

Tendance de la pensée de Candrakīrti, Buddhajñāna et Jinakriyā

Cristina Anna Scherrer-Schaub

*Tathāgato hi pratibimbabhūtaḥ kuśalasya dharmasya anāsravasya ||
naivātra tathatā na tathāgato 'sti bimbaṃ ca saṃdrśyati sarvaloke ||¹
dharmato Buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ ||
dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijānitum ||²*

Lorsque Nāgārjuna, résumant les conclusions du raisonnement portant sur la nature de la relation causale (*karmaphalasaṃbandha*), inspiré des enseignements des *Prajñāpāramitā*,³ nous lègue le fameux vers “śūnyebha eva śūnyā dharmāḥ prabhavanti dharmebhyaḥ”,⁴ il ne définit pas uniquement une théorie de la causalité servant à expliquer la dynamique du cycle des existences et de l’asservissement (ou de la délivrance) au monde, mais comme cela apparaîtra de l’exégèse de Candrakīrti, il nous indique aussi le moyen d’interpréter l’un des topiques inconcevables (*acintya*), celui de l’action salvifique du Bouddha (*Buddhakriyā*).

Sans revenir sur l’exégèse de Candrakīrti,⁵ nous allons plutôt tenter de dégager quelques-uns des aspects pratiques qui conditionnent le questionnement

¹ *Prasannapadā*, 449, 9–12, *Mūlamadhyamakakārikā*, XXII, 16 et 540, 1–4. “Le Tathāgata est le reflet (*pratibimba*) du *dharma* bon et sans efflux. En fait, il n’y a là ni vraie nature (*tathatā*), ni Tathāgata: ce que l’on voit, dans le monde [tout] entier, n’est qu’un objet reflété (*bimba*).”

² *Vajracchedikā*, éd., Conze, Rome, 1957, 57. Voir *infra*. p. 259 et n. 49.

³ Tel par exemple l’enseignement de la strophe citée par Candrakīrti, *Prasannapadā*, 540, 8–9, *Mūlamadhyamakakārikā*, XXV, 24:

*anirvāṇaṃ hi nirvāṇaṃ lokanāthena deśitaṃ ||
ākāśena kṛto granthir ākāśenaiva mocitaḥ ||*

⁴ *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* 4cd, cité notamment dans la *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, IX, 2 et IX, 108, éd., Vaidya, Darbhanga, 1960, 172, 16 et 248, 9; cf. Scherrer-Schaub, “D’un manuscrit tibétain des *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* de Nāgārjuna”, *Cahiers d’Extrême-Asie*, 3, 1987, 110. Sur l’efficacité causale des *dharma* vides, tant au point de vue de la détermination du fruit de l’acte qu’en ce qui concerne la détermination de l’objet de connaissance, voir *Madhyamakāvatāra*, VI, 37–42, 123, 11 à 131, 5.

⁵ Pour un exposé de sa théorie, voir *Yuktiśaṣṭikāvṛtti*, 240, n. 462, 281–287, 289–293.

philosophique bouddhique et celui de Candrakīrti, en particulier. Si au terme de l'analyse rationnelle portant sur la nature de la causalité, Candrakīrti parvient à formuler une théorie qui exclut l'existence réelle et substantielle du donné empirique, le *idam* de l'énoncé canonique (*asmin satīdam bhavaty asyotpādād idam utpadyate*), mais aussi tous les *dharma* au sens large, il ne nie pas pour autant l'existence des choses sous certaines conditions. La voie du milieu, qui écarte l'être et le non-être du point de vue substantiel, ne nie pas l'efficacité instrumentale des choses. Faute d'avoir une valeur ontologique, les entités du monde ne sont pas sans valeur pragmatique.

Deux exemples reviennent constamment pour enseigner la dynamique effective d'un système d'éléments interdépendants. Le premier, servant à illustrer la séquence d'attachement au monde et intéressant la sotériologie du système, apparaît notamment au début de la *Prasannapadā* en réponse au philosophe qui nie l'efficacité causale des *dharma* vides.⁶

Le second, servant à montrer la mise en mouvement du rapport cognitif et relevant de la théorie de la connaissance, nous est connu entre autres par un passage de l'*Ātmaparīkṣā* de la *Prasannapadā*.⁷ Dans les deux cas, l'on constate l'existence d'un effet produit sur la base d'une chose inexistante par nature propre. Le premier apologue enseigne le processus d'attachement au corps d'une femme, créée par l'habileté d'un magicien, chez celui qui ne connaît pas la nature de la magie. L'autre exemple montre la détermination de l'eau (la "vue" de l'eau), prise pour objet par l'être qui ne connaît pas la nature du mirage. Dans un cas comme dans l'autre, le processus dynamique donnant lieu à l'acte (*karman*) et au fruit (*vipāka*), la mise en mouvement du monde, est causé par l'inclination égoïste (le "faire Je"), inclination soutenue par le désir, que ce soit le désir passionnel (*rāga*) ou, plus surnoisement, le désir (*icchā*), c'est-à-dire la tendance ou l'aspiration (*abhilāṣa*), l'inclination vers les choses,⁸ l'acquiescement aux objets. L'acte mental (*cetanā*, *manaskāra*) est la cause du monde tout

⁶ *Prasannapadā*, 45, 8–9 et 46, 1–4. Sur la nécessité d'enseigner la fausseté (*mṛṣā-rthatā*) des entités dans le but de contrer l'attachement à la substantialité du donné empirique et sur la "magie" de l'enseignement, voir *Prasannapadā*, 44, 13–55, 8.

⁷ Voir *Prasannapadā*, 346, 9–347, 3.

⁸ Notons en passant que la "tendance", l'"appétence" est, dirions-nous, initialement incluse dans tout processus d'individuation, mettant en jeu le *nāmarūpa*, NAM-; signifiant en effet "s'incliner"; voir *Abhidharmakośa*, éd., Pradhan, III, 30, 142, 16–20, *Abhidharmakośa*, tr., La Vallée Poussin, III, 94 et n. 4. A une lecture attentive, l'on s'apercevra alors que ce facteur est mis en relief, chaque fois qu'il s'agit du processus de connaissance d'un objet, voir notamment le rôle de "samanvāhāra" dans le processus de la connaissance visuelle, *Prasannapadā*, 554, 1–2; même idée *infra*. *Madhyamakāvātāra*, XII, 4, n. 22.

entier et la maîtrise⁹ de l'acte mental aboutit à la délivrance. La connaissance de la réalité (*tattvajñāna*) coïncide ainsi avec la cessation des actes de pensée.¹⁰

On comprend mieux l'aporie soulevée par l'Adversaire de Candrakīrti à la fin du *Madhyamakāvatāra*: "Comment le Bouddha parvenu à la connaissance de la réalité (*tattvajñāna*) pourrait-il agir? Comment pourrait-il enseigner?" Mais le Bouddha est à la fois hors du monde et dans le monde. Et les éléments explicatifs qui reposent sur la connaissance discursive se rapportent en fait à une expérience irréductible à la pratique mondaine.¹¹ D'où, inexistence de l'aporie,¹² recours à l'image, au symbole, à l'oxymoron. Mais aussi, recours à l'isomorphisme, à la mise en parallèle de deux types de relations, relevant de deux niveaux différents, mais présentant un parallélisme de structure. Les principes dégagés par la théorie de la causalité s'appliquent à tous les niveaux du système. Comme dans le cas du processus de connaissance, parallèle au processus de l'enseignement.¹³ Ou celui de la symétrie évidente qui s'établit

⁹ Voir *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Introduction, xli, n. 62. Et aussi *Mūlamadhyamakakārikā*, XVII, 1, *Prasannapadā*, 303, 4–5 (et 303, 6–305, 4.):

*ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat ||
aitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceḥ ca ||*

Remarquable, outre la définition de l'"*ātmasaṃyamaka*" (*Prasannapadā*, 303, 8–304, 2), celle du Dharma selon l'idéal du véhicule des Bouddha (*Prasannapadā*, 304, 10–305, 4), avec en conclusion (*Prasannapadā*, 305, 3–4) "*viparyayād adharmo yoḥyaḥ*". Est-ce une trace voilée de réponse aux accusations des écoles anciennes? Cf. Mus, "Le Bouddha paré", 192–193 et 193, n. 1 (réf.).

¹⁰ Voir *Prasannapadā*, 559, 3–9; cf. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 134, 140 et n. 111. Rapprocher de *Ratnagotravibhāga*, 1, 12, éd., Johnston, 11–13, tr., J. Takasaki, 165–171.

¹¹ Voir *Madhyamakāvatāra*, XII, 2, 406, 14–407, 3. Cf. Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, 1969, 297–308.

¹² Bien qu'aimant peu les rapprochements, non par manque de curiosité mais plutôt par crainte d'un certain "réductionnisme" qui naîtrait de la considération pressée et limitée des sources, nous pensons néanmoins que le Nāgārjuna de la *Vigraha-vyāvartanī* et son "disciple" Candrakīrti (dans la *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, par exemple, voir 290–293, et notamment 290–291, TTP, fol. 29b5–30a1; et aussi n. 378, §2) ont d'une certaine manière résolu "avant la lettre" l'antinomie d'Eubulide de Milet.

¹³ Passage éclairant dans la *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, où Candrakīrti explique comment le yogin, méditant le sens vrai comprend le rôle du *vijñāna* dans la constitution des objets connus/enseignés, voir 252–263. On ajoutera encore ceci: En comparant Brahmā au *vijñāna* dans l'optique du *Kevaddhasutta* (voir page 255, n. 492, §1, 2), Candrakīrti n'est peut être pas sans vouloir nous suggérer un autre aspect de la question. *Nirmātr* est une épithète de Brahmā mais aussi de Bhagavat (voir notamment Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, Louvain, 1949, I, 468 et n. 1) et de ce point de vue, le passage nous renvoie aussi à l'action du Maître (*śāstrī*) qui, par le parachèvement de son pouvoir magique, est en mesure d'enseigner, voir *infra*. n. 26; *Mūlamadhyamakakārikā*, XVII, 31–32, *Prasannapadā*, 330, 2–331, 3; *Madhyamakāvatāra*, VI, 38cd, 125, 6–19. Par ailleurs, le thème du *Kevaddhasutta* ce sont les *pāṭihāriya*, dont le meilleur est celui de l'enseignement graduel (*anusāsani-pāṭihāriya*), voir *Dīgha Nikāya*, I, 211–223.

entre la force du vœu (*praṇidhāna*) du Bodhisattva, d'intention altruiste, guidé par la compassion (*karuṇā*), “dirigé vers” (*praṇi-dhā-*) la délivrance des êtres, et le désir des choses, s'exerçant dans l'acte mental (*cetanā*), d'intention (*praṇihita*) égoïste, et asservissant les êtres au monde.

Il est difficile d'épuiser toutes les questions qui sont nées en lisant les derniers chapitres du *Madhyamakāvatārabhāṣya* de Candrakīrti. Les matériaux que l'on trouvera ici ne sont que “voliges”, qu'il faudra compléter à une autre occasion.

