Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =

Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 49 (1995)

Heft: 4

Artikel: Le dBu ma' i byun tshul de kya mchog ldan

Autor: Tillemans, Tom J.F. / Tomabechi, Toru

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147203

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE DBU MA'I BYUN TSHUL DE ŚĀKYA MCHOG LDAN

Tom J.F. Tillemans & Toru Tomabechi, Lausanne

L'œuvre du savant Sa skya pa, gSer mdog Paṇ chen Śākya mchog ldan (1428-1507) est d'une taille et d'une diversité extraordinaires et ne peut plus être négligée par quiconque veut comprendre les développements philosophiques tibétains. L. VAN DER KUIJP, dans ses Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology, un livre qui continue à faire autorité en la matière, nous a fourni la liste des textes où cet auteur traite de l'épistémologie et de la logique bouddhiques (tshad ma)¹; dans l'appendice à cet article, nous donnons la liste des ouvrages traitant de l'école dite «de la voie moyenne» (dbu ma, madhyamaka). Il est bien entendu impossible de discuter en détail ici de la question complexe de l'évolution de la pensée de Śākya mchog ldan, un tel projet nécessitant un examen approfondi de tous ses écrits majeurs, dont certains sont particulièrement volumineux. Nous devons donc nous borner à quelques remarques en guise d'introduction.

La pensée de Śākya mchog ldan, du moins dans sa version mûre, est considérée comme appartenant au courant Madhyamaka que l'on appelle habituellement «Vide de l'hétérogène» (gŹan ston).² Il s'agit d'une philosophie syncrétique qui fut initialement formulée par les Jo nan pa au quatorzième siècle – les antécédents indiens restent obscurs. Le gŹan ston Jo nan pa accepte l'existence d'un Absolu qui consiste en une gnose non duelle (gñis med kyi ye śes), sans différentiation entre sujet ('dzin pa) et objet (gzun ba), un Absolu qui est vide de tout facteur qui lui est hétérogène (gźan), à savoir tout élément ou qualité appartenant à la vérité relative (kun rdzob, samvṛti). La vue qui contraste avec le gŹan ston est le Ran ston, qui prétend que toute chose qui soit est vide de cette chose même (ran ston).

Selon le *Grub mtha' śel gyi me lon* du dGe lugs pa Thu'u bkwan Blo bzan chos kyi ñi ma (1737-1802), Śākya mchog ldan ne fut pas gŹan ston

¹ Voir van der Kuijp (1983), p. 17.

² Voir p.ex. RUEGG (1963), l'introduction à VAN DER KUIJP (1983), WILLIAMS (1989) p. 105-109.

pa pendant tout son parcours intellectuel, mais le devint à un âge relativement avancé, lorsqu'il écrivit son notoire Lugs gñis rnam 'byed en 1489 (sa mo bya lo) à soixante et un ans. Thu'u bkwan discerna donc trois phases dans la pensée de Śākya mchog ldan: d'abord une jeunesse où il fut Madhyamaka Ran ston pa, tenant une position assez semblable à celle des Prāsangika tibétains, Pa tshab Ñi ma grags (1054/5-?) et Żan Than sag pa; ensuite, une période au milieu de sa vie où il fut proche de l'idéalisme bouddhique de l'école cittamātra («pensée-sans-plus»); enfin Śākya mchog ldan devint Jo nan pa dans les dernières années de sa vie.³

Comment faut-il regarder cette tentative de mettre des étiquettes familières à la pensée de Śākya mchog ldan? L'attribution d'une adhérence au *cittamātra* reste très problématique. Signalons aussi que l'appartenance prétendue de Śākya mchog ldan au gZan ston de l'école des Jo nan pa,

- P. 199: śāka mchog pa ni dan po dbu ma | bar du sems tsam | mthar jo nan pa'i lta bar źen |. Toutefois, ce qu'il faut entendre par la phrase «cittamātra au milieu [de sa vie]» (bar du sems tsam) n'est pas clair. Logiquement, il devrait s'agir de la philosophie que l'on trouve dans le gigantesque ouvrage, le dBu ma'i rnam nes, qui fut achevé en 1477, lorsque Śākya mchog ldan avait quarante-neuf ans. Mais il serait difficile de considérer ce texte comme un ouvrage appartenant à l'école cittamātra. Thu'u bkwan s'était-il trompé de date de composition du dBu ma'i rnam nes? Ou pensait-il à d'autres textes? Enfin, on peut pertinemment se demander si Thu'u bkwan avait même lu Śākya mchog ldan, vu que les textes de cet auteur étaient proscrits à l'époque où Thu'u bkwan écrivait.
- 4 Voir n. 3. Le dBu ma'i byun tshul, le Lugs gñis rnam 'byed, le Tshad ma'i chos byun (composé en 1502), et d'autres textes de Śākya mchog ldan parlent de deux sortes de Madhyamaka, à savoir, d'une part, le Madhyamaka des *Prāsangika et des *Svātantrika, ceux qui «nient l'être propre» (no bo nid med par smra ba), et, d'autre part, le rnal 'byor spyod pa'i dbu ma / rnam rig dbu ma (*yogācāramadhyamaka / *vijñaptimadhyamaka), i.e. la pensée de Maitreya interprétée par des auteurs tardifs tels que Ratnākaraśānti. Ce rnal 'byor spyod pa'i dbu ma / rnam rig dbu ma est, pour Śākya mchog ldan, une pensée Madhyamaka qui est à contraster avec le sems tsam (cittamātra) de la présentation traditionnelle des quatre écoles (grub mtha'). A noter que le dBu ma'i byun tshul rejette également l'idée que la pensée Yogācāra de Maitreya soit cittamātra. Cf. f. 9b: byams chos bar pa gsum gyi lta ba sems tsam du gnas na / de nas bśad pa'i lam lna dan sa bcu dan / 'bras bu sans rgyas kyi sa'i rnam bżag thams cad ji lta ba ma yin par skur ba gdab dgos so //. Enfin, il faut noter que le rnal 'byor spyod pa'i dbu ma et le rnam rig dbu ma sont souvent rapprochés par des Tibétains du rnam brdzun dbu ma (*alīkākāramadhyamaka); la position est appelée également dbu ma chen po et gźan stoń. Voir van DER KUIJP (1983) p. 39, RUEGG (1981) p. 56, 122-124 et (1988) p. 1269.

notamment à la philosophie de Dol po pa Ses rab rgyal mtshan (1292-1361) et Jo nan Tāranātha (1575-?), doit être nuancée. En effet, Tāranātha luimême montra, dans son Zab don khyad par ñer gcig pa, vingt et une différences qui séparent le gZan ston des Jo nan pa de celui de Śākya mchog ldan, bien qu'il essayât de minimiser leur importance en les appelant des «différences mineures» (mi 'dra ba than thun). Certaines sont d'une importance considérable, si bien qu'il faut probablement reconnaître qu'il y a un écart réel entre les vues de Śākya mchog ldan et celles des Jo nan pa.⁵

En définitive, Śākya mchog ldan fut un penseur avec des idées fort originales, qui posa de singuliers problèmes de classification à la scolastique tibétaine. Si Thu'u bkwan dégagea trois courants de pensée à différents stades de la vie de Śākya mchog ldan, il y eut une autre perspective sur ce penseur, celle du Sa skya pa Ñag dban chos grags (1572-1641), qui déclara que Śākya mchog ldan fut un gŹan ston pa déjà depuis sa jeunesse. Quoi qu'il en soit, Śākya mchog ldan fit une répartition, qu'il pensa déjà trouver

- 5 Prenons quelques exemples représentatifs. Point 3 (f. 2b4-7): Śākya mchog ldan accepte le Ran ston comme étant plus «profond» (zab) dans l'élimination des prapañca («proliférations») moyennant la pensée philosophique (lta bas), et le gZan ston comme plus «profond» dans la pratique de la méditation. Dol po pa considère la vue du Ran ston comme incorporée dans le gZan ston, et ne pense pas que le Ran ston soit adapté à l'élimination de prapañca, car il y a risque de nier le réel (skur 'debs). Point 5 (f. 3a2-5): Śākya mchog Idan pense que la gnose non duelle (gñis med kyi ye śes) ne «résiste pas à l'analyse» (dpyad mi bzod pa) pour déterminer si elle est réelle ou non, alors que Dol po pa pense qu'elle y résiste. Point 6 (f. 3a5-6): Śākya mchog Idan pense que la gnose non duelle est momentanée (skad cig ma), non éternelle (rtag pa min) et sans persistance (gnas pa'i go skabs med pa), alors que Dol po pa prend la perspective typique de l'Uttaratantra et dit qu'elle est permanente, éternelle et stable (brtan pa). Points 7-8 (f. 3b6-7): pour Śākya mchog ldan, la gnose non duelle est une connaissance (ses pa); donc elle est un phénomène existant (dños po) et un composé ('dus byas), alors que pour Dol po pa elle n'est ni phénomène existant ni inexistante et elle n'est ni composée ni non composée. Points 18-19 (f. 5b3-6a4): pour Śākya mchog ldan l'être vivant n'a pas, dans son mental, un véritable (mtshan ñid pa) tathāgatagarbha («nature de buddha») qui existe déjà d'une façon développée, mais n'a que la cause (rgyu) de ce tathāgatagarbha. Les qualités (yon tan) de ce tathāgatagarbha n'existent pas encore lorsque ce dernier n'est qu'à l'état de cause. Pour Dol po pa, l'être vivant possède déjà le véritable tathāgatagarbha, et les qualités y sont présentes. Pour d'autres différences entre Śākya mchog Idan et Dol po pa, voir les remarques de Mi bskyod rdo rje traduites dans RUEGG (1988) p. 1267-1268.
- 6 Voir van der Kuijp (1983) p. 14.

chez rÑog lo tsā ba (1059-1109) et al., entre pensée philosophique (lta ba) et pratique méditative (sgom): il prétendit que le Ran ston convenait le mieux à la philosophie dialectique destinée à éliminer la surimposition (sgro 'dogs), alors que le gZan ston décrivait les connaissances supérieures de la méditation. Il semble bien – et c'est ce que nous confirme aussi le Zab don khyad par ñer gcig pa – que Śākya mchog ldan accorda une place nettement plus importante au Ran ston dans son système de pensée que le firent d'autres gZan ston pa tels que Dol po pa.⁷

