

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: 03.02.2026

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 Paṅ 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» (*gZan ston*).² Il s'agit d'une philosophie syncrétique qui fut initialement formulée par les Jo naṅ pa au quatorzième siècle – les antécédents indiens restent obscurs. Le *gZan ston* Jo naṅ pa accepte l'existence d'un Absolu qui consiste en une gnose non duelle (*gñis med kyi ye śes*), sans différenciation entre sujet (*'dzin pa*) et objet (*gzun ba*), un Absolu qui est vide de tout facteur qui lui est hétérogène (*gzan*), à savoir tout élément ou qualité appartenant à la vérité relative (*kun rdzob, saṃvṛti*). La vue qui contraste avec le *gZan ston* est le *Raṅ ston*, qui prétend que toute chose qui soit est vide de cette chose même (*raṅ ston*).

Selon le *Grub mtha' śel gyi me loṅ* du dGe lugs pa Thu'u bkwan Blo bzaṅ chos kyi ṅi ma (1737-1802), Śākya mchog ldan ne fut pas *gZan 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 Rañ stoñ pa, tenant une position assez semblable à celle des Prāsaṅgika tibétains, Pa tshab Ñi ma grags (1054/5-?) et Žaṅ Thaṅ 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 nañ 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.⁴ Signalons aussi que l'appartenance prétendue de Śākya mchog ldan au gŽan stoñ de l'école des Jo nañ pa,

3 P. 199: *śāka mchog pa ni dañ po dbu ma / bar du sems tsam / mthar jo nañ pa'i lta bar zen* /. 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 ñes*, 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 ñes*? 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 byuñ tshul*, le *Lugs gñis rnam 'byed*, le *Tshad ma'i chos byuñ* (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 *Prāsaṅgika et des *Svātantrika, ceux qui «nient l'être propre» (*ño bo ñid 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 byuñ 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 lña dañ sa bcu dañ / 'bras bu sañs rgyas kyi sa'i rnam bžag 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 *rnām rig dbu ma* sont souvent rapprochés par des Tibétains du *rnām brdzun dbu ma* (*alikākāramadhyamaka); la position est appelée également *dbu ma chen po* et *gžan stoñ*. 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 Śes rab rgyal mtshan (1292-1361) et Jo nañ Tāranātha (1575-?), doit être nuancée. En effet, Tāranātha lui-même montra, dans son *Zab don khyad par ñer gcig pa*, vingt et une différences qui séparent le gZan stoñ des Jo nañ 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 nañ 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 dbañ chos grags (1572-1641), qui déclara que Śākya mchog ldan fut un gZan stoñ pa déjà depuis sa jeunesse.⁶ 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 Rañ stoñ comme étant plus «profond» (*zab*) dans l'élimination des *prapañca* («proliférations») moyennant la pensée philosophique (*lta bas*), et le gZan stoñ comme plus «profond» dans la pratique de la méditation. Dol po pa considère la vue du Rañ stoñ comme incorporée dans le gZan stoñ, et ne pense pas que le Rañ stoñ 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 ldan 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 ldan pense que la gnose non duelle est momentanée (*skad cig ma*), non éternelle (*rtaḡ 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 (*bṛtan pa*). Points 7-8 (f. 3b6-7): pour Śākya mchog ldan, la gnose non duelle est une connaissance (*śes 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 ldan 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 rNog lo tsā ba (1059-1109) *et al.*, entre pensée philosophique (*lta ba*) et pratique méditative (*sgom*): il prétendit que le Rañ stoñ convenait le mieux à la philosophie dialectique destinée à éliminer la surimposition (*sgro 'dogs*), alors que le gZan stoñ 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 Rañ stoñ dans son système de pensée que le firent d'autres gZan stoñ 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 nañ pa, contre lesquels ils avaient un *odium*

7 Voir note 5. Cf. aussi dBu ma'i byuñ tshul f. 8a2-4: *zi ba 'tsho'i rjes su 'brañ ba gcig ni slob dpon señ ge bzañ po ste / 'dis yum gyi don 'grel tshul / rnal 'byor spyod pa'i tshul ltar 'grel bas / mtshan 'dzin 'gog tshul ño bo ñid med pa'i rigs pa dañ sgom pas ñams su myoñ bya rnal 'byor spyod pa'i lugs su bsad par ni gañs can pa mtha' dag 'thun pa yin no // zi 'tsho yab sras kyi ni rnam 'grel mdzad pa'i dgoñs pa yañ / sgro 'dogs gcod tshul gcig du bral sogs rañ stoñ gi rigs pa dañ / ñyams su myoñ bya gZan stoñ gi tshul du 'chad do zes lo tsā ba chen pos bkral žiñ / chen po de ñid kyañ rnam 'grel gyi dgoñs pa de ltar du bžed 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 lui-même, i.e. le *dharmadhātu* (*chos kyi dbyiñs*), 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 dbañ du byas la / bstod pa'i tshogs su ni sgom pas ñams su blañ ba'i dbañ du byas pa'o / 'o na gZuñ 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 blañ bar mi 'chad / der ñams su blañ byar bsad pa de rigs tshogs su don dam pa'i bden par 'chad pa lta ci smos / yod pa tsam yañ bkag pa'i phyr že na / ñes pa med de / rigs tshogs su thos bsam gyi šes pas sgro 'dogs bcad pa de ni / ñams su myoñ bya la mtshan 'dzin gyi rtog pa 'gog pa'i ched yin la / de ltar bkag nas chos kyi dbyiñs ñams su myoñ bar bstan pa la ñes pa ci yañ yod pa ma yin pa'i phyr / ...'o na lta bas gZan žig gtan la phab nas sgom pas gZan žig ñam su blañs par 'gyur ba ma yin nam že na ma yin te / lta bas spros pa'i tshogs mtha' dag bkag nas bsgoms pa na / goms byed kyi blos chos kyi dbyiñs kyi ye šes ñid las gZan ñams su myoñ byar rigs pa ci yañ yod pa ma yin pa'i phyr /*