* * *

Traduction française de *Madhyamakāvatāra* XII, 3–9, XII, 34–XIII, 5 et *Bhāṣya*, 356, 18–363, 7, 398, 8–409, 7:

*La connaissance de la réalité (tattvajñāna), non discursive (nirvikalpa) et son enseignement en mode discursif*¹⁴

(XII, 3; 356, 18) [L'Adversaire] — Si l'apaisement (*zhi ba*) est la réalité (de *nyid*, *tattva*), dans ce cas, l'intelligence (*blo gros*, *mati*) ne s'y applique pas¹⁵; [si] l'intelligence est sans activité (*ma zhugs pa*, *apravr̥tti*), il n'existe pas non plus de connaissance déterminée (*nges par rig pa*) de l'objet de connaissance [par la connaissance] pourvue [de l'aspect] de l'objet. Mais si la connaissance est tout à fait inexistante, comment y aurait-il connaissance [sans que cela ne suscite] la contradiction? [Et alors,] en l'absence de Celui qui sait (*mkhyen pa*, **jñātr̥*), enseignerais-tu aux autres “C'est ainsi”?

Si étant établi que la non-naissance est la réalité¹⁶ du visible (*rūpa*) et des [autres agrégats], l'on pose que la connaissance de cela même existe, dans ce cas, du moment (*gang gi tshé*) qu'on établit que l'apaisement est la réalité, il faudra [alors] admettre que l'intelligence, portant sur tous les aspects (*rnam pa thams cad du blo*), fonctionne [à l'endroit] de l'inexistant.¹⁷ De ce fait, puisque l'intelligence fonctionne [à l'endroit] de la réalité, dont la nature est non-naissance, alors avec quel aspect [l'intelligence connaîtra-t-elle cette nature? puisque l'intelligence fonctionne à l'endroit d'un objet] qui a disparu.¹⁸ Par conséquent, l'aspect étant inexistant, l'intelligence portant sur la réalité [ne

¹⁴ Rapprocher de *Ratnagotravibhāga* et *ṭīkā* de rGyal tshab, Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du goṭra*, 306–308 et 308, n. 1.

¹⁵ Littéralement “ne fonctionnerait pas (*'jug mi 'gyur*) à son égard (*de la*)”.

¹⁶ Sur le sens de *tattva*, voir *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 237 et n. 457.

¹⁷ Bref, l'omniscience qui fonctionne à l'endroit des choses non nées serait sans objet car, pour l'Adversaire de Candrakīrti, la non-naissance (*anutpāda*) est l'inexistence (*asadbhāva*).

¹⁸ Littéralement, “munie de quel aspect (*ci'i rnam pa can*) se produira-t-elle, puisque [l'objet] sera détruit (*zhig tu 'byung ba*)”.

pourra] pas fonctionner. Si l’intelligence ne fonctionne pas, dans ce cas puisqu’il est impossible (*mi rigs pas*, D. fol. 330b1) que l’objet de connaissance soit déterminé [par la connaissance] pourvue [de l’aspect] de l’objet, dans ces conditions [une telle] connaissance parfaite serait-elle appropriée? Et il n’est pas non plus juste de dire que la “non-connaissance parfaite, [cela] précisément est la connaissance parfaite de la réalité”.

Et si l’on demande “pourquoi”? Voici la réponse:

(357, 11) Si la connaissance est tout à fait inexistante, comment y aurait-il connaissance? N’encoure-t-on pas là une contradiction? Car le fait de dire que la non-connaissance universelle (*kun nas mi shes pa nyid*, **a-samanta-jñāna*), cela précisément est la connaissance, n’est-ce pas là se contredire dans les termes (*phan tshun ’gal ba*, *parasparaviruddha*)? [Et si cette] non-connaissance universelle existe, comment [alors] la connaissance existe-t-elle? Lorsque la pensée (*sems*) est sans naissance, Celui qui sait, étant de la sorte inexistante, pourriez-vous dire “J’ai pénétré la réalité”¹⁹ (*de kho na nyid ngas thugs su chud do*)? Qui ferait connaître (*rtog par byed*) [cela] aux autres? En conclusion, votre [théorie] n’est pas juste.

[Le Mādhyamika] — A ceci nous répondons:

(XII, 4; 357, 20) Lorsque la non-naissance est la réalité, et que l’intelligence aussi est sans naissance, alors parce que [l’intelligence] prend appui sur l’aspect [de l’objet tel qu’il est, l’intelligence] pour ainsi dire (*lta bu, iva*) connaît la réalité. De même que la pensée connaît parfaitement l’objet grâce à l’aspect duquel elle est pourvue, ainsi, en prenant appui sur la [pratique] conventionnelle,²⁰ on connaît [la réalité].

Dans le monde, lorsqu’ [il y a] saisie en conformité avec (*rjes su byed pa nyid*, *anuvīdhāna*) l’aspect de [l’objet,] on dit que la connaissance discursive (*rnam par shes pa*, *vijñāna*) connaît l’objet.²¹ Par exemple, lorsque le *vijñāna* naît (*nye bar skye ba*, *upajāyate*) amenant (*bsrel ba*)²² [devant lui] l’aspect du bleu, alors on dit qu’on connaît le bleu. De même, lorsque la connaissance (*shes pa*) naît en conformité avec l’aspect de la réalité, on dit par métonymie (*nye bar gdags so*)²³ qu’on connaît la réalité.

¹⁹ Rapprocher de *Prasannapadā*, 498, 9.

²⁰ *Madhyamakāvātāra*, TTD, fol. 330b4, lit: *nye bar bsten nas*, *upasevana*, *Mahāvvyutpatti*, 1783, “par l’usage [pratique]”.

²¹ Voir *Yuktiśaṣṭīkāvr̥tti*, 258–259, n. 492, 3, 3; et aussi 152–154 et notes.

²² *bsrel ba* < *srel ba*, ud-*vah-*, cf. Weller, *Index zum Bodhicaryāvatāra*, Berlin, 1955, II, 596b; ud-*vah-*, Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 191c: “to lead to or near, bring”. Même idée en *Yuktiśaṣṭīkāvr̥tti*, 259 et n. 494; cf. 260, n. 496.

²³ *nye bar gdags so*, *upa-car-*, faire usage d’un transfert de sens: ici, appliquer à la connaissance absolue les propriétés de la connaissance discursive. Prendre appui sur la pratique conventionnelle, qui a nature de dualité (*dvaya*), pour enseigner la connaissance absolue, dont la nature est sans dualité (*advaya*).

Pour enseigner que la connaissance [naît] en conformité avec l'aspect de [l'objet] on dit: "Lorsque la non-naissance est la réalité, et que l'intelligence aussi est sans naissance, alors parce que [l'intelligence non née] prend appui sur l'aspect [de l'objet non né, l'intelligence] pour ainsi dire connaît la réalité". [En d'autres mots,] l'aspect de [l'objet] est établi conformément (*sgo nas, dvāreṇa*) au contenu (*rten pa, ādheya*).²⁴ De même qu'il est dit: on reconnaît ordinairement que la pensée connaît [l'objet] grâce à [la saisie de] l'aspect [qui naît en conformité avec l'objet], de la même manière il est établi que [la connaissance connaît la réalité]. Par conséquent, puisque la compréhension de la réalité (*de kho na nyid rtogs, *tattvādhigama*) est définie au moyen de la conceptualisation différenciatrice (*rtog pa las, *vikalpavaśāt*), en réalité (*dnegos su na, vastutaḥ*, 'au sens vrai') il n'y a de connaissance nulle part, ni au sujet de quoi que ce soit: la raison étant que la connaissance (*shes pa*) et son objet (*shes bya*), tous deux, sont sans naissance. De sorte que (*gang yang*), à [celui] qui dira "lorsque Celui qui sait n'existe pas, qui enseignera aux autres 'C'est ainsi'?"

[A lui] aussi, il faudra répondre: puisque cette connaissance existe uniquement en tant que non-naissance, et n'existe pas en vérité, il n'est pas [juste de dire] que dans le monde il est impossible d'enseigner la réalité. Si l'on demande comment? Il faudra répondre:

Enseignement. Moyens et cause: Saṃbhogakāya, Nirmāṇakāya, Dharmakāya

(XII, 5; 359, 2) Le corps communiel²⁵ de [Celui qui sait] est pleinement acquis en raison des mérites; en vertu de son pouvoir,²⁶ l'espace est

²⁴ cf. *Madhyamakāvātāra*, VI, 7, 81, 12: *gang dag gi sgra rten pa'i tshig ni phyi dang nang gi dnegos po brjod pa'o*, Muséon, 1910, 279: "ke cana, terme qui indique le contenu (*ādheyavacana*), désigne les choses externes et internes". C'est-à-dire, tout ce qui est susceptible d'être pris comme objet par la connaissance discursive. Mais aussi que la Loi apparaît sous l'aspect qui convient au disciple (qui est ainsi un "vase", un "contenant" de la Loi) dans la mesure où cet aspect peut être compris par lui, v. notamment *Daśabhūmikasūtra*, ch. 9, éd., Vaidya, 49–50, *infra*. n. 47.

²⁵ *longs spyod rdzogs sku (saṃbhogakāya)*, corps communiel, "dont les êtres jouissent en commun". Cf. *Prasannapadā*, 310, 1, tr., Lamotte, 370: "La jouissance (*paribhoga*) est la fruition, par la communauté, etc. (*saṃghādibhir upabhogaḥ*)". Voir Mus, "Le Bouddha paré", 1928, 194: "Le Bouddha au *saṃbhogakāya*, objet propre de la connaissance des Bodhisattva ...". Voir aussi, P. Mus, *Barabudur*, Hanoi, 1935, 648–662 et, sur la traduction du terme, *op. cit.*, 659–661, 659–660: "M. Renou observe finement, dans son analyse du préfixe *sam*^o, que 'parfois il marque, sans objet, l'acte envisagé en sa totalité'. *Saṃbhoga* serait ainsi la fruition pure avec une connotation d'universalité abstraite, étant marquée par la joie pure, sans acception d'activité"

²⁶ *mthu, prabhāva*. Rapprocher du troisième des quatre *phalasampad*, deuxième des trois *sampad* des Tathāgata; *Abhidharmakośa*, éd., Pradhan, VII, 34, 416, 2–4, *Abhidharmakośa*, tr., La Vallée Poussin, VII, 83 et n. 2–5 (réf.); *Vijñapti-mātratāsiddhi*, II, 771.

L'espace (*ākāśa*) est vide, mais par la force du pouvoir de création magique le Bouddha, procédant à l'Enseignement de la Loi, remplit l'espace de sons. Prenant appui sur lui (c.-à d. sur l'espace magiquement créé), la forme (*rūpa*) se manifeste et les êtres peuvent parvenir à la connaissance de la réalité, voir notamment *Daśabhūmikasūtra*, *Gāthāvibhāgaḥ*, ch. 9, 7–12, éd., Vaidya, 98, 15–99, 4.

magiquement transformé (*sprul pa mkha*'), et chaque son (*sgra*, **svara*), [qui s'y propage] manifeste aux autres [l'enseignement de] la réalité de la Loi (*chos kyi de nyid*, *dharmatattva*). Et par cela, le monde, lui aussi, connaît la réalité (*de nyid rig*, **tattvavid*).

