. Ma questo non si confa al caso nostro perchè sappiamo che il padre di Rin c'en bzaň po era già morto da qualche anno. Nè ad ogni modo l'immagine avrebbe potuto considerarsi come un ritratto, in nessuna maniera, perchè eseguita in terra straniera da un artista che non aveva mai conosciuto la persona che era chiamato a riprodurre.

Siamo forse in presenza di antichi riti funerari in uso nel Tibet prebuddhistico e che il Buddhismo a poco a poco ha completamente cancellato, o forse l'immagine venne depositata nel tempio di Go k'ar perchè esso era stato costruito in memoria del padre di Rin c'en bzaň po.

Questa seconda assenza del lotsāva dal Tibet non fu però così lunga come la prima.

§ 17. *Nuova attività di Rin c'en bzañ po.* - Dopo sei anni Rin c'en bzañ po, rientra nel suo paese portando con se trentadue artisti kashmiri (fol. 33). Ma anche questa volta la gioia del ritorno doveva essere turbata da un infausto avvenimento: il re Lha bla ma Ye šes 'od era stato fatto, nel frattempo, prigioniero ed al lotsāva non era più dato rivederlo. Ma l'opera iniziata non si arrestò: mercè l'interessamento di Lha bla ma Byañ c'ub 'od e del re Lha lde, vediamo il lotsāva servirsi dei suoi artisti indiani e scaglionare in 21 luoghi differenti a lui donati da quei principi altrettanti templi e cappelle che completavano con i tre centri maggiori soprari-cordati la penetrazione del Buddhismo nelle tribù del Tibet occidentale. Essi erano come altrettanti tentacoli che la nuova fede distendeva per ogni dove, nell'aspra sua lotta contro le forme bon po ancora sopravvissute. Ed in un anno egli ne fece il giro depositando in ciascuno tre copie del mDo mañ e sette della Prajñā (fol. 34). Speciale preferenza venne data al tempio di Rad nis, in quel di K'yuñ veñ, la terra natale del lotsāva, del quale ho sopra fatto cenno.

La fondazione della cappella in Rad nis (fol. 36) sembra avere suscitato le proteste dei centri Bon po ancora rigogliosi; così almeno mi pare si debba interpretare la leggenda la quale ci narra dell'ostilità dei Sa bdag (spiriti del suolo) locali rappresentati da una nagī (klu ābrog mo) chiamata sman ādsa la ma ti, cioè Jalamati, da' suoi quattro fratelli e da altri ancora che alla fine furono da Rin c'en bzañ po completamente sottomessi ed eletti custodi dei diversi templi che egli veniva costruendo (1).

---

(1) La tradizione di questa lotta sostenuta dal lotsāva contro demoni locali cioè contro la religione che in essi credeva è adombrata anche nel racconto di Bu-ston, p. 214: « The great translator Rin c'en bzañ po subdued the nāga Kar-gyal and refuted the false exorcists by means of the doctrine ».

Come si vede, si riproduce in modeste proporzioni la storia di Padmasambhava; nè il racconto della biografia deve considerarsi una mera leggenda, siccome è chiaro che il buddhismo prima di conquistare definitivamente il paese dovette placare l'ostilità delle sette preesistenti e la sua vittoria fu in gran parte assicurata soltanto da una progressiva assimilazione dei culti locali e dall'accettazione di molti di essi, trasformati il più spesso, solo esteriormente, in buddhisti.

Fu in questa maniera che il Buddhismo riuscì a sostituirsi alla religione dei Bon, un tempo certo assai diffusa e potente, siccome, come è noto, fu proprio a Žań žuń, cioè Guge, che nacque gŽen rabs, il sistematore della setta. A questa lotta tenace contro i Bon si allude nella iserizione di Ye šes 'od di Poo in cui si fa cenno della religione degli dei, chiamata anche la religione anteriore al Buddhismo: Lha c'os e sńar c'os. Lha sono infatti gli dei dei Bon di cui ancora la fantasia tibetana popola i passi pericolosi od i ponti ed i sentieri impervii e che bisogna propiziare per evitarne le ire; i libri dei Bon po cominciano quasi sempre con un titolo incomprensibile nella «lingua degli dei» «Lhai skad du». Conviene aggiungere che in quest'opera di propaganda i re di Guge furono probabilmente mossi da motivi politici. Per quanto sincera possa essere stata la sua fede, non bisogna dimenticare che Ye šes 'od era un re, ed un re la cui famiglia si era da poco stabilita sul suolo che dominava e doveva trovare opposizione di forze ostili le quali, come succede in oriente, si concretavano in movimenti religiosi o da sette religiose erano guidati.

Non è dunque improbabile che dietro questa intensa opera di propaganda buddhistica in un paese che abbiamo seri motivi per ritenere la patria del Bon sistematico si nascondessero più o meno riposti motivi politici: abbattere i Bon po o per meglio dire assorbirli nella nuova fede, significava unificare gli animi mentre, come capo della religione, il re poteva avere un grande ascendente e controllo sul popolo divenuto buddhista.

§ 18. *Opere artistiche e libri depositati nei templi.* — Costruito il tempio di Rad nis, Rin c'en bzañ po pensò a fornirlo di oggetti di culto e di abbellirlo con opere d'arte. L'autore della biografia, che era di Guge, deve averlo conosciuto bene e perciò non sarà inutile riassumere quello che egli ci dice di questo Lha k'añ e delle cose che in esso si ammiravano. Alle future ricerche spetta di controllarne le notizie e illuminarci sullo stato di conservazione del tempio. In esso egli depose (fol. 38) una statua del « Grande compassionevole » (Buddha o forse piuttosto Avalokitesvara) in avorio (བ་སྲིདི་ཐུགས་རྗེས་རྒྱུ་པའི་རྟེན) una mirabile statua di Hevajra, fatta con legno dell'albero della illuminazione (བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཤིང་ལས (ms. ལ)བཞེངས་པའི་དབལ་དགེས་པ་རྗེ་རྟེན) ed un manoscritto del Guhyasamāja, scritto in caratteri dell'India su corteccia d'albero di origine indiana (དབལ་གསང་བ་འདས་པའི་དཔེ (ms. སྟེ)ཐུ་དཀར (ms. བཐུ་དུཀར)ཀྱི་ཤིང་ཤུལ་ཐུ་ཡིག་གི་(ས)བྲིས་པ); da foglio 36 (b) apprendiamo che egli aveva fatto fare nello stesso tempio le immagini di tutte le divinità del ciclo del Guhyasamāja: ciò che probabilmente vuol dire che le pitture murali erano connesse con questo ciclo tantrico nel quale egli era specialmente iniziato ed alla cui introduzione nel Tibet, come sopra vedemmo, validamente contribuì. Ed insieme egli pose in esso altre 45 statue fatte o di rame o di bronzo (གཞན་ཡང་(ms. བཞན)ཟངས (ms. ཟང)སྐ་རག་སྐ་ལ་སོགས་པའི་རྟེན་རྣམས་པ་བཞི་བཅུ་ཞེ་ལྔ་བཞུགས་སོ)

Ma in ogni tempio, che i Buddhisti considerano come il T'ugs rten o ricettacolo dello spirito del Buddha stesso, non sono conservate soltanto le immagini delle deità, sibbene anche le loro parole. Seguendo la tradizione indiana, che i libri buddhistici sono buddhabhāṣita, contengono cioè le parole del Buddha e tutti insieme stanno a rappresentare la continuità del Dharma, o della legge, in cui esso vive, si rinnova e si

rivela, i templi, fra le cose più venerande, erano destinati a raccogliere le collezioni dei sacri testi. Fedele a questo principio, nel monastero di Rad nis, il lotsāva avrebbe depositato un Tripiṭaka di un numero complessivo di 468 volumi. Realmente il numero di tali volumi supera di molto quello dei tomi del bsTan ḡgyur e del bKa' ḡgyur e non merita di per se stesso molta fiducia, perchè ai tempi del lotsāva l'opera di traduzione dei trattati dottrinali o canonici era ben lungi dall'essere conclusa, nè ancora si era addivenuti ad una sistemazione della letteratura buddhistica com'era conosciuta nel Tibet. Non v'ha dubbio che il compilatore della biografia trasferisce ai tempi del lotsāva uno stato di cose verificatosi più tardi; oppure, molto probabilmente, nello stesso tempio erano raccolte più copie di una stessa opera, secondo un uso che più sopra vedemmo praticato con molta frequenza.

Del resto dai nomi che il biografo cita si desume che i testi raccolti nel tempio erano unicamente trattati della Prajñāpāramitā nelle sue varie redazioni (fol. 39) che il Francke ha ritrovato in più copie anche nel monastero di Tabo. Nulla è detto circa la lingua in cui tali raccolte erano scritte, ma non è escluso che accanto alle versioni tibetane potessero essere conservati anche gli originali sanscriti portati dall'India e che a quelle traduzioni avevano servito di base. Non sappiamo se tali manoscritti ancora si conservino e dove: ma non è improbabile che in questi tempietti ignorati ne resti anche oggi qualcuno, tanto più gelosamente nascosto agli sguardi profani quanto più cresceva l'ignoranza dei monaci. Ma la più gran parte dovette essere trasportata nei conventi, quando cominciarono a svilupparsi le grandi istituzioni monastiche: allora le ricche biblioteche divennero centro di cultura e di erudizione e si tramutarono in scuole fiorenti ove si educavano i monaci a quella sicura padronanza della letteratura sacra, un tempo assai più comune nel paese delle nevi di quanto oggi non sia. Nè è escluso che molti di questi manoscritti indiani siano andati distrutti o dispersi nelle guerre che Guge combatté col Ladāk h, e soprattutto durante la guerra tibetana che portò

alla definitiva annessione del territorio del Tibet occidentale al grande Tibet. Ciò è probabile perchè durante i conflitti i monaci si trasformano usualmente in soldati e i monasteri costruiti quasi sempre in cima alle montagne a o ridosso di rupi sono per la loro stessa posizione dei veri fortificati; molto spesso essi sorgevano ben protetti da bastioni e castella che li travolgevano necessariamente nella propria rovina quando dai vincitori fossero stati smantellati e distrutti.

Segue nel testo una lista degli oggetti di vario genere depositati nel tempio dal lotsāva stesso e dal lotsāva minore Legs pai šes rab; ma è un semplice elenco degli oggetti rituali che non mancano in nessuna cappella siccome necessari alle cerimonie in esse compiute.

§ 19. *Altre costruzioni religiose attribuite a Rin c'en bzañ po.* — Oltre questo tempio ne vediamo elencati altri 21 minori, molti dei quali oggi, in condizioni più o meno dilapidate, ancora sussistono; parlo almeno di quelli che è possibile identificare e che io stesso ho visitato durante i miei viaggi e che la gente riconnette appunto con Rin c'en bzañ po. Essi sono usualmente conosciuti ed indicati col nome di lotsāvai lha k'añ « il tempio del Lotsāva ». Di molti altri sembra però essersi perduta ogni traccia, anche perchè i centri abitati in cui sorgevano sono stati nel corso dei tempi distrutti od abbandonati. Ne darò ad ogni modo la lista completa, siccome essa rappresenta una buona guida quando si voglia condurre a termine l'esplorazione archeologica del Tibet occidentale e ricostruire con la sua storia politica e religiosa anche quella artistica (fol. 43-44).

1. Žer sa in Purañ, che nella copia di Gergan diventa bžer ver; è sicuramente lo stesso che Žer in Purañ di cui è cenno nel Deb t'er (k'a, 3).

2. Go k'ar in K'a rtse (Gergan: tse; v. sopra; nel Deb t'er è: K'va tse.

3. P'ur k'ar.

4. Pu ri (Gergan: P'o ri) è quasi sicuramente il mona-



stero di Pu ri di fronte a Shipki (nelle vecchie carte della Survey Booree).

5. γYañ skur (Gergan: gyan skur ri hri) a nord ovest di Tiak.

6. Ti yag, nelle carte della Survey Tiak, sulla strada Hindustan-Tibet trade route, a due marce da Shipki.

7. sTañ med (a fol. 43 tañ med) (in Gergan tsañs med) probabilmente Stang o Thang delle carte, sotto al passo Pimikche.

8. sNe hu.

9. Ñe van.

10. Šo liñ.

11. sGyu man (Gergan: rgyu lan).

12. Ro dpag (Gergan: ro pag).

13. bCog ro.

14. Re hri (probabilmente il ri hri che figura come seconda parte del nome yGañ skur ri hri nella lista di Gergan) - forse Ri, lungo la Sutlej, di fronte a Nuk.