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 nañ pa, Thu'u bkwan dit que Śākya mchog ldan fut motivé par «les démons de l'attachement et de la haine» (*chags sdañ gi gdon*), qu'il avait écrit «de nombreuses histoires effroyables» (*ya ña ba'i gtam mañ du bris*) et que ses positions furent des «vues relevant de la pire hérésie» (*lta ba ñan 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 gzi 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. *śiñ 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 cuñ 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 Tsoñ 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 stoñ, tels que, par exemple, l'insistance sur le caractère Madhyamaka des œuvres de Maitreya, l'acceptation d'un Madhyamaka tantrique différent de celui des Prāsaṅgika, et la

position que l’Absolu est une gnose (*ye śes*) et Grande Joie (*bde ba chen po*). Il y a également emploi des termes *gZan stoñ* et *dbu ma chen po* («Grand Madhyamaka»), ainsi qu’une allusion critique, vers la fin du texte, à la position *Rañ stoñ pa*. Il ne s’agit donc certainement pas d’une œuvre *Prāsaṅgika* dans la ligne *Pa tshab-Žañ Thañ sag pa*, ni d’une œuvre *citta-mātra*, mais bel et bien d’un texte de *gZan stoñ*.

Enfin, le colophon du *dBu ma’i byuñ 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 nañ pa Kun dga’ grol mchog (1507-1566) nous informe que Śākya mchog ldan et Chos grags rgya mtsho se sont rencontrés en 1484 (*śiñ pho ’brug lo*) à gNam rtse ldan.⁸ Une hypothèse raisonnable serait donc de situer la composition de ce texte dans la période des années 1484-1490.

8 Cf. f. 74b-75a. Voir aussi VAN DER KUIJP (1983), p. 22 et 265-6, n. 56.

APPENDICE

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

1. *sToñ thun chuñ ba dbaṅ po'i rdo rje źes bya ba blo gsal mgu byed*. Vol. 4. Selon le colophon, le texte fut écrit à gSaṅ phu Ne'u thog lorsque l'auteur avait 31 ans.
2. *dBu ma la 'jug pa'i rnam par bśad pa ńes don gnad kyi ti kā*. Vol. 5. Écrit à gSaṅ 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 bzaṅs kyi 'jug ńogs*. Vol. 5. Écrit à gSaṅ phu Ne'u thog en 1470 (*rnam 'gyur źes pa lcags pho stag gi lo*); l'auteur avait 42 ans.
4. *dBu ma chen po'i sgom rim la 'khrul pa spon źiñ thal rañ gi grub pa'i mtha' dañ lta ba' gnas rnam par bśad pa tshaṅs pa'i dbyaṅs kyi rña sgra*. Vol. 4. Écrit dans l'année 1474 (*rgyal ba ces pa śiñ pho rta'i lo*) lorsque l'auteur avait 46 ans.
5. *dBu ma rnam par ńes pa'i chos kyi bañ mdzod luñ dañ rigs pa'i rgya mtsho*. Vol. 14/15. Écrit à gSer mdog can en 1477 (*gser 'phyañ gi lo*); l'auteur avait 49 ans.
6. *dBu ma'i byuñ tshul rnam par bśad pa'i gtam yid bźin lhun po*. Vol. 4. Écrit à gSer mdog can autour de 1484-1490.
7. *Śiñ rta chen po'i srol gñis kyi rnam par dbye ba bśad nas ńes don gcig tu bsgrub pa'i bstan bcos kyi rgyas 'grel* (= *Lugs gñis rnam 'byed*). Vol. 2. Écrit 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 gSuñ 'bum contient les textes suivants sans indication de date de composition.

8. *bDen gñis kyi gnas la 'jug pa ńes 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 ńes don bdud rtsi'i thigs pa* (gTsañ g-Yas ru'i sa'i thig le = gSer mdog can);
 - b. *dBu ma 'jug pa'i tshig rkañ gñis kyi rgya cher bśad pa* (*ibid.*);
 - c. *sPriṅs yig tshaṅs pa'i 'khor lo* (gSaṅ phu Ne'u thog);
 - d. *dBu ma thal rañ gi grub mtha' rnam par dbye ba'i bstan bcos ńes don gyi rgya mtshor 'jug pa'i rnam dpyod kyi gru chen* (gTsañ g-Yas ru'i sa'i thig le)
 - e. *gŽan lugs kyi dbu ma la rtog ges brtags pa'i nor pa'i phreñ* (gSaṅ phu Ne'u thog)
 - f. *rTen 'brel bstod pa las brtsams pa'i 'bel gtam rnam par ńes pa luñ dañ rigs pa'i 'phrul 'khor* (gSer mdog can).
9. *Zab źi spros bral gyi bśad pa stoñ ńid bdud rtsi'i lam po che*. Vol. 4. (gSer mdog can).
10. *dBu ma la 'jug pa'i dka' ba'i gnas 'ga' źig rnam par bśad pa ku mud kyi phreñ mdzes*. Vol. 5. (gTsañ chu mig riñ mo'i bla brañ).

