

# Recherches sur la philosophie religieuse de Dharmakrti. I., Le Bouddha comme str et comme Sugata

Autor(en): **Eltschinger, Vincent**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **59 (2005)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147679>

## **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.

# RECHERCHES SUR LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE DHARMAKĪRTI

## I. Le Bouddha comme Śāstr̥ et comme Sugata

Par Vincent Eltschinger, Vienne / Lausanne

### *Abstract*

One of Dharmakīrti's main tasks in his commentary on Dignāga's benedictory stanza was to provide this dogmatically empty structure with doctrinal and philosophical contents. Closely connected to Dignāga's own explanation of the epithet *śāstr̥* (lit. teacher) as *proyogasampad* (perfection of practice), PV II.131cd-138 describes the Bodhisattva's path from the initial religious-philosophical investigations up to the final abandonment of the latent tendencies (*vāsanā*) of passions, an event that traditionally coincides with enlightenment. I shall argue that this soteriological idea also forms the core of Dharmakīrti's interpretation of the epithet *sugata*. In sharp contrast to the Śrāvakas and Pratyekabuddhas, a Buddha rids himself both of passions (together with their latent tendencies) and of non-defiled ignorance (*akliṣṭājñāna*). Kamalaśīla provides us with useful exegetical insights while interpreting, along the line of the BoBh and Sthiramati, this double abandonment in terms of the characteristically mahāyānistic *savāsanakleśāvaraṇaprahāṇa* and *jñeyāvaraṇaprahāṇa*. Since the abandonment of *jñeyāvaraṇa* is traditionally equivalent to the acquisition of omniscience, one may consider these passages of PV II to constitute Dharmakīrti's unique positive statement about omniscience.

### 1. Introduction

Dharmakīrti (600-660?) a consigné l'essentiel de sa philosophie religieuse dans le deuxième chapitre (= *Pramāṇasiddhi*, ci-après PV II) du *Pramāṇavārttika*. De cette philosophie, l'exposé se donne tout entier pour un commentaire à la stance bédictive (*maṅgalaśloka*) du *Pramāṇasamuccaya* (ci-après PS[V]), dans laquelle Dignāga prête successivement cinq propriétés au Bouddha (ou: décrit le Bouddha sous cinq épithètes successives): le Bienheureux est (devenu semblable à ?) un moyen de connaissance valide (*pramāṇabhūta*), est en quête du bien du monde (*jagaddhitaiṣin*), est l'Enseignant (*śāstr̥*), le "Bien-Allé" (*sugata*), le Pro-

tecteur (*tāyin*) des êtres vivants.<sup>1</sup> Dans son commentaire, Dharmakīrti définit les relations causales et (donc) logiques subsistant entre ces cinq termes, et rattache au dernier d'entre eux un long exposé des quatre Vérités Saintes (PV II.146c-279). Ce faisant, le maître fixe la ligne bouddhologique du courant bouddhique "logico-épistémologique".<sup>2</sup>

L'érudition moderne a porté un intérêt comparativement important à ce chapitre singulier de l'œuvre de Dharmakīrti. Outre deux traductions anglaises intégrales et une traduction allemande partielle,<sup>3</sup> plusieurs études ont porté sur tel ou tel aspect de PV II. Parmi celles qu'on a récemment consacrées aux épithètes, signalons ici KRASSER 2001, décisif quant à la conception dharmakīrtienne du Bouddha comme *pramāṇabhūta*, et FRANCO 1997, qui d'un côté précise les rapports complexes entre les épithètes, et de l'autre expose les idées de Dharmakīrti quant à la compassion universelle du Bouddha (→ *jagaddhitaṣin*). Les strophes relatives aux épithètes de "*sāstr*" et de "*sugata*" n'ont pas reçu à ce jour l'attention qu'elles méritent. Dans PV II.131cd-138 (le "Bouddha" comme *Śāstr*), Dharmakīrti expose le Chemin emprunté par le Bodhisattva, des analyses philosophiques initiales à l'élimination du relent des passions qui fait de lui un Bouddha; dans PV II.139-142a (le Bouddha comme *Sugata*), il s'attache à décrire la condition même de Bouddha. C'est dire que le segment PV II.131cd-142a expose l'essentiel des idées bouddhologiques de Dharmakīrti, idées que ce dernier précisera encore dans PV II.205-210. Dans le présent volet de ces "Études", je propose une traduction commentée de PV II.131cd-142a.<sup>4</sup> Dans leur second volet j'esquisserai, pour partie sur la base des éléments dégagés ci-dessous, une hypothèse quant aux trois références de Dharmakīrti à l'*āśrayaparivṛtti* ("révolution du point d'appui"). J'y proposerai une traduction

1 Voir HATTORI 1968:23-24 et 73-75, FRANCO 1997:15-19, et *infra*, §2. Je profite de cette note initiale pour adresser mes plus sincères remerciements à MM. les Professeurs Johannes Bronkhorst (Lausanne) et Ernst Steinkellner (Vienne), qui ont pris la peine de relire et amender le manuscrit de cette étude, ainsi qu'à mon ami le Dr Helmut Krasser (Vienne), pour des conversations toujours stimulantes concernant la philosophie (religieuse) de Dharmakīrti – et bien d'autres choses. Mes recherches ont bénéficié du soutien financier du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique, auquel va toute ma gratitude.

2 Voir STEINKELLNER 1982.

3 Voir NAGATOMI 1957, JACKSON 1993 et VETTER 1990.

4 Je n'aborde pas ici PV II.142b-144 (réfutation des arguments *mīmāṃsaka* dirigés contre l'omniscience), malgré que ce passage relève encore du traitement de l'épithète "*sugata*".

commentée de PV II.205-210, un segment étroitement corrélé au motif du Bouddha comme Śāstr̥ et comme Sugata.<sup>5</sup>

## 2. Le Bouddha comme Śāstr̥

Commençons par rappeler la teneur du *maṅgalaśloka* par lequel Dignāga ouvre son PS:<sup>6</sup>

Saluting Him, who is the personification of the means of cognition, who seeks the benefit of [all] living beings, who is the teacher, the *sugata*, the protector...

En vertu de ses Perfections de cause (*hetusampad*) et d'effet (*phalasampad*), le Bouddha est (devenu semblable à un ?) moyen de connaissance valide (*pramāṇabhūta*). Par “Perfection de cause”, il faut entendre la Perfection d'intention (*āśayasampad*) et la Perfection de *praxis* (*prayogasampad*), c'est-à-dire les propriétés (2) et (3) du Bouddha, *jagaddhitaiṣitva* (qualité de rechercher le bien du monde) et *śāstr̥tva* (qualité d'Enseignant). Par “effet” dans “Perfection d'effet”, il faut entendre la réalisation de ses objectifs propres et des objectifs d'autrui (*svārtha* et *parārtha*), c'est-à-dire les propriétés (4) et (5) prêtées au Bienheureux, *sugatatva* (qualité de Bien-Allé) et *tāyitva* (qualité de Protecteur [des êtres]). Selon Dignāga, le Bouddha est donc (devenu semblable à un ?) moyen de connaissance valide *parce qu'*il possède ces quatre propriétés distribuées en (ou: typifiant) deux puis quatre Perfections.<sup>7</sup> Dharmakīrti débute ainsi son commentaire à l'épithète de “śāstr̥”:<sup>8</sup>

[Désirant apaiser la douleur d'autrui, le Bodhisattva] compatissant (*dayāvat*) s'applique aux moyens (*upāya*) [d'apaiser la douleur] afin de mettre un terme (*hāna*) à [sa propre] douleur:

5 Voir ELTSCHINGER (à paraître, §6).

6 PS I.1ab: *pramāṇabhūtāya jagaddhitaiṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine* | Trad. HATTORI 1968:23.

7 Voir HATTORI 1968:23 pour la traduction, 1968:174-175 pour les deux versions tibétaines, et 1968:74 (n. 1.2) pour la citation sanskrite de PVA/Bh 3,12-18. Sur les Perfections, voir AKBh sous AK VII.34, et FRANCO 1997:18n. 5.

8 PV II.131cd-132ab: *dayāvān duḥkhaḥānārtham upāyeṣv abhiyujyate | paroḥsopeyataddhetos tadākhyānam hi duṣkaram* || .

à qui le but (*upeya*) et sa cause [demeurent] imperceptibles (*parokṣa*), les enseigner [correctement à d'autres] est en effet chose difficile (*duṣkara*). [PV II.131cd-132ab]

Par et pour l'exercice de sa grande compassion,<sup>9</sup> le Bodhisattva futur Bouddha se met en devoir, affligé qu'il est par la douleur des autres êtres,<sup>10</sup> d'abroger cette dernière en enseignant le Chemin (*mārga*) salvifique. On n'enseigne pourtant bien que ce qu'on sait d'expérience.<sup>11</sup> Pour profiter aux êtres, le Bodhisattva s'appliquera donc lui-même aux moyens d'apaiser la douleur, c'est-à-dire pratiquera (*pratiPAD*) un Chemin adapté à l'élimination de sa propre douleur,<sup>12</sup> car<sup>13</sup> “mettre en œuvre le moyen d'apaiser sa propre douleur, cela seul est conforme au bien d'autrui.” Ce faisant, le Bodhisattva permettra aux fidèles (*v[a]ineya[ka]?*) d'obtenir le but escompté en mettant en pratique (*anuṣṭhāna*) le Chemin enseigné.<sup>14</sup>

Les strophes suivantes décrivent la façon – sources, *praxis* et résultat – dont le Bodhisattva va réaliser (le Chemin conduisant à) la cessation de sa propre douleur, en faire l'expérience directe (*sākṣātkaṛaṇa*).<sup>15</sup>

<sup>16</sup>Réfléchissant (*vimṛśat*) [au moyen et au but] par la raison (*yukti*) et par l'Écriture (*āgama*), [le Bodhisattva passionné] examine (*parīkṣate*) la cause de la douleur [à éliminer], puis

9 Noter PVP D54b2/Q62a1-2: *rgyu<sup>c</sup>i gnas skabs na yod pa<sup>c</sup>i nañ tshul can gyi brtse bas*.

10 D'après PVP D54b3/Q62a2: *sems can gžan gyi sdug bñal gyis sdug bñal bar gyur pa*.

11 PVP D54b7/Q62a7-8: *lam mi śes pas phyin ci ma log pa<sup>c</sup>i lam ston pa<sup>c</sup>i skabs med pa<sup>c</sup>i phyir\* re žig rtogs pa dañ ldan pa ñid sems can rnam la de ñid dañ de<sup>c</sup>i rgyu ji ltar gnas pa bžin du <sup>c</sup>chad par bžed pas mñon sum du mdzad pa yin no* || “Puisque celui qui ignore le Chemin n'est [aucunement] qualifié à enseigner le Chemin correct, une [personne] vraiment rationnelle (*prekṣāvāt?*) réalise[ra] d'abord [elle-même le but et sa cause], désireuse [qu'elle est] d'expliquer objectivement aux êtres la réalité [à rechercher] et sa cause (*tattvataddhetu?*).”

\*Fragment sanskrit dans Vibh. 57n. 2: *na hy amārgajñō 'viparītamārgopadeśe 'dhikriyate* |

12 D'après PVP D54b3-4/Q62a3: *ñid ñid kyi sdug bñal rab tu ži ba dañ rjes su mthun pa<sup>c</sup>i lam rtogs par byed pa žes bya ba<sup>c</sup>i don to* || Sur cet emploi de *ñid*, voir LALOU 1950:§§38-39.

13 PVP D54b5/Q62a4-5: *ñid ñid kyi sdug bñal rab tu ži ba<sup>c</sup>i thabs rtsom pa gañ yin pa <sup>c</sup>di ñid gžan gyi don dañ rjes su mthun pa yin no* || .

14 Voir PVP D54b5-6/Q62a5-6.

15 *Sākṣātkaṛaṇa* dans PVP D54b7/Q62a8, PVA/Bh 108,20 et 26, PVV 57,4. Voir aussi *infra*, §4.

16 PV II.132cd-133ab: *yuktyāgamābhyām vimṛśan duḥkhahetuṃ parīkṣate* || *tasyānityādirūpaṃ ca duḥkhasyaiva viśeṣaṇaiḥ* | Introduction de PVP D55a2-3/Q62b3-4: *brtse ba dañ ldan pa de<sup>c</sup>i sdug bñal bcom pa<sup>c</sup>i phyir sbyor ba gañ yin že na* | Si tib. *sbyor ba* = skt. *prayoga*, la remarque de Devendrabuddhi présente quelque intérêt pour l'interprétation de la *prayoga-sampad* de Dignāga (voir *infra*, commentaire à PV II.138).

(ca), par les spécificités (*viśeṣaṇa*) de la douleur elle-même (*duḥkhasya eva*), la nature permanente, etc.,<sup>17</sup> de la [cause en question]. [PV II.132cd-133ab]

Ces lignes ne dissiperont pas entièrement la perplexité qu'a toujours suscitée le composé “*yuktyāgamābhyām*”.<sup>18</sup> Contentons-nous pour notre part d'interroger Devendrabuddhi, dont l'explication a été insuffisamment exploitée à ce jour.<sup>19</sup> “S'appuyant d'abord sur les multiples Écritures, [le Bodhisattva compatissant] réfléchit [aux moyens et aux buts] que ces [Écritures] enseignent ou établissent, mais c'est par la seule raison[, c'est-à-dire par la seule inférence,] qu'il procédera à un certain moment, [et c'est] en ce sens [seulement que Dharmakīrti] mentionne [ici] l'Écriture.” Concernant le recours aux Écritures, Śākyabuddhi fait remarquer:<sup>20</sup> “Puisque l'agir [du Bodhisattva] est précédé d'une analyse quant à [savoir] si ces [Écritures] sont correctes ou non, [Devendrabuddhi déclare que] c'est par la seule raison que [ce Bodhisattva] procédera à un certain moment.” On ne doute pas que Śākyabuddhi vise ici les procédures d'évaluation développées par Dharmakīrti dans et sous PV I.214-217, c'est-à-dire la démarche recommandée par le maître à la personne rationnelle (*prekṣāvat, prekṣāpūrvakārīn*, dont le Bodhisattva est le modèle exemplaire).<sup>21</sup> Selon Devendrabuddhi et Śākyabuddhi, la recherche du Bodhisattva ne quitte jamais le terrain de la raison: l'Écriture invoquée dans PV II.132c, c'est l'Écriture en tant qu'elle est soumise à examen ou évaluation critique (*vicāra, parīkṣā*).<sup>22</sup> Par “*yuktyāgamābhyām*”, on

17 PVP D55a7-b1/Q63a2-3: *sogs pa smos pas ni rgyu de'i mtshan ñid dan 'phel ba'i rgyu brtags pa mdzad pa yin te | de yañ 'gal ba bsgrub pas de bsal ba'i phyir ro* || Explication de PVṬ Q143a8-b1: *mtshan ñid dan 'phel ba'i rgyu zes bya ba'i rgyu 'di'i mtshan ñid dan | sdug bsñal 'phel ba'i rgyu 'di ci yin ze'o* || PVV 57,9: *ādiśabdān nivartanayogyatādikaṃ ca parīkṣate* | .

18 Voir FRANCO 1989:84-90, réagissant à VETTER 1990:19-20.

19 PVP D55a3-4/Q62b4-5: *re zig luñ mañ po de la dmigs nas des bstan pa'am sgrub pa rnam par dpyod pa yin gyi rigs pa ñid kyis 'ga' zig gi tshe 'jug par 'gyur ba de ltar na luñ smos pa yin no* || PVṬ Q143a2-3: *...rigs pa ni rjes su dpag pa yin la...*, et PVṬ Q143a4-5: *...luñ gi[s] bstan pa'i thabs dan thabs las byuñ ba rnam par dpyod pa yin...* L'explication de Manoranandin (PVV 57,7) n'amène pas grand-chose: *yuktyāgamābhyām anumānapravacānābhyām parasparam aviruddhābhyām vimṛśan vicārayan...* Chez Prajñākaragupta aussi, *yuktir anumānam* (PVA/Bh 109,1).

20 PVṬ Q143a5-6: *ci de dag 'thad dam ma yin zes (Q ze na) | de ltar na dpyad pa [s]ñon du, soñ ba'i 'jug pa'i phyir rigs pa ñid kyi[s] 'ga' zig gi tshe 'jug par 'gyur ro* || .

21 Voir ELTSCHINGER 2003: §§ 2.1.4 et 2.4.

22 PVṬ Q143a6-7, dont le sens exact m'échappe en partie: *de dan 'dis ni 'di skad du rigs pa 'di ñid sgo gñis pa can brjod pa yin te | 'ga' zig ji ltar goms pa bzin du nes pa ñid dan | 'ga' zig*

n'entendra donc pas une séquence analogue à la gradation classique des *prajñā – śrutamayī* et *cintāmayī* –, laquelle ne saurait valoir que des fidèles, mais un examen critique des Écritures auquel font suite des inférences philosophiques. En d'autres termes, la séquence retenue par Dharmakīrti se composerait, pour le futur Bouddha, d'un double moment rationnel (*yukti~anumāna~cintā*, PV II. 132cd-135) – évaluation et inférences “objectives” – et d'un moment cultivational (*abhyāsa~bhāvanā*, PV II.136).

L'examen rationnel porte d'abord sur la causalité même, sur la cause de la douleur *en tant que* cause:<sup>23</sup> “Quelle est [donc] la cause de cette douleur qui consiste (*lakṣaṇa*) dans la naissance?<sup>24</sup> Grâce à l'élimination de quoi cette [douleur] est-elle supprimable?” Sachant, grâce à l'examen [qu'il mène] ainsi de la seule cause, que la [douleur] ne saurait être sans cause, le [Bodhisattva] comprend qu'en annulant la cause, on peut en supprimer l'effet.” Reste à connaître la nature de cette cause, une nature dont dépend tout entière la destructibilité de la

---

*luñ gi rjes su 'brañs nas 'jug pa yin no* || “Par l'un et l'autre [des deux vocables ‘raison’ et ‘Écriture’], c'est [en fait] la seule raison que [Dharmakīrti] présente en ces termes, [une raison qui est] bicéphale: certains[, tels les futurs Bouddha,] agissent en déterminant [rationnellement les choses] selon l'expérience, d'autres[, tels les fidèles,] en se conformant à l'Écriture.” Sur la rationalité d'un agir éthico-religieux fondé sur le recours à l'Écriture, voir TSP 4,1-6 (ELTSCHINGER 2003:§2.5, n. 117). Comme l'a suggéré FRANCO contre VETTER, il est peu probable que le Bodhisattva ait ici recours aux Écritures des Bouddha précédents – ce qui le disqualifierait *ipso facto* comme (futur) Bouddha. Ajoutons en outre que, si le Bodhisattva tirait son savoir d'écritures bouddhiques antérieures, le fait contredirait la seconde définition du *prāmāṇya* (*ajñātārthaprakāśatva*). La démarche du Bodhisattva ne diffère au fond qu'en un point de celle que recommande Dharmakīrti à la personne rationnelle: le futur Bouddha ne procède pas à l'évaluation critique des Écritures bouddhiques pour la simple raison qu'il n'en dispose pas. Tout n'est cependant pas à rejeter en toute Écriture: le Bodhisattva peut avoir tiré tel ou tel enseignement, telle ou telle inspiration, d'Écritures (virtuellement) “concurrentes”, peut-être selon la méthode d'impartialité (*apakṣapāta*) que recommande la TJ (voir HEITMANN 1995:409-410n. 51, et TJ ad MHK I.5 dans GOKHALE 1985:86-87). En témoignent les épisodes biographiques de Ārāḍa Kālāma et Rudraka Rāmaputra. Contre une telle interprétation, voir p. ex. PVV 58,6-7 (*infra*, n. 41) ad PV II.136.

23 PVP D55a4-5/Q62b6-7: *skye ba'i mtshan ñid can gyi sdug bsñal 'di'i rgyu ni gañ yin | gañ ñe bar bcom pa las 'di bsal bar bya ba yin zes* (Q *ze na*) | *de de ltar na rgyu tsam yoñs su dpyad pa las 'di rgyu med pa can du mi 'gyur bar mkhyen nas rgyu bkag pas de'i 'bras bu bcom par nus so zes bya bar thugs su chud pa yin no* || Note de Śākyabuddhi dans PVT Q143a7. Sur ce motif et ce qui suit, voir TSP 871,14sq sous TS n°3338.