15. Drañ drañ, (Drangkhar in Spiti?).

16. Lari, evidentemente il villaggio omonimo in Spiti.

17. Ta p'o, il grande tempio di Tabo in Spiti (presso Lari).

Esso fu visitato dal Francke nel 1909 e quindi descritto nell'opera già più volte citata: *Antiquities of Indian Tibet*, part I, p. 38 sgg. Sebbene non abbia avuto la stessa importanza di quello di Toling, perchè lontano dalla corte e dalla capitale, è certo che anche esso fu un tempo uno dei centri principali dell'irradiazione lamaista fomentata da Rin c'en bzañ po. Anche questo tempio viene usualmente chiamato c'os ək'or come Toling, Alchi, ecc. Che cosa significa questa denominazione data ad alcuni dei più celebri templi del Tibet occidentale? Il Francke (1) pensa che c'os ək'or indichi un passaggio per la circumambulazione compiuta dai fedeli; intende cioè c'os ək'or come sinonimo si di γyas ək'or. Non credo però che l'interpretazione sia esatta. C'os ək'or significa letteralmente dhar-

---

(1) Introduzione a *Lha luñ temple* di SHUTTLEWORTH, p. III.

ma-cakra e richiama alla mente il dharmacakrapravartana, la messa in moto della ruota della legge operata dal Buddha con la predicazione della dottrina. Sicchè io penso che C'os ak'or sia una designazione dei templi in cui in qualche occasione durante i re di Guge si convocarono dei concili o si predicò almeno parzialmente la legge prendendo occasione dalla presenza dei maestri indiani invitati nel Tibet e per la necessità di uniformare la tradizione circa i diversi testi tradotti.

Difatti sappiamo che un c'os ak'or ebbe luogo sotto il re rTse lde nel 1076 e che la riunione di maestri i quali dalle varie parti del Tibet vi convennero ed erano considerati come depositari di vari aspetti della dottrina fu appunto chiamata c'os ak'or (Deb t'er, k'a 4) མི་ལོ་འབྲུག་གི་རྩོམ་འཁོར་ཞེས་བྱ་བ་དབྱུས་གཙང་ཁམས་གསུམ་གྱི་སྡེ་(xylografia རྗེ་སྡེ་འཛོན་པོ་པལ་ཆེ་བ་ཡང་འདས་. Del resto dallo stesso Deb t'er (ja 2) desumiamo che anche Tabo ebbe una grande importanza ed ospitò per qualche tempo maestri segnalati; vi si narra infatti che il paṇḍita Ka-shmiro Jñānaśrī venuto nel Tibet si stabilì nel c'os ak'or di Ta bo. Fu colà che egli apprese la lingua tibetana e per sette anni impartì insegnamenti tantrici a Ñi ma šes rab di gÑal il discepolo, come vedemmo, del Lotsāva di Zañs dkar.

18. Šaṅ - rañ delle carte della Survey a sud di Kuang(1).

19. Rig rtse.

20. Tsa rañ, non credo sia Tsa pa rañ, ma piuttosto Charang, nella prossimità di Bekhar.

21. Dril c'uñ re uguale a dri la c'uñ della lista di Gergan.

Inoltre i templi di: dKar dpag in Lho, cioè al sud, di Mo na in Grug dpag; in Roñ c'uñ quello di Pu (Poo delle carte) e in Ña ra quello di bKa'nam, nel paese dello stesso nome, lungo la Sutlej (presso Jangi), dove visse per diverso tempo Csoma de Körös (2).

---

(1) Ma nel testo diviso male: šaṅ rañ rig | rtse. Rañ è finale molto comune nella toponomastica di Guge.

(2) V. FRANCHE, *Antiquities*, vol. I, p. 16.

Quando Rin c'en bzañ po aveva 87 anni (fol. 47) si incontrò (1) con il grande Atīśa, o come i Tibetani più usualmente lo chiamano Jo bo, il quale appunto era stato chiamato nel Tibet dal re di Guge: l'incontro è descritto con ampiezza di particolari non solo dal nostro biografo ma anche nella vita di Atīśa e nel Deb t'er sñon po. Il lotsāva, già carico d'anni e di dottrina, non si peritò di inchinarsi di fronte al luminaire di Vikramaśīlā, anzi gli chiese e ne ottenne alcune iniziazioni supplementari, come quella di bDe mc'og (Saṃvara) Tārā e Avalokiteśvara secondo il rito introdotto da Atīśa.

A 98 anni morì, non sappiamo come: perchè la leggenda parla, come di solito si ripete nelle vite dei grandi santi e taumaturghi del Tibet, di un suo svanire per l'aria.

Ma l'opera da lui iniziata non venne interrotta; il Buddhismo risorgeva nel Tibet occidentale. L'apostolato animatore di Rin c'en bzañ po riaccendeva nuovi entusiasmi. Ed i suoi discepoli continuarono con immutato fervore l'attività del maestro.

ས་བླ་མཎ་གཤེན་པོ་

---

(1) Ma secondo il Deb t'er sñon po sopra citato ad 85 anni: la stessa data è ripetuta in questa opera, na, 1.

## APPENDICE



དེའི་(འོད་སྤངས་)སྤྲུལ་དཔལ་འཁོར་བཅོན། དེ་འབངས་ཀྱིས་བཀོངས་དབྱུང་  
 གཙང་མཐིལ་གྱི་རྒྱལ་སྤྱིད་ཤོར་ནས། སྤྲུལ་བྱི་བཀྲ་ཤིས་ཅེགས་པ་དཔལ་དང།  
 སྤྱིད་ལྷེ་ཉི་མ་མགོན་གཉིས་ཡོད་པ། བྱི་བཀྲ་ཤིས་ཅེགས་པ་དཔལ་གཙང་སྤྱིད་དྲ་  
 བཞུགས་ཉི་མ་མགོན་མངའ་རིས་སུ་བྱོན། དེ་ལ་སྤྲུལ་གསུམ་སྟེ། དཔལ་གྱི་མགོན།  
 བཀྲ་ཤིས་ལྷེ་མགོན། ལྷེ་གཙུག་མགོན་རྣམས་སོ། ཆེ་བས་མར་ཡུལ། བར་པས་  
 སྤྱ་དངས། རྒྱང་བས་ཞང་ཞུང་སྟེ་ག་གའི་མངའ་ཞབས་ན་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། བཀྲ་ཤིས་  
 མགོན་ལ་སྤྲུལ་གཉིས་དེ། འཁོར་རེ་དང་སྤྱིང་འེའོ། འཁོར་རེ་ལ་སྤྲུལ་ན་ག་རྒྱ་ཚེ་  
 དང་དེ་བ་རྒྱ་ཚེ་གཉིས་སོ། འཁོར་རེ་ཡབ་སྤྲུལ་གསུམ་རབ་དྲ་བྱང་ནས་སྤྱིང་འེ་ལ་  
 སྤྱིད་གདང། དེའི་སྤྲུལ་ལྷ་ལྷེ། དེའི་སྤྲུལ་འོད་ལྷེ་སྤྱིད་གཟུང། གཟུང་པོ་བྱང་རྩལ་  
 འོད་དང་ཞི་བ་འོད་གཉིས་རབ་དྲ་བྱང། འོད་ལྷེའི་སྤྲུལ་ཅེ་ལྷེ། དེའི་སྤྲུལ་འབར་ལྷེ།  
 དེ་ནས་བཀྲ་ཤིས་ལྷེ། ལྷ་ལྷེ། ལྷ་ག་དེ་བ་། བཅོན་སྤུག་ལྷེ། བཀྲ་ཤིས་ལྷེ། བྲགས་  
 བཅོན་ལྷེ། བྲགས་པ་ལྷེ། ཨ་སོ་ག་ལྷེ། དེའི་སྤྲུལ་འཛོ་དར་སྐལ་དང་ཨ་ནན་སྐལ་  
 གཉིས་། སྤྱི་མའི་སྤྲུལ་རེའུ་སྐལ་། དེ་ནས་སང་སྤྱི་སྐལ་། འཛོ་དར་སྐལ་གྱི་བྱ་  
 ཨ་འཛོ་དར་སྐལ་། དེའི་བྱ་ཀ་ལན་སྐལ་། དེའི་བྱ་བར་བདབ་སྐལ་། དེས་ཡ་ཚོའི་  
 རྒྱལ་བཀྲུད་ཚད།

Ibid. 10, 3 b, 1. 2.

རྒྱུང་བཅོམ་འབྲུངས་ནས་ལོ་སྐྱུམ་བརྒྱ་དང་ཉི་ཤུ་ཅུ་དག་འདས་པ་ས་པོ་དེའི་  
 ལོ་ལ་ལོ་རྒྱུ་བ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་འབྲུངས། ཁོང་གིས་བཅུ་གསུམ་བཞེས་པའི་ཚེ་  
 མཁའ་པོ་ཡེ་ཤེས་བཟང་པོ་ལ་རབ་ཏུ་བྱུང་ཞེས་བྱ་བ། ཁྱི་ཐང་རྩེ་ནས་བཀོད་པའི་  
 རྣམ་པར་ཐར་པ་ན་འདྲག། དེ་ལྟ་ན་མི་ལོ་རྒྱུ་བ་རབ་ཏུ་བྱུང་བའི་ལོ་དེ། བསྟན་པ་  
 བསྐྱབས་པའི་རྣམས་བྱ་ནས་ལོ་བདུན་བཅུ་པ་ཡིན་དེ། བསྟན་པ་བྱུང་བ་ཡང་དབྱུས་  
 གཅོད་ལས་མངའ་རིས་སྒྲ་བར་མངོན་ནོ། ལོ་རྒྱུ་བས་བརྒྱད་བཅུ་ཅུ་བཞེས་པ་ལ་  
 རོ་བུ་ཐོད་དུ་བྱོན། ལོ་རྒྱུ་བས་མཇུག། སྤྱིར་ལོ་ཆེན་འདིས་སྐྱ་གཞིན་པ་ནས་ཁ་  
 ཆེར་བྱོན། སྐབས་མཚན་ཉིད་ཀྱི་གཞུང་ལུགས་མང་པོ་ལ་སྦྱངས། མཁྱེན་པ་ཤིན་ཏུ་  
 ཆེ་བས་མདོ་སྐབས་ཀྱི་ཆོས་མང་པོ་བརྒྱུད། ས་རིལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་རྒྱུད་ཀྱི་ཕྱོགས་  
 གཉིས་ཀའི་བཤད་པ་རྒྱ་ཆེར་མཛོད། དབང་དང་སྐྱབ་པའི་ལག་ལེན་མང་དུ་བསྟན་  
 ཞིང་། བསྟན་པ་སྒྲ་དར་ལས་ཕྱི་དར་སྐབས་ཀྱི་བསྟན་པ་བོད་དུ་དར་བ་ཡང་ཕལ་  
 ཆེར་ལོ་རྒྱུ་བ་འདི་ཁོ་ནའི་བཀའ་རྒྱུན་ཡིན། བརྗེ་ཏུ་བདུན་བཅུ་ཅུ་བསྟེན་ནས་དམ་  
 བའི་ཆོས་མང་དུ་གསལ། ལྷ་ཆེན་པོ་ལྷ་ལྷེ་བཅོན་གྱིས་དབྱུང་མཚོད་གནས་དང་རོ་  
 རོ་སྐྱོབ་དཔོན་དུ་བཀའ། སྤྱ་བྱངས་ཀྱི་ཞེར་གྱི་གནས་གཞི་སྤུལ། གུལ་ལག་ཁང་  
 ཀྱང་བཞེངས། ལྷ་ཚོའི་གུལ་ལག་ཁང་དང་། རོང་གི་གུལ་ལག་ཁང་ལ་སོགས་  
 པ་གནས་གཞི་དང་གུལ་ལག་ཁང་དང་མཚོད་དེན་མང་དུ་བཞེངས། གར་གྱིང་  
 བརྗེན་འགྲུས་རྒྱལ་མཚན་ལ་སོགས་པའི་སྐྱོབ་མ་མཁས་གྲུབ་མང་པོ་དང་ལྷན་ཆེན་  
 ཕེར་བའི་ལོ་རྒྱུ་བ་ཡང་བཅུ་རྣམས་ཅོམ་ཐོན། འཕྲུལ་གྱི་མཛོད་པ་ཡང་སྐྱ་གསུམས་