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 (*dños 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 (*ñes don*, *nītārtha*) n'était pas enseigné dans les traités du noble Asaṅga, il y aurait contradiction avec la prophétie, faite

9 RGV V k.20a: *yasmān neha jināt supaṇḍitatamo loke 'sti kaścīt 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 (*draṇ don, neyārtha*) et [enseignement] au sens certain (*ñes don, nītārtha*).¹⁰

§ 3. Bien que l'on dise que ce [maître Asaṅga] commente l'*Uttaratantra* à la façon *prāsaṅgika*, 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 (*śhags 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, sarvākāravāropeta-śūnyatā*). 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 (*zuñ '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 Bouddha] comme vérité conventionnelle (*kun rdzob bden pa, saṃvṛti-satya*), c'est dénigrer la vérité absolue (*don dam pa'i bden pa, paramārtha-satya*) [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'ambrosie de la feuille vénéneuse, ni le lotus du Brahmavṛkṣa.¹²

10 Cf. *Mañjuśrīmūlakalpa* LIII k.452: *saṅga-nāmā tadā bhikṣuḥ śāstra-tattvārthakovidah / sūtra-nītārtha-neyānām vibhajya bahudhā punaḥ ||*.

11 Chez les dGe lugs pa, c'est en quelque sorte un dogme que la position d'Asaṅga dans le commentaire de l'*Uttaratantra* concorde à celle des *Prāsaṅgika*. Cf., par exemple, *STon thun chen mo* 125b5-126a1: *slob dpon 'phags pa Thogs med kyiis kyañ / Sa sde lña dañ / Kun las btus dañ / Theg bsdus la sogs par 'khor lo tha ma'i mdo'i dgoñs pa 'grel ba'i dbaṇ du mdzad nas rnam par rig pa tsam gyi tshul du bśad kyañ / rGyud bla ma'i 'grel pa 'dir ni dBu ma thal 'gyur ba'i grub mtha' ji lta ba bzin du bśad do zes ses par bya ste / rgyu mtshan mtha' dag par bśad du yod kyañ / 'dir mañs 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 pañkajam brahmavṛkṣāt śūnyān nirvāṇa-saukhyam 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 originellement 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 Asaṅga 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 *Ño bo ñid med par smra ba*¹³ est «Vacuité insensible (*bems*

ghātāt / yajñāt svargaḥ paśūnām paramaśiva-padam nendriyāṇām nirodhāt vedāt sarvajña-bhāṣākṣarasukham acaḥam 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 «*Ño bo ñid med par smra ba*». Ce terme est

po'i stoñ pa ñid, jaḍaśūnyatā)», «Vacuité d'anéantissement (*chad pa'i stoñ pa ñid, ucchedaśūnyatā*)» et «Vacuité simpliste (*thal byuñ ba'i stoñ 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 *Madhyamakāvatāra*]: ¹⁵

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

- 14 Les termes «*chad pa'i stoñ pa ñid*» et «*bems po'i stoñ pa ñid*» sont attestés dans la *Vimalaprabhā*, un grand commentaire sur le *Kālacakratantra*. Cf. *Vimalaprabhā* p.63 (D. 395a6): *paramāṇusandohātmakadharmavicāraśūnyena, ucchedaśūnyatā-dūrīkṛtena* ...; *ibid.*p.77 (D. 411b7): ... *tadā ratnapradīpo nāma samādhiḥ katham syāt / evam anye 'pi samādhayo niścintanā na bhavanti, svasaṃvedyalakṣaṇāt, jaḍaśūnyatābhāvāt* /. Dans le *Rim lña rab gsal*, par rapport à une strophe souvent citée par les auteurs tibétains (*Rim lña rab gsal* 44a4: *phuñ po rnam dpyad stoñ pa ñid // chu śiñ ji bzin sñiñ po med // rnam pa kun gyi mchog ldan pa'i // stoñ ñid de ltar 'gyur ma yin //*), Tsoñ kha pa cite le premier passage de la *Vimalaprabhā*, et il interprète «*chos rnam par dpyad pa'i stoñ pa ñid*» comme étant la Vacuité mal saisie à cause de la confusion entre absence de nature propre (*rañ bzin med pa*) et inexistence totale (*cir yañ ma grub pa*). Cf. *Rim lña rab gsal* 44a6-b2: *luñ de'i don ni le'u lña pa'i 'grel chen Dri med 'od las / rdul phra rab tshogs pa'i bdag ñid kyi chos rnam par dpyad pa'i stoñ pa / chad pa'i stoñ pa las riñ du byas pa / zes gsuñs pa ltar dbu ma'i rtags kyi dgag bya'i sa tshigs legs par ma zin pas / phuñ sogs rnam rigs pas dpyad pa na skye dgag la sogs pa cir yañ ma grub pa rañ bzin med pa'i don no sñam du go ba'i chad stoñ 'gog pa yin gyi so sor rtog pa'i šes 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 Tsoñ 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 (*rañ 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 irréelle (*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 Tsoñ 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).