Les Tathāgata résidant dans le corps de la forme (*gzugs kyi sku*) obtiennent, par [la force] des centaines de mérites [accumulés,] le corps qui manifeste l'Élément de(s) *dharmā*²⁷ (*chos kyi dbyings*, *dharmadhātu*). Qu'il est inconcevable! il a des corps variés (*sna tshogs pa'i sku*, **citra*^o *vicitra-kāya*): la forme (*ngo bo*, *rūpa*)²⁸ partout est transformée²⁹ en nourriture (*rgyud nyid du*) pour le repas communiel de la Loi (*chos kyi longs spyod*, **dharmasambhoga*),³⁰ à l'intention des êtres à l'Éveil. Désormais, maintes et maintes fois, toutes sortes d'expressions variées

²⁷ Sur le *dharmadhātu* chez Nāgārjuna, v. Seyfort Ruegg, "Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna", dans: *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, 464 et n. 71, 467 à 468 et 470. Sur son rôle dans le déploiement de l'action salvifique, cf. les sources citées par Gómez et notamment le *Gaṇḍavyūha*, v. L.D. Gómez, "The Bodhisattva as Wonder-worker", dans: *Prajñāpāramitā and Related Systems*, éd., L. Lancaster, Berkeley, 1977, 227–228 et 227, n. 18–19, 21–22.

²⁸ Rapprocher de *Prajñāpāramitāstotra*, cité dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, II, 1062, n. 3:

vineyaṃ janam āsādyā tatra tatra tathāgataiḥ ||
bahurūpā tvam evaikā nānānamabhir īḍyase ||.

²⁹ *yongs su gyur pa yin te*, *pari-nam-*, "assumer la forme de", "être digéré, cuit", voir A.W. Macdonald, "La notion de *sambhogakāya*", JA, 1955, 237: "Le *sambhogakāya*" écrit Mus, "est d'origine un corps communiel ... le sens premier du verbe sanscrit *sambhuj* était manger ensemble, prendre un repas en commun"; sur la prise en commun de la nourriture et sa valeur dans la société indienne, *ibid.*, 238–239. Voir aussi *Hōbōgin*, 177a, s.v. Busshin, qui cite un passage, tiré de la version chinoise de l'Ekottarāgama: "Le corps du Tathāgata a pour nourriture la Loi". Notons aussi une traduction plus dépouillée: "... mûrit (*yongs su gyur pa yin te*) le courant (*rgyud nyid*) pour la jouissance (*longs spyod*) de la Loi (*chos*) ... "

³⁰ cf. le pāli *dharmasambhoga*, *Iti Vuttaka*, 98, 100 (101–102), Mus, *Barabudur*, 650: "Ce corps merveilleux est donc à leur mesure: c'est le Buddha aux bodhisattva. Or, c'est bien là ce qu'on devait nommer le *sambhogakāya*, lequel est commun aux bodhisattva et aux buddha, les seconds l'assumant dans l'assemblée des premiers pour les instruire." Ailleurs, au sujet du rôle du *sambhogakāya*, il note: "Nous avons vu que le *Lotus* tout entier est essentiellement composé de façon à nous montrer, du vivant même du Buddha Śākyamuni, la réunion d'une assemblée mahāyāniste. L'intention est bien apparente: on veut prouver l'authenticité de la doctrine en se rattachant non pas à une révélation actuelle, postérieure au Nirvāṇa—ce qui serait hérésie pure aux yeux des vieux bouddhistes—mais bien à l'enseignement historique." Voir aussi "Le Buddha paré", 192–193.

de la Parole pourront être comprises, telle [celle-ci]: “Mañjuśrī! ‘sans naissance et sans arrêt’ est une expression pour (*tshig bla dvags*, **adhivacana*) Tathāgata”.³¹ Par le pouvoir déterminant du Tathāgata,³² qui provient des centaines de mérites [accumulés,] des sons [sont alors] émis et, à la suite de cela, les créatures, qui sont les vases de l’Instruction d’une telle Loi, pourront déterminer (*nges par ‘gyur ro*) sans méprise la réalité.

(359, 16) Que vous puissiez voir se manifester le corps formé des mérites!³³ C’est par le pouvoir déterminant [du Tathāgata] que de l’activité des [êtres] de création magique des sons se produisent qui révèlent la réalité. A la suite de cela précisément, le monde détermine la réalité.

(359, 20) Non seulement se produit l’activité des [êtres] de création magique, mais encore, par son pouvoir (*de’i mthus*), bien que la pensée et les dérivées de la pensée aient définitivement cessé [leur] activité, par son pouvoir des sons sont émis, [qui proviennent de] l’espace (*nam mkha’*), [des] racines, des arbres, des murs,³⁴ des montagnes³⁵ et d’[ailleurs encore]. A cause de cela précisément, le monde connaît la réalité.³⁶

Si l’on objecte que sans conceptualisation différentiatrice (*rnam par rtog pa med pa*, *nirvikalpa*), dont la nature est l’absence de pensée et des dérivées de la

³¹ Près de *Jñānālokālamkārasūtra* dans *Ratnagotravibhāga*, 1, 8, éd., 9, 5–6, tr., 159.

³² *de bzhin gshegs pa’i byin gyis brlabs (tathāgatādhiṣṭhāna)*, le “pouvoir (ou la résolution) déterminant(e) du Tathāgata”. Ici, il s’agit du pouvoir du Bouddha, “*nirmāṭī*”, qui est en mesure de faire parler les *nirmita*, voir notamment *Abhidharmakośa*, éd., Pradhan, VII, 51–52, 427, 13–428, 2, et Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, 45, n. 1 (réf.), 76; cf. aussi *Abhidharmakośa*, tr., La Vallée Poussin, III, 31, n. 2 (= *Abhidharmakośavyākhyā*, éd., U. Wogihara, Tokyo, 1932, 266, 11–12).

Cf. *Laṅkāvatārasūtra*, éd., Vaidya, 42, 7–43, 8, tr., Suzuki, 87–90. Sur la compréhension des diverses sortes d’*adhiṣṭhāna* dans la dixième terre, v. *Daśa-bhūmikāsūtra*, éd., Vaidya, 88, 13–15.

Voir aussi *Ratnāvalī*, 4, 91, M. Hahn, *Nāgārjuna’s Ratnāvalī*, Bonn, 1982, 128–129:

adhiṣṭhānāni noktāni bodhisattvasya bodhaye ||

buddhair anyat pramāṇaṃ ca ko’sminn arthe jinādhikaḥ ||

cf. *Ratnāvalī*, 4, 90, et Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, 1981, 26. Cf. *Bodhicaryāvatāra* I, 5 et *Pañjikā*, éd., Vaidya, 5, 19–30.

³³ Tsong kha pa, *dGongs pa rab gsal*, TTP, fol. 257a2: *bsod nams brgyas bskyed pa’i sku las de ltar ’byung ba lta zhog*.

³⁴ Au sujet du fait de “faire parler les murs”, il est intéressant de noter un passage du *Tattvasaṃgraha* et de la *Pañjikā*, cité par La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, II, 796, où Kumārila “ridiculise cette doctrine”, v. éd., Shastri, vv. 3240–3245, vol. 2, 1019–1020; cf. la réponse vv. 3601–3611, vol. 2, 1118–1119.

³⁵ Voir la citation du *Samādhirājasūtra*, *Prasannapadā*, 367, 13–14.

³⁶ cf. *Prasannapadā*, 278, Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (V, XII–XVI), Krakow, 1931, 79 et n. 55 (réf.).

pensée, il est impossible qu'il y ait activité (*bya ba, kriyā*). [Et si l'on dira en suite] existe-t-il une cause qui produise l'activité de l'enseignement?

Pour l'expliquer, nous allons nous appuyer sur un exemple [tiré du monde] extérieur:

(XII, 6–7; 360, 9) De même que dans la vie courante (*'dir*) un potier doué d'une grande force fait tourner la roue et que [l'on] constate que par l'impact de son effort, la roue [continue de tourner] longtemps et, sans que le potier [n'agisse, l'effort initial] est cause au temps présent de [la formation des] cruches et [autres objets], ainsi, maintenant, sans qu'[aucun] effort (*rtsol ba, vyāyāma*)³⁷ ne soit produit, résidant dans l'état du corps qui a nature de Dharma, son activité (*de'i jug pa*), projetée par la résolution spéciale (*smon lam*) et le mérite des êtres, est extrêmement inconcevable."³⁸

A ce sujet, parce que celui qui se trouve définitivement sans conceptualisation agit (*'jug pas*) en conformité avec (*ji ltar 'tshams pa ltar, yathānurūpaṃ*) l'activité des disciples à convertir (*gdul ba'i bya ba, vineyakriyā*),³⁹ il accomplira le bien⁴⁰ à l'égard de l'Élément infini des êtres. Ainsi, au temps présent, les Bouddha Bienheureux, dépourvus d'activité conceptuelle, accomplissent l'excellence du bien des êtres,⁴¹ de la même manière que le

³⁷ L'exemple de la roue du potier qui une fois lancée tourne sans effort (*kulālacakra-bhramaṇākṣepanyāyena anābhogena pravartanāt*) se trouve aussi chez Prajñā-karamati dans un contexte analogue, v. *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 36, éd., Vaidya, 199, 20, cf. 199, 18–21.

³⁸ Sur l'inconcevable activité du Bouddha, v. *Ratnagoṭravibhāga*, éd., 24, 9–25, 3, tr., 192–194, Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha*, 289, n. 2: "La manifestation (*pratibhāsa*) de l'Activité du Bouddha est entièrement exempte de conceptualisation différenciatrice et se produit sans effort (*nirihaka*, *Ratnagoṭravibhāga*, 4, 19, 24); en réalité c'est la manifestation, ou le reflet, de la pensée des êtres (*svacittapratibhāsa*, 4, 25), et le *saṃbuddha* apparaît ainsi comme un *pratibhāsa* dans leur esprit (*svacetāsa*, 4, 20). Le bimba n'est ni existant ni inexistant (4, 30); et la prédication du *dharma* par le Bouddha émane ainsi des actions des êtres vivants eux-mêmes (*svakarmodbhava*) (4, 33–34; cf. 4, 71–72 et *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita, v. 3241–3243)", voir aussi la remarque finale de la note. Cf. *infra*. n. 43.

³⁹ cf. *Prasannapadā*, 371, 14: *vineyajanānurūpyeṇa vā śāsanam anuśāsanam*, et la suite 372, 1–3. Voir *Ratnagoṭravibhāga*, 4, 1, éd., 98, tr., 351 et n. 5.

⁴⁰ *don byed, arthakriyā*. L'*arthakriyā* ou *arthacārya* est l'un des quatre moyens de conversion (*saṃgrahavastu*), v. H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, 1970, 254–255, citant la *Bodhisattvabhūmi*. Mais l'*arthakriyā* est aussi l'un des modes dont est munie la vacuité (*sarvākāravāropetā sūnyatā*), v. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, 84 (réf.); cf. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, 351–357.

⁴¹ *sems can gyi don sgrub pa, *sattvārthapratipatti*, cf. *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 236 et n. 451, *Yuktiṣaṣṭikā*, 29–30. V. *Ratnagoṭravibhāga*, 4, 67–69, éd., 109–110, tr., 372, Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London, 1989, 163.

cintāmaṇi ou l'arbre à souhaits (*kalpavṛkṣa*), [et] ne quittent pas⁴² un instant⁴³ l'Élément de(s) *dharmā*.

