



**Le *Dharmadharmatāvibhāga*,
texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle,
traduction des stances
et du commentaire de Mipham,
suivie d'un examen minutieux**

Thèse

Diane Denis

**Sciences des religions
Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

Québec, Canada

© Diane Denis, 2013

RÉSUMÉ

Cette étude porte sur un texte de l'Inde du IV^e siècle, le *Dharmadharmatāvibhāga* (tib. *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*) et sur son application pratique. Elle propose une traduction française de la version tibétaine versifiée, celle des fragments sanskrits et celle du commentaire de Mipham. Elle offre ensuite un examen minutieux des stances, c'est-à-dire leur mise en contexte à l'aide des travaux de Bugault, de Mathes, de Brunnhölzl, etc. La question principale porte sur le constat de vacuité en tant que clé de l'adaptabilité de la pensée bouddhique, c'est-à-dire de sa capacité à « produire » du sens à travers le temps et pour diverses sociétés, particulièrement, en contexte occidental actuel, alors que des changements de fond prennent place. Pourtant, la notion de vacuité peut sembler beaucoup plus près d'une rupture de sens que d'une capacité d'en produire. En effet, on peut se demander à quoi peut servir la réflexion pointue qu'exige l'étude du DhDhV si tout est vide ; en d'autres mots, quel peut être le rôle de la pensée rationnelle devant un constat déjà établi, celui de vacuité ?

ABSTRACT

This study on the *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV) looks at the practical aspect of this text. It provides a French translation of the versified version, of the Sanskrit fragments and of Mipham's commentary. It then provides an analysis of the stanzas giving historical and philosophical background according to the work of Bugault, Mathes, Brunnhölzl, etc. More precisely, these translations and analysis look at the Buddhist logical conclusion called 'emptiness' as a key to the adaptability of the Buddhist tradition through time and cultures. How can such a conclusion provide meaning, particularly at this critical time in which our societies are going through profound changes? Even though the idea of emptiness may seem closer to abort the search for meaning, even though the use of rational mind seems at odds with a conclusion already established, that of emptiness, this research shows that the DhDhV has something important to say about these questions.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ..... **iii**

ABSTRACT **v**

L'INTRODUCTION **1**

PARTIE I

L'ENTRÉE EN MATIÈRE

1. LA NÉCESSITÉ DE LA PRÉSENTE RECHERCHE **5**

1.1 Le sommaire du DhDhV 6

1.2. L'état actuel des recherches 7

Les deux recherches sur le DhDhV 12

L'inventaire et l'étude comparative des éditions 13

La reconstitution des lignées de transmission selon Mathes 14

L'inventaire et l'étude comparative des commentaires tibétains 15

1.3 Les objectifs : deux traductions et un examen du point de vue de la pratique 23

Les aléas de la traduction 25

La nécessité de traduire ce texte et un de ses commentaires 28

La nécessité d'un examen minutieux 31

Une méthode d'examen inspirée des travaux de Vasubandhu 32

L'examen de l'intention et du bref exposé (1^e et 2^e étape) 33

L'examen du sens des mots (3^e étape) 34

L'examen des liens (4^e étape) 35

L'examen des objections (5^e étape) et les questions historiques 37

Le problème du constat de vacuité 37

2. L'ATTRIBUTION DE LA COMPOSITION DU DhDhV À MAITREYA **45**

2.1 La présentation de l'auteur en contexte bouddhique 46

2.2 La présentation de l'auteur en contexte universitaire 50

2.3 Les données sur Maitreya 57

La prédiction du futur *buddha* 58

2.4 Le débat sur l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya 62

Table des matières

Le point de vue évhémériste.....	62
Le point de vue positiviste.....	64
Le point de vue psychologique.....	66
Le point de vue sociologique et légitimateur.....	70
Le point de vue philologique.....	72
Le point de vue cognitiviste et anthro-po-logique.....	74
3. LA TRANSMISSION DU DhDhV.....	79
3.1 La reconstitution de la lignée de transmission du IV ^e siècle à nos jours.....	80
Quelques notes sur la vie et les travaux des traducteurs indien et tibétain du XII ^e s.	89
Le Kaśmirien Mahājana et son fils Sajjana.....	90
Le Tibétain Senge Gyaltzen.....	92
Quelques notes sur la vie et les travaux de Mipham (1846-1912).....	92
Quelques notes sur la vie et les travaux de Gyamtso (1934-).....	98

PARTIE II

LA TRADUCTION

4. LA TRADUCTION DU DhDhV ET DU COMMENTAIRE DE MIPHAM.	103
4.1 La structure du DhDhV.....	104
4.2 La traduction de l'introduction du commentaire de Mipham.....	109
4.3 La traduction des stances du <i>Dharmadharmatāvibhāga</i> (DhDhV) et du commentaire de Mipham.....	117
La présentation concise.....	123
L'explication détaillée des phénomènes.....	135
L'explication détaillée de la nature des phénomènes.....	155
Les changements d'appui.....	163
L'appui qui permet les changements.....	175
Conclusion et colophon.....	215

PARTIE III

L'EXAMEN DES STANCES

5. L'EXAMEN DES HOMMAGES, DU TITRE ET DE LA PREMIÈRE STANCE.....	223
5.1 L'examen des hommages.....	224
L'hommage des traducteurs et ses multiples rôles.....	224
L'hommage de Mipham et son interprétation.....	228

5.2 L'examen du titre et son interprétation.....	232
La traduction des termes <i>dharma</i> et <i>chos</i> par « phénomènes ».....	233
L'utilisation du mot « phénomène » de 1554 à nos jours	235
L'utilisation du mot « phénomène » dans le DhDhV	238
Les termes <i>dharmatā</i> et <i>chos nyid</i> (la nature des phénomènes).....	244
Les termes <i>vibhāga</i> et <i>'byed pa</i> (la distinction)	245
5.3 La stance d'introduction et son interprétation (débat avec Kawamura).....	246
La connaissance en pensée bouddhique (<i>prajñā</i>).....	251
L'aspect conceptuel qui permet de comprendre ce qui est à abandonner	252
L'aspect non conceptuel de la connaissance qui permet l'expérience directe	254
6. L'EXAMEN DES STANCES 2 À 9 ET LA NOTION DE TROIS DIMENSIONS DE L'EXPÉRIENCE	257
6.1 Les phénomènes et leur nature (stances 2 et 3).....	257
6.2 Les trois dimensions dans le <i>Samdhinirmocanasūtra</i> (SNS) et leur lien avec les cinq thèmes dans le <i>Laṅkāvatārasūtra</i> (LAS)	264
Ce qui est imaginaire et ses deux thèmes : les apparences et les noms.....	266
Ce qui est dépendant et son thème : les concepts.....	267
Ce qui est parfaitement présent et ses deux thèmes : l'ainsité et l'intelligence fondamentale.....	268
6.3 La définition des phénomènes dans le DhDhV (stances 4 et 5).....	269
L'apparence de la dualité (le premier thème – stance 4).....	270
Les désignations (le deuxième thème – stance 4)	272
Les concepts (le troisième thème – stance 4 et 5).....	275
6.4 La définition de leur nature des phénomènes dans le DhDhV (stance 6)	279
L'ainsité et l'intelligence fondamentale (les quatrième et cinquième thèmes – stance 6)	280
6.5 L'analyse des phénomènes et de leur nature en contexte de pratique.....	283
L'apparence malgré l'absence d'existence est cause de souffrance (stance 7)	284
La relation de dépendance et le domaine conceptuel (stance 8)	288
L'ainsité sans distinction (stance 9).....	290
7. L'EXAMEN DES STANCES 10 À 26 ET LA NOTION D'APPUI.....	293
7.1 La structure de l'explication détaillée.....	293
Le rapport entre les phénomènes et la notion d'appui (stances 10 et 11).....	294
La traduction du terme tibétain <i>gnas</i> (sk. <i>āśraya</i>) par « appui ».....	296
7.2 Les appuis du <i>samsāra</i> : le monde-réceptacle et son contenu, les êtres vivants (stance 12).....	298
Le monde-réceptacle en tant qu'appui du <i>samsāra</i> n'est pas établi (stance 12)	300
7.3 Les êtres vivants en tant qu'appui commun et non commun (stance 12) ?.....	303
Ce qui est commun n'est pas établi comme tel (stance 13)	304
Ce qui n'est pas d'appréhension commune (stance 14)	310
La conscience-réceptacle est établie en tant qu'appui du <i>samsāra</i> (stance 14)	310
L'appréhension sous forme de six consciences (stance 14).....	319
Les expériences non communes (stance 14)	320
7.4 L'examen de la dualité (le monde et les êtres vivants).....	321
Le problème avec le commun accord (stances 15 et 16).....	323

Table des matières

L'esprit d'autrui n'est pas perçu en commun (stance 17).....	326
Seule l'absence d'existence de la dualité est établie (stances 18 et 19).....	331
Le constat de vacuité et la non-dualité (stance 20).....	333
7.5 La structure de l'explication de la nature des phénomènes (stance 21)	335
Ce qui sert d'appui sur la voie – le cadre de référence (stance 22)	337
La classification en cinq chemins.....	339
La distinction avec certitude et le chemin de la mise en œuvre (stance 23).....	340
Le contact et le chemin de la vision (stance 24).....	342
Le rappel et le chemin de la méditation (stance 25).....	344
L'arrivée en tant que telle et le chemin de l'apprentissage accompli (stance 26)	346
8. L'EXAMEN DES STANCES 27 À 32 ET LA NOTION DE CHANGEMENTS D'APPUI (TRANSFORMATION).....	351
8.1 La traduction du terme tibétain <i>gnas gyur</i> (sk. <i>āsrayaparāvṛtti</i>) par l'expression « changements d'appui »	351
8.2 La notion de changements d'appui (stance <i>mātrkā</i> 27).....	356
8.3 Du point de vue de l'aspect immédiat, il n'y a pas de changement (stance 28).....	359
La notion de tache adventice	362
La notion de potentiel d'Éveil (<i>gotra</i>).....	364
La notion de purification.....	370
Quelques précisions au sujet de la position du Madhyamaka Shentong	372
8.4 Du point de vue de l'aspect conceptuel, il y a trois changements	377
Les changements de ce qui est commun et non commun (stance 29)	377
Les individus qui ont accompli ces changements d'appui en ainsité (stance 30).....	384
La manifestation des <i>kāya</i> chez ces individus (stance 31)	386
La notion de <i>kāya</i> dans la structure sémantique du DhDhV.....	390
L'ainsité et la notion de trois <i>kāya</i> : un débat avec Davidson (1985).....	394
L'entraînement (stance 32).....	396
9. L'EXAMEN DES STANCES 33 À 47 ET LA NOTION D'INTELLIGENCE FONDAMENTALE NON CONCEPTUELLE	403
9.1 L'expression « intelligence fondamentale non conceptuelle » (sk. <i>nirvikalpajñāna</i> ; tib. <i>rnam par mi rtog pa ye shes</i>).....	403
9.2 L'intelligence fondamentale en tant qu'appui (stance 33, <i>mātrkā</i>).....	411
9.3 Le chemin qui mène à l'expérience de l'intelligence fondamentale (stance 34).....	413
La nécessité d'un cadre de référence : le constat de vacuité	414
La nécessité de l'engagement, de la certitude et de l'accumulation.....	423
La nécessité d'abandonner l'aspect conceptuel de la <i>prajñā</i> (stances 35 et 36).....	427
La nécessité d'une méditation qui mène à l'expérience directe (stance 37).....	435
La première étape qui prend le point de vue « appréhension seulement »	437
Les trois étapes subséquentes de la stance 37.....	439
Les sources de cette stance.....	441
L'interprétation de Bentor (2000)	443
Le rôle de la <i>prajñā</i> dans la pratique des quatre étapes du DhDhV	445
Le rôle de la compassion dans la pratique des quatre étapes du DhDhV	451

9.4 La description de l'expérience de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 38)	452
L'expérience en l'absence d'apparence (stance 39).....	454
L'expérience en présence d'apparences (stances 40 et 41).....	457
9.5 Les bienfaits de s'appuyer sur l'intelligence fondamentale (stance 42)	460
9.6 Comprendre l'intelligence fondamentale (stance 43, <i>mātrkā</i>).....	462
L'intelligence, remède aux surimpositions et au déni (stance 44)	464
La non-conceptualité (stance 45).....	469
Les particularités de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 46).....	473
L'activité de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 47).....	477
10. L'EXAMEN DES STANCES 48 A 57 ET L'UTILISATION DE LA PENSÉE RATIONNELLE SUR LA VOIE.....	486
10.1 L'utilisation de la pensée rationnelle (stance 48)	486
10.2 La réflexion sur la présence et l'absence d'apparence (stance 49)	498
10.3 La pratique méditative et ses conséquences (stance 50).....	499
L'intelligence non conceptuelle, un appui qui est sans appui (stance 50 suite).....	503
10.4 Le chemin et ses niveaux de pratique (stance 51.1).....	505
La nécessité d'un engagement implacable à l'exemple d'Asaṅga (stance 51.2).....	506
La réalisation à l'exemple de la rencontre entre Asaṅga et Maitreya (stance 52).....	509
La pratique intensive de méditation à l'exemple de Maitreya (stance 53).....	511
La pratique ultime à l'exemple du Buddha (stance 54)	513
La correspondance à établir entre les stances 23 à 26, 32, 47 et 51 à 54	514
La classification du DhDhV en termes de « véhicules » (sk. <i>yāna</i>).....	517
Les méthodes qui misent sur la cause (le véhicule de la cause) et les méthodes qui misent sur le résultat (le véhicule du fruit).....	521
Le DhDhV et ses liens avec la pratique Mahāmudrā	524
10.5 Les désavantages et les avantages d'effectuer les changements (stances 55-56).....	528
10.6 Les comparaisons de la dernière stance	532
Comme une illusion, comme un rêve sont les phénomènes (stance 57.1)	533
Comme l'espace, l'or ou l'eau sont les changements d'appui (stance 57.2).....	536
10.7 Le colophon	541
10.8 La signature des traducteurs	542
LA CONCLUSION	544
L'ANNEXE I - LES DEUX PERSPECTIVES À CONSIDÉRER DANS CETTE RECHERCHE	558
L'ANNEXE II – UN EXEMPLE DE PRIÈRE D'ASPIRATION TRADITIONNELLE	578

L'ANNEXE III – L'EXPLICATION DES EXEMPLES PROPOSÉS DANS LA VṚTTI DE VASUBANDHU	586
LA BIBLIOGRAPHIE	590

LISTES DES ILLUSTRATIONS, DES DIAGRAMMES ET DES TABLEAUX

Les illustrations

2.1 Contexte géographique de la composition du DhDhV	51
2.2 Représentation de Maitreya datant du II ^e siècle	53
2.3 Représentation de Maitreya datant du III ^e siècle	54
3.1 Parcours de Mipham	94
7.1 Les douze liens (sk. <i>nidāna</i>) d'interdépendance	315
9.1 L'applicabilité du constat de vacuité	422
A.1 Illustration du <i>saṃsāra</i>	566

Les diagrammes

3.1 Le début de la transmission du DhDhV	83
3.2 Suite de la transmission du DhDhV	86
4.1 Exemple de diagramme montrant une section et deux sous-sections du DhDhV	107
4.2 La structure générale introduisant les premiers points du DhDhV	116
4.3 La présentation concise	122
4.4 L'explication détaillée des phénomènes	134
4.5 L'explication détaillée de la nature des phénomènes	154
4.6 Les changements d'appui	162
4.7 L'explication de l'appui qui permet les changements	174

Les tableaux

1.1 Tableau comparatif des positions	20
4.1 La structure du DhDhV	105
6.1 Liste des phénomènes selon les <i>Prajñāpāramitāsūtra</i>	260
6.2 Correspondance entre les trois dimensions de l'expérience et les cinq thèmes	266
6.3 Fonctionnement des deux aspects de la connaissance	291
7.1 Les phénomènes – trois appuis du <i>saṃsāra</i>	348
8.1 Correspondance entre les appuis du <i>saṃsāra</i> et du <i>nirvāṇa</i>	391
8.2 Les trois appuis et les trois corps (sk. <i>kāya</i>)	392
9.1 Correspondance entre tétrades	444
9.2 Les appuis du <i>nirvāṇa</i>	483
10.1 Correspondance entre étapes, chemins, Terres, niveaux et résultats	516
A.1 Tableau comparatif des perspectives	575

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Titre de textes

AA	<i>Abhisamayālaṅkāra</i> , L'ornement de la réalisation
BGT	<i>Bod rgya tshig mdzod chen mo</i> , Le dictionnaire tibétain-tibétain, édition chinoise, 1993.
DhDhV	<i>Dharmadharmatāvibhāga</i> , La distinction entre les phénomènes et leur nature
LR	<i>bLo rig</i> , Les classifications de l'esprit
LAS	<i>Laṅkāvatārasūtra</i> , Le <i>sūtra</i> de l'entrée en Laṅkā
MSA	<i>Mahāyānasūtrālaṅkāra</i> , L'ornement des <i>sūtra</i> du <i>Mahāyāna</i>
MAV	<i>Madhyāntavibhāga</i> , La distinction entre le milieu et les extrêmes
MW	Dictionnaire sanskrit Monier-Williams (édition, 2002)
NPD	<i>Nirvikalpapraveśadhāraṇī</i> , Le <i>dhāraṇī</i> expliquant l'état de non-conceptualité
PP	<i>Prajñāpāramitāsūtra</i> , Les <i>sūtra</i> de la connaissance par excellence
RGV	<i>Mahāyānottaratantraśāstra-ratnagoṭravibhāga</i> , Le traité de la continuité ultime du <i>Mahāyāna</i> – l'analyse de la lignée des [trois] joyaux (ou la distinction entre [l'état de Bouddha en tant que] joyau et [l'état de Bouddha en tant que] germe).
SNS	<i>Samdhinirmocanasūtra</i> , Le <i>sūtra</i> du dévoilement du sens profond

Langues

ch.	chinois
sk.	sanskrit
tib.	tibétain

Autres termes

pt.	présent travail
st.	stance
s.	siècle

L'introduction

Autour du I^e siècle avant notre ère, une série d'événements décisifs prennent place dans le monde bouddhique. Les recherches contemplatives qui unissent la réflexion philosophique à l'expérience méditative aboutissent à un constat, celui de la vacuité dans son expression la plus radicale. On constate alors que non seulement on ne peut établir l'existence du « je » de l'individu, mais que les éléments constitutifs de l'expérience vivante (les cinq *skandha*) s'avèrent aussi être dénués de toute substance réelle. Le témoignage de ce constat est clairement exprimé dans l'une des versions les plus connues des *Prajñāpāramitāsūtra*¹ : « la forme est vacuité, la vacuité est forme, la forme n'est autre que la vacuité, la vacuité n'est autre que la forme [...] »².

Au II^e siècle, dans le sud de l'Inde³, les recherches se poursuivent. Elles donnent lieu, entre autres, aux travaux exceptionnels de Nāgārjuna. Suivant l'approche des *Prajñāpāramitāsūtra*, ces travaux remettent en cause certains propos des écoles anciennes. L'affirmation de l'existence d'une particule infinitésimale et d'un moment indivisible de conscience est démembré, même le principe de causalité est disséqué : « [la forme ne vient] ni de soi, ni d'ailleurs, ni des deux, ni sans cause [...] »⁴. Comment comprendre ce développement de la pensée que l'on attribue au Buddha ?

¹ Les premiers textes connus du Mahāyāna ont été composés autour du I^e siècle avant notre ère. Ce sont l'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā sūtra*, *Perfection de la sagesse en 8000 lignes* et le *Ratnaguṇasaṃcaya gāthā*, *stances sur l'accumulation des qualités précieuses*. Il semble qu'entre le début du II^e siècle et celui du IV^e siècle apparurent des versions en 10 000, 18 000, 25 000 et 100 000 lignes. D'autres versions plus courtes de ces textes, appelés *Grande perfection de sagesse* (*Mahāprajñāpāramitā*), apparurent durant les deux siècles suivants, donnant entre autres le *Sūtra du cœur* (*Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra*), courte proclamation de l'importance essentielle de la *Prajñāpāramitā* et le *Sūtra du diamant* (*Prajñāpāramitā vajracchedikā sūtra*). Apparurent même des versions *dhāraṇī* ou *mantra*, dont la plus courte est le *Sūtra de la perfection de la sagesse en une lettre*, réduite à la lettre *A*, préfixe sanskrit négatif, signifiant que la réalité que permet de percevoir la *Prajñāpāramitā* n'est rien de ce que l'on conçoit habituellement.

² Tib. *shes rab kyi pha rol tu phin pa'i snying po* (sk. *prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) : *gzugs stong 'o / stong pa nyid gzugs so / gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin / stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin 'o / [...]*.

³ Le lieu de naissance de Nāgārjuna ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes.

⁴ Stance d'un texte de Nāgārjuna intitulé *Stances du milieu par excellence* (sk. *prajñā-nāma-mūlamadhyamakārikā* ; tib. *dbu ma rtsa ba shes rab [tshig le'ur byes pa]*). Tib. *bdag las ma yin gzhan las min / gnyis las ma yin rgyu med min [...]*.

L'introduction

Ce développement se formalisera au IV^e siècle au nord de l'Inde et trouvera sa légitimité sous le nom de Mahāyāna. L'objet de la présente recherche, le *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV) ne peut certainement pas être considéré comme l'élément déterminant de légitimation du Mahāyāna, mais son propos y est intimement lié. Pour donner un exemple, à la huitième stance, on lit : « ces deux, [la forme et sa nature], ne sont ni uns, ni différents, puisqu'entre ce qui existe [la nature] et ce qui n'existe pas [la forme], la distinction existe et n'existe pas ». Extrêmement concis, de tels textes sont parfois énigmatiques.

Avec le temps, les commentateurs indiens se pencheront sur les subtilités de ces divers travaux. Les débats donneront lieu à une division entre différentes écoles du Mahāyāna. On en dénombre deux principales : le Yogācāra (la pratique des *yoga*) et le Madhyamaka (la pratique de la voie du milieu). Mais les débats ne s'arrêteront pas là. Le bouddhisme, même s'il disparaît de l'Inde, s'instaure dans d'autres cultures comme celles du Tibet. Entre le VII^e et le XIV^e siècle, les Tibétains s'affairent à étudier, à traduire, à compiler un canon et à élaborer un système herméneutique. Les débats philosophiques et la pratique de diverses techniques de méditation se développent assidument.

Dans ce mouvement, comme le mettent en évidence les deux seules recherches universitaires sur le DhDhV, celles de Mathes (1996) et de Cha (1996), auxquelles s'ajoutent les articles de Kawamura (1984, 1989, 1993) ainsi que les traductions annotées de Scott (2004), de Robertson (2008) et de Brunnhölzl (2012), de nombreux commentaires tibétains sont publiés entre le XIV^e et le XIX^e siècle. Plus récemment, des cursus d'études (tib. *bshad grwa*) ont été mis sur pied par les penseurs tibétains, et c'est ainsi que, dans le contexte traditionnel, le DhDhV, considéré comme un des textes fondamentaux du Mahāyāna, prend encore aujourd'hui une place importante plus de 1 500 ans après sa composition.

L'écho des recherches contemplatives indo-tibétaines se fait entendre maintenant jusque dans les sociétés « occidentales »⁵. En effet, le DhDhV est enseigné dans divers centres d'études bouddhiques en Europe, en Amérique du Nord ainsi que sur d'autres continents comme l'Australie, l'Amérique du Sud, etc. Cependant, il y a lieu de se demander dans quelle mesure ces études sont adaptées à ces nouvelles cultures de tradition souvent encore chrétienne. Peut-on aspirer à intégrer, avec honnêteté, cette connaissance contemplative d'origine indienne en société dite occidentale ? Il est vrai qu'au cours des siècles, une multitude de civilisations ont embrassé la pensée bouddhique. Comme le fait remarquer Lancaster (2009 en ligne), le bouddhisme a une capacité hors du commun à s'adapter à des cultures et des époques fort différentes. Alors pourquoi et comment s'intègre-t-il dans nos sociétés ?

Plusieurs de nos contemporains considèrent que cette pensée rejoint la réalité « moderne », et même la pensée scientifique. D'autres s'élèvent contre cette idée en invoquant les contextes et la méthode. La présente recherche tend à montrer que le constat de vacuité et l'aspect vivant de la transmission orale sont peut-être quelques-uns des secrets de l'adaptabilité de la pensée bouddhique, de sa capacité à « produire » du sens à travers le temps, à travers les diverses sociétés. Particulièrement, en contexte occidental actuel, alors que des changements de fond prennent place. Pourtant, la notion de vacuité peut sembler beaucoup plus près d'une rupture de sens que d'une capacité à en produire. En effet, on peut se demander, si tout est vide, à quoi peut servir la réflexion pointue qu'exige la pensée bouddhique. À quoi peut servir la recherche d'une connaissance qui mène au vide ? En d'autres mots, quel peut être le rôle de la pensée rationnelle devant un constat déjà établi, et, qui plus est, devant un constat de vacuité ? Et enfin, est-ce que l'application du constat de vacuité constitue une négation des valeurs fondamentales d'une société ?

Pour tenter d'explorer ces questions, on part du principe que, peu importe la tradition philosophique ou religieuse à laquelle on appartient, un questionnement sur les fondements

⁵ Le terme « Occident » doit ici inclure certains spécialistes du Japon et de l'Inde parce que ceux-ci participent aux débats sur l'auteur Maitreya dans le contexte universitaire. Ceci est un exemple de l'ambiguïté du terme « occidentaux ».

L'introduction

de notre pensée est utile, voire nécessaire, et que cela est d'autant plus nécessaire dans une démarche bouddhique.

À la question d'une pratique sur la base de la vacuité, le DhDhV propose des réponses précises et des méthodes efficaces, toutefois son style et les notions sous-jacentes sont parfois difficiles à cerner. Aussi pertinent soit-il, le DhDhV reste encore aujourd'hui peu connu. Et même en contexte bouddhique actuel, le DhDhV est encore malheureusement peu compris. En contexte occidental, les commentaires indiens et tibétains restent essentiels à la compréhension de ce texte, mais ceux-ci présupposent un bagage de connaissances que les spécialistes⁶ en sciences des religions et les étudiants et étudiantes bouddhistes ne possèdent pas toujours. La présente recherche tente donc de rendre accessible la lecture de ce texte à un public plus large en proposant une traduction originale française aussi accessible qu'honnête et un examen contemporain.

Cette recherche compte dix chapitres divisés en trois parties. La première partie correspond à l'entrée en matière, elle comprend trois chapitres : le premier présente les objectifs de recherche et la méthode d'analyse. Le deuxième porte sur la question de l'auteur. Le troisième chapitre porte sur la vie et les travaux des traducteurs indiens et tibétains qui ont rendu accessible la présente version du DhDhV et sur la vie et les travaux du commentateur tibétain Mipham. La deuxième partie correspond à la traduction et au chapitre 4 qui fournit une traduction originale française en version bilingue (le tibétain en pages paires et le français en pages impaires). La troisième partie correspond à l'examen minutieux du DhDhV, elle comprend six chapitres suivant la méthode d'analyse proposée par Vasubandhu.

⁶ Afin de faciliter la lecture du présent document, on notera que le terme « érudit » fait référence à la tradition bouddhique et le terme « spécialiste » fait référence à la tradition universitaire.

PARTIE I L'ENTRÉE EN MATIÈRE

1. LA NÉCESSITÉ DE LA PRÉSENTE RECHERCHE

Pour mieux situer la problématique de la présente recherche, ce premier chapitre propose d'abord un court sommaire de l'objet de recherche, c'est-à-dire un aperçu du contenu du DhDhV ; puis, un état de la question, c'est-à-dire un survol de ce qui a été écrit principalement en milieu universitaire à ce sujet. Dans ce survol, la recherche de Mathes (1996) prend une place importante puisqu'elle répertorie et compare les commentaires indiens et tibétains du DhDhV⁷. Elle permet aussi d'orienter la présente étude vers la question du constat de vacuité et de son applicabilité. Mais comment aborder cette problématique en contexte « occidental » ?

Devant de tels défis, Kapstein (2008) recommande le développement de méthodes qui permettent à la pensée bouddhique de se dévoiler (p. 13). En réponse à cet appel, la présente recherche se donne comme objectifs de traduire le DhDhV et le commentaire de Mipham, puis d'examiner les stances du DhDhV. Pour cet examen, on s'inspire de la méthode de Vasubandhu, la *vyākhyāyukti*⁸ (tib. *rnam bshad rigs pa*). L'article de Vernagen (2005) sert ici de repère.

L'adaptation de cette méthode vise l'analyse du contenu du texte. On se penche donc non seulement sur certaines notions clés, mais sur l'ensemble du texte en considérant aussi son contexte historique. Le but est d'en détecter la logique interne, ce qui implique que l'on prenne en considération les particularités de la pensée bouddhique. La clarification du rôle qu'y prend l'utilisation de la pensée rationnelle constitue une importante étape de la recherche. Toutefois, cette étape n'aura de sens que si on possède déjà une idée des propos du DhDhV et c'est ce qu'offre le sommaire qui suit.

⁷ Voir aussi la recherche de Davidson (1985) et les travaux de traduction de Robertson (2008) et de Brunnhölzl (2012).

⁸ Voir aussi l'article de Cabezon intitulé *Vasubandhu's Vyākhyāyukti on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtra* publié en 1992.

1.1 Le sommaire du DhDhV

Le titre sanskrit *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV) a été traduit en tibétain par *Chos dang chos nyid rnam 'byed pa* ; il est traduit en français par *La distinction* (sk. *vibhāga* ; tib. *rnam 'byed*) *entre les phénomènes* (sk. *dharma* ; tib. *chos*) *et leur nature* (sk. *dharmatā* ; tib. *chos nyid*). La traduction tibétaine versifiée⁹, utilisée dans la présente étude, compte cinquante sept stances¹⁰. La stance liminaire compte quatre groupes de neuf syllabes¹¹. Le corps du texte se construit à partir de groupes de sept syllabes. Le colophon comprend vingt syllabes et marque la fin du texte.

Si on se fie à la note en fin de texte, cette version a été publiée autour du XI^e siècle par deux traducteurs, l'indien Mahājana¹² et le tibétain Senge Gyaltzen (tib. *seng ge rgyal mtshan*)¹³. Leur ajout au texte original d'une note à propos du titre sanskrit, d'un hommage à l'auteur Maitreya et de leur signature est, on ne peut plus, traditionnel.

De type mnémotechnique, cette version du DhDhV a peut-être été composée pour être apprise par cœur. Cette concision exige toutefois l'étude d'un commentaire qui s'approfondit par la pratique de la méditation. C'est dans cette perspective de pratique que le commentaire de Mipham (tib. *Ju Mi pham rnam rgyal rgya mtsho* – XIX^e siècle) peut se comprendre et peut être utilisé. Sa brève explication à la suite de chaque stance se prête parfaitement à l'exercice.

⁹ La composition de textes versifiés est très commune dans la littérature indienne de l'époque, comme en fait foi le texte de Nāgārjuna, traduit par Bugault, publié en 2002.

¹⁰ L'irrégularité des groupes de syllabes incite les chercheurs à répertorier les stances de diverses façons. Mathes (1996) et à sa suite Brunnhölzl (2012) préfèrent répertorier les lignes (groupes de syllabes). Ils en répertorient 312. Robertson (2008) répertorie les stances. Sa manière de le faire diffère un peu de celle de la présente recherche.

¹¹ La non-conformité du nombre de syllabes de cette stance liminaire et du colophon avec le reste du texte suggère que ces éléments ont peut-être été ajoutés à l'original.

¹² Pour plus de détails sur la vie et les travaux de cet homme, voir chapitre 3 : 90.

¹³ Robertson (2008) conteste cette information. Selon lui, c'est Senge Gyaltzen (tib. *seng ge rgyal mtshan*) qui aurait composé cette version à partir de la *vr̥tti* de Vasubandhu et du commentaire de Mahājana et Loden Sherab (tib. *blo ldan shes rab*) au XI^e siècle (Vol. 2, p. 2). De même, selon Mathes (1996) et Brunnhölzl (2012) à sa suite, la comparaison des versions en prose et versifiée montre que la version versifiée serait une compilation en tibétain faite à partir de traductions existantes. Ce qui laisse entendre qu'elle n'a pas été traduite à partir d'un texte sanskrit. Selon lui, le fait que Vasubandhu utilise une version en prose confirme cette hypothèse. Notons que le plus ancien commentaire, celui du III^e Karmapa, utilise aussi la version en prose, alors que tous les autres commentateurs utilisent la version versifiée. Pour plus de détails sur Senge Gyaltzen, voir au chapitre 3 : 92.

Le DhDhV se divise en deux parties : une brève présentation d'une dizaine de stances et une explication détaillée d'une cinquantaine de stances. La première partie s'ouvre sur une définition des phénomènes et une définition de la nature des phénomènes. On trouve ensuite un survol des débats philosophiques sur la question de l'existence des phénomènes qui se conclut sur le constat de non-dualité objet saisi – sujet saisissant.

La deuxième partie, plus longue, sert en quelque sorte de commentaire à la première. On reprend d'abord le débat sur l'existence ou la non-existence des phénomènes en considérant deux éléments : le monde-réceptacle (le monde) et les êtres vivants (les habitants). L'analyse qui suit remet en question l'idée d'un sujet (êtres vivants) indépendant de l'objet (monde et corps).

Essentielle au propos du DhDhV, cette analyse n'est pourtant pas l'intérêt principal de la deuxième partie du texte. C'est plutôt la notion de transformation (tib. *gnas gyur*) et celle d'intelligence fondamentale non conceptuelle (tib. *rnam par mi rtog pa ye shes*) qui retiennent l'attention. Selon l'auteur du DhDhV, le processus de dévoilement de l'intelligence fondamentale, qui équivaut à une transformation radicale (l'Éveil), exige une pratique de méditation. Quatre étapes sont proposées. Cette procédure implique à la fois l'abandon d'attributs (concepts) et l'engagement de l'esprit (l'utilisation de la pensée rationnelle), ce qui pose plusieurs questions. Cela dit, avec un discours aussi pragmatique, il est étonnant que les questions que soulève le DhDhV aient été si peu étudiées par les chercheurs.

1.2. L'état actuel des recherches

Parmi les sources nécessaires à la compréhension du DhDhV, il y a plusieurs types de textes. Il y a des *sūtra*, des *śāstra*, une *kārikā*, une *vr̥tti* et une méthode qui donne lieu à une *vyākhyā*. Pour situer ces diverses appellations, disons que les *sūtra* sont considérés comme la parole du Buddha, parole que les disciples auraient recueillie par écrit. Les *śāstra*¹⁴ sont les

¹⁴ Vasubandhu associe le thème *śās* à l'action de mettre en ordre (conquérir ou soumettre) et *trai* à celle de sauver ou de protéger.

commentaires ou traités inspirés des *sūtra*¹⁵. Le DhDhV est considéré comme un *śāstra* portant sur la parole du Buddha (*sūtra*). Précisons toutefois qu'en 1999, Khenchen Thrangu (tib. *mkhan chen khra 'gu* : 1933-) distingue deux types de *śāstra* : les *śāstra* proprement dits et les *śāstra* d'instruction « orale », c'est-à-dire les *śāstra* destinés spécifiquement à la pratique. Il isole le DhDhV du corpus de cinq traités attribués à Maitreya, en le désignant comme seul *śāstra* d'instruction « orale ». Ce statut lui est conféré parce que, premièrement, le DhDhV introduit le pratiquant à la nature de l'esprit ; et deuxièmement, parce qu'il est très concis (p. 4). En situation de pratique méditative, la concision d'un texte permet de rappeler les points essentiels à contempler.

Les commentaires peuvent être rédigés sous forme de *kārikā*, de *ṛtti* ou de *vyākhyā*. De type mnémotechnique, une *kārikā* est rédigée en vers. La version du DhDhV utilisée dans la présente étude est rédigée sous cette forme. Ce terme a été traduit ici par « stance ». En contexte traditionnel, on utilise aussi l'expression « texte racine ». Une *ṛtti* vise à clarifier un « texte racine ». C'est un type de commentaire succinct rédigé en prose. La *ṛtti* de Vasubandhu, utilisée dans cette étude, vise à clarifier le DhDhV. Finalement, une *vyākhyā* contient un examen minutieux. Il en sera question dans la section portant sur la méthode d'analyse.

Seuls quelques fragments de l'original sanskrit du texte racine ont été retrouvés. Ils ont été publiés en 1907 par Sylvain Lévi. Des fragments de la *ṛtti* (bref commentaire) de Vasubandhu ont aussi été retrouvés par Hideo Kawai et publiés par Susumu Yamaguchi en 1936. Pourtant en 1999, dans l'*Encyclopedia of Indian Philosophies*, Potter note, que malgré le fait que l'original sanskrit de la *ṛtti* soit maintenant retrouvé dans sa totalité, il n'est pas encore disponible (p. 588). Fait-il référence à la découverte des années trente au Tibet par un indien du nom de Rāhula Sāṅkrtyāyana¹⁶ ? Cela n'est pas clair. On sait qu'après la mort de ce dernier,

¹⁵ L'origine du mot *sūtra* est incertaine. Il est lié à la racine *śiv* qui signifie coudre, d'où l'idée de fil conducteur. On a cependant suggéré que le terme pali, *sutta* pourrait correspondre au sanskrit *sūkta* (*su* et *ukta*), bien dit. Cette hypothèse est linguistiquement plausible. En contexte bouddhique, le qualificatif « bien dit » s'applique aisément au terme *sūtra* en tant que parole du Buddha lui-même. De même, en tibétain, le mot *mdo* (sk. *sūtra*) fait référence aux textes issus de la parole du Buddha, mais il signifie aussi « texte condensé » (dérivé de *mdor ba*). On trouve ces deux utilisations dans le DhDhV.

¹⁶ Ce manuscrit en māgadhī (type de caractères) s'intitule le *Dharmadharmatāpravibhāgasūtra*.

une copie de l'original fut déposée au *Patna Research Institute*. Depuis, des procédures judiciaires en interdisent l'accès et certains chercheurs craignent que le document soit maintenant dans un état irrécupérable¹⁷.

On ne peut établir la date exacte des traductions tibétaines. Toutefois, la tradition pointe vers un Grand Accompli (sk. *mahāsiddha*¹⁸), l'indien Maitrīpa (1012-1097¹⁹), qui aurait retrouvé le manuscrit après plus de six siècles de disparition²⁰. Ces données invitent à placer les traductions à l'époque de la dissémination tardive²¹, c'est-à-dire entre le X^e et XII^e siècle. Pourtant dans l'épilogue de son commentaire, Mipham (1846-1912)²² soutient que des évidences historiques incitent à placer la traduction à l'époque de la dissémination première²³, c'est-à-dire entre le VII^e et le IX^e siècle. On sait que Mipham est conscient que les catalogues de textes de cette période comme celui du *Karchar Denkar*²⁴ ne font pas mention du DhDhV, mais il ne cite pas ses autres sources. Dans son encyclopédie, Jamgön Kongtrül (1813-1899/1900)²⁵ écrit que le DhDhV est cité par Haribhadra (750-800).

Une recherche plus poussée permettrait sans doute de tirer cette affaire au clair. Quoi qu'il en soit, après la découverte du manuscrit sanskrit au X^e siècle, plusieurs traductions furent préservées²⁶ dans les éditions du canon tibétain²⁷ et répertoriées dans la section du *bstan 'gyur*,

¹⁷ Mathes (2008) mentionne que dans les années soixante et soixante-dix, des copies de la *Ratnagotravibhāgavyākhyā* découverte par ce même Sāṅkṛtyāyana ont été produites pour être préservées en Allemagne. Elles sont actuellement disponibles au Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek à Göttingen.