17 Śākya mchog ldan semble faire allusion à une section du *Drañ nes legs bśad sñin po* (104a1ff.) où Tsoñ kha pa critique la position de ceux qui admettent des choses qui sont établies par caractère propre (*rañ gi mtshan ñid kyis grub pa*). Tsoñ 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 Tsoñ kha pa, la différence fondamentale entre Prāsaṅgika 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 phyuñ bas chad pa'i mthar ltuñ žin 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 chaîne 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 sñiñ rje'i sñiñ 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'extrême d'existence, quand l'un [des deux termes] qui se contredisent l'un l'autre (*phan tshun spañs '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 (*dños*

19 Śākya mchog ldan se réfère à la notion de l'objet-sujet (*yul yul can*) que Tsoñ 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 śes, advaya-jñāna*)» (cf., par exemple, *Pañcakrama* V k.5: *grāhyaṃ ca grāhakaṃ ceti dvidhā buddhir na vidyate / abhinnatā bhaved yatra tad āha yuganaddhakam* //; *ibid.* V k.25ab: *etad evādvaya-jñānam apratiṣṭhita-nirvṛtiḥ* /), Tsoñ 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 śaṅ Mahāyāna, qui entraînerait la négation du principe de *pratītyasamutpāda*: c'est ainsi que Tsoñ kha pa y impose la notion de *yul yul can*, qui est en quelque sorte hétérogène à l'expérience mystique du tantra. Cf. *Rim lña rab gsal* 49b4-6: *de yañ bde ba dañ de'i chos ñid no bo dbyer med ni chos can grub tsam nas rañ gi ston ñid dañ no bo dbyer med du grub zin pas / de rnal 'byor dbyer med du bya mi dgos la / de bzin du ston ñid rtogs pa'i blo gzan zig la bde bas rgyas 'debs pa dañ / bde ba bskyed pa'i 'og tu ston ñid kyi lta ba gzan zig gis rgyas 'debs pa yañ min te / de la ni dper na sbyin sogs bdag med pa'i lta bas zin yañ sbyin sogs de ñid lta ba de'i no bor mi skye ba ltar / ston ñid rtogs pa dañ 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 śes pa lhan cig skyes pa'i bde ba'i no bor skyes pa des / yul ston ñid 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 Tsoñ 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 gzan 'phen pa*) à la place de l'objet de négation nié (*dgag bya bkag sul 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 (*rañ 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 (*stoñ pa ñid stoñ pa ñid, śūnyatā-śūnyatā*)»²¹ serait inutile.

20 MAV VI k.58cd.

21 Cf. MAV VI kk.185, 186 et MAVBh: *chos rnamz rañ bzün med pa ñid // mkhas pas stoñ pa ñid ces bsñad // stoñ ñid de yañ stoñ ñid kyi // ño bos stoñ par 'dod pa yin // stoñ ñid ces bya'i stoñ ñid gañ // stoñ ñid stoñ ñid du 'dod de // stoñ ñid dños po'i blo can gyi // 'dzin pa bzlog phyir gsuñs pa yin // ji skad du | de la stoñ pa ñid stoñ pa ñid gañ ze na | chos rnamz kyi stoñ pa ñid gañ yin pa'i stoñ pa ñid des stoñ pa ñid stoñ pa 'di ni | stoñ pa ñid stoñ pa ñid ces bya'o zes gsuñs 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'est-ce 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 (*gañ zag, pudgala*), le Moi-sans-plus (*ña tsam*), etc., [votre position] serait identique à [celle des] hérétiques.²³

22 Cf. *Lam rim chen mo* 186a2-5: *mgon po Klu sgrub kyi kyañ / sañs rgyas rañ sañs rgyas rnams dañ // ñan thos rnams kyi ñes bsten pa'i // thar pa'i lam ni gcig ñid khyod // gzan dag med ces bya bar ñes // zes Śer phyin la bstod pas ñan rañ rnams kyañ de la brten la / des na śer phyin la yum zes kyañ gsuñs pas theg pa che chuñ gñis ka'i sras kyi yum yin pas stoñ ñid rtogs pa'i śes rab kyi theg pa che chuñ 'byed pa min gyi / byañ chub kyi sems dañ spyod pa rlabs che ba rnams kyi 'byed pa yin te / Rin chen phreñ ba las / ñan thos theg pa de las ni // byañ chub sems dpa'i smon lam dañ // spyod pa yoñs bsño ma bsad des // byañ chub sems dpar ga la 'gyur // zes lta bas ma phye zñ spyod pas phye bar gsuñs 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'appuient 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 niṣevitā / mārgas tvam ekā mokṣasya nāsty anya iti niścayaḥ* //; ** cf. *ibid.* k.6: *sarveṣāṃ api vīrāṇāṃ parārtha-niyatātmanām / yādhiḥ janayantī ca mātā tvam asi vatsalā* //; *** *Ratnāvalī* IV. 90: *na bodhisattva-praṇidhir na caryā-pariṇāmanā/uktāḥ śrāvaka-yāne 'smād bodhisattvaḥ kutas tataḥ* //). Cf. aussi *Drañ ñes legs bsad sñiñ po* 74b1-2: ... *gañ zag dañ chos don dam par med pa dañ yod pa'i tshul de lta yin dañ bdag med gñis kyañ bsad pa ltar bya dgos la / de'i tshe chos bdag grub mthas yod par khas len na gañ zag gi bdag med rtogs pa 'oñ sa med pas 'Jug 'grel las kyañ/chos la bdag tu 'dzin pa mi 'dor na gañ zag gi bdag med mi rtogs par gsuñs so // de'i phyir ñan rañ gis kyañ bdag med gñis rtogs dgos so //*.