Le Bodhisattva qui précédemment [a émis] le vœu⁴⁴ “Que je sois ainsi [celui qui] ne dépasse pas la condition (ou le temps?) de [celui qui pratique] la conversion des êtres”,⁴⁵ par la force (*shugs*)⁴⁶ de ce vœu, et puisque l'effet provient de la maturation de l'acte qui consiste, pour les êtres à convertir, en l'audition d'un *dharmā* ainsi fait (*de lta bu'i chos, *tādrśadharmā*), pour cette raison, [le Bodhisattva] leur apparaît ainsi.⁴⁷ De la sorte, au temps présent et sans qu'un effort [soit fourni] il enseigne la réalité: il faut savoir qu'il réalise l'*arthakriyā* envers les êtres.

Maintenant, l'exposé se réfère au Corps de la Loi (*chos sku, dharmakāya*):

(XII, 8; 361, 11) Le combustible (*bud shing, indhana*) désseché du connaissable ayant été brûlé sans reste, il y a apaisement (*zhi*): c'est le Corps de la Loi des Jina. Alors, puisque sans naissance et sans arrêt la pensée a cessé, [l'apaisement] se manifeste par le Corps de [la Loi].

Le corps dont la nature est la connaissance, lorsque le combustible désseché de l'objet de connaissance⁴⁸ a été brûlé sans reste, [ce corps] sera sans naissance par non-naissance de l'objet de connaissance: cela est le Corps de la Loi des Bouddhas. En référence à ceci-même [la *Vajracchedikā*] dit:

⁴² Litt. “sans bouger”, *mi bskyod pa, akṣobhya, akampya*.

⁴³ L'activité du Bouddha est sans effort et sans interruption (*anābhogāpraśrabdha*), v. notamment *Ratnagotravibhāga*, début du chapitre 4, éd., 98, 1–2, tr., 351; cf. aussi *Ratnagotravibhāga*, 4, 12, éd., 99, tr., 354. Voir *Niraupamyastava* 24, G. Tucci, *JRAS*, 1932, 320–321, 320: *na te 'sti manyanā nātha na vikalpo na ceñjanā || anābhogena te loke buddhakṛtyaṃ pravartate ||*.

⁴⁴ *sngar smon lam, *pūrvaṃ prañidhānaṃ*, cf. *Madhyamakāvātāra*, I, 1, 5, 4–6. Cf. *Ratnagotravibhāga*, 4, 56, éd., 107, 9–12, tr., 368. Voir *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., Kern-Nanjio, St. Pétersbourg, 1908–1912, 65, 14; Burnouf, tr., *Le lotus de la bonne Loi*, Paris, 1852, 42: *prañidhānavāśeṇa dharmam deśayisyati*, “Il enseignera par la force de son ancienne prière”.

L'on notera au passage que le *Lotus* “transforme” l'Auditeur en Bodhisattva, v. éd., 64, 12–15, tr., 41: “Ne te rappelant, ô Sāriputra, ni l'ancienne prière (*paurvakaṃ cāryaprañidhānaṃ*) que, grâce à la bénédiction du Bodhisattva (*bodhisattva-adhiṣṭhānena*), tu as adressée pour suivre la Loi ...”.

⁴⁵ *sems can 'dul ba'i dus, *sattvavinayakāla, *sattvavinayāvasthā*. Cf. *Hōbōgin*, s.v. Busshin, 177a, qui rapporte l'opinion des Mahāsāṃghika, d'après le Traité de Vasumitra sur les sectes: “... leur durée de vie est illimitée; ils ne se lassent jamais de convertir les Êtres et de produire en eux la foi pure ...”.

⁴⁶ Sur le thème de l'engagement, voir *infra*. n. 72. Cf. Jñānagarbha, *Satyadvaya-vibhaṅga* ad *Kārikā* 41, éd., Eckel, New York, 1987, 102, 148 et n. 167, 188, 6–9.

⁴⁷ “... En l'audition d'un *dharmā* conforme à leurs aspirations.” Le Bouddha se manifeste ainsi selon [leurs aspirations]. Comparer avec *Yuktiśaṣṭikāvṛtti*, 237 et n. 455. Cf. *supra*. n. 24.

⁴⁸ Cité par La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, II, 703–704.

“Les Bouddhas doivent être vus conformément au *dharmā*, or les Guides ont pour Corps le *dharmā*. Mais la *dharmatā*, n’étant pas objet de connaissance, ne peut être connue [discursivement].”⁴⁹

Ce corps de la Loi, étant sans naissance et sans arrêt, à son égard précisément, il a été dit: “Mañjuśrī! ‘sans naissance, sans arrêt’, est une expression pour Tathāgata”. Ainsi, lorsque l’objet de connaissance est la réalité et son domaine tous les aspects, étant donné que la pensée et les dérivées de la pensée ne fonctionnent plus, il est établi que sur le plan conventionnel [la réalité] apparaît uniquement [grâce] au Corps [de la Loi].

A ce propos:

(XII, 9; 362, 10) Le corps d’apaisement se manifeste sans conceptualisation différentiatrice, comme l’arbre à souhaits, comme le *cintāmaṇi*. Toujours, pour le bonheur (*’byor slad*), la délivrance des créatures, il apparaît à ceux qui sont privés [d’activité] discursive.

On admet que ce corps, par lequel la réalité est expliquée et révélée, est de par sa nature apaisé, parce qu’il est séparé de la pensée et des dérivées de la pensée. Quoiqu’il ait pour nature l’apaisement, il manifeste [son] activité pour accomplir le bien des créatures. “La manifestation [du corps d’apaisement] sans conceptualisation différentiatrice est comme l’arbre à souhaits [elle comble les aspirations], comme le *cintāmaṇi*.” Voici le sens: bien qu’il soit définitivement sans activité discursive, on dit qu’il est la cause qui accomplit le bien conformément aux aspirations, comme l’arbre à souhaits et le *cintāmaṇi*.⁵⁰ Tant que dure le cycle des existences, ce corps demeure (gnas pa) toujours pour le bonheur du monde. Par le mot “toujours (*rtag*)”, on illustre le fait que [ce corps]

⁴⁹ *Vajracchedikā*, éd., Conze, Rome, 1957, 57:

dharmato Buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ ||
dharmatā ca na vijñeyā nasāsakyā vijñitū ||

Prasannapadā, Mūlamadhyamakakārikā, XXII, 15, 448, 14–15 (le deuxième *pāda* diffère): *dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyā vijñitum ||*, tr., de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, 1949, 84 et n. 133; *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 38, éd., Vaidya, 200, 23–24. Cf. P. Harrison, “Is the *Dharma-kāya* the Real ‘Phantom Body’ of the Buddha?”, *JIAS*, 1992, 68–69 et 69, n. 84.

⁵⁰ cf. *Madhyamakāvatāra*, 363, 11–15. V. *Bodhicaryāvatāra*, IX, 36, éd., Vaidya, 199, 10–11:

cintāmaṇiḥ kalpatarūr yathecchā paripurnāḥ ||
vineyaprañidhānābhyam jinabimbaṃ tatheksyate ||

La Vallée Poussin: “De même que la pierre miraculeuse ou l’arbre à souhaits comblent les désirs des créatures, de même apparaît le corps miraculeux du Bouddha (*Jinabimba*) [comme source de félicité], et cela, par l’efficace des résolutions [prises par le Bouddha quand il était Bodhisattva] et [par celle des actes pieux] des fidèles eux-mêmes.” Cf. *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 199, 18–21. Sur le vœu du Bodhisattva, v. *Bodhicaryāvatāra*, III, 19 et *Bodhicaryāvatārapañjikā*, éd., Vaidya, 41, 7–12. Cf. *Mahāyānasamgraha*, VIII, 17, tr., Lamotte, 245–246, avec le commentaire, *ibid.*, bas; *Ratnagotravibhāga*, 4, 67–69, éd., 109–110, tr., 372.

reste longtemps. C'est pourquoi il faut savoir que tant que dure le monde et tant que dure l'espace, aussi longtemps les Bouddhas restent⁵¹ [dans le monde, eux] qui, par ce moyen, accomplissent le bien des créatures.

Śūnyatā et Buddhagaṇa, le moyen profond et étendu

(398, 8) Dans ce traité, on a exposé en résumé les qualités du Bouddha [qui sont] l'étendu et le profond qui est la *dharmatā*. A cet égard:

(XII, 34; 398, 10) Le profond est la vacuité, l'étendu les autres qualités.⁵² Par la connaissance du moyen profond et étendu (*zab dang rgya che'i tshul*, **gaṃbhāravistāranaya*) on obtiendra [toutes] les qualités (*yon tan, gaṇa*).

Maintenant, le corps de création magique (*sprul pa'i sku, nirmāṇakāya*) est le bien commun (*don thun mong ba*, D. fol. 344b1–2) des Auditeurs, Bouddha-pour-soi et Bodhisattva, tous ensemble, et le moyen commun⁵³ qui, corrélativement,⁵⁴ produit le bien des profanes aussi. Et eu égard [à l'état de] sortie (*nges par 'byung ba, nairyāṇika*), qui sans effort (lhun gyis grub pa, *anābhoga*)⁵⁵ accomplit [l'œuvre salvifique] dans les destinées bonnes et [dans toutes les autres destinées], on enseigne que:

⁵¹ *rnam par bzhag pa*, demeurent, sont établis. Cf. *Niraupamyastava, Kārikā* 22.

⁵² Voir *Madhyamakāvatāra*, VI, 7bd, 80, 4–6 et 79, 10–11: *stong pa nyid kyi lta ba snying rjes yongs su zin pa ni sangs rgyas nyid 'dren par byed pa yin gyi gzhan du ni ma yin no zhes snying rje brten par byed do* || Rapprocher de *sarvākāravāropetā śūnyatā*, la “vacuité munie de tous les modes excellents” (*supra*. n. 40), la vacuité “inseparable from the six *pāramitās* as means”, Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, 97. Comparer avec la définition du mot *bhūmi*, donnée par Candrakīrti *Madhyamakāvatāra*, 12, 1–8. Sur les *gaṇa* qui vont croissant de terre en terre avec apothéose dans la dixième, *Madhyamakāvatāra*, XI, 1–XI, 9 et XII, 1cd, 355, 10–11 et 355, 19 à 356, 1.

⁵³ *thabs thun mong pa, sādharma-upāya*. Jayananda, TTD, fol. 352a5: *sprul pa'i sku de zhes bya ba ni thams cad nas thams cad du 'khor ba ji srid pa dang | nam mkha' ji srid par dus ji lta bar bsams pa ji lta ba bzhin du sems can ma lus pa'i mngon par ma thob dang | nges par legs (6) pa'i las grub pa'i rgyur gyur pa gzhan gyi don phun sum tshogs pa mdzad pa'i rang bzhin can no | nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' thams cad kyi don thun mong ba dang zhes bya ba ni de rnams thams cad kyi mthong ba'i spyod yul du gyur pas so || de nyid kyi phyir | (7) thams [thabs?] thun mong ba 'byung ba dang zhes bya ba gsungs te | des chos bstan pa'i sgo nas 'bras bu thob par 'gyur ba'i phyir ro || ci rigs par 'gyur 'gyur ba zhes bya ba ni gang gang la mos pa bzhin du'o || bde 'gro la sogs pa zhes bya ba la sogs pa'i sgras ni rgyun du zhugs pa'i 'bras bu la (352b1) sogs pa bsdu bar bya'o ||*

⁵⁴ *ci rigs par, yathāsambhavaṃ*. C'est-à-dire “selon leur adhésion convaincue”, voir Jayananda, fol. 352a7, cité ci-dessus.