24 Cf. PVV 57,8: *duḥkhasya janmano hetum*.

douleur:<sup>25</sup> “[Le Bodhisattva] considère ensuite: ‘Cette [douleur] est-elle permanente ou non? Si elle était permanente, la douleur serait impossible à abroger car, le permanent n’ayant pas d’agent, elle serait ainsi dénuée de cause. Et si [elle possède] un agent [l’engendrant] en permanence, [la douleur] est [également] impossible à supprimer étant donné que l’effet d’un [agent] non incomplet a la propriété de n’être [jamais] interrompu.’” Pour être supprimable, la douleur doit donc procéder d’une cause impermanente. Qu’en est-il exactement? Comment déterminer la nature de cette cause? Réponse:<sup>26</sup> “Par les spécificités de la douleur elle-même, [c’est-à-dire] par les propriétés de cette douleur, tel son caractère occasionnel (*kādācitkatva*).<sup>27</sup> [Le Bodhisattva] pense: ‘Selon la nature (*svabhāva*) de la cause, telle douleur donnée apparaît à un moment donné, [et] ainsi n’est [donc] pas dénuée de cause, car [si elle l’était,] il s’ensuivrait inacceptablement (*prasaṅgāt*) qu’elle existerait ou manquerait en permanence. [Et] du fait [même] qu’elle apparaît à un moment donné [seulement, on peut inférer que sa] cause est [elle aussi] occasionnelle.’” La douleur procède donc d’une cause impermanente.

On peut passer assez rapidement sur PV II.133cd-134. Dharmakīrti y précise la raison pour laquelle le Bodhisattva examine rationnellement la cause de la douleur et ses propriétés d’impermanence/occasionnalité:<sup>28</sup>

- 25 PVP D55a6-7/Q62b8-63a2: *de las dus phyis ci °di rtag pa yin nam °on te ma yin | rtag pa ñid yin na rtag pa ñid la byed pa po ñid med pa de ltar na | rgyu med pa can ñid yin pa °i phyir sdug bsñal gcad par mi nus pa can ñid du °gyur ro || rtag par byed pa po ñid yin na yañ tshañ ba med pa can de °i °bras bu rgyun chad pa med pa °i chos can yin pa de ltar na bsal bar nus pa ma yin no zes brtag par mdzad do ||* Noter PVṬ Q143a7-8: *de las dus phyis zes bya ba ni rgyu ñid du nes pa las dus phyis so ||* Comparer PVA/Bh 109,17-19: *yadi īśvarādiko nitya eva kaścīd duḥkhasya hetuḥ syāt | tatas tasya avaikalyān nivr̥ttir na bhavati duḥkhasya iti matimān bhavet | tato nivartanāya na pravartate phalasya | na hy aśakye kaścīt pravartate | pravartamāno vā na vighātabhāk | .*
- 26 PVP D55b1-2/Q63a3-5: *sdug bsñal ñid kyi khyad par gyis || sdug bsñal de °i chos res °ga °byuñ ba la sogs pa gañ yin pa de dag gis | rgyu °i rañ bzin ji ltar sdug bsñal cuñ zad °di ni res °ga °jug pa yin pa de ltar na rgyu med pa can ma yin te | rtag tu yod pa dañ med par thal ba °i phyir ro || res °ga °bar °gyur ba de °i phyir rgyu res °ga °ba yin no zes rtog par mdzad do || .*
- 27 Comparer PVV 57,9-10: *duḥkhasya eva viśeṣaṇaiḥ kādācitkatvādibhiḥ | .*
- 28 D’après PVP D56a2/Q63b5-6: *ci °i phyir rgyu dañ de °i rañ bzin la brtag pa mdzad ce na |* PVV 57,11: *kasmāt punar duḥkhasya hetor anityatvādi parikṣaṇīyam ity āha |* Voir TSP 873,22-24 sous TS n°3338. PV II.133cd-134: *yatas tathā sthite hetau nivr̥ttir neti paśyati || phalasya hetor hānārtham tadvipakṣam parikṣate | sādhyate tadvipakṣo °pi heto rūpāva-bodhataḥ || .*



Puisque de cette manière, [celui qui désire abolir la douleur] voit que l'effet (*phala*) ne cesse pas tant qu'[en] dure (*sthita*) la cause, il examine, afin d'éliminer (*hāna*) la cause [de la douleur], l'antidote (*vipakṣa*) à cette [cause].<sup>29 30</sup> [Quant au *dharma* formant] l'antidote<sup>31</sup> à cette [cause, lui] aussi s'établit (*sādhyate*) par la compréhension (*avabodha*) [qu'a le Bodhisattva] de la nature de la cause [elle-même]. [PV II.133cd-134]

Explication de Devendrabuddhi:<sup>32</sup> “Dès lors [en effet] que [le Bodhisattva] connaît la nature (*svabhāva*) de la cause de la douleur [en sachant] que tels en sont le support objectif (*ālambana*) et l'aspect (*ākāra*), il sait aisément que l'antidote (*\*vipakṣa*) à cette [cause, c'est] ce dont la condition est contradictoire de cette [cause, c'est-à-dire ce qui possède des support objectif et aspect contradictoires des siens].”

Quant à PV II.135, Devendrabuddhi l'introduit de la façon suivante:<sup>33</sup> “Quelle est la cause de la douleur consistant (*lakṣaṇa*) dans la naissance, et/ou quel est le *dharma* qui en est contradictoire?”

<sup>34</sup>[Cette] cause, [c'est] l'attachement (*sneha*) portant sur les dispositions formatrices (*saṃskāra*), [un attachement qui est] dû (*kṛta*) à la croyance au Soi et au Sien (*ātmātmīyagraha*);

- 29 Explication, PVP D56a2/Q63b5-6: *mi mthun phyogs la ste sdug bsñal gyi rgyu dañ °gal ba°añ gañ goms pa las sdug bsñal gyi rgyu ldog pa yin no zes brtag pa mdzad pa°o* || Comparer PVV 57,15-16: *tasya vipakṣam parikṣate duḥkhaḥetuviruddham yasya abhyāsād duḥkhaḥetur apaiti* | .
- 30 PVP D56a4/Q63b8-64a1: *sdug bsñal gyi rgyu dañ °gal ba°i chos gañ yin pa de yañ gañ las ses śiñ | gañ nan tan du byas pa las sdug bsñal gyi rgyu ldog pa yin ze na* | “[Objection:] Mais d'où connaît-on le *dharma* contradictoire de la cause de la douleur? Par la mise en pratique (*anuṣṭhāna*) de quoi la cause de la douleur cesse-t-elle?” Aucune introduction chez Manorathanandin.
- 31 PVP D56a5/Q64a1-2: *sdug bsñal gyi rgyu dañ °gal ba°i chos kyañ ses par °gyur te* | PVV 57,19 glose *sādhyate* par *niścīyate*.
- 32 PVP D56a5-6/Q64a2-3: *gañ gi tshe °dī°i dmigs pa dañ rnam pa de °dra ba can yin no zes sdug bsñal gyi rgyu°i rañ bzin ses par °gyur ba de°i tshe | de dañ °gal ba°i rnam par gnas pa°i ñañ tshul can gañ yin pa de ni de°i mi mthun pa°i phyogs yin no zes bde blag tu rtogs par °gyur ro* || PVV 57,19-20: *jñāte hi hetau tadvirodhī boddhum śakyah* | Explication de Śākyabuddhi, PVṬ Q143b5: *dmigs pa ni yul yin la de°i °dzin pa ni (Q pa°i) rnam pa yin no* || “Le support objectif, c'est l'objet (*viśaya*), et l'aspect, c'est la saisie (*grahaṇa*) de cet [objet].” TSP 870,19-20: *ātmadarśanaviruddham ca nairātmyadarśanam, tadviparītākārā-lambanatvāt* | .
- 33 PVP D56a6/Q64a3-4: *skye ba°i mtshan ñid can gyi sdug bsñal gyi rgyu °di dañ | de dañ °gal ba°i chos kyañ gañ ze na* | Vibh. 58n. 2: *kaḥ punar asau janmalakṣaṇasya duḥkhasya hetus tadviruddho vā dharma ity āha* | .

[quant à] l’annulateur (*bādhaka*) de cette [cause, c’est] la perception de l’insubstantialité (*nairātmyadarśana*), [qui en est] le contradictoire (*virodhin*). [PV II.135]

Dans PV II.135, Dharmakīrti résume une psychologie du salut déjà exposée dans PV I.220-223, et sur laquelle il reviendra abondamment dans PV II.<sup>35</sup> Cette psychologie repose sur l’antagonisme réputé subsister entre, d’un côté, vue du Soi (*ātmaḍṛṣṭi*, °*darśana*) et passions concomitantes et, de l’autre, perception de l’insubstantialité (ou: de la vacuité, *sūnyatāḍṛṣṭi*). Cette dernière n’est autre, chez Dharmakīrti, que le Chemin (*mārga*), défini comme “vue pénétrante” (*vipaśyanā*) par les commentateurs. L’attachement (*sneha*), c’est la soif (*trṣṇā*),<sup>36</sup> origine de la douleur dans le Sermon dit “de Bénarès”. Cet attachement provient de la croyance (*graha*) au Soi (*ātman*) et au Sien (*ātmīya*), laquelle définit la nescience (*avidyā*) chez Dharmakīrti. L’attachement a pour objet les dispositions formatrices (*saṃskāra*). Devendrabuddhi explique:<sup>37</sup> “Le sens [ici visé par Dharmakīrti est le suivant: l’attachement] existe (*vṛtti?*) par adhésion (*abhiniveśa*) aux aspects du Soi et du Sien (*ātmātmiyākāra*) concernant des dispositions formatrices douloureuses (*duḥkhabhūta?*) [pourtant] dépourvues de Soi et de Sien.” Quant à Manorathanandin, il explique que l’attachement porte<sup>38</sup> “sur les agrégats internes (*adhyātmaskandha*) [qu’on appelle ‘dispositions formatrices’,] et sur les [entités] extra-mentales (*bāhya*) qui les satisfont (*tadupakāraka*).” En d’autres termes, l’être engagé dans l’existence migratoire douloureuse perçoit erronément “son” organisme psycho-mental (pourtant vide, insubstantiel, impersonnel) sous les aspects substantiels du Soi et du Sien.

De son analyse logique de la cause de la douleur, le Bodhisattva identifie l’antidote à cette cause. Cet antidote (dit encore *pratipakṣa*, “contrecarrant”, ou *bādhaka*, “annulateur”), c’est la perception de l’insubstantialité, laquelle est contraire à ou contradictoire de la vue du Soi,<sup>39</sup> “parce qu’elles possèdent des sup-

34 PV II.135: *ātmātmiyagrahakṛtaḥ snehaḥ saṃskāragocaraḥ | hetur virodhi nairātmyadarśanaṃ tasya bādhakam ||*.

35 Voir en général ELTSCHINGER 2003: Appendice D.

36 PVP D56a7/Q64a4: *chags pa ste sred pa ni rgyu yin par sñar bsad zin to ||* Voir aussi PVṬ Q143b7, et PVV 58,5.

37 PVP D56b1/Q64a5-6: *sdug bsñal du gyur pa’i ‘dus byas bdag dan bdag gi dan bral ba la bdag dan bdag gi’i rnam par mñon par zen pas ‘jug pa zes bya ba’i don to ||*.

38 PVV 58,4: *adhyātmaskandheṣu\* tadupakārakeṣu ca bāhyeṣu snehaḥ.\**Vibh. 58n. 1: *saṃskārākhyeṣu*.

39 PVP D56b1-2/Q64a7: *dmigs pa dan rnam pa phyin ci log pa ñid yin pa’i phyir ro =* PVV 58,5-6: *viparītālambanākāratvāt*. Sur ce point, voir *supra*, n. 32.

ports objectifs et aspects contraires [l'une de l'autre].” Le Chemin de Dharmakīrti consiste dans le renforcement graduel de cette perception au détriment de la vue du Soi, dans le processus conduisant à l’“essencification” (*sātmībhāva*) de la série psychique par cette perception de la réalité ultime.<sup>40</sup>

Au moment philosophique et rationnel décrit dans PV II.132cd-135, succède une démarche “cultivationnelle” (< *bhāvanā*) consistant dans la pratique assidue (*abhyāsa*) de la perception de l’insubstantialité.<sup>41</sup>

A ce [Bodhisattva altruiste] qui, de façon répétée (*bahuśas*), de manière ininterrompue<sup>42</sup> (*bahudhā*) et durant une [très] longue période (*bahunā kālena*), pratique assidûment (*abhyasyat*) le moyen [par lui découvert, la perception de l’insubstantialité, tous] les qualités et défauts [respectifs] du [moyen et de son antidote] deviennent [entièrement] clairs. [PV II.136]

Cette strophe est la seule que Dharmakīrti consacre ici à la *praxis* proprement dite, à la phase de cultivation mentale des *vérités de la raison*. Elle fait clairement écho à AKBh sous AK VII.34, où Vasubandhu définit les modalités de la *hetusampad* ou Perfection de cause, laquelle consiste selon lui dans l’équipement de mérite et de savoir (*puṇyajñānasambhāra*):<sup>43</sup> “La *hetusampad* est quadruple: 1. exercice dans l’accumulation de toutes les qualités et de tous les savoirs; 2. exercice prolongé; 3. exercice sans interruption; 4. exercice zélé.” Les trois Kalpa incalculables que dure l’exercice du moyen n’ont d’autre but que la

40 Comme me le fait justement remarquer Ernst Steinkellner, “essencification” comporte une valeur causative absente du composé sanskrit; faute de mieux en l’état, je maintiens cette traduction inélégante et malheureuse. Devendrabuddhi commente encore PV II.135c<sub>2</sub> à l’aide de deux raisonnements formels (*prayoga*): voir PVP D56b2-5/Q64a7-b4, avec les deux notes de Śākyabuddhi (PVT Q144a1 et 144a1-2).

41 PV II.136: *bahuśo bahudhopāyaṃ kālena bahunāsyā ca | gacchanty abhyasyatas tatra guṇadoṣāḥ prakāśatām* || Introduction, PVV 58,6-7: *etaṃ duḥkhaḥetuṃ tadvipakṣaṃ ca āgamād upaśrūtya anumānān niścītya...* “Ayant appris de l’Écriture et déterminé par inférence la cause de la douleur et son antidote...”

42 D’après PVT Q144a3: *rnam pa maṅ po[s] zēs bya ba cdis ni rgyun mi cchad par goms pa bstan to* || .

43 Traduction LA VALLÉE POUSSIN 1980:V.82. Il faut noter les explications de Yaśomitra: 1. *sarvaguṇajñānasambhārābhyāsa iti guṇāḥ pañcapāramitāsvabhāvā jñānāni ca prajñāpāramitāsvabhāvāni... tasya [sambhārasya] abhyāsaḥ punaḥpunaprayogaḥ* (AKVy 649,25-27); 2. *dirghakālābhyāsas tribhir asaṃkhyeyair mahākālpaiḥ* (AKVy 649,27-28); 3. *nirantarābhyāso ’sāntaratayā* (AKVy 649,28); 4. *satkṛtyābhyāsas tivrādaratayā*. Sur la durée des différentes carrières, voir *Traité* IV.1842, et n. 5 (pp. 1842-1843). Sur le *puṇyajñānasambhāra*, voir aussi BhK III:12,10-13,9.

Perfection d'enseignement:<sup>44</sup> “Aussi longtemps que (*yāvat...tāvat*) [leur] manque une compréhension exhaustive [du moyen], ils ne possèdent pas la plénitude de la Perfection d'enseignement (*śāstrivasampad*): ainsi n'est [donc] pas vaine (*niṣphala?*) la pratique assidue des Grands Hommes (*mahāpuruṣa*)[, laquelle s'étend] sur une très longue période.” Longue durée et répétition constante assureront au Bodhisattva la connaissance de tous les qualités et défauts<sup>45</sup> du moyen et de son antithèse substantialiste, une connaissance qui définit la Perfection d'enseignement:<sup>46</sup> “Puisque une [personne] ne distinguant pas les défauts et les qualités [respectifs] de l'antidote et du contrecarrant<sup>47</sup> (*pratipakṣa*) ne peut les<sup>48</sup> enseigner correctement à d'autres, il est nécessaire que le [Bouddha Bienheureux], afin de [parvenir à] les distinguer, ait optimisé [sa] pratique assidue [du moyen] durant une [très] longue période, de façon répétée et de manière ininterrompue.”

Cette pratique incalculablement longue fait du Bodhisattva un Bouddha Bienheureux (*bhagavat*), “parfaitement et complètement éveillé” (*samyaksaṃ-*

44 PVP D56b7-57a1/Q64b6-7: *ji srid du ma lus par thugs su chud pa med pa de srid du ston pa ñid phun sum tshogs pa rdzogs pa dañ ldan pa ma yin pa de ltar na skyes bu chen po dag gi dus riñ por goms par mdzad pa<sup>c</sup> bras bu med pa ma yin no ||* .

45 PVP D57a1-3/Q64b7-65a2: *sbyor ba ni gañ žig gañ la śes rab dus riñ por rnam pa mañ pos rnam pa du mar goms par byed pa de ni de dañ de<sup>e</sup>i mi mthun pa<sup>c</sup>i phyogs la yon tan dañ skyon gsal bar<sup>c</sup>gyur te dper na bzo dañ las kyi gnas la (Q pa) mñon par sbyor ba<sup>c</sup>i skyes bu śes rab can<sup>c</sup>ga<sup>c</sup> žig gi lta bu<sup>c</sup>o || grol bar bžed pa<sup>c</sup>dis kyañ bdag med pa mthoñ ba dus riñ por rnam pa mañ pos rnam pa du mar goms par (Q pa) byed pa yin no žes bya ba ni rañ bžin gyi gtan tshigs so ||* “Le raisonnement formel [est ici le suivant:] Quiconque pratique assidûment une [certaine] *prajñā* durant une longue période, de façon répétée et de manière ininterrompue, voit s'éclairer les qualités et défauts [respectifs] de cette [*prajñā*] et de son antidote, comme [il en va] de telle personne dotée de compréhension (*prajñāvat*) s'étant [longuement] exercée (*abhiyogin?*) aux arts et aux artisanats (*śilpakarmasthāna?*). Or cet aspirant à la Délivrance (*mumukṣu?*) pratique assidûment la perception de l'insubstantialité durant une longue période, de façon répétée et de manière ininterrompue. [La raison logique ici invoquée] est un *svabhāvahetu*.”

46 PVP D57a5-6/Q65a5-7: *mi mthun pa<sup>c</sup>i phyogs dañ gñen po<sup>c</sup>i phyogs kyi skyon dañ yon tan rnam par ma phye ba can ni gžan dag la de dag yañ dag par ston pa<sup>c</sup>i nus pa med pa<sup>c</sup>i phyir | gdon mi za bar<sup>c</sup>dis ni de dag rnam par phye ba<sup>c</sup>i phyir | dus riñ por rnam pa mañ pos [rnam pa] du mar goms pa khyad par du mdzad pa yin no ||* .

47 Ici, “antidote” note la vue du Soi et l'attachement; “contrecarrant”, la perception de l'insubstantialité (voir PVT Q144a4).

48 Note de Śākyabuddhi (Q144a5): *de dag ces bya ba ni mi mthun pa<sup>c</sup>i phyogs dañ gñen po<sup>c</sup>i phyogs dag go ||* “Les’, c'est-à-dire l'antidote et [son] contrecarrant.”

*buddha*), qu'un trait fondamental distingue des autres catégories de saints bouddhiques:<sup>49</sup>

Grâce à l'acuité de la connaissance [obtenue] par cette [pratique assidue], le relent (*vāsanā*) de la cause [de la douleur<sup>50</sup>] est éliminé:<sup>51</sup> voilà ce<sup>52</sup> qui différencie (*viśeṣa*) le Grand Saint<sup>53</sup> (*mahāmuni*) œuvrant au bien d'autrui d'un [saint] tel que le Rhinocéros<sup>54</sup> (*khaḍga*)[, c'est-à-dire du Bouddha-pour-soi-même et de l'Auditeur]. [PV II.137]

A la différence des Śrāvaka, Arhat et Pratyekabuddha, le Bouddha a éliminé jusqu'à l'imprégnation ou relent de la cause de la douleur:<sup>55</sup> “Les Auditeurs (*śrāvaka*) et les Bouddha-pour-eux-mêmes (*pratyekabuddha*) [eux] aussi ont éliminé les passions (*kleśa*) [de leur série psychique], mais il subsiste [chez eux] le relent de ces [passions, alors que] les Bouddha Bienheureux ont[, eux,] épuisé jusqu'au (*api*) [relent des passions]. Ainsi est-ce là, parmi les êtres affranchis des passions, ce qui différencie les Bouddha Bienheureux des Auditeurs et des Bouddha-pour-eux-mêmes; quant à cette [différence, elle provient] du seul fait que les [Bouddha Bienheureux] œuvrent au bien d'autrui[, et non à leur seul salut ‘personnel’ comme le font les autres Délivrés].” Parce que le Bodhisattva œuvre au bien d'autrui, il consent une pratique incomparablement plus longue que les autres (futurs) nirvāṇés, et telle est la cause de ce que seul, en devenant Bouddha, il abandonne également les relents de passions.<sup>56</sup> L'élimination des

49 PV II.137: *buddheś ca pāṭavād dhetor vāsanātaḥ prahīyate | parārthavṛtṭeḥ khaḍgāder viśeṣo 'yañ mahāmuneḥ ||* .

50 Selon PVP D57a3/Q65a2. PVV 58,13: *hetor ātmagrahasya tṛṣṇāyās ca*.

51 PVV 58,14: *prahīyate niḥśeṣam apaiti |* .

52 PVV 58,17: *ayam eva vāsanāhānilakṣaṇaḥ...viśeṣaḥ*.

53 *Bhagavat* selon PVP D57a3-4/Q65a3; *samyaksambuddha* selon PVV 58,18.

