

IV. Le *dBu ma'i byung tshul* de Śākya mchog ldan

(avec Tōru Tomabechi)

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» (*gzhan stong*).² Il s'agit d'une philosophie syncrétique qui fut initialement formulée par les Jo nang pa au quatorzième siècle—les antécédents indiens restent obscurs. Le gZhan stong Jo nang pa accepte l'existence d'un Absolu qui consiste en une gnose non duelle (*gnyis med kyi ye shes*), sans différenciation entre sujet ('*dzin pa*) et objet (*gzung ba*), un Absolu qui est vide de tout facteur qui

¹ Voir van der Kuijp 1983, 17.

² Voir p.ex. Seyfort Ruegg 1963, l'introduction à van der Kuijp 1983, Williams 1989, 105-109.

lui est hétérogène (*gzhan*), à savoir tout élément ou qualité appartenant à la vérité relative (*kun rdzob; samvṛti*). La vue qui contraste avec le *gZhan stong* est le *Rang stong*, qui prétend que toute chose qui soit est vide de cette chose même (*rang stong*).

Selon le *Grub mtha' shel gyi me long* du *dGe lugs pa Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma* (1737-1802), Śākya mchog ldan ne fut pas *gZhan stong pa* pendant tout son parcours intellectuel, mais le devint à un âge relativement avancé, lorsqu'il écrivit son notoire *Lugs gnyis 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 Rang stong pa*, tenant une position assez semblable à celle des *Prāsaṅgika* tibétains *Pa tshab Nyi ma grags* (1054/5-?) et *Zhang Thang 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 nang 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

³ Page 199: *śākya mchog pa ni dang po dbu ma / bar du sems tsam / mthar jo nang pa'i lta bar zhen /*. 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 nges*, 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 nges*? 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 la note précédente. Le *dBu ma'i byung tshul*, le *Lugs gnyis rnam 'byed*, le *Tshad ma'i chos byung* (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» (*ngo bo nyid 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 byung 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*

que l'appartenance prétendue de Śākya mchog ldan au gZhan stong de l'école des Jo nang pa, notamment à la philosophie de Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292-1361) et Jo nang Tāranātha (1575-1634/35), doit être nuancée. En effet, Tāranātha lui-même montra, dans son *Zab don khyad par nyer gcig pa*, vingt et une différences qui séparent le gZhan stong des Jo nang 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 reconnaître qu'il y a un écart réel entre les vues de Śākya mchog ldan et celles des Jo nang pa.⁵

gnas na / de nas bshad pa'i lam lnga dang sa bcu dang / 'bras bu sangs rgyas kyi sa'i rnam bzhag 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 *gzhan stong*. Voir van der Kuijp 1983, 39, Seyfort Ruegg 1981, 56, 122-124 et 1988, 1269.

- ⁵ Prenons quelques exemples représentatifs. Point 3 (f. 2b4-7): Śākya mchog ldan accepte le Rang stong comme étant plus «profond» (*zab*) dans l'élimination des *prapañca* («proliférations») moyennant la pensée philosophique (*lta ba*), et le gZhan stong comme plus «profond» dans la pratique de la méditation. Dol po pa considère la vue du Rang stong comme incorporée dans le gZhan stong, et ne pense pas que le Rang stong 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 (*gnyis med kyi ye shes*) 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 (*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 (*shes pa*); donc elle est un phénomène existant (*dnagos 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 nyid 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 Seyfort Ruegg 1988, 1267-1268.

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 dégagait 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 Ngag dbang chos grags (1572-1641), qui déclara que Śākya mchog ldan fut un gZhan stong pa déjà depuis sa jeunesse.⁶ Quoi qu'il en soit, Śākya mchog ldan fit une répartition, qu'il pensa déjà trouver chez rNgog lo tsā ba (1059-1109) *et al.*, entre pensée philosophique (*lta ba*) et pratique méditative (*sgom*): il prétendit que le Rang stong convenait le mieux à la philosophie dialectique destinée à éliminer la surimposition (*sgro 'dogs*), alors que le gZhan stong décrivait les connaissances supérieures de la méditation. Il semble bien—et c'est ce que nous confirme aussi le *Zab don khyad par nyer gcig pa*—que Śākya mchog ldan accorda une place nettement plus importante au Rang stong dans son système de pensée que le firent d'autres gZhan stong pa tels que Dol po pa.⁷

⁶ Voir van der Kuijp 1983, 14.

⁷ Voir note 5. Cf. aussi *dBu ma'i byung tshul* f. 8a2-4: *zhi ba 'tsho'i rjes su 'brang ba gcig ni slob dpon seng ge bzang po ste / 'dis yum gyi don 'grel tshul / rnal 'byor spyod pa'i tshul ltar 'grel bas / mtshan 'dzin 'gog tshul ngo bo nyid med pa'i rigs pa dang sgom pas nyams su myong bya rnal 'byor spyod pa'i lugs su bshad par ni gangs can pa mtha' dag 'thun pa yin no // zhi 'tsho yab sras kyis ni rnam 'grel mdzad pa'i dgongs pa yang / sgro 'dogs gcod tshul gcig du bral sogs rang stong gi rigs pa dang / nyams su myong bya gzhān stong gi tshul du 'chad do zhes lo tsā ba chen pos bkral zhing / chen po de nyid kyang rnam 'grel gyi dgongs pa de ltar du bzhed do //*. Dans le *Lugs gnyis 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 dbyings*), n'est éprouvé que par la méditation. Cf. *Lugs gnyis 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 dbang du byas la / bstod pa'i tshogs su ni sgom pas nyams su blang ba'i dbang du byas pa'o / 'o na gzhung lugs gnyis po don 'gal ba can du 'gyur te / rigs*

