ryadeva et Candrakrti sur la permanence (IV)

Autor(en): **May, Jacques**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870884

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (IV)

Edition, traduction et interprétation d'un passage d'un traité de philosophie bouddhique du IIe-IIIe siècle de notre ère, le *Catuḥśataka* d'Āryadeva, et de son commentaire par Candrakīrti (VIe-VIIe siècle).

Ces deux auteurs appartiennent à l'école dite de la voie moyenne (en sanscrit: Mādhyamika), qui cherche en toute chose à se maintenir à égale distance de l'être et du néant.

Le sujet traité est le *nirvāṇa*. Le texte tend à établir que le *nirvāṇa* n'existe pas d'une existence permanente; plus généralement, qu'il n'existe pas en tant que tel, et n'est pas non plus néant: il est la limite vers laquelle tend l'évacuation du monde empirique, conduite par une discipline à la fois morale, méditative et intellectuelle, et censée délivrer l'homme de la douleur. Un *nirvāṇa* existant en lui-même serait isolé en son essence, incapable d'entrer en relation avec quoi que ce soit, et par conséquent inaccessible.

Introduction

Le présent article est le quatrième d'une série qui, sous le titre général de *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence*, en comprendra cinq. L'ensemble constituera une traduction intégrale du chapitre IX du *Catuḥśataka* d'Āryadeva avec le commentaire de Candrakīrti.

[I: *kārikā* **201-206ab**] Paru dans: *Indianisme et Bouddhisme*, Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1980, pp. 215-232. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 23.)

II [*kār.* **207-211**] Paru dans: *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 69 à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979), Paris, 1981, pp. 75-96.

III [*kār.* **212-219**] Paru dans: *Etudes Asiatiques*, Vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981, pp. 47-76.

IV [*kār.* **220-221**]: le présent article.

V [*kār.* **222-225**] En préparation pour: *Acta Indologica*, volume commémoratif du 1150e anniversaire du Nirvāṇa de Kōbō Daishi, Narita (Japon), 1984.

Comme on l'a vu précédemment[1], les huit premiers chapitres du *Catuḥśataka* traitent avant tout de morale et de discipline; les huit derniers traitent de doctrine, et sont consacrés au débat philosophique. Le chapitre IX ouvre la seconde série; ainsi que l'indique son titre, il porte sur l'«objet permanent» ou les «choses permanentes», selon que l'on entend au singulier ou au pluriel le composé nominal *nityārtha* qui y figure sous la forme du thème. Il porte aussi souvent sur l'existence substantielle: les deux notions de permanence et de substantialité ne se séparent guère, et le terme *artha* lui-même implique en général une existence concrète, objective et finalement substantielle.

Le Bouddha dit que les choses qui constituent le monde sont impermanentes *(anitya)* et insubstantielles *(anātman)*. En face du bouddhisme, toutes les écoles de pensée dites «orthodoxes», c'est-à-dire reconnaissant l'autorité du *Veda*, l'efficacité du sacrifice, et l'autorité des brahmanes qui interprètent les uns et administrent l'autre, admettent quelque substance permanente. Mille ans de polémique ont opposé les deux tendances. Un échantillon en est offert par d'autres passages du chapitre IX, où Āryadeva et son commentateur Candrakīrti critiquent le substantialisme et l'atomisme de l'école Vaiśeṣika, le substantialisme de l'école Sāṃkhya, ainsi que les conceptions d'une école qui n'est ni bien connue, ni bien orthodoxe, l'école des «temporalistes» *(kālavādin)*, qui voyaient dans le temps la substance permanente dont est tissu le monde.

Mais, malgré l'insistance sur l'impermanence et l'insubstantialité, les «choses permanentes» avaient leur place même à l'intérieur du bouddhisme. Il s'agit principalement des inconditionnés ou incomposés *(asaṃskṛta)*, seuls à échapper à la loi de causalité. La scolastique en énumérera trois: l'espace *(ākāśa)*, et deux «arrêts» *(nirodha)*. Pour n'en citer qu'une interprétation, qui a l'avantage de la clarté, l'espace est la pure absence d'objet physique. Les arrêts sont la cessation de toute vie empirique, dans ses manifestations physiologiques et surtout psychologiques. Ils ne se confondent que très subsidiairement avec la mort.

Dans l'ensemble de la scolastique bouddhique, *nirodha* est considéré comme synonyme de *nirvāṇa*. Ce dernier terme, que l'on peut traduire par «extinction», désigne, avec plus de prestige et de résonance, la même chose que *nirodha*: un état de libération, au-delà de tout devenir causal, de toute transmigration. Comme le montre A. Bareau, «il ne fait aucun doute que l'entité pour laquelle fut forgée la notion même d'incomposé est le *nirvāṇa*»[2].

Les *asaṃskṛta* n'ont nullement échappé à la critique bouddhique du permanent et du substantiel. On en arrive donc à ce paradoxe apparent d'une critique radicale, par certains bouddhistes[3], d'une des valeurs suprêmes du bouddhisme: le *nirvāṇa*. Mais ce qu'ils visent est la tendance à figer le *nirvāṇa* en substance, à en faire une chose, un objet. Cette tendance présente un inconvénient double: elle favorise une vision du monde qui n'est pas conforme à la vraie nature des choses, et elle rend la délivrance impossible. Cette dernière est en effet fondée sur des processus; or, dans un monde figé en substances immuables par définition, tout processus est impossible.

Candrakīrti avait déjà entamé plus haut la critique des trois inconditionnés[4]. Il les désignait alors sous leurs rubriques classiques: *ākāśa*, l'espace; *apratisaṃkhyā-nirodha*, l'«arrêt sans récapitulation»; *pratisaṃkhyā-nirodha*, l'«arrêt avec récapitulation». Mais la critique portait en fait sur l'espace, et les deux arrêts n'étaient traités que par analogie.

Dans le passage qui suit, la critique est dirigée sur le *nirvāṇa*. Le *nirvāṇa* s'identifie au *pratisaṃkhyā-nirodha*, qui est la désignation précise et technique de l'opération qui l'instaure. Le témoignage le plus formel de cette identité est une énumération des trois *asaṃskṛta* par Candrakīrti, que La Vallée Poussin citait déjà dans l'*Album Kern*, et où *pratisaṃkhyā-nirodha* est remplacé par *nirvāṇa*[5]. Dans un passage de l'*Abhidharma-kośa*, *nirvāṇa* paraît recouvrir les deux *nirodha*[6].

Il s'agit de démontrer qu'il ne peut exister de *nirvāṇa* permanent. Mais, comme il arrive à Candrakīrti dans son commentaire d'Āryadeva, le développement est assez sinueux. Autant, dans la *Prasannapadā*, Candrakīrti se modèle sur la rigueur méthodique de Nāgārjuna, autant il épouse, dans la *Catuḥśatakaṭīkā*, la démarche plus libre et parfois heurtée d'Āryadeva.

Tout d'abord, le *pūrva-pakṣa* de la *kārikā* **220** parle de *nirvāṇa*. La *kārikā* elle-même et le commentaire répondent en employant le terme *mokṣa*[7]. A la *kārikā* **221**, ils reviennent à *nirvāṇa*. Dès qu'il est question de la vérité absolue, quel que soit par ailleurs son mode d'être, *nirvāṇa* ou autre, toutes les désignations s'équivalent, car l'absolu ne peut être qu'un. Ainsi peut-on mettre en équivalence:

— *nirvāṇa*, l'extinction;
— *nirodha*, l'arrêt;
— *pratisaṃkhyā-nirodha*, l'arrêt avec récapitulation;
— *mokṣa*, la délivrance;

— *nirodha-satya*, la vérité de l'arrêt, qui est la troisième des quatre vérités[8];
— *vināśa*, la destruction;
— *visaṃyoga*, la disconnexion (d'avec la transmigration);
— *visaṃyoga-phala*, le fruit de disconnexion;
— *dharmatā*, la nature des *dharma*[9].

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une exégèse de toutes ces appellations, qui vont d'un terme tout à fait général tel que *mokṣa*, commun à toute la vie religieuse indienne, jusqu'à une désignation hautement technique telle que *visaṃyoga*. Bornons-nous à remarquer que certains, par exemple *nirvāṇa*, représentent le point de vue de l'absolu; que d'autres, tels *visaṃyoga-phala* ou *vināśa*, représentent le point de vue de la vérité empirique, soumise à la loi de la cause et du fruit. Autrement dit, sont mises en équivalence, d'une part, l'opération ultime par laquelle la délivrance s'instaure au terme d'une longue voie unitive qui est *yoga*, «ajustement intérieur»[10], et qui se fonde sur un recueillement *(samādhi)* toujours plus poussé, et d'autre part la délivrance elle-même en tant qu'état.

La discussion qui commente la *kārikā* 220 est ardue; elle a nécessité une annotation massive. Mais on retrouve le même type de difficulté chaque fois qu'il est question du passage d'une vérité à l'autre, de la servitude à la délivrance, du *saṃsāra* au *nirvāṇa*. Ce passage comporte à la fois continuité et rupture, identité et contradiction. La loi de causalité et la loi de rétribution des actes, qui ne font qu'un et gouvernent la transmigration, trouvent leur expression suprême dans la production du «fruit de disconnexion», grâce auquel l'existant empirique est projeté dans l'extinction ou dans la délivrance. Mais cette expression suprême est en même temps rupture. Effet sublime, sommation d'une série causale très longue, qui n'est autre que toute la pratique du chemin qui mène à l'arrêt de la douleur, le *visaṃyoga-phala* brise la loi de causalité, projette la causalité en liberté à la faveur de la rupture de niveau ontologique qu'il détermine.

Continuité et rupture: ce schème gouverne peu ou prou toute vie spirituelle. Les bouddhistes, qui en ont eu la conscience la plus lucide et la plus constante, ne l'expriment guère autrement que par des apories et des logogriphes.

La délivrance, obtenue à partir du monde empirique, est cependant tout à fait hétérogène au monde empirique: il est impossible de la constituer en une chose particulière *(arthāntara)*[11], en une essence *(bhāva)*[12] déterminée, définissable,

pourvue de caractères spécifiques, comme on peut le faire pour les diverses données qui composent le monde empirique. (Au reste, même pour ces dernières, cette constitution n'est qu'illusoire, et c'est précisément la reconnaissance de cette illusion qui constitue l'élément gnoséologique de la délivrance.) L'opération même du passage est un processus contradictoire, en tant qu'elle participe à la fois de la transmigration et de l'arrêt de la transmigration: «du point de vue de la forme propre, la destruction est une essence; mais en tant qu'elle est l'essence de la cessation des formes et autres *dharma* [c'est-à-dire des «choses particulières»], elle n'est pas une essence», dit Candrakīrti dans la *Prasannapadā*[13]; et dans la même ligne, mais plus abruptement, il dira dans le texte ci-après: «L'activité de délivrance, [...] qui a la nature d'une essence [...], est cependant non constituée en chose particulière [...]»[14].

Il est superflu de répéter[15] tout ce que nous devons à YAMAGUCHI Susumu, guide prudent et juste. Mais, pour les *kārikā* **220** et **221**, nous avons eu un autre devancier en la personne de Louis de La Vallée Poussin, qui les a traduites jadis sur le chinois, avec le commentaire de Dharmapāla[16]. Grâce à cette traduction exacte et lucide d'arguties encore plus difficiles à suivre en chinois qu'en tibétain, le propos de Dharmapāla n'est pas sans éclairer celui de Candrakīrti. Très éclairante aussi, la discussion des *asaṃskṛta* dans l'*Abhidharma-kośa*, amenée par la question de savoir quelle est la nature du *visaṃyoga-phala*[17].

Dans la *Prasannapadā*, aux chapitres XVI et XXV, Candrakīrti a aussi abordé les problèmes qui font l'objet de son commentaire sur *Catuḥśataka* **220** et **221**. Mais il s'y est pris d'une manière sensiblement différente. La délivrance et l'extinction sont traitées séparément. La discussion est plus développée, plus rigoureuse, plus schématique aussi. Elle ne recourt pas aux mêmes procédés.