¹⁸ Tib. *grub chen*.

¹⁹ Ces dates se trouvent dans le travail de Brunnhölzl (2012). Cornu (2001-2006) propose 1007 pour l'année de naissance de Maitrīpa. Mathes (1996) hésite entre 1007 et 1010.

²⁰ Le DhDhV aurait été retrouvé en même temps qu'un autre texte du corpus de Maitreya, le *Mahāyānottaratantraśāstraratnagotravibhāga* (RGV).

²¹ Tib. *phyi dar*.

²² Tib. *'Ju Mi pham*.

²³ Tib. *snga dar*.

²⁴ Tib. *dkar chag ldan dkar*. Répertoire compilé à l'époque du roi Tri song De tsen (tib. *khri srong lde 'u btsan* : 742-797) au château de Denkar (tib. *ldan dkar*).

²⁵ Tib. *'jam mgön kong sprul blo gros mtha' yas*. Les dates mentionnées sont celles que proposent Brunnhölzl (2012 : 16), Cornu donne plutôt 1811-1899 comme date de naissance (2006 : 275).

²⁶ Nakamura (1980) note l'existence d'une traduction chinoise traduite en japonais en 1933 par Yamagushi, alors que Potter (1999) soutient qu'il n'y a pas de traduction chinoise. Il existe plusieurs versions du canon tibétain, l'édition Cone, Derge, Ganden, Narthang et celle de Pékin. Pour plus de détails sur le canon, voir le site de *The Tibetan and Himalayan Digital Library*, ainsi que les travaux de Helmut Eimer et Paul Harrison.

c'est-à-dire parmi les commentaires. Le DhDhV y est considéré comme un texte décisif pour le développement du bouddhisme Mahāyāna. On s'étonne alors qu'il ait reçu si peu d'attention de la part de la communauté scientifique, surtout après que Jōshō Nozama en 1955 ait écrit que le DhDhV est : « [...] l'un des plus importants textes initiateurs du *Yogācāravāda* » (p. 9). Et qu'en 1999 Potter ait écrit : « considérant son importance, c'est une œuvre qui a été étrangement négligée » (p. 588).

Cette négligence s'explique de diverses façons. Premièrement, la communauté universitaire ne possède que quelques fragments de l'original sanskrit. Et selon Anacker (1992), les fragments de l'original sanskrit comportent des difficultés philosophiques et langagières importantes (p. 27). De plus, selon plusieurs chercheurs, le DhDhV n'est mentionné ni par Hsüan-tsang (602-664), ni par Dharmapāla (VI^e-VII^e), ni par Sthiramati (VI^e), des maîtres liés principalement à la tradition chinoise²⁸ (Davidson 1985 : 134) En ce sens, on observe que les spécialistes, jusqu'à tout récemment, se sont penchés principalement sur les sources pālis, sanskrites et chinoises, au détriment des sources tibétaines. Mais le peu de recherches sur un texte aussi important que le DhDhV s'explique aussi par d'autres facteurs.

Le fait que le texte semble avoir « disparu » de la circulation entre le V^e siècle et le XI^e siècle soulève des questions troublantes. En 1999, Anacker mentionne, durant une conversation avec Potter, que ce silence pourrait indiquer que ce texte aurait été trop radical pour l'époque (p. 753 note 508). Il ajoute que les Tibétains sont alors sous l'influence de l'indien Śāntarakṣita (VII^e) et de son disciple, Kamalaśīla (VIII^e). Ici, Anacker fait probablement référence au concile de Lhasa (792-794) où s'affrontent des maîtres indiens (voie progressive) comme Kamalaśīla et

²⁷ L'étude du DhDhV s'inscrit dans le curriculum des *bshad grwa*, le cycle d'études scripturaires monastiques tibétaines (voir Dreyfus 2005). Ce cycle d'études fait partie d'un système combinant deux voies : le *sūtrayāna*, méthode d'apprentissage favorisant l'étude et l'analyse détaillée des textes (*sūtra* et *śāstra*) ; et le *mantrayāna*, méthode d'apprentissage favorisant les pratiques rituelles tantriques. Ce système d'études, sous une forme adaptée, s'instaure aujourd'hui dans les centres bouddhiques « occidentaux ».

²⁸ En 1936, il semble qu'une traduction chinoise du DhDhV a été publiée par Fa-tsun (1902-1980). Toutefois, la tradition chinoise ne considère pas ce texte comme un des cinq traités du Maitreya. Selon cette tradition, ce corpus est composé du *Yogācārabhūmi*, d'un certain *Yogāvibhāga* (maintenant disparu), du *Mahāyānasūtrālamkāra*, *Madhyāntavibhāga* et du *Vajracchedikāvākyā*. Dans cette tradition, le RGV est attribué à Sāramati.

chinois (voie subitiste)²⁹ comme Mo-ho yen (Mahāyāna) aussi connu sous le nom du Moine (ch. *hva śān*). Les enjeux politiques pèsent lourd et, à l'issue du débat, il est concevable que certaines positions doctrinales, comme celle proposée par le DhDhV et le RGV, soient menacées, la notion de *tathāgatagarbha* étant un argument important pour les tenants de la voie subitiste.

Du côté de la tradition tibétaine, on comprend que cette menace pesait déjà en Inde au v^e ou vi^e siècle. En effet, Mipham souligne que : « Précisément parce qu'ils sont d'une extrême profondeur, les textes *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes* [DhDhV] et *La distinction entre [l'état de Bouddha] en tant que germe et en tant que joyau* [RGV]³⁰ furent scellés par le secret en Inde. Aussi, plus tard, la transmission cessa »³¹.

²⁹ Voir *Le Concile de Lhasa* de Demiéville (traduction d'une version chinoise d'un manuscrit du VIII^e siècle découvert à Dunhuang). Certains auteurs mentionnent aussi la *Lampe de l'œil du Dhyāna* (tib. *bsam gan mig sgron*) de Nubchen Sangye Yeshe et un texte tibétain intitulé *Thub pa'i dgongs gsal* écrit par Sakya Paṇḍita (1182-1251). Enfin, il semble que Paul Pelliot (1878-1945) aurait aussi écrit sur ce sujet (voir www.aibl.fr/membres/academiciens-depuis-1663/article/paul-pelliot et www.canalacademie.com/idm1118-+-Paul-Pelliot,1118-+.html).

³⁰ Bien que cette traduction du titre du RGV soit inédite ; qu'elle n'ait pas reçu l'approbation de grands chercheurs comme Ruegg, Hookham, Mathes ou Brunnhölzl ; et qu'on puisse lire le composé *ratnagotra* en un mot (en tant que thème central du texte) plutôt qu'en deux mots (en posant une distinction), cette traduction met en lumière une parenté entre le MAV, le DhDhV et le RGV et leur lien possible avec la pratique de la pratique Mahāmudrā. Ces trois textes présentent une analyse (sk. *vibhāga*) d'un élément (le milieu, la *dharmatā* et le joyau). On y retrouve toutefois deux éléments qui sont à la fois semblables et différents. Il y a l'analyse du milieu et des extrêmes (MAV), l'analyse des phénomènes et de leur nature (DhDhV) et l'analyse de l'état de Bouddha en tant qu'embryon (l'élément) et en tant que joyau (Buddha, Dharma et Saṅgha – RGV). De manière générale, la tradition tibétaine n'utilise que la première partie du titre original soit *Mahāyāna uttarantraśāstra* que l'on traduit parfois par *Continuité ultime* ou même par *Nature de buddha*. Hookham propose la *Division de la lignée des Joyaux*. Dans l'effort de souligner la parenté entre ces trois textes, le terme opérateur est sans conteste *vibhāga* qui signifie distinction ou analyse. De fait, la structure du RGV analyse sept points qui expliquent les distinctions et l'absence de distinction : 1- lorsqu'il y a pleine réalisation, on appelle cela *buddha* ; 2- lorsque cela est perçu comme ce qui doit être réalisé et comme les moyens pour y parvenir, on appelle cela *dharmā* ; 3- lorsque cela est réalisé par ceux qui sont sur la voie, on appelle cela *saṅgha* ; 4- lorsque cela est simplement présent dans l'esprit des êtres non éveillés, on appelle cela élément (sk. *dhātu* équivalant au terme *gotra*) ; 5- lorsque ceux-ci le réalisent, on appelle cela l'*Éveil* ; 6- lorsque la nature de cette expérience est décrite, on appelle cela *qualités* ; 7- et lorsque l'activité d'un *buddha* est décrite, on appelle cela *activité*. Voilà les sept points de la structure du texte (voir Hookham 1991 : p. 182). La présence des termes *tantra* dans le titre et *vajra* dans la structure du texte montre un lien intime avec le développement tantrique.

³¹ Si on s'appuie sur les propos de Mipham, l'hypothèse d'une concordance se dessine entre le DhDhV et le tantrisme. Le DhDhV et le RGV sont considérés comme « secrets » au IV^e siècle. Cette période correspond à la naissance du tantrisme bouddhique (pratiques dites secrètes). Ces textes sont redécouverts par Maitrīpa au X^e et XI^e siècle, durant la deuxième période de développement tantrique bouddhique en Inde (VIII^e-XII^e siècle).

Malgré ces difficultés, en 2006 le DhDhV n'est pas complètement absent du domaine universitaire. Les spécialistes universitaires en font mention chaque fois qu'ils considèrent le corpus des cinq traités. Aussi retrouve-t-on de brèves descriptions dans les travaux de May (1971 : 73), d'Obermiller (1931 : 87-89), de Ruegg (1969 : 62), de Warder (1991 : 437-440), de Cornu (2000-2006 : 173), d'Anacker (1992 : 26-36 ; 1999 : 588-596), de Williams (2009 : 89), de Davidson (1985 : 288-308), ou encore de Makransky (1997 : 65-73, 78-79, 91-92), etc. On trouve aussi des transcriptions de fragments sanskrits et tibétains, et quelques courts articles parmi les travaux de chercheurs japonais, tels que Nakamura et Kanakura³². De plus, en 1996 deux recherches en bonne et due forme se présentent à la communauté universitaire, celle d'un allemand du nom de Mathes et celle de Cha. Notons aussi qu'entre 2008 et 2012, au cours de la présente recherche, les travaux de traduction de Robertson et de Brunnhölzl ont été publiés. Robertson (2008) offre un nombre impressionnant de notes de bas de page et poursuit présentement la traduction de plusieurs commentaires du DhDhV. Dans son travail, Brunnhölzl (2012) se penche sur les notions de transformation et d'intelligence fondamentale. Ce sont là des sources importantes d'informations.

Les deux recherches sur le DhDhV

Il n'existe que deux recherches universitaires sur le DhDhV. En premier lieu, Cha (1996) examine l'ontologie, l'épistémologie et la sotériologie sous-jacentes aux propos tenus par le DhDhV. Sa recherche s'organise en quatre parties. La première compare l'approche de Nāgārjuna à celle de Maitreya. En examinant le concept de « *nirvāṇa* » dans le chapitre 25 du *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna et le concept de « réalité » (sk. *tattvādhikāra*) dans le chapitre 6 du *Mahāyānasūtrālamkāra* de Maitreya, Cha (1996) montre que les affirmations de ces deux auteurs sont identiques en ce qui a trait à l'immanence ontologique et à la transcendance épistémologique, et cela malgré que leur utilisation de la pensée rationnelle soit radicalement différente. La deuxième partie propose un survol des principes de l'école Yogācāra afin de définir ce qu'on entend par *dharma* et par *dharmatā*. La troisième partie examine la notion de transformation et la dernière propose une traduction anglaise de la *vṛtti* de

³² En 1980, Nakamura répertorie un article plus articulé de Kanakura publié en 1948 et trois brèves présentations de Takeuchi, Kondō et Hakamaya, p. 261, note 55.

Vasubandhu. Malgré qu'elle aborde le chapitre 25 du *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna, cette recherche de Cha porte principalement sur des questions philosophiques relatives à l'école Yogācāra³³.

En second lieu, Mathes (1996) s'interroge sur les diverses interprétations du DhDhV durant son passage de l'Inde au Tibet. Il fait l'inventaire et la comparaison des éditions de ce texte, l'inventaire des commentaires des penseurs tibétains et leur comparaison, il propose une reconstitution des lignées de transmission orale. Il inclut dans son travail une traduction du DhDhV, une traduction de la *vr̥tti* de Vasubandhu et du commentaire de Mipham (tib. *Ju Mi pham*). À la fin du livre de Mathes, on trouve un glossaire et une reproduction du DhDhV dans son format oblong traditionnel tibétain³⁴.

L'inventaire et l'étude comparative des éditions

Mathes a répertorié vingt et une éditions du DhDhV présentées sous forme de « texte racine » ou sous forme de texte intégré à des commentaires extensifs. Il les compare mot à mot, souligne les divergences pour enfin retenir l'édition Derge, la considérant comme la plus fiable. En ce qui concerne la structure du texte, il propose que la sous-section portant sur la transformation (tib. *gnas gyur*) soit considérée comme une section en elle-même. C'est donc dire l'importance qu'il faudra accorder à la notion de transformation. Cette notion implique que l'analyse et sa mise en application par l'exercice de la méditation opèrent un changement radical sur l'esprit. On y reviendra, mais pour l'instant disons simplement que cette notion de transformation en sa forme complètement accomplie équivaut à l'état de *buddha*.

³³ Cette recherche de Cha s'intitule *A Study of the Dharmadharmatāvibhāga: An Analysis of the Religious Philosophy of the Yogācāra, Together with an Annotated Translation of Vasubandhu's Commentary*. Cha (1996) situe le DhDhV comme : « [...] an early systematic text of Indian Yogācāra Buddhism » (p. 1).

³⁴ Cette recherche de Mathes s'intitule *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*.

La reconstitution des lignées de transmission selon Mathes

Selon Mathes (1996), les traductions et les lignées de transmission commencent avec la découverte³⁵ du DhDhV par l'indien Maitrīpa (1012-1097) au moins six siècles après la disparition du DhDhV. Maitrīpa enseigne le DhDhV à Ānandakīrti (tib. *kun dga' ba grags pa*)³⁶ qui, au Kaśmīr, l'enseigne à Mahājana (tib. *skye bu dam pa*) aussi nommé Śrī Mahājana³⁷. Mathes se base sur les travaux de Zonupal (tib. *'gos lo tsa ba gson nu dpal* : 1392-1481) et de Śākya Chogden (tib. *gser mdog pan chen sa kya mchog ldan* : 1428-1507) pour relier les cinq traités de Maitreya à Mahājana ; il utilise aussi les colophons des diverses traductions.

L'enseignement de Maitrīpa donne lieu à plusieurs traductions tibétaines du DhDhV :

- Une version incluant le DhDhV et la *vṛtti* de Vasubandhu traduite par Mahājana (XI^e) et Loden Sherab (tib. *rngog blo ldan shes rab* : 1059-1109), aussi connu sous le nom de Ngog ;
- une version *kārikā*, traduite par Mahājana et Senge Gyaltsen (tib. *seng ge gyal mtshan* : XII^e?) ;
- une version en prose, traduite par Śāntibhadra ou Śāntipa (début du XI^e)³⁸ et par Tsultrim Gyalwa (tib. *zu chen tshul khrims rgyal ba* : XI^e)³⁹ ;

³⁵ Bien que la découverte du DhDhV soit facilement assimilable à la tradition du *gter ma* ou trésor spirituel, traditionnellement le DhDhV n'est pas toujours considéré en tant que tel comme un *gter ma*. Les « *gter ma* » sont des textes qui ont été cachés pour être révélés en temps opportun, ils relèvent principalement de la tradition associée à Padmasambhava et aux écoles *rNying ma pa* et *Bön*. Certains maîtres considèrent que la tradition du *gter ma* relève spécifiquement des textes tantriques. Thrangu (2001) considère le DhDhV et le RGV comme des *gter ma*, mais selon lui, il y a une différence entre une découverte miraculeuse de la tradition du *Mantrayāna* et la découverte d'un manuscrit dans le contexte du *Sūtrayāna* (p. 6-9).

³⁶ Dans ses travaux sur le RGV, Hookham (1991) propose un schéma de la transmission inspiré des écrits de Jamgön Kongtrül. Elle note que le RGV aurait été transmis non seulement à Ānandakīrti mais aussi à Atīśa, à Śāntipa et à un certain Marpa (voir Hookham 1991 : 152-153 et 270-271 et au chapitre 3 du présent document : 76).

³⁷ Selon Deitz (1984 : 61-63), Mahājana serait le nom à la fois du père et de l'un des fils de Sajjana. Cela explique pourquoi les témoignages scripturaires sont parfois difficiles à interpréter (voir page 83). Dans les *Annales Bleues*, Tāranātha (1980 : 302) écrit que Mahājana serait un des enseignants d'Atīśa. Lors de la soutenance de cette thèse, Brunnhölzl mentionne que, dans le texte intitulé *Putralekha* (D4187) composé par Sajjana à l'intention de son fils Mahājana (et non à l'intention d'un autre de ses fils du nom de Sūkṣmajana), Sajjana conseille Mahājana, en le nommant explicitement, et en l'invitant à ne pas consommer d'alcool (*Putralekha* IV.18c). Le colophon indique que ce texte aurait été traduit par Mahājāna et Marpa Cheukyi Wangchuk.

³⁸ On trouve aussi le nom Śāntibhadra ou Śāntipāda se référant à la même personne.

³⁹ Brunnhölzl (2012) suggère que Tsultrim Gyalwa est aussi nommé Nagtso (*nag tsho lo tsā ba tshul khrims rgyal ba*).

- une version corrigée (de cette dernière) par Parahitabhadra (1010-1090) et Gawa Dorje (tib. *gzu chen dga ba'i rdo rje* : date ?), aussi connu sous le nom de Zu ;
- une version traduite par un certain Marpa⁴⁰ (tib. *mar pa do pa chos kyi dbang phyug* : (1042-1136) ;
- et une autre version traduite par Zu (tib. *zu dga' ba'i rdo rje*), traducteur associé à Khaboche, aussi connu sous le nom de Tsen (tib. *btsan kha bo che* : 1021- ?)⁴¹.

Mathes montre que la version versifiée et la version en prose de Ngog utilisent des termes semblables, alors que la version en prose de Tsultrim Gyalwa utilise un vocabulaire différent. Brunnhölzl (2012) suppose que la version versifiée est plus tardive que la version en prose et qu'elle s'appuie sur cette dernière. Cela dit, Mathes, comme Hookham (1991) dans ses travaux portant sur le RGV, souligne qu'il y a une lignée de transmission qui suit la traduction plus analytique de Ngog (tib. *rngog blo ldan shes rab*). Celle-ci aurait eu une influence sur les lignées tibétaines Gélug (tib. *dge luks*) et Sakya (tib. *sa skya*). L'autre lignée de transmission suit les traductions visant la pratique, les traductions de Zu (tib. *zu dga' ba'i rdo rje*) dont se sert Tsen (tib. *btsan kha bo che*). Les enseignements de Tsen auraient eu une influence sur les lignées tibétaines Nyingma (tib. *rnying ma*), Kagyu (tib. *bka' brgyud*) et Jonangpa (tib. *jo nang*)⁴². Le lien entre Tsen et la lignée Jonangpa sont établis dans un texte de Tāranātha et avec l'analyse que propose Van der Kuijp. Selon Mathes, ces liens sont confirmés par les comptes rendus de Jamgön Kongtrül (tib. *'jam mgön kong sprul blo gros mtha' yas*).

L'inventaire et l'étude comparative des commentaires tibétains

Mathes répertorie six commentaires et cinq positions⁴³ philosophiques, il y a :

⁴⁰ Brunnhölzl (2012) indique qu'ici le traducteur Marpa ne peut être Marpa (tib. *mar pa chos kyi blo gros* : 1012-1097) le fondateur de la lignée Kagyu au Tibet. Si ce dernier a étudié avec Naropa et Maitrīpa, l'autre Marpa n'aurait rencontré Maitrīpa qu'une seule fois (p. 349 note 17).

⁴¹ Dans la première partie de son travail, Brunnhölzl (2012) mentionne simplement la version de Senge Gyaltzen, celle de Gawa Dorje qui sera plus tard révisée par Zu (ces versions se trouvant dans le *Tengyur*) et celle de Marpa mentionnée dans *The Blue Annals* (p. 16).

⁴² Au sujet de la lignée de transmission, Jamgön Kongtrül Lodrö Tayé (tib. *'jam mgön kong sprul blo gros mtha' yas*) explique que la lignée d'Asaṅga fait partie de ce qu'il appelle le « Grand Madhyamaka ». Il montre qu'il y a un lien entre cette interprétation et la lignée des *Mahāsiddha* (maîtres accomplis). On sait aussi que Rangjung Dorje (tib. *rang byung rdor rje*), un maître de la lignée Kagyu (tib. *bka' brgyud*), a écrit un texte nommé *rnam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos* qui correspond somme toute à une autre version du *Dharmadharmatāvibhāga*.

⁴³ Mathes (1996) mentionne aussi un commentaire intitulé : *Dharmadharmatāvibhāgakārikāpayapadavivṛtti* de Vairocanarakṣita. En lien avec celui-ci, il mentionne le nom du professeur Schmithausen. Selon Brunnhölzl

- une position Gélug (tib. *dge lugs*) telle qu'elle apparaît dans le commentaire de Lobsang Tayang, érudit originaire de la Mongolie (tib. *blo bzang rta dbyang* : 1867-1937) qui suit la pensée de Gyaltsab Jé (tib. *rgyal tshab rje* : 1364-1431) ;
- une position Sakya (tib. *sa skya*) telle qu'elle apparaît dans le commentaire de Rongteun (tib. *rong ston shes bya kun rig* : 1367-1449) ;
- une position Jonang (tib. *Jo nang*) telle qu'elle apparaît dans les travaux de Dolpopa (tib. *dol po pa shes rab rgyal mtshan* : 1292-1361) ;
- une autre position Sakya (tib. *sa skya*) qui aura une influence sur la lignée Gélug telle qu'elle apparaît dans le commentaire de Śākya Chogden (tib. *śākya mchog ldan* : 1428-1507)⁴⁴ ;
- et une position Nyingma (tib. *rnying ma*) et Kagyu (tib. *bka' brgyud*) telle qu'elle apparaît dans le commentaire de Mipham (tib. *'ju mi pham rnam rgyal rgya mtsho* : 1846-1912).

Dans un article plus récent, Mathes ajoute à cette liste le commentaire de Zonupal. Brunnhölzl (2012) ajoute que le plus ancien et le plus long commentaire a été écrit par le III^e Karmapa en 1320⁴⁵. Il répertorie davantage de commentaires que Mathes et laisse entendre qu'il y en a probablement d'autres encore inconnus de la communauté universitaire (p. 149-153). Brunnhölzl (2012) en compte quatre provenant de la tradition Sakya, deux provenant de la tradition Kagyu, deux de la tradition Nyingma et deux de la tradition Gélug⁴⁶. Pour ce qui est des commentaires en langue anglaise, notons ceux de Thrangu (1999) et Tam Shek-wing (dans Robertson 2008), auxquels s'ajoutent les explications de Gyamtso qui ont été transcrites par divers traducteurs entre 1988 et 2007.

Cela dit, pour comprendre l'étape suivante du travail de Mathes, quelques explications sont nécessaires. Au Tibet, de manière générale, les débats portent sur la classification d'un texte, ce qui peut être très complexe. Dans le cas présent, tous les commentateurs tentent de situer l'analyse que propose le DhDhV en rapport avec la réalité ultime. La plupart d'entre eux, à

(2012), ce commentaire est mentionné par Gokhale en 1977 (p. 149). Il précise que ce texte n'est pas tant un commentaire qu'un survol des termes utilisés. La notion de trois dimensions de l'expérience ne s'y trouve pas.

⁴⁴ La position de Śākya Chogden est sujette à interprétation (voir Brunnhölzl 2012 : 149-153).

⁴⁵ Ce commentaire s'intitule *l'Ornement expliquant le traité de la distinction entre les phénomènes et leur nature* (tib. *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa'i rgyan*).

⁴⁶ Brunnhölzl (2012) ajoute les commentaires du maître Sakya Sherab Rinchen (tib. *stag tshang lo tsā ba shes rab rin chen* écrit en 1469, de Rigpe Raltri (*bcom ldan rig pa'i ral gri* : 1227-1305), de Khenpo Shenga (tib. *gzhan dga'* : 1871-1921), ceux du Gélugpa Lobsang Palden Tendzin Nyentra (tib. *brag dkar sprul sku blo bzang dpal ldan bstan 'dzin snyan grags* : 1866-1928), de Sakya Khenpo Lodho Zangpo (tib. *bzang po* : ?), de Ngog Lotsāwa, de Chapa Cheukie Senge (tib. *phyi pa chos kyi seng ge* : 1109-1169) et de Seunam Gyaltzen (tib. *bsod nams srgyal tshan* : 1312-1375). Voir Brunnhölzl 2012 : 149 – 153 incluant les notes.

l'exception de Mipham, organisent leur réflexion autour de la notion des trois dimensions de l'expérience⁴⁷.

Cette notion se trouve sous forme embryonnaire dans plusieurs textes du bouddhisme ancien, mais elle se systématise avec des textes plus tardifs tels que le *Sam̐dhinirmocanasūtra* (Sūtra du dévoilement du sens profond) et le *Lankāvatārasūtra* (Sūtra de l'entrée en Lankā). L'utilisation de cette notion vise à rendre compte du fait que l'expérience vivante est multidimensionnelle, c'est-à-dire qu'elle relève de plusieurs domaines de connaissance. On y distingue une dimension purement imaginée qui relève de la projection⁴⁸, une dimension dépendante qui relève de la relativité⁴⁹ et une dimension parfaitement présente qui relève de la connaissance par excellence⁵⁰.

De manière générale, le pivot d'argumentation des commentateurs repose sur la définition qu'un texte attribue à la dimension parfaitement présente de l'expérience. Si une définition s'accorde avec le constat de vacuité dans son expression la plus radicale, il doit être classifié parmi les textes *nītārtha*, un texte de sens définitif. Si, par contre, cette définition ne s'accorde pas avec le constat de vacuité, il doit être classifié parmi les textes *neyārtha*, un texte de sens provisoire. Le problème est que l'on ne s'accorde pas sur la définition de la vacuité. Cette description, aussi brève soit-elle, permet déjà de mieux cerner le débat que la recherche de Mathes tente de mettre en lumière. L'ordre de la présentation qui suit n'est pas chronologique, mais herméneutique, comme le propose Mathes (p. 168-177).

⁴⁷ Les termes sanskrits *trilakṣaṇa*, *trisvabhāva* et tibétains *mthsan nyid gsum* sont aussi traduits par « trois caractéristiques », « trois natures » ou « trois aspects ». Pour plus de détails, voir chapitre 5.

⁴⁸ Sk. *parikalpitasvabhāva* ; tib. *kun brtags*.

⁴⁹ Sk. *paratantrasvabhāva* ; tib. *gzhan dbang*. Selon un modèle familier à l'auteur du DhDhV, l'interdépendance du processus de cognition comprend dix-huit éléments (sk. *dhātu* ; tib. *kham*s). On compte six facultés des sens (sk. *indriya* ; tib. *dbang po*), six objets des sens (sk. *viśaya* ; tib. *migs yul*) et six consciences (sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*). Les facultés des sens (intérieures) sont les facultés de l'œil, de l'oreille, du nez, de la langue, du corps ainsi que la faculté mentale. Celles-ci sont associées à leurs objets (extérieurs), soit les formes, les sons, les odeurs, les goûts, les textures, et les phénomènes mentaux. Ces facultés et ces objets sont des conditions qui permettent l'émergence de six types de conscience (secrètes ou intangibles). On compte donc une conscience visuelle, auditive, olfactive, gustative, tactile et une conscience mentale. Cette dynamique d'interdépendance, sous une forme plus subtile, est en activité même dans un rêve.

⁵⁰ Sk. *pariṇiṣpannasvabhāva* ; tib. *yongs grub*. Pettit (1999) traduit *lakṣaṇa* par nature ; *parikalpita* par projection ; *paratantra* par relativité ; et *pariṇiṣpanna* par perfection (p. 47-48).

La position de Lobsang Tayang (tib. blo bzang rta dbyangs : 1867-1937)

Lobsang Tayang⁵¹ suit la pensée de Gyaltsab Jé (tib. rgyal tshab rje : 1364-1431). Même s'il utilise abondamment le commentaire de Rongteun, son interprétation diffère de celui-ci en ce qui a trait à la dimension dépendante de l'expérience. Tayang considère que la définition des phénomènes qu'offre le DhDhV correspond à la dimension imaginaire (domaine de la projection) et à la dimension dépendante (domaine du relatif) de l'expérience. Suivant une certaine interprétation des trois dimensions de l'expérience, il divise la dimension dépendante en deux aspects : un aspect pur et un aspect impur. Selon lui, la définition de la nature des phénomènes qu'offre le DhDhV correspond à l'aspect pur de cette dimension, donc au domaine du relatif. Cette définition est ainsi incompatible avec l'analyse de l'interdépendance, c'est-à-dire incompatible avec le constat de vacuité dans son expression la plus radicale, donc incompatible avec la vue ultime que propose l'école Madhyamaka. Cette lecture incite Tayang à considérer le DhDhV comme un texte appartenant à l'école Cittamātra (aussi nommée Yogācāra)⁵², ce qui sous-entend (dans son contexte) qu'il le classe parmi les textes de sens provisoire (sk. *neyārtha*)⁵³. C'est la position traditionnelle Gélug. Précisons que la lignée de transmission tibétaine Gélug (tib. *dge lugs*) est influencée par la pensée de Loden Sherab aussi nommé Ngog (tib. *ngog blo ldan shes rab* : 1059-1109), un traducteur d'une version en prose du DhDhV.

La position de Rongteun (tib. rong ston shes bya kun rig : 1367-1449)

Rongteun est un maître influant de la lignée de transmission tibétaine Sakya (tib. *sa skya*), une lignée plus ancienne que celle de Tayang. Rongteun est un des premiers érudits qui critique

⁵¹ En 1926, Tayang a approximativement soixante ans. Il écrit alors son commentaire intitulé *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i 'grel pa legs bshad rin chen rgrom phye*.

⁵² À noter que la tradition tibétaine a adopté le terme *Cittamātra* pour désigner l'école Yogācāra. Robertson (2008) situe ce débat en termes de réalisme (acceptant une certaine forme d'existence) et d'antiréalisme (réfutant toute forme d'existence – p. 5-7). Robertson s'oppose vivement à l'interprétation Gélug du DhDhV.

⁵³ Pourtant, Hookham (1991) signale que, dans un texte intitulé le *Dartik*, Gyaltsab Jé situe les cinq traités de Maitreya parmi les textes de sens définitif (sk. *nītārtha* : p. 128). Il y a là un mystère. Cela s'explique peut-être du fait que l'interprétation Gélug s'inspire de la lignée de transmission à tendance analytique issue de la pensée de Ngog qui considère que le RGV élucide la troisième mise en mouvement de la roue, l'ultime réalité du Mahāyāna, et que les quatre autres traités sont de moyens pour expliquer cet enseignement. Ajoutons qu'au Tibet, les débats sur la classification du DhDhV sont complexes. Voir entre autres Brunnhölzl 2009 : 415, note 173, Ruegg 1969 : 73-100.

ouvertement les nouvelles interprétations de textes fondamentaux qu'offre Tsong kha pa⁵⁴ (maître de Gyaltsab Jé qui influence Lobsang Tayang). Dans son commentaire sur le DhDhV, il s'appuie aussi sur la pensée de Ngog (tib. *rngog blo ldan shes rab* : 1059-1109) et suit de près la *vr̥tti* de Vasubandhu. Suivant sa propre lignée de transmission longue de plusieurs siècles, son interprétation diffère de celle de cette nouvelle lignée. Rongteun utilise la notion des trois dimensions de l'expérience en indiquant que les phénomènes se définissent par la dimension imaginaire, c'est-à-dire par ce qui apparaît en tant qu'objet saisi et sujet qui saisit ; et par la dimension dépendante, c'est-à-dire par ce sur quoi les apparences duelles s'appuient. Selon lui, la nature des phénomènes se définit par la dimension parfaitement présente qui est l'absence d'apparences duelles (objet saisi et sujet qui saisit). Ce qui suppose qu'il établit une équivalence entre la nature des phénomènes et la vacuité. Dans cette perspective, ni l'existence ni la non-existence de la dimension dépendante ne sont établies. Selon Hookam (1991), la position de Rongteun ne relève pas clairement de la tradition Shentong (vacuité extrinsèque), mais elle s'y apparente. La division entre une position Rangtong (vacuité intrinsèque) et Shentong (vacuité extrinsèque) est expliquée par le commentateur suivant.

La position de Dolpopa (dol po pa 1292-1361)

Dans son texte portant sur le sens définitif, le *ri chos nges don rgya mtsho*, Dolpopa⁵⁵ écrit que les travaux de Maitreya vont au-delà de l'approche purement Cittamātra (Yogācāra) au sens provisoire du terme. Il soutient que les cinq traités proposent tous un seul et même véhicule et il les classe sans réserve parmi les textes de sens définitif (sk. *nītārtha*). Dans le cas du DhDhV, Dolpopa considère que la définition des phénomènes comprend la dimension imaginaire (domaine des projections) en tant que fausse réalité relative. Un exemple d'une fausse réalité relative serait un flocon de neige dans un rêve ; ce flocon n'est qu'une projection de l'esprit. La définition des phénomènes comprend aussi la dimension dépendante en tant que vraie réalité relative. Un exemple de la vraie réalité relative serait un flocon de neige issu des conditions atmosphériques en hiver. Dolpopa explique aussi que la définition de la nature des phénomènes ne correspond pas à la dimension dépendante, mais à la dimension parfaitement

⁵⁴ La lignée Gélug fondée par Tsong ka pa ne sera pas connue sous ce nom que plus tard. Voir Roerich 1953 : à partir des pages 1073 et 1080, Dreyfus 1997 : 36-37 ou encore Robertson 2008 : 5 note 5.

⁵⁵ Dolpopa (tib. *Dol po pa shes rab rgyal mtshan*) fut un détenteur de la lignée Jonang dont le fondateur est Yumowa Mikyo Dorje (tib. *yu mo ba mi bskyod rdo je*). Celui-ci aurait été un *paṇḍita* du Kaśmir nommé Candhanātha (voir Stearns 2005 : 28-39).

présente de l'expérience. Selon lui, cette définition équivaut au vide d'élaboration conceptuelle tel que présenté dans le Madhyamaka. Cependant, il ajoute que, dans le DhDhV, ce vide n'est pas dénué de qualités. La nature des phénomènes, au-delà de l'existence et de la non-existence, revêt les qualités de la sagesse. En cela, il nomme sa position « vacuité extrinsèque » (tib. *gzhan stong*), c'est-à-dire vide de ce qui est autre que les qualités de la sagesse. Il l'oppose à la position Gélug qu'il nomme « vacuité intrinsèque » (tib. *rang tong*), c'est-à-dire vide inhérent (sous-entendu qui ne prend pas en compte les qualités de la sagesse). La position de Dolpopa correspond à celle de la lignée de transmission tibétaine Jonang (tib. *Jo nang*).

Position de Śākya Chogden (tib. Śākya mchog ldan : 1428-1507)⁵⁶

Śākya Chogden soutient que les cinq traités de Maitreya ne doivent pas être classés parmi les textes Cittamātra ou Madhyamaka. Toutefois, Śākya Chogden ne va pas aussi loin que Dolpopa puisqu'il ne classe pas les cinq traités parmi les textes de sens définitif. Il propose que seuls le RGV et le DhDhV élucident le sens définitif du Mahāyāna. Dans ces travaux⁵⁷, il soutient que la réalité ultime (associée ici à la dimension parfaitement présente) présentée dans le DhDhV est telle qu'elle l'est dans le RGV (*tathāgatagarbha*). Il considère que la nature des phénomènes est vide de ce qui doit être éliminé ; que ce qui doit être éliminé est la dimension imaginaire de l'expérience (sujet qui saisit et objet saisi) ; que la dimension dépendante est la base de ce processus de purification ; et que la dimension parfaitement présente est l'intelligence dénuée d'objet saisi et de sujet qui saisit. Dans cette perspective, la nature de l'esprit, d'où émergent les phénomènes associés aux états affligés et ceux associés aux états purifiés, n'est rien d'autre que l'intelligence fondamentale du *dharmadhātu*. Śākya Chogden porte une attention particulière à la notion de transformation en indiquant que même si, en contexte philosophique, la réalité ultime en tant que sagesse non duelle ne résiste pas à l'analyse, en contexte de pratique, elle est insurpassable. La position de Mipham diffère sensiblement de celle de Śākya Chogden.

⁵⁶ Ces dates ont pour référence le dictionnaire électronique Rangjung Yéshé.

⁵⁷ Selon Brunnhölzl (2012), le commentaire de Śākya Chogden portant sur le DhDhV est très court, il n'a pas de titre et n'aborde que les points essentiels. Il écrit par contre un commentaire plus conséquent qui élucide les étapes de la voie suivant les cinq traités de Maitreya dans lequel il aborde le DhDhV (p. 149-153).

La position de Mipham (mi pham 1846-1912)

Mipham propose une autre approche, il considère le DhDhV comme appartenant au Mahāyāna en général. La définition des phénomènes, selon lui, correspond à la réalité relative de l'école Cittamātra (Yogācāra) ; et la définition de la nature des phénomènes, à la réalité ultime de l'école Madhyamaka⁵⁸. En ce sens, Mipham joint les enseignements sur la nature de *buddha* (sk. *gotra*) à ceux de la vacuité (sk. *śūnyatā*). Il y voit deux façons de décrire une même réalité, deux aspects inséparables. Mipham classe le DhDhV parmi les textes *nītārtha*, de sens définitif. Il ne mentionne pas le débat sur la notion de trois dimensions de l'expérience. On comprend donc que, pour lui, ce débat n'est pas essentiel. Mais il va plus loin, il considère aussi que l'union entre la réalité relative Yogācāra et la réalité ultime Madhyamaka est la position d'Asaṅga. À l'instar de Jamgön Kongtrül, il la nomme position du « Grand Madhyamaka » en soutenant que cette position correspond à l'intention même de l'auteur Maitreya. Selon Mathes, sa position s'accorde avec la position Shentong⁵⁹, et cela, même si Mipham n'emploie pas ce terme et qu'il affirme dans certains de ses textes qu'il n'adhère pas à cette vue. La position Shentong est propre à la lignée de transmission tibétaine Kagyu, celle-ci partage cette position avec de rares maîtres de la lignée Nyingma, pour qui les écrits de Mipham sont considérés comme « canoniques », étant à eux seuls « la » référence. Notons que Mipham a été un commentateur controversé, surtout lorsqu'il s'opposait aux interprétations dominantes de son époque, celles de la lignée de transmission Gélug. Le tableau 1.1 qui suit met en relief les positions des commentateurs.

⁵⁸ Selon Robertson (2008), Mipham veut donner une voix à l'antiréalisme, il s'oppose à l'idéologie dominante de son époque (p. 6). Pour ce faire, il suit la pensée de Rongteun. Robertson associe le Grand Madhyamaka à ce qu'il nomme le Yogācāra de Maitreya. Au sujet du Grand Maghyamaka, voir Dudjom Rimpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* ; John Pettit 1999 et mKhas grub Nor byang rgya mtsho, *Ornament of Stainless Light* p. 14-16.