⁵⁵ Par ses qualités incommensurables, le Bouddha est en mesure de manifester des êtres innombrables par les pores de sa peau et d'enseigner la Loi sans effort, cf. notamment *Madhyamakāvatāra*, XI, 9, 354, 7 à 355, 4 et XII, 10, 364, 2–8.

Connaissance supramondaine et transmission

(XII, 35; 398, 19) Une fois encore, Toi qui résides dans un corps immobile (*mi g-yo ba 'i sku*), tu es allé par des corps de création magique et, en venant dans les trois sphères d'existence, tu as révélé la naissance, la paix de l'Eveil et la roue [de la Loi].⁵⁶ Ainsi, grâce à la compassion, le monde inquiet et agité par les imprégnations, [empêtré] dans les liens du désir,⁵⁷ parviendra à l'apaisement sans reste de la multitude de ces liens.

Le Bienheureux, bien qu'ayant définitivement dépassé le triple monde, [et] enseignant par des corps de création magique la relation du père, de la mère et du fils⁵⁸ [et autres connexions], développe un enseignement graduel,⁵⁹ [en accord] avec le monde. Etant allé au triple monde, en vertu de la mise en marche de l'enseignement de la Loi en conformité [avec le savoir des disciples], l'Élément des Êtres, dont la pratique a des aspects variés, est placé dans l'apaisement. [Le Bienheureux enseigne] par compassion, non par désir de gloire, de privilèges,⁶⁰ ni d'autre chose. Par conséquent, ayant de la sorte défini le corps du Tathāgata, en visant le véhicule unique, il enseigne le triple véhicule [qui relève de l'enseignement] intentionnel.⁶¹

⁵⁶ *Mahāyānasūtrālamkāra*, IX, 64; Lévi, éd. I, 45–46, tr., II, 87 (et le commentaire):

*śilpajanma-mahābodhisadānirvāṇadarśanaiḥ |
buddhanirmāṇakāyo 'yaṃ mahāmāyo vimocane ||.*

⁵⁷ *re ba 'i zhags pa*, **icchā-paśa*. Du désir des choses auxquelles ils aspirent, voir ci-dessus n. 50. *re ba* est *abhihāṣa*, voir *infra*. *Madhyamakāvātāra*, XIII, 3, 407, 13.

⁵⁸ Le Tathāgata est comparé au père dans la parabole de la maison en feu du *Saddharmapuṇḍarīka*, III, 72–91 (cf. III, 55–86), voir *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 205, n. 351. Au chapitre 4 du *sūtra*, la relation du père aux fils est vue du point de vue de la transmission: les fils sont les légataires du bien transmis par le père. Cf. *Śrīmālāsīmaṇāda*, cité dans *Le traité du tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub*, Ruegg, 1973, 130 et nn. 4, 6 (réf.). Voir aussi Mus, *Barabudur*, 606 et n. 1, 733.

Un parallèle: “... au moment de son ordination, le novice devient l'hôte (*śārdhavihārin*) de son précepteur (*upādhyāya*) et le compagnon (*antevāsin*) de son maître (*ācārya*); il doit considérer le premier comme son père et le second comme sa mère en religion.” Voir Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain-la-Neuve, 1976, 222. Sur la comparaison de la mère, voir *infra* *Madhyamakāvātāra*, XII, 40–41.

⁵⁹ *rjes su bstan, anuśāsana*. Voir *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Introduction, xliii et n. 80 (réf.), 235, n. 449. Cf. le miracle de l'enseignement progressif (*anuśāsana-prātihārya*) dans *Ratnagotravibhāga*, 4, 40, éd., 104, 9–10, tr., 363. Voir *Abhidharmakośa*, éd., Pradhan, VII, 47b, 424, 14–15, 425, 1–3; tr., La Vallée Poussin, VII, 111–112.

⁶⁰ *phan lan*, voir *Prasannapadā*, 593, 1, *lan du phan 'dogs pa, pratyupakāra*. Voir la définition de *mahākaraṇābala*, Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, III, 1612; et aussi *ib.*, 1416. Même idée dans *Prasannapadā*, 592, 10–593, 1.

⁶¹ *dgongs pa can nyid*. Voir *Ratnāvalī*, IV, 88, Ruegg, “Allusiveness and Obliqueness in Buddhist Texts: *saṃdhā, saṃdhi, saṃdhyā* and *abhisamdhī*”, 302–3 et 309–310.

(XII, 36; 399, 12) Etant donné que [pour le monde] il n’y a pas de plus excellent que le *tattvajñāna*, pour écarter les souillures sans nombre, et qu’il ne s’y trouve pas non plus d’aspects variés dans la nature (*de nyid*) des *dharmas*, l’intelligence, prenant pour objet la réalité (*de nyid*), n’est pas, elle non plus, diversifiée. De ce fait, tu montres aux êtres le véhicule sans égal (*mi mnyam, asama*), sans divisions (*dbye med, abheda*).

Celui qui ne connaît pas la réalité (*de kho na nyid mi shes pa, *atattvajña*), incapable d’abandonner sans reste les passions et pour qui les entités toutes, quelles qu’elles soient, existent, [nous avons, à son intention,] enseigné plus haut que la réalité qui est cela précisément qui a pour nature la non-naissance [v. XII, 4]: cela est le sans diversité. Lorsque la diversité (*tha dad, *vaicitrya*) [des choses] vues précisément est ainsi sans division, la réalité est de même sans aspect. Puisqu’il n’y a pas de division, ni d’aspect, alors la connaissance qui a pour objet la réalité, [cette connaissance] elle aussi est de nature unique (400, 2). Ainsi, alors qu’il existe de multiples natures propres pour la connaissance [discursive], la connaissance [qui porte sur] la réalité est sans conceptualisation différentiatrice (*rtog par mi ‘gyur te*); la raison étant que la nature [des choses], telle qu’elle est constituée (*ji ltar gnas pa bzhin, yathāvasthita*), n’est pas [objet] de compréhension (*na ... adhigamyate*). C’est pourquoi, la réalité étant ainsi de nature unique, la connaissance qui la prend pour objet (*de kho na nyid kyi yul can ye shes*) est sans diversité: dans ces conditions, il n’y a (*kho na bas, *kevalam*) qu’un seul véhicule, et non pas trois.⁶² C’est ainsi qu’il est dit: “Kāśyapa, la compréhension de l’égalité des *dharmas*, cela même est l’extinction, et cela même est un, non pas deux, ni trois”.⁶³

(400, 9) Dans [l’expression] “Mahāyāna”, le terme “*mahā*” [se réfère aux] Bouddha Bienheureux, puisqu’ayant abandonné sans reste la nescience, ils sont en possession de la connaissance sans obstacles. Leur véhicule est le Grand Véhicule. [Dans la dérivation du terme *Mahāyāna*, s’agissant de la classe des mots] *prṣodarādi* (Pāṇini 6, 3, 109),⁶⁴ [il y a substitution du] du phonème *t* (*yi*

⁶² Rapprocher de *Nirāpamyastava* 21, Ruegg, “Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna”, *Etudes tibétaines*, 1971, 461 et n. 60, 468 et n. 101.

⁶³ Voir *Saddharmapuṇḍarīka*, ch. V, 133, 1–2: ... *sarvadharmasamatāvabodhād dhi kāśyapa nirvāṇam; tac caikaṃ na dve na trīṇi ...* ||.

⁶⁴ K.V. Abhyankar, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Baroda, 1986, 257b; L. Renou, *Grammaire Sanscrite*, Paris, 1966, 88; *La grammaire de Pāṇini*, 2, 228–229: “Les cp du groupe *prṣodara* “au ventre bigarré” valent dans la mesure où ils sont énoncés (par les gens cultivés). La norme des gens cultivés se tire du Bhāṣya, *prṣodara = prṣad udaram asya* (chute de d) ... “ Cf. *Mahābhāṣya Pradīpa Vyākhyānāni*, éd., par M.S. Narasimhacharya, vol. 9, 258–261.

Pieter C. Verhagen a eu la gentillesse de nous communiquer ceci: “The author envisions the following derivation: *mahat + yāna > maha + a* [or *ā*? cf. below] + *yāna > mahā + yāna*. But the formation *mahā-* as the first member of a compound does not occur according to the *prṣodarādi-sūtra*! The correct rule in question is Pāṇini 6.3.46: *āN mahataḥ samānādihikaraṇajātīyayoh*, which describes the substitution of the final *t* of the nominal lexeme *mahat* by vowel *ā*, when this lexeme occurs in coreference with the following lexeme [that is practically in a *tatpuruṣa* or a *bahuvrīhi* compound]. So the basic steps in the derivation according to Pāṇini are: *mahat + yāna*; 6, 3, 46 *maha + ā + yāna*; 6, 1, 101 *mah + ā + yāna*, etc. So it would seem that the author had approximately the correct derivation in mind (final phoneme *t* is substituted by long vowel *ā*), but he does not refer to the right rule. The corresponding rules in *Cāndravyākaraṇa* are 5, 2, 46 [*āN mahato jātiyaikārthayor acvyarthe*, corresponding to Pāṇini 6, 3, 46] and 5, 2, 127 [*prṣodarādīni*, corresponding to Pāṇini 6, 3, 109]. Cf. Oberlies, *Studie zum Cāndravyākaraṇa. Eine kritische Bearbeitung von Candra IV*, 4, 52–148 und V, 2, Stuttgart, 1989, 191–192 and 255–257.”

ge ta) [par le phonème] a [ou ā]. Ou alors, puisque d'une part il est le véhicule et que d'autre part il est grand, il est le Grand Véhicule,⁶⁵ et parce que ceux qui possèdent l'inconcevable connaissance du Bouddha y résident. Ou [encore] parce qu'il est le domaine des distinctions sans nombre des choses [et que ceux qui y résident] ont abandonné sans reste l'ignorance, il est le moyen et il est grand: pour cela il est le Grand Moyen.

[Objection] — Si [leur véhicule] est l'unique [véhicule] pour l'extinction, comment alors enseigne-t-on que par le Véhicule des Auditeurs et celui des Bouddha-pour-soi aussi il y a extinction complète (*parinirvāṇa*)?

[Réponse] — Cet enseignement est intentionnel.⁶⁶

Vœu d'engagement

(XII, 37; 401, 2) Parce que chez les êtres existent les [cinq] corruptions⁶⁷ qui causent les erreurs (*nyes pa, doṣa*), pour cette raison le monde ne peut pas entrer dans le profond domaine du Bouddha (*sangs rgyas spyod yul gting zab, *gaṃbhīrabuddha-gocara*). Aussi Sugata, toi chez qui sont

⁶⁵ La première explication interprète *mahāyāna* comme une *bahuvrīhi*, la deuxième comme un *karmadhāraya* (?). Rapprocher de *Saddharmapuṇḍarīka*, II, 42, 5–11.

⁶⁶ cf. *supra*. p. 261 et n. 61, Seyfort Ruegg, “Allusiveness and Obliqueness in Buddhist Texts: *saṃdhā, saṃdhi, saṃdhyā* and *abhisamdhī*”, 294, n. 4 (réf.).