བཞེངས་པ་དང་འགྲུར་མཛོད་པ་ལ་སོགས་རེ་རེའི་རྗེས་ཀྱང་གཞན་གྱིས་མི་  
 རྟོགས་པ་དང་། མཚན་ཡང་དག་པར་བརྗོད་པ་ཡང་མི་སྐྱོད་ཀྱི་སྐད་དུ་འབྱུང་སྲིད་ག་  
 བཅུག་། བོད་ཀྱི་སྐད་དུ་འབྱུང་སྲིད་ག་ཅིག་། གཞན་ལ་ཡོན་ལྷན་དེ་འབྱུང་སྲིད་ག་  
 བཅུག་རྣམས་བོད་ན། མཐར་ཆོ་བ་རྗེས་སྐྱབ་པ་ལ་བཅུད་དེ། སྐྱབ་ཁང་གི་ཕྱི་རོལ་  
 ལ་སྐོ་སྐྱུ་མ་རིམ་དུ་ཡོད་པ་ལ། ཆ་འདྲིའི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་དང་། རང་རྟོན་ཡིད་བྱེད་  
 ཀྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་དང་། བུ་མ་ལ་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་རྣམས་སྐད་ཅིག་མ་རེ་སྐྱེས་  
 ལ། བསྟན་བསྐྱངས་རྣམས་ཀྱིས་ཁོ་བོའི་མགོ་བོ་ཁོས་ཤིག་ཅེས་བྱ་བའི་སྐོ་ཡིག་  
 སྐྱར་ནས། ཅེ་གཅིག་དུ་བསྐྱབས་པས་མཚོག་གི་གྲུབ་པ་བརྟེན་དེ། དགའ་ལོ་དག་  
 བཅུ་ཅེ་བརྟེན་པ་ཤིང་མོ་ལྷག་ལ་ཁུ་ཅོ་གྱིང་གིར་དུ་སྐྱང་ན་ལས་འདེའ་བའི་རྒྱལ་  
 བསྟན་བའི་ཚོ། ལམ་མཁའ་གང་བའི་ལྷ་རྣམས་ཀྱིས་རོལ་མོ་གྱུ་ཚེན་པོ་སྐྱོགས་པ་  
 དང་། མེད་ག་གི་ཆར་འབབས་པ་ལ་སོགས་པ་གྲོང་བའི་གྱིས་པ་ལ་སོགས་པ་སྐྱེ་  
 བོ་བམས་ཅད་ཀྱིས་མཛོན་སྐྱུ་མ་དུ་གྱུར། གདང་གདན་མ་བྱང་བས་མཁའ་སྐྱོད་དུ་  
 ག་ཤེགས་ཤེས་གྲགས། རིང་བསྐྱོལ་འོལ་མ་སེའི་མདོག་ལྷ་ཕུ་ཤིན་དུ་དམར་བོ་  
 གསུམ་བྱང་བ་ཡོང། རེ་ཞིག་ལྟར་འབྲག་ལྷ་ཕུའི་སྐྱ་ཚེན་པོ་དང་བཅས་དེ་ལམ་  
 མཁའ་སོང་དོ། ལོ་ཚེན་གྱི་སྐྱབས་སོ། ... གཞན་ཡང་ལྷ་སྐྱེས་ལེ་ཤེས་འོད་ཀྱིས།  
 གྱུ་གར་ཤར་སྐྱོགས་ཀྱི་པ་རྗེ་དུ་རྩ་མ་སྤྲ་ལ་སྐྱེན་དངས། འདལ་བའི་བཤད་པ་དང་  
 ལག་ལེན་མཛོད་བའི་སྐྱོབ་མའི་གཙོ་བོ་སྤྲ་རྒྱ་སྤྲ་ལ། གུ་ལྷ་སྤྲ་ལ། སྤྲ་རྩ་སྤྲ་ལ་ལྟེ།  
 སྤྲ་ལ་གསུམ་ལ་སོགས་པའི་སྐྱོབ་མ་མང་དུ་བྱང་ལྟེ། དེ་རྣམས་ལས་བརྟེན་པ་ལ་  
 རྟོད་འདལ་བ་ཞེས་ཟེར་རོ། གཞན་ཡང་ལྷ་ཕུའི་རིང་ལ་སྐྱུ་རྒྱ་དེ་གྱི་ཕྱ་རྩ་ལྟེ། ཁ་  
 ཚེ་བཞུ་ཚེན་དུ་གྲགས་པ་དེ་སྐྱེན་དངས་ནས། ཤེས་རབ་ཀྱི་པོ་རོལ་དུ་སྐྱེན་པ་བརྟེན་



ལྷོང་པ་དང། དེའི་འགྲེལ་ཆེན་དང། མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་འགྲེལ་པ་དང།  
 བཅས་པ་ལ་སོགས་པ་པ་པོ་ལ་དུ་སྤྱིན་པའི་མདོ་དང་བསྟན་བཅོས་མང་དུ་བསྐྱུར།  
 ལོ་ཆེན་གྱི་སྐྱབ་མ་ལོ་ཚུ་མཚོག་དུ་མཁམས་པ་མང་དུ་བྱུང་བ་རྣམས་ཀྱིས་འདུལ་བའི་  
 རྩོ་སྐྱོད་མང་པོ་དང་པ་པོ་ལ་དུ་སྤྱིན་པ་དང། རྒྱགས་ཀྱི་ཚོས་ཀྱང་མང་དུ་བསྐྱུར།  
 རྒྱད་པར་མ་དགེ་བའི་རྫོགས་ཀྱིས་ཚད་མ་རྣམས་འགྲེལ་དང། དེའི་རང་འགྲེལ་དང།  
 ལྷ་དབང་རྫོའི་འགྲེལ་པ་དང། ཡུ་ཀྱ་རྫོའི་འགྲེལ་བཤད་ལ་སོགས་པ་མང་དུ་  
 བསྐྱུར་ཞིང། འཆད་ཉན་གྱིས་གདན་ལ་པབ། དེ་ལས་མཚེད་ནས་དབྱས་གཙང་གི་  
 རྩོགས་འདིར་ཡང་ཚད་མའི་འཆད་ཉན་བྱུང་ཞིང། དེའི་ཚོ་རྒྱང་པོ་གྲགས་སེ་ཞེས་  
 བྱ་བ་མཁམས་པར་གྲགས་པ་དེས་ཚད་མའི་བཤད་པ་མང་དུ་མཛོད། དེ་དག་ལ་ཚད་  
 མ་རྫོང་མ་ཞེས་ཟེར། རྩིས་ལོ་ཚུ་བ་རྫོའི་ལྷན་ཤེས་རབ་ནས་ཚད་མ་གསར་མར་  
 གྲགས་པ་རྣམས་བྱུང། མཁམས་པ་ཆེན་པོ་རྣུ་ན་གྱི་ཡང་སྤྱན་མ་བྱངས་པར་བོད་དུ་  
 རྩོན། དེ་ལ་སོགས་པའི་པ་རྫོའི་མང་དུ་རྩོན་ནས་རྣམས་པར་དག་བའི་འགྲུང་མང་པོ་  
 མཛོད་པ་དང། འོད་ལྗེའི་རིང་ལ་རྩོ་པོ་རྩེ་སྤྱན་བྱངས་ནས་བསྟན་པ་ལ་ཞུས་དག་  
 མཛོད་པ་དང། དེའི་སྤྲས་ཅེ་ལྷེ་རིང་ལ། མེ་པོ་འབྲུག་གི་ཚོས་འཁོར་ཞེས་བྱ་བ་  
 དབྱས་གཙང་ཁམས་གསུམ་གྱི་ལྷེ་སྐྱོད་འཛོན་པ་ཆེན་པོ་པལ་ཆེ་བ་ཡང་འདས།  
 ཚོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་སོ་སོར་བསྐྱོར། ཟངས་དཀར་ལོ་ཚུ་བས་ཚད་མ་  
 རྒྱན་ཡང་དེའི་དུས་སུ་བསྐྱུར་བ་མཛོད་དེ། སྤྱིར་ན་མངའ་ལྷོ་ས་བསྐྱོད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་དེ་  
 རྣམས་ཀྱིས་བསྟན་པའི་ཞབས་དོག་བཀྱིས་དེ་ལྟ་བུ་ཞི་ཡུལ་གཞན་གང་ན་ཡང་མ་  
 མཚིས། ཚོས་འཁོར་དེ་ལ་དུ་ལོ་ཚུ་བ་དང། གཉན་ལོ་ཚུ་དང། རྒྱང་པོ་ཚོས་བཙོན་  
 དང། བཙོན་ཁ་པོ་ཆེ་དང། རོག་རྫོའི་ལྷན་ཤེས་རབ་དང། མར་ཐང་དད་པ་ཤེས་

རབ་སྒྲེལ་ལོ་རྒྱུ་བ་རྣམས་ཀྱི་འགྲུལ་ཚན་ལ་དགས་པོ་དབང་རྒྱལ་ཡོང་ཡད་དེ་ཚོས་  
འཁོར་དེ་ལ་སྒྲེབས།

Ibid., 3, 2 a, 1. 5.

ལྷ་བཙུན་པ་བྱང་རྒྱལ་འོད་ཀྱིས་ལན་མང་པོའི་བར་དུ་གསེར་མང་པོ་བསྐར་  
བའི་སྐུན་འབྲེན་པ་མང་དུ་བརྒྱུངས་ཏེ། དེ་ཡང་མངའ་རིས་ཀྱི་ལྷ་སྐྱ་མ་ཡེ་ཤེས་  
འོད་ཅེས་གྲགས་པ་དེའི་རྒྱལ་ཚབ་སྲོང་ཏེ། དེའི་རྒྱལ་ཚབ་རྒྱལ་པོ་ལྷ་སྒྲེ། དེའི་  
རྒྱལ་ཚབ་འོད་སྒྲེ། དེ་ལ་གཙུང་པོ་གཉིས་ཡོད་པའི་ལྷ་བཙུན་བྱང་རྒྱལ་འོད་ཆེ་བ།  
རྒྱང་བ་དག་སྲོང་ཞི་བའི་འོད་ཅེས་བྱ་བ་བསྐྱན་པ་ཕྱི་ནང་གི་ཚོས་མཐའ་དག་ལ་  
མཁས་ཤིང་ལོ་རྒྱུ་ཡང་ཤིན་ཏུ་མཁས་པར་མཁུན་པ་ཞིག་བཞུགས། ལྷ་སྐྱ་མ་ཡེ་  
ཤེས་འོད་ཀྱིས་རང་གི་རྒྱལ་སྲིད་གཏད་ཟེན་ཀྱང་དམག་གི་དཔོན་མཛད་དེ། གར་  
ལོག་དང་འཐབས་པས་པམ་སྒྲེ། གར་ལོག་གིས་བཙོན་དུ་གཙུང་།

Ibid., 5, 1 a, 1. 3.

བསྐྱན་པ་ཕྱི་དར་ལ་རྣལ་འབྱོར་ཕྱི་ནང་གཉིས་ཀའི་བཤད་པ་རྒྱན་དང་བཅས་ཏེ་  
མང་དུ་བྱང་ངོ། དེ་ཡང་སྐྱེས་བུའི་མཚེག་ལོ་རྒྱུ་བ་ཆེན་པོ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་ཞེས་  
གྲགས་པ་དེས། སྤྱིར་པ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པ་དང་ལྷགས་ཀྱི་གཞུང་ཐམས་ཅད་མཁུན་  
ཅིང་བཤད་པ་ཡང་མཛད་མོད། བྱེ་བུ་ལྷ་རྣལ་འབྱོར་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་བཤད་པ་རི་ལྷར་  
མཛད་པ་ནི། ལོ་རྒྱུ་བ་ཆེན་པོ་དེས་ཁ་ཚེར་ལན་གསུམ་བྱོན་། དེར་སྐྱ་མ་མང་པོ་  
བསྐྱན། བོད་དུ་ཡང་བ་རྗེ་ཏུ་མང་པོ་སྐུན་བྱངས། བཤད་བའི་སྲོལ་ལེགས་པར་

བཅུགས་ཏེ། དེ་ཉིད་བསྐྱེས་པའི་རྒྱུ་ལ་འགྲེལ་བ་སློབ་དཔོན་ཀམ་སྟིང་གིས་  
 མཛད་པའི་དེ་ཉིད་སྐྱང་བ་དང་། དཔལ་མཚོག་གི་རྒྱུ་ཀྱི་འགྲེལ་བ་སློབ་དཔོན་ཀམ་  
 དགའ་སྟིང་པོས་མཛད་པ་ཡང་ཉོལ་ཁོངས་འགའ་ཏེ་ལུས་པ་ཞིག་དང་། ཀམ་  
 དགའ་སྟིང་པོས་མཛད་པའི་རྩི་འབྲུང་བའི་ཚོག་ལག་ལེན་དང་བཅས་པ་རྣམས་  
 དང་། རྒྱུ་འབྲུལ་ཏེ་བའི་རྒྱུ་སློབ་དཔོན་ཀམ་དགའ་སྟིང་པོའི་བཤད་པ་དང་  
 བཅས་པ་དང་། ཐམས་ཅད་གསང་བའི་རྒྱུ་སློབ་དཔོན་གྱི་རྩི་པའི་འགྲེལ་  
 པ་དང་བཅས་པ་དང་དེ་དག་གི་སྤྱན་མང་པོ་ཡང་བསྐྱུར་ཞིང་ཕྱག་ལེན་  
 ཏེ་མཛད་དེ་ལེགས་པར་བསྐྱངས་པ་ལས། མངའ་རིས་དང་དབུས་གཙང་  
 པའི་སློབ་མ་ཡང་མང་དུ་བྱུང་བ་ལས། ལོ་རྒྱུང་ལེགས་པའི་ཤེས་རབ།  
 མང་ནང་གི་གར་ཤིང་བཙོན་འགྲུས་རྒྱལ་མཚོན། ལྷ་པ་གཞོན་ནུ་ཤེས་རབ།  
 རྒྱ་མོར་རྩྭ་ན་དང་བཞི་ལ་ཐགས་ཀྱི་སྤྱིས་བཞིར་གྲགས། གཞན་ཡང་སྤྱུ་བྱངས་པ་  
 ཅམ་ལྟོན་གྲགས་རིན། རྒྱ་ཡི་ཚུལ། གང་པ་དགེ་ཤེས། མར་ཡུལ་པ་དཀོན་མཚོག་  
 བཅུགས་རྣམས་ཏེ། བཞི་པོ་ནི་ལོ་ཚེན་ལོ་རྒྱུང་གཉི་གའི་སློབ་མ་ཡིན། གཞན་ཡང་  
 བྱང་ལྟོན་རྒྱུང་རོ་སྤྱུ་དམར་གྱི་རྒྱུང་པ་ཚོས་སློབ་ལོ་ཚེན་གྱི་ཞབས་ལ་གདུགས།  
 ལོ་ཚེན་ཁ་ཚེན་ས་ཕྱོན་མ་ཐོག་ཅིག་ལ་རྩི་འབྲུང་བའི་དབང་ཤེད་རྒྱ་ནས་བརྒྱུད་  
 པ་དང་། ཀོ་ས་ལའི་རྒྱན་གསན། དཔལ་མཚོག་ཀྱང་ཉོལ་ཁོངས་རྒྱུང་ཟད་ཡོད་པའི་  
 འགྲེལ་བ་དབང་དང་བཅས་པ། ཤེད་ཅེ་རྒྱ་གར་དང་སྤབས་ཤེད་དུ་གསན། གསང་  
 འདས་ཡི་ཤེས་ཞབས་ལུགས་ཀྱང་ལེགས་པར་གསན། ལག་ལེན་ནི་དོལ་པོ་སློབ་  
 ཚེན་ལ་བསྐྱབས། ཤེད་པ་རྣམས་གཙོ་བོར་ལོ་རྒྱུང་ལ་ཞུས། ལོ་ཚེན་གྱིས་ཁ་ཚེ་  
 ལན་གཉིས་པ་འཁོར་རྩིས་ཉོལ་ཁོངས་གསབས་པ་དང་བཅས་པ་དང་། སྤར་གྱི་