Le chapitre XVI des *Mūla-madhyamaka-kārikā* et de la *Prasannapadā* s'intitule *Bandhana-mokṣa-parīkṣā*, «Critique de la servitude et de la délivrance». Il comprend une démonstration spécifique de l'irréalité de ces deux états[18], qui utilise principalement le schème de l'analyse temporelle[19] et le principe de l'incompatibilité des contradictoires[20] (*paraspara-virodha*, cf. *Pr.* 294.2): l'asservissement ne peut opérer ni antérieurement, ni simultanément, ni postérieurement à la constitution de l'être asservi; la délivrance ne peut opérer ni sur un être asservi ni sur un être qui n'est pas asservi. Rappelons que ces arguties, pour dérisoires ou scandaleuses qu'elles puissent paraître, visent en fait à combattre une «réification» qui rendrait la délivrance inaccessible.[21]

Quant au *nirvāṇa*, Nāgārjuna et la *Prasannapadā* en traitent une première fois, brièvement, dans un passage qui précède immédiatement celui dont nous venons de parler: le *nirvāṇa* n'a pas d'existence réelle parce qu'il ne peut s'appliquer ni aux *saṃskāra*, facteurs qui composent le complexe psycho-physiologique, et encore moins à ce complexe vu comme un être unitaire *(sattva)*[22]. Mais surtout, le chapitre XXV est entièrement consacré au *nirvāṇa*[23]. L'existence du *nirvāṇa* lui-même, de cet état qui est une des valeurs suprêmes du bouddhisme, y est rigoureusement débusquée. Car même l'idée d'une «délivrance en soi» bloque le dynamisme de la libération; et de plus, le *nirvāṇa* étant hors de la transmigration, nous n'avons sur lui aucune prise; nous ne pouvons rien en dire.

Reste *Udāna* viii. 3: *atthi bhikkhave ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ*[24]. Impossible de nier, même au prix de la dialectique la plus contournée, qu'il s'agit bien là d'un jugement d'existence, et, avec le *atthi* jeté en tête, d'existence pleine et entière.

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

Pour les sigles et abréviations employés dans l'appareil critique du tibétain, v. pp. 70-71.

Abhidharma-kośa, éd. Pradhan = *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*. Edited by Prahlad Pradhan. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, réimpr. 1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)

Abhidharma-kośa, éd. Dwarikadas Shastri = *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acharya Vasubandhu*. With Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Critically edited by Dwarikadas Shastri. Varanasi, Bauddha Bharati, 1970-1973, 4 vol. (Bauddha Bharati Series, 5-7, 9.)

Abhidharma-kośa, tr. La Vallée Poussin = *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923-1931, 6 vol. — Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). — Sauf indication contraire, renvois aux chapitres et pages. — V. aussi: K. Lav.

Acta Indologica. Vol. I et suiv. Narita (Japon), Naritasan Shinshōji, 1970 et suiv.

AKANUMA Chizen. *The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas and Pāli Nikāyas*. (Kampashibu Shiagon Goshōroku.) Tōkyō, Hajinkaku, 1958.

Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern... Leiden, E. J. Brill, 1903.

Bareau, André. *L'absolu en philosophie bouddhique*. Evolution de la notion d'*asaṃskṛta*. Paris, Centre de documentation universitaire, Tournier et Constans, 1951. (Univ. Paris, Thèse princ. Lettres.)

Bareau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saïgon, EFEO, 1955; réimpr. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 38.)

BEFEO = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. I et suiv. Hanoï, Saïgon, Paris, 1901 et suiv.

Bhatt., Bhattacharya = Bhattacharya, Vidhushekhara. *The Catuḥśataka of Āryadeva*. Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrti, reconstructed and edited. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series, N° 2.)

Bhattacharya, Kamaleswar. *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 90.)

Bhattacharya, Kamaleswar. *Upadhi-, upādi- et upādanā- dans le canon bouddhique pāli*, dans *Mélanges Renou*, Paris, 1968, pp. 81-95.

BHSD = Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II, Dictionary*. New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr.: Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.

Catuḥśataka-ṭīkā ou *Catuḥśataka-vṛtti*: titre abrégé du commentaire de Candrakīrti sur le *Catuḥśataka* d'Āryadeva. Voir: Bhatt., Bhattacharya; HPS.

ch. = chinois.

Chandra, Lokesh: voir Lokesh Chandra.

De Jong, *Cinq chapitres* = *Cinq chapitres de la Prasannapadā* [traduits du sanskrit avec l'édition de la version tibétaine], par J.W. de Jong. Paris, P. Geuthner, 1949. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome IX.)

De Jong, J.W. *Textcritical Notes on the Prasannapadā*, dans *Indo-Iranian Journal*, Vol. 20, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 25-59, 217-252. — Deux articles. Le premier couvre les pages 1 à 279 de l'édition de la *Prasannapadā* de Candrakīrti par La Vallée Poussin (inf. *Pr.*, *MMK*); le second, les pages 280 à 594.

EFEO = Ecole française d'Extrême-Orient.

Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1969. (Philosophische Studientexte: Texte der indischen Philosophie, Bd. 2.)

H = *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA etc. Tōkyō, Daizō Shuppan, 1973-1978, 3 vol.

Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929- , 5 fascicules parus.

Hommage Regamey = *Etudes Asiatiques*, vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981.

Horsch, Paul. *La notion d'*upadhi *dans la philosophie de Śaṅkara*. Thèse d'Université soutenue à Paris en 1951.

HPS = *Catuḥśatikā by Arya Deva*, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, pp. 449-514.

I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. *L'Inde Classique*. Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, EFEO, 1953 (Bibliothèque de l'EFEO, vol. III).

In memoriam Paul Demiéville = *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tome LXIX à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979). Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1981.

Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23.)

Journal of Indian Philosophy. Vol. I et suiv. Dordrecht, D. Reidel, 1972 et suiv.

K. = *Abhidharma-kośa*.

K. Lav. = *Abhidharma-kośa*, tr. La Vallée Poussin, v. sup.

kār. = *kārikā*, «strophe didactique».

Kokuyaku Issaikyō, Chūgan-bu [«Les textes canoniques en traduction nationale, Section Mādhyamika»]. Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1930-1932, 3 vol. (Sur la collection du *Kokuyaku Issaikyō*, réunissant des traductions japonaises de nombreux textes du Canon bouddhique chinois, voir *I. Cl.* II, § 2165; *Hōbōgirin* IV, Supplément, pp. II, IX.)

Kośa = *Abhidharma-kośa*.

Lacombe, Olivier. *L'Absolu selon le Védânta*. Les notions de Brahman et d'Âtman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris, P. Geuthner, 1937, réimpr. 1966.

Lalitavistara, ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1958. (Buddhist Sanskrit Texts, Vol. 1.)

Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by Bunyiu NANJIŌ [NANJŌ Bun-yū]. Kyōto, Ōtani Univ. Press, 1923, repr. 1956. (Bibliotheca Otaniensis, Vol. I.)

La Vallée Poussin, Louis de. *Nirvāṇa*. Paris, G. Beauchesne, 1925. (Etudes sur l'histoire des religions, 4.)

La Vallée Poussin, Louis de. *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, dans MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 127-135.

Lévi, Sylvain. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*. Paris, H. Champion, 1932. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, Fasc. 260.)

Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. New Delhi, 1959-1961, 12 vol. (Śatapiṭaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto, Rinsen Book Company, 1971, 1976.

Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine, publiée par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1907-1912, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IX.)

Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur. Traduit d'après la version tibétaine par Louis de La Vallée Poussin. Dans: *Le Muséon*, Louvain, VIII, 1907, pp. 249-317; XI, 1910, pp. 271-358; XII, 1911, pp. 235-327. [La traduction est restée inachevée.]

Madhyamakāvatāra, tr. Tauscher = *Candrakīrti. Madhyamakāvatāraḥ und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166-226)*, übersetzt und kommentiert von Helmut Tauscher. Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien d. Universität, 1981. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 5.)

Mahāvastu, éd. Emile Senart. Paris, Imprimerie Nationale, 1882-1897, 3 vol. Réimpr.: Tōkyō, Meicho Fukyū Kai, 1977.

Masson-Oursel, Paul. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris, P. Geuthner, 1923.

May: v. inf. *Pr.*, tr. May.

May, Jacques. *La philosophie bouddhique de la vacuité*, dans *Studia Philosophica*, Annuaire de la Société suisse de philosophie, Vol. XVIII, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958, pp. 123-137. Réimpr. dans: *Etre*. Approches de la non-dualité. Revue trimestrielle. Levallois-Perret: II, 1974, 4, pp. 9-16, et III, 1975, 1, pp. 26-33.

May, Jacques. *La philosophie bouddhique idéaliste*, dans *Etudes Asiatiques*, XXV, Berne, Francke, 1971, pp. 265-323.

MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*. Vol. I et suiv. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1932 et suiv.

Mélanges Renou = *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris, E. de Boccard, 1968. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 28. — 40e anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967.)

MIMAKI Katsumi. *La réfutation bouddhique de la permanence des choses* (sthirasiddhidūṣaṇa) *et la preuve de la momentanéité des choses* (kṣaṇabhaṅgasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 41.)

MMK = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1903-1913, réimpr. Osnabrück, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IV.) — La mention *MMK* renvoie exclusivement aux *kārikā* de Nāgārjuna. Cf. *Pr.*

MW = Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1899.

NAKAMURA Hajime. *Bukkyōgo daijiten*. [«Grand Dictionnaire de terminologie bouddhique».] Tōkyō, Tōkyō Shoseki, 1975, 3 vol.

Nyāyakośa = JHALAKĪKAR, Bhīmācārya. *Nyāyakośa*. Or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and re-edited by Vāsudev Shāstri ABHYANKAR. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XLIX.)

Obermiller, *Indices verborum* = *Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the* Nyāyabindu *of Dharmakīrti and the* Nyāyabinduṭīkā *of Dharmottara*. Compiled by E. Obermiller. I: Sanscrit-Tibetan Index. II: Tibetan-Sanscrit Index. Leningrad, 1927-1928, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970, 2 vol. (Bibliotheca Buddhica, vol. XXIV, XXV.)

Pandeya, Ramchandra. *The Mādhyamika Philosophy: a new approach*, dans *Philosophy East and West*, 14, Honolulu, 1964, pp. 3-24; réimpr. dans: Pandeya, Ramchandra. *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977, pp. 60-88.

PEFEO = Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Pr., *Prasannapadā*: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.

Pr., tr. May = *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [...] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. — Collection Jean Przyluski, tome II.)

Pr., tr. Sprung = *Lucid Exposition of the Middle Way*. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung, in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Pradhan: v. sup. *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan.

PTS = Pali Text Society, London.

Renou, Louis. *Grammaire sanscrite*. Paris, A. Maisonneuve, 1930, réimpr. 1961.

Renou, Louis. *Terminologie grammaticale du sanskrit*. Paris, H. Champion, 1957.

S. Lav. = *Vijñaptimātratāsiddhi*. La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite [du chinois] et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, 1928-1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tomes I, V, VIII.)

s. v., ss. vv. = *sub voce*, *sub vocibus*, renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.

Saṃyutta = *Saṃyutta-Nikāya*, éd. Léon Feer et C. A. F. Rhys Davids. London, 1884-1904, repr. 1970-1980, 6 vol. (Pali Text Society, Text Series, N°s 93-98.)

Schayer, Stanislas. *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Cracovie, 1931. (Polska Akademja Umiejetnosci, Prace Komisji Orjentalistycznej / Académie polonaise des sciences, Mémoires de la Commission Orientaliste, N° 14.)

Schmithausen, Lambert. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien, H. Böhlaus Nachf., 1969. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung. — Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8.)

sDe dge dBu ma = *sDe dge Tibetan Tripiṭaka. bsTan ḥgyur*. Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo [...] *dBu ma* [...] Tokyo, 1977-1979, 17 vol. — Edition photographique de la section Mādhyamika du Canon bouddhique tibétain dans l'édition xylographique du monastère de Dérgé (Tibet oriental). Les références se lisent comme suit, p. ex. n. 37: vol. 7, œuvre N° 3860, p. 49, 2e planche, 3e ligne.

Sprung = *Pr.*, tr. Sprung.

Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad, 1927. Réimpr.: The Hague, Mouton, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI).

T = *Taishō Shinshū Daizōkyō. The Tripiṭaka in Chinese*. Revised, collated, rearranged and edited by TAKAKUSU Junjirō, WATANABE Kaigyoku, ONO Gemmyō. Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankō Kai / Society for the Publication of the Taishō Edition of the Tripiṭaka, [puis] Daizō Shuppan, 1924-1935, 100 vol. — Les références se lisent, p. ex. note 35: volume XXX, œuvre N° 1571, IIe «rouleau» ou «volume» *(juan)* chinois, page 192, registre supérieur (= a; b = médian, c = inférieur), colonnes 22 à 24.