La philosophie de Śākya mchog ldan n'a pas manqué de susciter de vives réactions au Tibet, particulièrement chez les dGe lugs pa, qui se sentirent offensés par ses critiques, et qui, sans la moindre nuance, assimilèrent sa position à celle des Jo nan pa, contre lesquels ils avaient un odium

7 Voir note 5. Cf. aussi dBu ma'i byun tshul f. 8a2-4: źi ba 'tsho'i rjes su 'bran ba gcig ni slob dpon sen ge bzan po ste | 'dis yum gyi don 'grel tshul | rnal 'byor spyod pa'i tshul ltar 'grel bas | mtshan 'dzin 'gog tshul no bo ñid med pa'i rigs pa dan sgom pas ñams su myon bya rnal 'byor spyod pa'i lugs su bsad par ni gans can pa mtha' dag 'thun pa yin no // źi 'tsho yab sras kyis ni rnam 'grel mdzad pa'i dgons pa yan | sgro 'dogs gcod tshul gcig du bral sogs ran ston gi rigs pa dan | ñyams su myon bya gźan ston gi tshul du 'chad do żes lo tsā ba chen pos bkral źin / chen po de ñid kyan rnam 'grel gyi dgons pa de ltar du bzed do // . Dans le Lugs gñis rnam 'byed, on trouve des débats sur la question de savoir si les objets sur lesquels porte la pensée philosophique sont les mêmes que ceux de la méditation. Grosso modo, la réponse de Śākya mchog ldan est que la dialectique et la méditation ne visent pas d'objets radicalement séparés, car la dialectique sert à éliminer tout attachement aux caractères (mtshan 'dzin) à l'égard de l'objet de la méditation, alors que cet objet luimême, i.e. le dharmadhātu (chos kyi dbyins), n'est éprouvé que par la méditation. Cf. Lugs gñis rnam 'byed f. 6a-b, où Śākya mchog ldan s'efforce de démontrer la complémentarité des deux collections d'écrits attribués à Nāgārjuna, i.e. le rigs tshogs («corpus de raisonnements») et le stod tshogs («corpus d'hymnes»): rigs tshogs su ni thos bsam gyi sgro 'dogs gcod pa'i dban du byas la | bstod pa'i tshogs su ni sgom pas ñams su blan ba'i dban du byas pa'o / 'o na gźun lugs gñis po don 'gal ba can du 'gyur te | rigs tshogs su gtan la phab pa de bstod tshogs su sgom pas ñams su blan bar mi 'chad | der ñams su blan byar bsad pa de rigs tshogs su don dam pa'i bden par 'chad pa lta ci smos / yod pa tsam yan bkag pa'i phyir źe na / ñes pa med de | rigs tshogs su thos bsam gyi ses pas sgro 'dogs bcad pa de ni | ñams su myon bya la mtshan 'dzin gyi rtog pa 'gog pa'i ched yin la | de ltar bkag nas chos kyi dbyins nams su myon bar bstan pa la nes pa ci yan yod pa ma yin pa'i phyir / ...'o na lta bas gźan żig gtan la phab nas sgom pas gźan żig ñam su blans par 'gyur ba ma yin nam ze na ma yin te | lta bas spros pa'i tshogs mtha' dag bkag nas bsgoms pa na / goms byed kyi blos chos kyi dbyińs kyi ye śes ñid las gźan ñams su myon byar rigs pa ci yan yod pa ma yin pa'i phyir /.

theologicum profond. Se ra Chos kyi rgyal mtshan (1469-1544) répondit à Śākya mchog ldan par une polémique violente dans son bŚes gñen chen po Śākya mchog ldan pa la gdams pa. Dans le chapitre du Grub mtha' traitant des Jo nan pa, Thu'u bkwan dit que Śākya mchog ldan fut motivé par «les démons de l'attachement et de la haine» (chags sdan gi gdon), qu'il avait écrit «de nombreuses histoires effroyables» (ya na ba'i gtam man du bris) et que ses positions furent des «vues relevant de la pire hérésie» (lta ba nan tha chad) dont il ne se repentit qu'au moment de sa mort. Comme on le voit, il s'agit donc d'un débat extrêmement passionnel. Dans ce qui doit être considéré comme une page noire d'intolérance au Tibet, les œuvres de Śākya mchog ldan furent longtemps proscrites comme hérétiques, tout comme celles de Tāranātha.

Le texte de Śākya mchog ldan dont il est question dans cet article, à savoir «L'Explication de l'histoire du Madhyamaka» (dbu ma'i byun tshul rnam par bśad pa'i gtam), comporte trois sections principales (sa bcad):

- I. dbu ma'i mtshan ñid «définition du Madhyamaka» (f. 2a).
- II. mtshon bya'i sgra bśad pa «explication [de l'emploi] du terme que l'on définit» (f. 2a-4a).
- III. mtshan gźi rab tu dbye ba «explication des divisions des instances [du Madhyamaka]». Cette troisième section est sous-divisée de la manière suivante:
 - III-i. dbu ma'i dbye ba mdor bstan «résumé des divisions du Madhyamaka» (f. 4a-5a).
 - III-ii. śin rta'i srol byed ji ltar byun tshul rgyas par bśad pa «exposé détaillé de l'histoire des fondateurs de la tradition» (f. 5a-17b). (Il s'agit des lignées du Madhyamaka en Inde et au Tibet.)
 - III-iii. dgag sgrub cun zad bgyis te mjug bsdu ba «quelques réfutations et preuves en guise de conclusion» (f. 17b-20b)

Nous donnons ici une traduction annotée de la partie III-iii de «L'Histoire du Madhyamaka», où Śākya mchog ldan examine et évalue les pensées Madhyamaka rivales, avant tout celle de Tson kha pa (1357-1420), qu'il soumet à une critique lucide et pénétrante. On voit, dans le dBu ma'i byun tshul, les thèmes familiers de la pensée gZan ston, tels que, par exemple, l'insistance sur le caractère Madhyamaka des œuvres de Maitreya, l'acceptation d'un Madhyamaka tantrique différent de celui des Prāsangika, et la

position que l'Absolu est une gnose (ye ses) et Grande Joie (bde ba chen po). Il y a également emploi des termes gZan ston et dbu ma chen po («Grand Madhyamaka»), ainsi qu'une allusion critique, vers la fin du texte, à la position Ran ston pa. Il ne s'agit donc certainement pas d'une œuvre Prāsangika dans la ligne Pa tshab-Zan Than sag pa, ni d'une œuvre cittamātra, mais bel et bien d'un texte de gZan ston.

Enfin, le colophon du *dBu ma'i byun tshul* ne comporte pas de mention explicite de date de composition. Toutefois, l'auteur indique que le texte a été sollicité par un «Karmapa»: celui-ci est vraisemblablement Karmapa Chos grags rgya mtsho (1454-1506), un personnage d'une influence marquante sur Śākya mchog ldan. Or, la biographie de Śākya mchog ldan par Jo nan pa Kun dga' grol mchog (1507-1566) nous informe que Śākya mchog ldan et Chos grags rgya mtsho se sont rencontrés en 1484 (śin pho 'brug lo) à gNam rtse ldan. Une hypothèse raisonnable serait donc de situer la composition de ce texte dans la période des années 1484-1490.

APPENDICE

Les œuvres Madhyamaka de Śākya mchog ldan selon l'ordre chronologique de composition

- 1. sTon thun chun ba dban po'i rdo rje žes bya ba blo gsal mgu byed. Vol. 4. Selon le colophon, le texte fut écrit à gSan phu Ne'u thog lorsque l'auteur avait 31 ans.
- 2. dBu ma la 'jug pa'i rnam par bśad pa nes don gnad kyi ṭī kā. Vol. 5. Ecrit à gSan phu Ne'u thog en 1468 (sa pho byi'i lo); l'auteur avait 40 ans.
- 3. dBu ma rtsa ba'i rnam bśad bskal bzańs kyi 'jug nogs. Vol. 5. Ecrit à gSań phu Ne'u thog en 1470 (rnam 'gyur żes pa lcags pho stag gi lo); l'auteur avait 42 ans.
- 4. dBu ma chen po'i sgom rim la 'khrul pa spon źin thal ran gi grub pa'i mtha' dan lta ba' gnas rnam par bśad pa tshans pa'i dbyans kyi rna sgra. Vol. 4. Ecrit dans l'année 1474 (rgyal ba ces pa śin pho rta'i lo) lorsque l'auteur avait 46 ans.
- 5. dBu ma rnam par nes pa'i chos kyi ban mdzod lun dan rigs pa'i rgya mtsho. Vol. 14/15. Ecrit à gSer mdog can en 1477 (gser 'phyan gi lo); l'auteur avait 49 ans.
- 6. dBu ma'i byun tshul rnam par bśad pa'i gtam yid bźin lhun po. Vol. 4. Ecrit à gSer mdog can autour de 1484-1490.
- 7. Śin rta chen po'i srol gñis kyi rnam par dbye ba bśad nas nes don gcig tu bsgrub pa'i bstan bcos kyi rgyas 'grel (= Lugs gñis rnam 'byed). Vol. 2. Ecrit à gSer mdog can en 1489 (sa mo bya'i lo); l'auteur avait 61 ans. Le colophon n'indique pas la date de composition, mais ce renseignement est donné dans la biographie de Śākya mchog ldan par Kun dga' grol mchog, f. 79b.

En outre, le gSun 'bum contient les textes suivants sans indication de date de composition.

- 8. bDen gñis kyi gnas la 'jug pa nes don bdud rtsi'i thigs pa sogs dbu ma'i chos skor 'ga' źig. Vol. 4. Divers ouvrages:
 - a. bDen pa gñis kyi gnad la 'jug pa nes don bdud rtsi'i thigs pa (gTsan g-Yas ru'i sa'i thig le = gSer mdog can);
 - b. dBu ma 'jug pa'i tshig rkan gñis kyi rgya cher bśad pa (ibid.);
 - c. sPrins yig tshans pa'i 'khor lo (gSan phu Ne'u thog);
 - d. dBu ma thal ran gi grub mtha' rnam par dbye ba'i bstan bcos nes don gyi rgya mtshor 'jug pa'i rnam dpyod kyi gru chen (gTsan g-Yas ru'i sa'i thig le)
 - e. gZan lugs kyi dbu ma la rtog ges brtags pa'i nor pa'i phren (gSan phu Ne'u thog)
 - f. rTen 'brel bstod pa las brtsams pa'i 'bel gtam rnam par nes pa lun dan rigs pa'i 'phrul 'khor (gSer mdog can).
- 9. Zab źi spros bral gyi bśad pa ston ñid bdud rtsi'i lam po che. Vol. 4. (gSer mdog can).
- 10. dBu ma la 'jug pa'i dka' ba'i gnas 'ga' zig rnam par bśad pa ku mud kyi phren mdzes. Vol. 5. (gTsan chu mig rin mo'i bla bran).