ཚོས་འཕྲོ་ལྷས་པ་ཡང་གསུམ། དེ་རྗེས་ཤངས་ཀྱི་སྐྱམ་སྣོན་ཡེ་འབར་གྱིས་ལོ་  
 བདུན་དུ་ལོ་ཚེན་བསྟེན། དེ་ཉིད་སྤང་བའི་སྣོད་འགྲེལ་དང། དཔལ་མཚོག་སྣོད་  
 འགྲེལ་དང། དཔལ་མཚོག་ཉོལ་ཁོངས་ཅན་དང། རྗེ་རྗེ་འབྲུང་བ་དང། འགྲེལ་པ་  
 བཞིས་ཀྱི་ལྷགས་ཀྱི་དབང་བཀའ་དང། དཔལ་མཚོག་རྗེ་སེམས་དང། རིགས་  
 བསྐྱེས་ཀྱི་དབང་བཀའ་རྣམས་ལྷས། ལོ་ཚེན་ལ་བཀའ་ཤོབ་ཙམ་མཛོད་ནས་སྤྱངས་  
 པ་པལ་ཆེ་བ་ལོ་རྒྱུང་ལ་མཛོད། དེ་ནས་སྤང་སྣོད་ཀྱི་ལྷེ་ལྷར་གྱིས་ལོ་ཚེན་ལ་ཐག་  
 ཅིང། བཞི་བར་ལོ་རྒྱུང་ལོ་བདུན་དུ་བསྟེན་ནས་སྤྱིར་ལོ་ག་ཐམས་ཅད་དང། ལྷ་  
 བར་དཔལ་མཚོག་ལ་སཁམས་པར་བྱས་ནས་བྱོན། དེ་ནས་སྤང་ཁ་དར་རྒྱུང་གི་པ་  
 བཞིན་ན་རྒྱ་མཚོ། ལས་སྣོད་ཀྱི་བྲག་སྤྱངས་པ། ཀལ་འཚིང་ཅུའི་དམར་སྣོན་ཚོས་  
 ཀྱི་རྒྱལ་མཚན། ལྷོག་པ་སྟེ་སྣོན། བལ་ཤུག་རྗེ་རྗེ། ཐང་སྣོན་ཀོད་ཁ་པ། ལྷོག་  
 བོང་ཁ་པ་རྣམས་ཀྱིས་ལོ་ཚེན་ལ་ཐག་པ་ཙམ་བྱས་ནས། ལྷོབ་བཞེར་བཞི་ཚེར་ལོ་  
 རྒྱུང་གི་དུང་དུ་སྤྱངས། རྗེ་ག་གེ་སེར་དང། ཤངས་ཀྱི་སྤིད་ལོ་བཞིན་གྱིས་ལོ་ཚེན་  
 ལ་བསྟེན་པས་པས་མ་ཟེན་པར་ལོ་རྒྱུང་ལ་བདེན་དེ། རྗེ་ག་གེ་སེར་པས་མཚན་བཞི་རྗེ་  
 འགྲེལ་ཚེན་ལ་སཁམས་པར་བྱས་སོ། ལོ་ཚེན་གཤེགས་རྗེས་ལོ་སྤང་ཞི་བ་འོད་ལོ་རྒྱ་  
 ལ་སཁམས་པས་འགྲུར་མང་པོ་མཛོད་ཅིང། ལོ་བཞེས་མང་པོ་སྤྱོད་དུངས་ནས་དཔལ་  
 མཚོག་གི་ཉོལ་ཁོངས་རྣམས་ཀྱང་ལེགས་པར་བསབས། ཟངས་དཀར་འཕགས་  
 པ་ཤེས་རབ་གྱིས་ལོ་ཚེན་ལ་མ་ཟེན་པར་ལོ་རྒྱུང་དང། དེའི་རྒྱར་ཚོས་པ་ཨན་སྣོན་  
 བྲགས་རིན་ལ་བསྟེན་ནས། དེ་ཉིད་བསྐྱེས་པ་དང་དཔལ་མཚོག་གི་བཤད་བཀའ་  
 དབང་བཀའ་དང། སྤོང་རྒྱུད་མ་བུའི་བཤད་བཀའ་དབང་རྣམས་ལེགས་པར་བསབ།  
 དེ་ནས་པ་རྗེ་ཏ་བཞིན་ན་བྱས་པ་སྤྱོད་དུངས་ནས་དབྱས་སུ་བྱོན་པའི་ཚེ། དེ་གོང་དུ་

པ་རྗེ་དྲུག་མ་བརྗོད་དང་ཟངས་དཀར་གཞིན་ན་རྩལ་བྱིས་ཀྱིས་འདས་དུ་རྩེ་མའི་  
 འགྲུར་མཛད་པའི་དཔེ་དང་། གཞིན་ན་བྱམ་པས་རྒྱ་དཔེའི་སྤྱིང་ནས་བཤད། ཟངས་  
 དཀར་གྱིས་ལོ་རྩུ་བྱས་ནས་སྒྲིན་གྱི་འི་མར་པ་རྩོད་ཡས། ཁམས་པ་གྲུ་སྒྲིན། ཡས་  
 ཤུལ་རྒྱ་རྒྱུང་གསུམ་ལ་བཤད། དེ་ནས་ལྷ་སར་བྱོན་པའི་ཚེ་གཉལ་པ་ཉི་མ་ཤེས་  
 རབ་ཅེས་བྱ་བ་དེན་དགེ་བསྟེན་ཞིག་གིས་ལོ་བཅུ་གཉིས་ལ་རྩེ་མོ་ཚར་གསུམ་  
 གསལ། མཚན་དང་ཡིག་སྐྱོ་མང་དུ་བྱིས། ཟངས་དཀར་དང་ཉི་མ་ཤེས་རབ་གྱིས་  
 སྤྱིས་བལ་པོར་སྐྱོར་ཅིག་བྱོན། དེ་ནས་ལོ་རྩུ་བ་དང་དཔོན་སྐྱོབ་གཉིས་པོས་མངའ་  
 རིས་སུ་བྱོན། ལོ་རྩུ་བ་ཁ་ཚར་བཞུད། གཉལ་གྱིས་རྩེ་མོ་ཚར་གཅིག་བཤད། སྤྱིས་  
 ཁ་ཚེ་རྩུ་ན་གྲུ་བོད་དུ་བྱོན་ནས་ཚོས་འཁོར་དུ་བོར་བཞུགས་པ་ལ། ལོ་གསུམ་ན་  
 པ་རྗེ་དྲུག་བོད་སྐད་བྱང་བར་གྱུར་པས། དེ་ལ་ལོ་བདུན་གྱི་བར་དུ་ལེགས་པར་མཉན།  
 མང་ནང་པ་ལ་ཀུན་སྙིང་གི་ལྷགས་ནས་ས་ཀྱང་ལྷུས། སྤྱི་ལོར་རྩུ་ན་ལོ་རྩེ་བའི་ལྷགས་  
 ཀྱི་སྤྱིང་རྒྱུད་ལེགས་པར་ལྷུས། སྤྱིས་ཟངས་དཀར་གྱིས་རྩེ་མོ་ལ་དྲི་ཀ་ཡང་མཛད།

Dal C'os abyun di Pad ma dkar po, fol. 107, l. 3.

གཉིས་པ་སྤྱིད་ནས་གསོས་རྩལ་ཞི། སྤྱིང་དར་གྱི་སྤྱིས་འོད་སྤྱངས་དང་ལྷུ་  
 བཅོན་གཉིས། དང་པོ་ལ་མངའ་བདག་དཔལ་འཁོར་བཅོན། དེ་སྤྱིང་སྤྱིད་དུ་སྤྱུགས་  
 ཀྱིས་བཀོངས་པ་ནས་རྒྱལ་སྤྱིད་འཁོར། ཁོང་གི་སྤྱིས་བཀྲ་ཤིས་བཅེགས་པ་དཔལ་  
 དང་། སྤྱིད་དེ་ཉི་མ་མགོན་གཉིས་བྱང་བའི་སྤྱི་མ་མངའ་རིས་སྤྱིད་དུ་སྤྱུགས་པ་ལ་  
 སྤྱིས་དཔལ་གྱི་མགོན། ལྷེ་གཙུག་མགོན། བཀྲ་ཤིས་མགོན་གསུམ་བྱང་བ་སྤྱིད་དུ་  
 རྒྱལ་སྤྱིད་ལྷ་ཚོས་ཆགས། ཡ་རྩེ་རྒྱལ་པོ་འང་དེ་རྣམས་ལ་ཟེར། སྤྱིད་དུ་བཀྲ་ཤིས་

བརྩེགས་པས་བརྒྱགས། དེ་ལ་དཔལ་ལྷེ། འོད་ལྷེ། རྒྱུད་ལྷེ་གསུམ་གྱུང། དབུས་  
 གཙང་གི་རུ་ལག་བཞི་བསྐྱེད་ས་པས་སྐད་དྲ་རྒྱལ་སྤྱིད་ལྷུ་མ་ཚམ་ཆགས་ཟེར། བཟ་  
 ཤེས་མགོན་གྱི་སྐྱེས་འོད་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན། དེའི་སྐྱེས་སྤོང་འོད་ཁོ་ཏེ་གཉིས། སྤོང་  
 དེས་ག་གེར་མགོ་སྤོང་གི་གཙུག་ལག་ཁང་བཞེང་བའི་གྲོས་མཚན། ས་ཤུ་མཁན་པོ་  
 ན་ཏེ། བརྩེགས་ཀྱང་ལོ་བརྒྱན་འཇིག་པར་འདག་ཟེར། འོ་ན་བཞག་གམ་གསུངས་  
 བས། ལོ་བརྒྱ་པོ་དེ་བརྒྱན་པ་ལ་ནན་ལྷན་པན་པ་ཞིག་འོང་བར་འདག་ཟེར་བ་ལ།  
 འོ་ན་བཞེང་རིན་ཚོག་དཔེངས་དེ་བསམ་ཡས་རི་ལྷ་བ་ལ། རྒྱུད་པར་ཤར་ཕྱོགས་སུ་  
 གསེར་གྱི་མཚན་དེ་མཚན་པོ་ཞིག་བཞེངས་པས་ཉི་མ་ཤར་བའི་ཚེ། དེའི་འོད་ནང་ན་  
 ཡར་ཕོག་པས་རྣམ་ཁང་ཐམས་ཅད་གསེར་གྱི་མདོག་དྲ་ལྷག་གར་འཆར་བས་མགོ་  
 སྤོང་གསེར་ཁང་དྲ་གྲགས། ཕྱིས་བསམ་ཡས་གཟིགས་པ་ན། འའི་ཡབ་མེས་པོད་  
 ཚང་མ་ལ་དབང་སྐྱུར་བའི་ཕུག་རྗེས་ལས་ང་མཐའ་འཁོབ་ཀྱི་རྒྱལ་སྐོན་ཞིག་གི་  
 སུག་ལས་མི་རྒྱུང་བར་འདག་གསུང། དེས་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཐེག་པ་བཀའ་ཤེས་ཀྱང།  
 ཡམ་ཚོ་བརྗེ་བཙེ་བརྒྱུད་ལ་སོགས་པའི་སྤྲུགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སྐྱུར་སྐྱོལ་བྱས་པས།  
 དེ་དག་བཀའ་ཡིན་མིན་ཐེ་ཚོམ་ཟེས། རི་རིགས་ཀྱི་བུ་ཐམས་ཅད་བསགས་དེ་ལོ་  
 བརྒྱལས་མར་མི་གཞོན། ཉི་ཤུ་ལས་ཡར་མི་གན་པ་མང་དྲ་འཚོགས་པའི་རྫོ་  
 ལ་བདགས་ནས་རྫོ་རབ་འབྱིང་དགར་ཕྱེ། རྫོ་རབ་ཀྱི་རབ་དྲ་གྱུར་པ་བདན། དེ་རྣམས་  
 ཀྱི་གཡོག་པོ་བདན། ཡང་གཡོག་གྱུར་པ་བདན་དེ་ཉི་ཤུ་མཚན་གཙོག་པ་མ་ལ་རིན་གྱིན་  
 ལས་ཉེས་དེ་ཁ་ཚོར་བརྗེངས། དེར་ཁོང་རྣམས་ལ་གསེར་སང་པོ་བསྐྱར་ནས་འདི་  
 སྐད་དྲ་བརྗོད། ། ཁ་ཚེའི་ཡུལ་ན་མཁས་པ་རིན་ཚེན་རྩི་རྩེ་ཞེས་བུ་བོ་ཡོད་པས་དེ་  
 སྐོན་དོངས། རྒྱ་གར་ཤར་ཕྱོགས་ན་རྣམ་སུ་ལ་བུ་བཡོད་པས་དེ་སྐོན་དོངས། ལུ་