⁶⁷ *snyigs ma, kaṣāya*. Voir *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., Kern-Nanjio, 43, 4–10; *Abhidharmakośa*, tr., La Vallée Poussin, III, 193, n. 1: “... les Bouddha qui apparaissent alors prêchent les trois Véhicules.”

D'après un commentaire tibétain de la *Vajracchedikā* (TTD, 16, Ka, fol. 121a1–138b1), les cinq *kaṣāya* se développent surtout lors de la dernière des cinq périodes de 500 ans de durée de la Loi, voir Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958, 215.

En réfléchissant à ces calamités, il faut se résoudre à devenir un Bodhisattva, v. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 61 et n. 90 (337).

réunis les moyens de sagesse et de compassion, tu as promis: “Je délivrerai les êtres.”

On enseigne que les cinq corruptions [sont ainsi appelées] parce qu’elles génèrent la pratique inappropriée des actes du corps et de la pensée. Ce sont les corruptions concernant les êtres (*sattva*), le *kalpa*, les passions (*kleśa*), les vues fausses (*dr̥ṣṭi*) et la vie (*āyus*).⁶⁸

Le fonctionnement des passions est cause de grand tourment puisque [les passions] font obstacle à la meilleure des adhésions convaincues,⁶⁹ et que dans la connaissance sans supérieur du Tathāgata, on met un terme a[ux] désir[s]: c’est pourquoi le monde est incapable d’entrer dans l’inaccessible (*gting dpag dka’ba, duravagāha*), de par sa profondeur, connaissance du Bouddha.

Le Bienheureux, puisque les êtres en sont si peu capables, ne cultive pas de lassitude (*g-yel ba, tandrin*) envers l’action de les délivrer. C’est pourquoi le Bienheureux, chez qui existent ensemble les moyens de sagesse et de compassion, Lui qui auparavant a émis le vœu (*smon lam, praṇidhāna*) “Je sauverai les êtres”, afin de les délivrer, ne prend pas appui sur la paresse (*snyoms las, tandrā*) et cherche⁷⁰ le moyen de les délivrer,⁷¹ et eu égard à un autre aspect, [celui de la] promesse,⁷² il doit inévitablement [la] réaliser. C’est pour cette raison que Celui qui s’engage dans le Mahāyāna, et malgré l’existence de multiples conditions qui [y font] obstacle (*bgegs byed pa, pratibandha*) inévitablement, doit désirer ardemment établir⁷³ dans l’extinction les êtres [errants, eux] aussi.

Pour accomplir la promesse, pour réaliser l’engagement, il faut des moyens

(XII, 38; 402, 5) C’est pourquoi, de même que le sage disposa agréablement les villes [en guise de] réconfort (*nyer sel, *upaśamana*) pour la masse des créatures qui voyagent vers l’Ile au Joyau, ainsi tu as enseigné différemment (*logs su gsungs, *pṛthag-ā-diś-*) ce Véhicule qui

⁶⁸ Voir *Abhidharmakośa*, éd., Pradhan, III, 94ab, 183, 1–3.; tr., La Vallée Poussin, III, 193 (et n. 1), *Abhidharmakośavyākhyā*, éd., Wogihara, 337, 4–20.

⁶⁹ *lhag par mos pa khyad par du ’phags pa, *adhimuktiviśiṣṭa(tva)*, cf. *Prasannapadā*, 358, 6.

⁷⁰ *tshol bar mdzad (pa), mārḡ-* (cf. Yamaguchi, *Index to the Prasannapadā Madhyamaka-Vṛtti*, Kyoto, 1974). Cf. *Ratnagoṭravibhāga*, 1, 40, éd., 36, 6, tr., 222 et n. 167.

⁷¹ *rnam par dgrol ba’i thabs*, cf. *Yuktiśaṣṭikāvṛtti*, TTP, 7a5: *rnam par grol ba’i thabs*.

⁷² *zhal gyi ’ches pa, prati-jñā*. La promesse, à savoir l’engagement envers les êtres contracté par le Bodhisattva, lors de la prise du vœu (*praṇidhāna*), voir notamment *Bodhicaryāvatāra*, IV, 4–8, éd., Vaidya, 44, 8–17; *Upāliparipṛcchā*, §§ 1–14, éd., Python, 1973, 83–90 et 83, n. 6.

⁷³ Les “actes de parole (mentale)” font du bouddhisme une philosophie du “faire” par excellence, rapprocher de *Yuktiśaṣṭikāvṛtti*, Introduction, xxxvii–xli et xli, n. 62.

attelle (*sbyar ba mdzad, pra-yuj-*) l'esprit (*yid, manas*) des disciples au moyen de l'apaisement (*nye bar zhi ba, upaśama*) et [qui place] dans la solitude ceux dont l'intelligence est purifiée.

Cet exemple nous est connu du *Saddharmapuṇḍarīka*.⁷⁴

Et voici son sens en résumé. De même que le caravanier bâtit des villes pour le repos [des voyageurs], tant que la [caravane] n'a pas atteint l'Île au Joyau, ainsi le Bienheureux enseigne, eu égard au moyen, le Grand Véhicule, ce [véhicule] qui est le moyen de parvenir à la rive la plus proche (*tshu rol du, apāre*); et les deux [autres] Véhicules, celui des Auditeurs et celui des Bouddha-pour-soi, qui sont pour ces disciples le séjour heureux (*bde ba'i brten du gyur pa, *sukhasamāśrita*), [où ils reposent tant qu'ils n'ont pas atteint] la paix (*zhi ba*) [de l'Eveil]. Ensuite, à ceux qui parviennent à l'abandon des passions du cycle, il ne [leur] expose que le Grand Véhicule.⁷⁵ Eux aussi, ayant parachevé (*rdzogs par byas, parisamāpta*) le requisitum (*tshogs, sambhāra*), comme les Bouddha, pourront sans aucun doute (*gdon mi za bar, avāśyam*) obtenir l'omniscience (*thams cad mkhyen ye shes, sarvajñajñāna*, cf. *Prasannapadā*, 511,1). L'enseignement du Véhicule unique (*theg pa gcig bstan pa, *ekayānopadeśa*) nous est connu par les sources [tirées] du *Sūtrasamuccaya*.⁷⁶

Maintenant, l'exposé va porter sur l'état d'Eveil parfait du Bienheureux et sur l'état de séjour.⁷⁷

*Lokadhātu et *Tathāgatajñānaviśaya*

(XII, 39; 403, 2) Sugata, aussi longtemps qu'il existe des atomes subtiles dans les domaines de Bouddha, s'étendant à toutes les directions [de l'espace], aussi longtemps dure⁷⁸ [l'état] de celui qui est allé [à l'] excellent, au suprême Eveil. Pourtant, ton [état] mystérieux (*khyod kyi gsang ba*)⁷⁹ ne doit pas être exposé.

En ce qui concerne les Bouddha Bienheureux, bien qu'ils enseignent la naissance et l'extinction au moyen du corps de création magique, ce qui est

⁷⁴ Voir chapitre 7, 92–106, éd., Kern-Nanjio, 195–198, Burnouf, tr., *Le lotus de la bonne Loi*, 119–120. Cf. Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, 353 et n. 4.

⁷⁵ Comparer avec *Saddharmapuṇḍarīka*, III, éd., 80, 11–82, 10. Sur *ekayāna*, v. Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, 177–243.

⁷⁶ Voir Bhikkhu Pāsādika, *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya*, København, 1989, 126–188.

⁷⁷ *bcom ldan 'das mngon par byang chub pa'i dus, *Bhagavadabhisambodhyavasthā; bzhugs pa'i dus, *vāsa-avasthā?*

⁷⁸ Littéralement “se prolonge” (*bskal ba, prakṛṣṭa*), temporellement. Cf. *toutefois skal pa, bhavya*, “qui a part à”; *bhavyatā*, “aptitude”; voir ci-après n. 80.

⁷⁹ Comparer *Ratnagotravibhāga*, 1, 3, éd., 58, tr., 265, n. 503 (*sarvatathāgata-guhyasthāna*). Rapprocher aussi de *Saddharmapuṇḍarīka* XV, 17, éd., Kern-Nanjio, 325, 11–12, tr., Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, 198.

cause d'apparition du corps de création magique du Bienheureux est l'état d'Eveil complet: quelle est sa condition (*de'i tshad, tad samaya*), cela doit être expliqué.

Tant que les Bouddha Bienheureux ont part (*skal pa, bhavya*)⁸⁰ à l'état d'Eveil complet et insurpassable, l'Élément du monde (*'jig rten khams, lokadhātu*) demeure dans le domaine de connaissance du Tathāgata.⁸¹ Cela dure autant qu'il existe des atomes infinitésimaux [dans l'espace]. A cet égard, puisque l'adhésion convaincue (*lhag par mos pa, adhimukti*) est difficile à obtenir si les racines de bien n'ont pas été entièrement accumulées,⁸² il ne faut pas expliquer [cela à ceux qui se trouvent dans cet état]. On l'enseigne à des personnes qui ont produit l'adhésion convaincue à l'égard du [Dharma], puisque [de ce fait] ils ont accumulé des mérites incommensurables. Ainsi, ayant tout d'abord expliqué l'état d'Eveil parfait et insurpassable, on explique ensuite, en référence à l'état de séjour (*bzhugs pa'i dus*) [dans le monde]:

La durée de vie du Tathāgata

(XII, 40; 403, 19) Tant que le monde entier ne parviendra pas à l'apaisement suprême et que l'espace ne sera pas dissous, ô Jina! Toi qui as été enfanté par la sagesse et dont la conduite est pareille à celle d'une mère compatissante, où pourras-tu trouver la quiétude (*rab tu zhi ba*)?⁸³

Il faut savoir que le Bienheureux ayant été enfanté par la perfection de sagesse qui est [sa] mère, la mesure de la durée de la vie future⁸⁴ du Bienheureux s'étend aussi longtemps [qu'il faut] à une nourrice (*ma ma*) pour dispenser [sa] tendresse (*snying rje, anuṣaṅga*, litt. le "fait de chérir", "fait d'être attaché à"): tant que le monde entier ne parviendra pas à l'État de Bouddha (*sangs rgyas nyid, buddhatā*) et que l'espace ne sera pas dissous.

(404, 8) Si l'on demande à quoi ressemble la compassion de tous les Bouddha, [eux] qui sont le médecin des [êtres] pour un temps sans limites, puisque par eux doit être accompli le bien de tous les êtres, on dira:

⁸⁰ Voir Seyfort Ruegg, *op. cit.*, 87, 94; cf. aussi 290, n. 2. Notons une manière d'annomination ... *Bhagavat ... bhavya ...*

⁸¹ *de bzhin gshegs pa'i ye shes kyi yul du gyur pa*. Rapprocher du *Tathāgata-utpattisaṃbhavaparivarta* (cf. *Ratnagotravibhāga*, tr., 189, n. 28) dans *Ratnagotravibhāga*, 1, 25, éd., 22, 10–25, 3, tr., 189–194, voir Seyfort Ruegg, *op. cit.*, 286; 1973, 73 et n. 2, 76–78 et 78, n. 2.

⁸² Voir *Ratnagotravibhāga*, 1, 22, éd., 20, 14–15, tr., 185; cf. aussi ad 1, 41, éd., 36, 11, tr., 222 et n. 169, et 223, n. 174.