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 nang pa, contre lesquels ils avaient un *odium theologicum* profond. Se ra Chos kyi rgyal mtshan (1469-1544) répondit à Śākya mchog ldan par une polémique violente dans son *bShes gnyen chen po Śākya mchog ldan pa la gdams pa*. Dans le chapitre du *Grub mtha'* traitant des Jo nang pa, Thu'u bkwan dit que Śākya mchog ldan fut motivé par «les démons de l'attachement et de la haine» (*chags sdang gi gdon*), qu'il avait écrit «de nombreuses histoires effroyables» (*ya nga ba'i gtam mang du bris*) et que ses positions furent des «vues relevant de la pire hérésie» (*lta ba ngan 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 byung tshul rnam par bshad pa'i gtam*), comporte trois sections principales (*sa bcad*):

- I. *dbu ma'i mtshan nyid* «définition du Madhyamaka» (f. 2a).
- II. *mtshon bya'i sgra bshad pa* «explication [de l'emploi] du terme que l'on définit» (f. 2a-4a).

tshogs su gtan la phab pa de bstod tshogs su sgom pas nyams su blang bar mi 'chad / der nyams su blang byar bshad pa de rigs tshogs su don dam pa'i bden par 'chad pa lta ci smos / yod pa tsam yang bkag pa'i phyir zhe na / nyes pa med de / rigs tshogs su thos bsam gyi shes pas sgro 'dogs bcad pa de ni / nyams su myong bya la mtshan 'dzin gyi rtog pa 'gog pa'i ched yin la / de ltar bkag nas chos kyi dbyings nyams su myong bar bstan pa la nyes pa ci yang yod pa ma yin pa'i phyir / ... 'o na lta bas gzhan zhig gtan la phab nas sgom pas gzhan zhig nyam su blangs par 'gyur ba ma yin nam zhe na ma yin te / lta bas spros pa'i tshogs mtha' dag bkag nas bsgoms pa na / goms byed kyi blos chos kyi dbyings kyi ye shes nyid las gzhan nyams su myong byar rigs pa ci yang yod pa ma yin pa'i phyir /.

III. *mtshan gzhi 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. *shing rta'i srol byed ji ltar byung tshul rgyas par bshad 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 cung 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 Tsong kha pa (1357-1420), qu'il soumet à une critique lucide et pénétrante. On voit, dans le *dBu ma'i byung tshul*, les thèmes familiers de la pensée gZhan stong, 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 shes*) et Grande Joie (*bde ba chen po*). Il y a également emploi des termes *gzhan stong* et *dbu ma chen po* («Grand Madhyamaka»), ainsi qu'une allusion critique, vers la fin du texte, à la position Rang stong pa. Il ne s'agit donc certainement pas d'une œuvre Prāsaṅgika dans la ligne Pa tshab-Zhang Thang sag pa, ni d'une œuvre *cittamātra*, mais bel et bien d'un texte de gZhan stong.

Enfin, le colophon du *dBu ma'i byung 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 nang pa Kun dga' grol mchog (1507-1566) nous informe que Śākya mchog ldan et Chos grags rgya mtsho se sont rencontrés en 1484 (*shing 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, 22 et 265-6, n. 56.

Appendice

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

1. *sTong thun chung ba dbang po'i rdo rje zhes bya ba blo gsal mgu byed*, Vol. 4. Selon le colophon, le texte fut écrit à gSang phu Ne'u thog lorsque l'auteur avait 31 ans.
2. *dBu ma la 'jug pa'i rnam par bshad pa nges don gnad kyi tī kā*, Vol. 5. Écrit à gSang phu Ne'u thog en 1468 (*sa pho byi'i lo*); l'auteur avait 40 ans.
3. *dBu ma rtsa ba'i rnam bshad bskal bzangs kyi 'jug ngogs*, Vol. 5. Écrit à gSang phu Ne'u thog en 1470 (*rnam 'gyur zhes pa lcags pho stag gi lo*); l'auteur avait 42 ans.
4. *dBu ma chen po'i sgom rim la 'khrul pa spong zhing thal rang gi grub pa'i mtha' dang lta ba'i gnas rnam par bshad pa tshangs pa'i dbyangs kyi rnga sgra*, Vol. 4. Écrit dans l'année 1474 (*rgyal ba ces pa shing pho rta'i lo*) lorsque l'auteur avait 46 ans.
5. *dBu ma rnam par nges pa'i chos kyi bang mdzod lung dang rigs pa'i rgya mtsho*, Vol. 14/15. Écrit à gSer mdog can en 1477 (*gser 'phyang gi lo*); l'auteur avait 49 ans.
6. *dBu ma'i byung tshul rnam par bshad pa'i gtam yid bzhin lhun po*, Vol. 4. Écrit à gSer mdog can autour de 1484-1490.
7. *Shing rta chen po'i srol gnyis kyi rnam par dbye ba bshad nas nges don gcig tu bsgrub pa'i bstan bcos kyi rgyas 'grel (= Lugs gnyis 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 gSung 'bum contient les textes suivants sans indication de date de composition:

8. *bDen gnyis kyi gnas la 'jug pa nges don bdud rtsi'i thigs pa sogs dbu ma'i chos skor 'ga'zhig*, Vol. 4. Divers ouvrages:
 - a *bDen pa gnyis kyi gnad la 'jug pa nges don bdud rtsi'i thigs pa* (gTsang g-Yas ru'i sa'i thig le = gSer mdog can).
 - b *dBu ma 'jug pa'i tshig rkang gnyis kyi rgya cher bshad pa* (*ibid.*).
 - c *sPrings yig tshangs pa'i 'khor lo* (gSang phu Ne'u thog).