23 Ici Śākya mchog ldan met en question la double définition que donne Tsoñ 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 (*gañ zag, pudgala*) et de l'absence de l'identité de la personne (*gañ zag gi bdag med, pudgala-nairātmya*) dans les Abhidharma mahāyānistes et hīnayānistes, 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, liṅga*), 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 (*rañ rgyud*).²⁵

celui à accepter sur le plan pratique (*tha sñad du*). Le premier est celui conçu comme étant établi par nature propre (*rañ gi ño 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 rañ gi ño bos grub pa'i rañ bzin tsam la bdag tu bzag pa dan ña'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 rañ gi ño bos grub pa'i ña yin pas de mi 'gog pa min te / dper na sgra rtag 'dzin gyi dmigs pa sgra mi 'gog kyañ de'i zen yul sgra rtag pa 'gog pa mi 'gal ba bzin no //*. Tandis que cette double définition de Tsoñ kha pa a pour but de garder le principe de causalité sans qu'on doive admettre l'établissement par caractère propre, pour Śākya mchog ldan, accepter un *ātman* quelconque qui n'est pas nié par un raisonnement n'est rien d'autre qu'admettre l'*ātman* 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 *Pañcaviṃśati* 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 zes pa sgrub byed dan / chos zes pa bsgrub bya'i chos dan / don zes pa bsgrub gzi'am rtsod gzi bcas gsum mo //*. Cf. aussi *Vādanyāya*, p. 18: ... *atha vā siddhiḥ sādhanam, tad-aṅgaṃ 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 *rañ rgyud pa*, **svātantrika*) et ceux qui, comme Tsoñ kha pa, les répudient (i.e. les *thal 'gyur ba*, **prāsaṅgika*). Śākya mchog ldan, comme de nombreux autres penseurs tibétains, semble comprendre *rañ 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 *rañ rgyud*. Toutefois, l'argument de Śākya mchog ldan ne touche probablement pas Tsoñ 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 *rañ rgyud*, à savoir que les termes dans un *rañ rgyud* soient établis, sur le plan de la vérité conventionnelle, par leurs caractères propres (*tha sñad du rañ gi mtshan ñid kyis grub pa*). Chose curieuse, la position de Śākya mchog ldan sur le *rañ rgyud* ressemble à la première des quatre positions adverses (*pūrvapakṣa*) sur le *rañ rgyud* que réfute Tsoñ kha pa dans le *Lam rim chen mo*, position qui est également critiquée dans le *rTsa ba'i śes 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 rañ rgyud dan tshul gsum khas blañs kyi mthar thug pa tsam gyis byed na thal 'gyur du 'dod par snañ ño //. Ce premier *pūrvapakṣa* dans le *Lam rim chen mo* est attribué à Jayānanda, le commentateur du *Madhyamakāvatāra*, qui prétendait que les Prāsaṅgika n'acceptent pas que la raison logique et sa validité soient établis par des *pramāṇa*. Cf. YOSHIMIZU (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 snañ ba* («les sujets qui paraissent d'une façon similaire [aux deux partis]»), un débat qui concerne l'interprétation de certains passages dans la *Prasannapadā* p. 26ff. L'idée centrale est que celui qui accepte le *rañ rgyud* doit accepter que les sujets paraissent de manière similaire aux *pramāṇa* des deux partis. Voir TILLEMANS (1990), fn. 95 pour des définitions de *rañ 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 snañ ba*. Tsoñ kha pa, mKhas grub rje, et les dGe lugs pa généralement, interprètent l'idée du *chos can mthun snañ ba* de façon à ce que le simple fait que les termes soient établis (*grub pa tsam*) par les *pramāṇa* des deux partis, n'implique ni l'acceptation de *chos can mthun snañ ba*, ni l'acceptation du *rañ rgyud*. Le *chos can mthun snañ ba* est une exigence plus forte: il faut que les termes soient établis par les deux *pramāṇa* d'exactlyement la même façon. Voir mKhas grub rje, *sTōñ 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 *rañ rgyud* et le *chos can mthun snañ ba* sont impossibles dans un débat entre ces deux adversaires. Bref: pour le réaliste, un *pramāṇa* est non-erronné lorsqu'il saisit les objets comme étant établis par leurs caractères propres (*rañ gi mtshan ñid kyis grub pa*); pour les Mādhyamika, selon Tsoñ kha pa et mKhas grub, il y a bel et bien des *pramāṇa*, 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. *Madhyamakāśāstrastuti* k.11ab: *dr̥ṣṭvā tac chatakādikaṃ bahuvidhaṃ sūtram gabhīraṃ tathā vṛttiṃ cāpy atha buddhapālita-kṛtāṃ sūkṣmaṃ* (lire *sūktam*, cf. tib. *legs bśad*) *ca yad bhāvinā* /; tib.: *brgya pa la sogs de dag dan ni de bzin mdo sde zab mo rnam mañ dan // sañs rgyas bskyañs kyis mdzad pa'i 'grel pa mthoñ 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 (*mñon 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 *Madhyamā-kāvatāra-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»,

et³⁰

«[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, vyāvṛtti*) consistant en l'élimination de l'hétérogène (*gžan sel, anyāpoha*) est niée par des raisonnements logiques formulés par l'auteur du *Pramāṇavārttika*.³¹

27 BCA IX k.2c: *buddher agocaras tattvaṃ*.

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 śes 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: ... *sarvākāraṇopeta-sarvajña-jñāna-viśaya-bhāva-samatikrāntaṃ 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 rūpaṃ tatārthaḥ śeṣaṃ vyāvṛtti-lakṣaṇam / avastu-rūpaṃ 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 (*gzan dbaṅ*, *paratantra*) impure.