⁸³ *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Introduction, xlvii et n. 95. Cf. *Ratnavālī*, 5, 85, Hahn, 160–161.

⁸⁴ *sku tshe'i tshad, āyuhpramāṇa*. Sur cette expression, voir *Saddharmapuṇḍarīka*, ch. XV, ci-après.

Le support de l'action du Meilleur des Guides

(XII, 41; 404, 11) De même que Ta miséricorde (*brtse*) envers les êtres, nés parmi ceux qui, par la faute d'égarément, se nourrissent d'une nourriture mondaine empoisonnée, est pareille à la douleur d'une mère pour [son] fils perdu pour avoir avalé du poison, ainsi le Meilleur des Guides n'est pas [entré] dans la quiétude.⁸⁵

L'expression "nourriture mondaine empoisonnée"⁸⁶ désigne les cinq objets de jouissance.⁸⁷ Les êtres qui s'empoisonnent par l'adhésion aux choses vues (*'di nyid du mngon par zhen pa, *ihaivābhīniveśa*), c'est pour cette raison qu'ils sont empoisonnés, puisque [cette adhésion] est cause d'intense (*rgya chen po, vipula*) douleur.

Ainsi, de même que le Bienheureux éprouve de la miséricorde envers les êtres du cycle qui se nourrissent du poison qu'est la nourriture mondaine empoisonnée, comme la mère qui secoure son fils unique,⁸⁸ qui n'éprouve pas de souffrance à l'égard d'[aucun] autre [fils, hormis] celui qui s'est nourri d'une nourriture mélangée au poison, de même, celui qui engendre (*btsas pa*) la compassion [envers les êtres du cycle], comment [entrerait-il dans] l'extinction complète?

On enseigne: parce que la tendresse écarte de la pensée (*thugs, citta*) l'extinction, le Bienheureux, prenant en considération (*rjes su gzigs pa, samanupaśyati*) ce qui est le support,⁸⁹ à savoir le fait que le monde est précipité (*nyams su 'bab pa, upanipātita*) dans toutes sortes de douleurs (*sdug bsngal*), ne s'établit pas dans l'extinction complète. Pour l'expliquer:

(XII, 42; 405, 8) Puisque ceux qui ne savent pas, par le fait que leur intelligence s'attache aux choses et aux non-choses, [sont en proie] à la douleur et au malheur produits par la naissance et la destruction, la séparation d'avec le bonheur et la rencontre avec la douleur, [et] obtiennent les destinées, pour cette raison par dévouement (*rab dong ba, *prasṛta*) envers le monde qui est l'objet de [ta] miséricorde (*thugs brtse*,

⁸⁵ Tout ce passage nous renvoie au *Saddharmapuṇḍarīka*, ch. XV, "Mesure de la vie du Tathāgata", éd., Kern-Nanjio, 315–326, Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, 191–198.

⁸⁶ N'est pas sans rappeler, par contraste, le repas de la Loi, v. ci-dessus n. 29.

⁸⁷ *'dod pa'i yon tan lnga, pañcakāmaguṇa*, cf. *Prasannapadā*, 315, 9–10, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 301, n. 670.

⁸⁸ Rapprocher de *Prasannapadā*, 537, 12–13.

⁸⁹ *gzhir gyur pa, *ādhārabhūta*. Le support (*zhi, ādhāra*) semble être ici la prise en considération de la souffrance du monde. La compassion (*karuṇā*) envers les êtres est cause essentielle de la pensée d'Éveil (*bodhicitta*) et de la connaissance sans dualité (*advayañāna*), voir *Madhyamakāvatāra*, I, 1, 7, 14–16. Comparer avec l'analyse de quelques passages de l'*Abhisamayālamkāra* et de ses commentaires, dans Seyfort Ruegg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, 127–132.

anukampā), ô Bienheureux! par tendresse, tu as écarté de ta pensée la quiétude, tu ne t'es pas établi dans l'extinction.

Car lorsque l'intelligence de ceux qui ne savent pas adhère aux choses,⁹⁰ ils sont aptes à l'acte et au fruit; et parce que [chez eux] existe la vue fautive de l'existence qui produit [les destinées heureuses] de dieu et d'homme, ils obtiendront certainement la douleur de la naissance et de la mort, et ils éprouveront (*myong bar 'gyur ro*) aussi la douleur de la séparation d'avec les objets purs (*yul sdug pa, *śuci-viṣaya*) et la douleur de l'union avec les objets impurs (*yul mi sdug pa, *aśuci-viṣaya*). [Lorsque leur] intelligence adhère à l'inexistence, ils sont [alors en proie] à la vue fautive contraire et [encourent] les destinées mauvaises, des enfers et [autres destinées mauvaises], et obtiendront les mêmes douleurs que l'on vient d'expliquer ci-dessus. C'est pour cela que le Bouddha Bienheureux, ayant vu [leur] douleur, écarte de [sa] pensée l'extinction et réside [dans la pensée de] compassion.

La vacuité (śūnyatā) est le vrai sens (arthatattva) de l'Enseignement

(XIII, 1–2; 406, 1–8) Ce système (*lugs*), que le moine Candrakīrti a tiré du Madhyamakāśāstra, est une exégèse qui suit l'Instruction (*man ngag, upadeśa*) en conformité avec les Āgama.

De même que ce Dharma n'existe pas dans d'autres [systèmes] que celui [du Milieu,] de même les sages ont attesté que le système développé (*'byung lugs*) ici, lui aussi, n'existe pas ailleurs.

De même que ce Dharma, qui a nom "Vacuité", n'est pas correctement expliqué dans [aucun] autre [traité] hormis le *Traité du Milieu*, de même les sages ont confirmé qu'en dehors du système développé ici il n'existe aucun [système parmi] ceux avec qui nous avons établi (*bsnyad pa*) des "objections (*upālabha*) et réponses (*parihāra*)". [Pour enseigner un] pareil Dharma, qui consiste en vacuité, il [n'existe pas] d'autre traité.

Par conséquent, lorsque certains disent que ce qui est sens suprême pour les Sautrāntika, cela exactement est admis comme [vérité] conventionnelle par les Mādhyamika, il faut savoir que cela revient à dire que [ces personnages] n'ont pas la connaissance parfaite⁹¹ de la réalité (*tattva*) qui est l'objet du *Traité du Milieu*.

Et aussi, ceux qui pensent que ce qui est sens suprême pour les Vaibhāṣika, cela est [vérité] conventionnelle pour les Mādhyamika, eux aussi n'ont purement et simplement pas de connaissance parfaite de la réalité qui est l'objet du *Traité*

⁹⁰ *ngos po la mngon par zhen pa, bhāvābhīveśa*. Sur le *bhāvābhīveśa*, "l'inclination vers les choses" faussement réifiées et ses conséquences, voir *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, 287 et n. 608.

⁹¹ *mngon par ma shes pas, anabhijñena*. Cf. *Prasannapadā*, 499, 8.

du Milieu. Aussi parce que, lorsqu'il s'agit du *dharma* supramondain (*'jig rten las 'das pa'i chos, lokottaradharma*) il ne convient pas (*mi rigs pa*) qu'il y ait identité de nature (*chos mtshungs pa, sādharma*) avec le *dharma* mondain (*'jig rten pa'i chos, laukikadharma*). Les savants ont confirmé (*nges par bya*) que ce système est unique en son genre (*thun mong ma yin pa, asādhārana*).

Par suite de cela, ceux qui ne connaissent pas l'intention de la pensée (*thugs dgongs, *cittābhiprāya, cittābhisamdhī*) du Maître, qui n'ont pas du tout déterminé [par expérience personnelle] le vrai sens (*don gyi de kho na nyid, arthatattva*), qui effrayés par la détermination de la syllabe seule (*yi ge tsaṃ, *akṣaramātra?*),⁹² ont abandonné complètement ce *dharma* supra-mondain. C'est [à leur intention] qu'il faut enseigner correctement le vrai sens du *Traité du Milieu*. C'est pour cette raison que l'on explique que [notre] exégèse introduit au *Traité du Milieu*.

(XIII, 3; 407, 10) Les enfantins, effrayés par la couleur (*kha dog*) [sombre] du vaste océan de l'intelligence de Nāgārjuna, rejettent au loin le bon système (*lugs bzang*). [Mais] l'eau, [dévérée par] les stances de [son traité, fera] éclore [l'intelligence des enfantins, pareille au] bouton de *kumuda*. C'est pour cela que maintenant Candrakīrti [, par son exégèse,] est en mesure de combler leurs aspirations.⁹³

[Objection] — Vasubandhu, Dignāga, Dharmapāla, qui ont composé des Traités [d'exégèse], est-ce que, eux aussi, effrayés par la seule audition de la Parole, auraient-ils abandonné l'enseignement exact du sens de la production par conditions?

[Réponse. A mon tour de vous poser une question.] — Comment peuvent-ils comprendre [le sens du *pratītyasamutpāda*]?

Pour expliquer [le sens de notre question, voici la strophe suivante]:

La vacuité est le Dharma

(XIII, 4; 407, 20) La réalité que l'on a exposée ici dans toute son ampleur,⁹⁴ [cette réalité] profonde et qui suscite la crainte,⁹⁵ sera

⁹² Effrayés par [l'audition] seule de la Parole (Tsong kha pa, *dGongs pa rab gsal*, fol. 268a1), sans connaître l'intention de l'enseignement, sans en avoir déterminé avec certitude le sens exact. Voir Jayananda, TTD fol. 362b2–4. Comparer avec Seyfort Rugg, “Allusiveness and Obliqueness in Buddhist Texts: *saṃdhā, saṃdhi, saṃdhyā* and *abhisamdhī*”, 308–310 et 308, n. 39. Rapprocher de Laṅkāvatāra ad III, 85, éd., Vaidya, 78, 27–80, 4.

⁹³ cf. *supra*. n. 57.

⁹⁴ *bshad zin*. Littéralement “exposée tout à fait, de manière exhaustive”.

⁹⁵ Rapprocher de *Saddharmapuṇḍarīka*, III, 15–22, éd., Kern-Nanjio, 63–64, tr., Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, 40–41.

comprise avec certitude⁹⁶ par les êtres l’ayant pratiquée [dans une vie] antérieure.⁹⁷ Alors que les autres, bien que munis d’un vaste savoir, ne la pénétreront pas. C’est pourquoi, ayant vu que ceux qui appliquent leur intelligence à la doctrine de la nature propre,⁹⁸ [pratiquent] un autre système⁹⁹ [et sont] pareils à ceux [qui suivent] les systèmes qui proclament le moi, il faudra rejeter l’intelligence qui se complaît dans des systèmes autres que le système [du Maître].¹⁰⁰

(408, 5–20) C’est ainsi qu’ayant définitivement constaté que les allodoxes (*mu stegs can, tīrthika*)¹⁰¹ qui, dans leur courant de pensée, n’ont pas gardé l’imprégnation de l’adhésion convaincue à la vacuité (*stong pa nyid la lhag par mos pa’i bag chags, *śūnyatādhimuktivāsanā*) [et] bien qu’ayant abandonné les passions [relatives] au triple monde, du désir, de la forme et du sans forme, peuvent [néanmoins] adhérer à d’autres systèmes. [Aussi] ils sont incapables [de faire surgir] l’adhésion convaincue (*lhag par mos pa*) à l’Instruction du sens suprême (*don dam pa nye bar ston pa, *paramārthapadeśa*) [transmise par] le Munīndra.¹⁰² Il faut

⁹⁶ *nges par rtogs pa*. Jayananda, fol 363b1: *nges par rtogs ’gyur’di ni zhes bya ba ni the tshom med par khong du chud pa’o* ||.