- d* *dBu ma thal rang gi grub mtha' rnam par dbye ba'i bstan bcos nges don gyi rgya mtshor 'jug pa'i rnam dpyod kyi gru chen* (gTsan g-Yas ru'i sa'i thig le).
- e* *gZhan lugs kyi dbu ma la rtog ges brtags pa'i nor pa'i phreng* (gSang phu Ne'u thog)
- f* *rTen 'brel bstod pa las brtsams pa'i 'bel gtam rnam par nges pa lung dang rigs pa'i 'phrul 'khor* (gSer mdog can).
9. *Zab zhi spros bral gyi bshad pa stong nyid bdud rtsi'i lam po che*, Vol. 4. (gSer mdog can).
10. *dBu ma la 'jug pa'i dka' ba'i gnas 'ga' zhig rnam par bshad pa ku mud kyi phreng mdzes*, Vol. 5. (gTsang chu mig ring mo'i bla brang).

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.
- 111-iii-2 Montrer qu'il y a contradiction avec les Écritures si l'on comprend [le Milieu] qui est extrêmement large autrement [que le *gZhan stong*].
- 111-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; prasajyapratishedha*) qui consiste en le fait que toutes les choses sont vides d'existence réelle (*bden pas stong pa*). Affirmer une telle opinion, c'est accumuler le karma de l'abandon de la Loi, car on dénigre comme étant des positions réalistes (*dngos 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...»

⁹ RGV V k.20a: *yasmān neha jināt supaṅḍitatamo 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 (voir Seyfort Ruegg 1973, 146).

§ 2. Si le Milieu au sens certain (*nges don, nītārtha*) n'était pas enseigné dans les traités du noble Asaṅga, il y aurait contradiction avec la prophétie, faite par le Victorieux lui-même [dans le *Mañjuśrīmūlakalpa*], qu'[⁷ Asaṅga] ferait la distinction entre [enseignement] au sens indirect (*drang don, neyārtha*) et [enseignement] au sens certain (*nges 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 (*sngags kyi dbu ma*) comme simple négation, on ne comprendrait pas la Vacuité pourvue de toutes les excellences (*rnam kun mchog ldan gyi stong pa nyid; 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 (*zung '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; 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

¹⁰ Cf. *Mañjuśrīmūlakalpa* LIII k.452: *saṅganāma tadā bhikṣuḥ sāstratattvārthakovidah / sūtranītārthaneyānām vibhajya bahudhā punah //*.

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, *sTong thun chen mo* 125b5-126a1: *slob dpon 'phags pa Thogs med kyis kyang / Sa sde lnga dang / Kun las btus dang / Theg bsdus la sogs par 'khor lo tha ma 'i mdo 'i dgongs pa 'grel ba 'i dbang du mdzad nas rnam par rig pa tsam gyi tshul du bshad kyang / rGyud bla ma 'i 'grel pa 'dir ni dBu ma thal 'gyur ba 'i grub mtha' ji lta ba bzhin du bshad do zhes shes par bya ste / rgyu mtshan mtha' dag par bshad du yod kyang / 'dir mangs par 'gyur bas ma bris so //* (Cf. traduction anglaise, Cabezón 1992, 229-230). Cf. aussi Seyfort Ruegg 1969, 59-60.

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

111-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, Bhāviveka et Candrakīrti l'expliquent comme n'étant pas la position du Milieu, et ces deux [derniers maîtres] sont plus convaincants.

¹² Cf. *Kālacakratāntra* V. k.71: *na drākṣā nimbavṛkṣād amṛtam api viṣāt pañkajaṃ brahmavṛkṣāt śūnyān nirvāṇasaukhyaṃ śubham aśubhavaśāt siddhayaḥ prāñighātāt / yajñāt svargaḥ paśūnām paramaśivapadaṃ nendriyānām nirodhāt vedāt sarvajña-bhāṣākṣarasukham acalaṃ na kṣarāsuddhacittāt //*.

[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 Ngo bo nyid med par smra ba¹³ est «Vacuité insensible (*bems po 'i stong pa nyid; jaḍaśūnyatā*)», «Vacuité d'anéantissement (*chad pa 'i stong pa nyid; ucchedaśūnyatā*)» et «Vacuité simpliste (*thal byung ba 'i stong pa nyid*)».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.

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 «*Ngo bo nyid med par smra ba*». Ce terme est probablement une invention tibétaine. Toutefois, un terme similaire, i.e., «*niḥsvabhāvabhāvavādin*» qui est traduit par «*rang bzhin med par smra ba*», se trouve dans la *Prasannapadā*, p. 24.

¹⁴ Les termes «*chad pa 'i stong pa nyid*» et «*bems po 'i stong pa nyid*» sont attestés dans la *Vimalaprabhā*, un grand commentaire sur le *Kālacakratāntra*. Cf. *Vimalaprabhā* p.63 (D. 395a6): *paramāṇusandohātmakadharmavicāraśūnyena, ucchedaśūnyatādūrīkṛtena ...; ibid.* p.77 (D. 41 lb7): *... tadā ratnapradīpo nāma samādhiḥ katham syāt / evam anye 'pi samādhayo nīscintanā na bhavanti, svasamvedyalakṣyaṇāt, jaḍaśūnyatābhāvāt /*. Dans le *Rim lnga rab gsal*, par rapport à une strophe souvent citée par les auteurs tibétains (*Rim lnga rab gsal* 44a4: *phung po rnam dpyad stong pa nyid // chu shing ji bzhin snying po med // rnam pa kun gyi mchog ldan pa 'i // stong nyid de ltar 'gyur ma yin //*), Tsong kha pa cite le premier passage de la *Vimalaprabhā*, et il interprète «*chos rnam par dpyad pa 'i stong pa nyid*» comme étant la Vacuité mal saisie à cause de la confusion entre absence de nature propre (*rang bzhin med pa*) et inexistence totale (*cir yang ma grub pa*). Cf. *Rim lnga rab gsal* 44a6-b2: *lung de 'i don ni le 'u lnga pa 'i 'grel chen Dri med 'od las / rdul phra rab tshogs pa 'i bdag nyid kyi chos rnam par dpyad pa 'i stong pa / chad pa 'i stong pa las ring du byas pa / zhes gsungs pa ltar dbu ma 'i rtags kyi dgag bya 'i sa tshigs legs par ma zin pas / phung sogs rnam rigs pas dpyad pa na skye dgag la sogs pa cir yang ma grub pa rang bzhin med pa 'i don no snyam du go ba 'i chad stong 'gog pa yin gyi so sor rtog pa 'i shes rab kyi dpyod pa thams cad 'gog pa min no //* (cf. traduction japonaise, Yoshimizu 1989, 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 Tsong kha pa: toute la Vacuité saisie par l'examen des *dharma* est Vacuité d'anéantissement. Cf. Cabezón 1992, 29; 416, n. 24.