Tib. Trip. = *The Tibetan Tripiṭaka*. Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype...] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955-1961, 168 vol. — Les références se lisent d'une manière tout à fait analogue à celles de *sDe dge dBu ma*.

Tripāṭhī, Chandrabhāl. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*. Berlin, Akademie-Verlag, 1962. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, VIII. — Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 56.)

Tucci, *La versione cinese del Catuḥçataka* = Tucci, Giuseppe. *Studi Mahāyānici*: I: *La versione cinese del Catuḥçataka*, confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana. Dans: *Rivista degli studi orientali*, Vol. X, Roma, 1925, pp. 521-567.

Udāna, ed. by Paul Steinthal. London, 1885, repr. 1948. (Pali Text Society, Text Series, No. 142.)

Udānavarga, hrsg. v. Franz Bernhard. Bd. I-II. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965-1968, 2 vol. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, X. — Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 54.)

Welbon, Guy Richard. *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*. Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1968.

Y = YAMAGUCHI Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit, Kyoto, Heirakuji, 1974, 2 vol.

Yamaguchi = YAMAGUCHI Susumu. *Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajōhon no kaidoku*. [A Japanese] Translation and Annotation on the Chapter "Negation of eternal things" in Candrakīrti's Catuḥśataka-ṭīkā. Dans: *Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō / Annual of Oriental and Religious Studies*, N° 1, Tokyo, 1964, pp. 13-35.
Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: *Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū* [«Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu»], Tōkyō, Shunjūsha, 1972-1973, 2 vol.: pp. 349-403 du vol. II (699-753 de la pagination continue).

* * *

QUATRE CENTURIES SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR PAR LES ÊTRES À ÉVEIL CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ: RÉFUTATION DES CHOSES PERMANENTES[25] [suite]

[§ 8. *Critique de l'Extinction*]

[1] Mais certains de nos coreligionnaires[26], ne comprenant pas que les inconditionnés [existent d'une manière] purement nominale[27], et imaginant que l'Extinction existe substantiellement [et] est permanente, énoncent[28] [l'argumentation suivante]: Il est vrai que les Eveillés ne disent pas que les atomes sont permanents[29]. Mais ce qu'ils déclarent permanent, cela existe en tant que permanent.

Or, comme le dit le Bienheureux: «Moines mendiants, il existe un non-né, un non-devenu, un non-conditionné»[30]. Et il est dit aussi: «Les *dharma* inconditionnés sont permanents»[31].

Par conséquent, l'Extinction est permanente; ce qui est à obtenir par la vérité du chemin est permanent, et existe en tant qu'obstacle définitif à la production des passions et des naissances futures, comme une digue qui retient l'eau[32]. Si cela n'était pas permanent, les passions et les naissances se produiraient, puisqu'il n'y aurait [aucune] chose *(don = artha)* pour faire obstacle à [leur] production. Or, ce n'est pas le cas. Donc, cette [chose] permanente qu'on désigne sous le nom d'Extinction existe.

D'ailleurs, si elle n'existait pas, on ne pourrait [la] désigner sous le nom de «troisième vérité sainte», à la suite des vérités de la douleur et de l'origine[33]. Or, on le fait. Donc, elle existe.

[2] — A cela, nous répondons:

220. *Si la délivrance*[34] *existe indépendamment de l'asservissement, de l'asservi et des moyens [de libération], il ne naît d'elle rien que ce soit*[35]. *On ne peut donc appeler cela «délivrance».*[36]

Dans cet [aphorisme], l'asservissement est la vérité de l'origine, car il se constitue précisément en faisant perdre son autonomie à ce qui est asservi[37]. L'asservi est vérité de la douleur, parce qu'il est aliéné par les passions[38]. Les moyens par lesquels cette [situation] cesse sont vérité du chemin[39], parce qu'ils font cesser les passions. Mais l'existence d'un [processus actif d']asservissement et d'un objet d'asservissement a pour cause l'existence de

l'activité d'asservissement[40], puisqu'elle ne peut exister sans eux. De même, s'il n'y a pas quelque chose à faire cesser et quelque chose qui fait cesser, l'action de faire cesser n'existe pas[41], et c'est de l'existence de cette dernière que les deux autres tirent la leur. Dans le cas qui nous occupe, ce qui est à faire cesser est l'ensemble des passions[42], et ce qui [le] fait cesser est le chemin. Telle la lampe pour l'obscurité[43].

Les trois vérités que l'on vient de mentionner sont existence, inférée[44] de l'ensemble des passions et de ce qui s'y oppose[45]. Il n'en va pas de même pour la délivrance, caractérisée par l'épuisement des passions. Car il ne se produit rien à partir d'elle[46]; et d'autre part l'asservissement et la délivrance n'entrent nullement en relation de facteurs [d'une activité commune][47]. Que s'il était dans la nature de la [délivrance] de s'appliquer[48] à quelque chose, alors elle aurait nature d'être, inférée par le moyen du fruit [qu'elle produirait]. Mais ce n'est pas non plus le cas. Donc, la [délivrance] n'a pas nature d'être.

Si l'on opine que la délivrance *(thar pa = mokṣa)*, c'est le délivré *(grol ba = mukta)*: dans ce cas également, elle est indiscernable de ce qui se trouve en état de délivrance *(grol bar gyur pa = mukta)*. Sinon, le [délivré] serait dépourvu de toute connexion *('brel pa = saṃbandha)* avec la [délivrance], et inefficient[, donc inexistant][49].

Il n'est donc pas rigoureux d'appeler «délivrance» cette [chose qu'évoque la *kārikā* **220**]:

«On ne peut donc appeler cela 'délivrance'».[50]

[3][51] L'activité de délivrance, qui, en coupant l'asservissement, tire de l'objet d'asservissement la nature d'un [être] délivré, [et] qui a la nature d'une essence en train de se délivrer, [donc] douée d'activité, est cependant non constituée en chose particulière *(don gźan = arthāntara)*, étant exempte de la dichotomie entre identité et altérité[52]. En vérité, il ne convient pas que la délivrance soit cette [entité] constituée en chose particulière [et] ayant nature d'être[, que décrivent certains de nos adversaires][53].

Par conséquent, il ne convient pas de supposer que la non-production des passions et de la naissance[, donnée] plus haut [comme définition de l'Extinction][54], soit [une chose] fabriquée *(byas pa = kṛtaka)* [à partir de causes et conditions]. Les essences *(dṅos po = bhāva)*, elles, qui naissent d'une somme de causes et de conditions, ne peuvent en aucun cas prendre naissance sans elle, tout comme une pousse [ne peut naître] d'un germe qui a brûlé. Il est donc tout à fait mauvais d'imaginer [que la délivrance

pourrait être] une chose particulière, au sens d'une [essence].

L'expressibilité de la troisième vérité ne contredit pas non plus [notre position], car elle se limite à [dire que] les passions et les naissances ne se produiront plus[55].

Enfin, il n'est nullement impossible de dénombrer exhaustivement les inexistants[56]. Le Bienheureux dit en effet: «Moines mendiants, les cinq que voici ne sont que nom, ne sont qu'allégation, usage verbal, convention: à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'Extinction et la personne...»[57]

[4] D'autres[58] interprètent [différemment le *pāda* **c** de l'aphorisme **220**. Ils lisent ce dernier] comme suit:

«Si la délivrance existe indépendamment de l'asservissement, de l'asservi et des moyens [de libération], *il ne se produit rien à partir de ces [trois]. On ne peut donc appeler ce [non-produit] 'délivrance'*».

L'argument *(gtan tshigs = hetu)* montre alors qu'il ne se produit rien de déterminé qu'on puisse appeler «délivrance», puisque [celle-ci est, justement, «]délivrée[»] des trois [facteurs en question], comme l'inexprimable[59]. Par suite, puisque [toute] nature propre [y] cesse, nul[60] ne peut l'appeler «délivrance», et elle n'est l'objet d'[aucune] assertion. Voilà ce qu'ils disent.

[5] Poursuivons. Le Bienheureux a dit[61]: «L'abandon complet, le rejet, la mise à l'écart, l'épuisement, le détachement, l'arrêt, l'apaisement, la disparition de la douleur présente; la non-recomposition, la non-appropriation d'une douleur nouvelle: cela est calme, cela est excellent, à savoir: le rejet de tout le substrat[62], l'épuisement de la soif, le détachement, l'arrêt, l'Extinction.»

D'après ce [passage de l']Ecriture, de quelque manière que ce soit,

221ab. *Dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister.*[63]

Si les agrégats existaient dans l'extinction, et que la personne [y] existât aussi, il suivrait alors de leur existence [des conséquences inacceptables]: l'[être] en état d'extinction serait objet de perception mentale[64]; il y aurait contradiction avec un *sūtra*; et l'Extinction ne transcenderait pas la transmigration[65]. Par conséquent, on ne perçoit, dans l'extinction, aucun [être] en état d'extinction. De la sorte,

221cd. *Là où l'on ne voit pas d'[être] en état d'extinction, que [serait] l'Extinction?*

L'Extinction, [en tant que fait d']être éteint, a aussi[66] forme d'essence; elle dépend donc d'un support *(rten = āśraya)*[67]. Or, son support est en état d'extinction: qu'il soit les agrégats ou la personne, il n'existe [plus, dans l'Extinction]. Il y aura donc défaut de support. D'après la thèse [que l'Extinction est solidaire d'un support], que pourrait être l'Extinction?

Ou encore, dans la notion de l'Extinction que se fera celui qui affirme qu'elle est vraiment une essence, de deux choses l'une: ou l'Extinction sera support, ou elle sera ce qui s'appuie [sur ce support]. Or, premièrement, elle ne peut être support: en effet,

«dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister».

En leur absence, que serait l'Extinction, là où aucun [sujet] en processus d'extinction n'est perçu? De la sorte, l'Extinction ne peut, d'une part, être support.

Et d'autre part, dans le cas où elle serait ce qui s'appuie [sur le support], la faute est la même. En effet,

«dans l'Extinction, les agrégats n'existent pas; la personne ne peut exister. Là où l'on ne voit pas d'[être] en état d'extinction, que [serait] l'Extinction?»

— que pourrait être alors l'Extinction, puisque ce qui s'appuie [sur un support] ne peut exister sans support?

En vérité, à un inexistant, la permanence ne saurait convenir.

Concluons qu'il n'existe pas d'essences permanentes.[68]

Jacques MAY.

NOTES

[1] *Indianisme et Bouddhisme*, p. 215.

[2] Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique*, p. 5 et n. 4.

[3] Notamment les Sautrāntika et les Mādhyamika. Cf. inf., section 3 et note 51.

[4] HPS 483.15-27; *Indianisme et Bouddhisme*, pp. 228-229.

[5] *atraike ākāśāpratisaṃkhyānirodha-nirvāṇāny asaṃskṛtāniti kalpayanti*, *Pr.* 176.9 et n. 2; tr. May, p. 140; *Album Kern*, p. 112.

[6] *ākāśa-nirvāṇa°*, Pradhan 93.13, confirmé par *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.1.6, T XXIX 1558 VI 34c5, 1559 V 192b11; K. Lav. ii 283 traduit «l'espace et les deux 'destructions' ou 'cessations', *nirodhas*».

[7] Inf. n. 34.

[8] Inf. p. 56 et n. 33; p. 58.

[9] Inf. n. 27.

[10] Cf. May, *La philosophie bouddhique idéaliste*, p. 281. Le terme *yoga* figure dans le titre sanscrit développé du *Catuḥśataka*, cf. inf. n. 25.

[11] Inf., section 3, p. 57.

[12] Sur ce terme, voir notamment May, n. 204.

[13] Inf. n. 66.

[14] Inf., section 3, p. 57.

[15] Cf. *Indianisme et Bouddhisme*, p. 215; *Hommage Regamey*, p. 47.

[16] L. de La Vallée Poussin: *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*. ii: *Catuḥśataka sur le Nirvāṇa*. MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 130-135. Le passage traduit correspond à T XXX 1571 ii 192a10-c15.

[17] K. Lav. ii 287-287. Les *kārikā* suivantes du *Kośa* traitent du *nirvāṇa*: chapitre i, *kār*. 6 et 48; chapitre ii, *kār*. 55. Rappelons les titres de trois livres qui ont développé les problèmes relatifs au *nirvāṇa*, dans des perspectives diverses: 1° La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, 1925; 2° Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, 1927; 3° Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and its Western interpreters*, 1968 (cf. le compte rendu de J.W. de Jong, *Journal of Indian Philosophy*, I, 1972, pp. 396-403).