⁵⁹ Selon Arguillère (2004 : 33-37) et selon Pettit (1999 : 111-117), la position qu'exprime Mipham dans la plupart de ses commentaires n'est pas spécifiquement Shentong (école soutenant qu'il y a vide de tout ce qui est extrinsèque, mais non vide de qualités). Il est vrai que, dans l'introduction de son commentaire sur le DhDhV, Mipham ne mentionne pas la position Shentong et que dans certains écrits, Mipham se place en opposition à cette vue, mais son propos dans le DhDhV s'y prête clairement. En ce sens, il semble que, dans la communauté universitaire, il y a une difficulté ou un refus à concevoir une position Shentong autre que celle que propose Dolpopa. À cet effet Brunnhölzl (2009) indique qu'il y a des nuances parmi les tenants de cette position (p. 85)

Tableau 1.1

Tableau comparatif des positions

Nom des commentateurs	Interprétations de la définition des phénomènes	Interprétations de la définition de la nature des phénomènes	Classification du DhDhV en termes d'école d'appartenance	Classification du DhDhV en termes de sens provisoire ou définitif
Lobsang Tayang <i>Position Gélug</i>	Dimension imaginaire et aspect impur de la dimension dépendante	Aspect pur de la dimension dépendante (libre de dualité)	Yogācāra	<i>Neyārtha</i> ?
Rongteun <i>Position Sakya</i>	Dimension imaginaire et dépendante	Dimension parfaitement présente	Yogācāra ? (tendance Shentong)	<i>Nītārtha</i> ?
Dolpopa <i>Position Jonang</i>	Dimension imaginaire et dépendante	Dimension parfaitement présente	Madhyamaka Shentong	<i>Nītārtha</i>
Śākya Chogden Influence la <i>position Sakya et Gélug</i>	Dimension imaginaire et dépendante	Dimension parfaitement présente	<i>Réserve philosophique</i>	<i>Nītārtha</i> (pratique)
Mipham <i>Position Nyingma et Kagyu</i>	Réalité relative selon Yogācāra	Réalité ultime selon <i>Grand</i> Madhyamaka	Mahāyāna	<i>Nītārtha</i>

Chaque ligne de ce tableau correspond à la position d'un commentateur. Les deuxième et troisième colonnes situent leur interprétation respective de la définition des phénomènes et celle de leur nature selon la notion de trois dimensions de l'expérience (imaginaire, dépendante et parfaitement présente), à l'exception de Mipham qui n'utilise pas cette notion, mais situe le pivot d'argumentation en fonction des deux réalités. La colonne quatre indique la classification en termes d'école d'appartenance (Yogācāra ou Madhyamaka). La dernière colonne expose le classement final du texte (*neyārtha* ou *nītārtha*).

En résumé, l'analyse comparative de Mathes révèle la teneur de chaque position ce qui reflète l'interprétation doctrinale de la lignée d'un commentateur. Pourtant, Mathes note que la plupart des commentateurs tibétains s'appuient sur la *vr̥tti* de Vasubandhu et qu'ils restent fidèles à cette seule source indienne. Mathes attribue les divergences entre les positions aux silences de Vasubandhu sur certaines questions. Et il s'étonne que le texte ait été enseigné avec si peu d'altérations depuis sa composition.

En considérant l'acculturation à laquelle le bouddhisme est confronté en passant de l'Inde au Tibet et le temps écoulé entre la composition du DhDhV et le commentaire de Mipham, soit 1500 ans, cette continuité est, en effet, remarquable. Dans le *Journal of the American Oriental Society*, Guenther (2000) salue le travail exceptionnel de Mathes. Les travaux de Robertson (2008) et Brunnhölzl (2012) s'y réfèrent et le complètent. Alors, après de tels travaux, une recherche sur le DhDhV a-t-elle encore sa place ? La présente recherche a non seulement une place, mais elle semble indispensable.

1.3 Les objectifs : deux traductions et un examen du point de vue de la pratique

Pour expliquer la nécessité de la présente recherche, disons d'abord que la recherche de Mathes se situe dans une certaine tradition européenne des études orientales qui s'est affirmée au début du XX^e siècle. Selon Lopez (2003), ces études visent principalement la collecte d'informations et l'accumulation de données (p. 180-206). Cette orientation permet à Mathes de faire ressortir les préoccupations et les défis auxquels ont fait face les penseurs tibétains entre le VII^e et le XIX^e siècle. À cet effet, des traducteurs comme Robertson et Brunnhölzl s'affairent présentement à compléter cette collecte de données. Le problème que l'on détecte ici est que le type de recherche que propose Mathes ne touche pas aux préoccupations principales du DhDhV, c'est-à-dire que son aspect pratique n'apparaît pas clairement, et cela même si Brunnhölzl (2012), par exemple, insiste aussi sur cet aspect pratique dans la présentation de son livre.

La recherche de Cha se situe dans une tradition nord-américaine d'études bouddhiques souvent intégrées aux programmes en sciences des religions, une tradition qui s'est affirmée depuis les années 60. Selon Lopez (2003), ces études ont tendance à se concentrer sur des questions de signification et d'interprétation (p. 180-206). En cela, la recherche de Cha est fort utile pour les chercheurs qui s'intéressent à l'interprétation que propose l'école Yogācāra. Elle pose toutefois un problème puisque le contexte historique suggère que cette école ne s'était pas encore formalisée à l'époque de la composition du DhDhV. Le défi qui se présente alors

est de replacer la composition du DhDhV dans son contexte historique, un contexte très spécifique, soit avant qu'une division entre Madhyamaka et Yogācāra se formalise.

Pour aborder un tel défi, il faudrait déjà en identifier le thème central. Dans son dictionnaire, Cornu (2006) indique que le DhDhV analyse les trois dimensions de l'expérience (une notion propre à l'école Yogācāra : 173). Même si cette notion est au cœur du débat de la plupart des commentateurs, les termes techniques (les dimensions imaginaire, dépendante et parfaitement présente) n'y sont pas mentionnés, Vasubandhu ne les utilise pas et Mipham n'y voit aucun intérêt. On est alors en droit de se demander si cette notion est vraiment le thème central de l'œuvre.

Pettit (1999) propose que le DhDhV élucide la théorie et la pratique du cheminement en référence aux concepts de l'école Yogācāra (p. 55). Or, la classification du DhDhV n'est pas aussi simple. D'ailleurs, comme la recherche de Mathes le montre, certains commentateurs y voient l'expression de la pensée Madhyamaka. Mathes (1996 : 17-25) et Davidson (1985: 288) suggèrent plutôt que le DhDhV tente de clarifier la notion de transformation (les changements d'appuis), alors que Mipham suggère qu'il porte sur l'intention de l'ensemble des textes du *Mahāyāna*, c'est-à-dire la sagesse. Cha suggère aussi qu'il porte sur le Mahāyāna en posant une relation entre les phénomènes du monde mondain et la sphère supramondaine de l'ainsité dans le contexte d'une sotériologie⁶⁰. Thrangu (2001) indique que le DhDhV est un *śāstra* d'instruction orale, c'est-à-dire qu'il correspond à une pratique (p. 3-6). Pour Tsultrim Gyamtso (dans Scott 2004), les propos du DhDhV s'accordent avec le *rgyud bla ma* (RGV) et la pratique de Mahāmudrā (le grand sceau) et du Dzogchen (tib. *rdzogs chen* ; la grande perfection – p. 6). Pour Shek-wing (dans Robertson 2008), il y a là un lien étroit avec les pratiques du Dzogchen.

Alors comment le DhDhV fait-il le pont entre la « théorie » bouddhique et sa pratique, et à l'aide de quelle notion le fait-il ? Le problème dans la situation actuelle des recherches est

⁶⁰ « [...] it stresses an overtly Mahāyāna perspective on the relationship between the mundane world of phenomena and the supramundane realm of suchness (*tathatā*) in the context of soteriology » (Cha 1996 : 3).

qu'autant l'auteur du DhDhV, les commentateurs tibétains, que Mathes, Cha, Robertson et même Brunnhölzl, supposent que le lecteur ou la lectrice possède une connaissance approfondie des écrits canoniques et post-canoniques. Or, ce n'est pas toujours le cas et il est indéniable que les questions complexes que soulève le DhDhV ne peuvent être résolues par la simple lecture de ses diverses éditions ou traductions, ni par la comparaison de ses commentaires. De plus, dans ces travaux, la logique interne du texte n'apparaît pas.

Il s'impose donc de procéder à une nouvelle recherche se proposant premièrement, de faire une lecture plus directe du DhDhV qui tienne davantage compte du contexte historique dans lequel il a été composé ; et deuxièmement de faire une analyse qui accorde une importance primordiale au fait que ce texte possède une dimension pratique. En partant du principe que le DhDhV se situe dans le contexte des réflexions qu'ont provoquées les *Prajñāpāramitāsūtra*, l'applicabilité du constat de vacuité devient alors un élément incontournable de cette recherche. Jusqu'à présent, l'applicabilité pratique d'un tel constat demeure souvent absente des réflexions universitaires qui s'intéressent davantage aux débats dits « philosophiques ». De plus, si comme on le soupçonne, la pratique que propose le DhDhV est adaptable à la réalité contemporaine des pratiquants et pratiquantes « occidentales », la présente recherche trouvera d'autant plus sa raison d'être.

Pour aborder la question de l'applicabilité du constat de vacuité dans le DhDhV, on propose deux étapes : une traduction originale en langue française (se trouvant au chapitre 4) et un examen minutieux (se trouvant aux chapitres 5 à 10).

Les aléas de la traduction

Le mot français « traduire » vient du terme latin *traducere* qui signifie « conduire au-delà » d'où l'idée de « faire passer de l'autre côté ». Certains spécialistes évoquent un jeu de mots entre « traduire » et « trahir », ce qui laisse entendre que le travail de traduction ne peut prétendre être le lieu d'une correspondance exacte. On ira jusqu'à dire que la traduction est une tâche impossible. Toutefois, comme l'indique Paul Ricœur (2004), la traduction a lieu et elle a une fonction importante en recherche.

On conçoit donc ce projet de traduction dans l'optique de la notion de « réception » développée par Jauss (2005). Un texte, une idée, un mythe, disait en substance Jauss, même s'ils proviennent d'un passé lointain, ne s'inscrivent dans une culture qu'à condition d'être reçus ou appréciés par de nouveaux lecteurs et lectrices. Dans cette perspective, une traduction implique nécessairement une interprétation. Les propos de Jauss (2005) ne sont pas étrangers à ceux de Gummer (2005), spécialiste en études bouddhiques. Dans l'*Encyclopedia of Religion, Second Edition*, elle écrit que la traduction a servi d'instrument dans la réinterprétation et la transformation de la tradition bouddhique à travers les âges. Les traductions révèlent souvent les intérêts et valeurs des cultures qui traduisent. Une traduction, dit-elle, est nécessairement une période déterminante dans la continuité d'un texte (p. 1265-1268). Mais c'est aussi un processus d'acculturation.

Au Tibet, l'histoire de la traduction des textes comme le DhDhV commence avec le roi Songtsen Gampo (*song tsen gam po* : 609 ?-650). Ses épouses, la princesse népalaise Bhrikuti (tib. *khri btsun*) et la princesse chinoise Wencheng Gongzhu (ch. *wen ch'eng*), sont toutes deux adeptes du bouddhisme⁶¹. Sous cette influence, le roi envoie un groupe d'étudiants tibétains en Inde. Leur mandat est de se familiariser avec les textes bouddhiques. Parmi ces étudiants, Tumi Sambhota (*thon mi sam bho ta*⁶², aussi connu sous le nom de *blo gros phra ba* : VII^e siècle), se démarque. Celui-ci s'inspire de l'alphabet indien, la *devanāgarī*, et de la langue sanskrite pour créer l'alphabet (tib. *yi ge'i dpe*) et une grammaire tibétaine. Deux vagues de traductions suivent cet événement : la première à l'époque de Sambhota, au VII^e siècle, puis une autre, lors d'un renouveau, au X^e siècle.

Gummer (2005) souligne qu'au Tibet, la notion de traduction dépasse l'acte d'établir une équivalence entre les termes de langue source (sanskrit) et les termes de langue cible

⁶¹ Voir Jacques Bacot dans *Une grammaire tibétaine du tibétain classique. Les śloka grammaticaux de Thonmi Sambhota, avec leurs commentaires* publiés par les Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études – 37, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

⁶² Dans leur traduction d'archives royales (*dba' bzhed*), Passang Wangdu et Hildegard Diemberger précisent que le nom Sambhoṭa s'apparente à Sambhadra. On l'aurait aussi appelé Thon mi 'bring sto re a nu. Pour plus d'informations sur son nom, voir le travail de Sørensen intitulé *The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*, publié en 1994 (p.167-168).

(tibétain)⁶³. Dans ce contexte de recherches contemplatives, on ajoute le souci de transmission orale, le souci d'authenticité. Un texte n'y a de réelle valeur que s'il conserve son efficacité à mener à l'Éveil. On dit aussi que l'efficacité d'un texte n'est transférable que si celui-ci est accompagné de méditation. Et la méditation implique un accompagnement par des maîtres qualifiés. La relation de maître à disciple s'inscrit donc ainsi dans l'histoire de la traduction tibétaine.

L'exigence de la transmission orale découle d'une considération linguistique et de circonstances historiques. D'une part, on considère que les textes ne peuvent exprimer la réalité ultime, à moins que le ou la lectrice ait une capacité hors du commun à comprendre instantanément les implications d'un texte. Selon la tradition, les mots parlés ou écrits sont à l'image du doigt pointant vers la lune. On comprend donc que, d'une part, les textes sont des lieux d'échange et de communication et que, d'autre part, le changement que provoque la pratique contemplative qui s'appuie sur cet échange devient le baromètre d'authentification. On dit alors que, si une parole juste est d'or, l'expérience du sens de cette parole est d'une valeur inconcevable.

L'exigence d'une transmission orale remonte probablement à l'Inde ancienne alors que la mémoire humaine était considérée comme beaucoup plus fiable que l'écriture. Cette fiabilité s'associe à la notion de préservation, d'authenticité et de continuité de sens⁶⁴. Aujourd'hui encore, l'authenticité de la traduction de textes fondamentaux comme le DhDhV exige parfois trois étapes préliminaires :

- *l'étude* qui doit inclure une transmission orale nommée « lung », puis l'apprentissage par cœur du texte et l'étude d'un commentaire ;
- *la réflexion* qui comporte des périodes de questions-réponses et de débats ainsi qu'une période indéterminée d'intégration ;
- *la méditation* est constituée de périodes de calme mental (sk. *samatha*), et de vue imminente profonde (sk. *vipasyanā*). La méditation analytique peut se faire par la récitation du texte, par le rappel à l'esprit des points essentiels des commentaires et des instructions reçues, ainsi que par des périodes indéterminées d'intégration.

⁶³ Le mot tibétain *bsgyur ba* correspond à la combinaison des termes sanskrits *pari* et *nam* qui signifie : changer, tourner, plier.

⁶⁴ Selon Nakamura (1980), il y a aussi une traduction japonaise de Yamaguchi d'une des versions du DhDhV publiée en 1933 : 261, note 55.

Pour illustrer ce processus, dans l'introduction de son commentaire, Mipham relate un récit d'une des traductions tibétaines du DhDhV :

Lorsque le traducteur Zhama Senge Gyaltsen demanda à traduire *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes*, le *Paṇḍita* [maître érudit] ne lui donna les pages qu'une à une. Afin de montrer l'extrême importance de ce texte, il dit ainsi : « Attention ! Prends garde ! Ce texte est précieux, sa transmission rare ; s'il venait à disparaître, c'est le corps même du vénérable Maitreya qui passerait dans le *nirvāṇa*. » (voir chapitre 4 : 113).

Aux yeux des érudits, les textes marquent la présence des maîtres du passé. La transmission de maître à disciple vise la préservation d'un héritage, d'un patrimoine. Cet héritage de la famille bouddhique est constitué de biens matériels (les *stūpa*, les lieux de pèlerinage, etc.), de textes (les canons), mais plus encore, il repose sur la capacité d'un texte à opérer une transformation chez un individu. Et puisque la signification d'un texte se déploie à travers la communication, on parle de tradition orale vivante. Ce travail minutieux des maîtres indiens et des traducteurs tibétains a permis d'assurer la continuité de transmission de nombreux textes bouddhiques jusqu'à nos jours. Cela est d'autant plus remarquable lorsqu'on constate que beaucoup des originaux sanskrits ont disparu et que certains d'entre eux n'ont été traduits en chinois que très récemment à partir du tibétain, comme c'est le cas du DhDhV⁶⁵. Il semble donc utile à cette étape de la recherche de considérer l'histoire des traductions qui rendent cette recherche possible.

La nécessité de traduire ce texte et un de ses commentaires

La présente version tibétaine du DhDhV fut traduite du sanskrit au tibétain au XI^e siècle sous la direction d'un maître indien, Mahājāna, par un de ses disciples, Senge Gyaltsen. Cette traduction fut préservée dans le canon tibétain. On trouve présentement une traduction originale en langue allemande (Mathes 1996) et quatre autres en langue anglaise (Cha 1996, Scott 2004, Robertson 2008 et Brunnhölzl 2012⁶⁶). Il n'en existe cependant aucune en langue française.

⁶⁵ À l'exception d'une récente traduction.

⁶⁶ Il existe aussi une traduction de Robertson (2008) de la version en prose.

La traduction de Mathes a la qualité de respecter, comme le permet la langue allemande, la technicité des concepts utilisés par la pensée philosophique bouddhique ; celle de Scott a la qualité de respecter la tradition en restant le plus près possible du texte original tibétain ; celles de Cha et de Robertson mettent en évidence le contexte philosophique et traditionnel. Celle de Brunnhölzl (2012) est plus actuelle, elle offre une terminologie contemporaine tout en correspondant à l'enseignement traditionnel de ce texte. Toutefois, malgré la rigueur de ces traductions, le texte reste difficilement compréhensible, même pour un public averti.

La présente recherche se propose donc de produire une version française aussi accessible que fidèle. Pour ce faire, les fragments sanskrits publiés par Mathes (1996) ainsi que les reconstitutions sanskrits du texte racine et du commentaire de Vasubandhu proposées par Phuntsok (1990) sont utilisés. Malgré certaines difficultés langagières, les reconstitutions offrent des pistes intéressantes de réflexion. Pour cette version française, le choix des termes s'oriente essentiellement vers l'aspect pratique du texte. On tente de mettre en lumière l'applicabilité d'un constat aussi déroutant que peut l'être celui de l'absence de fondement.

La tradition indo-tibétaine propose deux modèles de traduction : *sgra 'gyur* et *don 'gyur*, que Pettit (1999) désigne respectivement par *canonical* and *interpretative* (p. 187). Le premier modèle respecte la correspondance des termes (*sgra*), l'ordre des mots, la déclinaison, la syntaxe. Ces traductions sont des copies quasi conformes de textes sanskrits, si bien que la reconstitution des originaux sanskrits est possible. Les traductions interprétatives respectent davantage le sens (tib : *don*) des notions traduites et l'intelligence de la langue tibétaine. La plupart des traductions occidentales suivent ce deuxième modèle.

Dans le présent travail de traduction, la mise en contexte qui se présente souvent sous forme de clarification entre crochets répond au fait que, premièrement, le DhDhV a été composé à une époque particulière, il est imprégné d'informations linguistiques propres à cette époque ; deuxièmement, le commentaire de Mipham implique une interprétation particulière ; étant enseigné de manière traditionnelle à un public occidental depuis 1988 dans des centres bouddhiques en Europe et en Amérique du Nord, le langage utilisé doit être adapté à cette

nouvelle réalité ; et enfin, sa structure et son propos sont difficiles à cerner pour ce public contemporain occidental.

Ce texte n'est pas vu simplement comme un vestige du passé, ni simplement comme un reflet d'une communauté et d'une époque révolue, il est vu comme ayant encore quelque chose à apporter aux sociétés contemporaines. La question alors est de savoir ce qu'il a à dire et, dans ce discours, de déterminer ce qui appartient strictement à la communauté bouddhique et ce qui pourrait avoir un intérêt plus large. C'est donc dans un souci de compréhension rigoureuse du contexte dans lequel il a été composé, et dans un souci de répondre aux difficultés contemporaines que le DhDhV est vu ici comme lieu de communication, au sens où l'écriture permet une rencontre qui traverse les temps et les espaces. Cette communication implique des êtres vivants d'époques antérieures (auteur et commentateurs) et des êtres vivants actuellement (chercheurs et chercheuses, lecteurs et lectrices). On n'élimine pas non plus la possibilité que ce dialogue se poursuive éventuellement avec des êtres vivants dans un futur plus ou moins rapproché.

Mais pour qu'il y ait rencontre, on doit savoir s'il y a un terrain commun, c'est-à-dire des préoccupations communes. À mon avis, le terrain commun se situe en trois domaines de questionnements : les questions portant sur l'absence de fondement, les questions portant sur le processus de cognition et enfin les questions ayant trait à l'expérience vivante. On ajouterait qu'à travers les âges, il y a un autre terrain commun entre civilisations : la quête de sagesse (la transformation profonde).

Mais le dialogue est difficile, des textes aussi condensés que le DhDhV sont quasiment indéchiffrables sans l'aide de commentaire. On propose donc une traduction du commentaire de Mipham (XIX^e). Ce commentaire est, de loin, le plus enseigné dans les centres bouddhiques en Occident présentement. Pour mieux saisir sa perspective, il semble que des précisions s'imposent. C'est ce qu'on tentera de mettre en lumière dans l'examen minutieux.

La nécessité d'un examen minutieux

Devant le constat de vacuité, on est pris de court. Si tout est vide, à quoi peuvent servir l'effort, l'éthique, la réflexion ? À quoi peut servir la recherche de connaissance ? À quoi peut servir la méditation ? Quel peut être le rôle de la pensée rationnelle devant une réalité sans fondement, devant un constat déjà établi ? En ce sens, le constat de vacuité met en lumière un dilemme : soit que la réalité possède un fondement fixe et stable, soit qu'on tombe dans la confusion ou le nihilisme. On sait que le Buddha soulève une mise en garde contre ces deux extrêmes que sont l'éternalisme et le nihilisme. On suppose alors que des écrits, comme le DhDhV, nécessairement influencés par les *Prajñāpāramitāsūtra*, propose une autre option, voire une autre approche face à ce dilemme. On suppose même que le constat de vacuité dans le DhDhV est utilisé comme une porte qui permet à la fois de rompre avec un mode habituel de fonctionnement et de provoquer l'expérience transformatrice, l'Éveil. En somme, il y est question « d'opérativité » ou, comme le formule Bugault (2002), une question de « fonction » (p. 23).

Mais ces questions posent un problème, celui de la méthode. Selon Kapstein (2008), Droit (1999) ou Bugault (2002), l'histoire des études bouddhiques en contexte universitaire montre que les recherches universitaires, jusqu'à très récemment, ont eu tendance à mettre de l'avant les présupposés qui appartiennent davantage à la pensée « occidentale » qu'aux particularités de la pensée bouddhique. On insiste donc sur la nécessité de trouver des méthodes qui permettent à cette pensée bouddhique de se dévoiler⁶⁷.

⁶⁷ En études bouddhiques, Gomez (1995) dénombre quatre types de recherches universitaires : les recherches de type philologique pour lequel les mots « sanskrit, pali, chinois, tibétain ou japonais » sont l'objet principal ; les recherches de type philosophique pour lequel le système « abhidharmique » traditionnel du bouddhisme est essentiel ; les recherches de type doctrinal pour lequel le concept de vérité est au cœur des débats ; les recherches de type historique qui se construisent principalement sur une analyse logique d'éléments historiques recueillis dans les textes. Comme toute typologie, ces types ne soulignent que des tendances. Il n'est pas dit, par exemple, qu'une recherche de type philologique n'inclut pas des questions doctrinales ou historiques. La présente recherche fait peut-être exception à la règle. Même si elle utilise la philologie, c'est-à-dire qu'elle a pour objet la connaissance des civilisations passées et de leurs langues par l'étude des documents écrits, même si elle contient des éléments abhidharmiques, doctrinaux et historiques, elle s'apparente davantage à une étude littéraire qui se penche sur l'organisation du contenu.

Une méthode d'examen inspirée des travaux de Vasubandhu

Le choix de la méthode s'inspire de la lecture des travaux de Cabezón (1992), Faure (1998), de Droit (1999), de Bugault (2002) et de Kapstein (2008). Kapstein (2008) comme Cabezón (1992) insiste entre autres sur la nécessité d'utiliser des approches qui permettent à la pensée bouddhique de se dévoiler (p. 13). En ce sens, la méthode de Vasubandhu⁶⁸ présente plusieurs avantages. Cette méthode d'investigation, la *vyākhyāyukti* aurait influencée plusieurs générations de penseurs bouddhistes.

Le terme sanskrit *vyākhyā* signifie littéralement exposer ou raconter (sk. *ākhyā*) en dissociant les éléments (sk. *vi*), c'est-à-dire en détail. Le terme *yukti* dans ce composé peut être compris au sens de méthode. Cabezón (1992) traduit *vyākhyāyukti* par *La science de l'exégèse* (p. 223) ou par *l'art de commenter correctement* (p. 224). En considérant le développement de cet art dans la tradition bouddhique, on note déjà une différence entre les préoccupations de Vasubandhu et celles de ses successeurs. Si Vasubandhu s'évertue à mettre en valeur la pensée bouddhique, puis à y faire reconnaître l'authenticité du Mahāyāna, les commentateurs tibétains, eux, tentent de situer l'interprétation des textes en fonction de leur lignée de transmission respective. Pour ce faire, chacun de ces érudits utilise l'art de commenter aux besoins de leur temps.

De même, le présent travail doit s'adapter aux exigences universitaires et aux réalités contemporaines. En ce sens, on comprend ici le terme *vyākhyāyukti* comme un examen minutieux. Un examen qui permet de répondre aux besoins de notre époque. Soulignons qu'une telle initiative n'est pas chose fréquente et que ce sont les travaux de Guy Bugault

⁶⁸ Les spécialistes Smith (2001) et Verhagen (2005) dénombrent deux ouvrages qui donnent des informations pratiques aux commentateurs : *Introduction à l'investigation* (tib. *mkhas pa 'jug pa'i sgo*) de Sakya Paṇḍita (1182-1251) et *Le traité nommé « l'introduction à la manière d'investiguer »* (tib. *mkhas pa'i tshul la 'jug pa 'i sgo zhes bya ba'i bstan bcos*) de Ju Mipham (1846-1912)⁶⁸. Selon Verhagen, l'approche de Sakya Paṇḍita a été en partie influencée par le modèle d'investigation attribué à Vasubandhu, la *Vyākhyāyukti*. Toujours selon Verhagen, ce modèle est cité dans les commentaires de deux textes du corpus de Maitreya : l'*Abhisamayālaṃkāra* (AA) et le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (MSA). Selon Goodman (1981) et Kawamura (1981) le *mkhas 'jug* de Mipham s'inspire du MAV et du Yogācārabhūmi d'Asaṅga. Mais, on note, comme le souligne Kapstein, que, chez Mipham, il y a une forte influence des modèles indiens, dont celui de Vasubandhu.

(2002) qui servent en quelque sorte de modèle. Par exemple, dans *Les stances du milieu par excellence*, Bugault adapte l'approche d'un commentaire traditionnel bouddhique en y insérant ses notes explicatrices entre les stances. Ses « Éclaircissements⁶⁹ » s'alimentent de commentaires indiens, de philosophie « occidentale » et de réflexions personnelles ou contemporaines. La présente étude, qui se fait dans le cadre d'un programme de sciences des religions, offre une approche littéraire en se penchant sur le contenu de ce texte bouddhique, c'est-à-dire sur la logique interne et sur des questions d'ordre philosophique. À noter qu'en études bouddhiques, le questionnement philosophique est essentiellement spirituel ou religieux. Il est en lui-même une voie vers l'Éveil.

L'examen minutieux comporte six étapes⁷⁰ :

- l'examen par l'intention ;
- l'examen par un bref exposé du sens ;
- l'examen du sens des mots ;
- l'examen des liens structuraux et exégétiques ;
- et l'examen des objections ;
- auxquelles s'ajoutent les questions d'ordre historique.

Chaque étape figure principalement dans les chapitres 5 à 10, mais elles ne sont pas présentées dans cet ordre. Elles s'entrelacent plutôt comme les fils d'un tissu. De plus, on ajoute des considérations plus contemporaines (faits historiques, question de traduction en langue française, etc.).

L'examen de l'intention et du bref exposé (1^e et 2^e étape)

La première étape porte sur l'intention⁷¹ du travail. Dans le contexte traditionnel, cette étape peut aussi servir à motiver les pratiquants et pratiquantes. En ce sens, dans certains

⁶⁹ Terme employé tel quel (entre guillemets et avec majuscule) par Bugault lui-même.

⁷⁰ On observe que les étapes de ce guide correspondent aussi aux étapes suggérées dans un verset du MAV : *stong pa nyid ni mdor bsdu na/ mtsan nyid dang ni rnam grang dang/ de yi don dang dbye ba dang sgrub pa dag ste shes par bya/* en bref, la vacuité se comprend à travers ses caractéristiques, ses synonymes, leurs sens, les classifications et les arguments (traduction provisoire selon le commentaire de Ju Mipham).

⁷¹ Sk. *prayojana* ; tib. *dgos pa*.

commentaires, on met l'accent sur les qualités transformatrices du texte et les qualités exceptionnelles de l'auteur. Cette approche se retrouve dans le commentaire du DhDhV de Mipham lorsque celui-ci indique que la sagesse est le cœur de l'œuvre. Pour la présente recherche, la question de l'intention du texte rejoint celle du thème central.

La deuxième étape exige une brève présentation⁷². Elle permet de synthétiser le propos et d'en révéler les enjeux de manière brève et précise, c'est ce que nous avons proposé au début de ce chapitre. Cela dit, les trois étapes suivantes forment le corps du travail.

L'examen du sens des mots⁷³ (3^e étape)

Concernant l'analyse du sens des mots, Vasubandhu propose un processus en quatre parties. La première explore la synonymie (sk. *paryāya* ; tib. *rnams grangs*) sous forme d'une liste de termes alternatifs ; la suivante présente la définition spécifique au contexte ; la troisième, « l'étymologie »⁷⁴ fait référence à la grammaire, on l'utilise ici au sens des liens à établir entre la langue tibétaine, sanskrite et française, on y présente certaines précisions philosophiques ; et finalement, la quatrième partie place le terme utilisé dans une classification ou une subdivision⁷⁵. Cela se fait sous forme de description.

Comme on l'a vu, la classification du DhDhV dans la section des textes *yogācāra* du canon bouddhique pose quelques problèmes. Malgré que le vocabulaire du DhDhV s'apparente à celui du *Samdhinirmocanasūtra*, sa classification parmi les textes de l'école Yogācāra est contestée. Du côté traditionnel, Dolpopa, Mipham et à la rigueur même Śākya Chogden contestent cette classification stricte. De même, du côté universitaire, Anacker (dans Potter) suppose que le DhDhV a été délibérément ignoré par la communauté bouddhique de l'Inde

⁷² Sk. *piṅḍārtha* ; tib. *bsdus don*.

⁷³ Sk. *padārtha* ; tib. *tshig don*.

⁷⁴ Sk. *nirukti* ; tib. *nges pa'i tshig*. Nāṇamoli traduit ce terme par linguistique, mais il considère que cette étape implique aussi un travail de grammaire (Verhagen 2005 : 586).

⁷⁵ Sk. *prabheda* ; tib. *rab tu dbye pa*. Notons aussi que ces étapes correspondent aussi aux étapes suggérées dans un verset du MAV (traduction provisoire selon le commentaire de Ju Mipham) : *stong pa nyid ni mdor bsdu na/ mtsan nyid dang ni rnam grang dang/ de yi don dang dbye ba dang sgrub pa dag ste shes par bya/* en bref, la vacuité se comprend à travers ses caractéristiques, ses synonymes, leurs sens, les classifications et les arguments.

parce qu'il ne correspond pas aux positions de certains auteurs de l'école Yogācāra (p. 753 note 508). D'une part, dit-il, la position de Sthiramati (v^e) est contredite du fait que, dans le DhDhV, ce qui existe (*dharmatā*) et ce qui n'existe pas (*dharmā*) sont indifférenciés. D'autre part, la position de Dharmapāla et de Hsüan-tsang est contredite du fait que l'existence réelle du *viññāna* est réfutée (p. 753 note 508). Mathes (2005) indique que le RGV et le DhDhV ne correspondent à aucune des traditions de commentaires ayant une importance en Inde (p. 8). Dans son article, Burchardi (2002) conteste aussi la méthode de classification dans le canon tibétain (p. 59). Alors comment classer le DhDhV ?

En compilant les propos des commentateurs et des universitaires, un autre problème de classification se présente. Cornu (2002, 2006) présente le DhDhV comme portant sur la notion des trois caractéristiques (sk. *trilakṣaṇa* ou *trisvabhāva* ; tib. *mtshan nyid gsum* – p. 173). En ce sens, l'utilisation de cette notion implique souvent une appartenance à l'école Yogācāra, mais dans le DhDhV, les termes techniques : « dimension imaginaire, dépendante et parfaitement présente », ne sont pas mentionnés. Alors, quels termes le DhDhV utilise-t-il dans ce débat ? Et que peut-on dire à propos de ce choix de mots ?

Plus importante encore pour la présente recherche est la curieuse utilisation du mot *gnas*, que l'on traduit souvent par « base », mais qui, dans le présent travail, est traduit principalement par « appui ». Ce terme s'avère particulièrement révélateur devant la question de l'applicabilité du constat de vacuité. En fait, toute la trame de la présente thèse trouve sa logique dans la multiple utilisation de ce terme, une logique qui provient de l'examen des liens.

L'examen des liens (4^e étape)

Suivant les recommandations de Vasubandhu, l'examen des « liens⁷⁶ » se fait en deux parties : l'examen du rapport entre les éléments successifs du texte, c'est-à-dire la séquence des éléments qui forment la structure du texte ; et l'examen de la relation entre les propos du DhDhV et le contexte philosophique et pratique, ce qui comprend le rapport à établir avec les textes-sources du DhDhV ou avec des textes ayant une visée semblable.

⁷⁶ Sk. *anusam̐dhi* ; Tib. *mtshams sbyor*.

L'examen de la structure du texte est facilité par un des éléments introduits par Mipham, le *sa bchad* (la division), c'est-à-dire une liste de points abordés par un texte. On propose ici une reconstitution du *sa chad* sous forme de table des matières (voir chapitre 4 : 104-106), et cela, pour deux raisons : cette liste permet d'avoir une vision d'ensemble, puis au cours de la lecture, elle permet de mieux situer le propos d'une stance dans son contexte. L'examen des liens philosophiques et pratiques est, quant à lui, déjà facilité par l'étude du vocabulaire. L'interprétation du texte ne peut toutefois pas se restreindre à la simple présence d'un certain vocabulaire, comme le suggèrent plusieurs commentateurs.

Concernant les liens à établir entre le DhDhV et d'autres textes bouddhiques, certains commentateurs pointent vers le MAV (tib. *dbus mtha' rnam 'byed*) qui explique en détail la notion de trois dimensions de l'expérience. Devant cette notion, Mathes (2005) voit des divergences entre le MAV et le DhDhV (p. 6). Toutefois, en considérant que le MAV décrit la pratique de *śamatha*, et que le DhDhV peut être interprété comme une description d'une pratique complémentaire, celle du *vipaśyanā*, on suppose qu'ils ont un objectif commun. De même, le commentaire de Śākya Chogden note que la description de la dimension parfaitement présente du DhDhV correspond à celle de *gotra*⁷⁷ (tib. *rigs*) ou de *tathāgatagarbha* (tib. *de bzhin gshegs pa'i snying po*), telle que décrite dans le RGV⁷⁸ (dans Mathes 1996 : 173-177). On est alors en droit de se demander si le MAV, le DhDhV et le RGV peuvent former un corpus destiné à une pratique spécifique (ex. Mahāmudrā). Des questions semblables amènent à considérer les débats, et c'est aussi ce que la prochaine étape propose.

⁷⁷ Le mot *gotra* vient de *go*, qui signifie vache. On pense qu'à une époque agricole de l'Inde ancienne, le troupeau de vaches et l'étable étaient le lieu d'appartenance d'un clan ou d'une famille. Avec le développement de la société, le terme s'est adapté et a pris plusieurs sens, comme celui de famille, de lien de parenté.

⁷⁸ La notion de *gotra*, qui est au cœur des propos du RGV, est essentielle aux pratiques *tantriques*. Le RGV est mieux connu en tibétain par les termes *rgyud bla ma* (continuité ultime) qui correspond à une section de la première partie du titre : *Mahāyānottaratantraśāstra-ratnagotravibhāga*. Les travaux de Takasaki (1966), Ruegg (1969) et de Hookham (1992) restent les références incontournables sur le RGV.

L'examen des objections (5^e étape) et les questions historiques⁷⁹

Les objections retenues dans le présent travail proviennent d'abord du texte lui-même, puis du commentaire de Mipham (XIX^e siècle). Ensuite, il y a des objections qui ont été énoncées par des spécialistes dans leurs travaux respectifs et celles énoncées par des étudiants « occidentaux » au cours d'enseignements. Enfin, il y en a qui ont surgi au cours de mes propres observations. Parmi toutes ces objections, on distingue celles qui concernent le sens des mots utilisés (tib. *sgra la brgal ba*) et des objections concernant le contenu (tib. *don la sgral ba*). Relativement au contenu, on distingue encore deux types d'objection, soit des questionnements relatifs à la structure (tib. *snga phyi 'gal bar brgal ba*) et des questionnements relatifs au raisonnement logique (tib. *rigs pa dang 'gal bar bgral ba*). Finalement, aux fins de la présente étude, ajoutons une sixième étape, une étape plus contemporaine et peut-être plus « occidentale », liée à la nécessité de considérer les développements historiques et les questions de traduction en langues européennes.

Si l'on considère qu'une des questions centrales à laquelle ce texte tente de répondre est la mise en pratique du constat de vacuité (réalité ultime), un autre problème se pose, celui du contexte de recherche, puisqu'il n'est pas dit qu'en contexte occidental⁸⁰ la notion de vacuité soit encore bien définie.

Le problème du constat de vacuité

Devant le problème que pose le constat de vacuité, Karma Phuntsho (2005) écrit :

The intriguing and perennial nature of the problem of the ultimate in Mādhyamika philosophy, and for that matter in all Indian philosophical systems, can be best compared to the question of Being in Western philosophy. Like the concept of Being in philosophy from Parmenides to Heidegger, the theory of the ultimate qua Emptiness holds the

⁷⁹ Cette étape correspond à l'étape des objections et réfutations (sk. *codyaparihāra* ; *brgal lan*).

⁸⁰ En société occidentale, on a tendance à associer le domaine religieux aux croyances et à associer l'approche scientifique à une connaissance objectivement vérifiable. Mais au-delà de cette distinction conventionnelle, se cache une réalité un peu plus complexe.

central place in Mādhyamika philosophy from Nāgārjuna to Mipham and is a topic broached by thousands of its proponents and their opponents (p. 8).

Suivant cette réflexion, il semble évident que la question de l'être est aussi centrale à la pensée occidentale que la notion de vacuité l'est à la pensée bouddhique. Devant une telle situation, Bugault (1982) insiste sur la nécessité d'exercer une réserve quant à la comparaison entre l'intellectualité bouddhique et l'intellectualité grecque et européenne (p. 104). Mais comme Dreyfus (1997), il reconnaît qu'« on ne peut comprendre autrui que par rapport à soi, et mieux vaut dès lors une comparaison explicite assortie à des réserves nécessaires qu'une comparaison subreptice et approximative » (p. 104). Parmi ces réserves, il souligne donc qu'en philosophie grecque : « La théorie de la connaissance ne se sépare pas d'une théorie de l'être. Il en sera de même chez un Descartes, un Spinoza et ce n'est guère qu'avec Kant que leur disjonction s'opérera » (p. 112). Il écrit ensuite : « Voici donc l'originalité profonde du Bouddhisme Mahāyānique et, si l'on ose dire, son modernisme, que de récuser toute portée ontologique à la connaissance humaine et d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les questions prétendument métaphysiques [...] » (p. 113) ; le chemin bouddhique « [...] procède [ainsi] dans le vide, un vide de plus en plus vide jusqu'à ne l'être plus » (p. 112).