ལྷོགས་ཀ་རྩ་ན་པ་རྩེ་དེ་མོར་བྱ་སྒྲིང་པ་བྱ་བ་ཡོད་པས་དེ་སྐྱོན་དྲོངས་ཤིག། དབྱས་  
 འགྲུར་འཆང་ན་པ་རྩེ་དེ་སྐྱོན་བ་ལི་བྱ་བ་ཡོད་པས། དེ་ལ་འདས་པ་རྣམས་གཉིས་བྱ་  
 བའི་ཚོས་སྐྱ་སྐྱེགས་ཀྱིས་ཀྱང་ཚོད་པར་མི་ནས་པ་ཡིན། དེ་ཤེས་པར་གྱིས་ཤིག།  
 དེ་ཉིད་འདས་པ་ལ་ཀུན་དགའ་སྤྱིང་པོའི་འགྲེལ་བ་ཡོད་ཟེར་བས། དེ་ཤེས་པར་  
 གྱིས་ཤིག། མོར་བྱ་སྒྲིང་པ་དང་རྣམས་ལ་གཉིས་ལ་ལས་ཀྱི་སྐྱབ་པ་རྒྱུན་གཏོར་  
 པའི་རྒྱུད་དང་། དའི་འགྲེལ་བ་སྐྱོབ་དཔོན་དཔྱིད་ཀྱིས་མཛོད་པ་དང་། དཀྱིལ་འགོར་  
 གྱི་ལྟ་སྐྱུལ་བརྒྱ་བཞི་བཅུ་པ་སྐྱོབ་དཔོན་རྒྱལ་བའི་རྣམས་མཛོད་པ་ཡོད་ཟེར་བས། དེ་  
 ཤེས་པར་གྱིས་ཤིག། དཔལ་གསང་བ་འདས་པ་ལ་སངས་རྒྱས་ལེ་ཤེས་ཞབས་  
 དང་། འཕགས་པ་སྐྱ་བྱ་བྱིས་མཛོད་པའི་དཀྱིལ་ཚོག་ཡོད་ཟེར་བ་དང་། རིན་ཆེན་  
 རོ་རྩེ་ལ་དུས་འཁོར་དང་། རོ་རྩེ་གདན་བཞིའི་རྒྱུད་འགྲེལ་ཡོད་ཟེར་བས་ཚོལ་ལ་  
 ཤིག། ། གཞན་གྱི་ཀུ་མ་ལེ་ལ་(1)ན་པ་རྩེ་དེ་བརྒྱ་ཅུ་བརྒྱད། མཁས་པ་བདུན་ཅུ་ཅུ་  
 གཉིས། འགྲན་རྒྱ་མེད་པ་སྐྱུལ་ཅུ་ཅུ་བདུན། གཙུག་གི་མོར་བྱ་སྐྱ་བྱ་བཅུ་གཅིག།  
 འཛོམས་བྱའི་སྒྲིང་གི་རྒྱན་ལྟ་བུ་བརྒྱད། ཁམས་གསུམ་གྱི་སྐྱོན་ལྟ་བུ་གཉིས་ཡོད་  
 ཟེར་བས། དེ་རྣམས་ལས་གང་བྱུང་ཟེ། རབ་གསེར་ལ་མ་ཅེག་པར་སྐྱོན་ཅི་འདྲོངས་  
 གྱིས། འབྲིང་གདམས་པ་ཅི་ཐོབ་གྱིས། ཐ་མའང་པ་རྩེ་དེ་ཚོས་གང་མཁས་པ་དང་།  
 གདམས་ངག་གང་ཆེ་བ་རྩད་ཚོད་ལ་ལྷུང་ཞུས་དཔེ་ཡོངས་པ་གྱིས་ལ་ཤིག་བྱས་དེ་  
 བདང་ངོ་། ། ཁོང་རང་མཁས་སྐྱོབ་མེད་པར་བསྐྱེན་པར་རྫོགས། མཚན་ལེ་ཤེས་  
 འོད། སྐས་གཉིས་ཀྱང་རབ་དུ་བྱུང་། རྒྱལ་སྤྱིད་གཙུང་གི་སྐས་རྣམས་ལ་གདང་། དེ་  
 ལ་སྐས་གསུམ། འོད་ལྡེ། བྱང་རྒྱལ་འོད། ཞི་བ་འོད་དོ། ། བྱང་རྒྱལ་འོད་ལ་ཐུགས་

(1) Xil.: bi kra ma la xi la.

བཅུ(1)ཚེ། རབ་དུ་བྱུང་དུ་བཅུག་གོ། དེ་ལྟར་རྒྱ་གར་དུ་བཤུངས་པ་ནས་སམ། དང་  
 པོ་ཁ་ཚེར་སྤྱན། བཅུ་དག་ཁ་ཚེ་གྲིབ་བསྟན་དུ་ལྷི། རིན་ཚེན་བཟང་པོ་དང་། ལེགས་  
 པའི་ཤེས་རབ་གཉིས་ལུས། རིན་ཚེན་བཟང་པོས་འཇིག་རྟེན་སྣང་བྱེད་ཀྱི་དལ་དུ་  
 ལྷགས། འཇམ་པའི་རྩོ་རྩེ་ཞལ་གསུམ་སྤྱག་དུག་པ་ལ་མེ་དོག་ཕོག། ཁ་ཚེ་རིན་  
 ཚེན་རྩོ་རྩེ་ལ་སོགས་པར་ཡོ་གའི་རྒྱད་དཀྱིལ་ཚོག་དང་བཅས་པ། རྩོ་རྩེ་ལ་འབྱོར་  
 མས་ལྷང་བསྟན་ན་རོ་པ་ལ་གདུགས་དེ། གསང་འདས་ལུགས་གཉིས་གསལ།  
 དབུས་འགྱུར་གྱི་པ་རྩེ་དུ་འདས་ནས། སློབ་མ་རྣམས་ལ་ཡིན་ཟེར་བཅོལ་ཡང་མ་  
 ཚེད། རོར་བུ་སྤྱིང་པ་ལ་ངན་སོང་སློད་རྒྱུད་དང་། ཐབས་ཀྱི་རྒྱུད་ལ། ལྷན་པར་མི་  
 འབྲུགས་པའི་རྒྱུད་གདམས་ངག་དང་བཅས་པ་ལྷས་སོ། ། རྩོ་རྩེ་དབྱིངས་ཀྱི་དཀྱིལ་  
 འཁོར་དུ་ལྷ་གངས་དང་མཉམ་པའི་དབང་ཐོབ། བྱི་ཀ་མ་གྱི་ལར་(2)པ་རྩེ་དུ་མར་མེ་  
 མཚན་བཟང་པོ་དང་། མི་ཐབ་སློབ་དང་། རྒྱལ་བའི་འབྱུང་གནས་གསུམ་ལ་སྤྲུགས་  
 མཚན་ཉིད་མང་པོ་ལྷས། སྤྱིར་པ་རྩེ་དུ་སུམ་ཅུ་ཅུ་ལ་དབང་ཐོབ། རྒྱུད་སྡེ་བཞིའི་  
 སློ་འདོགས་ཁ་ཚེའི་པ་རྩེ་དུ་དང་རོར་བུ་སྤྱིང་པ་ལ་བཅད། དགང་ལོ་སོ་གསུམ་པ་ལ་  
 བོད་དུ་བྱོན། དེར་ཡོ་ག་ཁ་ཚེ་ལུགས་བཅོགས། མངའ་རིས་རྒྱལ་སློན་སློན་པ་ལ་  
 དབྱུས་ནས། གཞུང་ན་མེད་པའི་མཚན་འབྲེང་དང་། ལྷན་པར་ལོ་རྒྱུང་ལེགས་ཤེ་  
 བྲོ་བ་བདེ་བས་དབྱུངས་བཅོས། དགང་ལོ་ཞེ་དག་པ་ལ་པ་རྩེ་དུ་སློབ་འོད་བཟང་པོ་དང་།  
 ལྷི་ན་སོ་དང་། ཀ་མ་ལ་རྣམ་ཉེ་ལ་བསྟེན་པར་རྩོགས། དབུས་གཅོང་སྟོད་སྟོད་ཀ་ན་  
 དུ་ཚོས་གསུངས། དེ་ནས་ལོ་བརྒྱད་ནས་པ་རྩེ་དུ་ཤུད་རྒྱ་ཀར་ལྷས་སློབ་མ་རོར་བུ་སྤྱིང་  
 པས་བོད་དུ་བདང་ནས་རྩོ་རྩེ་འབྱུང་བ་དང་ཡོ་ཤེས་ཞབས་ལུགས་གསུངས། ཀ་ཚོག་

(1) Xil.: rtsis. (2) Xil.: bi kra ma la ši la.



གི་འགྲུར་ལ་ལྷུང་ཟད་བཅོས། བོད་སྐྱི་མཐུན་གྱི་བསོད་ནམས་ལ་གྲུབ་ནས་རྒྱ་གར་  
 ་ཤར་སྤྱོད་གས་ཀྱི་བ་རྗེ་ད་རྩ་ས་ལྷ་ལ་བལ་བོའི་དེམ་ཁྱད་པར་ཅན་རྣམས་བསྐོར་བ་ལ་  
 རྩོན་པས། བ་རྗེ་ད་ཆད་པས་བསྐྱུང་ནས་བོད་ཀྱི་གངས་རི་མཐོང་བར་རྩོན་ན་པན་ཟེར་  
 བས། རྒྱལ་སློན་ཚོས་ལ་དགུས་བོད་ལ་པན་ཐོགས་པར་དགོངས་ནས་མངའ་རིས་  
 སྤྱོད། དེར་ཡོ་ག་གསལ་པས་སློབ་དཔོན་ཀན་དགའ་སྟོང་བོའི་གདམས་བཅས་  
 རོར་བ་ཞིག་བྱུང་བས་ལིན་དུ་མཉེས་དེ། ལསེར་འཁར་སྟེར་གང་ལུལ་བ་མ་བཞེས་  
 ཁོང་ལོར་གྱི་འདོད་པ་དང་བུལ་བ་ཡིན་གསུང་། དེ་ནས་ཡོ་ག་ཁ་ཆེ་ལུགས་བཞག་  
 རས་རྒྱ་གར་ཤར་སྤྱོད་གས་པའི་ལུགས་གཞུང་གདམས་ངག་དང་བཅས་པ་ལ་ཉམས་  
 ལེན་དང་བཤད་པ་བྱས་པས་ཡོ་གའི་བདག་བོར་གྱུར། དེའང་སྐྱུ་ཚེའི་སྟོན་ལ་ཁ་  
 ཆེ་ལུགས། སྐད་ལ་ཤར་སྤྱོད་གས་ལུགས་དར་བས་ཡོ་ག་ལ་བོད་འདིར་སྟོན་ལུགས་  
 དང་སྐྱོད་ལུགས་གཉིས་སུ་གྲགས་སོ། ། དེ་ལ་སློབ་མའི་མཚོག་བཞེ་བྱུང་བའི། ལོ་  
 རྒྱུང་ལེགས་པའི་ཤེས་རབ། ལྷ་བག་ཞོན་ན་ཤེས་རབ། ཀྱི་ལོར་(1)ཡོ་ཤེས་དབང་  
 ལུག། ལར་(2)ཤིང་བཙོན་འགྲུས་རྒྱལ་མཚན་ཞེས་གྲགས་སོ། །

Dal rGyal rabs, fol. 142 a, l. 2.

རྗེ་དཔལ་འཁོར་བཅོན་གྱི་ཆེན་མའི་སྐུས། སྐྱིད་དེ་ཉི་མ་མགོན་གྱིས། མངའ་  
 རིས་(3)ཀྱི་རྒྱལ་བོ་མཛོད། ལུ་རངས་ཀྱི་ལའང་དབང་རྒྱུར། དེ་ལ་སྐུས་གསུམ།  
 ཆེ་བ་དཔལ་གྱི་མགོན་གྱིས་མར་ཡུལ་གཟུང་། འདི་ནས་ཇོ་བོ་རས་ཆེན་གྱི་བར་དུ་

(1) Corr. *skyi nor* come nel Deb t'er.  
 (2) Xil.: *guri* ma occorre leggere come nel Deb t'er gur.  
 (3) Ms.: *rigs*.