[18] *MMK* XVI.5-8; *Pr*. 290.1-294.4; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, pp. 98-103 («§ 3. Über die Irrealität der Gebundenheit und der Erlösung»).

[19] Cf. May, p. 16; inf. n. 40.

[20] Cf. May, n. 67.

[21] Sur cette «réification» et ses inconvénients, v. surtout *MMK* XXIV. 20-40, *Pr*. 505.17-515.12; tr. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 191-194 (*kārikā* seulement); May, pp. 240-247, Sprung, pp. 239-246.

[22] *MMK* XVI.4; *Pr*. 287.15-289.14; tr. Schayer, op. cit., pp. 95-98 («§ 2. Widerlegung der These von der Realität des nirvāṇa»).

[23] *MMK* XXV; *Pr*. 519-541; tr. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 74-78, 183-212; Sprung, pp. 247-263. Les *kārikā* de Nāgārjuna sont aussi traduites dans Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 195-199.

[24] Inf. n. 30.

[25] HPS 485.16: *Bodhisattva-yogācāre Catuḥśatake Nityārthapratiṣedho nāma navamaṃ prakaraṇam*.

[26] Les Sarvāstivādin, partisans de la réalité et de la permanence du *pratisaṃkhyā-nirodha* = *nirvāṇa*. Cf. *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan, 92.2-3; K. Lav. ii 278: «Le Sarvāstivādin. — Ce *dharma*, de sa nature, est réel, indicible; seuls les Āryas le 'réalisent' intérieurement chacun pour soi. Il est seulement possible d'indiquer ses caractères généraux, en disant qu'il y a une entité réelle *(dravya)*, distincte des autres, bonne *(kuśala)*, éternelle, qui reçoit le nom de *pratisaṃkhyānirodha*, qu'on nomme aussi disconnexion, *visaṃyoga*.» — Sur l'équivalence des termes *pratisaṃkhyā-nirodha*, *visaṃyoga*, *nirvāṇa*, etc., v. sup. pp. 47-48.

[27] Candrakīrti oppose ici le «purement nominal» (*miṅ tsam* = *saṃjñā-mātraka* H, *nāma-mātraka* Y) et l'«existant en tant que substance» (*rdzas su yod pa* = *dravya-sat* Y).

Sur la question de l'existence réelle ou nominale des *dharma* conditionnés ou inconditionnés, *nirvāṇa* compris, les écoles anciennes occupent un éventail de

positions qui va du réalisme intégral des Sarvāstivādin au nominalisme intégral des Ekavyāvahārika. V. Bareau, *Sectes*, p. 284.

Les Sautrāntika, notamment, nient l'existence réelle des trois *asaṃskṛta*: Bareau, *Sectes*, p. 157, thèse 9; K. Lav. ii 278. Les termes servant à désigner les irréels sont donc des désignations conventionnelles, et c'est dans cette mesure que les Sautrāntika sont des nominalistes. Cf. inf., n. 51, 57.

Quant aux écoles philosophiques du Grand Véhicule, pour les Mādhyamika, tout est «désignation métaphorique» (*upādāya prajñapti*, v. *Hōbōgirin* V, p. 462): ils sont, comme les Ekavyāvahārika, des nominalistes intégraux. Pour les Vijñānavādin, les trois *asaṃskṛta* existent: *a.* en tant que désignations de certains développements du *vijñāna*; *b.* en tant que désignations de la nature des *dharma* (*dharmatā*, cf. sup. n. 9) (S. Lav. 74-75). Leur existence est donc purement nominale: «les Asaṃskṛtas ne sont pas des entités réelles *(dravyasat)*» (ib. p. 78). Cela sans préjudice des spéculations compliquées du Grand Véhicule sur le *nirvāṇa* (dont S. Lav. 670-671 résume l'essentiel).

Ici et dans la citation canonique, inf. p. 58 et n. 57; p. 73, Candrakīrti invoque l'existence nominale. Ailleurs, il a des formules plus raciales: les inconditionnés ne sont «rien que ce soit» (*teṣām akiṃcittvena*, HPS 483.26-27, *Indianisme et Bouddhisme*, p. 229); l'Extinction est, finalement, «un inexistant»: *yod pa ma yin pa* (dont l'équivalent le plus fréquent est *avidyamāna*, Y), inf. pp. 59, 74.

[28] *źe'o*, inf. p. 71 et n. 12.

[29] Cf. la *kārikā* **219cd**

des na nam yaṅ saṅs rgyas rnams ||
rdul phran rtag pa ñid mi gsuṅ ||

et son commentaire par Candrakīrti: *Hommage Regamey*, pp. 64, 73.

[30] dge sloṅ dag ma skyes pa daṅ ma byuṅ ba daṅ 'dus ma byas pa de ni yod do. On peut restituer: *asti bhikṣavas tad ajātam abhūtam asaṃskṛtam*. C'est, avec les minimes différences de libellé coutumières, le début du fameux *logion* de *Udāna* viii.3 (cf. sup. p. 50 et n. 24), qui constitue sans doute l'expression la plus nette de la tendance réaliste et substantialiste dans le bouddhisme ancien. Voir K. Bhattacharya, *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, p. 11 n. 1, 66-67, 101; K. Lav. ii 279 n.

Ces deux auteurs ne signalent aucun libellé sanscrit conservé: *Udānavarga* XXVI.21, mentionné par La Vallée Poussin, est un texte différent, versifié. Cf. *Udānavarga*, éd. Bernhard, p. 328.

Libellé pāli: *Udāna* viii.3, pp. 80-81; *Nettipakaraṇa*, p. 62; *Itivuttaka*, § 43 (= Dukanipāto, Vaggo II, Sutta 6), p. 37, avec au dernier mot la variante *paññāyethā'ti* au lieu de *paññāyatī'ti*.

[31] *Abhidharma-kośa*, chapitre i, *kārikā* 48b (= éd. Pradhan 37.3): *nityā dharmā asaṃskṛtāḥ*. Tibétain, *Tib. Trip.* 115 N° 5590 117.5.4-5 = N° 5591 139.2.2: 'dus ma byas chos rtag pa'o. K. Lav. i 100 ne signale aucun texte canonique de cette teneur.

[32] Yamaguchi, p. 398, n. 2, signale un énoncé analogue dans *Pr.* 525.1-2: *tatraike bhāvato nirvāṇam abhiniviṣṭā evam ācakṣate | iha kleśa-karma-janma-saṃtāna-pravṛtti-niyata-rodha-bhūto jala-pravāha-rodha-bhūta-setu-sthānīyo nirodhātmakaḥ padārthaḥ | tan nirvāṇam | ...* De Jong, *Textcritical Notes*, lit *nirodhabhāvātmakaḥ* au lieu de *nirodhātmakaḥ*.

Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 88.2.1-4, *Tib Trip.* 98 N° 5260 81.4.2-5: de la mya ṅan las 'das pa dṅos por mṅon par źen pa kha cig ni 'di skad du | 'dir

mya ṅan las 'das pa ni ñon moṅs pa daṅ las daṅ skye ba'i rgyun 'jug pa ṅes par 'gog par 'gyur ba | chu'i rgyun 'gog pa'i chu lon daṅ 'dra ba'i don dṅos po'i bdag ñid can yin te | ...źe na [*Tib. Trip.*: źes na] |

Traductions: Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 190; Sprung, p. 251.

A la lumière de ce passage, on peut restituer des éléments du tibétain ci-après p. 71 et n. 7: chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan du gegs su gyur pa = *jāla-rodha-setu-vad atyanta-rodha-bhūta.*

[33] V. sup p. 48 et n. 8; inf. n. 55. — Cf. K. Lav. ii 283: «Si le *pratisaṃkhyā-nirodha* ou Nirvāṇa est inexistence, comment peut-il être une des vérités? Comment peut-il être la troisième vérité?» La traduction de La Vallée Poussin s'éloigne ici quelque peu des textes. Pradhan 93.9-10: *yady apy asaṃskṛtam abhāva-mātram syān nirodha ārya-satyaṃ na syāt | na hi tat kiṃ cid astīti |*. «De plus, si l'inconditionné était pure inexistence, l'arrêt ne serait pas vérité sainte, car [dans cette hypothèse] l'[inconditionné] n'existe pas [en tant que] quoi que ce soit de déterminé.» Le tibétain, *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.13, est conforme à Pradhan: gal te 'dus ma byas med pa tsam źig yin na 'gog pa 'phags pa'i bden pa yin par mi 'gyur te de cuṅ zad kyaṅ med pa'i phyir ro |. Très proches aussi, les versions chinoises: T XXIX 1558 VI 34b28-29 (citée par Yamaguchi, p. 398, n. 3), 1559 V 192b5-6.

[34] Cf. sup. n. 7.

[35] Tout le commentaire de Candrakīrti va s'articuler autour du *pāda* **c**: de las ci yaṅ mi 'byuṅ (var.: skye) ste. Le *de las* recouvre probablement un *tatas*, ambigu quant au nombre. (Cf. la restitution proposée par La Vallée Poussin, note suivante *in fine*.) Deux interprétations seront proposées: 1° «il ne naît rien de la [délivrance]»: *tatas* = *tasmān [mokṣāt]*; la délivrance n'est pas cause. 2° «il ne naît rien de l'[asservissement, de l'asservi et des moyens]: *tatas* = *tebhyo [bandhana-bandhyopāyebhyaḥ];* la délivrance n'est pas effet. Cf. n. 58.

Or, pour Candrakīrti comme pour la spéculation bouddhique en général, n'existe réellement («wirklich») que ce qui est doué d'activité (*kriyā*; «Wirkung») — activité agie dans la cause, subie dans l'effet. Cf. p. ex. *Pr.* 181.1, où *sadbhūta*, «réel», et *kriyā-yukta*, «doué d'activité», se glosent mutuellement (tr. May, pp. 144-145, et notes 414 et 25; Sprung, p. 166).

C'est là une condition nécessaire, mais non suffisante; et ce principe se compose subtilement avec la double vérité. En vérité d'enveloppement, nous avons des *bhāva* actifs, qui développent ou subissent une activité. Ils pourraient donc exister réellement. Mais ce n'est pas le cas, parce qu'ils naissent de causes et conditions. Or, la seule existence authentique est l'existence absolue, indépendante de causes et conditions. Corrélativement, les *asaṃskṛta* sont, certes, inconditionnés, mais aussi inactifs: ils ne sont donc pas réels non plus.

Cf. Dharmapāla, T XXX 1571 ii 192a22-24; tr. La Vallée Poussin, *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, MCB I, p. 131 bas: «Que si vous le considérez [le Nirvāṇa] comme actif, vous en faites une chose semblable aux «conditionnés» *(saṃskṛta)*; et, si vous lui refusez l'activité, il est semblable à une corne de lièvre. Les savants n'admettront jamais qu'une chose active soit inconditionnée *(asaṃskṛta)*, qu'une chose inactive soit réelle.» — Cf. n. 51 inf.

Contemporain plus jeune de Candrakīrti (cf. *Hōbōgirin* V 483b24, 484a6-9; Mimaki, *La réfutation bouddhique...*, tableau chronologique pp. 6-7), Dharmakīrti mettra sur l'importance de l'«efficacité causale» *(artha-kriyā, artha-kriyā-sāmarthya)* un accent particulièrement énergique, qui marquera toute la spéculation bouddhique ultérieure en Inde et au Tibet.

[36] On pourra comparer, pour cette *kārikā* **220**, la traduction italienne de Tucci, *La versione cinese del Catuḥçataka*, p. 527, et la traduction française de La Vallée Poussin, op. cit., p. 130, toutes deux faites sur le chinois (T XXX 1570 182c6-7 = 1571 ii 192a13-14).

Tucci, op. cit., p. 528, cite une strophe très proche, du *Laṅkāvatāra*: chapitre III, strophe 70 = éd. Nanjio 186.2-3:

bandhya-bandhana-nirmuktā upāyaiś ca vivarjitāḥ |
tīrthyā mokṣaṃ vikalpenti na ca mokṣo hi vidyate ||

Tibétain, *Tib. Trip.* 29 N° 775 59.1.6-7:

bciṅs dan bciṅ bya rnam grol ba ||
thabs rnams rnam par spaṅs pa ste ||
mu stegs thar par rtog mod kyi ||
thar par ruṅ bar mi 'gyur ro ||

La Vallée, p. 130 bas, cite cette strophe avec les variantes °*nirmuktam* et °*vivarjitam*. Il ne précise pas la provenance de ces leçons, qui rapportent ces deux prédicats à *mokṣam*, et ne sont guère autorisées par la version tibétaine.