TRADUCTION

III-iii

La troisième section, quelques réfutations et preuves en guise de conclusion, contient trois [sous-sections].

- III-iii-1 Montrer qu'il y a le défaut de l'abandon de la Loi si l'on accepte le Milieu d'une manière trop limitée.
- III-iii-2 Montrer qu'il y a contradiction avec les écritures si l'on comprend [le Milieu] qui est extrêmement large autrement [que le gZan ston].
- III-iii-3 La compréhension du Milieu par les [tibétains] modernes est en désaccord avec des Écritures qu'ils reconnaissent eux-mêmes.

III-iii-1

§ 1. Récemment dans ce Pays des neiges, on ne comprend [le Milieu] qu'en tant que Milieu qui constitue le sommet des quatre écoles philosophiques, et n'accepte pas qu'il y ait d'autres traditions textuelles du [Milieu] que celles connues sous les noms de Prāsaṅgika et de Svātantrika. En outre, on explique que le Milieu n'est rien de plus que la simple négation (med par dgag pa, prasajya-pratiṣedha) qui consiste en le fait que toutes les choses sont vides d'existence réelle (bden pas ston pa). Affirmer une telle opinion, c'est accumuler le karma de l'abandon de la Loi, car on dénigre comme étant des positions réalistes (dnos por smra ba) les Paroles du Troisième cycle de l'enseignement (bka' 'khor lo tha ma) ainsi que les traités qui expliquent leur sens profond. Ceci a été prédit par le vénérable Ajita (Ma pham pa, = Maitreya). C'est justement ce qu'il montre dans un passage [de l'Uttaratantra] qui commence par:9

«Puisqu'il n'existe dans ce monde aucun savant qui soit supérieur au Victorieux...»

- § 2. Si le Milieu au sens certain (nes don, nītārtha) n'était pas enseigné dans les traités du noble Asanga, il y aurait contradiction avec la prophétie, faite
- 9 RGV V k.20a: yasmān neha jināt supaṇḍitatamo loke 'sti kaścit kvacit. La strophe citée par Śākya mchog ldan a de phyir (tasmāt) au lieu de yasmāt et nous avons adopté la leçon de l'original sanskrit. Il est intéressant de signaler que Bu ston cite la même strophe pour montrer que les Paroles du Troisième cycle ne doivent pas être prises à la lettre (cf. RUEGG (1973), p. 146).

par le Victorieux lui-même [dans le *Mañjuśrīmūlakalpa*], qu['Asaṅga] ferait la distinction entre [enseignement] au sens indirect (*draṅ don*, *neyārtha*) et [enseignement] au sens certain (*nes don*, *nītārtha*).¹⁰

- § 3. Bien que l'on dise que ce [maître Asanga] commente l'*Uttaratantra* à la façon prāsangika, ce commentaire ne concorde pas avec la manière dont Candrakīrti explique [le Milieu]. 11 Puisque cette [contradiction] paraît évidente aux yeux de tous les esprits critiques, cette [opinion] n'est qu'une simple assertion [sans fondement]. Donc, si [, en acceptant cette opinion non fondée,] on expliquait le Milieu tantrique (snags kyi dbu ma) comme simple négation, on ne comprendrait pas la Vacuité pourvue de toutes les excellences (rnam kun mchog ldan gyi ston pa ñid, sarvākāravaropetaśūnyatā). A part cette [compréhension de la Vacuité], toutes les manières dont on comprend [la Vacuité] seraient annulées par les Écritures et, [par conséquent,] on ne comprendrait pas non plus l'union (zun 'jug, yuganaddha) de la Joie avec la Vacuité. Comment pourrait-on alors expliquer le corps (sku, kāya) et d'autres [attributs du Bouddha] où la connaissance et l'objet connaissable ne font qu'un? Expliquer ces [corps et attributs du Bouddhal comme vérité conventionnelle (kun rdzob bden pa, samvṛtisatya), c'est dénigrer la vérité absolue (don dam pa'i bden pa, paramārthasatya) [enseignée] dans la tradition tantrique. Outre cela, [la thèse que] la Vacuité comme simple négation équivaut à la Vacuité qui est unie à la Grande joie, est clairement niée dans le Kālacakratantra par les illustrations [suivantes]: le raisin ne se produit pas de l'arbre de Nimba, ni l'ambroisie de la feuille vénéneuse, ni le lotus du Brahmavrksa. 12
- 10 Cf. Mañjuśrīmūlakalpa LIII k.452: sanga-nāmā tadā bhikṣuḥ śāstra-tattvārtha-kovidah / sūtra-nītārtha-neyānām vibhajya bahudhā punaḥ //.
- 11 Chez les dGe lugs pa, c'est en quelque sorte un dogme que la position d'Asanga dans le commentaire de l'Uttaratantra concorde à celle des Prāsangika. Cf., par exemple, sTon thun chen mo 125b5-126a1: slob dpon 'phags pa Thogs med kyis kyan | Sa sde lna dan | Kun las btus dan | Theg bsdus la sogs par 'khor lo tha ma'i mdo'i dgons pa 'grel ba'i dban du mdzad nas rnam par rig pa tsam gyi tshul du bsad kyan | rGyud bla ma'i 'grel pa 'dir ni dBu ma thal 'gyur ba'i grub mtha' ji lta ba bzin du bsad do zes ses par bya ste | rgyu mtshan mtha' dag par bsad du yod kyan | 'dir mans par 'gyur bas ma bris so || (cf. traduction anglaise, Cabezón (1992), pp. 229-230). Cf. aussi RUEGG (1969), pp. 59-60.
- 12 Cf. Kālacakratantra V. k.71: na drākṣā nimba-vṛkṣād amṛtam api viṣāt paṅkajaṃ brahmavṛkṣāt śūnyān nirvāṇa-saukhyaṃ śubham aśubha-vaśāt siddhayaḥ prāṇi-

III-iii-2

- § 4. On dit que la compréhension de la vérité absolue expliquée dans les Paroles du Troisième cycle de l'enseignement, ainsi que dans leurs commentaires, n'est que la thèse réaliste, car [cette compréhension] n'est pas supérieure à la Vacuité dans le sens d'une Vacuité d'objet (grāhya) et de sujet (grāhaka) en tant que substances (dravya) séparées. Mais il n'y a pas [en réalité] une telle compréhension de la Vacuité dans les traditions textuelles [du troisième cycle de l'enseignement]. Alors, quelle [compréhension] y a-t-il? Il est dit que la vérité absolue n'est rien que la sagesse originairement pure, qui subsiste même après qu'on ait déterminé comme étant vides de nature propre tous les objets imaginés (parikalpita), tels que les choses extérieures, et tous les sujets imaginés, tels que la cognition, qui apparaissent sous la forme de ces [objets imaginés].
- § 5. [Objection:] Admettre que cette [sagesse] est établie comme existence réelle ne peut constituer la position du Milieu.

[Réponse:] Une telle objection n'est pas possible, puisque vous admettez vous aussi la Vacuité d'existence réelle comme étant vérité absolue. On ne trouve dans aucun texte ancien, qu'il fasse autorité ou non, une spécification [selon laquelle] une chose qui est établie comme vérité absolue ne serait pas établie comme existence réelle.

§ 6. [Objection:] Bien que le vénérable Maitreya explique le sens certain issu de ces traditions textuelles comme étant le Milieu, Bhāvaviveka et Candrakīrti l'expliquent comme n'étant pas la position du Milieu, et ces deux [derniers maîtres] sont plus convaincants.

[Réponse:] A propos de leur explication, le maître Asanga dit, en citant des sūtra, que leur [position] constitue une vue méprisante, et [il est dit,] dans des traités exégétiques indiens et dans des sūtra, [que] la Vacuité telle que l'expliquent les No bo nid med par smra ba¹³ est «Vacuité insensible (bems

ghātāt / yajñāt svargaḥ paśūnām paramaśiva-padam nendriyāṇām nirodhāt vedāt sarvajña-bhāṣākṣarasukham acalam na kṣarāśuddha-cittāt //.

¹³ Il s'agit de «ceux qui professent l'absence de nature propre», c.-à-d. les Mādhyamika. A notre connaissance, il n'y a pas de terme sanskrit attesté dans un texte indien qui corresponde exactement à «No bo ñid med par smra ba». Ce terme est

po'i ston pa ñid, jadaśūnyatā)», «Vacuité d'anéantissement (chad pa'i ston pa ñid, ucchedaśūnyatā)» et «Vacuité simpliste (thal byun ba'i ston pa ñid)». ¹⁴ Eu égard aux deux manières de comprendre le sens certain, [les maîtres] se réfutent mutuellement dans les traités qui font autorité. Par conséquent, nous ne pouvons pas éliminer l'une des positions en évoquant l'autre sans analyser leurs intentions profondes.

III-iii-3

§ 7. Certains [maîtres] modernes du Pays des neiges disent:

Le sens certain profond de ce qu'on appelle Vacuité ne se trouve pas ailleurs que dans les ouvrages de Candrakīrti, car il est dit [dans le *Madhya-makāvatāra*]:¹⁵

probablement une invention tibétaine. Toutefois, un terme similaire, i.e. «niḥsva-bhāva-bhāva-vādin» qui est traduit par «ran bźin med par smra ba», se trouve dans la Prasannapadā, p. 24.