54 Noter l'explication de Śākyabuddhi (PVT Q144a3-4): *grog med pa ñid kyis bse ru dan c dra ba ñid kyi phyir rañ sañs rgyas la bse ru zes bśad do ||* “On appelle les Bouddha-pour-eux-mêmes ‘Rhinocéros’, car ils ressemblent au rhinocéros en ce qu'ils manquent de [toute] compagnie[, trouvent isolément le salut].”

55 PVP D57a4-5/Q65a3-5: *ñan thos dan rañ sañs rgyas de dag gis kyañ ñon moñs pa spañs pa yin mod kyi | c on kyañ de dag gi bag chags mñac ba yin la | sañs rgyas bcom ldan c das rnams kyis de yañ lus par ma mdzad pa de ltar na ñon moñs pa dan bral ba la ñan thos dan rañ sañs rgyas dag las sañs rgyas bcom ldan c das kyi khyad par ni c di yin te | de yañ gzan gyi don la c jug pa mdzad pa kho na ñid kyi phyir ro\* ||* \*Comparer Vibh. 58n. 6: *sa ca parārthavṛttivāt |* .

56 D'après PVP D57a6-7/Q65a7, ce *parārthavṛttitva* forme la cause de l'abandon du relent (*de yañ bag chags spoñ ba c i ggyu yin no*).

imprégnations ou relents de passions formant le cœur, sinon de la bouddhologie de Dharmakīrti, du moins de son interprétation de l'épithète “*sugata*”, j’y reviendrai abondamment en expliquant PV II.139-142a.

En éliminant jusqu’au relent des passions, le Bodhisattva devient Bouddha, réalise à la fois la Perfection d’enseignement (*śāstrvasampat*) et la Perfection de bien propre (*svārthasampat[ti]*), laquelle coïncide avec la qualité de Bien-Allé ou *sugata*. Dans PV II.138, Dharmakīrti conclut son interprétation de l'épithète de “*śāstr*” en se justifiant d’y comprendre le propédeutique sotériologique à l’enseignement plutôt que l’enseignement lui-même. En effet, remarque un adversaire,<sup>57</sup> “on [n’]a ainsi exposé [que] la pratique assidue du moyen, [et] non la propriété d’enseignant, car celle-ci consiste en la [seule] qualité de maître”. Réponse:<sup>58</sup>

L’enseignement (*śāsana*) que vise [Dignāga dans sa stance bédictive], c’est cette pratique assidue des moyens [par le Bodhisattva], car [cette dernière] a pour finalité l’[enseignement] (*tādarthyā*). Puisqu’elles [y] apparaissent (*bhāva*) en premier, ces deux [qualités de compassion et d’exercice des moyens ont été] présentées (*ukta*) [par Dignāga] comme la cause de l’accomplissement (*niṣpatti*) [du résultat, la qualité de ‘Bien-Allé’]. [PV II.138]

En décrivant le Bouddha comme “Enseignant” (*śāstr*), Dignāga évoquerait donc métaphoriquement la cause (*kāraṇa*), la pratique assidue du moyen salvifique, en termes de son résultat (*kārya*), l’enseignement.<sup>59</sup> Quant au but (*prayojana?*) de cette description métaphorique, il serait de<sup>60</sup> “présenter [ce moyen] comme meilleur (*khyad par can*) que les moyens concurrents (*tadanya*), en tant qu’il forme le moyen [le plus] adapté (*yogyā*) pour enseigner aux êtres”. On voit dès lors que l’interprétation de Dharmakīrti ne repose pas tant sur l’épithète de “*śās-*

57 PVV 58,19: *nanv evam upāyābhyāso darśito na śāstrvām tasya upadeṣṭrvād ity āha* | Voir aussi PVṬ Q144a6-7 commentant PVP D57a7/Q65a8, *cī i phyr ze na*.

58 PV II.138: *upāyābhyāsa eva ayaṃ tādarthyāc chāsanam matam | niṣpatteḥ prathamam bhāvād dhetur uktam idam dvayam* || .

59 PVP D57b1/Q65a8-b1: *rgyu la ‘bras bu ñe bar btags pa zes bya ba’i don to* || Comparer PVV 58,21-22: *kāraṇe kāryopacārāt*.

60 PVP D57b1/Q65b1-2: *[ñe bar btags pa’i sgo nas yañ bstan pa’i dgos pa ni] sems can rnam la ston par ruñ ba’i thabs su gyur pa ñid kyis de las gžan pa’i thabs las khyad par can du bstan pa yin no* || Noter l’explication de Śākyabuddhi (Q144a7-8): *de las gžan pa’i thabs la khyad par can du zes bya ba ni mtho ris la sogs pa thob par byed pa’i thabs las khyad par can du bstan pa yin no* || “...présenter [ce moyen] comme meilleur que le moyen permettant d’obtenir des [résultats eschatologiques] tels que le Ciel (*svarga*).”

*tr*” comme telle, que sur la mise en adéquation, chez Dignāga (PSV), de la qualité d’Enseignant (*śāstrtva*) et de la Perfection de *praxis* (*prayogasampad*). Dans la bouddhologie de Dharmakīrti en effet, l’enseignement effectif des Vérités ou du Chemin définit la seule épithète de “Protecteur [des êtres]” (*tāyin*).

Dharmakīrti referme ici son explication des deux premières propriétés/épithètes du Bouddha telles qu’elles apparaissent dans la stance bénédicitive du PS. Intervenant les premières dans le libellé de cette stance, ces deux épithètes visent les deux propriétés de compassion (*karuṇā*) et de pratique du moyen (*upāyābhyāsa*) en tant que cause, les décrivent comme la Perfection de cause (*hetusampad*) caractérisant le Bienheureux.<sup>61</sup> Selon Dharmakīrti en effet, compassion et pratique assidue du moyen permettent de réaliser le résultat qu’est la qualité de Bien-Allé; elles en constituent donc la cause. Quant à la réalisation effective de ce résultat (ou: quant à la qualité de Bien-Allé), c’est la Perfection de bien propre (*svārthasampad*), la première des deux subdivisions de la Perfection de résultat (*phalasampad*).<sup>62</sup>

### 3. Le Bouddha comme Sugata

Comme celle de “*śāstr*”, l’épithète de “*sugata*” forme l’une des dix ou onze “appellations synonymes de Buddha” que les bouddhistes figèrent d’assez bonne heure dans une “formule traditionnelle d’éloge”.<sup>63</sup> Selon la valeur étymologique/sémantique qu’elle attache à “*gata*”, l’exégèse bouddhique juxtapose plusieurs interprétations complémentaires du composé “*sugata*”: “*gata*” < √*GAM*, “aller”; “*gata*” < √*GAM*, “comprendre”; “*gata*” < √*GAD*, “parler”, etc.<sup>64</sup> Seules les deux interprétations par √*GAM* restent d’actualité chez les logiciens et théoriciens de la connaissance.

61 PVP D57b2/Q65b2: *bcom ldan c̣das kyi thugs rje daṇ thabs goms pa rgyu yin no zes rgyu phun sum tshogs pa gsuṅs pa yin no* || Noter aussi PVV 59,2-3: *prathamaṃ bhāvāt tāvad etad dvayaṃ hi hitaiṣitvaṃ śāstṛtvaṃ hetur uktaṃ hetvavasthāyā abhidhānāt* | .

62 PVP D57b2-3/Q65b3: *bde bar gsegs pa zes bya ba<sup>c̣</sup>i c̣bras bu<sup>c̣</sup>i ño bo grub pa ni rañ gi don phun sum tshogs pa yin te* | *grub pa de<sup>c̣</sup>i c̣di gñis rgyur gyur pa<sup>c̣</sup>i phyir ro* || .

63 *Traité* I.115n. 1. Sur cette liste, voir *Traité* I, chapitre IV (et particulièrement pp. 115-144).

64 Voir *Traité* I.131-132 (explications étymologiques par “aller” et “parler”).

PSV ne nous renseigne pas sur l'interprétation que favorisait Dignāga. Ce dernier fixe néanmoins une structure exégétique ternaire que retiendront tous ses successeurs:<sup>65</sup>

Attainment of His own objectives is [evidenced] by [His] being *sugata* in the following three senses: (i) that of being praiseworthy (*praśastatva*), as is a handsome person (*surūpa*), (ii) the sense of being beyond a return [to *samsāra*] (*apunar-āvṛtṭy-ārtha*), as one who is fully cured of a fever (*sunāṣṭa-jvara*), and (iii) the sense of being complete (*niḥśeṣārtha*), as is a jar wholly filled (*supūrṇa-ghaṭa*).

Si les (hypothétiques) développements de cette interprétation entre Dignāga et Dharmakīrti nous demeurent inconnus,<sup>66</sup> un fait semble cependant bien assuré: ce qui chez Dignāga restait une structure ternaire *doctrinalement vide*, réapparaît chez Dharmakīrti comme une architecture complexe *aux contours doctrinaux nettement arrêtés*.

Comme on vient de le voir, la tradition interprète °*gata* soit par √*GAM* comme “aller”, soit par √*GAM* comme “comprendre” (mais de façon complémentaire). La remarque vaut également de Dharmakīrti et de ses successeurs,<sup>67</sup> mais appelle quelques précisions. S’il est certain que dans la séquence des épithètes “dans le sens du poil” (*anulomataḥ*, i.e. au sens de la causalité “logique”, de la *causa cognoscendi* de FRANCO), c’est-à-dire dans PV II.280, °*gata* doit s’interpréter par √*GAM* comme “comprendre”, il me paraît au moins probable que dans la séquence considérée “à rebrousse-poil” (*pratilomataḥ*, i.e. au sens de la causalité “ontologique”, de la *causa fiendi* de FRANCO), c’est-à-dire dans PV II.139-142a, °*gata* doit s’interpréter très littéralement comme “aller” (et *ga-*

65 Textes tibétains de V(asudharaḥṣita) et de K(anakavarman) dans HATTORI 1968: resp. 174-175: *rañ don phun sum tshogs pa ni bde bar gśegs pa ñid kyis te, don gsum ñe bar blañs par* (V: K *blañ bar*) *bya<sup>c</sup>o: rab tu mdzes pa<sup>c</sup>i don ni skyes bu gzugs legs pa bzin no; phyir mi ldog pa<sup>c</sup>i don ni rims nad legs par byañ ba bzin no; ma lus pa<sup>c</sup>i don ni bum pa legs par gañ ba bzin te*. Traduction HATTORI 1968:23.

66 L’interprétation ternaire de MHK III.272 (où Bhāvaviveka/Bhavya recourt à √*GAM* comme “comprendre”) ne se laisse pas ramener au cadre fixé par Dignāga: “[The Buddha is called] Sugata because, without understanding, he has understood what needs to be understood. [The Buddha has understood it] thoroughly, completely, and without falling into extremes.” (*gantavyaṃ sarvathāśeṣam antapātavivarjitam | agatinayena gatyā sugataḥ sugato yataḥ ||* Traduction ECKEL 1992:161). Il en va autrement de la TJ *ad loc.*, clairement inspirée de Dignāga (mais non de Dharmakīrti): voir ECKEL 1992:161.

67 Voir le très explicite DhPr 3,11-20, raccourci utile de PV II.139-142a et 280.



*mana* comme “course/démarche [sotériologique]”).<sup>68</sup> D’abord, rien<sup>69</sup> dans les commentaires à PV II.139-142a n’indique qu’il faille lire °*gata* autrement que comme “allé”; ensuite, et surtout, la seule remarque explicite sur la question paraît bien celle de Devendrabuddhi commentant PV II.280:<sup>70</sup> “On a présenté plus haut[, dans PV II.139-142a,] l’état de Bien-Allé au sens de ‘allé de façon excellente’, etc., avec[, pour le mot °*gata*,] le sens de ‘aller’; mais maintenant[, on va le présenter avec pour °*gata* le sens de ‘comprendre’], car [comme le dit Dharmakīrti lui-même, la racine] *GAM* a [également] le sens de ‘comprendre’.” PV II.139-142a et PV II.280 visent cependant une seule et même condition (le *sugatatva*): le premier passage, sous le rapport de la *démarche* sotériologique qui y a conduit; le second, sous le rapport du type de *connaissance* qui la caractérise.

L’interprétation générale de *su*<sup>o</sup> ne diffère en rien de celle que proposait Dignāga dans PSV:<sup>71</sup> “Bien qu’on utilise [d’habitude] le mot ‘*su*’ en vue notamment d’abréger (*lāghavārthāda*?) une expression (*vyavahāra*) telle que ‘\**sādhu*’ (*legs par byed pa*), on l’énonce ici pour manifester une triple signification (*trividho ’rthaḥ*). – Mais quelle est cette triple signification? – Excellence (*praśastatā*), irréversibilité (*apunarāvṛttitva*) et exhaustivité (*niḥśeṣatā*).” En combinant ces trois valeurs de *su*<sup>o</sup> avec °*gata* comme “allé”, on parvient aux trois valeurs suivantes de “*sugata*”: (1) “allé de façon excellente”, c’est-à-dire: “qui a consenti une démarche sotériologique de façon excellente” (non-sujétion à la douleur); (2) “allé de façon irréversible”, c’est-à-dire: “qui a consenti une démarche sotériologique de façon irréversible” (non-retour de la naissance et des passions);<sup>72</sup> (3) “allé de façon exhaustive”, c’est-à-dire: “qui a consenti une dé-

68 Contre cette interprétation, voir FRANCO 1997:19-20 et n. 9. Voir AAĀ 161,9-17 pour une interprétation “dharmakīrtisante” par le seul “aller”.

69 Hormis peut-être le peu explicite PVV 59,10 (*jñātavān*).

70 PVP D120b1-2/Q139a7-8: *sñar ni <gśegs pa<sup>c</sup>i don can gyi bsñags par\*> gśegs pa la sogs pa<sup>c</sup>i don gyis bde bar gśegs pa ñid du bsad nas | da ni yañ | gśegs pa rtogs pa<sup>c</sup>i don gyi phyir || \*Q om.*

71 PVP D57b4-5/Q65b5-7: *de ltar na su<sup>c</sup>i sgra<sup>c</sup> di legs par byed pa zes bya ba la sogs pa<sup>c</sup>i tha sñad kyī tshogs chuñ ba<sup>c</sup>i don la sogs pa la<sup>c</sup> jug pa yin na yañ |<sup>c</sup> dir don rnam pa gsum gsal bar bya ba<sup>c</sup>i phyir brjod pa yin no || don rnam pa gsum yañ gañ ze na | bsñags pa ñid dan | slar mi ldog pa ñid dan | ma lus pa ñid do ||* Voir aussi PVV 59,8-9: *suśabdasya trividho ’rthaḥ | praśastatā surūpavat | apunarāvṛtti[ḥ su]naṣṭajvaravat | niḥśeṣatā ca [su]pūrṇa-ghaṭavat |*

72 Réminiscence de BoBh (I.7: *bodhi*<sup>o</sup>) 64,14-15 (*[paramotkarṣagamanād] apunaḥpratyāgamanāc ca sugataḥ |*)?

marche sotériologique de façon exhaustive” (élimination des passions *et* de leur relent).

PV II.139 introduit la structure interprétative ternaire héritée de Dignāga, puis précise le premier des trois sens de “*su(gata)*”, celui de l’excellence (*praśastatā*):<sup>73</sup>

[Cette] élimination de la cause, [c’est] l’état de Bien-Allé (*sugatatva*), lequel est triple (*triguṇa*) [en fonction de trois significations du mot ‘*su*’. L’état de Bien-Allé est tout d’abord] excellent (*śasta*), car [le Bien-Allé n’est] pas sujet (*anīśraya*) à la douleur, [et] ce<sup>74</sup> grâce à la perception de l’insubstantialité (*nairātmyadr̥ṣṭi*), et aussi (*apī vā*) grâce à la raison (*yukti*). [PV II.139]

Par “élimination de la cause”, il faut entendre l’éradication définitive de la cause de la douleur future:<sup>75</sup> “Si la cause passée de la douleur [présente], l’attachement au Soi et au Sien (*ātmātmīyasnehalakṣaṇa*), cesse d’elle-même (*svarasataḥ?*) grâce à la pratique distinctive (*abhyāsaviśeṣa?*) [qu’on vient de décrire] en ces termes, la cause de la douleur future[, c’est-à-dire la cause de la naissance,] est éliminée [définitivement] pour celui qu’essencifie la perception de l’insubstantialité (*nairātmyadarśanasātmani sthitasya?*).” Conformément à l’analyse du *pratīyasamutpāda*, cette cause est double, vision du Soi et du Sien (nescience), et attachement consécutif (soif).

L’élimination de la cause définit la condition de Bien-Allé, laquelle<sup>76</sup> est triple en vertu de trois modalités (ou “qualités”, *guṇa*) que décrivent trois valeurs distinctes du mot “*su*”. La première qualité du *sugatatva* est l’excellence (*praśastatā*). Selon Devendrabuddhi, “(*pra*)śasta” se dit ordinairement (*loke*) du bonheur (*sukha*) et de sa cause (c’est-à-dire, selon Śākyabuddhi, de l’entité [*vas-*

73 PV II.139: *hetoḥ prahāṇam triguṇam sugatatvam anīśrayāt | duḥkhasya śastam nairātmyadr̥ṣṭes tad yuktito 'pi vā ||* .

74 *Tad* expliqué *sdug bśnal gyi rten ma yin pa de ni ≈ tat punar duḥkhānāśrayaṇam* dans PVP D57b7-58a1/Q66a2 et PVV 59,13. Prajñākaragupta semble comprendre *tad* comme *prahāṇam* (PVA/Bh 116,16).

75 PVP D57b3-4/Q65b4-5: *de ltar na goms pa<sup>c</sup>i khyad par gyis bdag dañ bdag gi la chags pa<sup>c</sup>i mtshan ñid can gyi sdug bśnal gyi rgyu śna ma rañ gi ñañ gis 'gog pa na bdag med pa ñid mthoñ ba goms pa<sup>c</sup>i bdag ñid la gnas pa<sup>c</sup>i sdug bśnal phyi ma<sup>c</sup>i rgyu...ni spañs pa<sup>c</sup>o ||* .

76 Dans PV II.139ab<sub>1</sub>, j’associe *triguṇam* à *sugatatvam* plutôt qu’à *prahāṇam*, avec Manoranandin (PVV 59,7 et *passim*), dont l’usage est constant, mais contre Prajñākaragupta (PVA/Bh 116,13-14) et peut-être Devendrabuddhi (PVP D57b4/Q65b5).

tu?] que l'on tient pour la cause du bonheur<sup>77</sup>). Ce qui en revanche est contraire (*viparīta*) au bonheur et à sa cause, et donc est douloureux (*duḥkhabhūta?*), le monde le dit “néfaste” (*sāsrava*).<sup>78</sup> Le “néfaste” du langage ordinaire est le “souillé” de la scolastique bouddhique. Dans cette dernière, sont réputés *sāsrava* les événements (*dharma*) qu'affectent et polluent les “influx néfastes” (*āsrava*), et par extension leurs objets ou causes. Or en ce qu'il précipite l'existence, le *sāsrava* est douloureux de sa nature. Le Bienheureux ayant épuisé les influx néfastes (il est *kṣīṇāsrava*, comme le dit Dharmakīrti lui-même dans PVSV 110,9), il est *anāsrava*, “pur”, mais aussi sans douleur.<sup>79</sup>

Que le Sugata, ou l'état de Sugata, ne soit pas sujet à la douleur (ou: que la douleur n'y ait pas prise), tient à deux causes. La première ne fait pas problème: il s'agit de la pratique assidue de la perception de l'insubstantialité,<sup>80</sup> “car celui qui voit un Soi, s'attachant à [ce] Soi, pose la naissance [qui est la] nature [même] de la douleur[, et ce] par désir d'éviter la douleur et d'obtenir le bonheur de ce [Soi]; celui qui a abandonné la vision du Soi, en revanche, n'est pas tel[, et] voit ainsi éliminé [tout] moyen de douleur [future].” Selon Devendrabuddhi,<sup>81</sup> “celui qui a éliminé [toute] adhésion (*abhiniveśa*) au Soi et au Sien n'est [plus,] en vertu de la soif (*trṣṇāvasāt?*), le point d'appui de la douleur consistant dans ce qui est souillé (*sāsravalakṣaṇa*).” Cette condition distingue celle du Bouddha Bienheureux d'une première catégorie de saints, les non-bouddhistes détachés (*bāhyā vītarāgāḥ*) évoqués par Dignāga et que nous retrouverons dans

77 PVT Q144b3: *de<sup>c</sup>i rgyu la zes bya ba ni bde ba<sup>c</sup>i rgyur gyur pa<sup>c</sup>i dños por<sup>c</sup> dod pa<sup>c</sup>o ||* .