Sur le modèle de cette strophe, La Vallée, p. 131 note, propose pour notre *kārikā* la restitution suivante:

bandhya-bandhana-nirmukta upāyaiś ca vivarjitaḥ |
mokṣaś cet tato 'jananāt sa mokṣa iti nocyate ||.

[37] Comparer *Pr.* 290.7: *iha ya ime rāgādayaḥ kleśā baddhānām asvatantrīkaraṇena bandhanam iti vyapadiśyate* (cf. Yamaguchi, p. 398, n. 4). Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 49.2.3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 46.5.5: 'di na 'dod chags la sogs pa ñon moṅs pa gaṅ dag bciṅ bar bya ba rnams raṅ dbaṅ med par byed pas 'chiṅ ba'o (D pa'o) źes bya bar bsñad ciṅ. Tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, p. 98: «Als '*bandhana*' (= Bindung) bezeichnet man die *kleśas*, wie Leidenschaft usw., und zwar mit Rücksicht darauf, dass durch sie die gebundenen [Wesen] ihrer Autonomie beraubt werden (= *asvatantrī-karaṇe*).» Lire °*karaṇena* au lieu de °*karaṇe*, avec de Jong, *Textcritical Notes*.

[38] ñon moṅs pa'i gźan gyi dbaṅ = *kleśa-paratantra*. Cf. *Pr.* 73.6 *prameya-paratantra* = *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 13.1.3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 13.3.3-4 gźal bya'i gźan gyi dbaṅ. Tr. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 161, n. 2: «dependent upon the objects of cognition»; Sprung, p. 62: «depends on the number of the kinds of objects of knowledge».

[39] Ces équivalences montrent d'une manière particulièrement évidente que les vérités saintes ne sont pas des cadres abstraits, mais contiennent toute la variété du devenir.

[40] Pour le tibétain *'chiṅ ba*, *bciṅ bar bya ba* et *'chiṅ ba'i bya ba*, Yamaguchi, p. 398, n. 6, propose de restituer *bandhana*, *bandhya* et *bandha-kriyā*. Cf. Y; de Jong, *Textcritical Notes* ad 291.13. La *Prasannapadā* confirme les deux premières restitutions, mais non la troisième, parce que les *Mūla-madhyamaka-kārikā*, qu'elle commente, réfutent l'existence de l'«asservissement» non par le schème de l'«analyse de l'activité», mais par un autre schème ternaire, celui de l'analyse temporelle (cf. sup. n. 19).

Voir *MMK* XVI.7, *Pr.* 291.8-292.5; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, pp. 100-101. Sur le schème de l'analyse temporelle, cf. May, p. 16, et p. 51, n. 7, I. Le chapitre II des *MMK* et de la *Pr.* fournit le paradigme détaillé d'une réfutation par analyse temporelle.

D'après le schème de l'analyse de l'activité, appliqué ici, toute activité se décompose en trois termes, avec deux possibilités pour le premier: 1° un agent

personnel *ou*, comme dans le présent passage, un processus actif; 2° un objet; 3° l'activité *(kriyā)* proprement dite. Cf. *MMK* et *Pr.*, chapitre VIII; May, n. 414, 864. Le Mādhyamika s'efforce de démontrer que ces termes «ne peuvent exister au sens absolu, ni ensemble, ni séparément: donc ils n'existent point» (Masson-Oursel, *Esquisse*, p. 134).

Voir ci-après, n. 43.

[41] Yamaguchi, p. 398, n. 7, restitue: *nivartanīya*, *nivartaka*, *nivṛtti*. Cf. note précédente.

[42] *saṃkleśa*, «l'ensemble des passions», avec la nuance totalisante du préverbe *sam°*. Cf. S. Lévi, *Matériaux*, p. 71, n. 1. *Saṃkleśa* est traduit plus souvent par «souillure». Il est opposé régulièrement à la «purification» (*visuddhi* dans la tradition pāli, *vyavadāna* dans la tradition sanscrite), surtout dans les écoles anciennes et dans le Vijñānavāda. — K. Lav. index s. v. *saṃkleśa*; May, n. 226; May, *La philosophie bouddhique idéaliste*, pp. 269-270, 311.

[43] L'activité *(kriyā)*, par exemple faire cesser l'obscurité, requiert, pour s'exercer, pour «exister», un agent ou un instrument (la lampe) et un objet (l'obscurité). Mais, dans la perspective bouddhique, l'activité est première, et c'est elle qui est cause de l'apparition des instances qui lui permettent de fonctionner; et cela même dans l'ordre matériel. Se rappeler la *kārikā* iv.1a de l'*Abhidharma-kośa*: «la variété du monde naît de l'acte». Les spécifications d'instrument, d'agent, d'objet, sont déjà des fruits de l'acte.

[44] *dpags pa* est à prendre ici au sens de *rjes su dpags pa* = *anumita*. Cf. Obermiller, *Indices verborum*, II, ss. vv. *rjes su dpog pa*, *dpog pa*.

[45] L'ensemble des passions est ici la vérité de la douleur plus la vérité de l'origine. Il est donc: asservissement, asservi, activité d'asservissement. «Ce qui s'y oppose» est la vérité du chemin. Celle-ci fait cesser la souillure; elle a donc un objet à faire cesser, et il y a activité de faire cesser. Les première, deuxième et quatrième vérités obéissent donc bien aux lois de l'activité et de la causalité, et par suite elles existent. Il est difficile d'en dire autant de la troisième vérité, comme le montrera la suite du texte.

[46] La délivrance *(thar pa* = *mokṣa)* n'a d'effet que suppressif: elle supprime l'objet à libérer et met un terme au processus de libération. Elle n'a donc pas d'effet positif, définissable. Ce qui est sans effet est dépourvu d'activité, donc inexistant. Donc, la délivrance n'existe pas.

[47] Pour yan lag gi ṅo bor ñe bar ma son pa'i phyir, je propose la restitution *aṅgabhāva-anupagamāt* (ou: °*gamanāt*). Y donne *upagama* = *ñe bar 'gro ba*, qui est proche de *ñe bar son pa* ou *ñe bar soṅ ba*. Lokesh Chandra 867b confirme l'équivalence *ñe bar soṅ ba* = *upa*-GAM-.

En *Pr.* 65.5, on trouve *aṅgībhāvopagamāt* (de Jong, *Textcritical Notes*: *aṅgabhāvopagamanāt*). Le tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 11.3.6, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 12.1.8, ne concorde pas exactement, mais on a bien, pour *aṅgībhāva* ou *aṅgabhāva*, l'équivalent *yan lag gi ṅo bo* (cf. Y; de Jong, loc. cit.). Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 148, traduit *aṅgībhāva* par «... becomes a component part...» Sprung, p. 57: «... are taken as component members...» Le contexte est un problème d'«activité», comme dans notre passage.

J'interprète comme suit cette deuxième raison logique de l'inexistence de la délivrance: *Bandha-kriyā*, l'activité d'asservissement, et *nivṛtti*, la cessation, étaient «facteurs d'une activité commune», en ce sens que le *saṃkleśa* est à la fois, d'une part l'asservissement et l'asservi, d'autre part l'objet à faire cesser.

La délivrance, elle, intervient après que la vérité du chemin a fait entièrement cesser les passions. Au surplus, elle existe, par hypothèse **(220ab)**, «indépendamment de l'asservissement»; elle ne peut être en rapport de causalité avec lui, sous quelque espèce que ce soit. En outre, nous dit la première raison logique, la délivrance ne produit aucun effet: «il ne se produit rien à partir d'elle». Il n'y a donc pour elle aucune possibilité de *kriyā*. Donc, la délivrance n'existe décidément pas.

[48] Yamaguchi, p. 390.11, et n. 10 et 11 p. 399, restitue ici *upanaya* (et non *upagama*, comme imprimé par inadvertance au bas de 390.11), et interprète le passage en termes de logique formelle. Il est vrai que *ñe bar sbyor ba* correspond habituellement à *upanaya*, le «cas d'application», quatrième membre du raisonnement en forme, qui correspond à notre mineure. Mais je comprends mal ici l'intervention de la logique formelle.

[49] De deux choses l'une: ou le délivré se confond avec la délivrance, ou il s'en distingue. Dans le premier cas, le délivré n'existe pas, puisque la délivrance qui lui est supposée identique, étant dépourvue d'«activité», n'existe déjà pas, comme Candrakīrti vient de l'établir. Dans le second cas, il n'existe pas non plus. En effet, pour qu'il existe, il faudrait qu'il fût doué d'activité; et pour qu'il le soit, il faudrait tout d'abord qu'il fût effet de la délivrance. Or, ce n'est pas le cas, puisqu'il est supposé distinct d'elle, sans connexion avec elle, et en particulier sans lien causal.

Candrakīrti reprendra le problème du délivré dans son commentaire des *kārikā* **222** et suivantes, où il développera une critique du Puruṣa du Sāṃkhya, et insistera sur l'inexistence d'un «Soi-même délivré» *(bdag groḷ ba = muktātman)*. Voir Yamaguchi, pp. 393 et suiv.; et la suite du présent article, *Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence (V)*, en préparation (sup. p. 45).

[50] Citation de **220d.**

[51] Cette section paraît exprimer la position de Candrakīrti concernant la délivrance (et ses équivalents, sup. pp. 47-48). Elle est proche de celle des Sautrāntika, irréalistes et nominalistes (sup. n. 27): les *asaṃskṛta*, et parmi eux le *pratisaṃkhyānirodha*, ne constituent pas des *dharma*, et n'ont d'existence que purement nominale. Cf. *Madhyamakāvatāra*, tr. Tauscher, n. 484. Mais Candrakīrti ajoute deux indications antinomiques, qui restituent la perspective du Grand Véhicule: 1° Le statut de la délivrance est un statut contradictoire, paradoxal, intenable: celui d'une entité qui serait à la fois douée d'activité, et soustraite à la loi de causalité (cf. sup. n. 35). 2° Ce statut peut se réaliser sur un plan où cesse la dichotomie entre identité et altérité, autrement dit sur le plan de la vérité absolue, tout à fait en dehors de nos prises.

La dichotomie identité-altérité se rencontre principalement dans deux contextes; elle œuvre dans les deux cas en mode négatif. 1° Elle constitue les deux premiers termes de la «discussion quintuple», qui, partant des cinq relations concevables entre la substance personnelle *(ātman)* et les agrégats *(skandha)* d'éléments psycho-physiologiques qui composent la personne empirique, démontre qu'elles sont toutes impossibles et conclut à l'inexistence de l'*ātman* (cf. May, p. 16; inf. n. 67 *in fine*). 2° Elle régit la loi de causalité: faute de pouvoir la surmonter (*MMK* I.la *na svato nāpi parato* «ni de soi-même ni d'autre chose»), les choses causées se résolvent en vacuité. Cf. *Hōbōgirin*, V, p. 476.

[52] de yaṅ de ñid daṅ gźan ñid du brtag pa daṅ bral ba na don gźan du ma gyur pa yin na. On peut hasarder la restitution: *sāpi (mukti-kriyā) tattvānyatva-vikalpa-rahitā, arthāntarābhūtā*. Cf. n. 67 *in fine*.

[53] Les Sarvāstivādin, cf. n. 26.

[54] Candrakīrti rappelle ici, en l'abrégeant quelque peu, la définition de l'Extinction donnée par les Sarvāstivādin: «obstacle définitif à la production des passions et des naissances futures» (sup. p. 56 et n. 32).

[55] Réponse à l'objection formulée juste avant la *kārikā* **220**. Cf. n. 33. — Objection: Le terme *nirodha-satya* désigne une *vérité (satya)*; il renvoie donc à une réalité, et ne se limite pas à une «description without any constituent». — Réponse: la teneur de cette expression est purement négatrice et suppressive; elle ne renvoie à aucune réalité, et ne constitue rien qui ressemble à une assertion. Cf. *Hōbōgirin* V 477. — L'expression «a description without any constituent» est de R. C. Pandeya, *The Mādhyamika Philosophy: a new approach*, dans *Philosophy East and West*, 14, Honolulu, 1964, p. 7, n. 10; réimprimé dans: R. C. Pandeya, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977, p. 66, n. l; cité dans *Hōbōgirin* V 462b.