- 14 Les termes «chad pa'i ston pa ñid» et «bems po'i ston pa ñid» sont attestés dans la Vimalaprabhā, un grand commentaire sur le Kālacakratantra. Cf. Vimalaprabhā p.63 (D. 395a6): paramānusandohātmakadharmavicāraśūnyena, ucchedaśūnyatādūrīkrtena ...; ibid.p.77 (D. 411b7): ... tadā ratnapradīpo nāma samādhih katham syāt / evam anye 'pi samādhayo niścintanā na bhavanti, svasamvedyalakṣanāt, jadaśūnyatābhāvāt /. Dans le Rim lina rab gsal, par rapport à une strophe souvent citée par les auteurs tibétains (Rim lna rab gsal 44a4: phun po rnam dpyad ston pa ñid || chu śin ji bźin sñin po med || rnam pa kun gyi mchog ldan pa'i || ston ñid de ltar 'gyur ma yin //), Tson kha pa cite le premier passage de la Vimalaprabhā, et il interprète «chos rnam par dpyad pa'i ston pa ñid» comme étant la Vacuité mal saisie à cause de la confusion entre absence de nature propre (ran bzin med pa) et inexistence totale (cir yan ma grub pa). Cf. Rim lna rab gsal 44a6-b2: lun de'i don ni le'u lha pa'i 'grel chen Dri med 'od las | rdul phra rab tshogs pa'i bdag ñid kyi chos rnam par dpyad pa'i ston pa | chad pa'i ston pa las rin du byas pa | źes gsuns pa ltar dbu ma'i rtags kyi dgag bya'i sa tshigs legs par ma zin pas / phun sogs rnams rigs pas dpyad pa na skye dgag la sogs pa cir yan ma grub pa ran bźin med pa'i don no sñam du go ba'i chad ston 'gog pa yin gyi so sor rtog pa'i ses rab kyis dpyod pa thams cad 'gog pa min no // (cf. traduction japonaise, Yoshimizu (1989), pp. 111-112). Il est tout à fait probable que Śākya mchog ldan se réfère ici au passage en question de la Vimalaprabhā, et son interprétation aurait été plus simple et plus littérale que celle de Tson kha pa: toute la Vacuité saisie par l'examen des dharma est Vacuité d'anéantissement. Cf. CABEZÓN (1992), p. 29; p. 416, n. 24.
- 15 MAV XIII k.2 (cf. traduction française, SCHERRER-SCHAUB (1994), p. 268).

«De même que cette Loi n'existe pas ailleurs qu'ici, la position que l'on trouve ici n'existe pas ailleurs. Les savants doivent le constater».

- § 8. A. À l'égard du sujet (chos can, dharmin) qui est établi par une connaissance valable (tshad ma, pramāṇa), ils disent qu'il est vide de l'objet de négation (dgag bya) que constitue [la chose] établie par caractère propre (ran gi mtshan ñid kyis grub pa). Autrement, quelle source latente de voiles (sgrib pa'i sa bon) pourrait-on éliminer en contemplant [le sujet] comme étant aussi iréelle (bden med) que le fils d'une femme stérile? 16 Pour soutenir cette [position], ils utilisent, comme source pour critiquer Bhāvaviveka, les textes où Candrakīrti réfute les Vijñānavādin. 17
- **B.** Si, lors d'une détermination de la Vacuité, on ne reconnaît pas séparément l'objet de négation, on tombera dans l'extrême d'anéantissement. 18
- C. Pour ce qui concerne l'union entre la Joie et la Vacuité (bde ston zun 'jug) de la tradition tantrique, il faut l'expliquer comme une réalisation de la
- 16 Pour Tson kha pa, une chose complètement inexistante ne peut constituer l'objet de méditation du Milieu: il importe de réaliser dans la méditation la nature illusoire (sgyu ma lta bu) de la production par conditions (pratītyasamutpāda), cette dernière étant établie par une connaissance valable et pourvue de l'efficacité causale (don byed nus pa, arthakriyā-sāmarthya). Cf. Lam rim chen mo 476a2-478a6 (cf. traduction japonaise, NAGAO (1954), pp. 318-322).
- Sākya mchog Idan semble faire allusion à une section du *Dran nes legs béad sñin po* (104a1ff.) où Tson kha pa critique la position de ceux qui admettent des choses qui sont établies par caractère propre (*ran gi mtshan ñid kyis grub pa*). Tson kha pa y réfute la théorie de ceux qui affirment que les choses sont établies par caractère propre sur le plan pratique (*tha sñad du*), en citant MAv VI k.34 qui, dans le contexte original du MAv, fait partie de la réfutation de la Vacuité conçue sur la base de la nature dépendante (*paratantrasvabhāva*). Selon Tson kha pa, la différence fondamentale entre Prāsangika et Svātantrika consiste en ce que les premiers n'acceptent d'aucune façon la chose établie par caractère propre, tandis que les derniers, dont Bhāvaviveka est le partisan principal, l'acceptent sur le plan pratique.
- 18 Cf. Lam rim chen mo 375a4-5: ha can thal che nas dgag par bya ba'i tshod ma zin par bkag pa ni rgyu 'bras rten 'brel gyi rim pa sun phyun bas chad pa'i mthar ltun żin lta ba de ñid kyis nan 'gror 'khrid par byed do //. «Si quelqu'un fait une négation excessive en ne saisissant pas la limite de l'objet à nier, il réfutera la chaine de production par conditions qui constitue la causalité. Par conséquent, il tombera dans l'extrême d'anéantissement: c'est précisément cette vue qui l'amènera dans des destins douloureux» (cf. traduction japonaise, NAGAO (1954), p. 119).

Vacuité de cette sorte (i.e. la Vacuité comprise dans le sens de simple négation), grâce à la Grande joie qui constitue le sujet, de même, par exemple, qu'on doit expliquer que la Vacuité a pour essence la compassion (ston ñid sñin rje'i sñin po can) [quand on parle de] la réalisation directe de la Vacuité au moyen de la grande compassion. 19

- § 9. Tout ce qu'ils disent est en désaccord avec les textes qu'ils considèrent eux-mêmes comme source [pour leur position]. Alors qu'il est dit dans les textes du Mādhyamika qu'il est nécessaire d'éliminer [tous] les quatre extrêmes de proliférations (spros pa, prapañca), vous ne parlez que de l'élimination de l'extrême d'existence sur le plan absolu (don dam du) et de l'élimination de l'extrême d'inexistence sur le plan pratique (tha sñad du). [En plus,] il est dit que l'élimination de l'extrême qui consiste en l'absence des deux (i.e. existence et inexistence) (gñis min gyi mtha' sel ba) dépend de la négation de l'extrême qui consiste en les deux (gñis yin gyi mtha' sel ba), et que, dans le cas de la négation de l'extrême d'inexistence qui dépend de la négation de l'extêrme d'existence, quand l'un [des deux termes] qui se contredisent l'un l'autre (phan tshun spans 'gal) est nié, l'autre sera également nié. Mais, vous considérez comme pilier central [la théorie que,] lorsqu'on nie l'un des deux termes qui se contredisent directement (dnos
- 19 Śākya mchog ldan se réfère à la notion de l'objet-sujet (yul yul can) que Tson kha pa introduit dans l'expérience de yuganaddha. Bien que ce dernier soit souvent désigné comme «sagesse sans dualité (gñis su med pa'i ye ses, advaya-jñāna)» (cf., par exemple, Pañcakrama V k.5: grāhyam ca grāhakam ceti dvidhā buddhir na vidyate / abhinnatā bhaved yatra tad āha yuganaddhakam //; ibid. V k.25ab: etad evādvayajñānam apratisthita-nirvṛtih /), Tson kha pa veut éviter de définir le yuganaddha comme simple extase où l'on discerne rien, pour ne pas tomber dans la vue de Hwa śań Mahāyāna, qui entraînerait la négation du principe de pratītyasamutpāda: c'est ainsi que Tson kha pa y impose la notion de yul yul can, qui est en quelque sorte hétérogène à l'expérience mystique du tantra. Cf. Rim lina rab gsal 49b4-6: de yan bde ba dan de'i chos ñid no bo dbyer med ni chos can grub tsam nas ran gi ston ñid dan no bo dbyer med du grub zin pas | de rnal 'byor dbyer med du bya mi dgos la | de bźin du ston ñid rtogs pa'i blo gźan źig la bde bas rgyas 'debs pa dan / bde ba bskyed pa'i 'og tu ston ñid kyi lta ba gźan źig gis rgyas 'debs pa yan min te / de la ni dper na sbyin sogs bdag med pa'i lta bas zin yan sbyin sogs de ñid lta ba de'i no bor mi skye ba ltar | ston ñid rtogs pa dan bde ba gñis phan tshun gcig gcig gi no bor ma son ba'i phyir ro // 'o na ji ltar byed sñam na / yul can ses pa lhan cig skyes pa'i bde ba'i no bor skyes pa des / yul ston nid kyi don phyin ci ma log par rtogs pa'i yul yul can du sbyor ba ñid bde ston dbyer med du sbyar ba'o // (cf. traduction japonaise, Yoshimizu (1989), pp. 119-120). Cf. aussi Yoshimizu (1989a), p. 14ff.

- 'gal), l'autre sera établi par implication (don gyis). Cette [position] est en désaccord avec les traités [pour les deux raisons suivantes]:
- a. Il est expliqué dans les textes que la production par conditions (rten 'brel, pratītyasamutpāda) est à comprendre dans le sens d'un établissement par dépendance (ltos grub), et qu'il faut comprendre cet [établissement par dépendance] dans le sens d'un non-établissement, comme il est dit [dans le Madhyamakāvatāra]:²⁰
 - «L'établissement par dépendance mutuelle n'est que non-établissement. Ainsi disent les Victorieux».
- **b.** Si, [comme on l'affirme] dans cette position [de Tson kha pa et al.], le non-être (min pa) était établi à la place de l'être (yin pa) nié, il s'ensuivrait qu'une autre chose sera impliquée (chos gźan 'phen pa) à la place de l'objet de négation nié (dgag bya bkag śul du): il serait clairement impossible de nier tous les [quatre] extrêmes de proliférations.
- § 10. Vous ne parlez pas de l'objet qui est à nier par le raisonnement logique du Milieu, à part [la chose qui est] établie par caractère propre (ran gi mtshan ñid kyis grub pa). Alors, il serait impossible de nier ni l'extrême d'anéantissement ni l'extrême d'inexistence. Par conséquent, il s'ensuivrait que l'enseignement de la «Vacuité de Vacuité (ston pa ñid ston pa ñid, śūnyatā-śūnyatā)»²¹ serait inutile.