111-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 *Madhyamakāvātāra*]:¹⁵

«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 (*rang gi mtshan nyid 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 Bhāviveka, 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

¹⁵ MAV XIII k.2 (cf. traduction française, Scherrer-Schaub 1994, 268).

¹⁶ Pour Tsong 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 (*pratīyasamutpāda*), cette dernière étant établie par une connaissance valable et pourvue de l'efficacité causale (*don byed nus pa*; *arthakriyāsāmarthya*). Cf. *Lam rim chen mo* 476a2-478a6 (cf. traduction japonaise, Nagao 1954, 318-322).

¹⁷ Śākya mchog ldan semble faire allusion à une section du *Drang nges legs bshad snying po* (104al ff.) où Tsong kha pa critique la position de ceux qui admettent des choses qui sont établies par caractère propre (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*). Tsong kha pa y réfute la théorie de ceux qui affirment que les choses sont établies par caractère propre sur le plan pratique (*tha snyad 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 Tsong 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 Bhāviveka est le partisan principal, l'acceptent sur le plan pratique.

¹⁸ Cf. *Lam rim chen mo* 375a4-5: *ha cang thal che nas dgag par bya ba'i tshod ma zin par bkag pa ni rgyu 'bras rten 'brel gyi rim pa sun phyung bas chad pa'i mthar ltung*

C. Pour ce qui concerne l'union entre la Joie et la Vacuité (*bde stong zung 'jug*) de la tradition tantrique, il faut l'expliquer comme une réalisation de la 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 (*stong nyid snying rje'i snying 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*)

zhing lta ba de nyid kyis ngan '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, 119).

¹⁹ Śākya mchog ldan se réfère à la notion de l'objet-sujet (*yul yul can*) que Tsong kha pa introduit dans l'expérience de *yuganaddha*. Bien que ce dernier soit souvent désigné comme «sagesse sans dualité (*gnyis su med pa'i ye shes, advayajñāna*)» (cf., par exemple, *Pañcakrama* V k.5: *grāhyaṃ ca grāhakaṃ ceti dvidhā buddhir na vidyate / abhinnaṭā bhaved yatra tad āha yuganaddhakam //*; *ibid.* V k.25ab: *etad evādvayajñānam apratiṣṭhitānirvṛtiḥ /*), Tsong 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 shang Mahāyāna, qui entraînerait la négation du principe de *pratītyasamutpāda*: c'est ainsi que Tsong kha pa y impose la notion de *yul yul can*, qui est en quelque sorte hétérogène à l'expérience mystique du tantra. Cf. *Rim lnga rab gsal* 49b4-6: *de yang bde ba dang de'i chos nyid ngo bo dbyer med ni chos can grub tsam nas rang gi stong nyid dang ngo bo dbyer med du grub zin pas / de rnal 'byor dbyer med du bya mi dgos la / de bzhin du stong nyid rtogs pa'i blo gzhan zhig la bde bas rgyas 'debs pa dang / bde ba bskyed pa'i 'og tu stong nyid kyi lta ba gzhan zhig gis rgyas 'debs pa yang min te / de la ni dper na sbyin sogs bdag med pa'i lta bas zin yang sbyin sogs de nyid lta ba de'i ngo bor mi skye ba ltar / stong nyid rtogs pa dang bde ba gnyis phan tshun gcig gcig gi ngo bor ma song ba'i phyir ro // 'o na ji ltar byed snyam na / yul can shes pa lhan cig skyes pa'i bde ba'i ngo bor skyes pa des / yul stong nyid kyi don phyin ci ma log par rtogs pa'i yul yul can du sbyor ba nyid bde stong dbyer med du sbyar ba'o //*. Cf. traduction japonaise, Yoshimizu 1989, 119-120. Cf. aussi Yoshimizu 1989a, 14ff.

et de l'élimination de l'extrême d'inexistence sur le plan pratique (*tha snyad du*). [En plus,] il est dit que l'élimination de l'extrême qui consiste en l'absence des deux [i.e., existence et inexistence] (*gnyis min gyi mtha' sel ba*) dépend de la négation de l'extrême qui consiste en les deux (*gnyis 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 spangs '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 (*dnagos '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 *Madhyamakāvātāra*]: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 Tsong 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 gzhan 'phen pa*) à la place de l'objet de négation nié (*dgag bya bkag shul 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 (*rang gi mtshan nyid 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 (*stong pa nyid stong pa nyid; śūnyatāsūnyatā*)»²¹ serait inutile.

²⁰ MAv VI k.58cd.

²¹ Cf. MAv VI kk.185, 186 et MAvBh: *chos rnam rang bzhin med pa nyid // mkhas pas*

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

stong pa nyid ces bshad // stong nyid de yang stong nyid kyi // ngo bos stong par 'dod pa yin // stong nyid ces bya'i stong nyid gang // stong nyid stong nyid du 'dod de // stong nyid dngos po'i blo can gyi // 'dzin pa bzlog phyr gsungs pa yin // ji skad du / de la stong pa nyid stong pa nyid gang zhe na / chos rnams kyi stong pa nyid gang yin pa'i stong pa nyid des stong pa nyid stong pa 'di ni / stong pa nyid stong pa nyid ces bya'o zhes gsungs 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 *śūnyatāśūnyatā*, 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, 72-73).