[56] dṅos po med par gyur pa la graṅs kyis yoṅs su bgraṅ ba yod pa ma yin pa yaṅ ma yin te. On pourrait restituer: *na ca na vidyate 'bhāva-bhūtānāṃ saṃkhyayā parisaṃkhyā* (litt. «dénombrement par le nombre»). *Parisaṃkhyā-* f. (aussi *parisaṃkhyāna-* nt.), terme usité en Mīmāṃsā, en grammaire, désigne des énumérations plus ou moins exhaustives: MW «(in phil.) exhaustive enumeration (implying exclusion of any other)»; Renou, *Terminologie*: «'énumération compréhensive'... mais de caractère plus illustratif, moins complet que le *parigaṇana*»; *Nyāyakośa* s. v.

[57] Après les arguments de rigueur logique *(yukti)*, un argument d'autorité *(āgama)*. Le Bienheureux lui-même a énuméré cinq cas privilégiés — voire «exhaustifs» au sens rigoureux du verbe *pari-saṃ-*KHYĀ- — de «désignations métaphoriques sans plus»: parmi elles, l'Extinction, et même les trois inconditionnés: *ākāśa*, *nirvāṇa* = les deux *nirodha*.

Ce *sūtra* est cité *Pr.* 389.5-6 (non représenté dans la version tibétaine, cf. *Pr.* 388, n. 5; de Jong, *Cinq chapitres*, p. 115): *pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvānāgato 'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti*. Tr. de Jong, op. cit., pp. 42-43: «Il y a, ô moines, cinq choses qui ne sont que des noms, des désignations, des expressions de la vie quotidienne, et qui ne relèvent que du plan mondain, à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'individu et le Nirvāṇa.» — Cf. BEFEO 69, 1981, p. 83, n. 23.

La Vallée Poussin, K. Lav. iv, p. 5, n. 2, cite un libellé du même *sūtra* qui remplace *nirvāṇam* par *sahetuko vināśaḥ*, «la destruction pourvue de cause». D'après cette note, il s'agit d'un «Sūtra des Sautrāntika». On y reconnaît en effet quelques thèses importantes de cette école: irréalité du passé, de l'avenir, des inconditionnés; théorie de la destruction sans cause. A noter toutefois que le *sūtra* parle d'existence nominale plutôt que d'irréalité. Quant à la théorie de l'irréalité ou de l'existence nominale du *pudgala*, elle n'est pas particulière aux Sautrāntika.

Cf. Bhattacharya, p. 60, n. 1; K. Lav. ii 278 et suiv., v 49-66; Bareau, *Sectes*, pp. 156-157, thèses 3, 9, 10; Mimaki, *La réfutation bouddhique...*, pp. 73-74 et les notes, en particulier la note 284. — Yamaguchi, p. 399 n. 17 *ad* p. 391, signale que ce *sūtra* est cité dans le commentaire du *Catuḥśataka* par Dharmapāla, T XXX 1571 i 191c28-29. Le *Kokuyaku Issaikyō*, *Chūganbu* III 215.11-12, ne donne pas d'indication sur sa provenance. — La Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, pp. 138-139: «Ce Sūtra condamne nettement les Sarvāstivādins, partisans de

l'existence du passé et du futur, et les Pudgalavādins; trop nettement sans doute pour être authentique.» — Rappelons aussi la lacune de la version tibétaine de la *Prasannapadā*.

[58] Apparemment, il ne s'agit pas d'une variante d'école, mais d'une simple variante grammaticale, cf. n. 35. Dans les deux cas, la conséquence est la même: selon la première variante, la délivrance n'existe pas parce qu'elle n'est pas cause; selon la deuxième, parce qu'elle n'est pas effet.

Toutefois, le commentaire de la deuxième variante insiste davantage sur l'irréalité de la délivrance, et sur le fait que, dans sa vraie nature, elle est «comme l'inexprimable»: elle se trouve entièrement au-delà des prises du langage. V. note suivante.

[59] C'est-à-dire: comme la réalité absolue dans ce qu'elle a de plus transcendant, de plus inaccessible. Cf. la note précédente, et Yamaguchi, p. 400, n. 18, qui glose ce *dṛṣṭānta* par l'expression *gommō ryozetsu no kūshōgitai*, «la vérité absolue de la vacuité, qui est oubli de la parole et dépassement de la pensée». La formule *gommō ryozetsu* (ch. *yanwang lüjue*), «oubli de la parole et dépassement de la pensée», se trouve par exemple dans le *Sanlun xuanyi / Sanron gengi* de Jizang / Kichizō, T XLV 1852 lb5-6, 3c6. Cf. NAKAMURA Hajime, *Bukkyōgo daijiten*, pp. 430a s. v.; et la traduction du *Sanlun xuanyi* par M. Henry Isler, en préparation.

[60] Variante (inf. p. 73, n. 52): «elle ne peut être appelée la délivrance de qui que ce soit». — Allusion au thème de l'inexistence de l'être délivré, qui sera développé dans la fin du chapitre (cf. sup. n. 49).

[61] Ce passage canonique est cité dans l'*Abhidharma-kośa*.

Texte sanscrit, éd. Pradhan 93.23-94.2: *yat svalpasya duḥkhasyāśeṣaprahāṇaṃ pratiniḥsargo vyāntībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ anyasya ca duḥkhasyāpratisandhir anutpādo 'prādurbhāvaḥ | etat kāntam etat praṇītaṃ yad uta sarvopādhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam iti |*. L'édition Dwarikadas Shastri, I.326.6-9, donne un texte exactement conforme à celui de Pradhan.

Version tibétaine: La Vallée Poussin, qui ne disposait pas de l'original sanscrit, reproduit en note, K. Lav. ii 284 n. 4, la version tibétaine du *Kośa*. Le texte de cette version se trouve dans *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.2.5-7. Il présente quelques variantes par rapport au nôtre, ci-après: voir l'appareil critique, inf. p. 73 et n. 56.

Il convient d'apporter quelques retouches au texte sanscrit de Pradhan. 1° Lire *vyantībhāvaḥ*: *vyāntībhāva* n'est attesté ni dans MW ni dans BHSD. 2° Au lieu de... *anutpādo 'prādurbhāvaḥ | etat kāntam...*, la restitution du tibétain donne: ... *anupādānam etac chāntam... Kāntam* n'est guère plus qu'une faute d'impression: *śāntam* (*chāntam* par *saṃdhi*) est confirmé par toutes les autres sources citées ci-après. 3° Au lieu de *upādhi*, lire *upadhi* avec le pāli et le *Mahāvastu* (ci-après; sur *upadhi*, voir note 62).

La Vallée Poussin, K. Lav. ii 284 (= T XXIX 1558 vi 20-23, 1559 v 192b25-28), renvoie à «Saṃyukta 13,5», dont le report à l'édition de Taishō est: T II 99 xiii 88a9-12. Pour ce *sūtra* du *Saṃyuktāgama*, Akanuma, *Comparative Catalogue*, p. 45 n° 3, renvoie au *Kośa*, mais ne signale pas de parallèle pāli.

On a toutefois des libellés pāli et sanscrits de la séquence finale, *sarvopadhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam*, dans des contextes où apparaissent également d'autres termes figurant dans notre citation (notamment *śānta*): *Saṃyutta* I 136.15-16, V 226.6-7; fragment canonique édité par Chan-

drabhāl Tripāṭhī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*, pp. 139-140; *Lalitavistara*, éd. Vaidya, 286.4,7 (var. °*niḥsarga* au lieu de °*pratiniḥsarga*), 289.13-14; parallèle plus prolongé dans *Mahāvastu*, II 285.19-21: *etaṃ śāntaṃ etam praṇītam etaṃ yathāvad etam aviparītaṃ yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskārasamathā dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam.*

Voir encore K. Lav. ii 285 n. et Add.; Bhattacharya, p. 61.

[62] Sur *upadhi* et les termes voisins, voir K. Bhattacharya, *Upadhi-, upādi- et upādāna dans le canon bouddhique pāli*, in *Mélanges Renou*, pp. 81-95. Le sanscrit bouddhique est ici proche du pāli, et dans les deux langues la définition donnée par M. Bhattacharya, p. 87, peut s'appliquer: «Le mot *upadhi* désigne donc l'individualité empirique dans le sens le plus complet. *Nirupadhi* est celui qui s'est libéré de son individualité.» — Sur *upadhi*, voir aussi Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt*, p. 79.

L'individualité, composite, est constituée par les cinq agrégats *(skandha)*. *Upadhi*, «substrat», désigne collectivement les cinq *skandha*. Voir la définition de Candrakīrti, *Pr.* 519.9-10: *upadhi-śabdenātma-prajñapti-nimittāḥ pañcopādāna-skandhā ucyante.* Tibétain, *sDe dge dBu ma* 7 N° 3860 87.2.2-3, *Tib. Trip.* 98 N° 5260 80.4.8-80.5.1: bdag tu gdags pa'i rgyu ñe bar len pa'i phuṅ po lṅa la phuṅ po'i sgras brjod do. «Le terme *upadhi* désigne les cinq agrégats d'appropriation [en tant que] cause de la désignation de «Soi-même». En fait, les termes *upadhi* et *skandha* sont si proches que les traductions tibétaines les rendent habituellement tous deux par *phuṅ po*, ce qui ne va pas sans inconvénient.

La traduction «substrat» est étymologique: «ce qui est placé (*dhi-* m.) sous [le moi illusoire]». Pour le préverbe *upa*, la nuance de «sous» est attestée à côté de la nuance habituelle de «auprès», cf. MW s. v. *upa*; Renou, *Grammaire*, pp. 142, 171. Les *skandha* sont le substrat sur lequel s'édifie la notion de moi. Dans le Grand Véhicule, ce «substrat» n'est pas moins illusoire que ce qui se bâtit sur lui.

Quant à *upādhi*, c'est avant tout un terme de philosophie Vedānta. La présence du préverbe *ā*, marquant la direction vers, et spécialement le retour au sujet, fait prédominer la nuance «auprès de». «Littéralement, le mot veut dire 'apposition'» (K. Bhattacharya, op, cit., p. 87). Il désigne les «conditions limitantes» (Lacombe), les «contaminations de relativité», les «adjonctions déterminantes» (Masson-Oursel) qui sont surimposées *[adhyāsa, adhyāropa(ṇa), samāropa(ṇa)]* à l'Absolu par la force de l'ignorance. V. K. Bhattacharya, op. cit., pp. 87-88; O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, index s. v.; Masson-Oursel, *Esquisse*, pp. 132, 245. La notion d'*upādhi* a été étudiée par P. Horsch, dans une thèse inédite mentionnée par K. Bhattacharya, op. cit., p. 88, n. 3: *La notion d'*upādhi *dans la philosophie de Śaṅkara*, thèse d'Université soutenue à Paris en 1951.

[63] Parmi toutes les épithètes données dans la citation qui précède, celle qui implique le plus clairement l'inexistence des agrégats dans l'Extinction est *sarvopadhipratiniḥsarga*. On peut aussi se référer à *duḥkhasya apratisaṃdhi*: le terme *pratisaṃdhi* désigne techniquement la «recomposition» des agrégats (à la naissance), cf. p. ex. *Pr.* 551.15; et *duḥkha*, la douleur, est un synonyme de *upādāna-skandhāḥ*, les agrégats d'appropriation, les agrégats en tant que rapportés au moi illusoire: cf. p. ex. *Pr.* 475.11-13: *iha hi... pañcopādāna-skandhā... duḥkham ity ucyante.*

L'inexistence des agrégats implique l'inexistence de la personne *(gaṅ zag* =

pudgala) ou du Soi-même *(ātman)*. (Sur le degré de synonymie de ces deux termes, v. May, n. 502.) On sait en effet que la notion de personne est construite sur la base des agrégats. Cf. p. ex. *Pr.* 519.9-10, cité dans la note précédente; aussi *Pr.* 346.1, *Madhyamakāvatāra* 270.12-13, 271.12-15; *Abhidharma-kośa*, éd. Pradhan 461.4 = K. Lav. ix 231.

[64] *dmigs pa* = *ālambana*. D'une manière générale, tout ce qui existe et qui est doué d'activité (cf. sup. n. 35), est objet de perception.

[65] Le rapport entre la transmigration et l'Extinction est ambigu. D'une part, Nāgārjuna nous dit qu'«il n'y a pas la moindre différence entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*, entre le *nirvāṇa* et le *saṃsāra*»: *MMK* XXV.19 *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃ cid asti viśeṣaṇam* ||. D'autre part, il est question ici d'un *nirvāṇa* qui «transcende» (*'da' ba*, *ati*-KRAM-) le *saṃsāra*.