78 PVP D57b7/Q66a1: *‘jig rten na yañ bde ba dañ de<sup>c</sup>i rgyu la bñags pa yin la | de las bzlog pa sdug bñal du gyur pa ni zag pa dañ bcas pa yin te | Cf. Vibh. 59n. 1: loke hi sukhaṃ tadanubandhi ca praśastaṃ tadviparītaṃ sāsravam | En substituant *api* à *hi* et en incluant un *duḥkhabhūtaṃ*, on obtient le sanskrit de Devendrabuddhi.*

79 C'est là la signification que paraît prêter Śākyabuddhi à *aniśrayād duḥkhasya*: “Non-sujet à la douleur”, car ne prenant plus l'entité souillée/néfaste. En ce sens, la douleur est inexcellente (*a[pra]śasta?*). Puisqu'il est allé débarrassé de la [douleur inexcellente], il est bien allé.” (PVT Q144b1-2: *sdug bñal brten min phyir zes bya ba ni zag pa dañ bcas pa<sup>c</sup>i dños po yañ mi len pa<sup>c</sup>i phyir ro || de ltar na sdug bñal ni bñags pa ma yin no || de yoñs su spañs nas gśegs pa<sup>c</sup>i phyir bñags par gśegs pa yin no ||*).

80 PVV 59,13-15: *ātmadarśī hy ātmani snihyan tadduḥkhasukhaparihārāprāptīcchayā janma duḥkharūpam ādatte | prahīṇātmadarśanas tu na etādrśa iti prahīṇaduḥkhopāyaḥ (|)*.

81 PVP D58a1/Q66a2-3: *bdag dañ bdag gir mñon par zen pa spañs pa can ni sred pa<sup>c</sup>i dbaṅ gis zag pa dañ bcas pa<sup>c</sup>i mtshan ñid can gyi sdug bñal gyi rten du<sup>c</sup> gyur ba ma yin no ||* .

PV II.280:<sup>82</sup> “Un [hérétique détaché] qui n’a pas éliminé la vue du Soi (*ātma-dṛṣṭi*) a [assurément] éliminé quelque chose[, à savoir la passion de concupiscence]; cependant, prenant un Soi par attachement au Soi (*ātmāsnehena ātmānam parigrhya?*), il n’élimine [en fait] qu’une certaine conception en tant qu’il n’admet pas le [Soi]. Mais [il n’en va] pas [ainsi] de l’autre[, c’est-à-dire de celui qui a pratiqué assidûment la perception de l’insubstantialité], car celui-ci ne prend pas même le Soi.” Le saint hérétique peut bien nier rationnellement le Soi pour se détacher de la concupiscence et du désir, mais il demeure, faute de perception de l’insubstantialité et d’essencification par ladite perception, attaché à un Soi: son abandon n’est, voudrait-on dire, qu’intellectuel.<sup>83</sup>

Quant à la deuxième cause de non-sujétion à la douleur, elle semble tenir à la raison (*yukti*). La valeur disjonctive de “*api vā*” (pour ne rien dire des “*vā*” de PVA/Bh 116,17 et PVV 59,16, ou de tib. *am sbyor ba las*) rend toutefois l’interprétation de PV II.139d<sub>2</sub> (*yuktito ’pi vā*) problématique. A reconnaître une signification disjonctive à *api vā*, on lira comme VETTER:<sup>84</sup> “oder auch durch logische Reflexion”. Une telle interprétation suggère cependant une sotériologie de la raison pure qu’on hésite à prêter à un docteur bouddhiste, s’appelât-il

82 PVP D58a1-2/Q66a3-4: *bdag tu lta ba ma spañs pa can gyis ni cuñ zad spañs su zin kyañ | bdag tu chags pas bdag yoñs su bzuñ nas de mi dod pa ñid kyis rtog pa cuñ zad cig spoñ bar byed kyī | cig śos ni ma yin te | bdag ñid du yañ yoñs su bzuñ ba med pa ñid kyī phyir ro ||* Noter les explications de Śākyabuddhi: (1) PVT Q144b3-4: *bdag tu lta ba ma spañs pa can ni phyi rol pa<sup>c</sup>i dod chags dañ bral ba<sup>c</sup>o ||* (2) PVT Q144b4: *de mi dod pa ñid kyis zes bya ba ni bdag ñid mi dod pa ñid kyis so ||* (3) PVT Q144b5-6: *cig śos ni ma yin te zes bya ba ni bdag med pa mthoñ ba goms par gyur bas ni ma yin no ||* Comprendons: le *bāhyavītarāga* dont il est ici question peut avoir abandonné les/des passions par le *laukikabhāvanāmārga*, mais, n’ayant pas parcouru encore le *darśanamārga*, il n’a pas éliminé la *satkāyadṛṣṭi*. Sur ce point, voir *infra*, n. 152; comparer TS n°3496-3497.

83 Noter aussi PVP D58a2-4/Q66a4-6: *sbyor ba yañ gañ gi bdag dañ bdag gir lta ba dañ chags pa med pa gañ yin pa de ni sdug bsñal du gyur pa zag pa dañ bcas pa<sup>c</sup>i chos ga<sup>c</sup> žig gi sred pa<sup>c</sup>i dbañ gis rten pa ma yin te | dper na nam mkha<sup>c</sup> lta bu<sup>c</sup>o || bdag med pa mthoñ ba lhun gyis grub pa<sup>c</sup>i skyes bu yañ bdag dañ bdag gir lta ba dañ chags pa med pa yin no zes bya ba ni rgyu mi dmigs pa<sup>c</sup>o ||* “Quant au raisonnement formel (*prayoga*)[, le voici:] Ce à quoi la vue (*dṛṣṭi*) et l’attachement au Soi et au Sien font défaut, cela ne forme pas le point d’appui [de la douleur] en vertu de la soif pour tel *dharma* douloureux souillé, à l’exemple de l’espace-éther (*ākāśa*). Or l’homme chez qui la perception de l’insubstantialité est spontanée (*anābhoganairātmyadarśana?*), est dénué de la vue et de l’attachement au Soi et au Sien. [La raison logique ici invoquée] est la non-perception de la cause (*kāraṇānupalabdhi*)[, en l’espèce, de la vue et de l’attachement au Soi et au Sien].”

84 VETTER 1990:47.

Dharmakīrti. Prajñākaragupta paraît bien conscient du problème, qui cherche à inscrire PV II.139c<sub>2</sub>d dans le cadre de l'*Abhisamaya*, lequel fait suivre le “Chemin de vision/vue” d’un “Chemin de méditation/cultivation”:<sup>85</sup> “[Mais] d’où [provient donc] cette élimination? – De la perception de l’insubstantialité: l’élimination des passions éliminables par la vision [provient] de la vision seule. Ou [bien, elle provient] de *yukti*: [par] *yukti*[, Dharmakīrti entend] pratique assidue[, c’est-à-dire] cultivation mentale[, dont provient l’élimination] de celles des passions (*kleśarāsi*) [qui sont] éliminables par la cultivation mentale.” Je partage le scepticisme affiché par VETTER<sup>86</sup> devant cette interprétation ingénieuse mais manifestement forcée. L’explication de Devendrabuddhi paraît préférable:<sup>87</sup> “Ou bien, parce qu’[il a effectué sa] course [à l’élimination des passions] avec le/grâce au moyen sus-mentionné[, la perception de l’insubstantialité, un moyen] corroboré par la raison.” On se rappelle que, dans son interprétation de l’épithète de “*sāstr*”, Dharmakīrti faisait précéder le moment d’*abhyāsa/bhāvanā* (PV II.136-137) d’un moment philosophico-rationnel (PV II.132cd-135) voyant le Bodhisattva examiner (*parīkṣā*) la cause de la douleur, la nature et l’antidote de cette cause. Par la raison seule (*āgama* ne formant dans mon interprétation qu’un sous-cas de *yukti*<sup>88</sup>), le Bodhisattva découvrait en la perception de l’insubstantialité l’antidote à la cause de la douleur. En d’autres termes, le moyen salvifique est mis au jour puis assuré par la seule raison, et c’est là, il me semble, ce que vise l’expression “*yuktiparidṛṣṭena upāyena*”. Dans PV II.139c<sub>2</sub>d, “*nairātmyadarṣṭeḥ*” vise la démarche cultivationnelle décrite dans PV II.136-137, alors que “*yuktitaḥ*” vise la démarche philosophico-rationnelle préliminaire décrite dans PV II.132cd-135.<sup>89</sup> J’incline dès lors à interpréter “*api vā*” dans un sens conjonctif (“et aussi”) plutôt que disjonctif.

85 PVA/Bh 116,16-17: *tad eva prahāṇaṃ kutaḥ | nairātmyadarśanād eva | darśanaheyakleśaprahāṇaṃ darśanād eva | yuktito vā yuktir abhyāso bhāvanā bhāvanāheyasya kleśarāśeḥ |*.

86 VETTER 1990:47n. 3.

87 PVP D58a4/Q66a6-7: *rigs pas yoṅs su mthoṅ ba’i thabs bśad ma thag pas gśegs pa’i phyir...* Noter PVṬ Q144b6: *bśad ma thag pas źes bya ba ni bdag med pa mthoṅ ba’i mtshan űid kyis so ||* Noter PVV 59,15-16: *yuktiparidṛṣṭena upāyena vā gamanāt...*, et Vibh. 59n. 2: *anantaroktena*.

88 Voir *supra*, commentaire sous PV II.132cd-133ab.

89 Noter PVP D58a4/Q66a7: *de de ltar na rnam pa gñis kyis bsñags par gśegs pa bśad pa yin no ||*.

Dans PV II.140-141a, Dharmakīrti présente son interprétation de “*su-gata*” comme irréversibilité (*apunarāvṛttitva*), en précisant d’abord ce qu’il convient d’entendre par “retour” (*punarāvṛtti*):<sup>90</sup>

Que la naissance et les fautes [morales ré]apparaissent, [voilà ce que] l’on appelle ‘retour’ (*punarāvṛtti*). [Or] puisque [leur] germe, la vue du Soi,<sup>91</sup> a été éliminé [là où la perception de l’insubstantialité est spontanée, naissance et fautes morales] ne reviennent pas (*apunarāgama*) [, et tel est le deuxième sens de ‘Bien-Allé’, celui de non-retour; quant à] cette [élimination du germe, elle est] due [à cela que la perception de l’insubstantialité<sup>92</sup>] est vraie (*bhūta*), distincte (*bhinna*) [de la vue du Soi] et nature (*ātman*) [de la pensée].<sup>93</sup> [PV II.140-141a]

Le retour de la naissance consiste dans la perpétuation des *skandha* dans l’existence saṃsārique, définition même de la douleur chez Dharmakīrti (*duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ*, PV II.146). Quant au retour de passions telles que la concupiscence, il consiste en cela que “l’homme n’a pas acquis le Chemin” (*alabdhamārga*, selon les Sarvāstivādin), ou que la série psychique n’a pas vu naître encore les *āryadharmā* (*anutpannāryadharmā santatiḥ*, selon les Sautrāntika), deux définitions alternatives de la qualité de Profane (*prthagjana*).<sup>94</sup> En revanche, précise Devendrabuddhi,<sup>95</sup> “la [‘personne’] chez qui naissance et fau-

90 PV II.140-141a: *punarāvṛttir ity uktau janmodoṣasamudbhavau | ātma-darśanabījasya hānād apunarāgamaḥ || tad bhūtabhinnātmatayā...* Comparer AKBh 93,25-26 sous AK II.55d<sub>2</sub>.

91 J’interprète *ātma-darśanabīja* comme un composé appositionnel d’après PVV 59,24 (*ātma-darśanasya janmaprabandhabījasya hānāt*) et PVP (D58a7-b2/Q66b3-6, voir *infra*). Pour une analyse “idéalisante” du composé en *tatpuruṣa*, voir ELTSCHINGER (à paraître, §5).

92 D’après PVT Q144b7-8: *de bden tha dad pa bdag ñid kyis zes bya ba ni bdag med pa mthoñ ba<sup>c</sup>i de dag khyad par yin no ||* L’explication de Devendrabuddhi confirme la remarque de Śākyabuddhi.

93 Sur ce composé, voir PVT Q144b8-145a1 et Vibh. 59n. 3c. Manorathanandin paraît rattacher le composé à *ātma-darśana(bīja)*, et interprète (PVV 59,25-60,1): *bhūtāt satyān nairātmayād bhinnātmatayā anyatvāt |* Sur cette base, on traduirait: “due [à cela que la vue du Soi] possède une nature distincte[, c’est-à-dire est autre,] que le vrai[, c’est-à-dire la vérité, l’insubstantialité].” Encore que plausible, l’interprétation de PVV a le démerite de dissonner par rapport à PV I.221=PV II.210, à quoi Dharmakīrti fait implicitement référence ici (voir *infra*, commentaire).

94 Sur ce débat, voir AK II.40bc et AKBh *ad loc*, et LA VALLÉE POUSSIN 1980:I.191-193.

95 PVP D58a6/Q66b1-2: *gañ skye ba dañ skyon yañ<sup>c</sup>byuñ ba med pa de ni<sup>c</sup> khor ba las<sup>c</sup> grol ba<sup>c</sup>am ñes pa zad pa yin no || de<sup>c</sup> jug pa na<sup>c</sup> khor ba dañ so so<sup>c</sup>i skye bo ñid slar yañ ldog par<sup>c</sup>gyur na | de dag yod pa ma yin no || .*

tes [morales] ne se reproduisent plus, est libérée du Saṃsāra, ou [encore] immaculée (*kṣīṇadoṣa?*). Saṃsāra et nature-de-profane (*prthagjanatva*) reviendraient si celles-ci[, naissance et fautes morales,] existaient. [Or] elles n'existent [plus].” Que la naissance et les passions n'existent plus tient à ce que leur germe ou condition ultime, la vue du Soi définissant la nescience, a été éradiqué de la série psychique de celui qu'essencient la perception ou la cultivation<sup>96</sup> de l'insubstantialité. Rien là que du bon *pratītyasamutpāda* à la mode dharmakīrtienne:<sup>97</sup> “[C'est] ainsi [que], s'il y a adhésion au Soi (*ātmābhīniveśa*), le complexe des fautes [morales] d'attachement au Sien, etc. (*ātmīyasnehādidoṣakalāpa?*), existera [à son tour], et [que] l'attachement au Soi occasionne[ra] un [nouveau] séjour (*sthāna?*) [existentiel]. Pourquoi [dès lors] celui qui est dénué de vue et d'attachement au Soi [re]prend[rait]-il les passions (*kleśa*) et la réexistence (*punarbhava?*)? Le raisonnement formel [est ici le suivant:] Ce qui est dénué de vue et d'attachement au Soi ne [re]prend pas naissance, et les fautes [morales] de concupiscence, etc., ne s'[y re]produisent pas, à l'instar de l'espace-éther. Or pour l'homme chez qui la perception de l'insubstantialité est spontanée (*anābhoganairātmyadarśana?*), vue et attachement adhérent au Sien n'existent plus. [La raison logique ici invoquée] est la non-perception de la cause (*kāraṇānupalabdhi?*)”

Pour expliquer l'éradication de la vue du Soi, Dharmakīrti recourt à un point central de sa doctrine sotériologique, développé dans et sous PV I.221, et repris dans PV II.210. Il y prête trois propriétés à la pensée (*citta*) de la “personne” qu'essencie la perception de l'insubstantialité: celles (1) d'être nature propre (*svabhāva[tā]*), (2) une nature propre affranchie des affres du Saṃsāra (*nirupadrava[tva]*) et (3) possédant un objet réel (*bhūtārtha[tā]*). Contentons-nous d'enregistrer les explications de Devendrabuddhi et Śākyabuddhi à PV II.141a, où Dharmakīrti déclare que la perception de l'insubstantialité est “vraie, distincte [de la vue du Soi] et nature [de la pensée]”. Par “vraie” (*bhūta*),

96 A l'\**anābhoganairātmyadarśanaḥ puruṣaḥ* de Devendrabuddhi répond le *nairātmyabhāvanāsātm[ībhūtaḥ puruṣaḥ]* de PVV 59,24 (< *nairātmyabhāvanāsātmīye tu*).

97 PVP D58a7-b2/Q66b3-6: *de ltar na bdag tu mñon par žen pa yod na bdag gir chags pa la sogs pa'i skyon gyi tshogs 'jug par 'gyur žin | bdag tu chags pas kyañ gnas yoñs su len par byed do || bdag tu lta ba'i chags pa de dag med pa gañ yin pa de gañ las ñon moñs pa dañ yañ srid pa len pa yin | sbyor ba ni gañ žig bdag tu lta ba'i chags pa med pa de'i skye ba yoñs su len pa med cin 'dod chags la sogs pa'i skyon 'byuñ ba med de | dper na nam mkha' lta bu'o || bdag med pa ñid mthoñ ba lhun gyis grub pa'i skyes bu'i yañ bdag gir mñon par žen pa'i lta ba dañ chags pa yañ yod pa ma yin no žes bya ba ni rgyu mi dmigs pa'o ||*

Dharmakīrti<sup>98</sup> “indique que la perception de l’insubstantialité contrecarre la vue du Soi, est correcte et corroborée par un moyen de connaissance valide, car elle saisit en écartant [l’aspect] irréel (*abhūta*) que la vue du Soi a surimposé (‘comme étant réel’).” En d’autres termes, le *nairātmyadarśana* forme l’antidote de la croyance substantialiste, est correct en ce qu’il appréhende les propriétés réelles des entités (*vastudharma*, telles insubstantialité, instantanéité, dolorosité, etc.), et peut s’appuyer sur des inférences “objectives” (*vastubalāśrita*). Par “distincte” (*bhinna*), Dharmakīrti<sup>99</sup> “indique que [la perception de l’insubstantialité] est contradictoire de la vue du Soi”. Par “nature” (*ātman*), Dharmakīrti<sup>100</sup> “affirme que [la perception de l’insubstantialité] est nature propre de la [pensée/série psychique]”, que, née par la force des aspects réels d’une entité réelle, elle est elle-même réelle (au contraire des fautes morales, lesquelles naissent d’imprégnations latentes, de la surimposition d’aspects irréels).<sup>101</sup> Devendra-buddhi explique ensuite:<sup>102</sup> “Puisqu’elle est correcte, elle contredit son [propre] contradictoire, [et] donc la perception de l’insubstantialité triomphe de la vue du Soi et du Sien. Puisqu’elle est vraie et corroborée par un moyen de connaissance valide, on ne consent [aucun] effort afin de l’abandonner. [Et] de par [sa] qualité

98 PVP D58b3/Q66b6-8: *bden pa ñid du bdag tu lta bas sgro btags pa bden pa ma yin pa<sup>c</sup>i rnam par bzlog par <sup>c</sup>dzin pa can yin pa<sup>c</sup>i phyir ro || bdag med pa ñid mthoñ ba ni bdag dañ bdag gir lta ba<sup>c</sup>i gñen po dañ | phyin ci ma log pa dañ tshad ma<sup>c</sup>i grogs can yin no zes bstan to || Comparer Vibh. 59n. 3: *bhūtatvena ātmadarśanasamārop[ānyākāratābhijñātvena]*. Dans le libellé tibétain de PVP, on voudrait être sûr que *bden pa ñid du* renvoie au *bhūta*<sup>o</sup> de PV plutôt qu’à <sup>o</sup>*samāropa*<sup>o</sup>; je ne me représente pas le sanskrit correspondant à *rnam par bzlog par <sup>c</sup>dzin pa can*, où j’ignore s’il faut lire *rnam par* comme skt. *ākāra*, ou comme l’équivalent tibétain d’un préverbe *vi*<sup>o</sup>.*

99 PVP D58b3-4/Q66b8: [*tha dad pa ñid kyis ni*] *bdag tu lta ba dañ <sup>c</sup>gal ba ñid du bstan to ||* .

100 PVP D58b4/Q66b8: [*bdag ñid kyis ni*] *<sup>c</sup>di<sup>c</sup>i rañ bzin ñid bśad pa yin no || Comparer Vibh. 59n. 3: ātmatvena svabhāvatā kathitā |* Noter aussi PVT Q144b7-8: *bdag ñid ni sems rañ gi ñaṅ gis <sup>c</sup>jug pa ñid kyis rañ bzin ñid yin pa<sup>c</sup>i phyir ro ||* “Nature, car elle est nature propre en tant que la pensée (*\*citta*) procède spontanément (*\*svarasatah*).”