20 MAv VI k.58cd.

21 Cf. MAv VI kk.185, 186 et MAvBh: chos rnams ran bźin med pa ñid || mkhas pas ston pa ñid ces bsñad || ston ñid de yan ston ñid kyi || no bos ston par 'dod pa yin || ston ñid ces bya'i ston ñid gan || ston ñid ston ñid du 'dod de || ston ñid dnos po'i blo can gyi || 'dzin pa bzlog phyir gsuns pa yin || ji skad du | de la ston pa ñid ston pa ñid gan źe na | chos rnams kyi ston pa ñid gan yin pa'i ston pa ñid des ston pa ñid ston pa nid ston pa ñid ces bya'o źes gsuns so ||. «Les savants désignent l'absence de nature propre des dharma [par le terme] Vacuité, et, de plus, ils affirment que cette Vacuité est vide de la nature propre de Vacuité. Le fait que la Vacuité est vide de Vacuité, c'est ce qu'on admet comme śūnyatā-śūnyatā, qui a été enseignée [par le Bouddha] afin d'éliminer l'attachement chez ceux qui conçoivent la Vacuité comme entité. Comme il est dit [dans la Prajñāpāramitā]: Alors, qu'estce que la Vacuité de Vacuité? La Vacuité qui est vide de Vacuité au sens de Vacuité des dharma, voilà ce qu'on appelle Vacuité de Vacuité» (cf. traduction allemande, TAUSCHER (1981), pp. 72-73).

Puisque vous ne pouvez pas admettre qu'il y a chez les nobles mahāyānistes une manière de comprendre la Vacuité qui est supérieure à celle des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, il est évident que, pour vous, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha devraient avoir une compréhension parfaite de l'absence d'identité des choses (chos kyi bdag med, dharmanairātmya).²²

Puisque vous acceptez comme étant établis par une connaissance valable les douze personnes-agents (byed pa'i skyes bu) tels que la Personne (gan zag, pudgala), le Moi-sans-plus (na tsam), etc., [votre position] serait identique à [celle des] hérétiques.²³

- 22 Cf. Lam rim chen mo 186a2-5: mgon po Klu sgrub kyis kyan / sans rgyas ran sans rgyas rnams dan // ñan thos rnams kyis nes bsten pa'i // thar pa'i lam ni gcig ñid khyod // gźan dag med ces bya bar nes // źes Śer phyin la bstod pas ñan ran rnams kyan de la brten la / des na ser phyin la yum zes kyan gsuns pas theg pa che chun gñis ka'i sras kyi yum yin pas ston ñid rtogs pa'i ses rab kyi theg pa che chun 'byed pa min gyi / byan chub kyi sems dan spyod pa rlabs che ba rnams kyis 'byed pa yin te | Rin chen phren ba las | ñan thos theg pa de las ni || byan chub sems dpa'i smon lam dan || spyod pa yons bsno ma bsad des || byan chub sems dpar ga la 'gyur || źes lta bas ma phye żiń spyod pas phye bar gsuńs so //. «Puisque le protecteur Nāgārjuna rend hommage à la Prajñāpāramitā en disant: «Suivie par les Bouddha, les Pratyekabuddha et les Śrāvaka, tu es le seul chemin de la délivrance, et il n'y en a certainement pas d'autre»*, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha s'apppuient eux aussi sur cette [Prajñāpāramitā]. Elle est donc la mère des fils aussi bien mahāyānistes que hīnayānistes, puisque [Nāgārjuna] appelle la Prajñāpāramitā aussi «mère» [dans la Prajñāpāramitā-stotra]**. Par conséquent, les mahāyanistes et les hīnayānistes ne sont pas différenciés par leurs *prajñā* qui réalisent la Vacuité; [les mahāyānistes] sont différenciés [des hīnayānistes] par leur bodhicitta et leurs pratiques exaltées. Lorsque [Nāgārjuna] dit dans la Ratnāvalī: «Ni le vœu de bodhisattva ni le transfert [des mérites provenant] des pratiques n'étant enseignés dans le véhicule des Śrāvaka, comment deviendrait-on bodhisattva en suivant le [véhicule des Śrāvaka] ?»***, il affirme que [les deux véhicules] sont différenciés selon leurs pratiques, mais pas selon leurs vues philosophiques» (*Prajñāpāramitā-stotra k.17: buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś ca nisevitā / mārgas tvam ekā moksasya nāsty anya iti niścayah //; ** cf. ibid. k.6: sarvesām api vīrānām parārtha-niyatātmanām / yādhikā janayantī ca mātā tvam asi vatsalā //; *** Ratnāvalī IV. 90: na bodhisattva-praņidhir na caryā-parināmanā/uktāḥ śrāvaka-yāne 'smād bodhisattvaḥ kutas tataḥ//). Cf. aussi Dran nes legs bsad sñin po 74b1-2: ... gan zag dan chos don dam par med pa dan yod pa'i tshul de lta yin dan bdag med gñis kyan bsad pa ltar bya dgos la / de'i tshe chos bdag grub mthas yod par khas len na gan zag gi bdag med rtogs pa 'on sa med pas 'Jug 'grel las kyan/chos la bdag tu 'dzin pa mi 'dor na gan zag gi bdag med mi rtogs par gsuns so // de'i phyir ñan ran gis kyan bdag med gñis rtogs dgos so //.
- 23 Ici Śākya mchog ldan met en question la double définition que donne Tson kha pa de l'identité de la personne: l'ātman à réfuter par un raisonnement (rigs pa, yukti) et

S'il n'y avait pas de compréhension correcte de l'identité de la personne (gan zag, pudgala) et de l'absence de l'identité de la personne (gan zag gi bdag med, pudgala-nairātmya) dans les Abhidharma mahāyānistes et hīna-yānistes, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait pas faire la distinction entre bouddhistes et hérétiques.

Si, lorsqu'on pénètre dans la vraie condition de l'existence (gnas tshul bden pa), les trois, c'est-à-dire l'indice logique (rtags, linga), l'attribut [à prouver] (chos, dharma) et l'objet [de discussion] (don, artha = pakṣa, dharmin),²⁴ étaient établis par une connaissance valable, il serait clairement impossible de réfuter le raisonnement autonome (ran rgyud).²⁵

celui à accepter sur le plan pratique (tha sñad du). Le premier est celui conçu comme étant établi par nature propre (ran gi no bos grub pa) sur la base du dernier saisi par la vue fausse innée sur la personnalité ('jig lta lhan skyes). Cf. Lam rim chen mo 427a6-b2: de ltar na ran gi no bos grub pa'i ran bźin tsam la bdag tu bźag pa dan na'o sñam pa tsam gyi blo'i yul la bdag tu byas pa gñis las / dan po ni rigs pa'i dgag bya yin la phyi ma ni tha sñad du 'dod pas mi 'gog go // des ni 'jig lta lhan skyes kyi dmigs pa mi 'gog par ston gyi de'i rnam pa'i 'dzin stans ni ran gi no bos grub pa'i na yin pas de mi 'gog pa min te | dper na sgra rtag 'dzin gyi dmigs pa sgra mi 'gog kyan de'i żen yul sgra rtag pa 'gog pa mi 'gal ba bźin no //. Tandis que cette double définition de Tson kha pa a pour but de garder le principe de causalité sans qu'on doive admettre l'établissement par caractère propre, pour Sākya mchog ldan, accepter un ātman quelconque qui n'est pas nié par un raisonnement n'est rien d'autre qu'admettre l'atman établi par nature propre tel que le conçoivent les hérétiques. La liste des «douze» personnes-agents à laquelle Śākya mchog ldan se réfère paraît quelque peu inhabituelle. Pour la liste traditionnelle, voir Pañcavimśati p.19, 1.6-7. Voir aussi May (1959), p. 300; La Vallée Poussin (1923-31), tome 5, p. 245.

- 24 Cf. Bod rgya tshig mdzod chen mo s.v. rtags chos don gsum: rtags źes pa sgrub byed dań / chos źes pa bsgrub bya'i chos dań / don źes pa bsgrub gźi'am rtsod gźi bcas gsum mo //. Cf. aussi Vādanyāya, p. 18: ... atha vā siddhiḥ sādhanam, tadaṅgaṃ dharmo yasyārthasya vivādāśrayasya vāda-prastāva-hetoḥ sa sādhanāṅgaḥ.
- 25 Il s'agit ici de la distinction entre les Mādhyamika qui acceptent l'utilisation des raisonnements autonomes (i.e. les ran rgyud pa, *svātantrika) et ceux qui, comme Tson kha pa, les répudient (i.e. les thal 'gyur ba, *prāsangika). Śākya mchog ldan, comme de nombreux autres penseurs tibétains, semble comprendre ran rgyud comme étant simple raisonnement formel (prayoga) où, selon les exigences de la logique de Dignāga et Dharmakīrti, les termes sont établis par les deux partis dans le débat moyennant des pramāṇa. Pour Śākya mchog ldan, accepter que les termes soient établis par des pramāṇa équivaut donc à accepter le ran rgyud. Toutefois, l'argument de Śākya mchog ldan ne touche probablement pas Tson kha pa, car ce

Si le sens du Milieu n'était pas enseigné dans les ouvrages de Bhāvaviveka, le fait que Candrakīrti cite Bhāvaviveka comme autorité, en disant:²⁶

dernier ajoute une exigence ontologique dans son explication du ran rgyud, à savoir que les termes dans un ran rgyud soient établis, sur le plan de la vérité conventionnelle, par leurs caractères propres (tha sñad du ran gi mtshan ñid kyis grub pa). Chose curieuse, la position de Śākya mchog ldan sur le ran rgyud ressemble à la première des quatre positions adverses (pūrvapakṣa) sur le ran rgyud que réfute Tson kha pa dans le Lam rim chen mo, position qui est également critiquée dans le rTsa ba'i ses rab kyi dka' gnad chen po brgyad et autres textes. Cf. Lam rim chen mo 434b2-3: 'di ni tshul gsum tshad mas grub pa'i rtags kyis byed na ran rgyud dan tshul gsum khas blans kyi mthar thug pa tsam gyis byed na thal 'gyur du 'dod par snan no //. Ce premier pūrvapakṣa dans le Lam rim chen mo est attribué à Jayānanda, le commentateur du Madhyamakāvatāra, qui prétendait que les Prāsangika n'acceptent pas que la raison logique et sa validité soient établis par des pramāṇa. Cf. YOSHI-MIZU (1993), p. 210ff.