Le *nirvāṇa* est exactement ce que n'est pas le *saṃsāra*, et ce rapport signifie à la fois continuité et rupture. J'ai essayé, sans trop de succès, de l'appeler un rapport d'«identité négative» (May, *La philosophie bouddhique de la vacuité*, pp. 126-127, réimpr. p. 12), tel qu'exprimé par exemple par les copules négatives tibétaine *min*, ou chinoise *fei*. A défaut de concept, difficile à construire sur une contradiction, une image adéquate pourrait être celle du sceau et de son empreinte *(mudrā-pratimudrā)*: la ligne du sceau et celle de l'empreinte coïncident exactement, mais partout où le sceau est en relief, l'empreinte est en creux, et inversement.

[66] Cf. la définition ambiguë du *vināśa*, «destruction», par Candrakīrti, *Pr.* 174.9-10: *vināśo hi svarūpāpekṣayā bhāvo, rūpādi-dharma-nivṛtti-svabhāvatvāt tu na bhāvaḥ* ||. Nous l'avons traduite dans l'introduction du présent article, sup. p. 49, cf. n. 13.

[67] Le commentaire de Candrakīrti sur la *kārikā* **221** pèche par excès de concision et de schématisme. Celui de Dharmapāla est plus clair. Voir surtout T XXX 1571 ii 192b9-22, tr. La Vallée Poussin, *Le Nirvāṇa d'après Āryadeva*, MCB I, pp. 132-133 (jusqu'à «il ne sort pas du saṃsāra»).

Candrakīrti procède en deux temps:

1° Comme Dharmapāla, il montre que si l'Extinction est un *bhāva*, elle doit avoir un *āśraya*, support ou point d'appui, mais qu'en fait elle ne peut en avoir un.

En effet, tout *bhāva* est une opération, une «activité» *(kriyā)* qui requiert, pour s'effectuer, un sujet, substrat ou support *(āśraya)*. Un exemple est fourni par les passions *(kleśa)*, *Pr.* 454.1-2 (cf. de Jong, *Textcritical Notes*): *ihāmī ragādayaḥ kuḍya-citra-vat phala-pakvatādi-vac cotpattāv āśrayam apekṣante | tataś ca kasya cid ete bhavanti, na vinā kaṃ cid āśrayam* |. «L'attirance et les autres [passions] dépendent d'un substrat pour leur production, comme la fresque [dépend] du mur et la maturité du fruit. Par suite, elles appartiennent à un sujet; elles n'existent pas sans un sujet qui soit leur substrat.» Cf. May, p. 182; Sprung, p. 209. *Pr.* 291.13: *nirāśrayasya rāgādikasyāsiddhatvāt*; tr. Schayer, *Ausgewählte Kapitel*, p. 100: «... weil die Leidenschaft und andere Affekte ohne ein Substrat nicht realisierbar sind».

De même, le *nirvāṇa*, s'il est un *bhāva*, ne peut exister sans prendre appui sur un *nirvṛta* (mya ṅan las das par gyur pa), un «[être] en état d'extinction».

2° Allant plus loin que Dharmapāla, Candrakīrti cherche à envelopper, d'une manière assez spécieuse, sa première démonstration dans une antinomie: le *nirvāṇa* ne peut déjà pas être *āśrita*, il ne peut pas davantage être lui-même *āśraya*.

a. Le *nirvāṇa* ne peut être *āśraya*. Il est de toute manière établi **(221ab)** qu'il n'y a pas de «nirvāṇé»: pas d'être qui «s'appuie» sur le *nirvāṇa*, ou qui se produise à partir de la délivrance (**220c**, première interprétation). Sans *āśrita*, pas d'*āśraya*.

b. Le *nirvāṇa* ne peut être *āśrita*. S'il l'était, le «nirvāṇé» serait alors non plus *āśrita* comme dans le cas 2° *a*, mais *āśraya*. N'existant pas, il ne peut être *āśraya*. Donc, le *nirvāṇa* ne peut être *āśrita*. Ce cas se ramène au cas 1°: «la faute est la même».

Au lieu de *āśraya* et *āśrita*, Bhattacharya, p. 62, lignes 5, 8 et 16, restitue *rten* par *ādhāra*, «contenant»; *brten par gyur pa* ou *brten pa* par *ādheya*, «contenant». Ni le chinois de Dharmapāla, ni le tibétain de la *Prasannapadā* (Y) ne s'opposent formellement à ces restitutions. — Si l'on rapproche *ādhāra* et *ādheya* de l'identité *(tattva)* et de l'altérité *(anyatva)* entrevues plus haut (n. 51), on a les quatre premiers termes de la discussion quintuple (May, p. 16). Faut-il en conclure que ce dernier schème sous-tend toute la critique du *nirvāṇa* par Candrakīrti?

[68] Ayant réfuté les substances du Vaiśeṣika, les atomes, le temps, les inconditionnés, Candrakīrti estime achevée sa tâche de «réfutation des choses permanentes».

Le chapitre IX ne se termine pourtant pas ici: la fin sera consacrée à la réfutation du Puruṣa du Sāṃkhya. Sous réserve des *pudgalavādin*, les docteurs bouddhistes de toute école combattent toujours avec insistance tout ce qui ressemble à une personne substantielle; ils y reviennent à maintes reprises (cf. May, p. 13). Et la critique du Puruṣa ménage une transition vers le sujet du chapitre X: l'*ātman*.

* * *

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

L'original sanscrit des *kārikā* **220** et **221** et de leur commentaire par Candrakīrti est perdu, comme celui des passages précédents. Nous publions donc la version tibétaine, dans les mêmes conditions que celles de l'In memoriam Paul Demiéville et de l'*Hommage Regamey*.

Les références complètes des sigles et abréviations utilisés dans l'appareil critique sont souvent compliquées. On s'est borné ci-dessous à des indications résumées; pour le détail, il conviendra de se reporter à l'In memoriam Paul Demiéville, BEFEO, t. LXIX. Paris, 1981, pp. 90-91. [A la p. 91, 1. 15, lire 98 au lieu de 87.]

D — *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur, dBu ma*, 8 (Ya), Tōkyō, 1978, folios 154b6-156b4 = *sDe dge dBu ma* (sup. p. 54) 8 N° 3865 77.4.6-78.4.4.

C — *Cone Tanjur*, Ya, Stony Brook, 1974, folios 151b5-153b2.

P	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel*, Ya, folios 173b4-175b5 = *Tib. Trip.* 98 N° 5266 239.4.4-240.3.5.
Bhatt.	voir ci-dessus, p. 51; In memoriam Paul Demiéville, p. 91.
D-kār.	*sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur, dBu ma*, 2 (Tsha), Tōkyō, 1977, folio 11a1-2 = *sDe dge dBu ma* 2 N° 3846 6.1.1-2.
C-kār.	*Cone Tanjur*, Tsha, Stony Brook, 1974, folio 11a1-2.
P-kār.	*The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel*, Tsha, folios 11b8-12a1 = *Tib. Trip.* 95 N° 5246 136.5.8-137.1.1.
Vaidya =	Vaidya, P. L. *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, chapitres viii-xvi. Paris, P. Geuthner, 1923.
cit.	inf. p. 74, n. 13.
K-tib.	inf. p. 75, n. 56.
K-Lav.	inf. p. 75, n. 56.
om., omm.	omet, omettent.

Rappelons que dans les notes critiques, l'absence de référence indique le *consensus* de toutes les sources non mentionnées expressément.

TEXTE

[§ 8,1; D 154b6, C 151b5, P 173b4] [1]yaṅ raṅ gi sde pa 'dus ma byas miṅ tsam ñid du mi rtogs śiṅ mya ṅan las 'das pa rdzas su yod pa rtag pa ñid du rtog[2] par 'gyur ba[1] [Bhatt. p. 56] kha cig dag saṅs rgyas rnams rdul phra rab dag rtag pa ñid du mi gsuṅ ba 'di ni bden mod kyi | gaṅ źig rtag pa ñid du gsuṅs pa de ni rtag par gyur ciṅ yod pa yin te |

ji skad du bcom ldan 'das kyis «dge sloṅ dag ma skyes pa daṅ ma byuṅ ba daṅ [D 155a] 'dus ma byas pa de ni yod do[3]» źes gsuṅs la | «chos 'dus ma byas pa rnams ni rtag go[4]» źes kyaṅ gsuṅs so ||

[5]de'i phyir mya ṅan las 'das pa rtag ciṅ lam gyi bden pas 'thob par bya ba rtag ciṅ 'byuṅ bar 'gyur ba'i ñon moṅs pa daṅ skye ba gñis skye ba la [7]chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan[8] du gegs su gyur pa[7] źig yod do || gal te de rtag par ma gyur [C 152a] na ni de'i tshe ñon moṅs pa daṅ skye ba dag skye ba la gegs byed pa'i don med pa'i phyir de dag skye bar 'gyur ba źig na | [P 174a] de ltar yaṅ ma yin no ||[5] de'i phyir mya ṅan las 'das[9] pa źes bya ba rtag pa de yod do ||

gal te de yod par ma gyur na ni sdug bsṅal daṅ kun 'byuṅ gi bden pa'i mjug[10] thogs su 'phags pa'i bden pa gsum pa źes bya bar ston par yaṅ mi 'gyur ba źig na |[11] ñe bar bstan pa yaṅ yin te | de'i phyir de yod do źe'o[12] ||

[§ 8,2] 'di la bśad par bya ste | [D-kār. 11a1, C-kār. 11a1, P-kār. 11b8, Vaidya p. 81][13]

220. 'chiṅ[14] daṅ bciṅ[15] daṅ thabs las gźan ||
thar pa[16] gal te yod na ni ||
de las[17] [18]ci yaṅ[18] mi 'byuṅ[19] ste || [P-kār. 12a]
des na de thar źes mi brjod ||

[Bhatt. p. 58] de la 'chiṅ ba ni kun 'byuṅ gi bden pa'o || 'chiṅ bar bya ba la raṅ dbaṅ med par byed pas 'chiṅ bar 'gyur ba ñid kyi phyir ro || bciṅ ba ni sdug bsṅal gyi bden pa ste | ñon moṅs pa'i gźan gyi dbaṅ yin pa'i phyir ro || de ldog pa'i thabs ni lam gyi bden pa ste | des[20] ñon moṅs pa ldog par byed pa'i phyir ro || 'chiṅ[21] ba dan bciṅ bar bya ba med par ni 'chiṅ ba'i bya ba mi srid pas 'chiṅ ba daṅ bciṅ bar bya ba dag gi yod pa ñid ni de yod pa'i rgyu can yin no || de bźin du bzlog par bya ba daṅ zlog par byed pa med par ni zlog pa[22] yod par mi 'gyur źiṅ de yod pa las bzlog par bya ba daṅ | zlog par byed pa gñis yod pa ñid do || de la bzlog par bya ba ni kun nas ñon moṅs pa yin la | zlog par byed pa ni lam ste | mun pa la sgron ma[23] bźin no ||

ji ltar bden pa gsum po 'di kun nas ñon moṅs pa dan de las log[24] pa las[25] dpags pa'i yod [D 155b] pa ñid yin pa de ltar ñon moṅs pa zad pa'i mtshan ñid can gyi thar pa ni ma yin te |[26] gaṅ gi phyir de las cuṅ zad kyaṅ 'byun ba med do || 'chiṅ ba daṅ thar pa gñis char la yaṅ yan lag gi ṅo bor ñe bar [27]ma son pa'i[27] phyir ro || gal te 'di 'ga' źig tu ñe bar sbyor ba ñid du 'gyur na ni de'i [P 174b] tshe 'di 'bras bu des dpags[28] pa'i yod pa ñid du 'gyur na | 'di ni de ltar yaṅ[29] ma yin te | de'i phyir 'di la yod pa ñid [C 152b] med do ||

ci ste thar pa ni grol ba'o sñam na | de ltar na yaṅ 'di grol bar gyur pa las don gźan ma yin te | de ltar ma yin na de de daṅ 'brel[30] pa[31] med pa [32]ñid daṅ | ci[32] yaṅ mi byed pa ñid du 'gyur ro ||

de'i phyir 'di thar par[33] brjod par mi rigs te |
«des na de thar[34] źes mi brjod ||[35]»