On suppose ainsi que l'étonnement que provoque la lecture du DhDhV en contexte occidental est attribuable, en partie du moins, à cette question de l'être qui est l'expression d'une rencontre inter-philosophique.

La question de l'être chez les Grecs

L'exposé qui suit, loin d'être fidèle à toutes les subtilités et à la complexité de la pensée dominante en sociétés « occidentales », permet de mieux situer le problème de la question « d'existence », de situer les propos du DhDhV dans son contexte, mais aussi d'encadrer le problème interprétatif que pose l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya.

C'est en s'intéressant à l'histoire de la pensée scientifique que plusieurs spécialistes comme Farouki (2008a – en ligne) retracent la question d'existence jusqu'à la réflexion philosophique

d'un philosophe grec du nom de Parménide (IV^e - V^e siècle av. J.-C.)⁸¹. Parménide, qui s'inspire de notions mathématiques, s'intéresse aux fondements de la pensée rationnelle. Il postule que, pour fonder le savoir rationnel, il faut poser, comme point de départ, l'existence d'un objet. Dans cette perspective, la question d'existence est donc un point de départ. Selon Parménide, l'objet, comme un nombre ou une abstraction mathématique, se définit uniquement par la nécessité de son existence. En d'autres termes, pour qu'il y ait existence, *il faut et il suffit* que la non-existence soit impossible⁸².

Cette affirmation semble peut-être légère, mais elle est fondamentale au raisonnement logique. Premièrement, elle souligne que la méthode rationnelle exige qu'avant d'établir un fait, il convienne de voir si d'autres variantes sont possibles. La variante de l'existence est, pour Parménide, la non-existence. Cette affirmation souligne aussi que la méthode rationnelle exige une justification, c'est-à-dire que la raison doit être mise de l'avant. Aucune affirmation arbitraire n'est acceptable. La justification que Parménide propose, dans ce cas, est la nécessité (il faut et il suffit). Il place la nécessité de l'existence dans un rapport de négativité ou d'impossibilité. Farouki (2008a – en ligne) écrit qu'encore aujourd'hui, la pensée rationnelle procède dans ce même rapport de négativité.

Alors, comment un point de départ peut-il être établi ? Selon Parménide, pour qu'il y ait existence, il suffit que l'existence soit postulée. Cela équivaut en mathématique à la valeur qu'on accorde à une variable telle que $x = 10$. Le postulat est le point de départ de tout raisonnement. Mais par cette affirmation, Farouki (2008a – en ligne) note que Parménide n'est pas simplement concerné par l'existence d'un objet quelconque, il s'intéresse principalement à l'existence en soi. Il considère que l'Être (existant en soi) est le début du début de la connaissance. Et, pour Parménide, le non-être semble impossible ou même impensable.

⁸¹ Bugault (1982) écrit de même : « Dans la philosophie grecque et européenne, on connaît aussi les doctrines qui ont attribué ce statut ontologique aux vraies et immuables natures, statut auquel nous participerions nous-mêmes à la mesure où elles s'actualisent dans notre esprit. Ce réalisme intelligible – qu'il vaudrait peut-être mieux appeler “ontisme” – revendique Parménide pour aïeul et Platon pour père » (p. 112).

⁸² Farouki (2008) note que cette réflexion de Parménide part de la problématique de la contingence mathématique. Cette contingence commence presque précisément là où Anaximandre l'a laissée, mais cette fois, en termes d'impossibilité.

On comprend à partir de ce court exposé que, dans ce contexte, la pensée rationnelle s'organise en termes d'abstraction ($x = 10$) et de spéculation (raisonnement). Le fondement d'une hypothèse s'établit en posant une question d'ordre ontologique (qu'est-ce qui existe ?) et une question d'ordre épistémologique (que puis-je savoir à propos de ce qui existe ?).

La question de l'Être étant si centrale qu'en contexte religieux, le discours devient souvent, pour utiliser un terme d'André Jacob (2008), « onto-théologique » (ex. est-ce que Dieu existe ?). Devant la question de l'auteur Maitreya du chapitre 2 par exemple, plusieurs universitaires se poseront (consciemment ou non) le même type de question : est-ce que Maitreya *existe vraiment* ? Est-il *vraiment* un *bodhisattva*⁸³ ? Est-ce que Tuṣita *existe* ? Est-ce que l'expérience d'Asaṅga a *vraiment* eu lieu ? Etc.

Au terme de ce bref exposé, on suppose que cet aspect philosophique, c'est-à-dire l'importance accordée au concept de l'Être en sociétés occidentales, explique pourquoi la notion de vacuité (ni être ni non-être) y a longtemps été associée à un culte du néant (voir aussi Droit 1997). Cet état de fait invite à maintenant situer la nature de ce problème dans le contexte de la composition du DhDhV⁸⁴ ?

La question de l'être chez les bouddhistes

En pensée bouddhique⁸⁵, la question de l'existence se pose différemment. Dans un premier temps, on pense en termes de coproduction conditionnée⁸⁶. L'être (l'existence des êtres et des choses) est considéré comme un produit, un effet. En ce sens, la pensée rationnelle bouddhique se définit sur le plan du fonctionnement et se justifie par l'interdépendance. Devant la question

⁸³ Selon Gombrich (1992), le terme *bodhi-sattva* fait référence aux futurs *buddha*. Selon lui, ce terme signifiait à l'origine « attaché à la gnose » (*bodhi-satta*), c'est-à-dire déterminé à atteindre la *bodhi*. Il considère donc que *sattva* est une déformation du terme *sakta* (attaché à – 37-38).

⁸⁴ Les spécialistes universitaires en études bouddhiques ne disposent pas toujours de renseignements objectivement vérifiables. Dans ce contexte, il apparaît même que le discours des spécialistes jusqu'à très récemment tend à mettre en évidence les présupposés de la pensée « occidentale » plus que ceux de la pensée bouddhique. Voir les travaux de Droit (1989), et les articles de Midal (2008), Cabezón (1992) ou encore celui de Kapstein (2008).

⁸⁵ La pensée bouddhique est telle qu'elle parvient, par sa dialectique et son sens critique, à déconstruire toute notion de croyance ou de fondement. En ce sens, les travaux de Droit (1989), de Bugault (2002) et de Faure (1998) mettent en évidence les modes dialectiques et critiques de la pensée bouddhique.

⁸⁶ Sk. *pratītyasamutpāda* ; tib. *rtēn 'brel*.

de l'existence en soi, la réponse bouddhique est radicalement différente de celle de Parménide, entre autres parce que l'existence en soi se définit selon trois critères : l'unicité, la permanence et l'indépendance.

Nāgārjuna (II^e - III^e siècle), un des célèbres érudits bouddhistes, écrit : « Qu'il s'agisse d'une chose inexistante ou d'une chose [déjà] existante, [l'idée d'] une condition est absurde. D'une chose inexistante, quelle pourrait être la condition ? Et si elle existe [déjà], à quoi sert une condition ? » (II^e siècle, dans Bugault 2002 : 48). Dans cette stance, les trois critères de l'existence en soi mentionnés précédemment sont mis en relief : une chose (unicité), existante (qui sous-entend une durée), est conditionnée (dépendance). Avec cet exemple, on peut déjà entrevoir comment la réflexion bouddhique réfute toute idée d'existence⁸⁷ et aboutit au constat de vacuité.

Pour donner un autre exemple, l'examen de l'acte et l'agent s'applique aussi à la question de l'auteur. Nāgārjuna écrit : « Si l'on pose un agent réel, il est sans activité. Y aurait-il donc un agent sans acte ? Si l'on pose un acte réel, il est sans agent. Y aurait-il donc un acte sans agent ? » (II^e siècle, dans Bugault 2002 : 119⁸⁸). En somme, l'existence d'un auteur se définit par la fonction : la composition d'un texte. Ce qui établit un rapport de dépendance entre l'auteur et l'acte de composer. Cette relation de dépendance implique que l'existence en elle-même d'un auteur ne peut être établie. Dans cette stance, Nāgārjuna expose un trait spécifique de la pensée bouddhique : tout ce qui est dépendant (auteur et composition) est sans existence propre (en soi).

Ces stances, un peu déroutantes, nécessitent une réflexion plus approfondie. Toutefois, elles aident déjà à comprendre le débat sur la question de l'auteur du chapitre suivant ainsi qu'à introduire le constat de vacuité qui se trouve au cœur de la présente recherche. Pour reprendre l'exemple de l'auteur, dans ce contexte, la remise en question de l'attribution de la composition

⁸⁷ Notons que, selon les érudits bouddhistes, la tendance à tenir l'existence pour acquise est commune à tous les êtres humains. Cette tendance est considérée comme une source de souffrance puisqu'il est impossible d'établir, dans cette réflexion philosophique, l'existence de qui que ce soit (constat de vacuité). Cette considération rejoint le troisième paramètre du tableau, l'élément déclencheur de la recherche.

⁸⁸ Une erreur semble s'être glissée dans le livre de Bugault, on y retrouve deux fois la même phrase : « si l'on pose un agent réel, il est sans activité ».

du DhDhV à Maitreya ne se fait pas automatiquement sur le plan d'une réalité ontologique (existence en soi). La remise en question se fait sur le plan d'une réalité dialectique (dialectique et logique) en proposant une distinction entre le conceptuel et l'expérience non conceptuelle. Dans cette perspective, la question de l'auteur Maitreya appartient à la réalité relative (conceptuelle), elle n'appartient pas au domaine de la réalité ultime (non conceptuelle). La question de l'auteur est d'ordre philologique (que disent les textes ?), propédeutique (qu'est-ce que les récits enseignent ?), thérapeutique (en quoi peut-il soulager la souffrance ?) et « sotériologique » (en quoi la question de l'auteur peut servir le chemin vers l'Éveil ?). On s'intéresse davantage à la fonction. C'est pourquoi, pour les érudits de la tradition l'absence d'existence réelle ne se pose pas nécessairement, d'un point de vue philosophique, elle est évidente. Et dire, par exemple, qu'un auteur comme Maitreya n'est autre que l'expression de la bonté en elle-même ; qu'il est à la fois le texte et l'auteur, l'enseignement et l'enseignant : s'accorde parfaitement avec cette logique.

On constate ainsi que l'influence de l'esprit mathématique chez les Grecs permet l'abstraction et encourage, dans le modèle contemporain de la philosophie, la spéculation. La question ontologique (l'Être) y demeure incontournable. En contraste, l'opérativité de la réflexion bouddhique est fonctionnelle et encourage principalement la pratique (méditation). Elle considère deux niveaux de lecture, le relatif (ex. Maitreya en tant qu'auteur) et l'ultime (ex. l'absence d'existence propre).

Le problème de la méditation dans l'analyse du constat de vacuité

Même si la méditation ne relève pas de l'instance à laquelle est soumise une recherche universitaire, elle est implicite à la pensée bouddhique et ne doit être négligée ni devant les questionnements que suscitent la question de l'auteur Maitreya, ni devant les débats à caractère philosophique, et ni devant tout autre problème auquel est confrontée l'étude de textes bouddhiques.

Dans l'étude du DhDhV, cette question est plus importante qu'elle ne paraît. En me référant aux travaux de Gombrich (1993) ou de Schopen (1997) au sujet de la protestantisation du bouddhisme, je constate que certains chercheurs (ex. Bentor 2000) réduisent aussi l'étude des

textes, comme celle du DhDhV, à un discours philosophique au sens occidental contemporain du terme, c'est-à-dire à un discours essentiellement spéculatif. Suivant les travaux de Hadot (1987 et 1995), cela pose problème puisque si l'on veut poser un parallèle entre philosophie et pensée bouddhique, cette dernière s'apparente davantage à la philosophie antique (du temps de Socrate), c'est-à-dire qu'elle est inévitablement liée à des exercices spirituels et au développement de la personne, en d'autres mots à un discours opératif. En contexte bouddhique, la méditation est une activité de philosophie opérative, cette philosophie n'est pas strictement spéculative. Dans cette perspective, les propos du DhDhV sont peut-être davantage liés, comme le suggéreraient Edgar Morin (1981) et Guy Bugault (1982), à une connaissance de la connaissance.

Pour situer les propos du DhDhV, il faut donc prendre en considération qu'en pensée bouddhique, la rigueur et l'exactitude de la connaissance s'établissent d'abord par l'étude des *sūtra*, plus particulièrement ici, par l'étude des *Prajñāpāramitāsūtra*. Cette connaissance se développe ensuite par un processus de réflexion qui consiste à examiner l'expérience vivante en fonction de ces enseignements. La prise de distance est rendue possible par la réfutation de l'existence du « moi » et du « mien » et par l'importance accordée au principe de causalité. C'est dans ce contexte que l'exercice de la méditation, en tant que méthode de vérification privilégiée, permet enfin d'observer ce qui apparaît à l'esprit sans appropriation (sans moi ni mien) et avec curiosité (ouverture).

Dans le contexte de cette démarche spirituelle, cette dernière étape du développement de la connaissance est incontournable, non seulement en raison de son potentiel libérateur, mais justement parce qu'on y considère que l'expérience vivante et individuelle. Lorsque dénuée d'appropriation, celle-ci revêt un caractère « universel ». Ce caractère universel est l'agent de transformation ou, en d'autres mots, le moteur principal qui permet une activité bienfaisante et altruiste. Ajoutons enfin qu'en pensée bouddhique, le constat de vacuité et la pratique de la méditation se placent dans une notion cyclique du temps.

En somme, on constate que la question du constat de vacuité et l'importance accordée à la méditation impliquent inévitablement ici l'étude de l'esprit (sujet intérieur) et du processus

L'entrée en matière I

cognitif. Et c'est dans cette perspective qu'on soupçonne que certains aspects du DhDhV ne sont pas spécifiquement religieux ou non religieux, mais fonctionnels (approche opérative) pour le développement de la personne. Il y a donc lieu de se demander si cette recherche, qui porte sur le DhDhV et sur l'applicabilité du constat de vacuité, a une utilité au-delà des études bouddhiques proprement dites. Est-il possible, en contexte occidental, d'utiliser cette banque de données ? Le débat sur la question de l'auteur, au prochain chapitre, donne déjà quelques pistes de réflexion à ce sujet.

2. L'ATTRIBUTION DE LA COMPOSITION DU DhDhV À MAITREYA

Selon la tradition indo-tibétaine, Maitreya est l'auteur du *Dharmadharmtāvibhāga*⁸⁹. Les plus anciens textes du bouddhisme indiquent que Maitreya fut un disciple du Buddha⁹⁰. On le situe donc quelques siècles avant notre ère. Cela dit, une prédiction fait de lui le prochain Bouddha. En attendant que cette prophétie s'actualise, Maitreya demeure en un royaume nommé Tuṣita. C'est de ce domaine qu'il a transmis le DhDhV à Asaṅga (315-390)⁹¹ au IV^e siècle. Ce dernier l'a enseigné à son frère Vasubandhu (316-396), qui en a écrit un bref commentaire (sk. *vr̥tti*). Telles sont les données traditionnelles de l'attribution de la composition du DhDhV et de ses premières transmissions.

Les articles compilés par Sponberg et Hardacre (1988), dans *Maitreya, The Future Buddha*, font état de la polyvalence de ce personnage. Au cours des siècles, l'espoir qu'inspire la venue d'un cinquième Buddha ainsi que son aspect de bienveillant ont servi des causes très diversifiées. Les communautés d'Asie l'ont considéré autant comme un sauveur, un messager, un révolutionnaire, un « leader », un gardien que comme un porte-bonheur. Encore aujourd'hui, Maitreya prend des formes variées. En Europe et en Amérique, certains affirment qu'il est un esprit canalisé, un être vivant exceptionnel, d'autres, qu'il est une sorte de Christ ou d'antéchrist, une superstition ou encore, une sorte d'archange⁹². Un certain nombre de personnes s'autoproclament des incarnations de Maitreya. Il ne fait donc aucun doute que ce *bodhisattva* occupe une place importante dans nos sociétés. Mais le présent travail n'aborde pas la présence de Maitreya dans l'espace public contemporain, il

⁸⁹ Ce nom est dérivé du terme sanskrit *maitrī* qui signifie bonté, amitié, bienfaisance. *Maitrī* est un dérivé de *mītra* (मित्र) qui signifie ami - selon le MW, ce mot viendrait de la racine *mith* (मिथ्) qui signifie lier, unir, rencontrer. L'origine du mot *mītra* a fait l'objet de débats. En 1907, Meillet dans un article intitulé *Le dieu indo-iranien Mitra* penche en faveur de « contrat », sens d'origine iranienne. Dumézil (dans Gonda, 1972) appuie cette thèse en identifiant une différente racine sanskrit : *me* qui signifie échanger, troquer d'où l'idée d'entente, de contrat. En 1972, dans *The Vedic God Mitra* (voir p. 105 à 108), Gonda (le plus féroce adversaire de Dumézil) conteste l'idée de contrat en précisant que la racine *mith* doit se comprendre au sens de rencontre, d'amitié. Les traducteurs tibétains entre le VII^e et X^e siècle abondent dans ce sens puisqu'ils ont traduit *Maitrī* par *byams*, qui signifie amour bienveillant, amitié.

⁹⁰ Le terme Buddha s'écrit ici avec une majuscule en référence à un être spécifique : Buddha Śākyamuni et avec une minuscule en référence à une catégorie d'êtres ayant atteint l'Éveil : les *buddha*.

⁹¹ Ces dates sont soutenues par Masaaki et basées entre autres, sur les travaux de Tāranātha. Elles semblent correspondre au point de vue d'Anacker. Thurman (1978) propose, quant à lui, 294-376.

⁹² Voir Denis 2009, « Le rôle d'une spécialiste en études bouddhiques dans l'espace public contemporain ».

se limite aux propos des communautés d'érudits bouddhistes du Tibet et des spécialistes universitaires « occidentaux »⁹³.

Pour tenter de replacer l'attribution du DhDhV à Maitreya dans son contexte, le débat sur la question de l'auteur est ici abordé sous trois aspects, soit selon la perspective des érudits tibétains, selon la perspective des spécialistes universitaires, puis selon la prédiction qui fait de lui le futur *buddha*. Ces trois perspectives aideront ensuite à éclairer le débat sur l'attribution de la composition du DhDhV. Cet exposé montre que, malgré l'attribution traditionnelle faisant de Maitreya un auteur, des débats ont eu lieu à ce sujet autant au sein de la communauté d'érudits bouddhistes que dans la communauté de spécialistes universitaires.

2.1 La présentation de l'auteur en contexte bouddhique

Selon le récit que transmet Ju Mipham (tib. *'ju mi pham*) dans l'introduction de son commentaire du DhDhV, Maitreya, disciple du Buddha, est présentement au sommet de son développement spirituel⁹⁴ ; il n'est séparé de l'Éveil parfait, de l'activité de *buddha* que d'une seule vie humaine. Précisons que Tuṣita, sa résidence temporaire (liée à son mode de cognition), se situe dans le *samsāra*, parmi les états divins. Pourtant, en tant que *bodhisattva*, il habite l'une des dix terres. On le situe donc à la fois dans le *samsāra* et dans un certain type de *nirvāṇa* (voir l'annexe I : 566).

L'information sur la transmission du DhDhV à Asaṅga est ici tirée des travaux de Paramārtha (ch. *Zhēndì*, 499-569 dans Rahula 1971), de Buteun (tib. *bu ston*, 1290-1364 dans Obermiller 1999) et de Tāranātha (tib. *sgrol ba'i mgon po* aussi nommé *kun ga nying po*, 1575-1634 dans Chimpa 1970). Voici un résumé du récit que l'on y trouve à quelques distinctions près. Asaṅga se retira dans un ermitage pour méditer sur les enseignements des *Prajñāpāramitā*. Il n'eut aucun signe de succès. Plusieurs fois, il voulut mettre un terme à

⁹³ Quoique très courante, cette division entre « Occident » et « Orient » s'avère parfois trompeuse. Selon les travaux de Lewis Lancaster (2008 en ligne), il serait plus juste de considérer notre culture comme « eurasiatique » puisqu'il y a de grandes influences de part et d'autre et que la culture asiatique fait partie de l'héritage culturel dit « occidentale » (au plan de la langue, de l'éducation etc.)

⁹⁴ Il est au stade de la dixième terre.

sa retraite, mais il persista dans sa méditation. Toutefois au bout de douze années, complètement découragé, il en sortit. Sur la route, il croisa un chien dont l'arrière-train était paralysé et rongé par les vers. Il décida dans un mouvement de compassion, de couper un morceau de sa propre chair et d'y transférer les vers avec sa langue pour ne pas les heurter. Il offrit ainsi au chien de meilleures chances de guérison, tout en prenant soin de l'habitat des vers. C'est alors que Maitreya lui apparut, le guida au domaine de Tuṣita et lui transmit cinq traités dont le DhDhV⁹⁵. On dit qu'Asaṅga enseigna ensuite à son frère, Vasubandhu, mais que par la suite, le DhDhV disparaît de la circulation. Six siècles s'écoulent entre la composition de la *vṛtti* (bref commentaire) de Vasubandhu (316-396) et l'enseignement de Maitrīpa (1012-1097)⁹⁶.

Dans la tradition indo-tibétaine, l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya et sa mise par écrit par Asaṅga est rarement remise en question. Toutefois, dans le *Trésor de la connaissance* (tib. *shes bya kun khyab mdzod*), Jamgön Kongtrül Lodro Thayé (tib. *'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas* : 1813-1899⁹⁷) mentionne qu'Abhaya (soupçonné d'être Abhayākaragupta, maître du XI^e ou XII^e siècle) considère que le DhDhV aurait été composé durant le Conseil de Samyé (tib. *bsam yas* : 792-94) ; et que Zonupal (tib. *gzhon nu dpal* : 1392-1481 aussi nommé Gö Lotsawa) attribue la mise par écrit du DhDhV à Maitrīpa (1012-1097). Ces deux propositions changent considérablement la date de composition de ce texte. Mais Kongtrül réfute ces hypothèses en retraçant des mentions du DhDhV dans les écrits d'Haribhadra (tib. *senge bsang po* : 750-800 – dans Hookham 1992 : 325).

⁹⁵ Selon la tradition indo-tibétaine, ce corpus est composé de l'*Abhisamayālaṅkāra*, du *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, du *Madhyāntavibhāga*, du *Dharmadharmatāvibhāga* et du *Ratnagotravibhāga-uttatantraśāstra*.

⁹⁶ Pour plusieurs érudits de la tradition bouddhique, cette « disparition » s'explique dans le contexte des développements du bouddhisme. À l'époque de la disparition du DhDhV, plusieurs enseignements autant philosophiques que pratiques sont conservés sous le sceau du secret, c'est-à-dire réservés à des initiés. Aujourd'hui, on peut reconnaître de tels développements dans des textes appartenant à la collection des *tantra* dont les pratiques portent le nom de *mantra* secret (tib. *gsang sngags*), *yoga-tantra* (tib. *rnal 'byor kyi rgyud*), *vajrayāna* (tib. *rdo rje theg pa*) ou autres. Le DhDhV ainsi que le RGV proposeraient la base « théorique » de ces pratiques.

⁹⁷ Cornu (2006) donne aussi 1811 comme date de naissance (p. 275).

Signalons que, dans ces débats, les érudits ne s'accordent pas sur l'occasion qui a donné lieu à la composition de ce texte. Haribadra (750-800) soutient que le DhDhV fut composé par Maitreya lors de sa rencontre avec Asaṅga (dans Hookham 1992 : 325). Par contre, Abhaya (XI^e) soutient que Maitreya le composa durant un des conciles (tib. *bka' bsdu'i dus* – dans Hookham 1992 : 168) et Zonupal (1392-1481), au cours de la vie de Maitrīpa (1012-1097 – dans Hookham 1992 : 326).

Quelques rares penseurs tibétains tels que Kanga Tsultrim (tib. *kan lnga tshul krim*s, date ? – dans Thrangu 2001 : 1) ont soutenu une théorie historiciste ou « humanisante » qui ferait de Maitreya, le maître en chair et en os d'Asaṅga. Peu ont retenu cette hypothèse. Thrangu (2001 – tib. *khra 'gu*, 1933-) note que cette position résulte d'un excès de logique. Il écrit que le récit de la transmission des cinq traités ne doit pas être réduit à une logique unilatérale. Il entend par là que le but de l'exercice de la pensée n'est pas de rejeter les données du récit pour adopter une interprétation plus raisonnable, mais de faire la distinction entre le relatif et l'ultime, entre l'intellect et l'expérience. Le relatif, dans ce contexte d'érudition, incorpore récits et faits. Le relatif incorpore aussi les comptes rendus d'expérience méditative, comme ceux d'Asaṅga, mais ceux-ci ne peuvent suivre un cadre de références strictement rationnel, puisqu'ils touchent le caractère interpellant de l'expérience. Cette situation oblige à considérer différentes formes de discours et, par le fait même, elle limite l'application du principe du tiers exclu (vrai vs. faux). La notion d'existence et de non-existence doit aussi être considérée dans son contexte.

Dans son introduction, Ju Mipham (tib. *'ju mi pham*) écrit : « Lorsque le traducteur Senge Gyaltsen (tib. *seng ge rgyal mtshan*) demanda à traduire le DhDhV, le *Paṇḍita* [maître érudit] ne lui donna les pages qu'une à une. Afin de montrer l'extrême importance de ce texte, il dit : « Attention ! Prends garde ! Ce texte est précieux, sa transmission rare ; s'il venait à disparaître, c'est le corps même de rJe tsun Maitreya qui passerait dans le *nirvāṇa* »⁹⁸. En ce sens, on comprend qu'en contexte bouddhique, l'enseignement et l'enseignant sont indifférenciés. Maitreya est à la fois le texte et l'auteur, il est, selon une certaine formule consacrée, la « vacuité qualifiée ».

⁹⁸ Traduction originale.

Notons que les érudits de la tradition accordent une grande valeur au sens du nom d'un *bodhisattva*. On dit que le nom exprime la qualité de l'esprit. Le terme sanskrit *maitrī* signifie amitié, bienfaisance. Les traducteurs tibétains entre le VII^e et X^e siècle l'ont traduit par *byams*, qui signifie amour, bonté ou encore amour bienveillant. Dans ce contexte, Maitreya est l'expression sans limite de l'amour bienveillant (tib. *byams*), de la grande compassion (*snying rje*), de la bonté fondamentale de l'Éveil (tib. *thugs rje*). Il est dit que cette bonté fondamentale possède quatre caractéristiques : celle de l'amour, de la compassion, de la joie et de l'équanimité.

Après ce bref survol, on remarque, comme en témoigne l'intervention de Jamgön Kongtrül, que le récit de la transmission se défend en référence au canon bouddhique tibétain. Comme l'indique Thrangu, (1999), dans ce contexte, la logique n'est pas le seul facteur déterminant (p. 1). En pensée bouddhique, l'exercice de la pensée ne se suffit pas, il est ici à l'image d'un cheval, un véhicule efficace en vue d'une destination précise, l'expérience éveillée. Bugault (2002) écrit à cet effet que la dialectique bouddhique devient, avec la pensée de Nāgārjuna, atemporelle, anhistorique, involutive. Elle fonctionne alors comme une propédeutique purgative à une sotériologie (p. 17). Dans cette perspective, on comprend que les objections devant l'attribution de la mise par écrit à Asaṅga soient présentes dans la tradition, mais qu'elles restent marginales.

Cela dit, les érudits bouddhistes font face aujourd'hui à de nouveaux défis. Les rencontres avec le monde scientifique sont de plus en plus fréquentes et il est clair que l'attribution du DhDhV à Maitreya pose certains problèmes pour plusieurs spécialistes universitaires, particulièrement pour ceux qui placent le récit de la transmission d'un côté et l'étude du DhDhV de l'autre.

2.2 La présentation de l'auteur en contexte universitaire

Pour certains chercheurs, le récit de la composition du DhDhV appartient à la même catégorie que les folklores ou mythologies⁹⁹. Mais qu'entendent-ils par cela ? Parfois, comme le dénonce Filliozat (en ligne)¹⁰⁰, le recours au domaine mythologique se fait sans considérer la complexité de la pensée d'une communauté donnée, ce qui pose problème. En sciences des religions, et surtout dans les analyses contemporaines, la notion de mythe a beaucoup évolué. Depuis les travaux de Lévi-Strauss, par exemple, le mythe constitue en quelque sorte un genre littéraire spécifique. Il serait donc fort intéressant d'étudier le personnage de Maitreya sous cet angle, mais cela va bien au-delà du cadre de la présente recherche. Tentons simplement pour l'instant d'apporter des précisions sur le contexte historique, géographique et culturel de cette composition.

À l'approche du contexte historique, Conze illustre un obstacle avec clarté quand il écrit :

To the modern historian, Buddhism is a phenomenon which must exasperate him at every point and we can only say in exhaustion that this religion was not founded for the benefit of historians. Not only is there almost complete absence of hard facts about its history in India; not only is the date, authorship and geographical provenance of the overwhelming majority of the documents almost entirely unknown, but even its doctrines must strike the historian as most unsatisfactory and elusive [...]
(Conze 1993 : 6)

En effet, dans le contexte d'une recherche historique sur le DhDhV, on ne possède aucun indice. Ceux qui acceptent le fait qu'Asaṅga ait mis par écrit le DhDhV situent la vie d'Asaṅga et celle de son frère, Vasubandhu autour du IV^e siècle. Ce qui amène inévitablement à considérer le contexte géographique. Dans ce contexte, il y a d'abord les indices qu'apportent les textes, puis, il y a les éclaircissements apportés par les fouilles archéologiques, par le travail des linguistes et celui des sinologues. Ces indices amènent à considérer trois régions : le Magadha (nord du Bihar), le Gandhāra (Pakistan, Afghanistan, Pamir) et le Kaśmīr (Nord-ouest de l'Inde et Pakistan).

⁹⁹ Farouki (2008 en ligne) soulève que cette distinction provient entre autres des luttes que les penseurs grecs ont menées contre les mythes et aussi des luttes que les monothéismes ont menées contre diverses croyances folkloriques.

¹⁰⁰ Voir Canal Académie : <http://www.canalacademie.com/Portrait-d-un-medecin-historien.html>.

Illustration 2.1
Contexte géographique de la composition du DhDhV



Le Magadha

Le Magadha est une région des plaines du Gange qui, à l'époque d'Asaṅga, se trouve au cœur de l'empire Gupta (320-467). La période Gupta est considérée comme l'âge classique de l'Inde. On sait que cette région fut, plusieurs siècles auparavant, le lieu de prédilection du Buddha et aussi celui de son enseignement. C'est à l'âge adulte que les frères Asaṅga et Vasubandhu s'y installent. À cette époque, on sait que les débats philosophiques entre sages, moines, poètes, philosophes et autres penseurs ont une grande importance. C'est, dit-on, le « sport » national par excellence. Diverses écoles de pensée indienne, autant bouddhiques, jaines que brahmaniques, se côtoient, créant ainsi un ferment intellectuel, artistique, culturel et spirituel (voir Régnier 1999 : 228-235 et Lamotte 1958 : 95)

Dans cette région, Vasubandhu acquiert une grande notoriété, ce qui l'amène à voyager, débattre, enseigner et écrire¹⁰¹. De son côté, Asaṅga choisit de se retirer dans une montagne près de Rājagṛha et de méditer. Le récit de Paramārtha (ch. *Zhēndì*, 499-569) dit que, devant l'étonnement que provoque la littérature des *Prajñāpāramitā*, Asaṅga fait appel à Maitreya (dans Rahula 1971 : ix-xiv). Considérait-il en lui le Buddha du futur et donc l'avenir de l'enseignement du bouddhisme ? Il est permis de le supposer puisque l'époque d'Asaṅga est une époque de changement social qui s'exprime entre autres par le fait que le Mahāyāna prend alors toute son ampleur. Selon la tradition bouddhique indo-tibétaine, Asaṅga reçoit cinq traités de Maitreya (transmission orale), dont le DhDhV, et compose lui-même nombre de textes. On verra que, grâce à ces écrits (et grâce à des conditions socioculturelles propices), une nouvelle école de pensée émerge, école que l'on nommera plus tard le Yogācāra¹⁰². Pour mieux comprendre ce développement de la pensée bouddhique, examinons une autre région.

Le Gandhāra

Le Gandhāra¹⁰³ est le lieu de naissance des frères Asaṅga (315-39?) et Vasubandhu (316-396). Dans cette région montagneuse se trouve un col important, connu sous le nom de passage Khyber. Des témoignages scripturaires et archéologiques y font état d'échanges intensifs entre les cultures hellénistique, iranienne, chinoise et indienne à partir du IV^e siècle avant notre ère. Marchands, pèlerins et philosophes y convergent. Aussi, il est dit qu'aux I^e et II^e siècles, dans l'empire Kuṣāṇa, on honore à la fois Zoroastre, Mitra, les dieux grecs ; on y pratique le brahmanisme et le bouddhisme. Cette surprenante juxtaposition de croyances témoigne clairement d'une ouverture d'esprit de la part du roi Kaniṣka¹⁰⁴. Comme le roi Aśoka, Kaniṣka favorise le dialogue interculturel (voir Régnier 1999 : 227).

Si, du côté grec, l'influence indienne sur un philosophe du nom de Pyrrhon (v. 365- v. 275 av. J.-C ; naissance du scepticisme) reste spéculative, mais vraisemblable, du côté

¹⁰¹ Voir les travaux d'Anacker. Voir aussi l'émission à la mémoire de Foucher à Canal académie en ligne – http://www.canalacademie.com/Alfred-Foucher-et-Daniel.html?var_recherche=Foucher .

¹⁰² Dans certains contextes, cette école porte aussi le nom de Vijñānavāda ou Cittamātra.

¹⁰³ Voir les recherches de l'*International Dunhuang Project* : <http://idp.bl.uk/> .

¹⁰⁴ Le roi Kaniṣka comme l'un de ses prédécesseurs, le roi Aśoka, est reconnu pour avoir eu un impact déterminant sur le développement du bouddhisme.

bouddhique, l'influence grecque est clairement observable grâce, entre autres, au développement artistique de cette période. La représentation du Buddha par exemple change radicalement.

Illustration 2.2

Représentation de Maitreya datant du II^e siècle¹⁰⁵



Alors qu'auparavant, on suggère sa présence au moyen de symboles (l'arbre de l'éveil, une fleur de lotus ou un siège vide), à partir de cette période, on lui attribue une forme humaine. Ces formes humaines montrent le Buddha, tout comme Maitreya et d'autres *bodhisattva* sous des traits nobles, jeunes et beaux, à l'image de l'idéal grec. Selon Lancaster (2008 en ligne), l'étoffe drapée qui recouvre leur corps est d'inspiration romaine. De plus, la quantité de statues de Maitreya érigée durant cette période permet d'imaginer que, dès l'enfance

¹⁰⁵ Cette statue provient de la région de l'empire Kuṣāṇa et est maintenant exposée au musée Guimet à Paris.

d'Asaṅga, des statues de ce *bodhisattva*, au profil d'Apollon, meublent l'espace public des villes, des villages ou des lieux de pèlerinage.

Maitreya est représenté sous différentes formes. En position debout, les statues se tiennent parfois en solitaire, en compagnie du Buddha et du *bodhisattva* Avalokiteśvara ou au milieu d'une multitude de *bodhisattva*. Les représentations en position assise le montrent en « lotus » ou avec une jambe au sol et l'autre croisée, ou encore avec les jambes pendantes et les deux pieds au sol (à l'occidentale). Parfois, la main droite est levée à la hauteur du visage comme dans le cas du penseur de Rodin.

Illustration 2.3
Représentation de Maitreya datant du III^e siècle¹⁰⁶



Enfin, les représentations de Śākyamuni et de Maitreya sont parfois difficiles à différencier dans les œuvres de l'Afghanistan, du Pakistan ou du Kaśmīr¹⁰⁷. Doit-on comprendre qu'à cette époque le Buddha et le Buddha de l'avenir se confondent ? On le suppose ; toutefois ce qui est clair, c'est qu'avec le développement du Mahāyāna, Maitreya prend une place

¹⁰⁶Cette représentation montre Maitreya enseignant à Tuṣita, elle est exposée au Musée de Kunst à Cologne en Allemagne.

¹⁰⁷Les artistes tibétains, plus tardifs, réunissent la plupart du temps, les mains de Maitreya à la hauteur du cœur, en *dharmacakramudrā*, un geste qui symbolise l'enseignement. Les artistes le parent d'une couronne et de bijoux et ajustent souvent un *stūpa* sur sa tête. En ce qui concerne la question des bijoux, voir l'article de Phyllis Granoff, « Maitreya's Jewelled World : Some Remarks on Gems and Visions in Buddhist Textes », publié en 1998 dans le *Journal of Indian Philosophy*.

prépondérante¹⁰⁸. C'est du moins ce que les découvertes dans la région du Kaśmīr tendent à confirmer.

Le Kaśmīr

Le Kaśmīr (partagé entre l'Inde et le Pakistan actuels) est une région montagneuse au climat aride. Voisine du Gandhāra, elle fut interdite pendant plusieurs siècles. Pourtant, on sait, par le témoignage de pèlerins chinois, que l'ardeur et la réflexion des méditants de cette vallée furent déterminantes pour les développements du Mahāyāna.

Dans ce passage, notons qu'à l'époque d'Asaṅga (315-39?) et de son frère Vasubandhu (316-396), l'école philosophique Vaibhāṣika (tib. *bye brag smra ba*) du Hīnayāna (tib. *theg dman*) est dominante au Kaśmīr, au Gandhāra comme au Magadha et que les frères sont initiés à cette pensée dominante de l'époque. Vasubandhu poursuit ses études avec cette école, il réussit à se rendre dans la vallée du Kaśmīr et à y étudier avec des grands maîtres (dans Anacker 1998 : 14-18). Ce n'est que plus tard que sa pensée se tourne vers le Mahāyāna. De son côté, Asaṅga n'adhère pas pleinement à la pensée de l'école Vaibhāṣika ; il se tourne également vers l'étude des *Prajñāpāramitāsūtra*, textes fondateurs de la pensée du Mahāyāna, quoique les maîtres se fassent rares (dans Anacker 1998 : 15-20)¹⁰⁹.

Dans ce contexte, on note deux indices d'influence kaśmīrienne sur le récit de la transmission :

1. Le *Pratyutpanna-sūtra*, texte particulièrement important au Kaśmīr, datant du II^e siècle, rend compte d'une pratique consistant à se remémorer ou ramener à l'esprit (sk. *smṛti*) la présence du Buddha ou d'un *bodhisattva* comme Maitreya, à recevoir ses enseignements par le *samādhi*, à les mettre en pratique et à les enseigner (dans Harrison 1978 : 37-57).
2. Le témoignage laissé par Hui-lan, moine chinois mort entre 457 et 464, fait état de la dévotion qu'on voue à Maitreya au Kaśmīr (dans Davidson 1985 : 21). Hui-lan mentionne que son maître kaśmīrien, lors d'une visite à Tuṣita, avait obtenu l'initiation du Mahāyāna (tib. *theg chen*) de la part de Maitreya lui-même.

¹⁰⁸ Voir l'article de Lancaster dans l'*Encyclopedia of Religion, Second Edition* (p. 5618-5623).

¹⁰⁹ Il est à remarquer que le DhDhV considéré comme un commentaire sur les *Prajñāpāramitā* réfute plusieurs affirmations de l'école Vaibhāṣika.