རྒྱུད། བར་པ་བཀུ་ཤེས་མགོན་གྱི་བུ་རངས་བརྒྱུད། རྒྱུད་བ་ལྷེ་བཙུག་མགོན་  
 གྱིས་(1) རྒྱུད་ལྷུང་བརྒྱུད། འདི་གསུམ་ལས་སྡོད་ན་བཀུགས་པའི་མགོན་གསུམ་  
 ཟེར། ལྷེ་བཙུག་མགོན་ལ་སྲས་གཉིས་དེ། འཁོར་དེ་དང་། རྒྱུད་དེ་དང་སྐྱ་ཚེ(2)་  
 སྡོད་ལ་བཙུན་མོ་ཁབ་དུ་བཞེས་པས། སྲས་གཉིས་འབྲུངས་པའི་ན་ག་ར་ཚ་དང་།  
 ལྷེ་བ་ར་ཚའོ། རྐྱ་ཚེ་སྡོད་ལ་རབ་དུ་བྱུང་ནས། ལྷ་སྐྱ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད་དུ་མཚན་  
 གསོལ། མཐོ་ལྷེང(3)་དཔལ་གྱི་ལྷ་ཁང་བཞེངས། ལེ་ཚུ་བ་རིན་ཚེན་བཟང་པོ་  
 དང་། རྟོག་ལེགས་པའི་ཤེས་རབ་ལ་སོགས་པ་རྩོམ་བཞི་ཤ་ཙུ་ཅེག་གྱུ་གར་དུ་  
 ཚོས་རྩོབ་པ་ལ་རྒྱུངས། པ་རྩེ་དུ་བྱི་རྩ་ཀ་ར(4)་དང་། ལྷར་མ(5)་དུ་གཉིས་སྐྱུན་  
 དངས་དེ། མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཐེག་པ་དང་། རྒྱུད་ལྷེ་བཞི་པོ་སྐྱུར་ཞིང་བལྟན་ལ་པབ།  
 འདལ་བ་སྡོད་ལྷུགས་དར་བར་མཛད་འོ། ཚེན་པོ་འཁོར་དེས་ཁ་ཆར་གྱི་ལྷ་ཁང་  
 གཞེངས། དེའི་སྲས་ལྷ་ལྷེ་པོས། པ་རྩེ་དུ་སྐྱ་སྐྱ་ཤི(6)་དུ་དང་། པ་རྩེ་དུ་མེ་ཙུ་སྐྱུན་  
 དངས། ལྷ་ལྷེ་པོ་ལ་སྲས་འབྲུངས་པ། ཚེ་བ་ཞི་བ་འོད། འཕྱིང་ལྷ་སྐྱ་མ་བྱུང་འོད།  
 རྒྱུད་འོད་ལྷེ་འོ། འདི་གསུམ་གྱི་དཔལ་སུ། ལྷ་སྐྱ་མ་ཡེ་ཤེས་འོད་གྱིས། སངས་རྒྱུས་  
 ཀྱི་བལྟན་པ་ལ་དགོངས་ནས། རྒྱུ་གར་དུ་པ་རྩེ་དུ་གང་ན་འདྲན་བྱོན་པས། ལམ་དུ་  
 སྐྱ་སྐྱེགས་པའི་དམག་གིས་བརྒྱུད། ་་་པོད་གངས་ཚན་གྱི་སྐྱེངས་འདིར། སངས་  
 རྒྱུས་ཀྱི་བལྟན་པ་ཉི་མ་ཤར་བ་ལྷ་བྱུར་མཛད་པ་ན། ལྷ་སྐྱ་མ་བྱུང་ལྷུབ་འོད་དེ། པོད་

---

(1) Ms.: *gyi*.  
 (2) Così mss. ma il testo mi sembra corrotto.  
 (3) Ms.: *mt'on ldin*.  
 (4) Così mss.: correggere *šrad dhā ka ra*.  
 (5) Cioè: *Pad mā ka ra var ma*.  
 (6) Ms.: *šid*.

ལ་བཀའ་རྒྱུ་ཆེ་བ་ལེགས་སོ། ལྷ་སྐྱ་མ་བྱང་རྒྱུ་འོད་ཀྱི་བཟུང་བོ་འོད་ལྡེས།  
 པ་རྩེ་ཏ་ཁ་ཆེ་རྩ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་བྱང་ས། དེའི་སྐྱུ་མ་བཅོམ་སྟེ། དེའི་སྐྱུ་མ་ལྷོ་ལེ། དེ་ནས་  
 རི་མ་པ་བཞིན་དུ། བཀྲ་ལིས་སྟེ། ལྷ་རེ། ལ་ལ་སྟེ། ལྷ་མས་བྱང་བ། འདི་ལྷ་མས་ཀྱིས་  
 ལ་ལོ། ལྷ་རངས། ལས་ལྷུ་ལ་ལ་སོགས་པའི་རྒྱལ་ཁས་ལ་དབང་བྱས་པ་ལོ་ནོ།  
 ལང་ལ་ལ་སྟེ། ལྷ་སྐྱུ་ལྷོ་སྐྱུ་ལྷོ། ལ་ཆེར་བྱོན་དེ། ལྷུ་ལ་ལོ་ལོ་ལོ། འདེའི་  
 ལྷ་སྐྱུ་བཀྲ་ལིས་སྟེ། དེའི་སྐྱུ་མ་བྱུགས་སྟེ། དེའི་སྐྱུ་མ་བྱུགས་པ་སྟེ། དེའི་སྐྱུ་མ་  
 ལ་རོག་སྟེ། ལ་དེའི་སྐྱུ་མ་ལ་སོགས་སྟེ། དེའི་སྐྱུ་མ་རྩི་དར་སྐྱུ་ལ་དང། ལ་ནན་ཏ་  
 ལྷུ་ལ་བཞིས་སོ། ལ་ནན་ཏ་སྐྱུ་ལ་གྱི་སྐྱུ་ལ། ལ་ལྷུ་ལ་སྐྱུ་ལ་གྱིས་ལྷ་སར། རོ་བོ་  
 རི་ལ་ལོ་ཆེ་དབྱ་ལོག་ཏུ། ལ་སེར་ལོག་སྐྱུ་ལ། དེ་ལ་སྐྱུ་མ་བཞིས། ལ་དབྱ་སྐྱུ་ལ་དང།  
 འདི་ལྷ་སྐྱུ་ལ་བཞིས་སོ། ལྷ་(1)སྐྱུ་ལ་གྱི་སྐྱུ་ལ། ལ་རོ་སྐྱུ་ལ། དེའི་སྐྱུ་མ་ལ་ལ་ན་  
 ལྷུ་ལ། དེ་ནས་ལ་ཆེ་རེ(2)རྒྱལ་རྒྱུ་ཆད་ནས། ལྷ་རངས་ནས། ལ་དང་བདག་བསོད་  
 ལྷ་སྐྱུ་སྟེ། ལ་ཆེར་བཀའ་བྱང་ས་ནས། ལྷུ་ལ་ས་བཟུངས། ལྷུ་ལྷུ་ལ་བྱང་བར་  
 ལ་ཆོན་ཏུགས། དེའི་སྐྱུ་མ་སྐྱུ་ལ་དང། ལྷོ་ལོ་དཔལ་ལྷོ་ལ་བྱུགས་བཞིས་ཀྱིས་  
 ལྷ་སར་བཟུ་བཞིག་ལལ་གྱི་སྟེང་དུ་བཀའ་བྱུགས་སྟེ།

(1) Mss.: *at'ar*.  
 (2) Mss.: *ya ts'ei*.

# INDICI



I.

FONTI CITATE.

a) FONTI TIBETANE.

I. ཚོས་འབྲུང་བསྟན་པའི་བརྒྱ་རྒྱུས་པའི་ཉིན་བྱེད་ C'os abyuñ bstan  
pai padma rgyas pai ñin byed di Pad ma dkar po (xvi secolo,  
autore celeberrimo della setta dei bKa'rgyud pa, sottosetta a Brug pa)  
stampato nel monastero di sPun's t'añ.

II. དེབ་ཐེར་སྟོན་པོ་ Deb t'er sñon po di gZon nu dpal (su questa  
opera v. BELL CH., *The religion of Tibet*, p. 201 sgg.).

III. རྒྱལ་རབས་(ཚོས་འབྲུང་)གསལ་བའི་མེ་མོང་ rGyal rabs (c'os  
abyuñ) gsal bai me loñ del monaco sa skya pa bSod nams  
rgyal mts'an, scritto nel monastero di bSam yas nell'anno terra-  
drago 1328 (non 1327 come in HUTH, *Nachträgliche Ergebnisse bezügl. der  
chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur, Abteilung mDo  
(Sūtra), Band 117-124*, in «*Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesell-  
schaft*», 1895, vol. 49, p. 279).

IV. ཇོ་བོ་རྗེ་ལྷ་གཅིག་དཔལ་ལྷན་ཨེ་ཏི་ཤའི་རྣམ་ཐར་གླེ་མའི་ཡོན་ཏན་ཚོས་  
ཀྱི་འབྲུང་གནས་སོགས་བཀའ་གདམས་རིན་པོ་ཆའི་སྐྱེ་བམ་ Jo bo rje lha  
gcig dpal ldan Atišai rnam t'ar bla mai yon tan c'os kyi  
abyuñ gnas sogs bka' gdams rin po c'ei gle bam; edizione del  
monastero di P'un ts'ogs gliñ in due volumi; dei quali il primo contiene  
la vita di Atiša e il secondo quella del suo scolaro aBrom ston.

V. བཀའ་གདམས་གསར་རྫོང་གི་ཚོས་འབྲུང་ཡིད་ཀྱི་མཛེས་རྒྱན་ bka'  
gdams gsar rñin gi c'os abyuñ yid kyi mjes rgyan di bSod  
nams grags; edizione di Potala del 1762 (acqua e cavallo) al tempo del  
Dalai Lama Ñag dbañ aJam dpal bde legs rgya mts'o.

VI. ལ་ཚུ་བ་རིན་ཆེན་བཟང་པོའི་རྣམ་ཐར་; per maggiori particolari v. pagina 51, sgg.

VII. བཀའ་ཐང་ལྗེ་ལྷ། Vol. ༨.: ལ་བཞ་བཀའ་ཐང་ཡིག་ edizione di Potala.

VIII. དཔག་བསམ་ལྗོན་བཟང་ edito da S. CHANDRA DAS, Calcutta, Presidency Jail Press, 1908 (p. 152).

IX. ལ་དྲལས་རྒྱལ་རབས་ edito da A. H. FRANCKE, *Antiquities of Indian Tibet*. Vol. II.

X. བཟུན་པའི་སྐྱེན་བདག་བྱང་ཚུལ་གྱི་མིང་གི་གངས་ di kLoñ rdol bLa ma, fascicolo 2 delle sue opere complete (gsuñ ḅbum). Edizione del monastero di Kun bde gliñ.

XI. མཐ་སྐྱབས་དབང་ཕྱག་རྗེ་བཙུན་རུ་ལོ་ཚུ་བའི་རྣམ་ཐར་བ་ཀའ་བྱུང་སྟོན་པའི་རྩ་སྐྱོ། Mt'u stobs dbañ p'yug rje btsun Rva Lotsāvai rnam t'ar pa kun k'yab sñan pai rña sgra. Manca ogni indicazione di stampa.

XII. བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བཟུན་པའི་གསལ་བྱེད་ཚེས་ཀྱི་འབྱུང་གནས་གསུང་རབ་རིན་པོ་ཆའི་མཛོད་ bDe bar gšegs pai bstan pai gsal byed c'os kyi ḅbyuñ guas gsuñ rab rin po c'ei mdsod. Accessibile adesso nella traduzione inglese fattane da E. OBERMILLER, *History of Buddhism by Bu-ston* in « Materialien zur Kunde des Buddhismus » editi da MAX WALLESER, Heidelberg, 1931-2.

XIII. རྗེ་བཙུན་གཡུ་ཐོག་ཡོན་ཏན་མགོན་པོ་རྗེའི་བའི་རྣམ་ཐར་ཐང་བ་བཀའ་རྒྱུ་མ་གཟི་བཞིན་རིན་པོ་ཆའི་གཏེར་མཛོད་ rJe btsun ḅYu t'og yon tan mgon po rñiñ pai rnam par t'ar pa bka' rgya ma gzi brjid rin po c'ei gter mdsod.

b) FONTI EUROPEE.

I. SCHMIDT I. J., *Geschichte der Ostmongolen di SSANANG SSETSEN*, St. Petersburg, 1829.

II. FRANCKE A. H., *Antiquities of Indian Tibet*. Part. I. *Personal narrative*. Part. II. *The Chronicles of Ladakh and minor Chronicles*. Calcutta, 1914 e 1926.

III. HACKIN J., *Formulaire Sanscrit Tibétain du X siècle. Mission Pelliot en Asie Centrale*. Paris, 1924.

IV. CORDIER P., *Catalogue du fonds tibétain*. Deuxième Partie, Index du bsT an aḡyur. Paris, 1909-1915.

V. BECK H., *Verzeichniss der Tibetischen Handschriften*. Berlin, 1914.

VI. *A comparative analytical catalogue of the Kanjur division of the Tibetan Tripiṭaka*. Otani Daigaku Library. Kyoto, 1930.

VII. LALOU M., *Catalogue du fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale* IV<sup>me</sup> Partie: Les mdo mañ.