[Objection:] L'explication dans cette tradition [du *gZan ston*] que tous les objets de connaissance (*śes bya*, *jñeya*) sont vides d'eux-mêmes (*raṅ 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 idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ / catūṛṇām ārya-satyānām abhāvas te prasajyate* //; *ibid.* XXV k.1: *yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ 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 (*dños 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 résistent pas à l'absolu. Ils sont considérés sur le plan conventionnel comme émanations de la compassion du Muni». ³⁷

- 35 L'adversaire, en suivant la version de Tsoñ kha pa, n'accepte pas que le Rañ stoñ 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 rañ gi mtshan ñid kyis grub pa*)»). Or, pour appuyer sa version de Rañ stoñ, 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 inexistantes 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 conventionnellement, bien qu'elle soit vide d'elle-même, et donc inexistante, sur le plan de la vérité absolue.
- 36 AA IV k.55: *asaṃkhyeyādi-nirdeśāḥ paramārthena na kṣamāḥ / kṛpā-niṣyanda-bhūtās te saṃvṛtyābhimatā muneh ||*.
- 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 byuñ tshul*:
- (1) Śākya mchog ldan composa le *dBu ma'i byuñ tshul* selon la sollicitation d'un patriarche de l'ordre de Karma pa («*Karma par grags gañ 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 dbaṅ 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 (gTsañ) («*gTsañ g-Yas ru'i chos kyi grwa / gSer mdog can du ñe bar sbyar nas...*»).
 - (3) Copiste du texte (*yi ge pa*): le *dBu ma'i byuñ tshul* fut copié par un certain Koñ ston Chos kyi rgyal mtshan (dpal bzañ po), qui offrit la copie au temple de Ra sa (= lHa sa) 'Phrul snañ. 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 cuñ zad bgyis te mjug bsdu ba la gsum ste /

III-iii-1 dbu ma'i ños 'dzin (17b4) rgya chuñ na chos spoñ gi ñes dmigs yod par bstan /

III-iii-2 rgya che śos de'i ños 'dzin gzan du byas pas luñ dañ 'gal bar bstan /

III-iii-3 phyis byon dbu ma'i ños 'dzin rañ la grags pa'i luñ dañ ma mthun pa'o //

III-iii-1

§ 1. dañ po ni / dus (17b5) phyis Gañs can gyi ljoñs na grub mtha' smra ba bzi'i rtse mo'i dbu ma dañ / de'i gzuñ lugs ni Thal Rañ par grags pa dag las / gzan la ños mi 'dzin ciñ / dbu ma de yañ chos thams cad bden pas stoñ pa'i med par (17b6) dgag pa kho na'o zes 'chad / de skad du 'don pa 'dis ni / bka' 'khor lo gsum pa dgoñs 'grel gyi bstan bcos dañ bcas pa dag la dños por smra ba ñid du skur pa btab pas chos spoñ gi las bsags pa ni / rje (17b7) btsun Ma pham pa ñid kyis luñ bstan pa yin te / ji skad du /

de phyir rgyal bas ches mkhas 'jig rten 'di na yod min te //

zes sogs kyis bstan pa de ñid do //

§ 2. 'phags pa Thogs med kyis gzuñ 'grel rnams su ñes don gyi (18a1) dbu ma ma bstan na / rgyal ba ñid kyi drañ ñes 'byed par luñ bstan pa dañ 'gal lo //

§ 3. des *rGyud bla'i 'grel pa* thal 'gyur du bkral lo zes zer mod / 'grel pa de ni Zla ba grags pa'i 'grel tshul dañ mi (18a2) mthun par dpyod ldan sus bltas kyañ mñon sum gyis grub pas zer ba tsam du zad pas / sñags kyis dbu ma med par dgag pa ñid du bsad na / rnam kun mchog ldan gyi stoñ pa ñid ños ma zin pa dañ / de las gzan gañ du ños (18a3) bzuñ yañ luñ gis gnod pa dañ / bde stoñ zuñ 'jug ños ma zin pa dañ / śes dañ śes bya gcig pa'i sku sogs ji ltar 'chad / de dag kun rdzob bden par 'chad pa ni / sñags lugs kyis don dam pa'i bden pa la skur pa btab pa (18a4) kho nar ma zad / *Dus kyis 'khor lor* / nim pa'i śiñ las rgun 'brum dañ / dug gi lo ma las bdud rtsi dañ / tshañs pa'i śiñ las padmo mi 'khruñs pa'i dpes / med par dgag pa'i stoñ pa ñid de / bde chen dañ zuñ du 'jug pa'i stoñ (18a5) ñid yin pa gsal bar bkag go //

III-iii-2

§ 4. gñis pa ni / 'khor lo gsum pa dgoñs 'grel dañ bcas pa nas 'byuñ ba'i don dam pa'i bden pa'i ños 'dzin / gzuñ 'dzin rdzas gžan gyis stoñ pa'i stoñ ñid las goñ du ma 'phags (18a6) pas / dños por smra ba ñid do žes zer mod / gžuñ lugs de dag ni de lta bu'i stoñ ñid kyi ños 'dzin yod pa ma yin gyi / 'o na ci žig yod ce na / phyi rol gyi don la sogs pa'i gzuñ ba kun brtags ji sñed pa dañ / der snañ ba'i (18a7) nmam šes sogs 'dzin pa kun brtags ji sñed pa / rañ gi ño bos stoñ pa ñid du gtan la phab nas / de'i lhag mar lus pa'i rañ bžin nmam dag gi ye šes 'ba' žig la don dam pa'i bden par gsuñs pa'o //