De même, dans le récit, Asaṅga se retire en montagne en faisant appel à Maitreya et obtient l'initiation au Mahāyāna que suppose l'enseignement des cinq traités. D'après les recherches historiques, il semble que les érudits et pratiquants de l'époque s'efforcent de faire reconnaître la légitimité, le bien-fondé, la justesse de l'enseignement du Mahāyāna (dans Cabezón 1992 : 222). Dans le récit, c'est la transmission orale par Maitreya lui-même et l'efficacité de la méditation d'Asaṅga qui jouent le rôle de légitimation. En ce sens, Harrison (1978) souligne que, pour le bouddhisme, la méditation est une méthode légitime d'authentification (p. 21-22).

Ces détails portent à croire que la région du Kaśmīr a joué un rôle clé dans l'essor de l'école que l'on nommera plus tard Yogācāra. Aussi, selon les travaux de plusieurs chercheurs, les textes appartenant à l'école Yogācāra dans le canon chinois sont d'origine kaśmīrienne. La présence d'adeptes de cette école au Kaśmīr, comme on le verra en retraçant la lignée de transmission du DhDhV (pt. 79 à 89), dura plusieurs siècles après la mort d'Asaṅga.

En bref, il semble que l'empire Kuṣāṇa, sous l'influence du roi Kaniṣka, ait été un carrefour interculturel riche d'échanges et de rencontres. Cette situation d'ouverture, de changement et de développement culturel suggère qu'à cette période les adeptes du bouddhisme font face à de nouvelles questions, à de nouveaux défis. En supposant que ces échanges aient eu un impact décisif sur la vie d'Asaṅga, on peut considérer que la composition du DhDhV ainsi que l'essor du Mahāyāna sont des réponses à ces nouveaux défis. De plus, l'avènement des représentations anthropomorphiques du Buddha suggère que l'écart entre l'être humain qu'est Asaṅga et, d'une part, le *bodhisattva* qu'est Maitreya et, d'autre part, le Bouddha qu'est Śākyamuni devient alors franchissable, ce qui n'était pas le cas auparavant. Voilà peut-être un des secrets de l'émergence du Mahāyāna dans cette région du nord de l'Inde.

L'influence kaśmīrienne, d'après les témoignages scripturaires, est liée aux débats sur l'authenticité du Mahāyāna et aux pratiques liées à Maitreya. En ce sens, la notion de transmission orale par Maitreya et l'efficacité de la méditation d'Asaṅga sont des éléments

à retenir. Mais sans le ferment intellectuel, culturel et spirituel de l'empire Gupta dans la région du Magadha, on suppose que les traités attribués à Maitreya n'auraient jamais pu émerger. La question est maintenant de savoir si l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya est justifiée. Et selon quels critères on peut considérer cette attribution justifiable. Les données sur Maitreya offre des pistes incontournables.

2.3 Les données sur Maitreya

Relativement à Maitreya, Lamotte (1958) fonde sa recherche sur une trentaine d'ouvrages palis, sanskrits, tibétains et chinois et présente des références scripturaires précises. Il constate ainsi que ces textes témoignent, de façon unanime, de la présence de Maitreya au temps du Buddha. Maitreya serait l'un des seize disciples de Bāvāri. Ces sources hésitent toutefois sur son lieu de naissance. Il serait né soit au royaume de Vārāṇasī, dans le village de Kapāli ou au sud, au royaume de Dakṣiṇāpatha, au pays de Mālaṭa, dans le village de Kūṭagrāmaka. Maitreya y est considéré comme l'ami d'Ajita (dont le nom signifie en sanskrit « invincible » (p. 775-788).

Burnouf (1876) ne voit en Maitreya et Ajita qu'une seule et même personne (p. 90 note 1). De même, Lamotte (1958) combine les deux noms en écrivant Ajita Maitreya « L'Invaincu compatissant ». Et c'est ce que la tradition tend à véhiculer comme information. Seng-Zhao (445-518 – dans Lamotte 1958 : 782-783) postule que Maitreya est le nom de famille, et Ajita, le prénom. D'autres chercheurs, comme Lancaster (2005), soutiennent qu'Ajita a été une incarnation précédente de Maitreya (p. 5618-5623), un renseignement que Lamotte découvre dans les années 50, dans l'*Anāgatavaṃsa*, un poème pāli, dont la date de composition reste inconnue (p. 783). De telles recherches philologiques sont appréciées en milieu traditionnel. Elles semblent toutefois faire abstraction de Maitreya en tant que *bodhisattva* et surtout en tant que futur Buddha.

La prédiction du futur *buddha*

D'un point de vue historique, le débat sur la prédiction qui fait de Maitreya le futur Buddha implique un lien entre Ajita et Maitreya. À travers la littérature palie et sanskrite, Jaini (1988) retrace le développement de cette prédiction. Selon lui, il est difficile de préciser si Ajita et Maitreya sont une seule et même personne (p. 61-62). Difficile aussi de savoir si ce sont des personnages réels ou légendaires. Jaini (1988) écarte l'origine iranienne (Mitra) en retraçant la présence du *bodhisattva* Maitreya dans les textes les plus anciens du bouddhisme. Au terme de cet article, il suggère que la prédiction du futur Buddha remonte peut-être à la secte des Mahāsāṅghika (secte qui s'établit à partir de 200 av. J.-C.). Cela dit, l'idée même d'un futur *buddha* exige ici que l'on examine la notion de temps dans le discours bouddhique.

La notion de temps

Les érudits bouddhistes trouvent un certain intérêt dans les efforts philologiques des spécialistes, toutefois, ils n'ont pas les mêmes références culturelles que les spécialistes qui ont tendance à voir en Maitreya un mythe eschatologique, c'est-à-dire un discours portant sur la fin du monde¹¹⁰. Slater écrit : « he is pictured waiting in his heaven for the day when all hope for this world will be lost » (1978, p. 13), ou encore : « In the end comes Maitreya » (p. 14). Devant de tels propos, il ne faut pas se méprendre. En contexte bouddhique, Maitreya n'est que le prochain Buddha, non pas le dernier. Le monde suit un courant régi par des causes et des conditions en un cycle sans commencement et sans fin.

En ce sens, Slater précise que la prédiction d'un *buddha* à venir est un enseignement sur l'impermanence, ce qui est plus près de la pensée bouddhique. Selon une première analyse, le temps est considéré à l'image de la succession du jour et de la nuit ou des saisons. Dans un cycle, si une chose se produit, elle a le potentiel de se reproduire une autre fois. La venue d'un *buddha* entre dans cette logique. Il y a eu des *buddha* avant Śākyamuni, il y en aura d'autres après, lorsque les causes et conditions s'y prêteront. La création et la destruction sont deux pôles d'une même réalité. En ce sens, le discours bouddhique ne se

¹¹⁰Voir le livre de Kawamura (1978) qui se penche sur la doctrine *bodhisattvique* dans le bouddhisme.

situe pas dans une progression strictement linéaire (avant-pendant-après), mais se situe aussi dans une mécanique de l'expérience qui met en relief son caractère répétitif et cyclique.

Selon une analyse plus approfondie, le temps, on s'en doute, rejoint le constat de vacuité. On y démontre, avec une logique irréfutable, que l'instant cesse au moment de son émergence. Selon cette analyse, il est impossible de situer un seul instant. Aussitôt identifié, celui-ci disparaît pour être remplacé par un autre instant. C'est pourquoi on peut dire que le début et la fin du monde se font d'instant en instant ou encore que la notion de temps est une simple fabrication mentale. Malgré cela, la venue d'un futur *buddha* est souvent perçue comme une source d'espoir. Mais si, pour les pratiquants en général, l'espoir est un moteur de pratique, pour l'érudit, l'espoir et son contraire, la peur, sont illusions, ils sont tous deux causes de souffrance. Et c'est peut-être l'insistance sur la souffrance qui fait que Maitreya est aussi vu comme un sauveur par certains spécialistes.

La notion de sauveur

Certains spécialistes ont tendance à voir en Maitreya le futur *buddha*, un mythe sotériologique, c'est-à-dire de salut par un sauveur. Certains parlent de lui comme d'un messie, ce qui a pour effet de l'associer, consciemment ou non, à la figure du Christ. Niderost écrit : « Here is what appears to be a messiah figure [...] » (1992 : p. iv).

Or, la notion de sauveur est erronée en philosophie bouddhique. La libération, qui est une transformation des consciences, est une expérience individuelle (voir stance 14 : 310). Aucune intervention salvatrice extérieure n'est possible si ce n'est qu'une participation à des conditions propices. Le Buddha lui-même est présenté comme un enseignant, un guide et non un sauveur. Cela dit, l'impact d'une telle transformation est considéré comme extrêmement bénéfique pour la collectivité.

On note toutefois l'influence du zoroastrisme et du mithraïsme durant l'empire Kuṣāṇa dans la région du Gandhāra. Ces deux courants de croyance insiste sur la notion de sauveur et pourrait avoir eu un succès retentissant dans la population en général (marchands,

agriculteurs, ouvriers ou autres). Cette notion ne trouve toutefois aucun fondement philosophique chez les érudits.

De même, du point de vue cosmologique, un séjour en Tuṣita et une rencontre en tête à tête avec un *bodhisattva* comme Maitreya se font à l'intérieur même du *saṃsāra*. La rencontre avec Maitreya, aussi propice soit-elle, n'est pas une garantie de libération. L'idée de sauveur est donc doublement erronée (philosophiquement et cosmologiquement).

Examinons aussi la notion de salut, inhérente au terme de sotériologie abondamment utilisé par les spécialistes. Gombrich (1992) écrit qu'il est souvent utile d'utiliser le terme « sotériologie » au lieu de religion, en référence aux moyens d'atteindre un but ultime (p. 35). C'est un terme qui, au sens large, peut englober toutes formes et toutes voies de libération. Dans le contexte bouddhique, quelques précisions sont tout de même souhaitables. Généralement, le salut se définit comme le fait d'échapper à la souffrance (un départ) pour obtenir une félicité éternelle (un autre état). Cette notion d'un « départ vers un autre état » peut ici porter à confusion. En contexte bouddhique, la souffrance est liée à l'ignorance de la nature même de toute situation. La libération tient donc au fait que l'état présent est à la fois le chemin et le but du chemin. Sans passé ni futur, l'état présent est non mesurable, il est sans base ni racine. Dans cette perspective, il n'y a pas de départ possible ni de situation meilleure à atteindre. La reconnaissance de cet état de fait (l'impersonnalité et à l'intemporalité) permet recouvrement de la « santé » fondamentale (troisième Noble Vérité)¹¹¹. Mais si la nature de toute situation est atemporelle comment le bouddhisme justifie-t-il l'idée d'un futur *buddha* ?

La notion de renaissance

La prédiction d'un futur *buddha* pose la question de la vie après la mort. D'une part, la notion de vies multiples, qui semble toute naturelle en contexte indien, reste délicate et épineuse dans le contexte des monothéismes et de l'athéisme. Si elle gêne la conception d'un monde matérialiste chez certains non-croyants, elle heurte la notion du Dieu créateur

¹¹¹Dans cette perspective, le mot « salut » devrait être utilisé au sens premier, celui de santé. La sotériologie bouddhique se définirait alors comme un système de recouvrement de la « santé » fondamentale par un effort personnel.

chez certains croyants et interpelle la relation entre l'âme et le corps¹¹² chez d'autres personnes (spécialistes ou autres).

D'autre part, la récupération et l'utilisation syncrétique de la réincarnation en contexte ésotérique contemporain « occidental » n'aide pas la compréhension de la pensée bouddhique sur le sujet. Et même si des recherches scientifiques rigoureuses basées sur le témoignage d'enfants ont aussi été menées sur le sujet, elles restent marginales. Malgré des résultats intéressants, les chercheurs restent prudents¹¹³.

En contexte bouddhique, la situation est différente. L'idée de renaissance ne heurte pas les mentalités, elle pose toutefois le problème de continuité. On sait que l'une des caractéristiques spécifiques à la pensée bouddhique est la réfutation de l'existence d'un « moi » ou d'une âme. L'idée que l'âme migrerait d'un corps à un autre est donc erronée. De même, l'idée du progrès de l'âme est erronée. Dans le contexte de la prédiction d'un futur *buddha*, il n'y a pas d'entité, pas d'âme, pas de « moi ». Alors qu'est-ce qui renaît ? Et comment comprendre une telle prédiction ? L'examen du DhDhV qui suit apporte de nombreux éléments de réponse, mais pour l'instant signalons simplement deux choses :

1. Il y a le principe de causalité qui entre en jeu. Tout acte a une conséquence. Maitreya et son avenir en tant que *buddha* s'explique par l'engrenage de causes et de conditions.
2. Et il y a le constat de vacuité qui entre en jeu. Lorsque l'analyse approfondie est appliquée, on ne trouve aucun instant qui s'enchaîne, pas de cause ni de condition. Sans dualité, sans instant, sans acteur, même la renaissance, qui semble être un des fondements de la pensée bouddhique devient l'objet de réfutation.

¹¹²Du côté des érudits de la tradition, la vie est conçue sur le plan de la conscience et la conscience comme un enchaînement. Cet enchaînement correspond, somme toute, au mécanisme de coproduction conditionnée (illustration 7.1 : 298) à l'image d'une roue sans début ni fin. La naissance et la mort ne sont que deux expériences inévitables parmi tant d'autres. Les travaux par Diñnāga¹¹² (tib. *blo gros brtan pa* : fin du IV^e siècle) sur les modes de cognition valide offrent le fondement philosophique et un débat sur le sujet.

¹¹³Ian Stevenson (né le 31 octobre 1918 à Montréal au Canada et mort le 8 février 2007 à Charlottesville aux États-Unis) est un professeur, un éminent psychiatre et le fondateur de la recherche scientifique sur la question des renaissances. Il a publié plusieurs ouvrages sur la question dont le premier paraît en 1966 et s'intitule *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Voir aussi les travaux de Couture (2000) qui font le point sur la différence entre la notion de réincarnation en contexte occidental et la notion de renaissances en contexte hindou et bouddhique.

L'entrée en matière II

En considérant la question de l'auteur, Maitreya, il faut donc écarter toute notion de sauveur, il faut aussi reconsidérer la notion du temps et prendre le soin de situer la notion de vie multiple dans son contexte. En ce sens, si on relègue l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya simplement à un mythe, la pensée bouddhique et sa dynamique restent voilées. L'examen qui suit cherche à les dévoiler.

2.4 Le débat sur l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya

L'attribution de la composition du texte à Maitreya, six cents ans après sa mort, est une question épineuse pour les spécialistes. En effet, comment formuler un discours raisonnable sur une activité terrestre après la mort physique de quelqu'un ? Et qui plus est, si cet auteur (futur *buddha*) n'est pas encore né ? Cette question, qui défie tous les repères de la pensée scientifique, ouvre des portes, on en convient, à des débats difficiles. En parcourant la littérature relative Maitreya en tant qu'auteur, on dénombre au moins six points de vue, énoncés au cours des cent dernières années. Il y a des points de vue évhémériste, positiviste, psychologique et sociologique. On examinera aussi les points de vue philologique et anthropologique (ou cognitiviste).

Chaque point de vue répond à une question formulée consciemment ou non. Chaque point de vue s'insère aussi dans un débat (ou une lutte) qu'il faudra tenter d'exposer. Il est à noter qu'aucune des positions énoncées n'est le fruit de recherches rigoureuses. Elles sont plutôt des réponses d'ordre secondaire, souvent trouvées en préface, en introduction, en bas de page, ou en annexe aux travaux des spécialistes. Seul le spécialiste japonais Ui (1929) fait de Maitreya, en tant qu'auteur, l'objet central d'un article. Mais, encore là, comme on le verra, il ne s'agit que d'un prétexte à l'exercice de datation d'une école de pensée.

Le point de vue évhémériste

En 1929, le Japonais Hakuju Ui publie un article intitulé *Maitreya as a historical personage*. En s'inspirant du concept selon lequel les personnages mythologiques sont des êtres humains divinisés après leur mort, il écrit : « Maitreya, a worthy human philosopher,

wrote several works on his own idealism, and taught Asaṅga probably personally » (1929 : 100). Selon lui, il est évident que Maitreya est un personnage historique, qu'il est le maître d'Asaṅga. Pour écrire cet article, Ui ne se demande pas si Maitreya est l'auteur, il se demande plutôt si cet auteur est un être humain et il répond par l'affirmative.

Ui est un des premiers à énoncer une position sur la question de l'auteur. Il serait donc l'initiateur du débat sur l'attribution du texte à Maitreya. Il écrit :

I presume that scholars will generally believe with me in the historical existence of Maitreya; yet nobody from our side until to-day has set forth his opinion expressly on this point, and consequently the authorship of many a work assigned to Maitreya, or Asaṅga, is not quite settled. (1929 : 100)

Il est difficile de déterminer ce que Ui entend par « our side ». Il explique, plus loin dans son article, qu'il suppose que, derrière les propos de la tradition indo-tibétaine, se cachent des faits historiques. Tucci (1930), E. Frauwallner (1951) et R. Yūki (dans Demiéville 1951) ainsi que d'autres chercheurs aborderont la question de Maitreya dans le même sens.

Notons aussi que, dans les années trente, pour distinguer ce personnage historique du *bodhisattva* Maitreya, on ajoute le terme sanskrit *nātha* qui signifie protecteur, seigneur, refuge. Les chercheurs indiens, comme M. Bagchi (date ? dans Limaye, 1992 : xi-xii) et S.V. Limaye (1992), attribuent certains des écrits de tendance yogācāra à Maitreya, le *bodhisattva*, et d'autres à Maitreya^{nātha}, l'être humain.

Cela dit, si Ui est le seul chercheur qui traite spécifiquement de la question de l'auteur, ce n'est que de façon secondaire. Ce qui préoccupe vraiment cet auteur, c'est la datation de la fondation de l'école Yogācāra : si Maitreya est un être humain, la fondation de l'école se situe cinquante ans avant la naissance d'Asaṅga.

Pourtant, en postulant que Maitreya est un être humain, Ui pose aussi « La » question fondamentale : qu'est-ce qui existe ? Et par conséquent, qu'est-ce qui n'existe pas ? Comme on se le rappellera, pour comprendre les fondements de la position des spécialistes

universitaires (pt. 38-40), selon Farouki (2008a – en ligne), il faut remonter jusqu'à Parménide. En ce sens, Ui établit comme point de départ que ce qui existe est Maitreya en tant qu'être humain, et du coup, élimine ce qui n'existe pas, le *bodhisattva* supra-mondain. Il procède alors au développement de son raisonnement sur une hypothèse de datation de l'école Yogācāra.

Pour les érudits bouddhistes, cette thèse relève d'un excès de logique, elle ne prend pas en compte l'expérience vivante. Selon eux, on ne peut réduire le récit à un seul niveau de lecture. L'exercice qui cherche à établir l'existence de quoi que ce soit est le propre d'une analyse relative ou conventionnelle. La position évhémériste que Ui croyait unanime est non seulement contestée par les érudits bouddhistes (pt. 47-48), mais aussi, comme on le verra, par les spécialistes universitaires.

Le point de vue positiviste

En 1911, Lévi attribue le *Madhyāntavibhāga* (MAV), un autre des cinq traités, à Asaṅga, et énonce que, selon ce dernier, Maitreya est l'inspiration de la composition (p.15). En 1935, dans la préface de sa traduction du *Samdhinirmocanasūtra*, Lamotte fournit les précisions suivantes au sujet du corpus de texte dont le DhDhV fait partie : « Ces ouvrages sont l'œuvre d'un auteur unique, Asaṅga, écrivant seul ou sous l'inspiration du bodhisattva Maitreya » (p. 25). Il poursuit en disant que la théorie selon laquelle Maitreya nātha serait un être humain n'a pas reçu l'approbation des meilleurs chercheurs (i.e. L. de La Vallée Poussin et E. Obermiller). Lamotte sans le mentionner réfute ici la position de Ui.

Parallèlement, dans ce débat, Ruegg (1969) prend en compte les travaux du Tibétain Pawo Tsug (tib. *dpa' bo gtsug*). Celui-ci estime que le séjour en Tuṣita eut lieu sous le signe d'un *adhiṣṭhāna* (tib. *byin rlabs*), terme que Ruegg traduit par résolution déterminante ou inspiration. Ruegg ne considère pourtant pas qu'Asaṅga soit l'auteur (p. 54-55). Quoi qu'il en soit, selon ces chercheurs, la question est de savoir si Maitreya a inspiré la composition du DhDhV.

Mais examinons cette position d'un peu plus près en se questionnant sur ce qu'on entend par la composition d'un texte. Est-il question de la mise par écrit ou considère-t-on aussi l'élaboration des concepts ? Si on entend la mise par écrit du DhDhV, la tradition bouddhique considère aussi qu'Asaṅga a mis le texte par écrit (sur feuille de palme ou écorce de bouleau à cette époque en Inde). Par contre, si on entend que la composition concerne l'élaboration de concepts, on doit ici considérer que les concepts s'élaborent dans un environnement intellectuel particulier et dans une communauté particulière¹¹⁴. Et si on analyse ce processus chez un individu sans nécessairement considérer son environnement, la composition d'un texte implique l'ensemble de l'activité mentale associant des termes à un sens. D'un point de vue bouddhique, ce processus est impersonnel et interdépendant. Nāgārjuna n'écrit-il pas : « Si l'on pose un agent réel, il est sans activité. Y aurait-il donc un agent sans acte ? Si l'on pose un acte réel, il est sans agent. Y aurait-il donc un acte sans agent ? » (II^e siècle, dans Bugault, 2002 : 119). Difficile alors pour une personne de s'identifier en tant qu'auteur. En cela, l'attribution traditionnelle de la composition du DhDhV se confronte ici à plusieurs problèmes, dont les notions modernes d'une individualité au sens strict, de propriété privée et de droit d'auteur¹¹⁵.

Cela dit, lorsque les spécialistes parlent d'inspiration, ils font davantage référence à l'influence provenant d'entités extérieures au monde présent qu'à l'influence d'une interprétation philosophique. En ce sens, Ruegg (1969) suggère plutôt qu'il est plausible de penser qu'Asaṅga se soit inspiré, au moins dans certains cas, de matériaux plus anciens (p.54). D'un point de vue bouddhique, l'inspiration implique inévitablement une lignée de transmission et une lignée de transmission implique toute la vie de l'esprit. Cette attribution prend donc compte du domaine de l'expérience vivante beaucoup plus vaste et beaucoup plus difficilement vérifiable. Quoi qu'il en soit, la position de Lévi et de Lamotte reste vague sur la question (de l'existence) du *bodhisattva* Maitreya. Et c'est justement ce point que Demiéville tente d'expliquer.

¹¹⁴ En contexte universitaire, les sciences cognitives cherchent aussi à éclaircir les mystères de cette capacité à comprendre, à formuler, à associer un sens à un symbole. La linguistique, par exemple, met en lumière le processus de symbolisation qu'exigent toutes formes de discours, mais là n'est pas l'objet de ce travail. Toutefois, l'impersonnalité n'y est pas un objet de débat.

¹¹⁵ Gauchet (1985) observe que, dans nos sociétés actuelles, l'individualisation est de plus en plus marquée, et que c'est elle qui donne lieu à la notion fort défendue de propriété privée et du droit d'auteur.

Le point de vue psychologique

En 1930, La Vallée Poussin s'appuie sur un passage de l'AA-loka pour soutenir l'intervention de *bodhisattva* dans la composition du DhDhV (p. 14). De même, Demiéville, en 1951, se positionne contre le point de vue de Ui, Tucci et Frauwallner. Il écrit : « c'est par une surprenante méconnaissance des données les plus élémentaires de la psychologie religieuse (et littéraire), aussi bien que de la notion d'historicité, qu'on ait voulu faire de Maitreya un "personnage historique" » (p. 381). La question pour ces chercheurs concerne donc la relation que l'on peut établir entre Maitreya et Asaṅga.

R. Hatani (dans Demiéville 1951) et Rahula (1971) formulent des questions semblables, alors que Nattier, en 1988, aborde ce problème dans le sens d'une rencontre mystique. Demiéville (1951) soutient l'idée de la « psychologie religieuse » en dressant une liste de comparaisons d'expériences mystiques dans les contextes islamique, chrétien et taoïste. Pour Demiéville (1951), l'expérience mystique correspond à une psychologie particulière. Il y a bien là matière à réflexion, mais il faut aussi savoir placer le discours dans son contexte (p. 381).

Au premier abord, la notion d'inspiration divine, d'être céleste, évoque une relation de verticalité, qui place, par exemple, Dieu et les anges au ciel, les hommes et femmes sur terre. Cette verticalité qui, soit dit en passant, est elle-même relativisée dans le christianisme, se trouve bien dans le récit de la composition du DhDhV. En effet, on parle du ciel de Tuṣita. Il n'y a aucun doute que, dans l'anthropologie traditionnelle indienne et bouddhique, cette notion de verticalité est présente, toutefois, dans la cosmologie bouddhique, le ciel de Tuṣita est aussi considéré comme un mode de cognition, c'est-à-dire comme un état d'esprit. Dans cette perspective, il faut prendre en compte le rapport de dépendance entre ce qui apparaît (Tuṣita) et l'esprit qui perçoit (l'individu Maitreya) et cela, dès les écoles les plus anciennes.

Cela dit, l'idée de psychologie religieuse peut peut-être mieux se comprendre sous l'angle du modèle d'explication de Kitagawa (1988) qui distingue trois niveaux de sens dans le discours sur Maitreya : *theos*, *mythos* et *logos*. Il entend par *theos*, le domaine de l'expérience sacrée ; par *mythos*, la narration qui est utilisée pour communiquer cette expérience ; et par *logos*, le discours que les philosophes et les théologiens tirent du *mythos* (p. 19). Cette approche lui permet aussi de tisser des correspondances entre diverses traditions.

En considérant le modèle de Kitagawa, l'expérience d'Asaṅga correspondrait au *theos* (expérience sacrée), le récit, au *mythos* et les discours incluant les débats au *logos*. Toutefois, l'idée de sacré¹¹⁶ mérite ici quelques éclaircissements. Dans le contexte bouddhique, l'expérience spirituelle ne se comprend pas en un rapport au divin, mais en un rapport au développement de *sīla*, *samādhi* et, plus particulièrement ici, du développement de la *prajñā* dont la compassion fait partie. L'utilisation du terme « sacré » ici se comprend au sens de propice, bénéfique, voire même efficace. Une mise en contexte est donc requise.

En cela, on pose une mise en garde face au modèle que propose Kitagawa (successeur d'Eliade à Chicago) issu d'un contexte théiste. Dans la tradition universitaire, il y a d'autres modèles qui sont issus d'un contexte athée (ex. suivant la pensée de Schopenhauer). Le bouddhisme, quant à lui, n'est ni tout à fait l'un, ni tout à fait l'autre. Dans cette tradition, les modèles d'explication privilégiés s'inspirent plutôt du principe de causalité. Le modèle plus utilisé comporte aussi trois niveaux : la base (tib. *gzhi*), le chemin (tib. *lam*), et le résultat (tib. *'bras bu*). Un modèle tellement large qu'il peut s'appliquer à toute situation d'apprentissage.

¹¹⁶ Le terme « sacré » signifie littéralement ce qui est mis à part [pour Dieu]. Dans son livre intitulé *Sur la piste des dieux*, Couture (1990) souligne qu'en Inde, on ne retrouve pas la paire sacré vs profane, mais plutôt la paire pur vs impur, propice vs défavorable, ou encore la paire ordre vs désordre. Pour plus de détails voir aussi « De l'abus du sacré dans l'étude des religions de l'Inde » [en ligne] <http://www.enseigner-ecr.org/ressources/enjeux-et-perspectives.aspx>. En contexte bouddhique, l'utilisation du terme « sacré » est donc issue d'un métissage (Occident-Indien), c'est-à-dire d'un phénomène d'acculturation. Notons toutefois que son utilisation est tellement fréquente, qu'elle doit alors se comprendre au sens de « ce qui est propice, bénéfique, infiniment respectable ».

L'entrée en matière II

D'un point de vue de la compréhension spirituelle, ce modèle est utilisé principalement pour donner des pistes sur la voie. Par exemple, dans le cas du récit de la composition du DhDhV, on peut dire qu'Asaṅga correspond à la base. C'est le potentiel de l'esprit humain, la capacité de se transformer. C'est l'effort (les douze années de retraite) qui permet d'accumuler des causes et conditions favorables. Dans ce récit, la vue et la méthode correspondent aussi à la base. La vue est illustrée par les *Prajñāpāramitāsūtra*, textes sur lesquels se penche Asaṅga avant de recevoir les cinq traités. La méthode est illustrée par la méditation. À cela s'ajoute le développement de la compassion (interaction avec le chien et les vers).

Le chemin, quant à lui, est illustré par l'état de *bodhisattva* de Maitreya. Avec la progression en dix terres (pt. 566-567), un *bodhisattva* se voue au dépassement de soi. Pour ce faire, il développe l'éthique, la détermination, la concentration, l'intelligence première, les moyens habiles, etc. La méthode utilisée est toujours la même : la méditation. Le résultat est illustré par l'état de *buddha* ; c'est l'aboutissement du chemin atteint inévitablement (prédiction), un état d'expérience inconcevable, la pleine maturation du potentiel de l'esprit nommée l'Éveil, l'état de *buddha*.

Cela dit, les modèles sont facilement interchangeable. La communauté d'érudits bouddhistes utilise couramment les concordances qu'elle trouve entre son propre discours et celui d'autres traditions, et cela depuis des siècles. Comme le suggère l'utilisation fréquente du mot « sacré » en contexte bouddhique contemporain, les concordances sont considérées comme des moyens, tout comme le sont les récits ou la pratique de la méditation¹¹⁷. C'est pourquoi les érudits trouvent certainement des parallèles intéressants entre le récit et l'hypothèse de la dimension psychologique proposée par Demiéville (1951 : 381).

Mais peut-on *vraiment* réduire Maitreya à une dimension psychologique ? À cette question, les érudits ont au moins deux réponses. Certains disent non ! Puisque Maitreya est un

¹¹⁷Par exemple, les effets de la visualisation du Bouddha ou d'un *bodhisattva* (qui semble avoir fait partie de la pratique d'Asaṅga) sont des moyens qui visent le développement de qualités propices et l'élimination d'attitudes néfastes au cheminement.

bodhisattva de la dixième terre, il n'est pas un produit de l'imagination. La présence de Maitreya dans les textes les plus anciens fait autorité. D'autres répondent par une nuance. Du point de vue de l'école Yogācāra, dont Asaṅga est le représentant le plus connu, on dit que « tout est consciences¹¹⁸ », peu importe la réalité du référent dit « extérieur ». Pour mieux comprendre la nuance, disons que, dans tout processus de perception, il y a les informations que procure le domaine sensoriel (les consciences des sens) et il y a la conscience mentale qui organise ces données pour produire une idée générale. On peut donc dire que l'impression que provoque Maitreya sur Asaṅga fait partie du propre processus cognitif de ce dernier¹¹⁹. Dans cette analyse, toutefois, ce qui est surprenant, c'est que l'idée que « tout est consciences » ne réfute pas d'emblée l'attribution de la composition à Maitreya (extérieur à la conscience d'Asaṅga). L'école « tout est conscience » ne soutient pas que pour le sujet la seule réalité est lui-même (solipsisme), elle soutient fermement que le processus cognitif doit être considéré sérieusement dans toutes situations.

Encore là, il est évident que les propos de Demiéville (1951) sur la psychologie religieuse ne se situent pas dans ce type de débat philosophique. Demiéville (1951) lutte contre ce qu'il nomme la « manie historiciste » de son temps. Notons aussi que, durant les années cinquante, l'influence de la psychologie prend une place grandissante dans les milieux scientifiques. La position de Demiéville (1951), qui interprète l'expérience mystique en termes psychologiques, reflète donc le contexte de son époque. Certains chercheurs, à sa suite, verront éventuellement l'anthropologie bouddhique comme une « méthodologie

¹¹⁸ J'insiste pour mettre le terme conscience au pluriel pour souligner qu'en contexte bouddhique, il y a plusieurs consciences : cinq consciences sensorielles, une conscience mentale. À cela s'ajoute, en contexte Cittamātra, la conscience souillée (croyance en un « moi ») et la conscience fondamentale (entrepôt des semences). Les chapitres qui suivent amènent une réflexion à ce sujet.

¹¹⁹ Il est intéressant de constater que le développement de la phénoménologie en « Occident » (ou en « Eurasia », comme le propose Lancaster), correspond à une période de traduction des textes indiens en langues européennes (voir chapitre 5, dans la section portant sur le terme *dharma* : 233). Mais, on note aussi que cette notion d'idée générale (tib. *don spyi*) trouve une certaine correspondance avec la notion de « statut » élaborée par Abélard (1079 - 1142).

psychosomatique »¹²⁰. Toutefois, une chose est certaine, la question de l'auteur est liée aussi à la légitimation de l'école Yogācāra.

Le point de vue sociologique et légitimateur

En 1903, David Rhys écrit qu'à l'époque d'Asaṅga, un auteur ne signe pas personnellement ses œuvres (p. 179). Suivant cette logique, Obermiller (1931) s'oppose à la théorie d'Ui en faisant le parallèle entre Nāgārjuna, inspiré par Mañjuśrī, et Asaṅga, inspiré par Maitreya. Il écrit à ce sujet :

The teacher Nāgārjuna, having been inspired by the Bodhisatva Mañjuśrī, has laid the foundation to the Mādhyamika system in accordance with the *Akṣayamati-nirdeśa-sūtra*. The same has been done by the teacher Aryāsaṅga in regard of the Yogācāra system through the inspiration of Maitreya and on the basis of the *Samdhi-nirmocana-sūtra* (p. 92)

Il poursuit de la façon suivante

This might simply be interpreted in the sense that Āryāsaṅga and no other was the actual author of the 5 works. As the latter represent the foundation of the exegetical literature connected with the new conception of Buddhism, it is quite natural that the adherents of the conceptions ascribed 5 treatises a divine, supra mundane origin (p. 93).

Ces citations suggèrent qu'Obermiller tente de répondre non pas à la question de l'auteur en elle-même, mais plutôt à la question de l'émergence de la pensée Yogācāra. L'appel à Maitreya en tant qu'auteur sert-il à légitimer un courant de pensée ? Selon Obermiller, il y a effectivement un lien de légitimité entre l'attribution des cinq traités à Maitreya et l'émergence de l'école Yogācāra. Edward Conze (1968) est aussi d'avis que Maitreya, en tant qu'auteur, permet à l'école Yogācāra de prendre son essor (229-242).

On se rappelle peut-être que l'école la plus répandue à l'époque d'Asaṅga est celle des Vaibhāṣika¹²¹, une école du Hīnayāna (Petit Véhicule ou Véhicule Individuel). Les

¹²⁰ Cette expression fut utilisée par Alexandra David-Neel et reprise par quelques chercheurs. On note aussi à titre d'information, que dans les travaux de spécialistes comme Varela (1993) Rosch (1992), le bouddhisme a, encore aujourd'hui, une certaine influence sur les recherches en sciences cognitives.

enseignements Yogācāra du Mahāyāna (Grand Véhicule ou Véhicule Universel) doivent donc faire leur place. Généralement, on attribue l'essor de cette école à Asaṅga et à son frère Vasubandhu en disant que la recherche historique moderne n'a pas encore résolu l'énigme de l'attribution de la composition de cinq traités à Maitreya.

Schimthaussen (1969), Davidson (1985) et D'Amato (2000) semblent s'accorder sur le fait que les différences grammaticales à l'intérieur même des textes fondateurs du Yogācāra indiquent que ceux-ci ne proviennent pas d'un seul et même auteur. John Powers (1993) fait intervenir la politique et l'économie dans son analyse d'un *sūtra*, des enjeux intimement liés, selon lui, aux textes attribués à Maitreya (p. xi) :

It is my belief that the *Samdhinirmocana-sūtra*, like many other Buddhist texts, is not simply the result of the mystical experiences of an enlightened sage, but is a conscious attempt to influence power relations in the Buddhist communities which studied and debated its teachings.

On peut supposer que le DhDhV est compris à l'intérieur de ces « autres textes bouddhistes ». Powers ne nie pas l'expérience d'Asaṅga, mais s'intéresse davantage aux enjeux socio-économiques de l'époque. Cette lecture correspond aux préoccupations contemporaines de son époque, particulièrement chez les chercheurs universitaires des États-Unis.

Ce point de vue sociologique et « légitimateur » se tourne vers les communautés dans lesquelles se développe le bouddhisme. Les recherches historiques visent, dans ce cas, à reconstituer l'atmosphère sociale dans laquelle le texte a été composé. On dit que le rôle social du *bodhisattva* Maitreya est instrumental. Ces chercheurs (et quelques chercheuses) luttent contre l'idée que seule l'expérience individuelle d'Asaṅga explique l'essor de toute une école de pensée. L'analyse du vocabulaire et de la structure grammaticale des textes attribués à Asaṅga montre des inconsistances. On favorise alors l'hypothèse d'une sorte de « comité de rédaction » visant l'établissement de l'école Yogācāra. La légitimation des enseignements est l'argument essentiel.

¹²¹Cette école soutient le non-soi de l'individu, l'existence d'un moment de conscience et celle d'une particule sans parties, indivisible.

Enfin, que l'on croie que la méditation permette de recevoir des enseignements exceptionnels ou non, que Maitreya ait été un être humain ou non, qu'il ait été l'auteur ou non du DhDhV, ne change rien au fait que les quatre points de vue, jusqu'ici exposés, soutiennent directement ou indirectement le rôle de Maitreya dans la légitimation de l'école Yogācāra. Son rôle légitimateur, pour les érudits, est aussi un élément essentiel du récit. Dans ce débat, j'observe que chaque position met en lumière autant les préoccupations des chercheurs que certaines spécificités de la pensée bouddhique. Mais certaines traditions bouddhiques n'attribuent pas le DhDhV à Maitreya.

Le point de vue philologique

Jacques May, en 1971, explique que les sources chinoises divergent des sources tibétaines (p. 284). Ainsi, l'*Encyclopedia of Indian Philosophies* fait état des doutes qui planent sur l'attribution du DhDhV à Maitreya (p. 476-477). Selon Davidson (1985), ce texte n'est mentionné ni par Hsüan-tsang, ni par Dharmapāla ou Sthiramati, des maîtres liés à la tradition chinoise (p. 134). Potter (1999) attribue donc la composition à un auteur inconnu. Mais Ruegg (1969) avance l'hypothèse que les divergences, entre les traditions indo-tibétaine et chinoise, sont peut-être plus apparentes que réelles, il écrit qu'« en dépit du fait qu'il n'existe en chinois que trois des cinq Enseignements, il est remarquable que la tradition chinoise fasse état elle aussi de cinq enseignements communiqués par Maitreya » (1969 : 45)¹²².

Pour Brunnhölzl (2012), l'expression tibétaine « les cinq *dharma* de Maitreya » en référence à cinq textes n'est pas d'origine indienne (p. 15). Toutefois, il souligne que ce n'est qu'au XI^e siècle que certains textes tibétains y font référence. Les travaux de Davidson (1985) retracent, quant à eux, les mentions de l'auteur Maitreya à travers un bon nombre de textes sanskrits, chinois et tibétains. On sait grâce à Davidson que Dharmarakṣa (date ?) est le premier traducteur qui mentionne l'auteur Maitreya/Asaṅga et que celui-ci le fait entre

¹²²En fait, seuls le *Mahāyānasūtrālamkāra* et le *Madhyāntavibhāga* sont attribués à Maitreya par les deux traditions (indo-tibétaine et chinoise). L'*Abhisamayālamkāra* n'a apparemment pas été traduit en chinois. Le DhDhV ne l'a été que très récemment et Le RGV est attribué à Sāramati par cette tradition.

l'an 414 et 418. Toutefois, il semble que l'attribution des cinq traités à Maitreya se soit faite plus tard. En Chine, on la trouve dans les écrits de Tun-lun (date ?) durant la dynastie T'ang (618-905) et au Tibet, dans la biographie de Kunga Nying po (tib. *sa chen dkun-dga snying po* : 1092-1158)¹²³. Davidson note que Buteun (tib. *bu ston* : 1290-1364) en fait état, mais il doute de ses sources¹²⁴ (p. 18-41). Alors à qui attribue-t-il la composition du DhDhV ?