²² Cf. *Lam rim chen mo* 186a2-5: *mgon po Klu sgrub kyis kyang / sangs rgyas rang sangs rgyas rnams dang // nyan thos rnams kyis nges bsten pa'i // thar pa'i lam ni gcig nyid khyod // gzhan dag med ces bya bar nges // zhes Sher phyin la bstod pas nyan rang rnams kyang de la brten la / des na sher phyin la yum zhes kyang gsungs pas theg pa che chung gnyis ka'i sras kyi yum yin pas stong nyid rtogs pa'i shes rab kyi theg pa che chung 'byed pa min gyi / byang chub kyi sems dang spyod pa rlabs che ba rnams kyis 'byed pa yin te / Rin chen phreng ba las / nyan thos theg pa de las ni // byang chub sems dpa'i smon lam dang // spyod pa yongs bsngo ma bshad des // byang chub sems dpar ga la 'gyur // zhes lta bas ma phye zhing spyod pas phye bar gsungs 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 *Prajñāpāramitāstotra*]. ** Par conséquent, les mahāyānistes 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». (**Prajñāpāramitāstotra* k.17: *buddhaiḥ pratyekabuddhaiḥ ca śrāva-*

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

S'il n'y avait pas de compréhension correcte de l'identité de la personne et de l'absence de l'identité de la personne (*gang zag gi bdag med; pudgalanairātmya*) 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

*kaiś ca niṣevitā / mārgas tvam ekā mokṣasya nāsty anya iti niścayaḥ //; ** cf. ibid. k.6: sarveṣāṃ api vīrāṇaṃ parārthanīyatātmanāṃ / yādhikā janayanī ca mātā tvam asi vatsalā //; *** Ratnāvalī IV. 90: na bodhisattvapraṇidhir na caryāpariṇāmanā / uktāḥ śrāvakayāne 'smād bodhisattvaḥ kutas tataḥ //.* Cf. aussi *Drang nges legs bshad snying po* 74bl-2: ... *gang zag dang chos don dam par med pa dang yod pa'i tshul de lta yin dang bdag med gnyis kyang bshad pa ltar bya dgos la / de'i tshe chos bdag grub mthas yod par khas len na gang zag gi bdag med rtogs pa 'ong sa med pas 'Jug 'grel las kyang / chos la bdag tu 'dzin pa mi 'dor na gang zag gi bdag med mi rtogs par gsungs so // de'i phyir nyan rang gis kyang bdag med gnyis rtogs dgos so //.*

²³ Ici Śākya mchog ldan met en question la double définition que donne Tsong kha pa de l'identité de la personne: l'*ātman* à réfuter par un raisonnement (*rigs pa; yukti*) et celui à accepter sur le plan pratique (*tha snyad du*). Le premier est celui conçu comme étant établi par nature propre (*rang gi ngo bos grub pa*) sur la base du dernier saisi par la vue fautive innée sur la personnalité (*'jig lta lhan skyes*). Cf. *Lam rim chen mo* 427a6-b2: *de ltar na rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin tsam la bdag tu bzhag pa dang nga'o snyam pa tsam gyi blo'i yul la bdag tu byas pa gnyis las / dang po ni rigs pa'i dgag bya yin la phyi ma ni tha snyad 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 stangs ni rang gi ngo bos grub pa'i nga yin pas de mi 'gog pa min te / dper na sgra rtag 'dzin gyi dmigs pa sgra mi 'gog kyang de'i zhen yul sgra rtag pa 'gog pa mi 'gal ba bzhin no //.* Tandis que cette double définition de Tsong 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, 300; La Vallée Poussin 1923-31, tome 5, p. 245.

[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 (*rang rgyud*).²⁵

²⁴ Cf. *Bod rgya tshig mdzod chen mo s.v. rtags chos don gsum: rtags zhes pa sgrub byed dang / chos zhes pa bsgrub bya'i chos dang / don zhes pa bsgrub gzhi'am rtsod gzhi bcas gsum mo* // Cf. aussi *Vādanyāya*, p. 18: ...*atha vā siddhiḥ sādhanam, tadaṅgam dharmo yasyārthasya vivādāśrayasya vādaprastāvahetoḥ sa sādhanāṅgaḥ* / .

²⁵ Il s'agit ici de la distinction entre les Mādhyamika qui acceptent l'utilisation des raisonnements autonomes (i.e., les *rang rgyud pa*; **svātantrika*) et ceux qui, comme Tsong kha pa, les répudient (i.e., les *thal 'gyur ba*; **prāsaṅgika*). Śākya mchog ldan, comme de nombreux autres penseurs tibétains, semble comprendre *rang 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 *rang rgyud*. Toutefois, l'argument de Śākya mchog ldan ne touche probablement pas Tsong kha pa, car ce dernier ajoute une exigence ontologique dans son explication du *rang rgyud*, à savoir que les termes dans un *rang rgyud* soient établis, sur le plan de la vérité conventionnelle, par leurs caractères propres (*tha snyad du ran gi mtshan nyid kyis grub pa*). Chose curieuse, la position de Śākya mchog ldan sur le *rang rgyud* ressemble à la première des quatre positions adverses (*pūrvapakṣa*) sur le *rang rgyud* que réfute Tsong kha pa dans le *Lam rim chen mo*, position qui est également critiquée dans le *rTsa ba'i shes 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 rang rgyud dang tshul gsum khas blangs kyis mthar thug pa tsam gyis byed na thal 'gyur du 'dod par snang no* //'. 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, 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 snang 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 *rang rgyud* doit accepter que les sujets paraissent de manière similaire aux *pramāṇa* des deux partis. Voir Tillemans 1990, fn 95 pour des définitions de *rang rgyud* chez les dGe lugs pa; voir aussi Tillemans 1992, n 5 [= chapitre V, n. 2 dans la présente publication] pour le passage en question de la *Prasannapadā*; voir aussi Lopez 1987, 78 et passim pour les explications sur le *chos can mthun snang ba*. Tsong kha pa, mKhas grub rje, et les dGe lugs pa généralement, interprètent l'idée du *chos can mthun snang 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 snang ba*, ni l'acceptation du *rang rgyud*.