§ 5. de bden grub (18b1) tu 'dod pa dbu mar mi ruñ ño sñam na / khyed kyis kyañ bden stoñ don dam par khas blañs pas der mi ruñ ste / don dam pa'i bden par grub nas bden par ma grub pa'i khyad par ni / sñon gyi gžuñ lugs tshad ma dañ ldan mi ldan gañ (18b2) nas kyañ ma byuñ ño //

§ 6. gal te gžuñ lugs de dag nas byuñ ba'i ñes don rje btsun Byams pas dbu mar bšad kyañ / Legs ldan 'byed dañ / Zla grags kyis^a dbu ma'i lugs ma yin par bšad pa de gñis dbañ btsan no sñam na ni / 'o (18b3) na de dag gi bšad pa la yañ Thogs med žabs kyis mdo drañs nas / skur 'debs kyi lta bar bšad ciñ / rgya gar ba'i man ñag gi gžuñ dañ / mdo sde dag na ño bo ñid med par smra bas 'chad pa'i stoñ pa ñid de la / bems po'i stoñ (18b4) pa ñid dañ / chad pa'i stoñ pa ñid dañ / thal byuñ ba'i stoñ pa ñid ces / ñes don gyi ños 'dzin tshul phyogs gñis ka la / tshad ldan gyi gžuñ dag na dgag pa phyogs re ba re mdzad yod pas na dgoñs don zab mo dag la ma brtags (18b5) par phan tshun du gcig gis cig šos 'gog par nus pa ma yin no //

III-iii-3

§ 7. gsum pa ni / Gañs can du phyis byon pa dag na re / stoñ pa ñid ces bya ba'i ñes don zab mo 'di ni Zla ba grags pa'i gžuñ las gžan du yod pa ma yin te / ji (18b6) skad du /

'di las gžan na chos 'di ni //

ji ltar med pa de bžin du //

'dir 'byuñ lugs kyañ gžan na ni //

med ces mkhas rnams ñes par mdzod //

ces gsuñs pas so //

a. Ms: kyi.

§ 8. A. de yañ chos can tshad grub kyi steñ du / dgag bya rañ (18b7) gi mtshan ñid kyis grub pas stoñ pa'o // de las gžan du mo gśam^b gyi bu lta bu bden med du bsgom pas / sgrib pa'i sa bon ci žig spoñ bar nus žes 'chad ciñ / de'i rgyab rten du / Zla bas nam rig pa bkag pa'i gžun mams (19a1) Legs ldan 'gog pa'i gžun du sbyor bar byed pa dan /

B. stoñ ñid gtan la phebs pa'i tshe dgag bya logs su nos ma bzuñ na chad pa'i mthar lhuñ no žes 'chad pa dan /

C. snags kyi bde stoñ zuñ 'jug kyañ de lta bu'i (19a2) stoñ pa ñid de yul can bde ba chen pos rtogs pa la 'chad dgos te / dper na brtse ba sñiñ rje chen pos stoñ pa ñid mñon sum du rtogs pa la / stoñ ñid sñiñ rje'i sñiñ po can du 'chad dgos pa bžin / žes gsuñ no //

§ 9. de skad ces zer ba de (19a3) thams cad ni rañ gañ la khuñs su byed pa'i gžun mtha' dag dan mi mthun te / dbu ma'i gžun las ni / spros pa'i mtha' bži 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 gžan ma bśad / gžun 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 spañs pa'i 'gal zla gcig khegs pa na cig śos kyañ (19a5) khegs par gsuñs la / khyed cag gis ni / dños 'gal gñis las gcig bkag pa na gcig śos don gyis grub pa gžun šiñ ñid du byed pa dan / de gžun dan 'gal ba yañ gžun 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 mams kyis gsuñs //

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

§ 10. khyed cag gis ni dbu ma'i rtags kyi dgag bya rañ gi mtshan ñid kyis grub pa las gžan mi 'chad pa de'i tshe chad pa'i mtha' dan med (19b1) pa'i mtha' 'gog ma nus pas na / stoñ pa ñid stoñ pa ñid gsuñs pa dgos med du thal bar 'gyur ba dan /

b. Ms: śam.

c. Ms: yin.

d. Ms: bsal.

ñan rañ gi stoñ ñid rtogs tshul las lhag pa theg chen 'phags pa la khas len ma
nus pas / ñan rañ la chos kyi bdag (19b2) med rtogs tshul yoñs su rdzogs pa
yod par gsal^e ba dañ /

gañ zag dañ ña tsam sogs byed pa'i skyes bu bcu gñis sogs tshad grub tu
khas blañs pas mu stegs dañ mtshuñs pa dañ / theg pa che chuñ gi chos
mñon pa na / (19b3) gañ zag gi bdag dañ bdag med kyi ños 'dzin rnam dag
med na phyi nañ gi śan ma phyed par thal ba dañ

gnas tshul bden pa la žugs pa'i tshe rtags chos don gsum tshad mas grub na /
rañ rgyud 'gog ma nus par gsal^f ba (19b4) dañ /