Malgré que le colophon du manuscrit d'un « original » sanskrit découvert par Saṅkṛtyāyana en 1938, au Tibet, attribue le DhDhV à un certain Maitreyapāda, Davidson mentionne que l'auteur est réputé être un certain Sāramati (ch. *Chien-i* ou *Chien-hui* ou *Kien-houei*, IV^e siècle). Il est à noter que, dans le contexte chinois, la composition se situerait alors autour des années 430.

Malgré sa recherche minutieuse, il y a quelque chose d'étonnant au fait que Davidson attribue le DhDhV à Sāramati (ch. *Chien-i* ou *Chien-hui*). La *vṛtti* de Vasubandhu ne confirme-t-elle pas, du moins partiellement, un lien avec le frère Asaṅga ? Pour Robertson (2008), Vasubandhu clairement attribue le DhDhV et le MAV à Maitreya (p. 13-14), et cela est une information qu'on ne peut ignorer. Ruegg (1969) propose de considérer le nom « Sāramati¹²⁵ » comme une épithète de Maitreya. Son hypothèse n'est pas à négliger (p. 49-55). Dans ce même élan, Davidson (1985) suggère finalement que la tendance à attribuer des textes à un *bodhisattva* tel que Maitreya témoigne de l'importance accordée à ces textes (p. 18-41). Les cinq traités expriment la pensée du Mahāyāna de façon exemplaire, écrit-il, et cela mérite une attribution hors du commun. Ce commentaire de Davidson (1985) propose peut-être un pont entre le point de vue légitimateur qui considère les communautés dans lesquelles se développe le bouddhisme à cette époque et le point de vue suivant.

¹²³ Cette biographie fut rédigée par Dragpa Gyaltzen (tib. *rje bstun brag pa rgyal mtshan* : 1147-1216), sous l'influence probable de Loden Sherab (tib. *rngog blo ldan shes rab*).

¹²⁴ Davidson (1985) suggère que l'attribution de cinq traités à Maitreya trouve son origine au Kāśmīr. Cette attribution aurait influencé les érudits tibétains via la Chine, ce qui suggère que la préoccupation des traducteurs de la deuxième période (tib. *phyi dar*) soit principalement l'héritage Yogācāra, alors préservé en Chine. Mais selon Davidson, seules des recherches plus poussées sur les travaux de Loden Sherab (tib. *rngog blo ldan shes rab*) pourraient confirmer cette hypothèse (p. 39). Brunnhölzl (2012) souligne que cette attribution ne figure pas dans les anciens catalogues de traductions tibétaines de textes sanskrits (IX^e siècle – p. 15).

¹²⁵ Le terme *sāramati* signifie probablement celui dont la pensée touche l'essentiel.

Le point de vue cognitiviste et anthropo-logique

Dans les années 1930 en URSS, l'étude universitaire de textes bouddhistes indo-tibétains a souvent été faite en compagnie de maîtres tibétains. D'ailleurs, dans sa traduction du MAV, Stcherbatsky remercie des maîtres tibétains¹²⁶. Rares sont les spécialistes de son époque à l'avoir fait. Stcherbatsky (1936), dans le titre du MAV, écrit : « [...] *ascribed to Bodhisattva Maitreya* [...] ». Pourtant, dans la préface, il attribue le MAV à Maitreya-Asaṅga. Cette hésitation exprime peut-être à la fois son ouverture face à l'attribution bouddhique et sa réserve qui est propre à une pensée scientifique.

Lilian Silburn (1977) cite le DhDhV parmi les cinq traités attribués « à tort ou à raison à Maitreya ». Elle fait part de son hésitation dans une note en bas de page : « Maitreya est-il l'auteur antique des *kārikā* versifiées qu'Asaṅga aurait glosées en prose ? Ou bien Asaṅga, plongé en *samādhi*, a-t-il puisé son inspiration en ce grand *bodhisattva* et composé seul l'ensemble de ces ouvrages ? » (p. 224). Cela dit, lorsqu'elle cite ces ouvrages, elle les attribue cependant à Asaṅga.

Griffiths (1986) s'est aussi penché sur ce sujet, mais sa réflexion n'a pas encore porté fruit (p. 77-78 et p. 174 note 7 et 9). Il se dit d'ailleurs content de ne pas avoir à régler cet épineux problème. Wood (1994), pour sa part, utilise des formules telles que « ces textes attribués à Maitreya ou à Asaṅga » (p. 201). Quant à Williams (1994), il écrit « I leave the matter open » (p. 81). Dans *Seven Works of Vasubandhu*, notons cependant qu'Anacker (1984) s'appuie sur le fait que les travaux d'Asaṅga et de Maitreya sont de styles très différents pour attribuer (avec une certaine hésitation) la composition des cinq traités à Maitreya (p. 13-14).

En 1991, Hookham attribue les cinq textes à Maitreya, mais elle explique que, selon « a *serious scholarship* », on doit les attribuer à Asaṅga : « An undoubtedly more credible

¹²⁶ Comme le fait son étudiant Obermiller (1931) dans sa traduction du *Ratnagoṭravibhāga* (RGV).

tradition is that he received the teachings on earth at night through some divine inspiration » (p. 167). Auparavant, Ruegg (1969) tenta de soulever la difficulté. Il écrit :

[...] Mais on ne comprend pas quel peut être le critère philologique objectif qui permettrait d'accepter, avec Lévi, une tradition qui présente Asaṅga comme l'auteur d'un ouvrage tout en repoussant une autre tradition également bien (sinon mieux) attestée selon laquelle Maitreya est son auteur véritable : et on ne comprend pas non plus pourquoi nous serions autorisés à réinterpréter une tradition d'une façon plus ou moins arbitraire dans un sens particulier, comme Obermiller l'a fait. Il semble en effet que ces deux savants n'aient pas pu se débarrasser d'une prévention et que, tout en suivant des voies différentes, ils aient rejeté la tradition qui tient Maitreya pour auteur véritable de ces castrums simplement parce qu'un bodhisattva « céleste » ne saurait être raisonnablement censé composer des traités (p. 54).

Cette intervention de Ruegg soulève les questions suivantes, le *bodhisattva* Maitreya, tel que décrit par les érudits de la tradition indo-tibétaine, implique-t-il une forme d'existence immatérielle, c'est-à-dire non terrestre ? Si oui, comment peut-il, raisonnablement, être l'auteur d'un texte terrestre ? Pour plusieurs chercheurs, il est préférable de ne pas se positionner devant ce qui n'est ni prouvé, ni réfuté. Ce malaise peut être attribué aux difficultés que provoque la rencontre entre deux types d'utilisation de la pensée rationnelle (voir annexe I).

Une lecture occidentale du récit de l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya implique nécessairement une rencontre entre deux traditions philosophiques, deux notions de temps, deux types de cosmologie, deux structures anthropologiques, etc. À la lumière des débats sur l'auteur du DhDhV, on constate que la tendance est de se référer exclusivement à l'histoire lorsque l'on traite de la question de l'auteur, puis, de revenir au cadre de référence proprement bouddhique lorsque l'on traduit, analyse, explique les notions ou les textes bouddhiques. Cette situation, me semble-t-il, pose problème. Peut-on tempérer cette tendance en proposant une lecture du récit à partir du contexte philosophique et anthropologique de sa composition ? Et dans ce cas, est-il possible de prendre une distance face à une préoccupation ontologique sans tomber dans ce que des Jardins (2013)¹²⁷ nomme une « théologie » bouddhique (en opposition à une étude dite

¹²⁷Commentaire fait en tant qu'examinateur lors de la soutenance le 6 mai 2013 à l'Université Laval.

scientifique) ? Ma réponse est que cela est non seulement possible, mais nécessaire, si tant est que la communauté scientifique s'intéresse au dévoilement de la pensée bouddhique.

Avec un certain recul, on distingue trois éléments dans le récit de la composition du DhDhV par Maitreya provenant de la tradition indo-tibétaine. Il y a l'importance accordée au développement de la connaissance (la voie *bodhisattvique*) ; le souci du transfert de connaissance (la transmission orale) ; et l'importance accordée à la méthode de développement : la méditation¹²⁸. Ces trois éléments sont les moteurs principaux du récit.

Dans cette perspective, le récit peut être vu comme une étude de cas qui suggère que, par la méditation sur la perfection de la connaissance (ex. le constat de vacuité), un individu peut se hisser à un niveau de cognition hors du commun (chemin de la mise en œuvre et de la vision). On entend peut-être alors que par l'observation du processus cognitif (la méditation), il y a possibilité d'un dépassement de soi (la transformation de ce qui est perçu et percevable) et que ce dépassement de soi est utile à quelque chose (la fonction). On entend peut-être aussi que Maitreya en tant que transmetteur d'un savoir est l'expression d'une mesure du potentiel de l'esprit et de l'efficacité de la méditation.

Dans cette perspective, Kapstein (1988) souligne qu'il y a deux types de transmission, l'une qui fait référence à l'enseignement (sk. *āgama*), et qui nécessite de la réceptivité et de l'intelligence, et l'autre qui fait référence à la réalisation de l'enseignement (sk. *adhigama*), et qui dépend d'une compréhension que je qualifierais de profonde (p. 165). Cette dernière est l'expression la plus subtile de la notion de transmission, elle inclut le domaine de ce qui n'est pas visible et non manipulable. Elle dépend de ce que Bugault (1994) nomme une patience radicale.

¹²⁸La méditation fait l'objet de nombreuses recherches à l'heure actuelle. Dans le cadre des sciences cognitives, voir les travaux de Varela, Thompson et Rosch, entre autres un ouvrage, publié en 1993 intitulé *L'inscription corporelle de l'esprit*. Ensuite, au Québec, la RAMQ a ouvert ses archives entre 1981 et 1994 pour permettre une recherche sur la méditation. L'article de Herron et collectif publié en 1996 révèle une réduction moyenne annuelle des coûts de santé chez les pratiquants de la méditation. Enfin sur la plasticité neuronale, voir entre autres les travaux de Davidson (<http://brainimaging.waisman.wisc.edu/>) et ceux de Lazar (www.nmr.mgh.harvard.edu/~lazar/).

Est-ce que ce sont ces considérations pratiques qui font qu'en 1996, Cha (1996) ne touche même pas à cette question et que, comme lui, Mathes attribue le DhDhV à Maitreya ? Pour Mathes, il est condamnable de reléguer ce récit au monde des légendes (au sens naïf du terme – p. 11-17). En 2004, Robert Thurman, professeur à l'Université de Columbia, comme Hakamaya dans le travail de Schmithausen (1987 : 183), estime qu'on doit s'en remettre à l'attribution traditionnelle indo-tibétaine puisqu'il est impossible d'infirmier ou d'affirmer sur des bases vérifiables que Maitreya ne soit pas l'auteur de textes (p. xvii).

La difficulté avec la lecture historiciste est une notion trop stricte du vrai vs. faux. Dans une perspective plus inclusive, il apparaît que la pensée bouddhique chevauche à la fois le domaine philosophique (logique), cognitif (processus de perception) et religieux (récit). Et sans être scientifique, au sens « occidental » du terme, cette pensée jouit, pour utiliser un autre terme de Jacob, d'une « scientificité » grâce à l'insistance qu'elle accorde à l'influence du processus cognitif sur l'expérience. Cette expression déroutante d'une autre forme de rationalité doit, il me semble, être prise en compte dans la lecture du récit.

Peu importe qu'on accorde une existence réelle à Maitreya, il semble que la philosophie, l'anthropologie et la cosmologie bouddhique ne peuvent, en aucun cas, être ignorées¹²⁹. L'indianiste Jean Filliozat (en ligne)¹³⁰ dit en ce sens que l'explication d'une cosmologie par le recours au domaine mythologique (ou sociologique), au sens restreint du terme, sans considérer la complexité de la pensée bouddhique, pose problème.

Ce point de vue cognitiviste n'ignore pas les données historiques et philologiques. Ce point de vue n'est donc pas « anti-historique ». Il ne vise pas non plus à réfuter les points de vue précédents, il préfère alimenter le débat autrement, c'est-à-dire en faisant ressortir la logique de cette attribution en fonction de son contexte d'érudition. Les critères de cette position sont d'ordre anthropo-logique au sens « jacobien »¹³¹ du terme, c'est-à-dire qu'ils

¹²⁹Exemple de la pensée bouddhique à ne pas ignorer : « L'être et le néant ne naissent pas, de même que leur combinaison ou leur négation ». *Laṅkāvatārasūtra*, chapitre 3, 22 – traduction de Carré (2006 : 214)

¹³⁰Voir Canal Académie : <http://www.canalacademie.com/Portrait-d-un-medecin-historien.html>

¹³¹Ce terme utilisé par André Jacob lors d'une série de conférences données à l'Université Laval au mois de septembre 2008. Jacob souligne que le terme « philosophie » est trop vague. Il définit la philosophie

L'entrée en matière II

nécessitent une réflexion sur l'expérience humaine en contexte de recherches contemplatives, les recherches contemplatives se distinguant ici par l'importance accordée davantage au processus cognitif qu'à une question ontologique.

Ce point de vue suggère aussi qu'une distinction trop stricte entre un discours exclusivement extérieur (étique), qui pourrait seul être considéré comme scientifique, et le discours internes, celui des communautés bouddhiques (émique), auquel on refuserait toute rigueur de pensée et donc toute science, constitue une position extrême qui pose évidemment problème dans l'étude de textes bouddhiques. Cela dit, les données historiques, philologiques sont aussi importante pour la prochaine étape de recherche qui pose un regard sur les événements qui ont permis au DhDhV de se transmettre jusqu'à nos jours.

comme une théorisation (logique) de la condition humaine (anthropo). L'objet du discours philosophique, selon lui, étant essentiellement la condition humaine. On le comprend ici comme une réflexion ou étude (dans le cas du bouddhisme) sur l'expérience d'être vivant.

3. LA TRANSMISSION DU DhDhV

Pour qu'un texte voyage à travers le temps, il faut qu'il soit transmis soit par l'écriture (la mise par écrit, les traductions et les commentaires) soit par l'enseignement oral, ce qui suppose une série d'évènements qu'on peut tenter ici de retracer. Pour ce faire, on utilise plutôt la notion de transmission au sens de filiation spirituelle que celle de réception élaborée par Jauss (2005). Mais on ne saurait faire complète abstraction de cette dernière, qui prend en compte l'environnement dans lequel un texte est transmis, donc interprété.

Comme point de départ, il y a la mise par écrit du DhDhV que l'on situe ici au IV^e siècle. Puis vient l'enseignement qu'offre Asaṅga à son frère Vasubandhu qui en écrit un court commentaire (sk. *ṛtti*). Cette période est marquée par la légitimation du Mahāyāna. Les six siècles qui suivent ces évènements ont laissé très peu de données. Anacker (dans Potter 1999) suggère que le DhDhV était trop radical pour qu'on l'enseigne de façon systématique durant cette période (p. 753 note 508). Certains érudits, comme Mipham (1846-1912), suggèrent que l'enseignement du DhDhV aurait été considéré comme secret ou du moins réservé strictement à des initiés¹³². Selon Brunnhölzl (2012), plusieurs sources des lignées Kagyu, Jonang et Nyingma confirment cet état de fait (p. 16). Selon Hookham (1992), la clé de cette restriction à un public plus ciblé est la notion de *gotra*¹³³ et celle de *tathāgatagarbha*¹³⁴, notions qui seront abordées ici au chapitre 9 (p. 94-111).

Suivant les recherches de Kuijp (1983), on sait qu'avant la réintroduction du DhDhV, soit entre le VII^e et le XI^e siècle, un écart se creuse entre la tradition de l'enseignement scripturaire monastique et la tradition de l'enseignement orale des *siddha* (p. 32, 40-45).

¹³² En considérant que les débats ont lieu dans un milieu de pluralité, certains érudits tibétains supposent que des textes comme le RGV qui porte sur la notion de *gotra* et de *tathāgatagarbha* auraient eu une profonde influence sur les penseurs hindous entre le IV^e et le XI^e siècle en Inde. D'autres chercheurs suggèrent que les pratiques bouddhiques issues du Kaśmir furent influencées par le *shivaïsme*.

¹³³ Selon Faure (1998), la notion de *tathāgatagarbha* aura plus de facilité à être assimilée par la pensée chinoise.

¹³⁴ La notion de *gotra* fait référence à la lignée au sens de filiation spirituelle. En contexte bouddhique, on l'entend comme le potentiel d'Éveil. L'image donnée est celle d'un germe (sk. *garbha*), le germe de l'Ainsi-allé (sk. *tathāgata*). Avec le temps, on utilisera l'expression « nature de *buddha* » en faisant référence à la nature fondamentale de tout être vivant. Cette notion se formalise avec le RGV composé à la même époque que le DhDhV. Comme le DhDhV, le RGV disparaît de la circulation entre Vasubandhu et Maitrīpa.

Hookham (1992) observe, qu'au XI^e siècle, la réédition du RGV et du DhDhV au Kaśmir marque un tournant dans cette histoire (p. 270-71). La relation entre les traditions scripturaire et ascétique se transforme¹³⁵. Maitrīpa (1012-1097¹³⁶) qui introduit ces textes au Kaśmir joue un rôle clé dans cette réconciliation comme dans la transmission du DhDhV (p. 165).

Pour la présente recherche, les traductions tibétaines du DhDhV par des descendants de Maitrīpa entre le XI^e siècle et le XII^e siècle sont déterminantes. Elles permettent entre autres de considérer ce texte dans son intégralité puisque l'original sanskrit n'a pas survécu. Plus particulièrement, on s'intéresse ici à la version sous forme de stances traduite par Mahājana et Senge Gyaltsen (tib. *seng ge rgyal tshan*). Ce faisant, on s'attarde brièvement à la vie et les travaux de ces deux individus.

De même, le commentaire de Mipham (1846-1912) et l'enseignement de Gyamtso (1934-) permettent d'aborder le sens de ce texte en contexte bouddhique contemporain, et de le traduire en langue française avec une certaine cohérence. On propose donc un court exposé sur la vie et les travaux de ces deux individus. Mais pour mieux situer leur place dans cette série d'évènements, examinons d'abord la transmission du DhDhV dans son ensemble.

3.1 La reconstitution de la lignée de transmission du IV^e siècle à nos jours

Dans le contexte de la tradition bouddhique, la notion de transmission implique une lignée au sens de filiation spirituelle telle que le souligne Kuijp (1983 : 2-4). Cette filiation spirituelle apparaît, comme on l'a vu au chapitre précédent, entre Maitreya, Asaṅga et Vasubandhu, mais elle apparaît encore plus clairement après la réédition et l'enseignement

¹³⁵ Voir l'article de Mathes publié en 2006 montrant l'influence de Maītrīpa sur le développement de la tradition Mahāmudrā. En joignant la tradition des *sūtra* à ceux des *tantra*, Maitrīpa construit un pont entre les études scripturaires et ascétiques. Mathes insiste donc sur le fait que la tradition du Sūtra-mahāmudrā trouve son origine en Inde et ne découle pas de l'approche subitiste associée à la tradition chinoise.

¹³⁶ Plusieurs chercheurs, comme Cornu (2006), indiquent que l'année de naissance de Maitrīpa est 1007, alors que d'autres, comme Brunnhölzl (2012), indiquent 1012.

du DhDhV par Maitrīpa. Les récits traditionnels indiquent que Maitrīpa était un Mahāsiddha (grands accomplis)¹³⁷.

C'est autour de l'année 1012, au nord de l'Inde, dans une famille de brahmanes que naît Maitrīpa¹³⁸ (aussi connu sous le nom de Advayavajra). À l'âge adulte, Maitrīpa étudie à Nālandā¹³⁹ (entre autres avec Nāropa) et à Vikramaśīla¹⁴⁰ (avec Atiśa et possiblement avec Ratnavajra¹⁴¹), deux des plus importants centres d'études bouddhiques de cette époque. Il étudie aussi avec un certain Śāntipa et devient moine. On dit que le nom de Maitrīpa lui est donné en raison de son dévouement au *bodhisattva* Maitreya (voir Cornu 2006 : 361).

Par la suite, il est dit que ses pratiques *yogiques* (associées au *tantrisme*) non conformistes forcent la communauté monastique à l'expulser du monastère où il réside. Ce qui laisse supposer que, pendant un certain temps, Maitrīpa joignait la vie monastique à des pratiques tantriques dites secrètes (voir Hookham 1991 : 145 et 165). En considérant que l'étude des Tantra fait maintenant partie du curriculum des moines et moniales, on comprend d'une part que les pratiques tantriques se sont formalisées avec le temps et d'autre part, que l'aspect sexuel de la pratique des Tantra, souvent mis en relief dans les travaux des Occidentaux, n'est pas indispensable à ces pratiques, la relation sexuelle ne reste qu'un des nombreux moyens habiles ou salvifiques.

¹³⁷ À noter que l'*Abhayadatta* traduit par Robinson en 1979 ne compte pas Maitrīpa parmi les quatre-vingt quatre Mahāsiddha.

¹³⁸ Ce simple détail permet déjà de considérer qu'à cette époque, les communautés bouddhiques et hindoues ne sont peut-être pas aussi distinctes qu'elles le sont maintenant.

¹³⁹ Nālandā se trouve à quelques kilomètres de Rājagṛha. Selon Tāranātha, l'histoire du village et de son lien avec le bouddhisme remonte à l'époque d'Aśoka. En 1235, un tibétain arrive à Nālandā, il vécut la troisième vague de destruction de ce centre d'étude (voir Tarthang 1994 : 174).

¹⁴⁰ Les ruines de Vikramaśīla ont été trouvées à Patharghata, à l'est de Bhagalpur (environ 300 km à l'est de Nālandā). À l'époque de Śākyaśī (1127-1225), la communauté sera forcée de s'enfuir sous la pression de l'armée Turuška (Turque voir Tarthang 1994 : 186).

¹⁴¹ Selon Brunnhölzl (2012), Ratnavajra est un personnage central au centre d'études de Vikramaśīla, il y enseigne les cinq traités de Maitreya (p. 17). Ce qui indique que Maitrīpa n'est pas le seul à connaître l'existence du DhDhV et du RGV à cette époque. Dans une recherche portant sur les lieux importants de l'histoire bouddhique, Tarthang (aussi nommé *kun dga' dge legs ye shes rdo rje*, 1994) écrit que Ratnavajra aurait voyagé au Tibet, il enseigne entre autres à Rinchen Sangpo avec qui il traduit aussi plusieurs textes (958-1055 – 233, 234-236).

Cela dit, sans connaître les dates précises, on sait que Maitrīpa découvre les manuscrits du RGV et du DhDhV quelque part en Inde et les enseigne. Dans les *Annales Bleues*, Zonupal (tib. 'gos lo tsa ba gzhon nu dpal : 1392-1481) écrit :

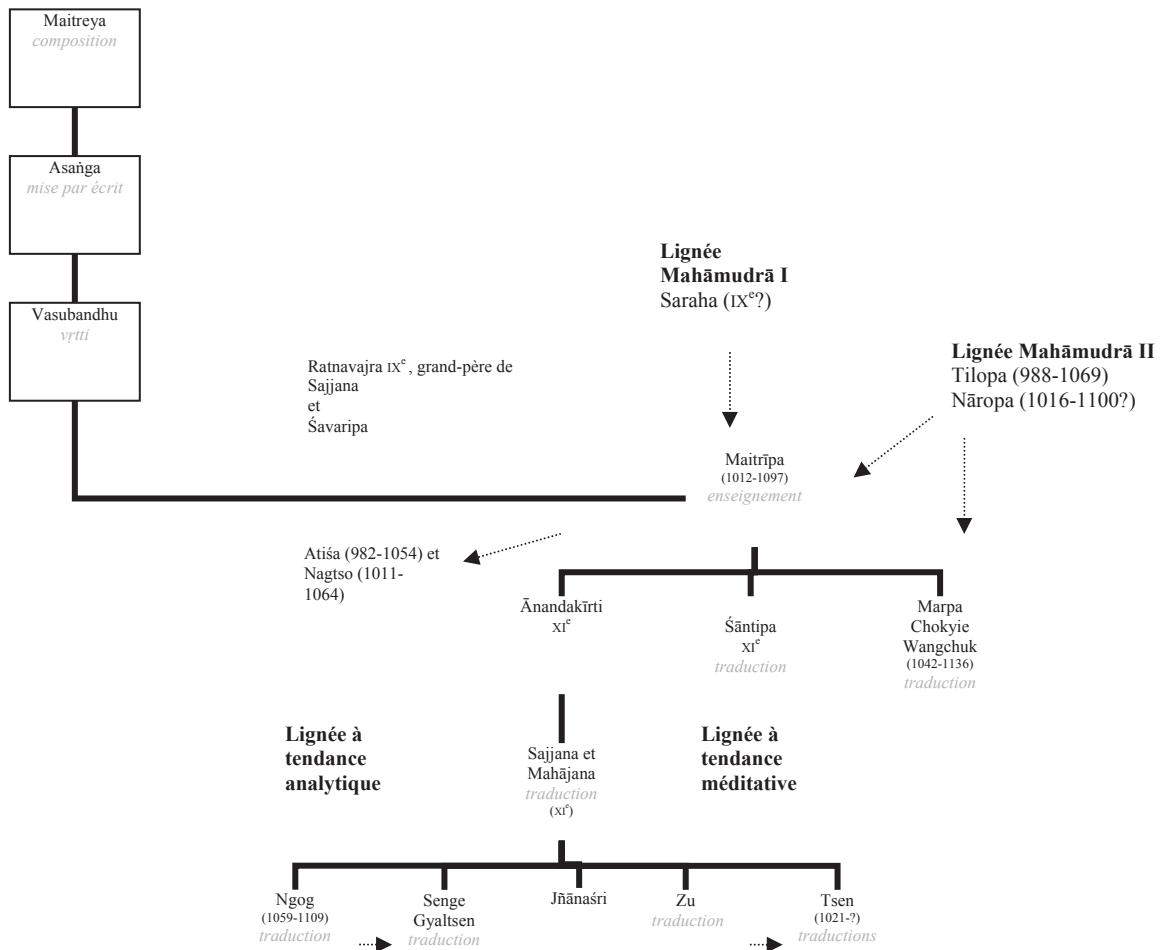
Le vénérable Maitrīpa vit un jour une lumière émerger de l'intérieur d'une craquelure d'un *stūpa*. Après avoir examiné celle-ci, il y découvrit deux textes, [le RGV et le DhDhV]. Il adressa alors ses prières au Vénérable Ajita (tib. *ma pham* i.e. Maitreya) qui apparut entouré de nuages et qui lui expliqua [le sens de ces textes]. Maitrīpa les enseigna à son tour à Ānandakīrti. Déguisé en mendiant, ce dernier se rendit au Kāśmir. [En ce lieu,] Sañjana découvrit [que sous ses haillons], Ānandakīrti était un homme remarquable. Il lui rendit hommage et obtint [l'enseignement des] deux textes. Il en prépara plusieurs copies et les offrit au *paṇḍita* Mahājñānaśri ainsi qu'à d'autres personnes (traduction inspirée de Roerich, 1996 : 206-207)¹⁴².

Selon ces informations, le DhDhV a donc suivi le même trajet que le RGV. Le diagramme 3.1, qui suit, illustre ce trajet. Ce diagramme s'inspire aussi des travaux de Tāranātha (aussi nommé *kun dga snyngpo* ou en sanskrit Ānandagarbha : 1575-1634), de Zonupal aussi connu sous le nom de Gö Lotsawa¹⁴³ (1392-1481), de Mathes (1996 et 2008) et de Brunnhölzl (2012). Dans cette figure, les flèches pointillées représentent l'enseignement de maître à disciple.

¹⁴²Traduction libre de l'extrait de Roerich (1996, version numérique) : « The Venerable Maitrīpa saw once a shining light coming out from a crack in a *stūpa*, and having investigated it, discovered the two books (from inside the *stūpa*). He then offered prayers to the Venerable Ajita (*ma pham*, i.e. Maitreya) who appeared before him surrounded by clouds, and expounded the books to him. Maitrīpa then preached the two books to Ānandakīrti. Disguised as a beggar this latter journeyed to **Kāśmīra**. Sañjana discovered that Ānandakīrti was a remarkable man, paid him homage and obtained from him the two books. He then prepared several copies of the books and offered them to the *paṇḍita* Mahājānaśrī and others ».

¹⁴³ Les travaux de Van der Kuijp (1983), de Mathes (1996) et de Hookham (1992) servent ici de sources d'information. Dans le travail de Hookham, voir les pages 152 et 153. Dans celui de Van der Kuijp (1983), les pages 42 et 43.

Diagramme 3.1
Le début de la transmission du DhDhV



Suivant ces informations, on sait qu'après son expulsion du monastère, Maitrīpa devient un ascète errant. Il rencontre Śavaripa, puis Saraha qui le place à sa suite comme détenteur d'une des deux lignées de pratique Mahāmudrā (flèche pointant vers Maitrīpa). Notons que le terme *mahāmudrā* signifie « grande marque » ou « grand sceau » et fait ici référence à une pratique qui consiste à voir la nature des phénomènes en toutes occasions. Dans cette perspective, tous les phénomènes portent la marque de l'ainsité, de la vacuité, de la non-dualité. Un pratiquant s'engage ainsi à demeurer en cette reconnaissance. Il y a au moins deux lignées de transmission, une suivant le maître Saraha (VIII^e ?) et l'autre suivant le

maître Tilopa (988-1069). Il n'est toutefois pas nécessaire ici de s'étendre sur le lien étroit entre le DhDhV et cette pratique plus tardive, puisqu'il en sera question au chapitre 10.

Parmi les contemporains de Maitrīpa se trouve Nāropa (1016-1100)¹⁴⁴, disciple de Tilopa (988-1069), et parmi les étudiants de Nāropa se trouvent deux hommes portant le nom de Marpa. Il y a Marpa Chökyie Wangchuk (1042-1136) et Marpa Chökyi Lodrö (1012-1097), aussi traducteur et personnage déterminant dans la transmission du bouddhisme au Tibet (maître de Milarepa)¹⁴⁵. Selon Brunnhölzl (2013¹⁴⁶), Marpa Chökyie Wangchuk (1042-1136) aurait rencontré Maitrīpa une seule fois, ce dernier lui aurait conseillé d'aller étudier avec Nāropa. Marpa Chökyi Lodrö (1012-1097) était aussi un étudiant de Maitrīpa. Les Annales Bleues précisent que la traduction du DhDhV est effectuée par Marpa Wangchuk qui est plus jeune et moins connu que son homologue, Marpa Chökyi Lodrö (voir aussi Brunnhölzl (2012 : 16).

Maitrīpa enseigne les cinq traités, dont le RGV et le DhDhV, à Atiśa (aussi nommé Dīpaṅkara Śrijñāna : 980-1054). On sait qu'Atiśa a des contacts avec le Tibétain Marpa Chökyi Lodrö (1012-1097), maître de Milarepa. Une transmission a peut-être eu lieu à partir de cette filiation. Quoi qu'il en soit, Maitrīpa enseigne aussi à Śāntipa (Ratnākaraśānti) et à Ānandakīrti (XI^e) qui voyage en secret vers le Kaśmir et enseigne les cinq traités à Sajjana et Mahājana¹⁴⁷. Sajjana enseigne ensuite à plusieurs personnes, dont Jñānaśri qui voyage ensuite au Tibet.

¹⁴⁴Le récit de la vie d'un maître Indien, Nāropa (1016-1100), témoigne du climat qui devait régner son époque. Par exemple, on sait que Nāropa délaisse sa situation privilégiée au sein de Nālandā, associée à la tradition monastique, dans le but de comprendre le sens profond de ce qu'il y a acquis comme connaissances intellectuelles. Il fait la rencontre d'un *siddha* du nom de Tilopa. Nāropa devient alors un ascète errant. Voir les travaux de M. Rosette intitulés *La vie de Naropa* et *Tonnerre de grande Béatitude*, publiés en 1991, de Guenther intitulé *The Life and Teaching of Nāropa*, publié en 1963 ou encore celui de Thrungpa intitulé *Jeu d'illusion, vie et enseignement de Nāropa*, publié en 1997.

¹⁴⁵Ce Marpa est un disciple à la fois de Maitrīpa et de Nāropa, on suppose donc que les deux lignées de transmission Mahāmudrā se rejoignent. Notons aussi que, parmi les étudiants de Maitrīpa, se trouvent Khyungpo Naljor, fondateur de la lignée Shangpa (lignée affiliée à la lignée Kagyu), et Śāntipa, le maître qui l'ordonne moine. Certains considèrent qu'Avadhutipa serait un autre nom de Maitrīpa.

¹⁴⁶Commentaire recueilli durant la soutenance de cette thèse en mai 2013 à l'Université Laval.

¹⁴⁷Entre 1128 et 1154, durant le règne de Jayasiṃha, le Kaśmir expérimente une période de calme et de paix, mais la population est consciente de l'invasion musulmane en Inde. Cette guerre opère sûrement une pression sur la gouvernance du Kaśmir. En 1222, lorsque le maître Śākyaśri revient au Kaśmir, il constate

Sachant que Ratnavajra est un des aïeux de Sajjana et Mahājana, il est possible que ces derniers aient reçu une transmission des cinq traités d'Anandakīrti et une autre de Ratnavajra. Toutefois, tous ces individus n'auront pas autant d'impact sur la transmission du DhDhV au Tibet que Ngog (1059-1109) et Tsen (1021-?). Selon Ruegg (1969), Ngog et Tsen se rendent à un concile au Kaśmir en 1076 (p. 36). Ce qui suggère que c'est durant ce voyage qu'ils recevront de Sajjana, l'enseignement du RGV et du DhDhV. À cette époque, Tsen a 56 ans, Ngog en a à peine 18.

Suivant les recommandations de Sajjana¹⁴⁸, Tsen étudie avec un certain Ānandavajra (aussi nommée *Zu – gzu dga' ba'i rdo rje*), auteur d'un manuel portant sur le RGV. Il revient au Tibet avant Ngog, donc avant 1092, et commence à enseigner ces textes¹⁴⁹. Ngog reste dix-sept années au Kaśmir. À son retour au Tibet, il instaure aussi un cycle d'enseignement sur ces textes¹⁵⁰. Durant cette période, selon les *Annales bleues*, Ngog enseigne à Senge Gyaltsen, traducteur de la présente version du DhDhV. Le diagramme 3.2 de la page suivante reprend là où le diagramme 3.1 finissait et situe les traducteurs et commentateurs présentés par Mathes.

Pour retracer les lignées de transmission, ce diagramme s'inspire des travaux de Mathes (1996), Brunnhölzl (2012), de Kongtrul, ainsi que des informations recueillies dans *Les Annales Bleues* traduit par Roerich (1949, 1953, 1988, 1996). Cela dit, à l'étude du mode de présentation des commentateurs des cinq traités de Maitreya, plusieurs spécialistes, comme Van der Kuijp (1983), Hookham (1992) et Mathes (1996), considèrent que Ngog

le déclin. Entre le XV^e et le XVII^e siècle, l'enseignement du *dharma* au Kaśmir disparaît (voir Tarthang 1994 : 237).

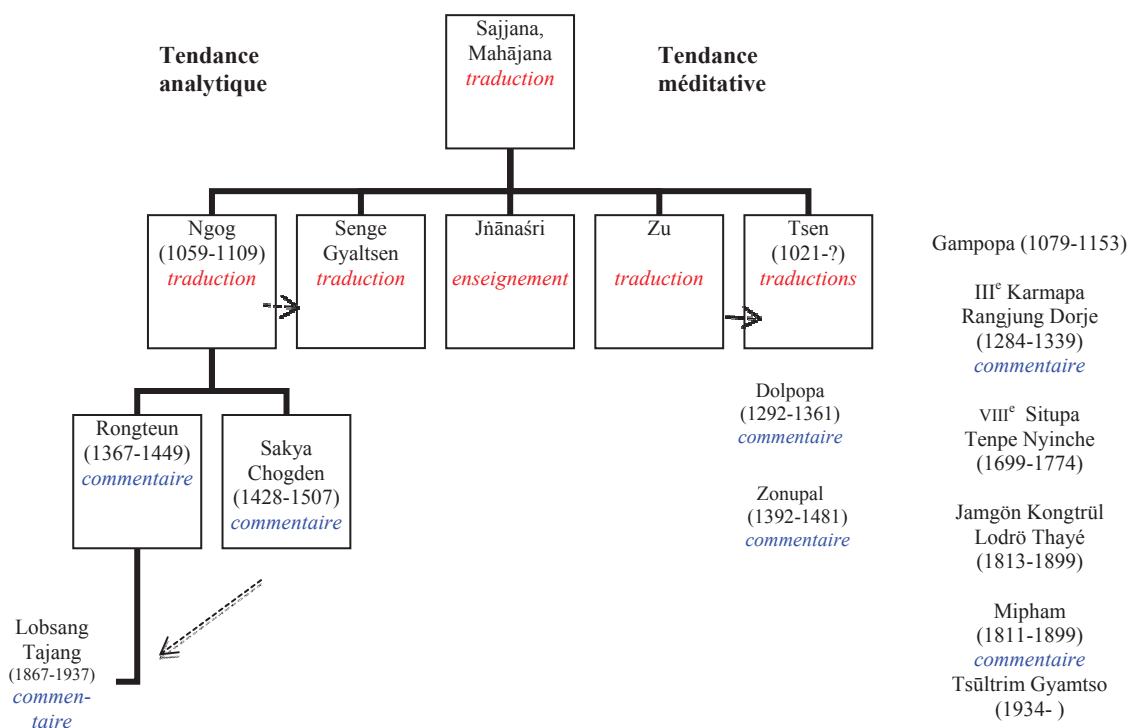
¹⁴⁸ Ruegg (1969) mentionne que seul le sommaire indien portant sur le RGV, incluant des instructions originales, l'*Upadeśa (Mahāyānottaratantrapadeśa)* est le travail de Sajjana (p. 35). Voir aussi l'introduction du travail de Johnston intitulé *Ratnagotravibhāga*, publié à Patna en 1950 ; et dans le *Catalogue du fonds tibétain de la bibliothèque nationale*, III, aux pages 304 et 429.

¹⁴⁹ Zonupal (tib. *'gos lo tsa ba gzhon nu dpal* : 1392-1481) écrit que Tsen (tib. *btsan kha bo che*) ayant étudié les *Enseignements de Maitreya* (tib. *byams chos*) avec Sajjana, revint [au Tibet]. Grand fut le bienfait (traduction selon Roerich 1988 : 70).

¹⁵⁰ Buteun mentionne que Sajjana enseigne à Ngog et que Ngog enseigne par la suite au Tibet (dans Obermiller 1999 : 220)

initie une lignée à tendance analytique (tib. *thos sam pa'i lugs*)¹⁵¹ et que Tsen initie une lignée à tendance méditative (tib. *sgom lugs*).

Diagramme 3.2
Suite de la transmission du DhDhV



En ce sens, Zonupal (1392-1481), qui a écrit un commentaire sur le RGV en s'appuyant sur le DhDhV, note une distinction entre le mode de présentation de Tsen et de Ngog. Il écrit : « même si le grand traducteur [Ngog] Loden Sherab¹⁵² ainsi que [Tsen] Kaboche¹⁵³ ont

¹⁵¹ L'expression tibétaine *thos sam pa'i lugs* signifie littéralement la tradition de l'écoute et de la réflexion. Brunnhölzl (2012) utilise une autre expression, celle de *bshad lugs*, qui signifie littéralement « tradition de l'explication », il la traduit par *exegetical tradition* (p. 17).