101 Sur ces différents points, voir ELTSCHINGER 2003:Appendice D, §4.

102 PVP D58b4-6/Q67a1-4: *gañ gi phyir phyin ci ma log pa de ñid kyi phyir de<sup>c</sup>i <sup>c</sup>gal ba dañ <sup>c</sup>gal ba ñid yin pa<sup>c</sup>i phyir bdag med pa ñid mthoñ ba ni bdag dañ bdag gir lta ba <sup>c</sup>joms par byed pa yin no || gañ gi phyir bden pa dañ tshad ma<sup>c</sup>i grogs can ñid yin pa de<sup>c</sup>i phyir de dor bar bya ba<sup>c</sup>i phyir rtsol bar mi byed do || rañ bzin ñid kyis ni <sup>c</sup>bad rtsol gyis bzlog par bya ba ñid ma (ego: D/Q om. ma) yin par bstan to || gañ žig gañ gi rañ bzin yin pa de ni <sup>c</sup>bad rtsol med par bzlog par mi nus te | dper na gtsaṅ sbra can thod pa can du gyur pa<sup>c</sup>i sro ba la sogs pa lta bu<sup>c</sup>o || bden pa ñid yin pa<sup>c</sup>i phyir <sup>c</sup>bad rtsol gyi rtsom pa mi byed pa de ltar na yoṅs su ñams pa med do || de yañ sñar dpyad zin to ||* .



de nature propre, [c'est précisément] le fait qu'elle n'est pas éliminable par l'effort [que] l'on enseigne: il est [en effet] impossible d'éliminer sans effort ce qui constitue la nature propre de quelque [chose], à l'exemple de l'aversion (*ghṛṇā?*), etc., du [brahmane] lettré (*śrotriya*) devenu Kāpālika.<sup>103</sup> [Or] puisque [l'intuition de l'insubstantialité] est vraie, on n'entreprend [nul] effort [afin de l'abandonner, et] ainsi ne [la] perd-on pas. Mais [tout] cela [a déjà été] examiné [en détail] plus haut.<sup>104,</sup>

Dans PV II.137, le Bouddha Bienheureux se distinguait des autres saints bouddhiques par le fait que seul, il était parvenu à éradiquer la cause de la douleur jusqu'à son relent (*vāsanā*). Cet aboutissement marquait le succès du Chemin rationnel et cultivationnel découvert par le Bodhisattva, le triomphe définitif de la perception de l'insubstantialité sur la vue du Soi et son cortège de passions. Pour parler le langage de Vasubandhu: après s'être assuré, tout au long du Chemin, la Perfection des causes (*hetusampad*), le Bodhisattva devenu Bouddha réalisait (au moins) deux des quatre Perfections constitutives de la Perfection du résultat: grâce à la Perfection de savoir (*jñānasampad* < PV II.137a: *buddhes ca pāṭavāt*), il obtenait la Perfection d'abandon (*prahāṇasampad*), laquelle consiste entre autres dans l'abandon de toutes les passions (*sarvkleśaprahāṇa*), dans leur abandon définitif (*atyantaprahāṇa*) et dans leur abandon "avec leurs *vāsanā*" (*savāsanaprahāṇa*).<sup>105</sup> Dans PV II.141b-142a, Dharmakīrti revient sur cette conception. Ce faisant, il présente son interprétation du troisième et dernier sens de "*su(gata)*", celui de l'exhaustivité (*niḥśeṣatā*):<sup>106</sup>

Sans [la moindre] passion ni[, de ce fait, la moindre] affliction [due à la douleur du Saṃsāra], le résidu (*śeṣa*) – [triple] déficit (*vaiguṇya*) corporel, langagier et mental, et aussi (*apī vā*) inacuité (*apaṭutā*) dans l'énoncé du Chemin [tel qu'il a pourtant été pratiqué]<sup>107</sup> – [le résidu, donc,] est éliminé sans reste (*aśeṣahāna*) grâce à la pratique assidue (*abhyāsa*) [du

103 Sur cet exemple, voir PVSV 111,1-2, et PVSV 111,2sq pour le thème de l'effort.

104 Śākyabuddhi (Q145a2-3) cite ici PV I.221=PV II.210.

105 Voir AKBh sous AK VII.34, et LA VALLÉE POUSSIN 1980:V.82-83; TSP 909,15-16 sous TS n°3513-3514: *prāptāmṛtapada iti prāptasavāsanāśeṣakleśopaśamalakṣaṇanirvāṇapada ity arthaḥ* | Voir aussi MSaṅg II.137.

106 PV II.141b-142a: *...śeṣam akleśanirjvaram | kāyavāgbuddhivaiguṇyaṃ mārgoktyapaṭutāpi vā || aśeṣahānam abhyāsāt...*

107 Explications. (1) PVP D59a4/Q67b2: *yañ na ji lta ba bzin du rtogs pa'i lam yañ rnam par phye ba dañ | bśad pa la mi gsal ba ni lus pa yin no ||* (2) PVV 60,9-10: *mārgasya kṣaṇikanairātmyabhāvanāder uktāv apaṭutā api vā śeṣam...*

Chemin: tel est le troisième sens de ‘Bien-Allé’, celui de la course effectuée de façon exhaustive]. [PV II.141b-142a]

Dans leurs commentaires à PV II.137, Devendrabuddhi et Manorathanandin définissaient ainsi l’imprégnation ou relent: (1) “L’imprégnation de la cause de la douleur se définit comme une infirmité corporelle, langagière ou mentale qui est le fait des passions<sup>108</sup>”; (2) “l’imprégnation [consiste en] une minoration des capacités due à un déficit corporel, langagier ou mental<sup>109</sup>”. Toutes deux définitions valorisent le motif de l’infirmité (*akarmaṇyatā*) ou déficit (*vaiguṇya*) corporel, langagier ou mental, lequel forme l’un des deux aspects du résidu (*śeṣa*) exhaustivement éliminé par le Bouddha. Le *kāyavāgbuddhivaiguṇya* de PV II.141c, c’est donc la *vāsanā* de PV II.137.<sup>110</sup>

Qu’est-ce donc que ce “[triple] déficit corporel, langagier et mental”? (1) Par “déficit corporel” (*kāyavaiguṇya*), il faut entendre “le fait, par exemple, de marcher en saut(ill)ant malgré le calme [caractérisant celui qui procède ainsi, et ce] en vertu de l’habitus [contracté dans les existences précédentes]”.<sup>111</sup> Śākya-buddhi illustre scripturairement le propos de Devendrabuddhi:<sup>112</sup> “Ainsi, en vertu de [son] habitus passé, une [personne pourtant] affranchie de l’attachement qui [la caractérisait lorsqu’elle était] devenue singe, marche en saut(ill)ant lorsqu’elle va chercher l’aumône, etc. [Telle] est l’Écriture.” Śākya-buddhi réfère manifestement à telle version de l’histoire de (Mahā) Maudgalyāyana, lequel,

108 PVP D57a3/Q65a2-3: *sdug bsñal gyi rgyu<sup>c</sup>i bag chags ñon moñs pas byas pa<sup>c</sup>i lus dañ ñag dañ yid las su mi ruñ ba<sup>c</sup>i mtshan ñid can (\*duḥkhasya hetor vāsanā kleśakṛtakāyavāgbuddhyakarmaṇyatālakṣaṇā?)*.

109 PVV 58,13-14: *vāsanā kāyavāgbuddhivaiguṇyahetutaḥ śaktileśaḥ...*

110 Nos commentateurs ne disent pas autre chose que Anantavarman, le commentateur de la *Mahāvibhāṣā* que cite Yaśomitra (AKVy 647,26-29): *kā punar iyam vāsanā nāma śrāvakaṇām. yo hi yatkleśacaritaḥ pūrvam. tasya tatkrtaḥ kāyavā[kc]jeṣṭāvīkārahetusāmarthya-viśeṣaś citta vāsanā ity ucyate. avyākṛtaś cittaviśeṣo vāsanā iti bhadantānantavarmā*. “En tout Śrāvaka qui s’est préalablement livré à une passion, est créée par cette passion et dans sa pensée une potentialité spéciale, cause d’une distortion dans le comportement corporel et vocal: cette potentialité est appelée relent... Le relent est une pensée d’un genre spécial, non définie (*avyākṛta*) moralement.” Traduction LAMOTTE, *Traité* IV.1756.

111 PVP D59a1-2/Q67a7: *lus kyī gnas ñan len ni ma brtags par yañ goms pa las mchoñs śiñ<sup>c</sup>gro ba la sogs pa<sup>c</sup>o || PVV 60,7: kāyavaiguṇyam acūpale ‘py utplutya gamanādi |* On restitue PVP en ajoutant *abhyāsāt* au libellé de PVV.

112 PVṬ Q145a4-5: *di ltar spre<sup>c</sup>ur gyur pa<sup>c</sup>i<sup>c</sup> dod chags dañ bral ba | sñon goms pa<sup>c</sup>i dbañ gis bsod sñams la sogs par rgyu ba<sup>c</sup>i dus na<sup>c</sup> choñ zīñ<sup>c</sup>gro ba zes bya ba ni | luñ yin no ||*

pour avoir été singe durant cinq cents existences passées, avait conservé l’habitude de sautiller lorsqu’il entendait de la musique.<sup>113</sup> En d’autres termes, Maudgalyāyana avait détruit la passion de concupiscence, mais n’en avait pas éliminé l’imprégnation. (2) Par “déficit langagier” (*vāgvaiguṇya*), il faut entendre “le fait, par exemple, de s’adresser [à d’autres] en termes rabaissants malgré l’absence de [tout] orgueil égoïste”.<sup>114</sup> Śākyabuddhi explicite:<sup>115</sup> “Par exemple, le Saint Arhat Pilindavatsa disait des mots rabaissants à tous [ses condisciples] en vertu de [son] habitus passé, parce qu’il était né brahmane durant de nombreuses existences.” Selon l’une des deux versions de cette histoire, Pilindavatsa avait conservé les habitudes langagières que lui suggérait son ancien statut social.<sup>116</sup> En d’autres termes, Pilindavatsa avait détruit tout orgueil, mais n’en avait pas éliminé l’imprégnation. (3) Par “déficit mental”, il faut entendre “[tel] état mental non défini [causé] par le fait de n’être pas concentré en permanence”.<sup>117</sup> Le motif ressortit apparemment à la liste mahāyāniste des dix-huit attributs ex-

113 Sur cette histoire, voir MSaṅg. II.300 (*MSaṅgUpanibandhana* ad MSaṅg X.21, consacré au *vāsanāsamudghāta*), et notamment: “Les Śrāvaka, etc., bien qu’ils aient détruit leurs passions (*kṣiṇakleśa*), conservent encore la dissipation (*auddhatya*) et les autres dispositions résultant de la persistance des imprégnations de passion (*kleśavāsanānubandha*). Ainsi, le Sthavira Maudgalyāyana, qui pendant cinq cents existences antérieures (*jātaka*) avait été singe (*markaṭa*), restait lié (*anubaddha*) à des habitudes (*vāsanā*) de singe; et bien qu’il eût détruit ses passions, il faisait des bonds de singe (*markaṭapraskanda*) quand il entendait de la musique.” Voir aussi *Traité* I.117n. 4, et LAMOTTE 1974:92.

114 PVP D59a2/Q67a8: *ñag gi gnas ñan len ni ña<sup>c</sup>o sñam pa<sup>c</sup>i ña rgyal med par yañ dmañs rigs brjod pa la sogs pa<sup>c</sup>i kun tu spyod pa<sup>c</sup>o ||* PVV 60,7-8: *vāgvaiguṇyaṃ mānābhāve ’pi vṛṣalī-vādādi |* On peut restituer ainsi PVP: *\*vāgvaiguṇyam aham iti mānābhāve ’pi vṛṣalīvādādisamudācāraḥ |*

115 PVṬ Q145a5-7: *dper na <sup>c</sup>phags pa dgra bcom pa pi li nda<sup>c</sup>i bu skye ba mañ por bram zer skyes pa<sup>c</sup>i phyir | de sñon goms pa<sup>c</sup>i dbaṅ gis thams cad la dmañ rigs kyi tshig (Q tshigs) rab tu brjod pa lta bu<sup>c</sup>o ||*

116 Sur cette histoire, voir *Traité* I.121-122, 122n. 1 pour des références et le texte pāli de *Udāna* I.6, pp. 28-29. Voir aussi *Traité* III.1659, où la mention de Pilindavatsa insultant le Gange illustre un acte vocal non précédé du savoir (*jñānāpūrvamgama*), que n’accompagne pas le savoir (*jñānānuparivartin*). C’est un *āveṇikadharmā* des Bouddha que tous leurs actes corporels, vocaux et mentaux soient précédés et accompagnés du savoir. Sur ce point, voir *Traité* III.1658-1661.

117 PVP D59a2-3/Q67a8-b1 = PVV 60,8: *buddhivaiguṇyaṃ nityāsamādhānād avyākṛtacittāvasthānam (sems kyi gnas ñan len ni rtag tu mñam par ma bñag pas luñ du ma bstan pa<sup>c</sup>i sems kyi gnas skabs)*. Śākyabuddhi (Q145a7) précise: *luñ du ma bstan pas ste | dge ba dañ mi dge ba dañ bral ba<sup>c</sup>i sems kyī<sup>c</sup>o ||*

clusifs des Bouddha (*āveṇikadharmā*),<sup>118</sup> dont le cinquième stipule que le Bouddha “n’a pas de pensée non concentrée” (*nāsty asamāhitam cittam*),<sup>119</sup> ce que Yaśomitra formule ainsi:<sup>120</sup> “[Le Bouddha] n’a pas d’[état d’]esprit non défini (*nāsty avyākṛtam manah*).”

Étienne Lamotte a consacré deux études au thème de l’abandon des relents.<sup>121</sup> Le bouddhisme primitif aspirait à l’élimination des passions, sans distinguer ni hiérarchiser les abandons de ses différents saints. Au témoignage de la *Mahāvibhāṣā*,<sup>122</sup> le bouddhisme doit aux milieux Vibhajyavādin et Mahāsāṅghika une évolution significative de ses doctrines sotériologiques et bouddhologiques. Selon ces “sectes”, les Bouddha n’éliminent pas seulement, comme les autres saints, les *kleśa*, mais encore les relents des *kleśa*.<sup>123</sup> La conception sur laquelle repose Dharmakīrti n’est donc pas spécifiquement mahāyāniste: prenant son origine dans les courants docétistes et supranaturalistes Vibhajyavādin et Mahāsāṅghika, elle trouve un puissant relais dans le Mahāyāna qui l’érige en dogme (*Prajñāpāramitā*, BoBh, TJ<sup>124</sup>); et alors que la *Mahāvibhāṣā* se contentait encore de l’enregistrer d’une façon toute doxographique, l’idée fait son chemin

118 Sur les différentes listes d’*āveṇikadharmā*, voir *Traité* III.1625-1627.

119 *Traité* III.1629. *Traité* III.1636: “La concentration (*samādhi*) est la non-distraktion de la pensée (*cittāvikṣepa*).” Noter aussi *Traité* III.1637: “Lorsque les Śrāvaka et les Pratyekabuddha sortent de concentration (*samādher vyutthitāḥ*), ils entrent dans une pensée indéfinie (*avyākṛtacitta*), ils entrent dans une pensée bonne (*kuśalacitta*) ou ils entrent dans une pensée souillée (*samālacitta*). Mais quand le Buddha sort de concentration et entre dans une concentration du monde du désir (*kāmadhātusamādhi*), il n’a pas un seul moment de pensée distraite (*vikṣiptacitta*): c’est pourquoi il n’a pas de pensée non concentrée.” Voir aussi MSaṅg II.289 (*Upanibandhana* sous MSaṅg X.9.19).

120 AKVy 641,2.

121 LAMOTTE 1974, *Traité* IV.1755-1758 (dont LAMOTTE 1974 est une version anglaise développée).

122 Voir *Traité* IV.1757, et LAMOTTE 1974:94. Voir aussi BAREAU 1955:58 et 172.

123 *Traité* IV.1756: “[A] la simple lecture des textes canoniques et paracanoniques, on se rend compte que la plupart des disciples du Buddha, même après avoir détruit les passions et atteint la sainteté, agissaient, souvent encore, en hommes passionnés... Ces écarts de conduite ne constituent pas des fautes et n’engagent pas leur responsabilité; ils sont la conséquence malheureuse d’habitudes invétérées. Les saints conservent les relents, les imprégnations... de leurs passions comme les grains de sésame retiennent l’odeur de la fleur qui les a longtemps parfumés (*vāsita* ou *bhāvita*), même quand la fleur a disparu.”

124 Pour la *Prajñāpāramitā*, voir le texte cité *Traité* IV.1758; pour la BoBh, voir par exemple BoBh I.7 (*bodhi*°) 67,1-9; pour la TJ, voir HEITMANN 1995:394-395n. 11 et LOPEZ 1988:74-75 (+ n. 25).

dans le Sarvāstivāda (malgré son peu de goût pour les *vāsanā*) de Anantavarman, puis dans celui, balancé de pensée *sautrāntika*, de Vasubandhu et Yaśomi-tra. La doctrine bouddhologique de Dharmakīrti recourt donc à un théologème que font leur la majorité des écoles et tendances du bouddhisme indien.<sup>125</sup>

Tel est donc le premier aspect du “résidu” qu’au contraire du Bienheureux, les Śrāvaka, Arhat et Pratyekabuddha n’éliminent pas. Les passages examinés

125 PV II.141c décrit l’élimination exhaustive d’un résidu consistant dans un triple déficit (*vaiguṇya*) corporel, langagier et mental (*kāyavāgbuddhi*<sup>o</sup>). Ce *vaiguṇya* n’est pas sans rappeler le *dauṣṭhulya*\* à l’éradication duquel la presque totalité des modèles développés dans la YBh rapportent l’*āśrayaparivṛtti*: (1) la traduction tibétaine de *vaiguṇya*<sub>PV</sub> est *gnas ṅan len*, une expression qui rend usuellement skt. *dauṣṭhulya* (MVy CIX.20; TSD s.v. *gnas ṅan len*); (2) les sources *yogācāra* font régulièrement porter le *dauṣṭhulya* sur *kāya* et *citta* (voir SCHMITHAUSEN 1987:II.349n. 476, BHSD s.v. *dauṣṭhulya*), alors que la ŚS (281,16-282,12), quoique évidemment non *yogācāra*, produit des expressions en tout point analogues à celle de Dharmakīrti: *kāya*<sup>o</sup>, *vāg*<sup>o</sup> et *manodauṣṭhulya*; (3) tout comme le *vaiguṇya* chez Devendrabuddhi, le *dauṣṭhulya* se définit régulièrement comme *akarmanyatā* (PVP D57a3/Q65a2-3, *supra*, n. 108; voir SCHMITHAUSEN 1969:154-155n. 141, 1977:925 [cité *infra*], 1987: II.346n. 463, TrBh 44,10 [*dauṣṭhulyam āśrayasya akarmanyatā* ], *Siddhi* II.608 [“*dauṣṭhulya* signifie *akarmanyatā*, inaptitude, non-souplesse, infirmité”], AKVy 576,33 [*kāyacittayor akarmanyatā*, “l’indocilité du corps et de la pensée”, LÉVI 1911:51n. 3]). Si ce faisceau ne prouve pas que Dharmakīrti visait aussi le *dauṣṭhulya* (proto-)idéaliste, il invite au moins à n’en pas écarter l’hypothèse d’un revers de main.\*\* Le Sugata de Dharmakīrti aurait dès lors éliminé, par la pratique assidue du Chemin, l’infirmité ou mal-être “subliminal” caractérisant les *dharma* conditionnés. \*Pour rendre raison du caractère intrinsèquement insatisfaisant des entités conditionnées, les sources *yogācāra* anciennes préfèrent le motif du *dauṣṭhulya* à celui de l’impermanence, proposant de fait une “‘tiefenpsychologische’ Umdeutung” (SCHMITHAUSEN 1977:925) de la *saṃskāraduḥkhatā*. Pour “*dauṣṭhulya*”, LÉVI (1911:51) et RAHULA (1980:128) ont proposé “turbulence”, SCHMITHAUSEN “Schlechtigkeit” (1977) ou “badness” (1987): “Die „Schlechtigkeit“ verursacht Daseinsfaktoren besteht *einerseits* darin, dass sie – im Gegensatz zum Erlösungsweg – das Auftreten der *Leidenschaften* (*kleśa*) in dem betreffenden Persönlichkeitsstrom begünstigen; insofern konstituiert die „Schlechtigkeit“ das Im-Zusammenhang-mit-den-Leidenschaften-Stehen (*sāsravattva*). Sie besteht aber *andererseits* auch darin, dass sich die betreffenden Gegebenheiten – insbes. Körper und Geist der unerlösten Lebewesen – in einer *üblen Verfassung* befinden (*duḥsthitatā*), dass sie *nicht wirksam* oder gefügig sind (*akarmanyatā*), dass man keine volle Macht über sie hat, kurz, dass sie sich in einem Zustand des Unheils (*ayogaḥema*) befinden, in einem Zustand des *untergründigen Unwohlseins*, der überdies ständig dazu disponiert ist, in akute Formen des Schmerzes auszuarten” (SCHMITHAUSEN 1977:925). Voir aussi SCHMITHAUSEN 1987:66-67, et BHSD s.v. *dauṣṭhulya*, *Siddhi* II.608-609, LÉVI 1911:51n. 3. \*\*Voir TSP 887,14-16 sous TS n°3390-3392. Au texte établi par KRISHNAMACHARYA, on préférera celui de l’édition ŚĀSTRĪ (1073,20-22), où, avec TSP<sub>tib</sub> Q Ye 374b2-4, on lira *tasya apy adoṣaḥ*.

plus haut nous ont montré que le relent est moralement indéfini, n’engage pas la responsabilité de son possesseur. Dans PV II.141b, Dharmakīrti décrit ce résidu comme *akleśa*, “sans passion”, ce qui tombe sous le sens<sup>126</sup> “étant donné que [par définition, le Saint qui le conserve] a apaisé toutes les passions et passions adventices.” Ce qui est franc de passions n’étant plus destiné à renaître, et donc à souffrir, on comprend aisément le second prédicat décrivant le résidu: celui-ci est “sans affliction” (*nirjvara*),<sup>127</sup> “car la douleur du Saṃsāra ne tourmente[ra] plus [le Saint qui le conserve].” Devendrabuddhi est donc justifié à considérer ce second prédicat comme la conséquence du premier.