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

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

serait évidemment impropre.

S'il se trouvait, dans le contexte [du Milieu], une perception (*mngon 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 *Madhyamakāvatārabhāṣya*,²⁸ selon lequel la vérité absolue dépasse même le domaine des Omniscients, et contradiction avec ce que dit Atiśa [dans le *Satyadvayāvatāra*]:²⁹

Le *chos can mthun snang ba* est une exigence plus forte: il faut que les termes soient établis par les deux *pramāṇa* d'exactly la même façon. Voir mKhas grub rje, *sTong 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 *rang rgyud* et le *chos can mthun snang ba* sont impossibles dans un débat entre ces deux adversaires. Bref: pour le réaliste, un *pramāṇa* est non-erroné lorsqu'il saisit les objets comme étant établis par leurs caractères propres (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*); pour les Mādhyamika, selon Tsong 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. *Madhyamakaśāstrastuti* k.11ab: *dṛṣṭvā tac chatakādikaṃ bahuvīdhaṃ sūtraṃ gabhīraṃ tathā vṛtṭim cāpy aṭha buddhapālitakṛtāṃ sūksmaṃ* (lire *sūktam*, cf. Tib. *legs bshad*) *ca yad bhāvinā* /; Tib. *brgya pa la sogs de dag dang ni de bzhin mdo sde zab ma rnams mang dang // sangs rgyas bskyangs kyis mdzad pa'i 'grel pa mthong nas legs ldan byed kyis legs bshad dang//*.

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

²⁸ Cf. MAVh ad MAV VI k.29: *lha'i bu don dam pa'i bden pa ni rnam pa thams cad kyi mchog dang ldan pa thams cad mkhyen pa nyid kyi ye shes 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: ... *sarvākāra-varopetasarvajñajñānaviśayabhāvasamatikrāntaṃ paramārthasatyam iti vistaraḥ* //.

²⁹ SDA k.13ab.

«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 (*gzhan sel; anyāpoha*) est niée par des raisonnements logiques formulés par l'auteur du *Pramāṇavārttika*.³¹

§ 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

³⁰ SDA k.14bcd.

³¹ Cf., par exemple, PV IV k.133 = PVin III k.30 (D. 200a7-b1): *tad eva rūpaṃ tatrārthaḥ śeṣaṃ vyāvṛttīlakṣaṇam / avasturūpaṃ sāmānyam atas tan nākṣagocaraḥ //*. «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».

³² MAV VI k.18lab.

figurant dans les traités de ceux qui professent le gZhan stong. 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 nyid; lakṣaṇa*), [négation effectuée] sur la base d'un sujet qui est une nature dépendante (*gzhan dbang; paratantra*) impure.

[Objection:] L'explication dans cette tradition [du gZhan stong] que tous les objets de connaissance (*shes bya; jñeya*) sont vides d'eux-mêmes (*rang stong*), 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 sur le plan absolu, mais ces objections posées par les réalistes (*dnegos smra ba*) sont des objections qui réfutent les conventions en invoquant l'absolu

³³ MMK XXIV k.1: *yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ / catūrṇāṃ āryasa-tyānāṃ 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 samupāśrītya buddhānāṃ dharmadeśanā /*.

comme raison logique.—Nous y répliquons en disant: «car cela existe sur le plan conventionnel». ³⁵ Il est dit [dans *l'Abhisamayālamkāra*]: 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 Tsong kha pa, n'accepte pas que le Rang stong 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 rang gi mtshan nyid kyi grub pa*)»). Or, pour appuyer sa version de Rang stong, 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 conventionnellement, bien qu'elle soit vide d'elle-même, et donc inexistante, sur le plan de la vérité absolue.

³⁶ AA IV k.55: *asaṃkhyeyādinirdeśāḥ paramārthena na kṣamāḥ / kṛpāṇiṣyandabhūtās te saṃvṛtyābhimatā muneh //*.

³⁷ Cette citation de *l'Abhisamayālamkāra* est suivie par le colophon où l'on trouve les informations suivantes sur la composition du *dBu ma'i byung tshul*:

(1) Śākya mchog ldan composa le *dBu ma'i byung tshul* selon la sollicitation d'un patriarche de l'ordre de Karma pa («*Karma par grags gang 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 dbang Karma pa Chos grags rgya mtsho (1454-1506), qui était en termes intimes avec notre auteur (cf. van der Kuijp 1983, 16).

(2) Lieu de composition: le monastère de gSer mdog can de la région de g.Yas ru du Tibet central (gTsang) («*gTsang g.Yas ru'i chos kyi grwa / gSer mdog can du nye bar sbyar nas...*»).