¹⁵² *Les Annales Bleues* indiquent que Ngog composent deux commentaires sur le RGV et que plusieurs de ses successeurs commenteront ses textes, entre autres Shang Tsepong Chokyi Lama (tib. *zhang tshe spong chos kyi bla ma* : IX^e), Chapa Chokyi Senge (tib. *phya pa chos kyi seng ge* : 1109-1169), Denpagpa Mawe Senge (tib. *dan bag pa smra ba'i seng ge* : XII^e) et Tsang Nagpa Tseundru Senge (tib. *gtsang nag pa – brtson 'grus - rigs pa'i seng ge* : XII^e). Voir aussi Brunnhölzl 2012 : 19 et note 58, 354.

¹⁵³ Zonupal (tib. *'gos lo tsa ba gzhon nu dpal* : 1392-1481) précise que : [Tsen] naît au cours de l'année métal femelle du coq (1021). À l'âge de 56 ans, au Kaśmir, il fait une requête à Sajjana : « maintenant que je suis vieux, je ne saurais étudier un trop grand nombre de textes. Je désire sincèrement que ma prière funéraire soit la doctrine du grand Maitreya. Veuillez m'instruire comme il se doit. Sajjana confia son entraînement

reçu l'enseignement de Sajjana, leurs manières de transmettre ces textes fondamentaux diffèrent l'une de l'autre » (dans Roerich, 1988 : 206)¹⁵⁴.

Les différences entre la lignée à tendance analytique et la lignée à tendance méditative s'expliquent par divers facteurs. On dit entre autres que le système explicatif de Ngog et de ses successeurs s'accorde davantage avec les instructions monastiques qui mettent l'accent sur l'étude des textes et sur le raisonnement par inférence. Dans cette perspective, le potentiel d'Éveil, pour être établi en sens définitif, doit être admis sous l'aspect de la vacuité et selon la deuxième mise en mouvement de la roue. Et c'est selon les règles d'une négation non affirmative (suivant une interprétation de la pensée de Nāgārjuna : I^e-II^e siècle), que ce système trouve sa cohérence. On réfute toute affirmation (négation) sans émettre de position (non affirmative).

Le système explicatif de Tsen¹⁵⁵ et de ses successeurs s'accorde davantage avec les instructions orales de la lignée des Siddha. Plus âgée, Tsen se préoccupe davantage de l'expérience pratique. Son système explicatif met l'accent sur l'expérience directe en posant le potentiel d'Éveil au sens définitif. Dans cette perspective, ce n'est pas tant le raisonnement par inférence qui prime, mais l'expérience de l'absence de distinction entre les phénomènes et leur nature. L'aspect lumineux de l'esprit est ici un indice de la présence du *gotra*. Ce potentiel d'Éveil à l'exemple de la clarté de la lumière est vu comme inséparable de la vacuité. Le système de Tsen s'accorde avec une autre interprétation de la pensée de Nāgārjuna, celle de Maitreya et avec la troisième mise en mouvement de la roue.

Kongtrül (dans Hookham 1991) souligne l'influence de l'interprétation de Zu et Tsen sur des auteurs comme Gampopa (1079-1153), disciple de Milarepa, et Dolpopa (1292-1361 –

au traducteur Zu gawa dorje. Selon la traduction de Roerich (1988, version numérisé) : « btsan kha bo che was born in the Iron Female Hen year (*lcags mo bya* 1021 A.D.). At the age of 56, he proceeded to Kāśmīra, and said to Sañjana : “Now I have grown old! I cannot master many books. I wish to make the Doctrine of the Blessed Maitreya my death prayer. {R 348} Pray instruct me in it!” Sañjana entrusted him to the lo tsa ba gzu dga' ba'i rdo rje who is said to have instructed (*gdams pa*) btsan kha bo che (p. 348) »

¹⁵⁴La traduction de Roerich se lit comme suit : « Though the great lo tsa ba blo ldan shes rab and btsan kha bo che have heard (their exposition) from the Sañjana, their methods of exposition of the basic texts show certain difference ».

¹⁵⁵Selon Brunnhölzl (2012) qui s'appuie sur *Les Annales Bleues*, indique que Tsen est un étudiant de Trapa Ngonshes (tib. *gra pa mgnon shes* : 1012-1090), et qu'il écrit un commentaire sur le RGV (p. 17).

p. 52-53). En ce sens, dans un de ses ouvrages, Gampopa écrit que le texte fondamental pour la pratique de Mahāmudrā est le RGV. L'influence de cette lignée de transmission sur Gampopa doit aussi être nuancée puisque celui-ci étudie dans la tradition d'Atiśa avant de recevoir une transmission de Milarepa.

En s'appuyant sur les Annales Bleues, Brunnhölzl (2012) répertorie un nombre de maîtres ayant reçu la transmission des cinq traités de Maitreya (en particulier celles du DhDhV et du RGV) de la lignée de Tsen, il nomme entre autres Changrawa (tib. *lcang ra ba*), Darma Tsondrü (tib. *'phyos mdo sde sbug dar ma brtson 'grus* – 1117-1192) et leur successeurs (p. 18). Dans cette lignée de transmission, on trouve un commentaire portant sur le RGV ainsi qu'un certain nombre de textes portant sur la sagesse. C'est pourquoi, dans cette lignée à tendance méditative, la transmission des approches que proposent le RGV et le DhDhV ne peut pas être écartée.

Il n'y a aucun doute que ces deux lignées de transmission joignent, à leur façon, l'étude des textes aux exercices spirituels (en particulier aux Tantra¹⁵⁶, voir chapitre 10). En ce sens, certains proposent que la pensée de Dolpopa (1292-1361) aurait influencé les positions du troisième Karmapa, Rangjung Dorje (1284-1339). Cela dit, selon Brunnhölzl (2012), le commentaire du III^e Karmapa, intitulé *L'ornement expliquant le traité de la distinction entre les phénomènes et leur nature* est le plus ancien et, de loin, le plus volumineux de tous les commentaires tibétains.

Suivant la recherche de Kuijp (1983) et celle de Hookham (1991), on voit que la différence entre ces deux lignées de transmission émerge très clairement au XIV^e siècle, en réponse aux écrits de Dolpopa, un auteur controversé qui met l'accent, par exemple, sur la notion de permanence de la nature de *buddha* émise dans certaines stances du RGV et dans le commentaire de Vasubandhu au DhDhV. Ces notions posent un réel problème

¹⁵⁶ On pense en particulier au Mahāmudrā et au Dzogchen. Les pratiques du Dzogchen, ou Grande Perfection, issues de la lignée Nyingma font aussi usage de la notion de *gotra*, de *tathātagarbha*, et de *jñāna*. Les origines de cette pratique restent difficiles à situer. Voir les travaux de Samten Karmay, D. Germano, A. Klein, P. Kvaerne ou J.L. Achard.

d'interprétation aux commentateurs de son époque¹⁵⁷. Et peu importe que l'on soit d'accord avec la position de Dolpopa, l'histoire montre que ses provocations lancent un débat et permettent au DhDhV de prendre plus de place dans l'espace public de son temps jusqu'à aujourd'hui, puisque plusieurs commentaires sur le DhDhV sont rédigés après son intervention.

Dans le présent travail, il n'est pas nécessaire de nommer tous les maîtres qui ont permis la transmission de la présente interprétation du RGV et du DhDhV, notons simplement quelques individus qui apparaissent à la gauche du diagramme 3.2 : le III^e Karmapa (1284-1339), le VIII^e Situpa, Tenpe Nyinche (1699-1774), Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé (1813-1899), Mipham (1846-1912), et plus récemment Tsültrim Gyamtso (KTGR, 1934 -). Gyamtso est un des maîtres les plus déterminants aujourd'hui dans la transmission du DhDhV en Occident.

Il est judicieux, voire nécessaire, de se pencher sur la vie et les travaux des individus qui ont une influence directe sur la présente recherche, on pense ici aux maître indien et au traducteur tibétain du XII^e siècle dont l'œuvre est ici traduite et examinée, Mipham dont le commentaire a été traduit au prochain chapitre afin de situer le DhDhV dans le contexte de la tradition tibétaine actuelle, et Gyamtso dont l'enseignement du DhDhV en Occident a permis la présente étude.

Quelques notes sur la vie et les travaux des traducteurs indien et tibétain du XII^e s.

Au début de la version tibétaine du DhDhV, on trouve un hommage inséré par des traducteurs. À la lecture du colophon toute à la fin du texte, on comprend que ces deux personnes sont le Kaśmirien Mahājāna et le traducteur tibétain Senge Gyaltzen. Il y a peu d'information sur ces deux érudits. Toutefois, quelques mentions à travers les travaux de Tāranātha (dans Chimpa et Chattopadhyaya 1970), de Zonupal (XV^e : dans Roerich and Mathes), de Buteun (tib. *bu ston* : 1290-1364 – dans Obermiller 1999), de Ruegg (1969), de

¹⁵⁷Dolpopa défend l'idée que la nature des phénomènes (associé au *gotra*) est permanente en disant que le *gotra* est au-delà de ce qui est permanent et au-delà de ce qui est impermanent. Dans la même veine, Dolpopa écrit que le *gotra* est le Soi véritable en soutenant qu'il est au-delà du soi et du non-soi (voir chapitre 1 : 19 et 22).

Hookham (1992), de Lopez (1999), de Lipman (1981) et de Brunnhölzl (2012) permettent de dresser un tableau de leur vie et de leurs travaux.

Le Kaśmirien Mahājana et son fils Sajjana

Selon Chimpa Chattopadhyaya (1970), le colophon du Putralekha indique que Sajjana serait le fils de Mahājana qui, lui serait le fils de Ratnavajra (p. 302, note 35). Tāranātha (dans Chimpa et Chattopadhyaya 1970), indique que Ratnavajra est le fils de Haribhadra, descendant de Maheśvara (p. 301). Brunnhölzl (2012) indique de même que Sajjana est le fils aîné du *paṇḍita* Sugata (Mahājana), le petit-fils du Siddha et *paṇḍita* Ratnavajra et le père d'un plus jeune Mahājana (p.17, voir aussi note 27)¹⁵⁸. Selon Deitz (1984), Mahājana serait ainsi le nom à la fois du père et de l'un des fils de Sajjana (p. 61 –63). Dans ce cas, les témoignages laissés par les textes sont tels qu'il est parfois difficile de différencier le fils du père.

Selon Tāranātha (dans Chimpa 1970), Mahājana¹⁵⁹ est le traducteur d'au moins seize œuvres¹⁶⁰ (p. 430). Lopez (1988) n'en repère que neuf ; il précise, par contre, que Mahājana est l'auteur d'un commentaire sur les *Prajñāpāramitāsūtra* (p. 12)¹⁶¹. Il écrit qu'en tant que commentateur, sa préoccupation principale est de trouver le lien entre la

¹⁵⁸Selon Tarthang (1994), Ratnavajra était un personnage central au centre d'étude bouddhique de Vikramaśīla ou il aurait enseigné les cinq traités de Maitreya entre autres à Rinchen Sangpo (950-1055 – 233-236).

¹⁵⁹Dans le chapitre portant sur la préservation du Vinaya (dans Roerich, 1988 : 70), Zonupal (tib. 'gos lo tsa ba gzhon nu dpal : 1392-1481) mentionne que Mahājana a aussi participé à la traduction du *Śramaṇeraśikṣāpadasūtra* (p. 47).

¹⁶⁰Parmi les auteurs qu'il traduit se trouve Candragomin, Vasubandhu, Nāthamaitreya et autres.

¹⁶¹Le titre de son œuvre est *Prajñāpāramitāhṛdayārthaparijñāna*. Il y propose qu'il y a une relation à établir entre le *mantra* associé aux *Prajñāpāramitāsūtra* : *oṃ gate gate paragate parasamgate bodhi svāhā* et les cinq chemins du *bodhisattva*. Selon lui, le premier *gate* du *mantra* évoque l'accomplissement du premier chemin, celui de l'accumulation. Le deuxième *gate* évoque l'accomplissement du chemin de la mise en œuvre, le terme *paragate* évoque l'accomplissement du chemin de la vision, le terme *parasamgate*, celui du chemin de la méditation et l'expression *bodhi svāhā*, celui l'apprentissage accompli. Son commentaire aura une influence profonde sur les érudits tibétains. Cela dit, même si un *mantra* semble être une caractéristique d'influence tantrique, notons que les *Prajñāpāramitāsūtra* ne sont pas les seuls *sūtra* à posséder cet attribut puisque, selon Cornu (2006), on en trouve même dans certains textes pālis (p.369). Dans la tradition bouddhique, on explique souvent que le terme sanskrit *mantra* est composé du terme *man* signifiant esprit et du terme *trai* signifiant protéger. Cette explication, qui du point de vue linguistique est discutable, sert à donner des pistes pour la pratique. Un *mantra* est un instrument de la pensée, une formule verbale concise qui permet, en contexte de pratique, de centrer l'esprit. Un *mantra* protège ainsi l'esprit de la pensée discursive et de ses tendances habituelles.

perfection de la connaissance par excellence (constat de vacuité) et les moyens habiles ou salvifiques (concepts, textes, pratiques et rituels – p. 13). Kuijp (1983) est aussi d'avis que l'une des préoccupations principales de penseurs du Kaśmir à l'époque de Mahājana-Sajjana est le passage entre l'étude des textes et les pratiques (p. 38-41).

Lopez (1988) suggère que Mahājana aurait peut-être voyagé au Tibet, ce qui est difficile à établir (p. 12)¹⁶². Les visites de Mahājana au Tibet s'expliquent peut-être par des voyages non officiels. À cet effet, dans *Les Annales Bleues*, Zonupal (tib. *gzhon nu dpal*) mentionne que plusieurs grands *paṇḍita*, originaires du Kaśmir, seraient venus au Tibet sans nécessairement avoir reçu d'invitation particulière (dans Roerich).

Dans son chapitre portant sur les traducteurs, Zonupal confirme que Sajjana¹⁶³ était bel et bien présent au Concile de l'année du dragon de feu (1076). Dans son travail historique, Buteun (1290-1364) mentionne que Sajjana enseigne à Ngog, mais ne mentionne pas l'évènement (dans Obermiller 1999 : 220). Dans le travail de Lipman (1981), c'est Mahājana ou ses étudiants qui enseignent à Pathab ou Patsap (tib. *spa tshab lo tsa ba nyi ma grags* : XI^e - XII^e – p. 42). Ce maître aura une forte influence au Tibet¹⁶⁴.

Ce recueil d'informations permet d'apprécier l'influence des maîtres du Kaśmir sur la transmission du DhDhV au Tibet, à une époque où le bouddhisme s'éteignait en Inde. Cette information permet aussi de considérer l'émergence de deux lignées de transmission : la lignée à tendance analytique (tib. *thos sam pa'i lugs*) et la lignée à tendance méditative (tib. *sgom lugs*). Devant cette distinction, Serden Panchen (dans Van der Kuijp, 1983) suggère

¹⁶² Selon Tarthang (1994), Ratnavajra (père de Mahājāna ?) a voyagé au Tibet traduisant des textes du Mahāyāna au monastère de Toding (tib. *mtho lding*, dans l'ouest du Tibet) et supervisant la reconstruction d'une terrasse à Samye (tib. *bsam yas*). Un disciple de Sajjana nommé Jñānaśri a aussi voyagé au Tibet assurant ainsi la transmission des cinq traités de Maitreya (p. 235-236).

¹⁶³ Les diverses orthographes de ce nom sont : Sañjana, Sanjñāna, Sanandajana, Sandjana.

¹⁶⁴ Selon Zonupal (tib. *'gos lo tsa ba gzhon nu dpal* : 1392-1481), Sajjana est aussi l'enseignant de Pathab Nyima Dragpa (tib. *spa tshab nyi ma grags pa*). Pathab Lotsawa (tib. *Pa tshab Lo tsa ba* : XI^e) aurait étudié au Kaśmir pendant vingt-trois ans. Selon Lipman (1981), Pathab introduit au Tibet des éléments qui donneront lieu à la pensée Madhyamaka Prāsaṅgika (p. 42). Les distinctions à l'intérieur de la pensée Madhyamaka se définissent autour du XIII^e siècle à l'époque de Buteun (tib. *bu ston*). De nouvelles découvertes permettent aujourd'hui de mieux comprendre l'influence de ce maître sur la pensée Madhyamaka au Tibet (voir Lang 1990 et le récent article de Dreyfus et Tsering, 2009-10).

que ces deux approches sont les faces d'une même pièce de monnaie. Et c'est ce que l'information portant sur le deuxième traducteur tend à confirmer.

Le Tibétain Senge Gyaltsen

Le deuxième traducteur est Senge Gyaltsen (*seng ge rgyal tshan*) est aussi connu sous les noms de Senge Gyalpo (*seng ge rgyal po*) ou de Zama Gyaltsen (*za ma seng ge rgyal tshan*)¹⁶⁵. Dans les *Annales Bleues*, Senge Gyaltsen aurait étudié avec le traducteur Ma (tib. *rma lo tsa ba*) (p. 219-220). Il étudie avec Puranpa (tib. *pu hrans pa*), avec le traducteur Garon (tib. *ga ron lo tsa ba*) et avec Ngog, initiateur de l'interprétation à tendance analytique (voir dans Roerich, 1988 : 222). Senge Gyaltsen aurait aussi étudié avec le maître indien Padampa Sangye (tib. *dam pa sans rgyas*).

Dans son étude sur les *Prajñāpāramitāsūtra*, Lopez (1988) note que Senge Gyaltsen aurait traduit le commentaire de *Prajñāpāramitāsūtra* attribué à Vajrapāṇi (p.173). On lui attribue aussi la traduction du *Pramāṇasamuccaya* et de son commentaire. Enfin, dans les *Annales Bleues*, Zonupal (1392-1481) souligne la présente traduction du DhDhV. Cette traduction vient de son contact avec Mahājana, bien sûr, puisqu'ils signent tous les deux la présente version du DhDhV, mais elle est peut-être aussi influencée par son contact avec Ngog associé à l'interprétation à tendance analytique du DhDhV. Il est donc intéressant de noter que Mipham, qui est associé à l'interprétation à tendance méditative, choisit la version de ce traducteur pour son commentaire. Comment comprendre ce choix ?

Quelques notes sur la vie et les travaux de Mipham (1846-1912)

Mipham est un maître dont les écrits ont encore aujourd'hui une forte influence sur les penseurs tibétains. La traduction d'un texte de mKhanpo Kun bzang dPal ldan par Pettit (1999)¹⁶⁶ montre que Mipham naît d'une famille aristocratique, en 1846 (année du cheval

¹⁶⁵ Serait-il aussi connu sous le nom de Padma Senge ?

¹⁶⁶ Concernant la vie de Mipham, Pettit 1999 mentionne les travaux de Dudjom Rimpoche (*History*), de Gene Smith, de Goodman publié en 1981 et de Schuh publié en 1969 qui s'inspire tous de l'*Essential Hagiography* de mKhan po Kun bzang dPal ldan (en deux tomes *gangs ljongs smra ba'i seng ge mi pham*

de feu), dans la région de Ding chung (rivière Ya chu) dans le Kham, au Tibet Oriental. À l'âge de six ans, il apprend à lire et à écrire. Si bien qu'on dit qu'il commence à composer des stances dès l'âge de dix ans. Il entre dans un monastère de la région de sDe dge vers l'âge de douze ans et, trois ans plus tard, il entreprend une retraite.

En 1860, des troubles politiques dans cette région s'étendent jusqu'à sDe dge, ce qui force Mipham à partir au nord vers Golok dans l'Amdo avec une partie de la population. En 1863, il se rend en pèlerinage vers l'est jusqu'au Tibet central (U-tsang)¹⁶⁷. Durant cette période, Mipham rencontre des maîtres qui auront une grande influence sur sa pensée, entre autres Patrul (*sdza dpa sprul* - 1808-1887), Jamyang Khyentsé Wangpo (*'jam dbyangs mkhyen brtse dbang po* : 1820-1892) ou encore Jangön Kongtrül Lodrö Tayé (1813-1899). Il reçoit la transmission des cinq traités de Maitreya de Solpon Padma (tib. *gsol dpon pad ma* : date ?).

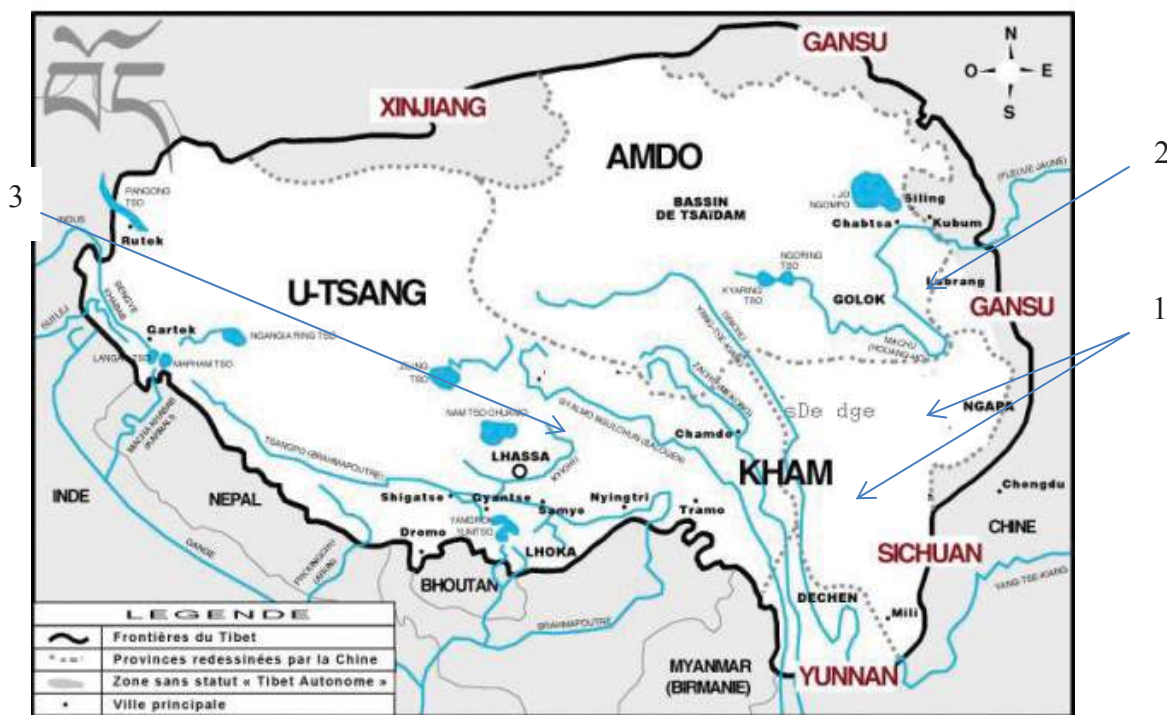
À travers ses voyages, Mipham n'étudie pas seulement avec des maîtres de sa propre lignée. D'ailleurs, au cours de sa carrière, il participera à un mouvement qui tente de réduire la rivalité sectaire et de préserver des traditions et pratiques en voie de disparition. On appellera ce mouvement de pensée le mouvement Rimay (tib. *ris med*). Le mot *ris* signifie « partiel, partie, côté » alors que le mot *med* est une négation, le terme *ris med* vient à signifier « non sectaire » ou encore « impartial ». Leur approche consiste à utiliser des textes, des commentaires, des méthodes de pratique de diverses lignées de transmission. Quoi qu'il en soit, après ses études, Mipham est invité à écrire.

L'illustration qui suit montre les trois régions du Tibet que Mipham a parcouru au cours de sa vie : 1- la région de sa jeunesse au sud-est, le Kham ; 2- la région d'Amdo au nord et la région de ses pèlerinages ; 3- l'U-tsang à l'ouest du Tibet.

rnam thar et le *rnying ma'i chos 'byung* publiés en 1976 à Gangtok). Il traduit des passages importants de ce travail et utilise aussi le Victorious Battle Drum de 'Jigs med Phun tshogs (p. 22-39).

¹⁶⁷ Adaptation d'une carte de l'administration centrale du Tibet que l'on trouve en ligne : <http://www.tibet-info.net/www/Cartes-du-Tibet.html>

Illustration 3.1
Parcours de Mipham



Les travaux de Mipham et ses positions philosophiques

Suivant Petit (1999), on sait que les premiers travaux de Mipham semblent avoir été publiés autour de 1865. À travers ses écrits, Mipham¹⁶⁸ tente de trouver un fil conducteur entre les enseignements du Hīnayāna, du Mahāyāna et du Tantrayāna. Peut-être à cause de son indépendance d'esprit, Mipham n'oppose pas les véhicules, ni les écoles de pensée. Il y cherche une progression, une unité, en lien avec une application pratique (i.e. le Dzogchen). Il puise dans les commentaires de toutes les lignées de transmission. C'est peut-être une des raisons qui fait qu'à son époque, Mipham fut un auteur non conventionnel et controversé.

Selon Goodman (1981), la polémique que soulève Mipham commence avec son commentaire du neuvième chapitre du *Bodhicaryāvatāra*, un texte de Śāntideva (p. 63).

¹⁶⁸ Pour plus de détails sur la vie et la pensée de Mipham, voir les travaux de Pettit (1999) et ceux de Phuntsho (2005). Les sources universitaires non mentionnées dans le présent travail sont : *Tibetische Handschriften und blockdrucke sowie Tonbandaufnahmen Tibetscher Erzählungen* de Dieter Schuh publié en 1973 ; « Mipham and the Philosophical Controversies of the Nineteenth Century » publié en 1969 et repris en 2001 dans *Among Tibetan Text, History and Literature of the Himalayan Plateau*.

Selon Lipman (1981), certaines controverses tiennent au fait que Mipham remet en question les idées reçues. Il repense la notion de supériorité de la pensée de l'école Madhyamaka Prāsaṅgika telle que présentée par Tsong kha pa, alors dominante au Tibet (p. 41). Mipham préfère la notion de complémentarité entre les vues philosophiques ; par exemple, il voit une relation étroite entre la pensée de l'école Svātantrika et celle de l'école Prāsaṅgika Madhyamaka¹⁶⁹. Il soutient que si les positions des écoles du Mahāyāna se distinguent au niveau des arguments et de la méthode, au niveau ultime, elles se rejoignent (p. 48). Notons que c'est ce que Loden Sherab (tib. *rngog blo ldan shes rab* : 1059-1109) énonce dans son commentaire sur le DhDhV et que Mipham emploie ce même argument dans son commentaire du DhDhV (voir chapitre 4 : 103 à 107).

Kapstein (1988) observe que, selon l'interprétation de Mipham, l'étude à elle seule ne peut mener à une profonde connaissance, de même que la méditation à elle seule ne peut mener à une profonde connaissance. Le chemin contemplatif exige donc un exercice de discernement qui doit s'opérer grâce à un raisonnement critique. Kawamura (1981) confirme cette idée dans son article sur le commentaire de Mipham portant sur le *mKas 'jug*¹⁷⁰. C'est en cela que les clés d'interprétation utilisées par les érudits indiens sont essentielles pour Mipham. Kapstein (1988) se penche particulièrement sur l'utilisation que Mipham fait d'une de ces clés, celle des quatre règles de logique :

- un phénomène apparaît en relation ou en dépendance, ex. une graine par rapport à une pousse ;
- selon sa propre fonction, ex. une graine d'orge se développe en une pousse d'orge ;
- selon la logique, c'est-à-dire selon les modes de cognition valide (tib. *tshad ma*) : directe (tib. *ngnon sum*) ou inférentielle (tib. *rjes dpag*), ou encore selon les écritures ;
- et selon la tendance naturelle des choses, ex. un fleuve coule vers le bas.

¹⁶⁹La position *Svātantrika* (tib. *rang rgyud pa*) qui utilise le syllogisme autonome est introduite au Tibet par Śāntarakṣita autour du VIII^e siècle. Pour cette école, la réalité ultime correspond à l'absence d'existence. La position Prāsaṅgika (tib. *thal 'gyur ba*), qui tend à démontrer les conséquences absurdes de toute position, est introduite au Tibet par Pa tshab lo tsa ba autour du XI^e siècle. Cette école affirme que la réalité est au-delà de toute formulation, de toute position. Mais, selon Lipman (1981), la division entre ces deux écoles n'apparaît qu'à l'époque de Buteun (tib. (tib. *bu ston* ; XIV^e – p. 42). Il note aussi que le traducteur Pa tshab a étudié avec Sajjana (Mahajana), un des traducteurs de la présente version du DhDhV. Des études plus récentes sur le rôle de Pa tshab sont maintenant disponibles.

¹⁷⁰Le titre du commentaire est le *mKas pa'i tshul la 'jug pa'i sgo shes bya ba'i bstan chos*. La version qu'utilise Kawamura a été imprimé sur bloc de bois *poṭhi* style.

L'étude de Kapstein (1988) montre ainsi que, malgré son apparente indépendance d'esprit, Mipham suit un processus herméneutique tout à fait traditionnel (p. 165).

Selon Arguillère (2004), Mipham s'inspire des travaux d'un maître Nyingma du nom de Longchen Rabjam¹⁷¹. Il le fait sur deux plans : celui de la vue ultime et celui de la méthode (mise en rapport de textes et de commentaires). Mais, selon Arguillère (2004), Mipham va plus loin dans son interprétation du Madhyamaka (p. 17-23). Qu'est-ce qui caractérise plus précisément la pensée de Mipham ? Arguillère (2004) tente de répondre à cette question en présentant quelques thèses sur lesquelles Mipham revient souvent :

- la contradiction entre l'idée d'existence et d'apparence ;
- la nature ultime conçue sans aucun reste positif (ni sujet ni objet) ;
- l'idée selon laquelle la connaissance de cette nature ultime ne peut être autre que cette nature elle-même ;
- l'idée selon laquelle la nature ultime est parée de toutes les perfections.

Cette interprétation en quatre points des enseignements bouddhiques est aisément applicable à la lecture du DhDhV et comme on le verra au chapitre suivant, Mipham témoigne d'une grande affection pour ce texte.

Jay Garfield (2006) se penche sur un aspect encore plus spécifique de la pensée de Mipham, celle de l'autoconnaissance (tib. *rang rig*). Sans être d'accord avec la position de Mipham, Garfield considère que sa contribution est de mettre en lumière les réelles implications du débat sur les fonctions cognitives (p. 201-228). La lecture du commentaire de Mipham au chapitre suivant confirme les propos de Garfield.

Enfin, Pettit (1999) propose une étude approfondie d'une des œuvres de Mipham, *Le flambeau de la certitude* (tib. *nges shes sgron me*). Comme le titre l'indique, Mipham y met en relief l'importance de l'acquisition de la certitude sur le chemin. Mais cette notion de certitude qui insiste sur l'étude de la vacuité et sur la pensée rationnelle n'est pas spécifique à Mipham, ni aux commentateurs tibétains puisqu'elle apparaît déjà clairement dans le DhDhV. Notons que l'acquisition de la certitude dans le DhDhV correspond à une étape de

¹⁷¹ Tib. *klong chen rab byams*.

la pratique *vipāśyanā*, elle est associée aussi au chemin de la mise en œuvre, voire même à la pratique Mahāmudrā.

À la lecture de la recherche de Pettit (1999), il apparaît que les propos du *Flambeau de la certitude* ressemblent étrangement aux propos du DhDhV¹⁷². Suivant l'épilogue du commentaire de Mipham, c'est durant l'année du buffle de feu que Mipham reçoit la requête de commenter le DhDhV, celle-ci vient d'un maître important dont on ne connaît pas le nom. Cinq ans plus tard, au cours de l'année du cheval de bois, alors qu'il se trouve au siège de Ka thog, Mipham compose le commentaire en trois jours et l'intitule : *Une distinction [entre les phénomènes et leur nature] à la lumière de l'intelligence fondamentale* (tib. *ye she snang ba rnam 'byed*)¹⁷³. Selon Brunnhölzl (2012), ce commentaire aurait donc été écrit en 1894 et Mipham aurait ainsi 48 ans.

À la lecture de la troisième stance liminaire de ce commentaire, on comprend déjà que pour Mipham, le thème central du DhDhV est l'intelligence fondamentale (sk. *jñāna* ; tib. *ye shes*) qu'il considère comme le cœur des enseignements du Mahāyāna. Dans son introduction, Mipham n'adopte pas la classification traditionnelle de sa lignée, il n'adopte pas non plus celle de Dolpopa. Il innove en considérant que la vue ultime que propose le DhDhV correspond à la pensée du Mahāyāna dans son ensemble. Jamais auparavant au Tibet n'avait-on suggéré l'idée d'un Grand Véhicule Général (tib. *phyi*) qui n'opposerait pas les points de vue, mais qui les engloberait. Certains, comme Arguillère (2004), voient en l'approche de Mipham une sorte de syncrétisme, d'autres, comme Kawamura (1981), y voient du génie.

Avec cette classification qui tend à désamorcer l'opposition, Mipham choisit d'utiliser la traduction de Mahājāna et Senge Gyaltzen. Par ce choix, Mipham tente-t-il de réunir une

¹⁷²Au chapitre 10, on verra comment l'utilisation de la pensée rationnelle inspire une approche dite progressive et une autre, dite immédiate.

¹⁷³Le titre pourrait aussi se lire comme suit : *une distinction entre les apparences et l'intelligence fondamentale*. Mais selon Khenpo Tsultrim Gyamtso, le terme *snang ba* ne signifie pas apparence, mais lumière. Durant la soutenance de cette thèse, Brunnhölzl propose de traduire ce titre par *The Unfolding/Opening of the Light of Wisdom*.

interprétation analytique (Ngog) et une interprétation méditative (Tsen)¹⁷⁴ ? Tente-t-il de préserver une traduction moins connue, comme tentaient de le faire, à son époque, plusieurs érudits du mouvement Rimé¹⁷⁵ auxquels il se joint ? Opte-t-il pour la qualité ? Ou opte-t-il pour une traduction plus efficace en situation de pratique ? Une chose est certaine, cette traduction est la plus utilisée par les commentateurs tibétains. Étant sous forme de stances, elle se prête particulièrement bien à un apprentissage par cœur, et par le fait même, à la pratique. Dans cette même veine, l'enseignement du DhDhV de Tsültrim Gyamtso (1934-) vise l'expérience pratique ou, selon la question principale de la présente recherche, l'applicabilité du constat de vacuité.

Quelques notes sur la vie et les travaux de Gyamtso (1934-)

Les informations présentées ici proviennent principalement d'un travail universitaire fait par Christopher Pietras en 1993 dans le cadre d'un programme d'études internationales. Son travail n'a pas encore été publié. Selon Pietras, Khenpo Tsültrim Gyamtso Rimpoché (Tib. : *mkhan po tshul khrim rgya mtsho rin po che*) de son nom laïc Sherab Lodro, est un éminent yogi lettré de la tradition Kagyu du bouddhisme tibétain, né en 1934 dans une famille de nomade de Nangchen, dans le Kham (Tibet oriental). À l'âge de deux ans, son père décède soudainement. Sa mère se tourne alors vers la pratique intensive du Dharma. Dès son enfance, il fait ainsi l'expérience d'une vie de pratique et de pèlerinages.

Il quitte la vie familiale à un jeune âge pour recevoir une formation bouddhique de Lama Zopa Tarchin, qui devient son lama racine. À l'issue de cette formation, il choisit une vie ascétique de yogi, errant à travers le Tibet et entreprenant des retraites intensives et solitaires dans des grottes. Il est entre autres reconnu à cette époque pour sa pratique de Chöd. Au Monastère de Tsourphou, le siège historique de la lignée Karma-Kagyu,

¹⁷⁴Selon Zonupal (tib. *'gos lo tsa ba gzhon nu dpal* : 1392-1481), le traducteur Senge Gyaltzen aurait étudié avec Ngog qui est à l'origine de la lignée de transmission à tendance analytique (études des textes). En ce sens, la recherche de Mathes (1996) confirme que la traduction de Senge Gyaltzen s'accorde avec celle de Ngog.

¹⁷⁵Mouvement non sectaire (tib. *ris med*) du XIX^e siècle qui vise à contrecarrer le sectarisme. Ce mouvement laisse entendre que le sectarisme à cette époque menaçait l'acuité des débats, la diversité des transmissions scripturaires et pratiques, et la vitalité du bouddhisme au Tibet.

Gyamtso (1934-) poursuit sa formation sous la direction du chef de cette lignée, le 16^e Karmapa. Il reçoit aussi l'enseignement d'autres maîtres.

En 1959, alors en retraite à Nyemo, un groupe de moniales bouddhistes l'approchent pour faire face aux difficultés qui règnent au Tibet à cette époque. Il les guide vers le Bhoutan hors de danger ou il fonde une nonnerie. Il part ensuite pour l'Inde du Nord, où il passe les neuf années suivantes au camp de réfugiés tibétain de Buxa Duar au Bengale. Là, il étudie et maîtrise l'érudition des quatre écoles du bouddhisme tibétain. Il obtient le degré de Khenpo de la part du xvi^e Karmapa ainsi que le degré Geshe Lharampa du xiv^e Dalai-Lama. Sous la direction du Karmapa, il s'établit par la suite au Bhoutan, où il construit un centre de retraite et une école pour les nonnes. Aujourd'hui, cinq autres centres ont été construits, dont un autre au Bhoutan, deux au Tibet et deux au Népal. Tous ces centres sont destinés aux moniales. C'est pourquoi Gyamtso est parfois identifié comme le Lama des nonnes (tib. *ani lama*).

Mais Gyamtso ne reste pas au Bhoutan, il devient l'enseignant principal au *shedra* (université monastique) au Monastère de Rumtek en Inde, le siège du Karmapa en exil. À ce titre, il forme avec Thrangu (1933-) un grand nombre de responsables des lignées majeures Karma Kagyu. Le 17 juillet 1977, Gyamtso arrive à Paris, en France, et commence à enseigner le *Dharma* et la langue tibétaine classique aux Occidentaux. Il voyage alors en Europe, aux États-Unis, au Canada, en Amérique du Sud, en Asie du sud-est, en Afrique et en Australie. En 1986, il fonde l'Institut Marpa pour traducteurs, à Bodnath, au Népal, offrant des cours d'hiver intensifs en langue et en écriture. Il devient enseignant de l'Institut Rigpe Dorje au Monastère de Pullahari, siège du iii^e Jamgön Kongtrül Rinpoché.

Durant ces années d'enseignement, Gyamtso dirige la publication de plusieurs ouvrages dont *Le lho rig* (1984) et *Le bsdud grwa* (1984) qui portent sur la logique ; *Les étapes de la méditation sur la vacuité* (version anglaise 1986, 1993, 1994 ; allemande 1994 et française 2009, etc.) ; *Ascertaining certainty about the view* (2005) ; *Beautiful song of Marpa the translator* (2000) ; *Le soleil de la connaissance* (version anglaise 2003 ; française 2004 ; allemande et autres) expliquant Nāgārjuna ; *Buddha Nature* (2000), une traduction du

RGV ; *Distinguishing Phenomena and Pure Being* (2004), une traduction du DhDhV ; *Moon of Wisdom* (2005), traduction du sixième chapitre du commentaire du VIII^e Karmapa du *Madhyamakāvātāra* de Candrakīrti ; *Stars of Wisdom* (2010) portant sur la méditation analytique. On trouvera aussi des centaines de transcriptions de ses enseignements oraux qui ont minutieusement été mis par écrit par des étudiants. Plus récemment, des publications issues de transcriptions voient donc le jour (ex. *Les deux réalités* 2009). Enfin, un projet a été mis sur pied pour rendre accessible, sous peu, la majorité de ses enseignements sur le web¹⁷⁶.