Dans PV II.137, Dharmakīrti dérivait l’élimination du relent à partir “de l’acuité de connaissance [développée par le Bodhisattva]” (*buddheḥ pāṭavāt*), une connaissance portant sur les qualités et les défauts respectifs de l’antidote et de son contraire. Devendrabuddhi n’explique pas autrement la prolongation des trois déficits résiduels:<sup>128</sup> “[Ce résidu subsiste] car [le Saint] qui n’a pas pratiqué assidûment le Chemin durant une [très] longue période, de façon répétée et de manière ininterrompue, ne connaît pas [assez] excellemment les qualités et les défauts [respectifs] du Chemin et de son antidote[, vue du Soi et attachement consécutif].” C’est donc bien une connaissance, une *prajñā* dirons-nous,<sup>129</sup> qui assure au Bienheureux l’éradication de la *vāsanā* résiduelle. Cette *prajñā* équivaut traditionnellement à l’omniscience.<sup>130</sup> Dharmakīrti favorisant cependant une “omniscience [portant] sur ce qui est [sotériologiquement] utile” (*upayuktasārvajñatā*) plutôt qu’une “omniscience [portant] sur tous [les aspects de toutes choses]” (*sarvasārvajñatā*),<sup>131</sup> on comprend qu’il associe cette *prajñā* aux “qualités et défauts [respectifs] du Chemin et de son antidote”.

Le résidu comporte encore un second aspect, “l’inacuité dans l’énoncé du Chemin” (*mārgoktyapaṭutā*), qui s’entend fort bien lui aussi: un Saint en-

126 PVV 60,8-9: *sakalakleśopakleśaprasamād akleśam*.

127 PVP D59a1/Q67a6-7: *yañ khor ba<sup>c</sup>i sduḡ bsñal gyis gduñ bar mi sbyor ba<sup>c</sup>i phyir ro ||*.

128 PVP D59a3-4/Q67b1-2: *dus riñ por rnam pa mañ pos rnam pa du mar lam goms par ma byas pas lam de dañ de<sup>c</sup>i mi mthun pa<sup>c</sup>i phyogs kyi yon tan dañ skyon rnam khyad par du rtogs pa med pa<sup>c</sup>i phyir ro ||*.

129 Voir *supra*, n. 45.

130 Et plus particulièrement à la *sarvākārajñatā*, “science de tous les aspects [particuliers]”, laquelle coupe la *vāsanā* alors qu’une *prajñā* portant sur les seuls caractères généraux suffit à couper les passions. Sur ce point, voir *Traité* IV.1757, 1759, 1761.

131 Selon une distinction tardive (Ratnakīrti, Mokṣākaragupta) qui trouve sa source dans PV II.29-33. Sur l’omniscience, voir *infra*, §4.

seignerait mal le Chemin, qui, pour n'en avoir pas répété la pratique assez longtemps, méconnaîtrait les qualités et défauts respectifs de ce Chemin et de son contraire, nescience et passions concomitantes. Comme ces disciples du Bouddha qui n'avaient pas détruit leur "ignorance non souillée" (*akliṣṭāvidyā*),<sup>132</sup> ce Saint ne disposerait pas de la Perfection d'enseignement (*śāstrivasampad*), faillirait à la "conversion miraculeuse par l'enseignement" (*anusāsanīprātihārya*).<sup>133</sup> "[En tant que Protecteur des êtres, le Bienheureux] montre [aux êtres empêtrés dans la douleur] le Chemin tel qu'il [l']a compris..., [et] c'est cela qu'on appelle [sa capacité de] 'conversion miraculeuse par l'enseignement', grâce à laquelle il protège les êtres puisqu'il [les] introduit au bien [qu'ils recherchent] en enseignant correctement le moyen qui détruit la douleur."

Son infinie persévérance de Bodhisattva vaut finalement au Bienheureux l'éradication complète de ce double résidu.<sup>134</sup> "L'[un] et l'[autre des deux] résidus sus-mentionnés (*yathokta*) sont éliminés de façon exhaustive, car le [Bodhisattva] œuvrant au bien d'autrui a pratiqué le Chemin durant une [très] longue période, de façon répétée et de manière ininterrompue." La carrière et sa culmination distinguent le Bouddha des autres Saints bouddhiques, comme nous l'a déjà révélé PV II.137:<sup>135</sup> "Des [nirvāṇés] tels que les Saints Auditeurs (*āryaśrāvākādi*) [ou les Bouddha-pour-eux-mêmes] n'ont pas [part à cette élimination exhaustive], et n'élimine[ro]nt pas non plus [ce] résidu ultérieurement, une fois délivrés, parce que le résidu ne peut être défait qu'avec de nombreuses naissances, et que la série des renaissances manque [par définition] à des [nirvāṇés] tels que les Saints Auditeurs [et les Bouddha-pour-eux-mêmes]." Tel est donc le troisième et dernier sens attaché à l'épithète de "*sugata*": le Bienheureux est

132 Voir par exemple AKBh sous AK I.1, et LA VALLÉE POUSSIN 1980:I.2nn. 1-4. Sur le motif de l'ignorance non souillée, voir en premier lieu JAINI 2001:167-179, et plus généralement, sur les idées anciennes concernant l'Arhat, BAREAU 1957. Voir *infra*, §4.

133 PVP D61a2-3/Q69b5-7: *ji lta ba bzin du thugs su chud pa<sup>c</sup>i lam<sup>c</sup> chad par mdzad pa ste... || de ñid ni rjes su ston pa<sup>c</sup>i cho<sup>c</sup> phrul zes grags pa pa ñid yin no || gañ gis sems can rnam skyob par mdzad pa ste | sdug bsñal zad pa<sup>c</sup>i thabs yañ dag par ston pa<sup>c</sup>i sgo nas phan pa la<sup>c</sup> jug pa mdzad pa<sup>c</sup>i phyir ro || .*

134 PVP D59a4-5/Q67b2-3: *ji skad du brjod pa<sup>c</sup>i lus pa de dañ de gzan gyi don la<sup>c</sup> jug pa can gyis dus riñ por rnam pa mañ pos rnam pa du mar lam goms phyir ma lus spañs pa yin | .*

135 PVP D59a5-6/Q67b3-5: *phags pa ñan thos la sogs pa la mi mñā<sup>c</sup> žiñ | grol ba na yañ phyis lus pa spañs pa mi mñā<sup>c</sup> ste | lus pa ni skye ba du mas tshar gcad par bya ba ñid yin pa<sup>c</sup>i phyir dañ | phags pa ñan thos la sogs pa la ni yañ skye ba<sup>c</sup>i rgyun mi mñā<sup>c</sup> ba<sup>c</sup>i phyir | .*

“bien-allé”, car en éliminant toute négativité résiduelle, il a accompli sa course de façon exhaustive, a cheminé autant qu’il était possible de cheminer.<sup>136</sup>

Le passage examiné jusque-là décrivait la carrière du Bodhisattva: animé d’une profonde compassion envers les êtres et désireux d’œuvrer à leur bien, le Bodhisattva se résout à leur enseigner le Chemin conduisant à la cessation de la douleur (épithète de “*jagaddhitaiṣin*”); pour ce faire, il recherche (rationnellement), découvre et pratique l’antidote à la cause de la douleur (épithète de “*śāstr*”), puis obtient, de cette longuissime pratique, le parfait et complet Éveil qui fait de lui un Bouddha (épithète de “*sugata*”) prêchant le Chemin et les quatre Vérités (épithète de “*tāyin*”). Parvenu au terme de PV II, Dharmakīrti revient sur cette séquence et sur l’état de Sugata. A la perspective *descriptive* et “causaliste” retenue jusque-là,<sup>137</sup> il substitue la perspective “*probative*” qui formait son dessein principal.

<sup>138</sup>La Protection [comme indice inférentiel] fait la preuve de [ce que] la connaissance [du Bienheureux] se distingue par [les trois qualités de] vérité (*tattva*), [de] ferme[té] (*sthira*) et [d’]exhaustiv[ité] (*aśeṣa*),<sup>139</sup> car la [racine verbale] *GAM* a [également] le sens de connaître (*bodhārtha*). De par cette [connaissance, le Bienheureux est] supérieur aux non-bouddhistes (*bāhya*) [dépassionnés], aux Śaikṣa et aux Aśaikṣa. [PV II.280]

Dernière épithète au sein de la séquence considérée “à rebrousse-poil” (*pratilomataḥ*), “*tāyin*” décrit le Bouddha Bienheureux en tant que celui-ci prêche le Chemin ou les quatre Vérités Saintes. Dans cette séquence “ontologique”, la qualité de Protecteur des êtres (*tāyitva*, ou *tāya*, “Protection”) est l’effet (*kārya*°/*phalabhūta*) de la qualité de Bien-Allé (*sugatatva*), et se définit comme l’enseignement ou la révélation des Vérités.<sup>140</sup> Au sein de la séquence considérée

136 Selon respectivement (1) PVV 60,1-2 (cf. 60,10-11): *niḥśeṣam vā gamanāt sugatatvam*, et (2) PVP Q67a5: *gśegs\* par bya ba ji srid par gśegs pa<sup>c</sup>i phyir bde bar gśegs pa*. \*En lieu et place de *gśegs*, D58b7 porte *śes*: “car il a gagné autant [d’objets] qu’il y [en] avait à connaître”. Sur la question de l’omniscience dans ce contexte, voir *infra*, §4.

137 Sur la question du début “réel” de l’*anulomanaya*, voir INAMI/TILLEMANS 1986:125-127.

138 PV II.280: *tāyāt tattvasthanirāśeṣajñānasādhanam | bodhārthatvād gamer bāhyaśaikṣāśaikṣādhikas tataḥ ||*.

139 Mon analyse du composé se fonde sur PVṬ Q185b2-3: *de kho na ñid daṅ | brtan pa daṅ | ma lus pa<sup>c</sup>i yon tan de dag gsum gyis khyad par du byed pas khyad par mkhyen pa...*, et sur Vibh. 106n. 1: *tattvam ca sthiram ca aśeṣam ca tair viśiṣyata iti viśeṣajñānam*.

140 Selon PVP D120b1/Q139a6-7: *bden pa bzi (D/Q bzin) ston pa<sup>c</sup>i mtshan ñid can<sup>c</sup> bras bur gyur pa<sup>c</sup>i skyob las* (où PVṬ Q185b1-2 note: *bras bur gyur pa<sup>c</sup>i skyob las zes bya ba ni bde*



“dans le sens du poil” (*anulomataḥ*), “*tāyin*” forme l’indice inférentiel (*liṅga*) permettant de prouver la qualité de Bien-Allé et, ultimement, la qualité qu’a le Bienheureux d’être devenu (semblable à) un moyen de connaissance valide (*pramāṇabhūtatva*). Mais tandis que la séquence “ontologique” présente la démarche sotériologique (“éliminatrice”) ayant conduit le Bodhisattva à l’enseignement des Vérités, la séquence “logique” décrit les conséquences épistémologiques (ou prophétologiques) de cette démarche. Dans la première, “*gata*” s’interprète par  $\sqrt{GAM}$  au sens de “aller”; dans la seconde, par  $\sqrt{GAM}$  au sens de “connaître”, “comprendre”.<sup>141</sup> Quant à l’indéclinable “*su*”, il garde intactes ses trois valeurs, appliquées non plus à la démarche “éliminatrice”, mais à la connaissance qui distingue le Bienheureux. A la “course [effectuée] de façon excellente” (< *praśastam gamanāt sugatatvam*) correspond la connaissance vraie, fiable; à la “course [effectuée] de façon irréversible” (< *apunarāvṛtṭyā gamanāt sugatatvam*) correspond la connaissance ferme, définitive; à la “course [effectuée] de façon exhaustive” (< *niḥśeṣam gamanāt sugatatvam*) correspond la connaissance exhaustive, universelle.<sup>142</sup> Ces correspondances n’ont rien pour nous surprendre: la libération passe par la connaissance, toute élimination résulte d’un savoir spécifique (i.e. de l’application d’un antidote d’ordre cognitif à un facteur psychique négatif, *kleśa*, *amuśaya*, *āsrava*, etc.).

En sa qualité de Protecteur des êtres, le Bienheureux enseigne quelque chose que ne falsifie aucun moyen de connaissance valide; il détermine le Chemin, ou produit un enseignement dénué de toute contradiction interne entre énoncés successifs; il prêche les Vérités par des moyens multiples mais d’une teneur unique. Ces trois propriétés empiriques de l’enseignement définissent *et* prouvent les trois aspects de la connaissance du Bienheureux. La connaissance vraie – connaître la réalité –, c’est la connaissance que ne falsifie aucun moyen

---

*bar gśegs pa'i 'bras bu skyob pa'o* ||). PVV 106,17: *tāyāc catuḥsatyaprakāśanalakṣaṇāl liṅgāt*.

141 Selon la remarque de Devendrabuddhi citée plus haut, n. 70.

142 Selon les correspondances établies par les commentaires. (1) PVṬ Q185b5-6: *de kho na ñid smos pas ni bśnags pa'i don to* || *bṛtan* (Q *bstan*) *pa'i tshig gis slar ldog pa med pa dan ma lus pa'i don ni rañ gi sgra ñid gzuñ bas bstan to* || PVV 106,18 et 21: *tattvasya kṣaṇikanairātmyasya jñānāt praśastam apunarāvṛtṭyā ca sthiram niḥśeṣam viśeṣajñānam triguṇam sugatatvam* | PVA/Bh 165,26-27: *tattvajñānam praśastajñānam* | *sthirajñānam apunarāvṛtṭijñānam* | *sthiram hi na punar āvartate* | *aśeṣaviśeṣajñānam sarvākārajñānam niḥśeṣajñānam* | .

de connaissance valide;<sup>143</sup> et<sup>144</sup> “parce que la Parole (*vacana*) du Bienheureux n’est pas falsifiée par un moyen de connaissance valide, on infère donc que sa connaissance est correcte (*aviparīta?*).” La connaissance ferme, c’est la détermination du Chemin (*mārganiścaya?*), ou l’absence de toute contradiction interne entre paroles successives (*pūrvāparavacanāvirodha?*);<sup>145</sup> et de ce que l’enseignement du Bienheureux est inaltérable (*avikārin?*) car non annulable (*abādhanā?*), on infère que sa connaissance est ferme.<sup>146</sup> Ici comme plus haut, “exhaustif” se dit de ce qui ne laisse rien subsister à part soi, de ce qui ne comporte aucun manque. Dans PV II.141b-142a, le résidu consistait (notamment) dans “l’inacuité dans l’énoncé du Chemin”. Ici,<sup>147</sup> “le résidu consiste à ignorer le

143 PVP D120b3-4/Q139b1-2: *de kho na ñid mkhyen pa ni tshad mas mi slu ba...* Comparer TSP 877,3: *pramāṇasaṃvādin*.

144 PVṬ Q185b8-186a1: *gañ gi phyir bcom ldan c das kyi bka c tshad ma[s] mi slu ba yin pa de ci phyir de ci mkhyen pa phyin ci ma log par rjes su dpog pa yin no ||* .

145 Selon PVP D120b4/Q139b2-3: *brtan pa mkhyen pa ni lam nes pa c am bka c sñā phyi c i c gal ba med pa\* ste | \*Comparer TSP 877,4: pūrvāparāvīyāhatadeśanayā*. Remarque de Śākyabuddhi, PVṬ Q185b8: *lam nes pa c am zes bya ba ni nes pa ste | the tshom med par ston pa las brtan (Q bstan) pa c i mkhyen pa rjes su dpog pa yin te |* Par “sans contradiction interne entre paroles successives”, il faut évidemment comprendre: non susceptible d’annulation par une inférence fondée sur l’Écriture (*āgamāpekṣānumāna*), le troisième critère évaluatif d’une Écriture retenu par Dharmakīrti dans et sous PV I.215 (et PVSV 109,1-3). Sur ce point, voir ELTSCHINGER 2003:§2.4.5. Explication de cette absence de contradiction interne, PVP D120b4-5/Q139b3: *ston pa c i bstan pa c i yan lag dgu dañ theg pa gsum gyi yul can bstan pa sdug bsñal la sogs pa c i mtshan ñid can gyi bstan pa la yañ gsuñ gcig ñid yin pa c i phyir |* “Car l’enseignement des Vérités de douleur, etc., présente une seule [et même] teneur, dans tous les neuf membres de l’enseignement du Maître et dans l’enseignement portant sur les trois Véhicules.” Comparer TSP 877,4-6: *navāṅge ’pi sāstrapravacane triyāna- viṣayāyām deśanāyām duḥkhādīlakṣaṇasatyadeśanāyā ekavākyatvāt |* Śākyabuddhi note (Q186a2-3): *ston pa c i bstan pa ni bka c yin no || de ni mdo c i sde (=sūtra) dañ | dbyaṅs kyis bsñad pa c i sde (=geya) dañ | luñ bstan pa c i sde (=vyākaraṇa) dañ | tshigs su bcad pa (=gāthā) la sogs pa c i khyad par gyis yan lag dgu yin no ||* A ajouter aux sources sanskrites mentionnées dans LAMOTTE 1976:157-159.

146 D’après PVP D120b4/Q139b2-3: *gnod pa med pas c gyur ba med pa bstan (D brten/Q brtan) pa las rjes su dpog pa yin no ||* .

147 PVP D120b5-6/Q139b4-5: *lus pa ni [c dir] bden pa bzi rtogs pa c i ses pa yañ ji lta ba bzin du bstan pa c i thabs la mi mkhas pa c o || bcom ldan c das la de mña c ba ma yin te | thabs sna tshogs pas bden pa bzi ston par mdzad pa c i phyir ro\* || c phags pa dag gi mkhas pa cuñ zad tsam gañ yin pa de yañ de ci rjes su slob pa yin no || \*Comparer TSP 877,6: vicitrāis ca upāyais catuḥsatyaprakāśanāt*. Cette idée reparait chez Kamalaśīla (TSP 15,25-27): *yady api te śrāvakādayaḥ pratīyasamutpādaṃ gadanti, tathā api bhagavān eva teṣāṃ gadatām*

moyen d’enseigner correctement<sup>?</sup> la connaissance qui porte sur les quatre Vérités. [Or] ce [résidu] manque au Bienheureux, car il enseigne les quatre Vérités selon de multiples moyens[, tels les Neuf Membres et les Trois Véhicules]: quoi que savent les Ārya, cela [relève tout entier de] l’instruction du [Bienheureux] (\**tadanuśikṣā?*).”<sup>148</sup>

Chacune de ces trois modalités de connaissance distingue le Bienheureux d’une catégorie de Saints.<sup>149</sup> (1) “Parce qu’il perçoit la réalité”,<sup>150</sup> ou “saisit un objet que corrobore un moyen de connaissance valide”,<sup>151</sup> le Sugata se distingue des Saints non bouddhiques (*bāhya*) “dépassionnés par un chemin de cultivation mondain<sup>152</sup>”: ceux-ci ne perçoivent pas la réalité, “ne connaissent pas un objet à cultiver ou écarter [qui ne soit] pas falsifié par un moyen de connaissance valide”.<sup>153</sup> (2) Par la fermeté et l’exhaustivité de sa connaissance, le Bienheureux se distingue des Śaikṣa bouddhistes (*abāhya*), “car [ceux-ci] n’ont pas [encore] éliminé la vue personnaliste innée (*sahajā satkāyadrṣṭiḥ*)”.<sup>154</sup> Sous sa forme

---

*varaḥ | bhagavadupadiṣṭasya eva dharmatattvasya prakāśanān na hi teṣāṃ svato yathokta-pratīyasamutpādadeśanāyām śaktir asti | .*

148 Voir aussi l’explication philosophique fort discutable de Manorathanandin, PVV 106,22-107,2.

149 En fait: le Bouddha se distingue du *bāhyavītarāga* par les trois modalités (*tattva*, *sthira*, *aśeṣa*); du *śaikṣa*, par deux modalités (*sthira*, *aśeṣa*); de l’*āśaikṣa*, par une modalité (*aśeṣa*). La supériorité du Sugata par rapport à ces trois types de Saints (en devenir) apparaît déjà chez Dignāga, sans précision doctrinale toutefois: “These three senses [of His title ‘*sugata*’] distinguish the Buddha’s attainment of His own objectives from that of the non-Buddhists of subdued passions (*vīta-rāga*), from the attainment of those who are undergoing religious training (*śaikṣa*), and from that of those who are non longer in need of religious training (*āśaikṣa*).” (Traduction HATTORI 1968:23.)