Enfin, en filigrane, on trouve aussi, dans ce bref passage de Śākya mchog ldan, des thèmes du débat tibétain sur la question du chos can mthun snan ba («les sujets qui paraissent d'une façon similaire [aux deux partis]»), un débat qui concerne l'interprétation de certains passages dans la Prasannapada p. 26ff. L'idée centrale est que celui qui accepte le ran rgyud doit accepter que les sujets paraissent de manière similaire aux pramāna des deux partis. Voir TILLEMANS (1990), fn. 95 pour des définitions de ran rgyud chez les dGe lugs pa; voir aussi TILLEMANS (1992), n. 5 pour le passage en question de la Prasannapadā; voir aussi LOPEZ (1987), p.78 et passim pour les explications sur le chos can mthun snan ba. Tson kha pa, mKhas grub rje, et les dGe lugs pa généralement, interprètent l'idée du chos can mthun snan ba de façon à ce que le simple fait que les termes soient établis (grub pa tsam) par les pramāna des deux partis, n'implique ni l'acceptation de chos can mthun snan ba, ni l'acceptation du ran rgyud. Le chos can mthun snan ba est une exigence plus forte: il faut que les termes soient établis par les deux pramana d'exactement la même façon. Voir mKhas grub rje, sTon thun chen mo 157ff. Selon les dGe lugs pa, un réaliste et un Mādhyamika ont deux positions incompatibles sur la nature et le fonctionnement des pramāṇa, et c'est pour cette raison que le ran rgyud et le chos can mthun snan ba sont impossibles dans un débat entre ces deux adversaires. Bref: pour le réaliste, un pramana est non-erroné lorsqu'il saisit les objets comme étant établis par leurs caractères propres (ran gi mtshan ñid kyis grub pa); pour les Mādhyamika, selon Tson kha pa et mKhas grub, il y a bel et bien des pramāņa, mais ces derniers sont toujours erronés ('khrul pa), car les objets y paraissent établis par leurs caractères propres, alors qu'ils ne le sont pas.

26 Cf. Madhyamakaśāstrastuti k.11ab: dṛṣṭvā tac chatakādikaṃ bahuvidhaṃ sūtraṃ gabhīraṃ tathā vṛttiṃ cāpy atha buddhapālita-kṛtāṃ sūkṣmaṃ (lire sūktaṃ, cf. tib. legs bśad) ca yad bhāvinā /; tib.: brgya pa la sogs de dag dan ni de bźin mdo sde zab mo rnams man dan // sans rgyas bskyans kyis mdzad pa'i 'grel pa mthon nas legs ldan byed kyis legs bśad dan //.

«ce que Bhāvaviveka a correctement expliqué...»,

serait évidemment impropre.

S'il se trouvait, dans le contexte [du Milieu], une perception (mnon sum, pratyakṣa) et une inférence (rjes dpag, anumāna) qui saisissent la Vacuité, il y aurait contradiction avec ce qui est dit dans le Bodhicaryāvatāra:²⁷

«L'absolu n'est pas du domaine de l'esprit»,

et contradiction avec ce qui est dit dans un sūtra cité dans le Madhyamakāvatāra-bhāṣya,²⁸ selon lequel la vérité absolue dépasse même le domaine des Omniscients, et contradiction avec ce que dit Atiśa [dans le Satyadvayāvatāra]:²⁹

«La perception et l'inférence sont inutiles»,

 et^{30}

«[L'absolu] ne peut pas être réalisé par les deux sortes de connaissances, [c.-à-d. la connaissance] non conceptuelle et [la connaissance] conceptuelle. Ainsi dit le savant maître Bhavya».

Il y a non seulement [contradiction avec les autorités textuelles], mais il y a aussi réfutation par la logique: [l'existence d']une perception qui prend pour objet direct l'exclusion (*ldog pa, vyāvrtti*) consistant en l'élimination de l'hétérogène (*gźan sel, anyāpoha*) est niée par des raisonnements logiques formulés par l'auteur du *Pramāṇavārttika*.³¹

- 27 BCA IX k.2c: buddher agocaras tattvam.
- 28 Cf. MAvBh ad MAv VI k.29: lha'i bu don dam pa'i bden pa ni rnam pa thams cad kyi mchog dan ldan pa thams cad mkhyen pa ñid kyi ye ses kyi yul gyi bar las 'das pa yin te /. «La vérité absolue, ô Devaputra, dépasse le domaine de la sagesse de l'Omniscient qui possède toutes les excellences...». Cf. skt. BCAP ad BCA IX k.2: ... sarvākāravaropeta-sarvajña-jñāna-viṣaya-bhāva-samatikrāntam paramārtha-satyam iti vistaraḥ //.
- 29 SDA k.13ab
- 30 SDA k.14bcd.
- 31 Cf., par exemple, PV IV k.133 = PVin III k.30 (D. 200a7-b1): tad eva rūpam tatrārthaḥ śeṣam vyāvrtti-lakṣaṇam / avastu-rūpam sāmānyam atas tan nākṣa-gocaraḥ //. «C'est uniquement cette nature qui est l'objet de cette [connaissance auditive]. Le reste est des universaux qui sont caractérisés par l'exclusion [des hétérogènes] et qui sont par nature irréels; par conséquent, ils ne sont pas l'objet de l'organe de sens».

§ 11. En plus, vous expliquez la Vacuité comme négation de l'objet à nier qui n'est pas établi par une connaissance valable, [négation] sur la base du sujet qui est à son tour établi par une connaissance valable. Ce type d'explication est contradictoire non seulement avec l'enseignement explicite de la *Prajñāpāramitā*, mais également avec ce qui est explicitement dit dans le traité de Candrakīrti lui-même appliquant à tous les sujets [le raisonnement suivant]:³²

«Puisqu'il a pour nature propre ceci, l'œil est vide de l'œil...».

En outre, il y a réfutation par le raisonnement logique suivant: la Vacuité comprise dans le sens qu'une chose, telle qu'un pot, qui est établie par une connaissance valable, est vide de l'objet de négation qui, à son tour, n'est pas établi par une connaissance valable, est la pire même des Vacuités figurant dans les traités de ceux qui professent le gZan ston. Car il s'agit d'une compréhension [de la Vacuité] dans le sens de l'être vide d'un objet de négation qui est une nature imaginée (kun brtags, parikalpita) complètement dépourvue de caractères (mtshan ñid, lakṣaṇa), [négation effectuée] sur la base d'un sujet qui est une nature dépendante (gźan dban, paratantra) impure.

[Objection:] L'explication dans cette tradition [du gZan ston] que tous les objets de connaissance (ses bya, jñeya) sont vides d'eux-mêmes (ran ston), n'est pas capable de rejeter les objections telles que celles qui sont posées dans des sections [des Mūlamadhyamakakārikā où l'adversaire dit]:33

«Si tout est vide dans ce monde...».

[Réponse:] Elle n'en est pas incapable, car nous répondons à ces [objections] en citant [le texte suivant]:³⁴

«En se basant sur les deux vérités, les bouddhas enseignent la Loi...».

Comment [ce passage réfute-t-il de telles objections] ? Certes, en général lorsqu'on fait la distinction entre les deux vérités, l'inexistence prédomine

- 32 MAv VI k.181ab.
- 33 MMK XXIV k.1: yadi śūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayaḥ / catūrṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate //; ibid. XXV k.1: yadi śūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayaḥ / prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate //.
- 34 MMK XXIV k.8ab: dve satye samupāśritya buddhānām dharma-deśanā /.

sur le plan absolu, mais ces objections posées par les réalistes (dnos smra ba) sont des objections qui réfutent les conventions en invoquant l'absolu comme raison logique. – Nous y répliquons en disant: «car cela existe sur le plan conventionnel». 35 Il est dit [dans l'Abhisamayālaṃkāra]: 36

«Les enseignements tels que [celui de] l'«incalculable», etc., ne résitent pas à l'absolu. Ils sont considérés sur le plan conventionnel comme émanations de la compassion du Muni».³⁷

- L'adversaire, en suivant la version de Tson kha pa, n'accepte pas que le Ran ston signifie que toute chose est littéralement vide d'elle-même (pour lui, une cruche (bum pa), par exemple, n'est pas vide de cruche, mais uniquement de «cruche établie par caractère propre (bum pa ran gi mtshan ñid kyis grub pa)»). Or, pour appuyer sa version de Ran ston, l'adversaire fait allusion ici à un argument dans les MMK, où un réaliste prétend que production, destruction, et donc les quatre vérités et le nirvāṇa, seraient inexistants si toute chose était vide. Selon l'adversaire de Śākya mchog ldan, le fait que les choses soient littéralement vides d'elles-mêmes entraînerait leur inexistence complète, et donc l'inévitabilité des conséquences absurdes évoquées par le réaliste dans les MMK. Śākya mchog ldan y réplique en rappelant la distinction entre les deux vérités: une chose peut exister conventionnel-lement, bien qu'elle soit vide d'elle-même, et donc inexistante, sur le plan de la vérité absolue.
- 36 AA IV k.55: asamkhyeyādi-nirdeśāḥ paramārthena na kṣamāḥ / kṛpā-niṣyanda-bhūtās te samvṛtyābhimatā muneḥ //.
- 37 Cette citation de l'*Abhisamayālaṃkāra* est suivie par le colophon où l'on trouve les informations suivantes sur la composition du *dBu ma'i byun tshul*:
 - (1) Śākya mchog ldan composa le dBu ma'i byun tshul selon la sollicitation d'un patriarche de l'ordre de Karma pa («Karma par grags gan gis bkas bskul nas...»). Bien que le nom de ce Karma pa ne soit pas précisé, il s'agit sans aucun doute du septième rGyal dban Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454-1506), qui était en termes intimes avec notre auteur (cf. VAN DER KUIJP (1983), p. 16).
 - (2) Lieu de composition: le monastère de gSer mdog can de la région de g-Yas ru du Tibet central (gTsan) («gTsan g-Yas ru'i chos kyi grwa / gSer mdog can du ne bar sbyar nas...»).
 - (3) Copiste du texte (yi ge pa): le dBu ma'i byun tshul fut copié par un certain Kon ston Chos kyi rgyal mtshan (dpal bzan po), qui offrit la copie au temple de Ra sa (= lHa sa) 'Phrul snan. Faute d'information sur Chos kyi rgyal mtshan, il est impossible de savoir s'il s'agit de la copie originale du texte ou d'une reproduction.