(3) Copiste du texte (*vi ge pa*): le *dBu ma'i byung tshul* fut copié par un certain Kong ston Chos kyi rgyal mtshan (dpal bzang po), qui offrit la copie au temple de Ra sa (= lHa sa) 'Phrul snang. 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 cung zad bgyis te mjug bsdu ba la gsum ste /

III-iii-1 dbu ma'i ngos 'dzin (17b4) rgya chung na chos spong gi nyes dmigs yod par bstan /

III-iii-2 rgya che shos de'i ngos 'dzin gzhan du byas pas lung dang 'gal bar bstan /

III-iii-3 physis byon dbu ma'i ngos 'dzin rang la grags pa'i lung dang ma mthun pa'o //

III-iii-1

§1. dang po ni / dus (17b5) physis **Gangs can** gyi ljongs na grub mtha' smra ba bzi'i rtse mo'i dbu ma dang / de'i gzhung lugs ni **Thal Rang par** grags pa dag las / gzhan la ngos mi 'dzin cing / dbu ma de yang chos thams cad bden pas stong pa'i med par (17b6) dgag pa kho na'o zhes 'chad / de skad du 'don pa 'dis ni / bka' khor lo gsum pa dgongs 'grel gyi bstan bcos dang bcas pa dag la dngos por smra ba nyid du skur pa btab pas chos spong gi las bsags pa ni / rje (17b7) btsun **Ma pham pa** nyid kyis lung bstan pa yin te / ji skad du /

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

zhes sogs kyis bstan pa de nyid do //

§ 2. 'phags pa **Thogs med** kyis gzhung 'grel rnam su nges don gyi (18a1) dbu ma ma bstan na / rgyal ba nyid kyi drang nges 'byed par lung bstan pa dang 'gal lo //

§ 3. des *rGyud bla'i 'grel pa* thal 'gyur du bkral lo zhes zer mod / 'grel pa de ni **Zla ba grags pa**'i 'grel tshul dang mi (18a2) mthun par dpyod ldan sus bltas kyang mngon sum gyis grub pas zer ba tsam du zad pas / sngags kyi dbu ma med par dgag pa nyid du bshad na / rnam kun mchog ldan gyi stong pa nyid ngos ma zin pa dang / de las gzhan gang du ngos

(18a3) bzung yang lung gis gnod pa dang / bde stong zung ‘jug ngos ma zin pa dang / shes dang shes bya gcig pa’i sku sogs ji ltar ‘chad / de dag kun rdzob bden par ‘chad pa ni / sngags 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 shing las rgun ‘brum dang / dug gi lo ma las bdud rtsi dang / tshangs pa’i shing las padmo mi ‘khrungs pa’i dpes / med par dgag pa’i stong pa nyid de / bde chen dang zung du ‘jug pa’i stong (18a5) nyid yin pa gsal bar bkag go //

III-iii-2

§ 4. gnyis pa ni/ ‘khor lo gsum pa dgongs ‘grel dang bcas pa nas ‘byung ba’i don dam pa’i bden pa’i ngos ‘dzin / gzung ‘dzin rdzas gzhan gyis stong pa’i stong nyid las gong du ma ‘phags (18a6) pas / dngos por smra ba nyid do zhes zer mod / gzhung lugs de dag ni de lta bu’i stong nyid kyi ngos ‘dzin yod pa ma yin gyi / ‘o na ci zhid yod ce na / phyi rol gyi don la sogs pa’i gzung ba kun brtags ji snyed pa dang / der snang ba’i (18a7) rnam shes sogs ‘dzin pa kun brtags ji snyed pa / rang gi ngo bos stong pa nyid du gtan la phab nas / de’i lhag mar lus pa’i rang bzhin rnam dag gi ye shes ‘ba’ zig la don dam pa’i bden par gsungs pa’o //

§ 5. de bden grub (18b1) tu ‘dod pa dbu mar mi rung ngo snyam na /

khyed kyis kyang bden stong don dam par khas blangs pas der mi rung ste / don dam pa’i bden par grub nas bden par ma grub pa’i khyad par ni / sngon gyi gzhung lugs tshad ma dang ldan mi ldan gang (18b2) nas kyang ma byung ngo //

§ 6. gal te gzhung lugs de dag nas byung ba’i nges don rje btsun **Byams pas** dbu mar bshad kyang / **Legs ldan** ‘byed dang / **Zla grags** kyis³⁸ dbu ma’i lugs ma yin par bshad pa de gnyis dbang btsan no snyam na ni /

‘o (18b3) na de dag gi bshad pa la yang **Thogs med** zhabs kyis mdo drangs nas / skur ‘debs kyi lta bar bshad cing / rgya gar ba’i man ngag gi gzhung dang / mdo sde dag na ngo bo nyid med par smra bas ‘chad pa’i stong pa nyid de la / bems po’i stong (18b4) pa nyid dang / chad pa’i stong pa nyid

³⁸ Ms: kyi.

dang / thal byung ba'i stong pa nyid ces / nges don gyi ngos 'dzin tshul phyogs gnyis ka la / tshad ldan gyi gzhung dag na dgag pa phyogs re ba re mdzad yod pas na dgongs don zab mo dag la ma brtags (18b5) par phan tshun du gcig gis cig shos 'gog par nus pa ma yin no //

III-iii-3

§ 7. gsum pa ni / **Gangs can** du phyis byon pa dag na re / stong pa nyid ces bya ba'i nges don zab mo 'di ni **Zla ba grags pa**'i gzhung las gzhan du yod pa ma yin te / ji (18b6) skad du /

'di las gzhan na chos 'di ni //
 ji ltar med pa de bzhin du //
 'dir 'byung lugs kyang gzhan na ni //
 med ces mkhas rnam nges par mdzod //

ces gsungs pas so //

§ 8. **A.** de yang chos can tshad grub kyi steng du / dgag bya rang (18b7) gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa'o // de las gzhan du mo gsham³⁹ gyi bu lta bu bden med du bsgom pas / sgrub pa'i sa bon ci zhig spong bar nus zhes 'chad cing / de'i rgyab rten du/ **Zla bas** rnam rig pa bkag pa'i gzhung rnam (19a1) **Legs ldan** 'gog pa'i gzhung du sbyor bar byed pa dang /

B. stong nyid gtan la phebs pa'i tshe dgag bya logs su ngos ma bzung na chad pa'i mthar lung ngo zhes 'chad pa dang /

C. sngags kyi bde stong zung 'jug kyang de lta bu'i (19a2) stong pa nyid de yul can bde ba chen pos rtogs pa la 'chad dgos te / dper na brtse ba snying rje chen pos stong pa nyid mngon sum du rtogs pa la / stong nyid snying rje'i snying po can du 'chad dgos pa bzhin / zhes gsung ngo //