VIII. LALOU M., *La version Tibétaine des Prajñāpāramitā*, « Journal Asiatique », 1929, tome CCXV.

## II (1).

### NOMI DI LOTSĀVA, MAESTRI, ECC.

Ākarasiddhi, 38.	C'os kyi rgyal mts'an, 32.
Amaragomin, 30.	Dad pa šes rab, 30.
Anandagarbha, 31, 34.	Dānaśīla, 52.
An ston grags rin, 32, 33.	Dar ma grags, 30.
Atiśa, 12, 24, 25, 30, 49, 53, 65, 74.	IDe tsugs mgon, 21.
Bhavyarāja, 30.	Devākara, 49.
Bhi na se (?), 35.	Devarāja, 22.
Bhiṭaka, v. aBi' ṭa ka	Devendrabuddhi, 29, 50.
aBi ṭa ka, 66.	Dharmakīrti, 29, 51.
Blo ldan šes rab, 30.	Dharmapāla, 29, 34, 35.
Brag steṅs pa, 32	Dharmaśribhadra, 49.
aBrom ston, 7.	Dīpaṅkara, 50.
Buddhabhadra, 49.	Dīpaṅkararakṣita, 51.
Buddhajñāna, 34, 35.	IDog goñ k'a pa, 32.
Byaṅ c'ub 'od, 21, 24, 50, 51, 66.	Dol po, 32.
Byaṅ c'ub sems dpa', 24, 25.	Gaṅgādharma, 49.
Byaṅ c'ub šes rab di Mañ 'or, 30, 51.	dGe ba blo gros di rMa, 29.
Buddhaśrīśānti, 49.	dGe bai blo gros, 51.
Candrakīrti, 50.	Ge ser di rNog, 32.
Candraprabha, 35.	rGya ye ts'ul, 32.
ICe žar, 32.	rGyal ba šes rab, 51.
C'os blos, 32.	rGyal bai aḡyur gnas, 35.
C'os kyi sgron ma rNal aḡyur ma, 58.	rGyal bai lha, 35.

(1) Da questi indici sono esclusi i nomi elencati nella lista delle fonti e in quella delle traduzioni e dei traduttori a pp. 40-49.



- Guṇākaraśribhadra, 50.  
 Guṇapāla, 29.  
 Guñ pa dGe šes, 32.  
 rGva ston, 33.  
 Haribhadra, 50.  
 Janārdana, 49.  
 Jinadeva, 35.  
 Jinākara, 35.  
 Jinamitra, 36, 52.  
 Jñāna di sKyi nor, 27, 31.  
 Jñāna di K'ri t'añ, 27, 28.  
 Jñānaśri, 73.  
 Jñānaśribhadra, 51.  
 Jñānaśrimitra, 38.  
 Jo bo, 74.  
 Kalhaṇa, 38.  
 Kamalaguhyā, 49.  
 Kamalagupta, 49.  
 Kamalarakṣita, 35, 49.  
 Kamalaśila, 34.  
 Kanakavarman, 49.  
 K'a po c'e di bTsan, 30.  
 Karmavajra, 33.  
 Karuṇāpaṇḍita, 34.  
 Kle ston, 32.  
 dKon mc'og brtsegs di Mar yul, 32.  
 aK'or re, 21, 22, 63.  
 bKra šis mgon, 22.  
 bKra šis rtse mo, 59.  
 K'ri sroñ lde btsan, 7, 36, 52.  
 Kṣemendra, 38.  
 Kumāraśri, 51.  
 Kun bzañ šes rab bstan ma, 57.  
 Kun dga' sñiñ po, 34.  
 Kun sriñ šes mts'o, 58.  
 sKyi d lde ñi ma mgon, 21.  
 K'yañ po c'os brtson, 30.  
 gLañ dar ma, 12.  
 Lha dbañ blo, 29.  
 Lha lde (btsan), 21, 23, 24, 29, 50,  
 60, 61, 67.  
 Lha btsas, 51.  
 kLui rgyal mts'an di Cog ro, 36, 52.  
 Legs pa bzañ po, 58.  
 Legs pai šes rab, 31, 32, 35, 36, 58.  
 Maitreya, 30.  
 Malla, 19.  
 Mar pa, 36, 52.  
 Mar pa r'nos yas di sMon gro, 33.  
 Milaraspa, 7.  
 Nāgārāja, 22.  
 Nāgārjuna, 34, 35.  
 Nag ts'o, 50.  
 gÑan (lotsāva di), 30.  
 Nāropā, 7, 35, 36, 38, 52.  
 Ñi ma šes rab (di gÑal), 33, 73.  
 rÑog (Lotsāva di) (bLo ldan šes  
 rab), 30.  
 Nor bu gliñ pa, 34.  
 'Od lde, 21, 24, 30, 50, 51.  
 Padmākaravarman, 49.  
 Padmasambhava, 65, 68.  
 aPa'gs pa šes rab (v. Zañsḍkar  
 lotsāva), 30, 32.  
 dPal brtsegs di sKa, 36.  
 dPal ye šes, 53.  
 Parahitabhadra, 30, 64, 65.  
 Prajñākaragupta, 51.  
 Prajñāpāda, 32, 36.  
 Prajñāpāla, 29.  
 Prajñāvali, 34.  
 Ral pa can, 9.  
 Ratnavajra, 34, 49.  
 Rin c'en bzañ po, *passim*.  
 Rin c'en rdo rje, 34, 49.  
 Rva (Lotsāva di), 30, 33.  
 Sādhipāla, 29.  
 Sajjana, 30.  
 Śākya blo, 29.  
 Śākya blo gros, 49, 50.  
 Śākya bšes gñen, 51.  
 Śākyabuddhi, 29, 51.  
 Śākya rdo rje, 32.  
 Śākya 'od, 50.  
 Śākyamati, 49, 51.  
 Śākyaprabha, 50.

- Saṅs rgyas ye šes, 9.  
 Śāntibhadra, 49, 51.  
 Śāntipā, 31.  
 Śāntirakṣita 32, 50.  
 Señ ge rgyal mts'an 33.  
 Šes rab dbaṅ p'yug, 58.  
 Śilendrabodhi, 36, 52.  
 bSod nams rgyal ba, 49.  
 Śraddhākaravarman, 32, 36, 49,  
 56, 61.  
 Srid ye gžon di Śaṅs, 32.  
 Sroṅ btsan, 25.  
 Sroṅ ñe, 21, 22, 23, 34.  
 Subhāṣita, 24, 49, 50.  
 Subhūti, 50.  
 Subhūtisribhadra, 49.  
 Subhūtisriśānti, 29.  
 Sum ston ye aḅar, 32.  
 Sunayanaśrimitra, 51.  
 Tathāgatarakṣita, 49.  
 Tilopā, 36.  
 bTsan skyes, 9.  
 rTse lde, 21, 25, 30, 51, 73.  
 brTson aḅrus rgyal mts'an, 29, 31,  
 36.  
 Tson k'a pa, 7.  
 Ts'ul aḅar, 33.  
 Ts'ul k'rimis rgyal ba, 50.  
 Ts'ul k'rimis you tan, 49.  
 Vasanta, 35.  
 Vimuktisena, 50.  
 Viryabhadra, 49.  
 Vijayaśribhadra, 49.  
 Yam šuṅ kLu c'uṅ, 33.  
 Ye šes bzaṅ po, 28.  
 Ye šes dbaṅ p'yug, 36.  
 Ye šes 'od (Lha bla ma), 22, 23, 24,  
 25, 29, 34, 51, 63, 64, 65, 66, 67.  
 Ye šes žabs, 32, 36.  
 Yon tan dbaṅ p'yug, 58.  
 Yon tan ši la, 49.  
 yYu sgra, 56.  
 yYu sgra c'uṅ, 57.  
 yYu sgra stoṅ šan, 57.  
 Zaṅs dkar (lotsāva), 12, 30, 73.  
 gŽen rabs, 68.  
 Ži ba 'od, 21, 32, 51.  
 gŽon nu bum pa (Kumārakalaśa), 33.  
 gŽon nu dbaṅ p'yug, 57.  
 gŽon nu rgya mts'o, 32.  
 gŽon nu šes rab di Gra, 31.  
 gŽon su šes rab, 36.  
 gŽon nu ts'ul k'rimis di Zaṅs dkar,  
 33.

### III.

#### NOMI GEOGRAFICI.

- Alchi, 10, 66, 72.  
 Anupamapura, 51.  
 Ārthal, 60.  
 Atholi, 60.  
 Banihāl, 60.  
 Bārālācha, 60.  
 Bekhar, 73.  
 Bhāga, 60.  
 Bru-ša = Bruža.  
 Bru-ža, 5, 38.  
 dBus, 29, 30.  
 Chambā, 60.  
 Chandra, 60.  
 Chandra-bhāga, 60.  
 Charang, 57, 73.  
 Chini, 63.

- Chumurti, 16.  
 Chu su, 57.  
 Cog ro (di Guge), 57, 72.  
 Cog (ro) di K'ams, 36.  
 IDog, 32.  
 Drañ drañ, 72.  
 Dri la c'uñ, v. Dril c'uñ re  
 Dril c'uñ re, 73.  
 Gar log, 24.  
 Gilgit, 8, 38.  
 Go k'ar, 56, 66, 71.  
 Gra, 31.  
 Gron k'yer dpe med, 51.  
 Grug dpag, 73.  
 Guge, 15, 30, 55.  
 rGyañ so sPeu dmar in Myañ stod,  
 32.  
 rGyu lan, 72.  
 sGyu man, 72.  
 Gyuñ vo, 56.  
 Gur šiñ, 31, 36.  
 Guñ t'añ, 15, 65.  
 Ho bu lañ ka, 63.  
 Jalandhara, 60.  
 sKa, 36.  
 K'a c'ar (aK'a c'ar, aK'a ac'ar), v.  
 K'va c'ar.  
 Ka la cag ti, 61.  
 K'ams, 30.  
 Kanam, 56, 73.  
 bKa' nam, v. Ka nam.  
 Kang sar, 83.  
 dKar dpag, 73.  
 K'a c'e, 56.  
 K'a rtse, v. K'va tse, 66.  
 K'a tse, v. K'va tse.  
 K'va c'ar, 64.  
 K'a rtse, v. k'va tse, 71.  
 Kaze, 55.  
 Ke ri, ka, 60.  
 Kilar, 60.  
 Kishtwār, 60.  
 Khapalu, 83.  
 Kohāla, 60.  
 Kuang, 73.  
 Kul aćin ru, 32.  
 Kulu, 59, 60.  
 K'va tse (K'atze), 29, 33, 56, 64, 71.  
 Kyi dañ in Guge, 52.  
 sKyi nor, 32, 36.  
 sKyi roñ, sKyid roñ, 15.  
 Kyu vañ, sKyu vañ v. K'yuñ veñ.  
 Kyun lung, 56.  
 K'yuñ veñ, 56, 61, 67.  
 Lañ ka, 63.  
 Las stod, 32.  
 Lha luñ, 10, 55.  
 Lha luñs, 55.  
 Lho brag, 52.  
 Lilung, 55.  
 Lingti, 55.  
 Losar, 60.  
 Ma hā gsañ aǵal, 60.  
 Ma dzong v. Ma yañ.  
 Mañ nañ, 31.  
 Man 'or in Žañ žuñ, 30, 51.  
 Manosarovar, 16.  
 Mar t'uñ, 30.  
 Mañ yul, 15.  
 Mar yul, 15, 32, 55, 64.  
 Ma yañ, 57.  
 Miang v. Ma yañ.  
 Mo na, 73.  
 sMon gro, 53.  
 Myañ stod, 32.  
 Myar ma, 63, 28.  
 gÑal, 33.  
 gÑan, 33.  
 Ña ra, 73.  
 mÑa ris, 24, 25, 27, 65.  
 mÑa'ris bskor gsum, 15.  
 sÑe hu, 72.  
 Nepal, 19.  
 Ñe van, 72.  
 Nuk, 72.  
 Ñunti, 59.

- dPal dpe med lhun gyis grub-pa (in Toling), 65.  
dPal yid bžin lhun gyis grub pa (tempio), 64.  
Pimikche, 72.  
Piyas, 60.  
Pu, 73.  
Pu-rañ (sPu rañs, Pu rañs, sPu hrañs, Pu hrañs), 16, 22, 55.  
Pu ri, 69, 72.  
P'ur k'ar, 71.  
Rad nis, 56, 64, 67, 69, 70.  
Rambirpur, 64.  
Ratnadvipa, 34.  
Re hri (Ri hri), 72.  
Ri, 72.  
Rig rtse, 73.  
Ro dpag (ro pag), 72.  
Rohtang, 60.  
Roñ, 29.  
Roñ c'uñ, 73.  
Rva nid, v. Rad nis.  
Šaň rañ, 73.  
Šaňs, 32.  
Sarang, 57.  
Shigri, 60.  
Shipki, 56, 64, 72.  
Šoliñ, 72.  
Spiti, 59, 60.  
Tabo (Ta p'ö), 10, 66, 70, 72.  
Tamalapanti, 61.  
sTañ med, 72.  
Tangi, 57.  
Ta p'ö, 72.  
Thang, 72.  
Tiak, v. Ti yag.  
Ti yag, 72.  
sTod, 29.  
Toling (Totling), 11, 16, 25, 34, 51, 64, 72.  
gTsaň, 29, 30.  
Tsa pa rañ, 57, 73.  
Tsa rañ, 57.  
Veñ gir, Viñ gir, 56.  
Vikramašilā, 7, 51, 74.  
gYaň skur, 72.  
Žaň žuñ, 30.  
Žer in Pu rañ, 29.  
Žer sa, 71.  
bŽer ver, 71.