TEXTE

III-iii

gsum pa dgag sgrub cun zad bgyis te mjug bsdu ba la gsum ste /

- III-iii-1 dbu ma'i nos 'dzin (17b4) rgya chun na chos spon gi nes dmigs yod par bstan /
- III-iii-2 rgya che śos de'i nos 'dzin gźan du byas pas lun dan 'gal bar bstan /
- III-iii-3 phyis byon dbu ma'i nos 'dzin ran la grags pa'i lun dan ma mthun pa'o //

III-iii-1

§ 1. dań po ni / dus (1765) phyis Gańs can gyi ljońs na grub mtha' smra ba bźi'i rtse mo'i dbu ma dań / de'i gźuń lugs ni Thal Rań par grags pa dag las / gźan la ńos mi 'dzin ciń / dbu ma de yań chos thams cad bden pas stoń pa'i med par (1766) dgag pa kho na'o źes 'chad / de skad du 'don pa 'dis ni / bka' 'khor lo gsum pa dgońs 'grel gyi bstan bcos dań bcas pa dag la dńos por smra ba ñid du skur pa btab pas chos spoń gi las bsags pa ni / rje (1767) btsun Ma pham pa ñid kyis luń bstan pa yin te / ji skad du /

de phyir rgyal bas ches mkhas 'jig rten 'di na yod min te // źes sogs kyis bstan pa de ñid do //

- § 2. 'phags pa Thogs med kyis gźuń 'grel rnams su nes don gyi (18a1) dbu ma ma bstan na / rgyal ba ñid kyi dran nes 'byed par lun bstan pa dan 'gal lo //
- § 3. des rGyud bla'i 'grel pa thal 'gyur du bkral lo źes zer mod / 'grel pa de ni Zla ba grags pa'i 'grel tshul dan mi (18a2) mthun par dpyod ldan sus bltas kyan mnon sum gyis grub pas zer ba tsam du zad pas / snags kyi dbu ma med par dgag pa ñid du bśad na / rnam kun mchog ldan gyi ston pa ñid nos ma zin pa dan / de las gźan gan du nos (18a3) bzun yan lun gis gnod pa dan / bde ston zun 'jug nos ma zin pa dan / śes dan śes bya gcig pa'i sku sogs ji ltar 'chad / de dag kun rdzob bden par 'chad pa ni / snags lugs kyi don dam pa'i bden pa la skur pa btab pa (18a4) kho nar ma zad / Dus kyi 'khor lor / nim pa'i śin las rgun 'brum dan / dug gi lo ma las bdud rtsi dan / tshans pa'i śin las padmo mi 'khruns pa'i dpes / med par dgag pa'i ston pa ñid de / bde chen dan zun du 'jug pa'i ston (18a5) ñid yin pa gsal bar bkag go //

III-iii-2

- § 4. gñis pa ni / 'khor lo gsum pa dgons 'grel dan bcas pa nas 'byun ba'i don dam pa'i bden pa'i nos 'dzin / gzun 'dzin rdzas gźan gyis ston pa'i ston ñid las gon du ma 'phags (18a6) pas / dnos por smra ba ñid do źes zer mod / gźun lugs de dag ni de lta bu'i ston ñid kyi nos 'dzin yod pa ma yin gyi / 'o na ci źig yod ce na / phyi rol gyi don la sogs pa'i gzun ba kun brtags ji sñed pa dan / der snan ba'i (18a7) rnam śes sogs 'dzin pa kun brtags ji sñed pa / ran gi no bos ston pa ñid du gtan la phab nas / de'i lhag mar lus pa'i ran bźin rnam dag gi ye śes 'ba' źig la don dam pa'i bden par gsuns pa'o //
- § 5. de bden grub (1861) tu 'dod pa dbu mar mi run no sñam na / khyed kyis kyan bden ston don dam par khas blans pas der mi run ste / don dam pa'i bden par grub nas bden par ma grub pa'i khyad par ni / snon gyi gźun lugs tshad ma dan ldan mi ldan gan (1862) nas kyan ma byun no //
- § 6. gal te gźuṅ lugs de dag nas byuṅ ba'i ṅes don rje btsun Byams pas dbu mar bśad kyaṅ / Legs ldan 'byed daṅ / Zla grags kyisa dbu ma'i lugs ma yin par bśad pa de gñis dbaṅ btsan no sñam na ni / 'o (18b3) na de dag gi bśad pa la yaṅ Thogs med źabs kyis mdo draṅs nas / skur 'debs kyi lta bar bśad ciṅ / rgya gar ba'i man ṅag gi gźuṅ daṅ / mdo sde dag na ṅo bo ñid med par smra bas 'chad pa'i stoṅ pa ñid de la / bems po'i stoṅ (18b4) pa ñid daṅ / chad pa'i stoṅ pa ñid daṅ / thal byuṅ ba'i stoṅ pa ñid ces / ṅes don gyi ṅos 'dzin tshul phyogs gñis ka la / tshad ldan gyi gźuṅ dag na dgag pa phyogs re ba re mdzad yod pas na dgoṅs don zab mo dag la ma brtags (18b5) par phan tshun du gcig gis cig śos 'gog par nus pa ma yin no //

III-iii-3

§ 7. gsum pa ni / Gańs can du phyis byon pa dag na re / stoń pa ñid ces bya ba'i nes don zab mo 'di ni Zla ba grags pa'i gźuń las gźan du yod pa ma yin te / ji (1866) skad du /

```
'di las gźan na chos 'di ni //
ji ltar med pa de bźin du //
'dir 'byun lugs kyan gźan na ni //
med ces mkhas rnams nes par mdzod //
ces gsuns pas so //
```

a. Ms: kyi.

- § 8. A. de yań chos can tshad grub kyi steń du / dgag bya rań (1867) gi mtshan ñid kyis grub pas stoń pa'o // de las gźan du mo gśamb gyi bu lta bu bden med du bsgom pas / sgrib pa'i sa bon ci źig spoń bar nus źes 'chad ciń / de'i rgyab rten du / Zla bas rnam rig pa bkag pa'i gźuń rnams (19a1) Legs ldan 'gog pa'i gźuń du sbyor bar byed pa dań /
- **B.** stoň ñid gtan la phebs pa'i tshe dgag bya logs su ňos ma bzuň na chad pa'i mthar lhuň ňo žes 'chad pa daň /
- C. sňags kyi bde stoň zuň 'jug kyaň de lta bu'i (19a2) stoň pa ñid de yul can bde ba chen pos rtogs pa la 'chad dgos te / dper na brtse ba sñiň rje chen pos stoň pa ñid mňon sum du rtogs pa la / stoň ñid sñiň rje'i sñiň po can du 'chad dgos pa bźin / źes gsuň ňo //
- § 9. de skad ces zer ba de (19a3) thams cad ni ran gan la khuns su byed pa'i gźun mtha' dag dan mi mthun te / dbu ma'i gźun las ni / spros pa'i mtha' bźi sel dgos par bśad la / khyed kyis ni / don dam du yod pa'i mtha' dan / tha sñad du med pa'i (19a4) mtha' gñis sel ba las gźan ma bśad / gźun du ni / gñis min gyi mtha' sel ba / gñis yin gyi mtha' khegs pa la thug pa dan / med mtha' khegs pa yod mtha' khegs pa la rag lus pa sogs phan tshun spans pa'i 'gal zla gcig khegs pa na cig śos kyan (19a5) khegs par gsuns la / khyed cag gis ni / dnos 'gal gñis las gcig bkag pa na gcig śos don gyis grub pa gźun śin ñid du byed pa dan / de gźun dan 'gal ba yan gźun du ni rten 'brel gyi go ba ltos grub dan / (19a6) de'i go ba ni / ji skad du /

```
phan tshun don la brten pa'i grub pa ni // grub min ñid ces rgyal ba rnams kyis gsuns //
```

źes ma grub pa ñid la bśad pa'i phyir dań / lugs 'dir yin pa bkag śul min^c pa sogs grub na / dgag bya bkag (19a7) śul du chos gźan 'phen par thal ba dań / spros mtha' thams cad mi 'gog par gsal^d ba'i phyir ro //

- § 10. khyed cag gis ni dbu ma'i rtags kyi dgag bya raṅ gi mtshan ñid kyis grub pa las gźan mi 'chad pa de'i tshe chad pa'i mtha' daṅ med (1961) pa'i mtha' 'gog ma nus pas na / stoṅ pa ñid stoṅ pa ñid gsuṅs pa dgos med du thal bar 'gyur ba daṅ /
- b. Ms: śam.
- c. Ms: yin.
- d. Ms: bsal.

ñan raṅ gi stoù ñid rtogs tshul las lhag pa theg chen 'phags pa la khas len ma nus pas / ñan raṅ la chos kyi bdag (1962) med rtogs tshul yoùs su rdzogs pa yod par gsale ba daṅ /

gan zag dan na tsam sogs byed pa'i skyes bu bcu gñis sogs tshad grub tu khas blans pas mu stegs dan mtshuns pa dan / theg pa che chun gi chos mnon pa na / (1963) gan zag gi bdag dan bdag med kyi nos 'dzin rnam dag med na phyi nan gi san ma phyed par thal ba dan

gnas tshul bden pa la źugs pa'i tshe rtags chos don gsum tshad mas grub na / raṅ rgyud 'gog ma nus par gsal ba (1964) daṅ /

Legs ldan gyi gźuń du dbu ma'i don ma bstan na / ji skad du /

```
Legs ldan gyis legs gan bśad dan //
```

źes Zla bas lun du drans pa mi 'thad par gsal^g ba dan / 'di skabs ston nid rtogs pa'i mnon sum dan rjes (1965) dpag yod na / sPyod 'jug tu /

```
don dam blo yi spyod yul min //
```

źes dań / 'Jug 'grel sogs su drańs pa'i mdo las don dam pa'i bden pa de ni rnam pa thams cad mkhyen pa ñid kyi yul las kyań 'das par gsuńs (1966) pa dań / A ti śas /

```
mnn sum rjes dpag dgos pa med //
ces dan /
rtog bcas rtog pa med pa yi //
śes pa gñis kyis mi rtogs źes //
slob dpon mkhas pa Bha bya gsuns //
```

źes sogs dań 'gal ba kho nar ma (1967) zad / rigs pas kyań gnod de / ldog pa gźan sel dňos kyi gźal byar byed pa'i mňon sum ni *rNam 'grel* mdzad pa'i rigs pas khegs so //

```
e. Ms: bsal.
```

f. Ms: bsal.

q. Ms: bsal.