§ 9. de skad ces zer ba de (19a3) thams cad ni rang gang la khungs su byed pa'i gzhung mtha' dag dang mi mthun te / dbu ma'i gzhung las ni / spros pa'i mtha' bzhi sel dgos par bshad la / khyed kyis ni / don dam du yod pa'i mtha' dang / tha snyad du med pa'i (19a4) mtha' gnyis sel ba las

³⁹ Ms: sam.

gzhan ma bshad / gzhung du ni / gnyis min gyi mtha' sel ba / gnyis yin gyi mtha' khegs pa la thug pa dang / med mtha' khegs pa yod mtha' khegs pa la rag lus pa sogs phan tshun spangs pa'i 'gal zla gcig khegs pa na cig shos kyang (19a5) khegs par gsungs la / khyed cag gis ni / dngos 'gal gnyis las gcig bkag pa na gcig shos don gyis grub pa gzhung shing nyid du byed pa dang / de gzhung dang 'gal ba yang gzhung du ni rten 'brel gyi go ba ltos grub dang / (19a6) de'i go ba ni / ji skad du /

phan tshun don la brten pa'i grub pa ni //
grub min nyid ces rgyal ba rnams kiyis gsungs //

zhes ma grub pa nyid la bshad pa'i phyir dang / lugs 'dir yin pa bkag shul min⁴⁰ pa sogs grub na / dgag bya bkag (19a7) shul du chos gzhan 'phen par thal ba dang / spros mtha' thams cad mi 'gog par gsal⁴¹ ba'i phyir ro //

§ 10. khyed cag gis ni dbu ma'i rtags kyi dgag bya rang gi mtshan nyid kiyis grub pa las gzhan mi 'chad pa de'i tshe chad pa'i mtha' dang med (19b1) pa'i mtha' 'gog ma nus pas na / stong pa nyid stong pa nyid gsungs pa dgos med du thal bar 'gyur ba dang /

nyan rang gi stong nyid rtogs tshul las lhag pa theg chen 'phags pa la khas len ma nus pas / nyan rang la chos kyi bdag (19b2) med rtogs tshul yongs su rdzogs pa yod par gsal ba⁴² dang /

gang zag dang nga tsam sogs byed pa'i skyes bu bcu gnyis sogs tshad grub tu khas blangs pas mu stegs dang mtshungs pa dang /

theg pa che chung gi chos mngon pa na / (19b3) gang zag gi bdag dang bdag med kyi ngos 'dzin rnam dag med na phyi nang gi shan ma phyed par thal ba dang /

⁴⁰ Ms: yin.

⁴¹ Ms: bsal.

⁴² Ms: bsal.

gnas tshul bden pa la zhugs pa'i tshe rtags chos don gsum tshad mas grub na / rang rgyud 'gog ma nus par gsal⁴³ ba (19b4) dang /

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

Legs ldan gyis legs gang bshad dang //

zhes **Zla bas** lung du drangs pa mi 'thad par gsal⁴⁴ ba dang /

'di skabs stong nyid rtogs pa'i mngon sum dang rjes (19b5) dpag yod na / *sPyod 'jug tu* /

don dam blo yi spyod yul min //

zhes dang / *'Jug 'grel* sogs su drangs pa'i mdo las don dam pa'i bden pa de ni rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyi yul las kyang 'das par gsungs (19b6) pa dang / **A ti śas** /

mngon sum rjes dpag dgos pa med //

ces dang /

rtog bcas rtog pa med pa yi //

shes pa gnyis kyis mi rtogs zhes //

slob dpon mkhas pa Bha bya gsungs //

zhes sogs dang 'gal ba kho nar ma (19b7) zad / rigs pas kyang gnod de / ldog pa gzhan sel dngos kyi gzhal byar byed pa'i mngon sum ni *rNam 'grel* mdzad pa'i rigs pas khegs so //

§ 11. gzhan yang chos can tshad grub kyi steng du dgag bya tshad mas ma grub (20a1) pa bkag pa'i stong pa nyid kyi 'chad tshul 'di ni / *Sher mdo* 'i dngos bstan dang 'gal ba kho nar ma zad / **Zla ba** nyid kyi bstan bcas las / ji skad du /

⁴³ Ms: bsal.

⁴⁴ Ms: bsal.

gang phyir de yi rang bzhin de //
yin phyir mig ni (20a2) mig gis stong //

zhes sogs chos can thams cad la sbyar nas dngos su gsungs pa dang / rigs
pas kyang bum pa lta bu tshad mas grub pa'i don zhig / dgag bya tshad
mas ma grub pas stong pa'i stong pa nyid 'di ni / gzhan (20a3) stong du
smra ba'i gzhung las 'byung ba'i stong nyid kyi nang nas kyang tha shal
zhig ste / chos can ma dag gzhan dbang gi steng du dgag bya mtshan nyid
yongs su chad pa'i kun brtags kyis stong pa la ngos bzung ba'i phyir /

lugs (20a4) 'dir shes bya thams cad rang stong du bshad pa de / ji skad du /
gal te 'di dag kun stong na //

zhes sogs kyi skabs nas bshad pa'i rtsod pa spong bar ma nus so snyam
na /

mi nus pa ma yin te / de la ni / ji skad du /

sangs (20a5) rgyas rnam kyis chos bstan pa //
bden pa gnyis la yang dag rten //

zhes sogs kyis len thebs pa'i phyir /

ji ltar na / spyir bden pa gnyis so sor phye ba'i tshe / don dam du med pa
nyid dbang btsan yang / dngos 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 / zhes pas lan thebs so // de skad du /

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

ces gsungs so // //