150 PVV 107,6: *tattvadarśitvāt*.

151 Selon PVP D120b7/Q139b6: *tshad mas yoñs su gzig pa<sup>c</sup>i don thugs su chud pa...*

152 Selon PVV 107,5-6: *ye laukikabhāvanāmārgena vītarāgā bāhyā atattvadarśinaḥ*. La plupart des *kleśa* ne peuvent être éliminés que par le *bhāvanāmārga*, lequel suit *normalement* le *darśanamārga*. Ce *bhāvanāmārga* peut toutefois avoir été parcouru avant le *darśanamārga*, et c’est alors un *laukikabhāvanāmārga*. Le Saint qui le pratique abandonne des *kleśa* (tel le *rāga*), mais n’abandonne pas les vues (*drṣṭi*), qu’on n’élimine que par le Chemin de vision. Sur ces questions, voir LA VALLÉE POUSSIN 1980:IV.ivsq.

153 Selon PVP D120b7/Q139b7: *...de rnamṣ ni tshad mas mi bslu ba<sup>c</sup>i blañ ba dañ dor ba la sogs pa<sup>c</sup>i yul śes pa ma yin no || .*

154 PVP D121a1/Q139b7-8: *lhan cig skyes pa<sup>c</sup>i ‘jig tshogs su lta ba ma spañs pa<sup>c</sup>i phyir ro ||* Définition du Śaikṣa sous AK VI.45b: “Pourquoi sont-ils des Śaikṣa? – Parce qu’ils ont pour nature de s’appliquer toujours aux trois *śikṣās* en vue de la destruction des vices (*āsrava*). Ces trois *śikṣās*, à savoir *adhiśīlam śikṣā*, *adhicittam śikṣā*, *adhiprajñam śikṣā*, sont de leur

innée, cette dernière ne s'élimine en effet qu'au dernier stade du *śaikṣamārga*, par la cultivation mentale (*bhāvanāheya*).<sup>155</sup> Par l'exhaustivité de sa connaissance, le Bouddha se distingue enfin des Aśaikṣa (Arhat et Pratyekabuddha selon Devendrabbuddhi,<sup>156</sup> Śrāvaka selon Manorathanandin), lesquels<sup>157</sup> “n'ont pas éliminé les relents de passions, ni réalisé directement tous les aspects des entités”.

#### 4. Āvaraṇa, akliṣṭam ajñānam et omniscience

On n'est pas surpris de retrouver la plupart des termes composant le complexe “*śāstrīva-sugatatva*” chez Śāntarakṣita et son élève Kamalaśīla. Mais ici comme ailleurs, les deux apologètes observent moins de réserve “œcuménique” que leur devancier. D'un côté, ils mobilisent l'héritage de Dharmakīrti au service de leur preuve de l'omniscience; de l'autre, ils en associent les idées bouddhologiques au vieux motif mahāyāniste des deux obstructions (*āvaraṇa*).<sup>158</sup> Ils consentent ainsi deux pas que Dharmakīrti s'était interdits.

La définition de “*sugata*” révèle une première évolution chez Kamalaśīla:<sup>159</sup> “Parce que, grâce à [sa] connaissance de l'insubstantialité, [le Bien-

---

nature moralité, recueillement (*samādhi*) et connaissance spéculative (*prajñā*).” (Traduction LA VALLÉE POUSSIN 1980:IV.230-231.)

155 Voir LAMOTTE 1976:682-683. PVV 107,6 décrit ces *abāhyāḥ śaikṣāḥ* comme *parihāṇi-dharmāṇaḥ*; dans et sous AK VI.56-60, Vasubandhu discute les six catégories traditionnelles d'Arhat, dont l'Arhat “*parihāṇadharmān*” forme la première, et dont cinq sont susceptibles de chute (*parihāṇi*) selon les Vaibhāṣika (susceptibles de chute, c'est-à-dire exposés à ce que reviennent certaines des passions qu'éliminent les Chemins de vue et de méditation; le Sautrāntika n'admet pas que l'Arhat soit susceptible de chute: voir LA VALLÉE POUSSIN 1980:IV.258sq). Ces six catégories correspondent à six “familles” (*gotra*) où s'inscrivent aussi, par anticipation, les Pṛthagjana et les Śaikṣa.

156 PVP D121a1/Q139b8: *mi slob pa dgra bcom pa dañ rañ sañs rgyas dag*. Pour PVV, voir note suivante.

157 PVV 107,7-8: *ye ca aśaikṣāḥ śrāvakā aprahīnakleśavāsanā asākṣātḥṣarvākāravastavaḥ*.

158 Sur les deux *āvaraṇa*, voir en premier lieu *Siddhi* II.566-574, MSaṅg I.6\* (note ad §10), McCLINTOCK 2002:112-120. Le motif n'est en fait que principalement mahāyāniste, puisqu'on le rencontre dans la *Vibhāṣā* (T27 724b28, communication de Colett Cox à P.S. Jaini, dans JAINI 2001:178n. 14).

159 TSP 869,7-8 (sous TS 3334-3335): *yato nairātmyajñānāt praśastam samastajñeyādyavaraṇaprahāṇam gata iti sugata ucyate* | .

heureux] a atteint l'excellente élimination de toutes les obstructions, telle celle [qui fait écran] au connaissable, on [l']appelle donc 'Bien-Allé'." Sa définition de la Perfection de bien propre (*svārthasampad*) présente la même teneur:<sup>160</sup> "Et en montrant que le Bienheureux est supérieur à des [délivrés] tels que les Auditeurs, [Śāntarakṣita] élucide la Perfection de bien propre qu'on définit comme l'élimination des [deux] obstructions[, celle] qui consiste en toutes les passions avec [leurs] relents, et [celle qui fait écran] au connaissable." Comme chez Dignāga et Dharmakīrti, la condition de Bien-Allé correspond ici à la Perfection de bien propre, et marque la supériorité du Bouddha sur les autres saints bouddhiques. Mais au contraire de ses prédécesseurs, Kamalāsīla n'exploite plus qu'incidemment ("*praśastam*") les trois valeurs de "*su°*"; à ce motif, ses définitions préfèrent celui, plus nettement mahāyāniste, de l'élimination des deux obstructions, obstruction (consistant) en passions (*klesāvaraṇa*), et obstruction (faisant écran) au connaissable (*jñeyāvaraṇa*). Ici comme dans la BoBh par exemple, l'élimination du *klesāvaraṇa* s'entend des passions *et* de leurs relents ou imprégnations, ce qui suffit à distinguer Bodhisattva et Tathāgata des Auditeurs et Bouddha-pour-eux-mêmes.

Relents des passions, élimination des obstructions et condition de Bien-Allé apparaissent conjointement déjà chez Śāntarakṣita, mais augmentés de l'omniscience:<sup>161</sup> "Et [toute] faute [morale] disparaît (*na asti*) avec [son] relent grâce à une réalisation distinctive (*sākṣātkṛtviśeṣa*) [de l'insubstantialité]. On établit donc l'omniscience (*sarvajñatva*) par l'affranchissement (*vimukti*) de toute obstruction. Or [cette omniscience,] on l'admet du [Bouddha] Bien-Allé puisque [c'est lui qui,] en premier, a exposé (*kīrtana*) l'insubstantialité." On se rappelle que Devendrabuddhi, Prajñākaragupta et Manorathanandin décrivaient la séquence consacrée au *śāstrī(tva)* en termes de "réalisation (perceptive) directe" (*sākṣātkaraṇa*),<sup>162</sup> et que ladite séquence culminait dans l'abandon des passions jusqu'à leurs relents. TS n°3339ab présente donc "*in a nutshell*" les conceptions dharmakīrtiennes de l'(épithète d')Enseignant.<sup>163</sup> Que Śāntarakṣita déduise en-

160 TSP 16,1-3: *etena ca bhagavataḥ śrāvakādibhyo viśiṣṭatvapratipādanena savāsanāśeṣakleśajñeyāvaraṇaprahāṇalakṣaṇā sv[ārtha]sāmpat\* paridīpitā bhavati | \*Pour svadhisāmpat dans l'édition Krishnamacharya. Voir aussi TSP 15,3 (aśeṣakleśajñeyāvaraṇaprahāṇam).*

161 TS n°3339-3340ab: *sākṣātkṛtviśeṣāc ca doṣo nāsti savāsanah | sarvajñatvam ataḥ siddham sarvāvaraṇamuktitaḥ || etac ca sugatasyeṣṭam ādau nairātmyakīrtanāt | .*

162 Voir *supra*, n. 15.

163 Le fait est parfaitement clair chez Kamalāsīla: "Le trait distinctif (*viśeṣa*) de cette [réalisation], c'est que les qualités et défauts de l'[insubstantialité] et de son contraire (*vipakṣa*)

suite (TS n°3339cd) l'omniscience de l'affranchissement des obstructions ne fait nullement problème: c'est un stéréotype mahāyāniste que d'interpréter l'omniscience comme la levée de l'obstruction à la totalité des (aspects des) connaissables.

Kamalaśīla nous a laissé sa définition propre des deux obstructions:<sup>164</sup> “L'omniscience [provient] de l'élimination des [deux] obstructions[, celle qui consiste] en passions et [celle qui fait écran] au connaissable. Dans ce contexte, ce sont les passions [elles-mêmes], concupiscence, etc., qu'on appelle ‘obstructions en passions’, car elles font obstacle à la perception correcte [des choses]. Des réalités à écarter et à s'approprier (*heyopādeyatattva*) qu'on a pourtant perçues, ne pas connaître tous les aspects et [donc] ne pas pouvoir [les] enseigner, [c'est] l'obstruction au connaissable. Des deux (*tatra*), on élimine l'obstruction en passions en se rendant perceptible (*pratyakṣikaraṇa*) l'insubstantialité, mais [on élimine] l'obstruction au connaissable en pratiquant cette même intuition de l'insubstantialité de façon répétée et ininterrompue, et sur une longue période.” Comme l'a déjà noté MCCLINTOCK, cette définition trouve un complément utile dans le passage suivant:<sup>165</sup> “De ce que [le Bienheureux] a révélé les quatre Vérités par des moyens variés, on infère sa connaissance exhaustive (*aśeṣajñāna*), car il a éliminé le résidu qu'on définit comme l'incapacité à enseigner la connaissance de tous les aspects. Une [personne] ignorant les qualités et défauts de tous les aspects, et [donc] inapte (*akuśala*) à les enseigner,

---

[y] deviennent extrêmement clairs (*atyantaprakāśībhāva*) [puisque l'on a cultivé] le moyen de manière répétée et ininterrompue (*bahuśo bahudhā*), sur une longue période et sous tous [ses] aspects (*sarvākāreṇa*). C'est pourquoi un [délivré] tel qu'un Auditeur n'est pas omniscient malgré qu'il perçoit l'insubstantialité: parce que, faute d'une pratique distinctive de ce type ou de [tel] autre (*tathāvidhāntara*), [ce délivré-ci] n'a pas éliminé l'obstruction au connaissable (*jñeyāvaraṇa*).” (TSP 876,1-4: *tasy[a] viśeṣaḥ – bahuśo bahudhopāyam kālena bahunā sarvākāreṇa tatra tadvipakṣe ca guṇadoṣāṇām atyantaprakāśībhāvaḥ | ata eva śrāvakāder nairātmyadarśane 'pi na sarvajñatvam | tathāvidhāntarābhyāsaviśeṣābhāvena jñeyāvaraṇasya aprahāṇāt |*).

164 TSP 869,27-870,4: *kleśajñeyāvaraṇaprahāṇato hi sarvajñatvam | tatra kleśā eva rāgādayo yathābhūtarśanapratibandhabhāvāt kleśāvaraṇam ucyate | dṛṣṭasya api heyopādeyatattvasya yat sarvākārāparijñānam pratipādanāsāmarthyam ca jñeyāvaraṇam | tatra kleśāvaraṇasya nairātmyapratyakṣikaraṇāt prahāṇiḥ | jñeyāvaraṇasya tu tasya eva nairātmyadarśanasya sādaranirantaradīrghakālābhyāsāt |*

165 TSP 877,6-8: *vicitraiś ca upāyaiś catuḥsatyaprakāśanād aśeṣajñānam asya anumīyate | śeṣasya sarvākārājñānapratipādanāsāmarthyalakṣaṇasya prahāṇāt | na hy aviditasarvākāraguṇadoṣas tatpratipādanākuśalaś ca tathā pratipādayati |* Voir *supra*, n. 147.

n’enseigne[rait] en effet pas comme [l’a fait le Bienheureux].” Ces deux passages rappellent immanquablement la troisième modalité du *sugatatva* chez Dig-nāga et Dharmakīrti, celle de l’exhaustivité (*niḥśeṣatā*) dans l’élimination ( $\sqrt{GAM}$  comme “aller”, PV II.141b-142a) et dans la connaissance ( $\sqrt{GAM}$  comme “connaître”, PV II.280). Chez Dharmakīrti, le résidu (*śeṣa*) dont s’est affranchi le Bienheureux consiste on l’a vu dans “un déficit corporel, vocal ou mental, et aussi [dans] l’inacuité dans l’énoncé du Chemin”. Devendrabuddhi, Kamalaśīla<sup>166</sup> et Manorathanandin s’accordent à identifier le premier aspect de ce résidu avec le relent des passions. Les deux textes examinés plus haut nous enseignent maintenant que le second aspect définit, chez Kamalaśīla, l’obstruction au connaissable (ou: à l’omniscience). Cette double interprétation solidarise PV II.141cd d’un motif central des bouddhologies mahāyānistes: Bodhisattva et Bouddha ont éradiqué l’obstruction en passions (avec leurs relents) et l’obstruction au connaissable.<sup>167</sup> Selon Kamalaśīla, on doit donc interpréter *kāyavāgbuddhivaigūnyaprahāṇa*<sub>PV</sub> comme *savāsanakleś(āvaraṇ)aprahāṇa*, et *mārgoktyapaṭutāprahāṇa*<sub>PV</sub> comme *jñeyāvaraṇaprahāṇa*.

Une amplification partiellement alternative de PV II.141d est toutefois possible. Chez Sthiramati comme en mainte autre source,<sup>168</sup> le *jñeyāvaraṇa* se défi-

166 TSP 876,17-19: *sākṣātkṛtviśeṣāt kāyavāgbuddhivaigūnyalakṣaṇāyā doṣavāsanāyāḥ prahāṇāt siddham āvaraṇadvayaprahāṇam* | .

167 BoBh (I.7: *bodhi*<sup>o</sup>) 63,16-18 (contexte: définition des 7 *paramatā* dotant la *bodhi*): *yat tathāgataḥ savāsanasarvacleśaprahāṇena niruttareṇa apratisamena jñeyāvaraṇaprahāṇena ca samanvāgataḥ | iyam asya prahāṇaparamatā ity ucyate* | “Que le Tathāgata [soit] doté de la suprême élimination de toutes les passions avec [leurs] relents, ainsi que de l’incomparable élimination de l’obstruction au connaissable, voilà ce qu’on appelle sa suprématie d’élimination.”

168 TrBh 15,7-11: *kleśajñeyāvaraṇaprahāṇam api mokṣasarvajñātvādhigamārtham | kleśā hi mokṣaprāpter āvaraṇam ity atas teṣu prahīṇeṣu mokṣo ’dhigamyate | jñeyāvaraṇam api sarvasmin jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtam akliṣṭam ajñānam | tasmīn prahīṇe sarvākāre jñeye ’saktam apratihataṁ ca jñānam pravartata ity ataḥ sarvajñātvam adhigamyate* | “Quant à l’élimination des [deux] obstructions[, celle qui consiste] en passions et [celle qui fait écran] au connaissable, elle a pour but l’obtention de la délivrance et de l’omniscience[, respectivement]. Étant donné, en effet, que les passions [font] obstruction à l’acquisition de la délivrance, on obtient donc la délivrance une fois celles-ci éliminées. Quant à l’obstruction au connaissable, [c’est] l’ignorance non souillée empêchant à la connaissance de fonctionner eu égard à tout le connaissable. [Et] étant donné qu’une fois celle-ci éliminée, la connaissance fonctionne eu égard à tout aspect connaissable, non adhésive et non entravée, on obtient donc l’omniscience.” Pour Sthiramati comme pour Dharmapāla et Xuan Zang (*Siddhi* II.567,3), le *kleśāvaraṇa* fait obstacle au *mokṣa* ou *nirvāṇa*, le *jñeyāvaraṇa* à la *bo-*

nit comme “l’ignorance non souillée” (*akliṣṭam ajñānam, akliṣṭāvidyā, akliṣṭa-sammoha*), dont l’élimination caractérise les Bouddha à l’exclusion des autres saints (lesquels n’ont éliminé que l’ignorance souillée). Or chez Vasubandhu, l’élimination de l’ignorance non souillée rend raison de l’enseignement incomparable du Bouddha.<sup>169</sup> On pourrait alors interpréter *mārgoktyapaṭutāprahāṇa*<sub>PV</sub> comme *akliṣṭājñānaprahāṇa*. Il est d’ailleurs frappant de retrouver nos deux interprétations alternatives côte à côte dans la définition que donne de l’Éveil la BoBh: du seul point de vue des éliminations qu’il présuppose, l’Éveil s’y définit soit comme “l’élimination de l’obstruction en passions et l’élimination de l’obstruction au connaissable”, soit comme “l’abolition (*samudghāta*) de tous les relents des passions et l’élimination de la nescience non souillée”.<sup>170</sup> Sans surprise, l’une et l’autre définitions impliquent l’omniscience.

---

*dhi*, et donc à l’omniscience (*Siddhi* II.566-567). Sthiramati définit le *jñeyāvaraṇa* comme “l’ignorance non souillée” (*akliṣṭam ajñānam*), une définition courante dans la tradition du *Madhyāntavibhāga* (McCLINTOCK 2002:112sq), chez Candrakīrti (*Siddhi* II.566n. 2) et, peut-être, dans la TJ (les textes étudiés par LOPEZ [1988] et HEITMANN [1995] aboutissent aux “équations” suivantes: [1] *kleśāvāsanā = akliṣṭāvidyā*, [2] *kleśāvāsanā ↔ jñeyāvaraṇa*; de là, on voudrait tirer [3] *akliṣṭāvidyā = jñeyāvaraṇa*; sur les *āvaraṇa* chez Bhāvaviveka/Bhavya lui-même, voir MHK III.23-24 et 252); voir aussi *Upanibandhana* sous MSaṅg X.4. Sur la distinction entre *kliṣṭasammoha* et *akliṣṭāvidyā*, voir JAINI 2001.