§ 11. gźan yan chos can tshad grub kyi sten du dgag bya tshad mas ma grub (20a1) pa bkag pa'i ston pa ñid kyi 'chad tshul 'di ni / Śer mdo 'i dnos bstan dan 'gal ba kho nar ma zad / Zla ba ñid kyi bstan bcos las / ji skad du /

```
gaň phyir de yi raň bźin de //
yin phyir mig ni (20a2) mig gis stoň //
```

źes sogs chos can thams cad la sbyar nas dňos su gsuňs pa daň / rigs pas kyaň bum pa lta bu tshad mas grub pa'i don źig / dgag bya tshad mas ma grub pas stoň pa'i stoň pa ñid 'di ni / gźan (20a3) stoň du smra ba'i gźuň las 'byuň ba'i stoň ñid kyi naň nas kyaň tha śal źig ste / chos can ma dag gźan dbaň gi steň du dgag bya mtshan ñid yoňs su chad pa'i kun brtags kyis stoň pa la ňos bzuň ba'i phyir /

```
lugs (20a4) 'dir śes bya thams cad ran ston du bśad pa de / ji skad du / gal te 'di dag kun ston na //
```

źes sogs kyi skabs nas bśad pa'i rtsod pa spon bar ma nus so sñam na / mi nus pa ma yin te / de la ni / ji skad du /

```
sans (20a5) rgyas rnams kyis chos bstan pa //
bden pa gñis la yan dag rten //
```

źes sogs kyis len thebs pa'i phyir / ji ltar na / spyir bden pa gñis so sor phye ba'i tshe / don dam du med pa ñid dban btsan yan / dnos smra ba'i rtsod (20a6) pa de ni / don dam rtags su bkod nas kun rdzob sun 'byin par byed pa'i rtsod pa yin pas / kun rdzob tu yod pa'i phyir / źes pas lan thebs so // de skad du /

```
grans med la sogs bstan pa rnams //
dam pa'i don du bzod ma yin //
(20a7) kun rdzob tu ni thugs brtse ba'i //
rgyu mthun de dag thub pa bźed //
```

```
ces gsuns so // //
```

RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

- AA Abhisamayālankāra. OBERMILLER, E et Th. STCHERBATSKY (éds.), Abhisamayālankāraprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, The Work of Bodhisattva Maitreya, Bibliotheca Buddhica 23, St. Pétersbourg, 1929 (réimp. Tokyo, 1977).
- BCA Bodhicaryāvatāra. Voir BCAP.
- BCAP Bodhicaryāvatāra-pañjikā. VAIDYA, P.L. (éd.), Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, with the commentary Pañjikā of Prajñākaramati, Buddhist Sanskrit Texts 12, Darbhanga, 1960.
- CABEZÓN, J.I. (1992). A Dose of Emptiness, An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dge legs dpal bzang, Albany N.Y.: State University of New York Press.
- Jo nan pa Kun dga' grol mchog. Paṇḍita chen po Śākya mchog ldan gyi rnam par thar pa źib mo rnam par 'byed pa. Collected Writings of Śākya mchog ldan, Vol. 16.
- Jo nan pa Tāranātha. Zab don khyad par ñer gcig pa. Vol. 4 dans The Collected Works of Tāranātha. Sman rtsis Shes rig Dpe mdzod, Publié par C. Namgyal et Tsewang Taru, Leh et Delhi, 1982.
- Kālacakratantra. BANERJEE, B. (éd.), A Critical Edition of Śrī Kālacakratantrarāja, Calcutta: The Asiatic Society, 1985.
- mKhas grub rje. sTon thun chen mo = Zab mo ston pa ñid kyi de kho na ñid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos sKal bzan mig 'byed ces bya ba, Gurudeva Blo bzan bstan 'dzin (éd.), mKhas grub rje'i gsun 'bum, Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, Vol. ka.
- LA VALLÉE POUSSIN, L. de (1923-31). L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduction et annotations, Mélanges chinois et bouddhiques XVI, 6 tomes, Paris.
- LOPEZ, D. (1987). A Study of Svātantrika, Ithaca N. Y.: Snow Lion.
- Mañjuśrīmūlakalpa. VAIDYA, P.L. (éd.), Mahāyānasūtrasamgraha Part 2, Buddhist Sanskrit Texts 18, Darbhanga, 1964.
- Madhyamakaśāstrastuti. éditée dans DE JONG, J.W., "La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti", Oriens Extremus 9, 1962, pp. 47-56.
- MAv Madhyamakāvatāra. LA VALLÉE POUSSIN, L. de (éd.), Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, traduction tibétaine, Bibliotheca Buddhica 9, St. Pétersbourg, 1907-12 (réimp. Tokyo, 1977).
- MAvBh Madhyamakāvatāra-bhāsya. Voir MAv.
- MAY, J. (1959). Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavrtti, douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine, Adrien Maisonneuve, Paris.

MMK

Mūlamadhyamakakārikā. LA VALLÉE POUSSIN, L. de (éd.), Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti, Bibliotheca Buddhica 4, St. Pétersbourg, 1903-13 (réimp. Tokyo, 1977).

NAGAO, G.M. (1954). Tibetto Bukkyo Kenkyū, Tokyo: Iwanami Shoten.

Pañcakrama. MIMAKI, K et T. TOMABECHI (éds.), Pañcakrama, Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts, Bibliotheca Codicum Asiaticorum 8, Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, 1994.

Pañcaviṃśati. KIMURA, Takayasu (éd.), Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II·III, Tokyo: Sankibo, 1986.

Prasannapadā. Voir MMK.

PV Pramāṇavārttika. MIYASAKA, Y. (éd.), "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)", Acta Indologica 2, Narita, 1971-2, pp. 1-206.

PVin Pramāṇaviniścaya. D. (4211) ce 152b1-230a7.

RGV Ratnagotravibhāga. JOHNSTON, E.H. et T. CHOWDHURY (éds.), The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra Śāstra, Patna, 1950.

RUEGG, D.S. (1963). "The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha' šel gyi me lon", *Journal of the American Oriental Society* 83, 1963, pp. 73-91.

RUEGG, D.S. (1969). La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du Bouddhisme, Publication de l'École Française d'Extrême-Orient 70, Paris.

RUEGG, D.S. (1973). Le traité du Tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub, traduction du De bžin gśegs pa'i sñin po gsal żin mdzes par byed pa'i rgyan, Publication de l'École Française d'Extrême-Orient 88, Paris.

RUEGG, D.S. (1981). The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

RUEGG, D.S. (1988). "A Kar ma bka' brgyud Work on the Lineage and Traditions of the Indo-Tibetan dBu ma (madhyamaka)", dans GNOLI, G. et L. LANCIOTTI (éds.), Orientalia Iosephi Tucci Memoriæ Dicata. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, pp. 1249-1280.

SCHERRER-SCHAUB, C.A. (1994). "Tendance de la pensée de Candrakīrti, Buddhajñāna et Jinakriyā", dans SKORUPSKI, T. et U. PAGEL (éds.), *The Buddhist Forum* vol. III, Papers in honour and appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies, Londres: School of Oriental and African Studies, pp. 249-272.

SDA Satyadvayāvatāra. édité dans LINDTNER, Chr., "Atiśa's introduction to the two truths, and its sources", Journal of Indian philosophy 9, 1981, pp. 161-214.

- gSer mdog Pan chen Śākya mchog ldan (dri med blo gros). Collected Writings of Gsermdog Pan-chen Śākya-mchog-ldan. Reprinted by Nagwang Topgyal, Delhi, 1988.
- TAUSCHER, H. (1981). Candrakīrti Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam, (Kapitel VI, Vers 166-226), Übersetzt und kommentiert, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 5, Vienne: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- TILLEMANS, T. (1990). Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 24 (2 tomes), Vienne: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- TILLEMANS, T. (1992). "Tsong kha pa et al. on the Bhāvaviveka-Candrakīrti Debate", dans Yamaguchi, Z et S. Ihara (éds.), Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989, Narita, pp. 315-326.
- Tson kha pa. Dran nes legs bśad sñin po = Dran ba dan nes pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bśad sñin po, Gurudeva Blo bzan bstan 'dzin (éd.), rJe'i gsun 'bum, Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, Vol. pha.
- Tson kha pa. Lam rim chen mo = sKyes bu gsum gyis ñams su blan ba'i rim pa thams cad tshan bar ston pa'i byan chub lam gyi rim pa, rJe'i gsun 'bum, Vol. ka
- Tson kha pa. Rim lna rab gsal = rGyud kyi rgyal po dpal gSan ba 'dus pa'i man nag Rim lna rab tu gsal ba'i sgron me zes bya ba, rJe'i gsun 'bum, Vol. ja.
- VAN DER KUIJP, L. (1983). Contributions to the Development of Tibetan Epistemology from the eleventh to the thirteenth century. Wiesbaden: F. Steiner.
- Vimalaprabhā DWIVEDI, V. et S.S. BAHULKAR (éds.). Vimalaprabhāṭīkā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīlaghukālacakratantrarāja by Śrīmañjuśrīyaśas, vol. III. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1994. (Tib.) D. (845) śrī 1-469a7.
- WILLIAMS, P. (1989). Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. Londres et New York: Routledge.
- YOSHIMIZU, Ch. (1989). "Tsoń kha pa cho "Tantora ō Kichijō Himitsushūe Hiden Goshidai o Akiraka ni suru Tomoshibi" yori 'Raku Kū Musabetsu to iu Kū to Hi no Imi o Setsumei suru' Shō Wayaku", Naritasan Bukkyō Kenkyūsho Kiyō 12, pp. 11-20.
- YOSHIMIZU, Ch. (1989a). "Tson kha pa no Mujōyugatantora Kaishaku", Report of the Japanese Association for Tibetan Studies 35, pp. 11-20.
- YOSHIMIZU, Ch. (1993). "The Madhyamaka Theories Regarded as False by the dGe lugs pas", Wiener Zeitschrift für die kunde Südasiens 37, pp. 201-227.