[§ 8,3] [36]grol ba'i bya ba ni gaṅ źig 'chiṅ ba bcad pas bciṅ bar bya ba las grol ba ñid 'dren[37] pa dṅos po grol bźin pa bya ba daṅ ldan pa ñid yin la | de yaṅ de ñid daṅ gźan ñid du brtag pa daṅ bral ba na don gźan du ma gyur pa yin na | thar pa ni don gźan du gyur pa źig yin pa 'di yod pa ñid du mi rigs so ||[36]

de'i phyir ñon moṅs pa daṅ skye ba mi 'byuṅ ba de byas so[38] źes bya bar brtag par mi rigs so || dṅos po rgyu daṅ rkyen gyi tshogs pa las 'byuṅ ba rnams ni de[39] med pa'i phyir sa bon[40] [41]tshig pa[41] las myu gu la sogs pa ltar nam yaṅ skye bar mi 'gyur te | de'i phyir de'i don du don gźan brtag pa ches[42] mi legs so ||

bden pa gsum pa'i sgra brjod par bya ba ñid kyaṅ mi 'gal te | ñon moṅs pa daṅ skye ba gñis slar mi 'byun ba tsam źig bden [Bhatt. p. 59] pa gsum pa'i sgra'i[43] brjod par bya ba yin pa'i phyir ro ||

dṅos po med par gyur pa la graṅs kyis yoṅs su bgraṅ ba yod pa ma yin pa yaṅ ma yin te | bcom ldan 'das kyis «dge sloṅ dag lṅa po 'di dag ni miṅ tsam ste | khas 'ches[44] pa tsam tha sñad tsam kun rdzob tsam ste | 'di lta ste | 'das pa'i dus daṅ | ma 'oṅs pa'i dus daṅ | [45]nam mkha'[45] daṅ |[46] mya ṅan las 'das pa daṅ | gaṅ zag go» źes bya ba de lta bu la sogs pa gsuṅs pa'i phyir ro || [D 156a]

[§ 8,4] [47]gźan dag ni |[48]
«'chiṅ daṅ bciṅ daṅ thabs [P 175a] las gźan ||
thar pa gal te yod na ni ||
de las ci yaṅ mi 'byuṅ[49] ste ||
des[50] na de thar [51]źes mi brjod[51] ||»
źes bya ba la gtan tshigs de las thar pa źes bya ba cuṅ zad kyaṅ mi skye ste 'chiṅ ba la sogs pa gsum las rnam par grol ba'i phyir brjod du med pa bźin no || des na raṅ bźin log pas de la 'ga' źig [52]gis kyaṅ[52] thar pa źes mi brjod de |[53] dam mi 'cha'o ||[54] źes bya ba'i don to ||[55] źes [C 153a] 'chad do ||[47]

[§ 8,5; Bhatt. p. 60] gźan yaṅ bcom ldan 'das kyis 'di skad du |[56] «gaṅ[57] sdug bsṅal 'di ma lus par [58]rab tu spaṅs śiṅ | spaṅs pa bsal[58] ba | zad pa 'dod chags daṅ bral ba 'gag[59] pa [60]ñe bar[60] źi ba | nub pa sdug bsṅal gźan yaṅ[61] ñiṅ[62] mtshams[63] [64]mi sbyor ba daṅ | ñe bar mi len pa 'di ni źi ba | gya nom pa ste |[64] 'di lta ste | phuṅ po [65]thams cad ṅes par[65] spaṅs pa | sred pa zad pa 'dod chags daṅ bral ba | 'gog[66] pa[67] mya ṅan las 'das pa'o ||[68]» źes gsuns te |

luṅ 'di las rnam pa thams cad du |

221ab. mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||

gal te mya ṅan las 'das pa la phuṅ po rnams yod ciṅ gaṅ zag kyaṅ yod na ni de'i tshe de dag yod pa'i phyir mya ṅan las 'das par gyur pa dmigs pa daṅ mdo daṅ 'gal ba daṅ mya ṅan las 'das pa 'khor ba las mi 'da' bar 'gyur ro || [Bhatt. p. 61] de'i phyir mya ṅan las 'das pa de la mya ṅan las 'das par gyur pa 'ga' yaṅ ma[69] dmigs so || de'i phyir |

221cd. gaṅ du mya ṅan 'das gyur pa[70] ||
ma mthoṅ[71] der myaṅ[72] 'das gaṅ źig |[73]

mya ṅan las 'das pa ni mya ṅan las 'das pa ste[74] de yaṅ dṅos po'i ṅo bo yin pa'i phyir rten la rag las so || 'di'i rten yaṅ mya ṅan

las 'das par gyur pa źig[75] la | de yaṅ phuṅ po rnams sam | gaṅ zag yin[76] na | de[77] med[78] pas rten med par 'gyur te | phyogs de las mya ṅan las 'das [P 175b] pa de[79] gaṅ źig yin par 'gyur |

rnam pa gcig tu na[80] mya ṅan las 'das pa dṅos po bden [D 156b] par smra bas[81] mya ṅan las 'das pa rtog pa na rten du gyur pa źig gam | brten par gyur pa źig rtog graṅ | de la re źig rten du gyur pa ni mi ruṅ ste | 'di ltar |

«mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||»

de dag med pas gaṅ du mya ṅan las 'das par 'gyur ba 'ga' źig kyaṅ ma dmigs pa der mya ṅan las 'das[82] pa gaṅ źig tu 'gyur | de ltar na re źig mya ṅan las 'das pa rten du gyur pa mi[83] srid do ||

[84]yaṅ gaṅ[84] du brten[85] par gyur pa yin [C 153b] pa der yaṅ ñes pa de ñid yin te[86] | gaṅ gi phyir |[87]

«mya ṅan 'das la phuṅ po rnams ||
yod min gaṅ zag srid ma yin ||
gaṅ du mya ṅan 'das gyur pa ||
ma mthoṅ der[88] myaṅ[89] 'das gaṅ źig |[90]»

rten med pa'i brten pa mi srid pa'i [91]phyir der[91] mya ṅan las 'das pa gaṅ źig tu[92] 'gyur |

yod pa ma yin pa la ni rtag pa ñid rigs[93] pa ma yin pas

dṅos po rtag[94] pa rnams yod pa ma yin no || [D 156b4, C 153b2, P 175b5, Bhatt. p. 61 bas]

[1-1] Non édité par Bhatt.
[2] rtog P, Bhatt.: rtogs DC.
[3] do DC: do || P, do | Bhatt.
[4] go DC: go | P, Bhatt.
[5-5] Non édité par Bhatt.
[6] Note supprimée.
[7-7] Cf. sup. p. 56 et n. 32.
[8] gtan DC: gtame [sic] P.
[9] 'das: 'dus Bhatt.
[10] mjug: 'jug Bhatt.
[11] na | P, Bhatt.: na DC.
[12] źe'o DC: P, Bhatt. omm.
[13] Pour la *kārikā* **220**, on a tenu compte non seulement des huit sources habituelles, mais encore du texte établi pour la citation, plus bas p. 73, § 8, 4. Ce texte est désigné par le sigle «cit.».
[14] 'chiṅ: chiṅ Bhatt.
[15] bciṅ DC, Bhatt., cit., et cf. commentaire de Candrakīrti, p. 72, l. 9: bciṅs P, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya.
[16] pa: ba Vaidya.

[17] La Vallée Poussin, MCB I, 1932, p. 130, n. 5, fait état d'une leçon *la* que je n'ai retrouvée nulle part.

[18-18] ci yaṅ DCP, D-kār., C-kār., cit.: ci 'aṅ Bhatt., ci ḥṅ [sic] Vaidya, ci'aṅ P-kār.

[19] 'byuṅ DC, cit.: skye (qu'on peut préférer) P, D-kār., C-kār., P-kār., Bhatt., Vaidya.

[20] des: de Bhatt.

[21] 'chiṅ: 'chi P.

[22] pa: par Bhatt.

[23] ma: me Bhatt.

[24] log P, Bhatt.: ldog DC.

[25] las: lam Bhatt.

[26] te | P, Bhatt.: no || DC.

[27-27] ma son pa'i: mi soṅ ba'i Bhatt.

[28] dpags P, Bhatt.: spaṅs DC.

[29] yaṅ P, Bhatt.: yoṅ D, yod C.

[30] 'brel: 'drel C.

[31] pa D: ba.

[32-32] ñid daṅ | ci: ñid pa ñid daṅ ci Bhatt.

[33] par: bar P.

[34] thar: thar pa (qui fait un vers hypermètre) P.

[35] brjod || C, Bhatt.: brjod | DP.

[36-36] Non édité par Bhatt.

[37] 'dren P: bden DC.

[38] so DC: so || P, Bhatt.

[39] de: Bhatt. om.

[40] bon: pon D.

[41-41] tshig pa: tshi gu Bhatt.

[42] ches: chos Bhatt.

[43] sgra'i DC: sgra P, Bhatt.

[44] 'ches: che Bhatt.

[45-45] nam mkha': nmkha' [sic], Bhatt.

[46] daṅ | Bhatt.: daṅ DCP.

[47-47] Non édité par Bhatt.

[48] ni | DC: ni P.

[49] 'byuṅ DC: skye P. — Cf. sup., p. 75, n. 19.

[50] des DC: de P.

[51-51] źes mi brjod d'ap. p. 72, l. 6: mi brjod do DC, mi brjod P.

[52-52] gis kyaṅ DC: gi yaṅ P. Cf. p. 58 et n. 60.

[53] de | P: do || DC.

[54] 'cha'o || P: 'cha'o DC.

[55] to || P: to DC.

[56] Pour la citation qui suit, on a collationné *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.2.5-7 (sigle K-tib.), et K. Lav. ii 284 n. 4 (sigle K-Lav.). Cf. sup. p. 58 et n. 61.

[57] gaṅ DCP, Bhatt.: K-tib., K-Lav. omm. Cf. n. 64 ci-après.

[58-58] rab tu spaṅs śiṅ | spaṅs pa bsal DCP, Bhatt.: spaṅs par byaṅ bar 'gyur K-tib., spaṅs pa 'byaṅ bar 'gyur K-Lav.

[59] 'gag DCP, Bhatt.: 'gog K-tib., K-Lav.

[60-60] ñe bar DCP, Bhatt.: rnam par K-tib., K-Lav.

[61] yaṅ DCP, Bhatt.: daṅ K-tib., K-Lav.

[62] ñiṅ: ñid Bhatt.

[63] mtshams: mtshamm [sic] K-tib.

[64-64] sic DCP, Bhatt.: sbyor ba med pa len pa med pa 'byuṅ ba med pa gaṅ yin pa K-tib., K-Lav. Cf. n. 57 ci-dessus.
[65-65] thams cad ṅes par K-tib., K-Lav.: kun DCP, Bhatt.
[66] 'gog DC, K-tib., K-Lav.: 'gag P, Bhatt.
[67] pa DCP, Bhatt.: pa daṅ K-tib., K-Lav.
[68] pa'o || P: pa'o DC, pa'o | Bhatt., pa 'di ni źi ba'o | 'di ni gya nom pa'o K-tib., pa 'di ni źi ba'o | 'di ni gya nom pa'o | K-Lav.
[69] ma DP, Bhatt.: mi C. Cf. inf. p. 74, l. 11.
[70] pa: ba Vaidya.
[71] mthoṅ: mathoṅ Bhatt. p. 61, l. 4.
[72] myaṅ: snaṅ C-kār.
[73] źig | DCP, D-kār., P-kār.: źig | C-kār., Bhatt., Vaidya.
[74] ste: ste | Bhatt.
[75] źig DC: yin P, Bhatt.
[76] yin: gin Bhatt.
[77] de: da P.
[78] med: mad P.
[79] de DC: P, Bhatt. omm.
[80] na: yaṅ Bhatt.
[81] bas DC: ba'i P, Bhatt.
[82] 'das: 'dus Bhatt.
[83] mi: ni Bhatt.
[84-84] yaṅ gaṅ: gaṅ yaṅ Bhatt.
[85] brten: ma rten P.
[86] te: to C.
[87] phyir |: phyir P.
[88] der P, Bhatt.: de DC.
[89] myaṅ: mya naṅ P.
[90] źig |: źig || Bhatt.
[91-91] phyir der DC: P, Bhatt. omm.
[92] tu DC: P, Bhatt. omm.
[93] rigs DC: rig P, Bhatt.
[94] rtag DP, Bhatt.: dag C.

J. M.