⁹⁷ Jayananda, fol. 363b1:

sngon goms pa nyid las zhes bya ba ni skye snga ma la de kho na nyid la thos pa dang bsam pa la sogs pa byas pas so ||.

Intéressant: “*goms pa*” se réfère, d’après Jayananda, à la pratique des trois *prajñā*. En quelque sorte ainsi l’adhésion convaincue résulte de l’entrée dans l’enseignement de l’Instructeur sans supérieur. Rapprocher de *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 116 et n. 45.

⁹⁸ *tshul, svabhāva?* Cf. *Bodhicaryāvatāra*, IX, 65c, Weller, *Index zum Bodhicaryāva-tāra*, Berlin, 1952–1955, 418a. Voir la glose de Jayananda, fol. 363b2–3: *de’i phyir tshul lugs zhes bya ba ni kun brtags pa dang | gzhan dbang dang | yongs su grub pa’i mtshan nyid can no*. “Par ‘doctrine de la nature propre’, on entend [ceux qui professent] le caractère (*lakṣaṇa*) entièrement imaginé (*parikalpita*), le dépendant (*paratantra*) et le parfaitement établi (*pariniṣpanna*).”

⁹⁹ Jayananda, fol. 363b4: *gzhan lugs zhes bya ba ni slob dpon dbyig gnyen la sogs pa’i ’dod pa’o*. “‘Système autre’ veut dire la doctrine du Maître Vasubandhu, de [Dignāga et Dharmapāla].”

¹⁰⁰ Jayananda, fol. 363b4: *bzhed gzhung ’di las zhes bya ba ni slob dpon klu sgrub zhabs kyis bzhed pa las so*. “Par ‘autre que le système aimé’ on entend [les doctrines] autres que celle sortie des stances [de l’enseignement] aux pieds du Maître Nāgārjuna.”

¹⁰¹ Voir *Madhyamakāvatāra*, VI, 86, 184, 3–7: *mu stegs rnam kyis zhes bya ba ni phal cher bstan pa ste chos ’di pa dag gis kyang gang zag la sogs pa dag brtags pa kho na yin no* || *rnam pa gcig tu na de dag kyang chos ’di pa ma yin te | mu stegs ltar bstan pa’i don phyin ci ma log par khong du ma chud pa’i phyir ro* || *de’i phyir nges par bstan pa ’di ni kun la khyab par byed pa kho na’o* ||

Voir aussi *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Introduction, xli–xlii et xli, n. 63.

¹⁰² Voir *Madhyamakāvatāra*, 2, 1–7, I, 1; *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 110–114, *Yuktiṣaṣṭikā*, 1, 285–287 et 286, n. 605. *dharmaparamaśvara* est une épithète du Bouddha, voir *Ratnagoṭravibhāga*, 1, 87, éd., 56, 18, tr., 262 et n. 474.

savoir que ces [êtres] précisément, bien qu'étant de ceux qui ont beaucoup entendu, sont incapables de pénétrer la vacuité, puisque le germe (*sa bon*) de l'adhésion convaincue à la vacuité¹⁰³ leur fait défaut.

Alors que ceux chez qui il existe l'imprégnation de l'adhésion convaincue à la vacuité [pratiquée] dans une autre vie, d'ores et déjà, et en vertu de cette cause uniquement (*rgyu'i stobs kho na*),¹⁰⁴ il se manifeste la compréhension profonde (*gting rtogs par*) de la vacuité, et en vertu de cette cause uniquement ils renoncent à la vue de la vérité de ceci (*'di bden par mthong ba, *idamsatyadaršana*), tirée des doctrines allodoxes: ces [êtres] voient l'absorption (*gting dpogs par mthong ngo*) dans la vacuité.¹⁰⁵

Par conséquent, considérant que ceux qui appliquent leur intelligence à la doctrine de la nature propre (*tshul lugs*) se comportent comme ceux [qui suivent] les doctrines qui proclament le moi, il faudra rejeter l'intelligence qui se complaît¹⁰⁶ dans des doctrines autres que celle du Milieu (*dbu ma'i gzhung lugs, *Madhyamakamata*).

(408, 20) [Ceux qui] appliquent leur intelligence aux systèmes allodoxes¹⁰⁷ ne peuvent comprendre le prodige.¹⁰⁸ Seule l'adhésion convaincue (*lhag par mos*

¹⁰³ *Madhyamakāvātāra*, 408, 11, *stong pa nyid la lhag par mos pa'i sa bon, śūnya-tādhimuktibīja*. Sur la *śūnyatādhimukti*, voir Seyfort Ruegg, *Le traité du tathāgata-garbha de Bu ston riñ chen grub*, Paris, 1973, 146–147; “The Uses of the four Positions of the Catuḥkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism”, 8 et n. 35; cf. aussi Buddha-nature, *Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, 46–47. Cf. l'expression *dharmā-śūnyatādhimukti* dans *Śūramgamasamādhi-sūtra*, 257.

Voir la définition d'*adhimukti* *Abhidharmakośa*, éd. Pradhan, II, 24, 54, 23, *Abhidharmakośa*, tr., La Vallée Poussin, II, 154, n. 5 (qui traduit *Abhidharmakośa-vyākhyā*, éd., Wogihara, 128, 2–3). Et aussi, *infra*, n. 109.

¹⁰⁴ Litt.: “par la force de cette cause sans plus”.

¹⁰⁵ *gting dpogs pa, avagāhana. Prasannapadā*, 358, 6. Rapprocher ce passage de *Prasannapadā*, 358, 4–6 et aussi de la citation de *Kāśyapaparivarta*, éd., von Stael Holstein, 1926, 336, 3–337, 6.

¹⁰⁶ *dga' ba'i blo gros, dga' ba, nandī*. Cf. avec le sens de *saumanasya*, facteur essentiel d'assujettissement au monde. L'attachement aux doctrines asservit pareillement, voir *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, 293–294.

¹⁰⁷ rang gi blos sbyar ba, **svabuddhi-pra-yuj-*, litt. “faire usage de son intelligence”, “réfléchir” (?).

¹⁰⁸ Ou le “merveilleux” (*ya mtshan pa, āścarya, viśmaya, Mvy*, 7163), v. *Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti*, 272, n. 541. Rapprocher de *Samdhinirmocana*, II, 1, Lamotte, 39 et 172–173, 173: “... [les hérétiques] réfléchissent, mesurent, examinent, enquêtent, mais n'arrivent pas à comprendre cet Absolu. Leurs avis divergent, se séparent et s'affrontent. Ils se disputent et se battent. Ils s'attaquent violemment les uns les autres, se réfutent, s'insultent, se bousculent et se battent. Enfin, ils se séparèrent. A cette vue, je me dis: La manifestation des Tathāgata est une merveille et un prodige: grâce à elle il est possible de comprendre et de réaliser l'Absolu dont le caractère transcende toute spéculation.” *Saddharmapuṇḍarīka*, ch. 20, éd., 390, 11–394 et ch. 20, 1–4, 392, 2–9 et surtout ch. 20, 2cd, 392, 5, Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, 236.

Sur le “miracle de l'enseignement graduel”, voir *supra*, nn. 13 et 59.

pa, adhimukti)¹⁰⁹ à notre vue de la vacuité permet de comprendre le prodige [de la transmission de l’enseignement du Jina].

Transfert des mérites (punyapariṇāmaṇā) du Traité à l’Eveil des êtres

(XIII, 5; 409, 4) Que le mérite [accumulé] par moi, par l’exégèse de l’excellente doctrine du Maître Nāgārjuna, [puisse] se répandre jusqu’à la pointe (*mthar khyab*) des directions.

Celui qui obtient [la vue de la vacuité,] tout exposé qu’il soit au danger¹¹⁰ des passions, son esprit, son ciel, est immaculé, [comme l’est le ciel à] la lune d’automne,¹¹¹ [car cette vue de la vacuité,] pour la pensée, est pareille [à l’obtention] du joyau [placé sur] le chaperon (*gdengs ka, phaṇa*) du serpent (*sbrul, sarpa*).¹¹²

¹⁰⁹ Sur l’adhésion convaincue (*adhimukti*) à l’Enseignement, passage intéressant tiré du *Kāśyapaparivarta* (éd., Stael-Holstein, 200 et suiv.) dans *Prasannapadā*, 337, 3–6. Remarquable parallèle dans le *Ratnagotravibhāga*, 1, 32–33, 28, 7–10, cité par Seyfort Ruegg, *Le traité du tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub*, 120: “Dans le commentaire de l’*Uttaratantra* il est dit: ‘Ceux qui suivent cette religion (bouddhique) mais se comportent comme les non-bouddhistes saisissent ce qui est mal saisi quand même ils sont croyants. Qui sont-ils? En effet, ce sont les personnes qui n’adhèrent pas avec conviction au Sens absolu (*paramārtha*) et soutiennent la théorie spéculative de la personne (*pudgala*). A leur égard Bhagavat a dit: ‘Il n’adhère pas avec conviction à la Vacuité (*sūnyatā*) et il ne diffère pas des hétérodoxes.’” Cf. *Prasannapadā*, 442, 11–443, 5 et 442, n. 7. Voir aussi ci-dessus n. 103. Rapprocher la *sūnyatādhimukti* des gloses de *Prasannapadā*, 500, 13: ... *yasya ... sūnyatā yujyate rocate kṣamate ...*, “... celui qui s’applique, qui approuve et qui est patient [envers] / accepte la vacuité ...”.

Dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, ch. 16, Kern-Nanjio, 337, 9–11, Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, 205, l’adhésion convaincue au *dharmaparyāya* du Lotus, permet de voir le Bouddha, prêcher au *Gr̥dhrakūṭa*.

¹¹⁰ *sdor* < *sdo ba*, **vighna*, “obstacle, danger”; **vigna*, “agitation”. Cf. Weller, *Index zum Bodhicaryāvatāra*, Berlin, 1952, I, 276, s.v. *sdo ba*. Tsong kha pa, *dGongs pa rab gsal*, TTD fol. 268b4–5: *yid kyi nam mkha’ nyon mongs pa’i tshogs kyis sngo zhing gnag par byas pa’i dkyil du ...*, “le ciel de l’esprit assombri par la troupe des passions, au cœur des ténèbres [litt. au milieu de ce qui le fait noir], ... [se lève l’éclat de la lumière, comme à l’automne lors de la nouvelle (pleine?) lune]”. Jayananda aussi, TTD fol. 364a7, lit *sngor*.

¹¹¹ *ston ka’i rgyu skar*, **śāradanakṣatra*, litt. “l’astérisme d’automne”.

¹¹² Rappel de sarpamaṇi, le joyau du serpent, que l’on imaginait caché dans la tête des serpents. Il possédait le pouvoir d’expulser les poisons. Noter la valeur apotropaïque de la vacuité comparable à celle du joyau (*maṇi*) qui préserve des dangers.