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

Legs ldan gyis legs gañ bsad dañ //

žes Zla bas luñ du drañs pa mi 'thad par gsal^g ba dañ /
'di skabs stoñ ñid rtogs pa'i mñon sum dañ rjes (19b5) dpag yod na / *sPyod*
'jug tu /

don dam blo yi spyod yul min //

žes dañ / 'Jug 'grel sogs su drañs pa'i mdo las don dam pa'i bden pa de ni
rnam pa thams cad mkhyen pa ñid kyi yul las kyañ 'das par gsuñs (19b6) pa
dañ / A ti śas /

mñon sum rjes dpag dgos pa med //

ces dañ /

rtog bcas rtog pa med pa yi //
śes pa gñis kyis mi rtogs žes //
slob dpon mkhas pa Bha bya gsuñs //

žes sogs dañ 'gal ba kho nar ma (19b7) zad / rigs pas kyañ gnod de / ldog pa
gžan sel dños kyi gžal byar byed pa'i mñon sum ni *rNam 'grel* mdzad pa'i
rigs pas khegs so //

e. Ms: bsal.

f. Ms: bsal.

g. Ms: bsal.

§ 11. gzan yañ chos can tshad grub kyi steñ du dgag bya tshad mas ma grub
(20a1) pa bkag pa'i stoñ pa ñid kyi 'chad tshul 'di ni / *Śer mdo* 'i dños bstan
dañ 'gal ba kho nar ma zad / Zla ba ñid kyi bstan bcos las / ji skad du /

gañ phyir de yi rañ bzin de //
yin phyir mig ni (20a2) mig gis stoñ //

žes sogs chos can thams cad la sbyar nas dños su gsuñs pa dañ / rigs pas
kyañ bum pa lta bu tshad mas grub pa'i don žig / dgag bya tshad mas ma
grub pas stoñ pa'i stoñ pa ñid 'di ni / gzan (20a3) stoñ du smra ba'i gzuñ las
'byuñ ba'i stoñ ñid kyi nañ nas kyañ tha šal žig ste / chos can ma dag gzan
dbañ gi steñ du dgag bya mtshan ñid yoñs su chad pa'i kun brtags kyis stoñ
pa la ños bzuñ ba'i phyir /

lugs (20a4) 'dir šes bya thams cad rañ stoñ du bśad pa de / ji skad du /

gal te 'di dag kun stoñ na //

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

sañs (20a5) rgyas rnams kyis chos bstan pa //
bden pa gñis la yañ dag rten //

žes 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 dbañ btsan yañ / dños 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 / žes pas lan thebs so // de
skad du /

grañs 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 bžed //

ces gsuñs so // //

RÉFÉRENCES ET ABRÉVIATIONS

- AA *Abhisamayālaṅkāra*. OBERMILLER, E et Th. STCHERBATSKY (éds.), *Abhisamayālaṅkāraprajñāpāramitā-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 nañ pa Kun dga' grol mchog. *Pañḍita chen po Śākya mchog ldan gyi rnam par thar pa žib mo rnam par 'byed pa*. Collected Writings of Śākya mchog ldan, Vol. 16.
- Jo nañ 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. *sToñ thun chen mo = Zab mo stoñ pa ñid kyi de kho na ñid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos sKal bzañ mig 'byed ces bya ba*, Gurudeva Blo bzañ bstan 'dzin (éd.), mKhas grub rje'i gsuñ '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.), *Mahāyānasūtrasaṃgraha 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-bhāṣya*. Voir MAV.
- MAY, J. (1959). *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti, 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 nañ pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha’ šel gyi me loñ”, *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 bzin gśegs pa’i sñiñ po gsal ziñ 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’ bgyud Work on the Lineage and Traditions of the Indo-Tibetan dBu ma (madhyamaka)”, dans GNOLI, G. et L. LANCIOTTI (éds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae 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 Paṇ chen Śākya mchog ldan (dri med blo gros). Collected Writings of Gsermdog Paṇ-chen Śākya-mchog-ldan. Reprinted by Nagwang Topgyal, Delhi, 1988.
- TAUSCHER, H. (1981). *Candrakīrti Madhyamakāvatārah 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.
- Tsoṅ kha pa. *Draṅ nes legs bśad sñiṅ po = Draṅ ba daṅ nes pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos Legs bśad sñiṅ po*, Gurudeva Blo bzaṅ bstan 'dzin (éd.), rJe'i gsuṅ 'bum, Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, Vol. *pha*.
- Tsoṅ kha pa. *Lam rim chen mo = sKyes bu gsum gyis ṅams su blaṅ ba'i rim pa thams cad tshaṅ bar ston pa'i byaṅ chub lam gyi rim pa*, rJe'i gsuṅ 'bum, Vol. *ka*.
- Tsoṅ kha pa. *Rim lña rab gsal = rGyud kyi rgyal po dpal gSaṅ ba 'dus pa'i man nag Rim lña rab tu gsal ba'i sgron me zes bya ba*, rJe'i gsuṅ '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.). *Vimalaprabhāṭikā of Kalkin Śrīpundarīka 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). "Tsoṅ kha pa cho "Tantara ō Kichijō Himitsushūe Hiden Goshidai o Akiraka ni suru Tomoshihi" yori 'Raku Kū Musabetsu to iu Kū to Hi no Imi o Setsumeisuru' Shō Wayaku", *Naritasan Bukkyō Kenkyūsho Kiyō* 12, pp. 11-20.
- YOSHIMIZU, Ch. (1989a). "Tsoṅ kha pa no Mujōyugatanora 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.