169 Voir AKBh sous AK I.1ab, et LA VALLÉE POUSSIN 1980:I.1-2. Voir aussi JAINI 2001:167-170.

170 BoBh (I.7 *bodhi*<sup>o</sup>) 62,1-9: *tatra bodhiḥ katamā | samāsato dvividham ca prahāṇam dvividham ca jñānam bodhir ity ucyate | tatra dvividham prahāṇam – kleśāvaraṇaprahāṇam jñeyāvaraṇaprahāṇam ca | ... aparah paryāyaḥ | śuddhajñānam sarvajñānam asaṅgajñānam ca | sarvakleśāvāsanāsamudghātaś ca akliṣṭāyāś ca avidyāyā niḥśeṣaprahāṇam anuttarā samyaksambodhir ity ucyate* | Sur l’expression (*vāsanā*)*samudghāta*, voir *Traité* I.117n. 2, et BHSD s.v. “*samudghāta*”. Sur la première des deux définitions, voir aussi les deux textes suivants. (1) BoBh (I.1 *gotra*<sup>o</sup>) 2,10-15: *tena khalu gotreṇa samanvāgatānām bodhisattvānām sarvaśrāvaka-pratyekabuddhān atikramya prāg eva anyān sattvān niruttaro viśeṣo veditavyaḥ | tat kasya hetoḥ | dve ime samāsato viśuddhī | kleśāvaraṇaviśuddhir jñeyāvaraṇaviśuddhiś ca | tatra sarvaśrāvaka-pratyekabuddhānām tad gotraṁ kleśāvaraṇaviśuddhyā viśudhyati na tu jñeyāvaraṇaviśuddhyā | bodhisattvagotraṁ punar api kleśāvaraṇaviśuddhyā api jñeyāvaraṇaviśuddhyā viśudhyati | tasmāt sarvapratiśiṣṭam niruttaram ity ucyate* | “Il faut savoir que les Bodhisattva dotés de ce *gotra*, surpassant [déjà] tous les Auditeurs et Bouddha-pour-eux-mêmes, se différencient d’autant plus des autres êtres. – Quelle [en] est la raison? – Deux sont en résumé les purifications: purification de l’obstruction en passions, et purification de l’obstruction au connaissable. D’entre ces deux [purifications], le *gotra* de tous les Auditeurs et Bouddha-pour-eux-mêmes est purifié par la purification de l’obstruction consistant en passions, mais pas par la purification de l’obstruction au connaissable. Quant au *gotra* des Bodhisattva, il est purifié aussi bien par la purification de



J'ai déjà abordé, ici et ailleurs,<sup>171</sup> la question de l'omniscience chez Dharmakīrti. On en peut résumer les termes aux deux données suivantes: (1) Dharmakīrti défend régulièrement, contre la Mīmāṃsā, la validité formelle des preuves bouddhiques en faveur de l'omniscience (et le fera encore dans PV II.142b-144). (2) Pour parler le langage des logiciens tardifs, Dharmakīrti défend le modèle de l'*upayuktasarvajñatā*, et rejette explicitement comme inutile le modèle de la *sarvasarvajñatā*. Quoiqu'elles s'inspirent de PV II.129-133, ces expressions ne sont cependant pas les siennes: Dharmakīrti ne procède nulle part à une preuve positive explicite de l'omniscience. On peut invoquer deux raisons à cet état de chose: d'abord, que Kumāriila a sapé les fondements d'une telle preuve; ensuite, que son épistémologie même (concedant à Kumāriila sur ce point) l'interdit à Dharmakīrti.<sup>172</sup> Notre passage fait dès lors une tout implicite<sup>173</sup> exception: si, dans PV II.141d, Dharmakīrti visait à mots couverts l'*akliṣṭam ajñānam* et/ou le *jñeyāvaraṇa*, il ne pouvait ignorer que les valorisations classiques de ces deux motifs impliquaient toutes l'omniscience (BoBh, AKBh, TrBh). Dharmakīrti aura élaboré une structure doctrinale *assez ouverte* pour que les docteurs bouddhistes y lisent l'adhésion du maître à l'omniscience, mais *assez implicite* pour que les pourfendeurs de ce dogme ne puissent lui en faire le reproche.

---

l'obstruction consistant en passions que par la purification de l'obstruction au connaissable. C'est pourquoi on dit [ce *gotra*] supérieur à tous les autres, suprême." (2) BoBh (III.6 *pratiṣṭhā*<sup>o</sup>) 277,12-14 (contexte: les quatre points définissant les quatre *vaiśāradya*): *śrāvakāsādhāraṇo jñeyāvaraṇavimokṣāt sarvākārasarvadharmābhisambodhiḥ | idaṃ prathamam sthānam | śrāvakasādhāraṇas ca kleśāvaraṇavimokṣaḥ | idaṃ dvitīyam sthānam |* "L'Éveil (*abhisambodhi*) à tous les aspects et à tous les *dharma*[, qui provient] de la libération (*vimokṣa*) de l'obstruction au connaissable, n'est pas commun (*asādhāraṇa*) aux Auditeurs[, et] tel est le premier point; quant à la libération de l'obstruction en passions, [elle] est commune aux Auditeurs[, et] tel est le deuxième point."

171 Voir ELTSCHINGER 2001:101-114 et 2003:§2.3.

172 Voir ELTSCHINGER 2003:§2.4.1.

173 On est en droit de lire l'expression "*aśeṣa(viśeṣa)jñāna*" de PV II.280b comme une référence explicite à l'omniscience. On notera cependant que parmi les commentateurs directs de Dharmakīrti, seuls Prajñākaragupta (PVA/Bh 164,27: *aśeṣaviśeṣajñānam sarvākārajñānam*) et Manorathanandin (PVV 107,7-8: *asākṣātṛtasarvākāravastavaḥ*) se sont autorisés cette interprétation.

## 5. Conclusion

PV II.131cd-138 décrivent le Bodhisattva en tant qu'il met en œuvre le moyen salvifique; ce moyen permettra au futur Bouddha, en abolissant "sa propre" douleur, d'abroger la douleur des êtres en leur enseignant le Chemin. Telle est la propriété correspondant à l'épithète de "*sāstr*", Perfection de praxis (*prayoga-sampad*) chez Dignāga, Perfection de cause (*hetusampad*) chez Vasubandhu. Durant cette étape de sa carrière, le Bodhisattva découvre (rationnellement) et pratique (*abhyāsa = bhāvanā*) l'antidote (*vipakṣa*) à la cause de la douleur, la perception de l'insubstantialité (*nairātmyadarśana*); une cultivation longue et assidue de cet antidote lui assure la bouddhaté. Un Bouddha se caractérise par l'élimination (*prahāṇa*) des passions jusqu'à leur relent (*vāsanā*, ou imprégnation, trace), un aboutissement qui le distingue des Auditeurs et des Bouddha-pour-eux-mêmes. Le fruit de cette praxis, la Perfection de bien propre (*svārthasampad*, Dignāga) ou Perfection de savoir et d'abandon (*jñānaprahāṇasampad*, Vasubandhu), c'est la condition de Bien-Allé (*sugatatva*), que Dharmakīrti décrit dans PV II.139-142a et PV II.280. Selon les trois valeurs du mot "*su*" et les deux sens de  $\sqrt{GAM}$ , cette condition est triple: excellence (*praśastatā*), parce que la douleur n'a plus prise sur le Bouddha (*duḥkhāniśraya*), ou que sa connaissance est vraie (*tattvajñāna*); irréversibilité (*apunarāvṛttitva*), parce que passions et naissance (*kleśajanma*) ne reviendront plus, ou que sa connaissance est ferme (*sthirañāna*); exhaustivité (*niḥśeṣatā*), parce que le Bouddha a éliminé les passions jusqu'à leur relent, ou parce que sa connaissance est complète (*aśeṣajñāna*). Ces trois valeurs de "*sugata*" distinguent successivement le Bouddha des saints (*vītarāga*) non bouddhistes (*bāhya*), des Śaikṣa et des Aśaikṣa (Arhat, Pratyekabuddha, Śrāvaka). Là encore, l'éradication du relent fait du Bodhisattva un Bouddha, un être gnoséologiquement et "pédagogiquement" supérieur aux types classiques de délivrés. Cette bouddhologie satisfait la dogmatique de la majorité des sectes, écoles et tendances bouddhiques: *nikāya* tels que Vibhajyavādin, Mahāsāṅghika, Vaibhāṣika; Sautrāntika; courants mahāyānistes *mādhyamika* (Bhāvaviveka/Bhavya) et idéaliste (BoBh, MSaṅg).

A cette interprétation littérale et "œcuménique" du PV, Śāntarakṣita et Kamalaśīla nous offrent de superposer un deuxième niveau d'exégèse, plus ouvertement mahāyāniste celui-ci. Le Sugata de Dharmakīrti avait exhaustivement éliminé un double résidu: "déficit corporel, langagier et mental", et "inacuité dans l'énoncé du Chemin". Sous l'éclairage de TS(P), le premier aspect devient

un “*kleśavāsanāvaraṇa*”, “obstruction en relents de passions”, alors que le second se mue en *jñeyāvaraṇa*, “obstruction au connaissable”. Être Sugata, c’est avoir éradiqué cette double obstruction: *savāsanakleśāvaraṇaprahāṇa* et *jñeyāvaraṇaprahāṇa*. Chez les deux docteurs, l’élimination des deux obstructions définit l’omniscience. Ce faisant, Śāntarakṣita et Kamalaśīla inscrivent la bouddhologie de PV II.139-142a dans le cadre des doctrines mahāyānistes classiques de l’omniscience. Ces stéréotypes doctrinaux, on n’imagine pas un seul instant Dharmakīrti les avoir ignorés. Mais Dharmakīrti pense pour tous les bouddhistes, s’efforce d’éviter tout parti-pris inutile, de prêter le flanc à la critique ultra-orthodoxe d’une omniscience dont il n’a pas réellement besoin.

## 6. Abréviations

- AAĀ = Abhisamayālaṅkāraloka, par Haribhadra. Giuseppe Tucci: *The Commentaries on the Prajñāpāramitās, volumen 1st: The Abhisamayālaṅkāraloka of Haribhadra, being a commentary on the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya-nātha and the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*. Baroda, 1932: Oriental Institute.
- AK(Bh) = Abhidharmakośa(bhāṣya), par Vasubandhu. Prahlad Pradhan: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna, 1975<sup>2</sup> (1967<sup>1</sup>): Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, 8).
- AKVy = Abhidharmakośavyākhyā, par Yaśomitra. Unrai Wogihara: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*. Tokyo, 1989: Sankibo Buddhist Bookstore (The Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā).
- AS(Bh) = Abhidharmasamuccaya, par Asaṅga. Nathmal Tatia: *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna, 1976: K.P. Jayaswal Research Institute.
- BhK III = Troisième Bhāvanākrama, par Kamalaśīla. Giuseppe Tucci: *Minor Buddhist Texts, Part III: Third Bhāvanākrama*. Roma, 1971: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Serie Orientale Roma, 43).
- BoBh = Bodhisattvabhūmi. Nalinaksha Dutt: *Bodhisattvabhūmi (Being the XVth Section of Asaṅgapāda’s Yogācārabhūmi)*. Patna, 1978: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, 7).
- D = Canon bouddhique tibétain, édition de sDe dge. *sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan ‘gyur Preserved at the Faculty of Letters, University*

- of Tokyo*. Édition J. Takasaki/Z. Yamaguchi/Y. Ejima. Tokyo, 1981 et suivantes.
- DhPr = Dharmottarapradīpa, par Durvekamiśra. D. Malvania: *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa, being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. Patna, 1971: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, 2).
- MHK III = Madhyamakahrdayakārikā, chapitre III (Tattvajñānaiṣaṇā) par Bhāvaviveka/Bhavya. Yasunori Ejima: "The Sanskrit Text of Bhāvaviveka's Madhyamaka-Hrdaya-Kārikā III. Tattvajñānaiṣaṇā, collated with its Tibetan version, and an Index of Sanskrit words". Pp. 261-403 de Yasunori Ejima: *Chugan-Shiso no Tenkai-Bhāvaviveka Kenkyu*. Tokyo, 1980.
- MSaṅg = Mahāyānasaṅgraha, par Asaṅga. Étienne Lamotte: *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṅgraha)*. Tomes I (Versions tibétaine et chinoise [Hiuan-Tsang]) et II (Traduction et commentaire). Louvain-la-Neuve, 1973<sup>2</sup> (1938<sup>1</sup>): Université de Louvain, Institut Orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8).
- MVy = Mahāvyyutpatti, édition Ryozauro Sakaki, 2 volumes, Tokyo, 1962<sup>2</sup>: Suzuki Research Foundation (Kyoto, 1916<sup>1</sup>).
- PV = Pramāṇavārttika, par Dharmakīrti. PV I = Raniero Gnoli: *The Pramāṇavārttika of Dharmakīrti, the First Chapter With the Autocommentary. Text and Critical Notes*. Roma, 1960: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente (Serie Orientale Roma, 23). PV II = (1) Yusho Miyasaka: "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)". *Acta Indologica* II (1971-1972). (2) Rāhula Sāṅkrtyāyana: "Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with Commentary by Manorathanandin". Paru en appendice du *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24-26 (1938-1940). (3) Voir Vetter 1990. (4) Dvārikadās Śāstrī: *Dharmakīrti Nibandhawali (1): Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vritti' of Acharya Manorathanandin*. Varanasi, 1994<sup>2</sup> (1968<sup>1</sup>): Bauddha Bharati (Bauddha Bharati Series, 3). Ma numérotation des strophes de PV II suit celle de Vetter.
- PVA/Bh = Pramāṇavārttikālāṅkāra/°bhāṣya, par Prajñākaragupta. Rāhula Sāṅkrtyāyana: *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālāṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*. Patna, 1953: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

- PVP = Pramāṇavārttikapañjikā, par Devendrabuddhi. Q n°5717, *che* 1-390a8; D n°4217, *che* 1-326b4. Le texte cité ne fait pas état des variations mineures que présentent entre eux Q et D.
- PVSV = Pramāṇavārttikasvavṛtti, par Dharmakīrti. Voir PV I.
- PVṬ = Pramāṇavārttikaṭikā, par Śākyabuddhi. Q n°5718, *je* 1- *ñe* 348a8.
- PVV = Pramāṇavārttikavṛtti, par Manorathanandin. Voir PV II (2).
- Q = Qianlong = Canon bouddhique tibétain, édition dite “de Pékin”. *The Tibetan Tripiṭaka: Peking Edition*. Edited by Daisetz T. Suzuki. Tokyo/Kyoto, 1957: Tibetan Tripitaka Research Institute.
- Siddhi* = Louis de La Vallée Poussin: *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*. 2 tomes. Paris, 1928 et 1929: Librairie Orientaliste Paul Geuthner (Buddhica, Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme, Première série: Mémoires, 1 et 5).
- ŚS = Śatasāhasrikāprajñāpāramitā. Pratāpacandra Ghoṣa: *Śatasāhasrikā-Prajñā-Pāramitā, a Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples (in a Hundred-Thousand Stanzas)*. Part 1, fasc. 1. Calcutta, 1902: Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica, New Series, 1006).
- T = Taisho. J. Takakusu/K. Watanabe: *Taisho Shinshu Daizokyo, The Tripiṭaka in Chinese*. 100 volumes. Tokyo: 1925-1935.
- TJ = [Madhyamakahr̥daya]tarkajvālā, attribuée à Bhāvaviveka/Bhavya (?). Passages étudiés dans Lopez 1988 et Heitmann 1995.
- Tr. = Trimśikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ, par Vasubandhu. Voir TrBh.
- Traité* = Étienne Lamotte: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Tomes I (1981<sup>2</sup> [1944<sup>1</sup>]), II (1981<sup>2</sup> [1949<sup>1</sup>]), III (1970), IV (1976), V (1980). Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste, resp. 25, 26, 2, 12, 24).
- TrBh = Trimśikāvijñaptibhāṣya, par Sthiramati. Sylvain Lévi: *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā et Trimśikā*. Paris, 1925: Librairie Ancienne Honoré Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 245).
- TS(P) = Tattvasaṅgraha(pañjikā), par Śāntarakṣita (et Kamalaśīla). Embar Krishnamacharya: *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita, With the Commentary of Kamalaśīla*. Vol. 2. Baroda, 1988<sup>R</sup> (1926<sup>1</sup>): Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series, 31).

- TSD = Tibetan-Sanskrit Dictionary. Dr. Lokesh Chandra: *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Kyoto, 1990<sup>R</sup> (1959-1961<sup>1</sup>): Rinsen Book Co.
- Vibh. = Notes de Vibhūticandra à PVV. Voir PVV.
- YBh = Yogācārabhūmiśāstra. Passages cités d'après Schmithausen 1987 et Sakuma 1990.

## 7. Bibliographie

BAREAU, André

- 1955 *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Paris: École Française d'Extrême-Orient (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, n°38).
- 1957 "Les controverses relatives à la nature de l'Arhant dans le bouddhisme ancien". *Indo-Iranian Journal* 1, pp. 241-250.

ECKEL, Malcolm David

- 1992 *To See the Buddha. A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ELTSCHINGER, Vincent

- 2001 *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 51).
- 2003 *Dharmakīrti sur les Écritures et l'incréation du Veda: Autour de Pramānavārttika I.213-268 et Svavṛtti*. 2 vol. Lausanne: Université de Lausanne, Faculté des Lettres (Thèse de doctorat non publiée).

(à paraître) "Études sur la philosophie religieuse de Dharmakīrti: II. L'*āśrayaparivṛtti*".

FRANCO, Eli

- 1989 "Was the Buddha a Buddha?" *Journal of Indian Philosophy* 17, pp. 81-99.
- 1997 *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, n°38).

GOKHALE, V.V.

- 1985 “Madhyamakahrdayakārikā Tarkajvālā: Chapter I”. Pp. 76-107 de Christian Lindtner, éd.: *Miscellanea Buddhica*. Copenhagen: Akademisk Forlag (Indiske Studier, n°5).

HATTORI, Masaaki

- 1968 *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series, n°47).

HEITMANN, Annette

- 1995 “Momentane (\*ekakṣaṇa) Gnosis (jñāna) im Sinne der *Madhyamakahrdayakārikā* und der in tibetischer Übersetzung vorliegenden *Tarkajvālā* I-IV”. *Études Asiatiques/ Asiatische Studien* 49-2, pp. 391-427.

INAMI, Masahiro / TILLEMANS, Tom J. F.

- 1986 “Another Look at the Framework of the Pramāṇasiddhi Chapter of the *Pramāṇavārttika*”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 30, pp. 123-142.

JACKSON, Roger R.

- 1993 *Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

JAINI, Padmanabh S.

- 2001<sup>2</sup> “On the Ignorance of the Arhat”. Pp. 167-179 (= Chapter 9) de: Padmanabh S. Jaini: *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass (1<sup>ère</sup> parution: pp. 135-146 de Buswell/Gimello: *Buddhist Soteriology*. University of Hawaii Press, 1992).

KRASSER, Helmut

- 2001 “On Dharmakīrti's Understanding of *pramāṇabhūta* and His Definition of *pramāṇa*”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45, pp. 247-271.

LA VALLÉE POUSSIN, Louis de

- 1980<sup>2</sup> *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Nouvelle édition anastatique présentée par Étienne Lamotte (1971). 6 tomes. Bruxelles (1923-1931<sup>1</sup>): Institut Belge des Hautes Études Chinoises (Mélanges Chinois et Bouddhiques, n°16).

LALOU, Marcelle

1950 *Manuel élémentaire de tibétain classique (méthode empirique)*. Paris: Imprimerie Nationale, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve.

LAMOTTE, Étienne

1974 "Passions and Impregnations of the Passions in Buddhism." Pp. 91-104 de L. Cousins/A. Kunst/K.R.Norman, éd.: *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.

1976<sup>2</sup> *Histoire du bouddhisme indien*. Tome 1 (seul paru): Des origines à l'ère Śaka. Louvain-la-Neuve (1958<sup>1</sup>): Université de Louvain, Institut Orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, n°14).

LÉVI, Sylvain

1911 *Asaṅga. Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système yogācāra*. Tome II: traduction, introduction, index. Paris: Librairie Honoré Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 190).

LOPEZ, Donald S.

1988 "Do Śrāvakas Understand Emptiness?" *Journal of Indian Philosophy* 16, pp. 65-105.

MCCLINTOCK, Sara L.

2002 *Omniscience and the Rhetoric of Reason in the Tattvasaṃgraha and Tattvasaṃgrahapañjikā*. Unpublished PhD Thesis. Cambridge, Mass.: Harvard University.

NAGATOMI, Masatoshi

1957 *A Study of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An English Translation And Annotation of The Pramāṇavārttika, Book I (Pramāṇasiddhi)*. Doctoral Thesis. Harvard University.

RAHULA, Walpola

1980<sup>2</sup> *Le Compendium de la Super-Doctrine (philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asaṅga*. Paris (1971<sup>1</sup>): École Française d'Extrême-Orient (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, n°78).

SAKUMA, Hidenori S.

1990 *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*. 2 volumes. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, n°40).



## SCHMITHAUSEN, Lambert

- 1969 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīscayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, n°264).
- 1977 "Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement III.2, pp. 918-931.
- 1987 *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 volumes. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa/b).

## STEINKELLNER, Ernst

- 1982 "The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism". *Nanto Bukkyo* 49, pp. 1-15.

## VETTER, Tilmann

- 1990<sup>2</sup> *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-Kapitel*. Wien (1984<sup>1</sup>): Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, n°12).