#### IV.

##### TESTI CANONICI.

###### a) IN TIBETANO.

- mDo mañ, 67.  
rDo rje abyuñ, 31.  
sGyu ap'rul ađra, 31.  
mÑon par rtogs pai rgyan, 29.  
dPal mc'og, 30.  
rTse mo, 33.  
T'ad ma rnam ađrel, 29.

###### b) IN SANSCRITO.

- Abhisamayālañkāra, 27, 50.  
Abhisamayālañkāraloka, 50.  
Aṣṭasahasrikāprajñāpāramitā, 24, 29, 50.  
Avadānakalpalatā, 39, 49.  
Bodhipathapradipa, 65.  
Bodhisattvabhūmivyākhyā, 50.  
Caryatantra, 33.

- Dharmadharmatāvibhaṅga, 64.  
Durgatipariśodhanatantra, 35.  
Guhyasamāja, 32, 34, 35, 69.  
Kālacakra (tantra), 35, 38, 52.  
Karmāvaraṇaprasrabdhitantra, 35.  
Kosalāṅkāra, 32.  
Māyājālatantra, 31.  
Muktāgama, 56.  
Pañcaskandhaprakaraṇa, 50.  
Paramāditantra, 31, 32, 33, 65.  
Prajñāpāramitā, 70.  
Pramāṇavārttika, 29.  
Pramāṇavārttikālaṅkāra, 30, 65.  
Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā, 51.  
Pramāṇavārttikaṭīkā, 51.  
Pramāṇavārttikavṛtti, 29, 50.  
Śīlihotrāśvāyurvedasaṃhitā, 50.  
Samādhirāja, 50.  
Sarvarahasyatantra, 31.  
Sitāpatrasacchakavidhi, 65.  
Śuddhimatī, 51.  
Śūnyatāsaptativivṛtti, 65.  
Sūtrālaṅkāradīślokavyākhyāna, 64.  
Tattvasaṅgraha (tantra), 31, 32, 33, 34.  
Tattvasaṅgraha (di Śāntirakṣita), 50.  
Vādanyāya, 51.  
Vajrāsana (tantra), 35.  
Vajrasīkharatantra, 33.  
Vajrodaya, 31, 32.  
Vinayasaṅgraha, 51, 65.  
Yogatantra, 32.

## V.

### TERMINI VARI.

- Bon, Bon po, 8, 67, 68.  
C'os ak'or, 30, 72.  
Devaguru, 23.  
rGyal ts'ab, 23, 25.  
Grub mt'a' šel kyi me loṅ, 8.  
bKa' gdams pa, 7, 38.  
bKa' rgyud pa, 7.  
dKar c'ag, 27.  
Lha c'os, 68.  
Mādhyamika, 7.  
Mantra, 28.  
Mon, Mon pa, 59.  
P'yag len ltar gsaṅ sṅags spyi spuṅs  
agro lugs ziṅ ris k'a bskan, 9.  
P'yi dar, 14.  
Sṅar c'os, 70.  
Sṅar dar, 14.  
Sa bdag, 67.  
Yogācāra, 7.  
Yuvarāja, 23.

## VI.

### DEITĀ.

- Avalokiteśvara, 69, 74.  
bDe mc'og, 74.  
Hevajra, 69.  
Jalamatī, 67.  
Kar gyal, 67.  
Saṃvara, 74.  
Tārā, 74.

VII.

AUTORI.

**Bell Ch.**, 25.

**Coedès**, 23.

**Caoma de Körös**, 73.

**Dainelli**, 59.

**Das S. Ch.**, 63, 65.

**De La Vallée Poussin**, 23.

**Gergan**, 53.

**Hedin Sven**, 64.

**Klaproth**, 15.

**Laufer**, 7.

**Lévi S.**, 19.

**Orazio della Penna (Padre)**, 15.

**Marx**, 16.

**Mason K.**, 61.

**Rawling**, 64.

**Shuttleworth**, 10.

**Young**, 64.

---



# INDICE DEL VOLUME

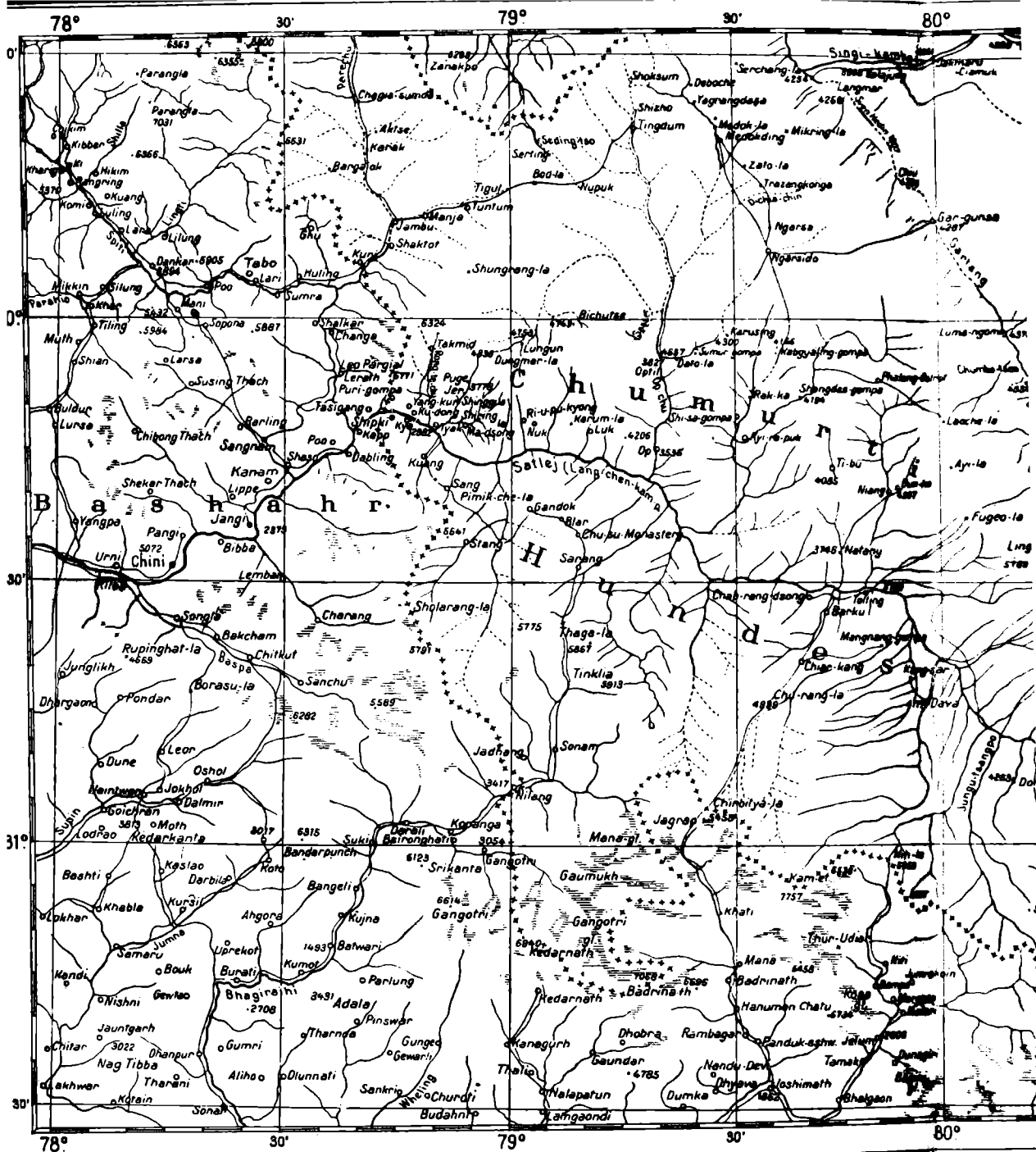
---

II. Rin c'en bzañ po e la rinascita del Buddhismo nel Tibet intorno al Mille . . . . .	Pag. 3
§ 1. Ambiente storico . . . . .	5
§ 2. Importanza di Rin c'en bzañ po come lotsāva . . . . .	7
§ 3. Rin c'en bzañ po come costruttore di templi . . . . .	10
§ 4. Condizioni del Buddhismo ai tempi di Rin c'en bzañ po . . . . .	12
§ 5. Le dinastie reali del Tibet occidentale patrono del Buddhismo . . . . .	14
§ 6. Scuola raccoltasi intorno a Rin c'en bzañ po . . . . .	25
§ 7. Fonti su Rin c'en bzañ po e loro valore storico . . . . .	27
§ 8. Rin c'en bzañ po e la sua scuola secondo il <i>Deb t'er</i> . . . . .	28
§ 9. Rin c'en bzañ po e la sua scuola secondo Pad ma dkar po . . . . .	33
§ 10. Scambi religiosi fra Tibet ed India . . . . .	37
§ 11. I collaboratori di Rin c'en bzañ po e le sue traduzioni . . . . .	39
§ 12. Sincronismi di traduzioni e traduttori . . . . .	49
§ 13. Il <i>nam t'ar</i> di Rin c'en bzañ po . . . . .	53
§ 14. Viaggio in India ed itinerario seguito . . . . .	58
§ 15. Costruzione dei tre templi principali . . . . .	62
§ 16. Altro viaggio in India . . . . .	66
§ 17. Nuova attività di Rin c'en bzañ po . . . . .	67
§ 18. Opere artistiche e libri depositati nei templi . . . . .	69
§ 19. Altre costruzioni religiose attribuite a Rin c'en bzañ po . . . . .	71
APPENDICE . . . . .	75
INDICI . . . . .	91
I. Fonti citate . . . . .	93
a) Fonti tibetane . . . . .	93
b) Fonti europee . . . . .	94
II. Nomi di lotsāva, maestri, ecc. . . . .	95
III. Nomi geografici . . . . .	97
IV. Testi canonici . . . . .	99
a) In tibetano . . . . .	99
b) In sanscrito . . . . .	99
V. Termini vari . . . . .	100
VI. Deità . . . . .	100
VII. Autori . . . . .	101

---







**STAMPATO**  
**NELLA TIPOGRAFIA DEL SENATO**  
**IN ROMA**  
**MAGGIO 1933-XI**

# REALE ACCADEMIA D'ITALIA

---

## ANNUARIO

Vol. I (1929-VII) . . . . .	L. 25	Vol. III (1930-31-IX) . . . . .	L. 25
Vol. II (1929-30-VIII) . . . . .	» 25	Vol. IV (1931-32-X) . . . . .	» 25

## STUDI E DOCUMENTI

1. G. TUCCI. *Indo-tibetica*. I. «*M'od rien*» e «*Ts'a ts'a*» nel Tibet indiano ed occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato (1932) . . . . . L. 90
2. *Tractatus de Universalibus* attribuito a S. TOMMASO D'AQUINO, a c. di C. Ottaviano (1932) . . . . . L. 10

## MEMORIE DELLA CLASSE DI SCIENZE FISICHE MATEMATICHE E NATURALI

Vol. I (1930-VIII) . . . . .	L. 75	Vol. III (1932-X):	
Vol. II (1931-IX):		Parte I . . . . .	L. 50
Parte I . . . . .	» 70	Parte II . . . . .	» 100
Parte II . . . . .	» 50		

## CELEBRAZIONI E COMMEMORAZIONI

1. A. FARINELLI. *Federico Mistral* (1930) (esaurito).
2. E. ROMAGNOLI. *Virgilio* (1930) . L. 2
3. G. VOLPE. *Simone Bolivar* (1931) » 2
4. U. OJETTI. *Andrea Mantegna* (1931) . . . . . » 3
5. R. PARIBENI. *Giovanni Boldini* (1932) . . . . . » 5
6. U. OJETTI. *Tiziano e il Cadore* (1932) . . . . . L. 5
7. A. FARINELLI. *Goethe* (1933) . . » 5
8. C. FORMICHI. *Washington* (1933) » 5
9. G. VALLAURI. *Luigi Amedeo di Savoia-Aosta Duca degli Abruzzi* (1933) . . . . . » 5

## COLLEZIONE « VARIA »

1. J. C. GOETHE. *Viaggio in Italia* (1740), 1<sup>a</sup> ed. a c. e con introd. di A. Farinelli. Vol. I, testo (1932) . . . L. 50
2. M. KERBAKER. *Scritti inediti*, con prefazione di C. Formichi e a c. di V. Pisani. Vol. I (1932) . . . . . L. 20
3. *Mostra delle pitture di Giulio Aristide Sartorio nella R. Galleria Borghese*; con 67 tav. f. t. (1933) L. 10

---

## FONDAZIONE ALESSANDRO VOLTA

### ATTI DEI CONVEGNI

1. *Atti del Convegno di Fisica Nucleare*. Ottobre 1931-IX . . . . . L. 15
2. *Atti del Convegno per le Scienze morali e storiche*. Tema: *L'Europa*. Novembre 1932-XI . . . . . L. 50

## VIAGGI DI STUDIO ED ESPLORAZIONI

1. *Viaggi di studio ed esplorazioni*, 1931-1932 . . . . . L. 8