Aujourd'hui, Gyamtso est reconnu comme une autorité de la tradition Kagyu, l'un des deux plus importants enseignants de cette lignée. Dans sa façon de transmettre le *dharma* aux Occidentaux, il est notamment connu pour utiliser les *dohas* (les chants de réalisation) composés entre autres par Milarepa (à qui il est souvent comparé). Le travail de Gyamtso se caractérise aussi par son insistance sur la vue ultime. Rarement, les maîtres enseignant en Occident insisteront autant sur le constat de vacuité. Gyamtso le fera à un tel point qu'on le surnomme parfois *the emptiness-lama* (le lama-vacuité). Il insiste de même sur la notion d'égalité entre opposés tels que l'égalité entre bon-méchant, supérieur-inférieur, grand-petit, haut-bas, etc., et encore sur l'inséparabilité entre apparence et vacuité, sons et vacuité, sensation et vacuité. Cette insistance se place dans un contexte très précis, celui de la pratique Mahāmudrā. Pour pouvoir apprécier la contribution de Gyamtso, des recherches plus approfondies sur ses travaux seraient souhaitables.

Dans le contexte de la présente recherche, soulignons que Gyamtso n'a pas publié de commentaires officiels sur le DhDhV même si, depuis les années 90, à travers l'Europe et les Amériques, il l'enseigne, l'explique, le commente. On trouve ainsi plusieurs des transcriptions de ses enseignements dans les archives de centres bouddhiques. Dans le cadre de ces enseignements, notons enfin qu'il a encouragé des chercheurs universitaires comme Hookham (1992), étudiante de Ruegg, à poursuivre sa recherche sur le RGV ; Mathes (1996), étudiant de Micheal Hahn, à poursuivre la sienne sur le DhDhV, il enseigne maintenant à l'Université de Vienne ; Anne Burchardi (2002) qui participe maintenant à la

¹⁷⁶Voir www.ktgrinpoche.org.

numérisation de la bibliothèque nationale du Bhoutan ; Karl Brunnhölzl (2009) à poursuivre sa recherche sur l'école Yogācāra. Brunnhölzl traduit maintenant pour la fondation Tsandra, enseigne pour l'Institut Nitārtha et publie régulièrement ; ainsi que l'auteur du présent travail à poursuivre cette recherche.

Si la communauté tibétaine a encouragé certains de ses meilleurs enseignants à venir en Occident, et que Gyamtso a encouragé à son tour les recherches universitaires, c'est peut-être un témoignage d'une puissante préoccupation : s'assurer de la transmission de textes comme le DhDhV, une transmission mise en danger par une situation politique délicate. Mais si de telles recherches universitaires peuvent peut-être permettre la survie de textes, elles l'influenceront aussi, inévitablement ! Devant cet état de fait, il est à souhaiter que cette influence reste aussi fidèle que possible aux intentions de l'auteur tout en répondant aux questions qui se posent aujourd'hui. En cela, la communauté tibétaine ne s'assure pas seulement de la transmission de sa propre tradition, mais participe à l'approfondissement des connaissances en général. Ce qui amène à une première lecture de la traduction du DhDhV et du commentaire de Mipham au chapitre suivant.

PARTIE II

LA TRADUCTION

4. LA TRADUCTION DU DhDhV ET DU COMMENTAIRE DE MIPHAM

Ce chapitre propose une traduction du DhDhV (IV^e siècle) ainsi qu'une traduction du commentaire de Mipham (XIX^e siècle)¹⁷⁷. Il se divise en trois sections dont la première est à l'exemple d'une table des matières. L'introduction de Mipham donne ensuite des pistes d'interprétation, et enfin, vient le texte racine présenté conjointement avec le commentaire de Mipham.

Le texte tibétain utilisé pour ce travail de traduction a d'abord été imprimé sur blocs de bois à Rumtek, puis reproduit, corrigé et annoté par Mathes en 1996. La reproduction de ce texte a ici été placée en pages paires et la version française en pages impaires. Cette mise en page a exigé que quelques pages soient laissées en blanc, il faudra donc s'en accommoder.

Soulignons aussi que la comparaison des diverses éditions du texte racine tibétain a déjà été faite par Mathes (1996)¹⁷⁸, on ne les reprend donc pas dans le présent travail de traduction. Ces informations alimenteront parfois l'examen des stances aux chapitres 5 à 10. Il en est de même pour les fragments sanskrits.

Dans le présent chapitre, les stances du texte racine ont été placées en retrait. Pour en faciliter l'examen aux chapitres suivants, on a pris le soin de les numéroter. Cette numérotation a été placée entre parenthèses à la fin de chaque stance. La numérotation suit, dans la mesure du possible, le rythme en quatrains de l'original. Toutefois, lorsque les stances sont irrégulières, on s'en est remis à la ponctuation.

¹⁷⁷Ces traductions, précisons-le, sont le résultat de plusieurs années d'études en contexte traditionnel et universitaire.

¹⁷⁸Voir aussi Kawamura 1989 et 1993.

Notons que, pour son commentaire, Mipham utilise une méthode qui consiste à reprendre systématiquement chaque mot du texte racine. Pour faciliter le repérage de ces mots et leur explication, on les a mis en bleu dans la version tibétaine et en caractères italiques gras dans la version française. Enfin, on notera qu'au cours de la traduction, des ajouts ont été insérés entre crochets pour faciliter la compréhension du texte. Mais avant d'aborder la traduction, examinons la structure du DhDhV.

4.1 La structure du DhDhV

Au premier abord, la structure du DhDhV n'est pas donnée. Les stances se suivent simplement les unes après les autres. Il y a bien une organisation dans la séquence des idées présentées, mais comment s'y retrouver ? Face à ce type de problème, la communauté tibétaine a développé, au cours des siècles, une méthode qu'elle nomme « la division » (tib. *sa bcad*¹⁷⁹). Son objectif est de mettre en évidence la structure des textes sanskrits qu'elle traduit et commente assidument. Cette méthode typiquement tibétaine s'apparente à une table des matières, pourtant elle s'en distingue aussi parce qu'elle ne se présente pas au début du texte, comme on s'y attendrait, mais à l'intérieur de celui-ci, en début de section.

Dans le DhDhV, comme dans plusieurs autres textes, l'entrecroisement des sections et sous-sections, identifiées simplement par un chiffre (ex. 1, 2, 3...), rend la séquence des points difficile à suivre. Pour faciliter la lecture et l'étude, on propose donc

- de reconstituer une liste des points abordés dans le DhDhV à partir de la division du commentaire de Mipham ;
- d'utiliser une méthode à plusieurs chiffres (ex. 3.2.1, 3.2.1.1, 3.2.1.2, etc.) comme le font plusieurs étudiants-es et spécialistes occidentaux de la tradition tibétaine ;
- de présenter cette liste au début de ce chapitre comme on le ferait pour une table des matières ;
- d'y insérer quelques repères de pagination ;
- et de l'intégrer au reste du texte.

¹⁷⁹Ce terme tibétain signifie « synopsis » (tib. *mdor bshad*), « division » (tib. *bcad*), « chapitre » (tib. *le□u*) ou « ordre ou arrangement » (tib. *rim pa* ou *go rim*).

Tableau 4.1

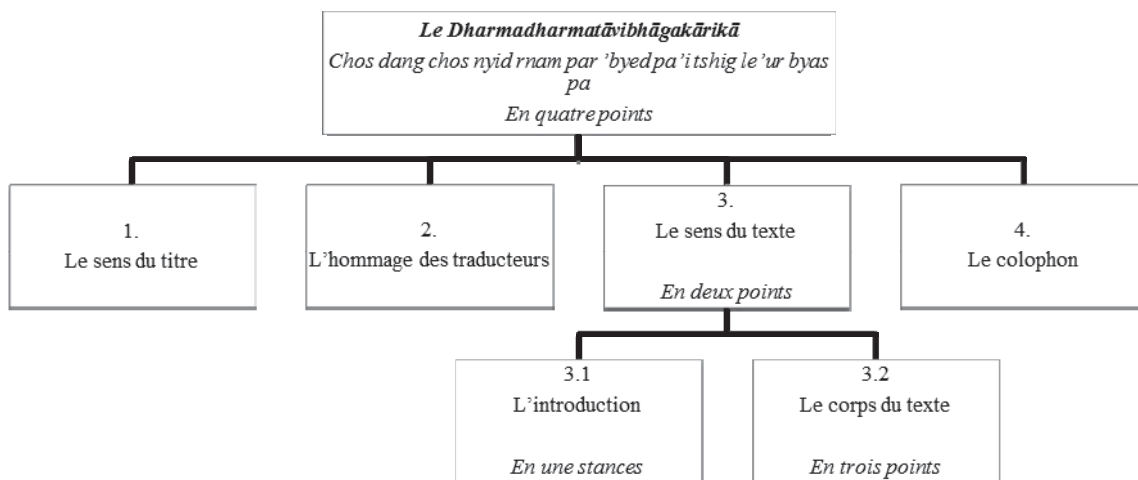
La structure du DhDhV	
Introduction de Mipham	109
Les stances et le commentaire	109
1	Le sens du titre119
2	L'hommage des traducteurs119
3	Le sens du texte119
3.1	L'introduction [exprimant l'intention] de la composition de ce traité121
La présentation concise	122
3.2	Le corps du traité composé.....125
3.2.1	La présentation concise125
3.2.1.1	La présentation des principaux éléments [du texte]125
3.2.1.2	La présentation de ce qui caractérise [les phénomènes et la nature des phénomènes]127
3.2.1.2.1	Ce qui caractérise les phénomènes127
3.2.1.2.2	Ce qui caractérise la nature des phénomènes129
3.2.1.3	Le mode de fonctionnement [de ce qui caractérise les phénomènes]129
3.2.1.4	L'examen de l'unité et de la différence [des membres de cette] paires 131
L'explication détaillée	134
3.2.2	L'explication détaillée134
3.2.2.1	L'explication détaillée des phénomènes134
3.2.2.1.1	La présentation des points [à considérer]137
3.2.2.1.2	L'explication de chacun [des six] points137
3.2.2.1.2.1	La présentation des trois premiers points déjà [expliqués]137
3.2.2.1.2.2	L'explication des trois derniers points.....139
3.2.2.1.2.2.1	L'explication des deux appuis139
3.2.2.1.2.2.1.1	La présentation concise de l'appui commun [aux êtres vivants]141
3.2.2.1.2.2.1.2	L'explication de chacun de ces points141
3.2.2.1.2.2.1.2.1	L'explication de l'appui commun [aux êtres vivants]141
3.2.2.1.2.2.1.2.2	L'explication [de l'appui] qui n'est pas commun [aux êtres vivants] 143
3.2.2.1.2.2.2	L'explication de la façon d'entrer en la réalité de la non-existence de l'objet saisi et du sujet qui saisit, sixième et [dernier point].....145
3.2.2.1.2.2.2.1	La présentation du principe philosophique selon lequel il n'y a que l'appréhension (l'objet extérieur n'existe pas)145
3.2.2.1.2.2.2.1.1	La présentation sur la non-existence de l'objet saisi différencié du sujet qui saisit145
3.2.2.1.2.2.2.1.2	L'élimination de l'incertitude à ce propos147
3.2.2.1.2.2.2.2	La manière de pénétrer la réalité dénuée de [dualité] objet saisi – sujet qui saisit151
L'explication détaillée de la nature des phénomènes	154
3.2.2.2	L'explication détaillée de la nature des phénomènes157
3.2.2.2.1	La présentation concise des points [à considérer]157
3.2.2.2.2	L'explication détaillée de chacun de ces points157
3.2.2.2.2.1	La caractéristique157
3.2.2.2.2.2	L'appui en tout temps, [c'est-à-dire le cadre de référence]159
3.2.2.2.2.3	La certitude définitive159
3.2.2.2.2.4	Le contact159
3.2.2.2.2.5	Le rappel.....161
3.2.2.2.2.6	L'arrivée en tant que telle.....161
3.2.2.2.2.6.1.	Reconnaître l'essence de l'ultime changement d'appui161

Les changements d'appui	162
3.2.2.2.2.6.2. L'explication détaillée des qualités particulières [de cette expérience]	165
3.2.2.2.2.6.2.1 La présentation concise	167
3.2.2.2.2.6.2.2 L'explication détaillée	167
3.2.2.2.2.6.2.2.1 L'essence (1)	167
3.2.2.2.2.6.2.2.2 Les composantes (2)	167
3.2.2.2.2.6.2.2.3 Les individus (3)	169
3.2.2.2.2.6.2.2.4 Les traits distinctifs (4)	171
3.2.2.2.2.6.2.2.5 Les préalables (5)	173
L'appui qui permet les changements	174
3.2.2.2.2.6.2.2.6 L'appui (6)	177
3.2.2.2.2.6.2.2.6.1 La présentation concise du sixième point, l'appui (6)	179
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2 L'explication détaillée	179
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.1 L'attention dirigée	179
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.2 L'abandon des attributs	181
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.3 La pratique juste	183
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.4 Les caractéristiques	185
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.5 Les bienfaits	191
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6 La connaissance approfondie du mode [de manifestation] de cette intelligence	191
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.1 La présentation concise de la connaissance approfondie	193
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2 L'explication détaillée	193
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.1 La connaissance approfondie [de cette intelligence en tant que] remède	193
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.2 La connaissance approfondie de sa caractéristique [principale]	195
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.3 La connaissance approfondie de ses particularités	197
3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.4 La connaissance approfondie des domaines d'activités [de cette intelligence]	199
3.2.2.2.2.6.2.2.7 L'utilisation de la pensée rationnelle (7)	201
3.2.2.2.2.6.2.2.8 La pratique (8)	205
3.2.2.2.2.6.2.2.9 Les désavantages (9)	209
3.2.2.2.2.6.2.2.10 Les avantages (10)	213
3.2.3 La conclusion illustrant le caractère des phénomènes et [celui des changements d'appui] au moyen d'exemples	215
4. Colophon	215
Épilogue	221
Dédicace	221

Ce type de synthèse à plusieurs chiffres est couramment utilisé par les Occidentaux en contexte traditionnel. Pour en faciliter l'utilisation, on a pris le soin de noter en caractères gras les points de ce tableau qui correspondent aux sections du présent chapitre (l'introduction de Mipham, la présentation concise, l'explication détaillée, etc.). De même, au cours de ce chapitre, chaque section est introduite par un diagramme en page paire et par une page titre en page impaire. Le diagramme suivant porte par exemple sur la structure générale du texte.

Diagramme 4.1

Exemple de diagramme montrant les sections et quelques sous-sections du DhDhV



Les chiffres dans les cases de ces diagrammes s'accordent avec la division du commentaire de Mipham. Chaque point correspond soit à un titre de section, à une stance ou, dans certains cas, à plusieurs stances.

Dans ce diagramme, la section 3.2 représente l'ensemble du texte, elle comprend 66 points. Même si ce diagramme ne le montre pas, la dernière stance de la section 3.2 sert de conclusion, celle-ci précède ainsi le colophon. Cela dit, examinons maintenant l'introduction de Mipham.

4.2 La traduction de l'introduction du commentaire de Mipham

༄༅། ཚུམ་དང་ཚུམ་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པའི་འགྲེལ་བ་ཡི་ཤེས་སྣང་བ་རྣམ་འབྱེད་བཞུགས་སོ།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡི་ཤེས་རྡོ་རྗེ་ཡིས།
 །གཟུང་འཛིན་རི་བོ་རབ་ཏུ་བཅོམ་མཛད་པས།
 །བསམ་གྱིས་མི་བྱབ་ཡི་ཤེས་སྐྱབ་བརྟེས་པ།
 །སྟོན་མཚོག་གྲུབ་པ་དེ་ལ་བྱག་འཚལ་ལོ།
 །གང་གི་ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེའི་ཚུམ་གྱི་མཛད།
 །འཛིན་མཛད་རྒྱལ་བའི་སྲས་པོ་འཇམ་པའི་དབྱངས།
 །རྒྱལ་ཚབ་ས་བཅུའི་དབང་ལྷག་མ་པམ་པའི།
 །ཞབས་སེལ་ལོར་བུ་གཅུག་གི་རྒྱན་དུ་བརྟེན།
 །གང་འདྲར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཚུམ་གྱི་མཛད།
 །ཀྱུ་གྱི་ལྷང་ན་སྟིང་པོར་གྱུར་པ་ཡི།
 །རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡི་ཤེས་ཟབ་མོའི་དོན།
 །གསལ་མཛད་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོའི་རྣམ་བཤད་བྱ།

།དེ་ཡང་རྒྱལ་བའི་སྲས་པོ་འཇམ་པ་ཐོགས་མེད་གྱིས་མི་ལོ་བཅུ་གཉིས་སུ་རྗེ་བཅུན་བྱམས་པ་བསྐྱབས་པའི་མཐར་ཞལ་མངོན་སུམ་དུ་
 བསྟན་ནས་དགའ་ལྷན་ལྷའི་གནས་སུ་བྱིད་དེ། རྒྱལ་བའི་བཀའ་ཐམས་ཅད་གྱི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པའི་བསྟན་བཅོས་རྒྱན་གཉིས་འབྱེད་
 གཉིས་རྒྱད་བླ་མ་སྟེ་ཚུམ་ལྷ་བསྟན་པ་འདྲི་ལ། མཁས་པ་ཁ་ཅིག་གིས་ལྷ་ཀ་བསྟན་བཅོས་དཀྱུས་གཅིག་གི་རྒྱལ་དུ་བཞེད་ལ། ཡང་ཁ་
 ཅིག་གིས་ཐེག་གསུམ་དང་ཐེག་གཅིག་དེས་དོན་དུ་བཤད་པ་སོགས་མཐར་ཐུག་གི་བསྟན་བྱ་མི་མཐུན་པས་བསྟན་བཅོས་གྱི་ལུས་གཅིག་
 ཏུ་འདོད་པ་དེ་བཀག་ནས། རང་ལུགས་བཀའ་སོ་སོའི་དགོངས་འགྲེལ་དུ་བཞེད་ལ། དེ་ལ་ཡང་ཐོག་མཐའ་གཉིས་དབུ་མ་དང་།
 བར་མ་གསུམ་སེམས་ཅམ་གྱི་དགོངས་འགྲེལ་དུ་བཞེད་པ་དང་། མདོ་རྒྱན་ཁོ་ན་སེམས་ཅམ་གྱི་གཞུང་དང་། གཞན་བཞི་དབུ་མར་བཞེད་
 པ་དང་། མངོན་རྟོགས་རྒྱན་དབུ་མ་དང་། གཞན་བཞི་སེམས་ཅམ་དུ་བཞེད་པ་དང་། ཡང་ཁ་ཅིག་གིས་ལྷ་ཀ་སེམས་ཅམ་གྱི་དགོངས་
 བར་གནས་པ་དང་། ཡང་ལྷ་ཀ་དབུ་མའི་དགོངས་པར་གནས་པར་བཞེད་པ་སོགས་ཡོད་ཀྱང་། དོན་ལ་མངོན་རྟོགས་རྒྱན་ནི་བཀའ་
 བར་པ་ཤེས་རབ་གྱི་པ་རོལ་ཏུ་སྦྱིན་པའི་དགོངས་འགྲེལ་དང་། རྒྱད་བླ་མ་འཁོར་ལོ་ཐ་མའི་དེས་དོན་བདེ་གཤེགས་སྟིང་པོ་བསྟན་པའི་
 མདོ་རྣམས་གྱི་དགོངས་འགྲེལ་དུ་རྩོད་པ་མེད་པར་གྲུབ་ཅིང་། དེ་གཉིས་ཀས་མཐར་ཐུག་གི་རིགས་གཅིག་དང་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་འདོད་ལ་
 དབུ་མའི་དོན་དུ་དགོངས་པ་མཐུན་པ་ཉིད་དོ། །

***La distinction [entre les phénomènes et leur nature]
à la lumière de la sagesse,
commentaire [de Mipham] portant sur le DhDhV***

[Hommage]

Devant [vous], Maître Suprême, Śākyamuni,
[qui], par le sceptre adamantin de l'intelligence fondamentale non conceptuelle,
avez conquis la totalité des montagnes, objet saisi – sujet qui saisit,
et manifestez ainsi un corps de sagesse inconcevable, je me prosterne.

Mañjuśrī et [Maitreya,] régent invincible et grande force de la dixième Terre,
[vous] qui êtes les héritiers du Vainqueur [Śākyamuni]
et les détenteurs des trésors du *Dharma* vaste et profond,
en bijoux sur ma tête, je place les ongles de vos pieds.

[Intention]

Ici sera expliqué un grand traité
mettant en lumière la réalité profonde,
l'intelligence fondamentale non conceptuelle,
au cœur même de tous les trésors
des enseignements du Mahāyāna.

Héritier du Vainqueur, le Noble Asaṅga atteignit le but ultime de sa pratique après une durée de douze années humaines, alors que le visage du vénérable Maitreya se manifesta directement à ses yeux. Celui-ci le guida au divin domaine de Tuṣita et lui remit les cinq traités qui comprennent deux Ornaments [l'*Ornement des sūtra* et l'*Ornement de la réalisation directe*], deux distinctions [*La distinction entre le milieu et les extrêmes* et *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes*] et la *Continuité ultime* [ou *Nature de buddha*]. Ces cinq traités sont des commentaires sur l'intention de tous les enseignements du Vainqueur [Śākyamuni].

Certains érudits considèrent que ces cinq [écrits] forment un seul et même traité continu. D'autres réfutent cette [position], considérant que si l'on affirme que ce traité appartient à une seule tradition, il y a incohérence dans sa présentation de la réalité ultime. [Ces érudits soulignent,] entre autres, que dans l'explication du sens définitif, il y a [l'affirmation de] trois véhicules puis ensuite, [celle] d'un seul véhicule. En accord avec leur propre tradition, ces [érudits] considèrent donc [ces cinq traités] comme des commentaires sur l'intention de différents niveaux d'enseignement : le premier et le dernier appartenant au Madhyamaka et les trois du milieu appartenant au Cittamātra. D'autres [érudits] considèrent l'*Ornement des sūtra* comme le seul écrit Cittamātra, les quatre autres étant Madhyamaka. L'*Ornement de la réalisation directe* est parfois considéré comme Madhyamaka, et les quatre autres comme Cittamātra. D'autres encore situent la totalité des cinq dans la vue Cittamātra ; ou encore situent la totalité des cinq dans l'intention Madhyamaka et ainsi de suite.

En réalité, il est incontestable que l'*Ornement de la réalisation directe* est un commentaire sur l'intention de la deuxième mise en mouvement de la roue [du *Dharma*], c'est-à-dire les *Prajñāpāramitāsūtra*, et que la *Continuité ultime* [RGV] commente l'intention du sens définitif, la troisième mise en mouvement de la roue, c'est-à-dire les *sūtra* enseignant le *sugatagarbha* [la nature de *buddha*]. Ces deux traités s'accordent avec la pensée du Madhyamaka en proposant qu'il y a ultimement une seule famille et un seul véhicule.

མདོ་སྡེ་རྒྱུན་ནི་སྡེ་མ་དེ་གཉིས་གྱིས་བཤད་བྱའི་མདོ་ལས་གཞན་པའི་མདོ་སྡེ་ཡལ་མོ་ཆེའི་དོན་སྤྱོད་གས་གཅིག་བསྐྱེད་པའི་དགོངས་
འགྲེལ་ཡིན་ལ། དེར་རིགས་དང་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་མ་ངེས་པར་བསྟན་པ་སོགས་ཡལ་ཆེར་སེམས་ཅན་གྱི་མདོ་སྡེའི་དགོངས་པ་གཙོ་བོར་
འགྲེལ་བར་གསལ་ལོ། །

འབྲེད་གཉིས་པོ་འདི་ནི་ཐེག་པ་སྤྱི་ཡི་རྒྱ་ཆེ་བ་དང་ཟབ་མོའི་སྤྱོད་སྟོན་པར་བྱེད་པ་སྟེ། འདི་དག་ཏུ་རང་བཞིན་གསུམ་དང་སྤྱོད་དོན་
མ་གྲུབ་པའི་རྒྱལ་རྒྱ་ཆེར་སྟོན་ཀྱང་དེ་ཙམ་ཞིག་གིས་སེམས་ཅན་པའི་གཞུང་ཁོ་ནར་འགྱུར་བའི་ངེས་བཤད་དེ། དབུ་མའི་དགོངས་པ་
ཡང་ཚོས་སྐད་དེ་དག་གི་རྒྱལ་གྱིས་བཞག་པ་ཙམ་ལ་འགལ་བ་མེད་པ་ནི། ལང་གཤེགས་ལས།

ཚོས་ལུ་རང་བཞིན་གསུམ་དང་ནི།
རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཚོགས་བརྒྱད་དང་།
ཁདག་མེད་དོན་གྱི་རྣམ་གཉིས་པོར།
ཐེག་ཆེན་མཐའ་དག་བསྟུན་པ་ཡིན།

ཞེས་ཚོས་སྐད་འདི་དག་ཐེག་ཆེན་མཐའ་དག་གི་སྤྱི་སྟོན་ཏུ་གསུངས་པ་དང་། ཡུམ་གྱི་དགོངས་པ་གསལ་བར་བྱེད་པའི་མདོ་བྱམས་ཞུས་
ན་ཡང་ངོ་བོ་ཉིད་གསུམ་གྱི་ཚོས་སྐད་འདི་དག་བསྟན་པ་སོགས་གྱིས་དངོས་སུ་གསལ་ལ། སེམས་ཅན་པའི་འདོད་གཞུང་བཞིན་གཉིས་
སྟོང་གི་ཤེས་པ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་མི་འདོད་འོས་མེད་ཀྱི་ཚོག་ཟེན་དང་རིགས་པ་གང་ཡང་མི་སྦྱང་བས་ན། སྤྱོད་སྟོན་མ་ལྟར་བར་ཐེག་པ་སྤྱི་
ཡི་དགོངས་འགྲེལ་ཏུ་བཤད་པ་ལ་ཉེས་པ་ཅི་ཡང་མེད་པར་མ་ཟད་གཞུང་གི་བབ་དེ་ལྟར་གནས་པས་ན་དབུས་བཟང་རྣམ་འབྲེད་འདི་ཐེག་
པ་གསུམ་གྱི་ལམ་རྒྱ་ཆེ་བའི་རྣམ་བཞག་སྟོན་པའི་གཞུང་དང་། ཚོས་ཉིད་རྣམ་འབྲེད་འདི་བདེན་གཉིས་ཟུང་འཇུག་དབུ་མ་རྣམ་འབྱོར་
སྟོན་པའི་རྒྱལ་དང་མཐུན་པར། ཟབ་མོའི་མདོ་སྡེ་ཀུན་གྱི་བརྗོད་བྱའི་སྟོང་པོ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་གཏན་ལ་འབབ་པའི་གཞུང་
ཡིན་ལ། དེའི་ཕྱིར་ཤིན་ཏུ་ཟབ་པས་ན་འདི་དང་རྒྱུད་སྤྱོད་གཉིས་བཀའ་རྒྱ་དམ་པའི་རྒྱལ་གྱིས་རྒྱ་གར་དུ་འང་ཕྱིས་སུ་དཔེ་རྒྱུན་མ་བུང་
པའི་ཆོ་མངའ་བདག་མི་ཉི་ཤས་མཚོན་ཉེན་ཞིག་གི་སེར་ཀ་ནས་འོད་བྱུང་བ་གཟིགས་པ་དེ་ནས་ཚོས་ཉིད་རྣམ་འབྲེད་དང་རྒྱུད་སྤྱོད་མ་གཉིས་
གྱི་དཔེ་རྒྱུད་སྟེ་སྐད་འཕེལ་བ་ཡིན་པས། ཞེས་ལོ་ལྷ་བ་སྐྱེ་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་ཚོས་ཉིད་རྣམ་འབྲེད་ཀྱི་དཔེ་འདི་འགྱུར་ཞུས་མཛད་པའི་
ཚོ། པརྟེན་ཤོག་ལྟེ་བ་རེ་རེ་བཞིན་གནང་ནས་འདི་རྒྱུད་མ་ཟོས་པར་གྱིས། དཔེ་བཀའ་དམ་པས་རྒྱུན་དགོན་ཕྱིར་འདི་མེད་སོང་ན་རྗེ་
བཙུན་བྱམས་པ་འཛམ་བུའི་གྲིང་དུ་སྐྱེ་བུ་ལས་འདས་པ་ཡིན་ལོ། ། ཞེས་གཙོགས་སུ་མཛད་པར་གསུངས་པ་ལྟར།

L'*Ornement des sūtra* est un commentaire unissant l'intention de l'ensemble des *sūtra*, à l'exception de ce qui est expliqué par les deux textes mentionnés précédemment [l'*Ornement de la réalisation directe* et la *Continuité ultime*]. Comme [l'*Ornement des sūtra*], entre autres raisons, ne présente pas explicitement une unique famille et un unique véhicule, il est clair que ce commentaire porte principalement sur l'intention de l'ensemble des *sūtra* associés à la vue du Cittamātra.

Les deux distinctions [MAV et DhDhV] enseignent l'aspect vaste ainsi que l'aspect profond du Grand Véhicule [Mahāyāna] général. Malgré leur manière exhaustive de présenter « les trois natures » et la « non-existence réelle des objets extérieurs », ces textes ne relèvent pas nécessairement de la seule vue du Cittamātra. La pensée du Madhyamaka utilise aussi ces termes du *Dharma*. Le simple fait d'utiliser ces termes ne présente aucune incohérence. Ainsi dans le *Lankāvatārasūtra* :

Les cinq principaux thèmes et les trois natures,
La collection des huit consciences,
Le sens même des deux formes non existantes d'un soi
Résumé l'ensemble du Mahāyāna.

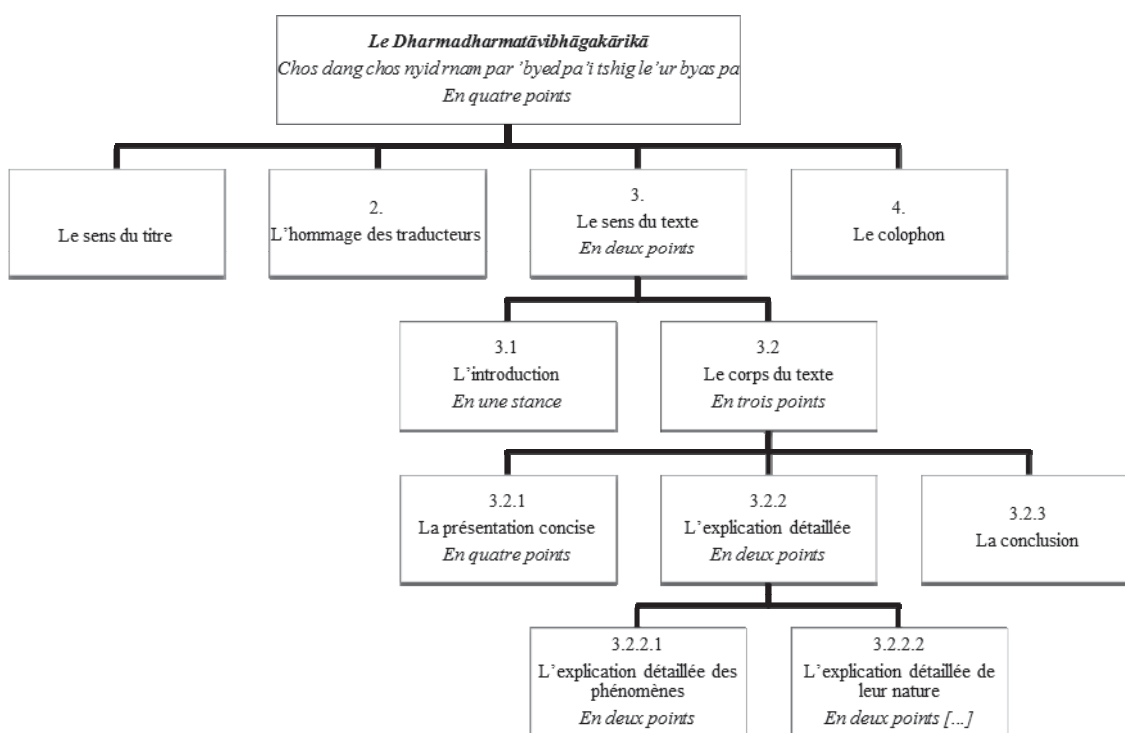
Il est enseigné que ces termes sont des termes généraux du *Dharma* s'appliquant à l'ensemble du Mahāyāna. Cela est aussi évident dans le *sūtra* sollicité par Maitreya qui élucide l'intention de la Mère [*Prajñāpāramitāsūtra* associé à la pensée du Madhyamaka]. Même si des termes tels que « trois natures » y sont aussi enseignés, on n'y trouve aucun énoncé précis, ni aucun argument logique niant incontestablement l'existence réelle de la conscience dénuée de dualité, ce qui est la position du Cittamātra. Il n'y a aucune faute à expliquer ces commentaires [i.e. les deux distinctions] comme appartenant au véhicule du Mahāyāna en général, sans tendance particulière, et ayant la même portée que les écrits fondamentaux. Dans cette perspective, *La distinction entre le milieu et les extrêmes* est un texte enseignant l'aspect vaste des chemins des trois véhicules et *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes* est un texte menant à une ferme compréhension de l'intelligence fondamentale non conceptuelle, ce qui est le cœur même du propos de tous les *sūtra*. [Ce texte enseigne ainsi] l'aspect profond. Sa manière d'enseigner l'union des deux vérités s'accorde avec la position Yogācāra Madhyamaka. Précisément parce qu'ils sont d'une extrême profondeur, les textes *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes* et *Continuité ultime* [RGV] furent en Inde scellés par le secret. Aussi, plus tard, leur transmission cessa.

C'est alors que le grand Maître Maitrīpa, voyant une lumière émerger d'une fissure dans un *stūpa*, put extraire de cet orifice, ces deux textes pour les propager à nouveau. Lorsque le traducteur Zhama Senge Gyaltzen demanda à traduire *La distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes*, le *Paṇḍita* [maître érudit] ne lui donna les pages qu'une à une. Afin de montrer l'extrême importance de ce texte, il dit ainsi : « Attention ! Prends garde ! Ce texte est précieux, sa transmission rare ; s'il venait à disparaître, c'est le corps même du vénérable Maitreya qui passerait dans le *nirvāṇa*. »

ལྟ་བའི་ངེས་གསང་སྟོན་པའི་ཟབ་དོན་ཡིན་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་པ་ཀུན་གྱིས་ལྟ་བའི་ལྟ་རྟོགས་དགོས་པས་དབུ་སེམས་སུ་ཡི་ལྷགས་སུ་བཀའ་
 ཀྱང་མི་རུང་བ་མེད་མོད། དཔེར་ན་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་སྡེ་ལ་དབུ་སེམས་ཀྱི་སྒྲོབ་དཔོན་རྣམས་ཀྱིས་སོ་སོ་རང་རང་གི་བཞེད་གཞུང་དུ་བཀའ་ཀྱང་
 གཞུང་དེའི་དགོངས་པ་མཐར་ཐུག་དབུ་མར་གནས་པ་ལྟར། བཞུང་འདི་ཡང་སེམས་ཅམ་གྱི་ལྟ་རྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་སུ་བཞེད་མཁའ་ཡང་།
 རང་སྤོའི་རྩལ་དང་སྦྱར་ཉེ་ཉེ་ལྟར་བཤད་ཀྱང་འགལ་བ་མེད་ལ། འོན་ཀྱང་དོན་དུ་གཞུང་འདིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཟབ་དོན་མཐར་ཐུག་པ་རྣམ་
 པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་ཅི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་གསལ་བར་སྟོན་པས་ན། ཟབ་མོའི་མདོ་སྡེ་མཐའ་དག་གི་སྤྱི་འགྲེལ་དུ་འགྲོ་ཞིང་། ཀུན་རྫོབ་
 ཆོས་ཅན་གྱི་འདོད་ཚུལ་སེམས་ཅམ་དང་མཐུན་ལ། དོན་དམ་ཆོས་ཉིད་ཀྱི་འདོད་ཚུལ་དབུ་མ་དང་མཐུན་པས་མཐར་ཐུག་གི་དགོངས་པ་དབུ་མར་
 གནས་ཤིང་དབུ་སེམས་རྩང་འཕྲུག་གི་ཚུལ་གྱིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལྟ་བའི་གནད་སྟོན་པའི་ཚུལ་དུ་གོ་ཞིང་བཤད་ན་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོའི་དགོངས་
 པ་གཉིད་ཕྱིན་པར་བཤད་པར་འགྱུར་རོ། །

Étant donné que ce texte enseigne la réalité profonde, vérité cachée au sein de la vue, et que tous les pratiquants du Mahāyāna devraient réaliser une telle vue, il est judicieux de le commenter selon la tradition du Madhyamaka de même que selon la tradition du Cittamātra. Il y a des commentaires portant par exemple sur les *Prajñāpāramitāsūtra*, dont l'interprétation varie selon l'appartenance des maîtres au Cittamātra ou au Madhyamaka. Néanmoins, l'intention ultime de ce texte demeure celle du Madhyamaka. De même, l'interprétation du présent traité peut très bien être enseignée sous l'angle de la pensée du Cittamātra ; il n'y a pas de contradiction à le comprendre ainsi, puisque la pensée du Cittamātra correspond à une étape de développement de la compréhension. Néanmoins, ce texte enseigne clairement l'intelligence fondamentale non conceptuelle, telle qu'elle est : profonde réalité ultime du Mahāyāna. C'est pourquoi il sert généralement de commentaire à l'ensemble des *sūtra* traitant de la profondeur. Ce texte est en accord avec le Cittamātra dans sa manière d'affirmer la réalité relative des phénomènes. Il est en accord avec le Madhyamaka dans sa manière d'affirmer la réalité ultime de la nature des phénomènes. Si on le comprend et si on l'explique en présentant le point essentiel de la vue du Mahāyāna, unissant Cittamātra et Madhyamaka tout en gardant le niveau de l'intention ultime, le Madhyamaka, cette compréhension mènera au tréfonds de l'intention de ce grand traité.

Diagramme 4.2
La structure générale introduisant les premiers points du DhDhV



Les chiffres dans les cases s'accordent avec la division du commentaire de Mipham.
La première case et les cases 3 et 3.2 correspondent à des titres de section ;
les cases 3.2.1 et 3.2.2 à des titres de sous-sections ;
et les autres cases correspondent à des stances.

**4.3 La traduction des stances du *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV) et du
commentaire de Mipham**

༄༅། །དེ་ལྟ་བུའི་བསྟན་བཅོས་ཚེན་པོ་འདི་འཆད་པ་ལ།
མཚན་དོན། འགྲུང་ཕྱག །གཞུང་དོན། མཇུག་དོན་བཞི།

དང་པོ། མཚན་དོན།

རྒྱ་གར་རྒྱང་དུ། རྟོ་རྟོ་རྟོ་ལེ་རྟོ་ག་ཀུ་རི་ཀུ།
པོད་རྒྱང་དུ། ཚེས་དང་ཚེས་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།

རྒྱ་གར་རྒྱང་དུ་རྟོ་རྟོ། པོད་རྒྱང་དུ་ཚེས། དེ་བཞིན་དུ་རྒྱུར་ཏེ་རྟོ་རྟོ་ཚེས་ཉིད། པེ་རྟོ་ག །རྣམ་པར་འབྱེད་པ། ཀུ་རི་ཀུ་ཚིག་ལེའུར་
བྱས་པ་ཞེས་པ་སྟེ། ཚེས་ཅན་ལེའུར་བ་དང་ཚེས་ཉིད་ལྟ་བུ་དན་ལས་འདས་པའི་རང་བཞིན་རི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་མ་ནོར་བར་རྟོན་ཅིང་རྣམ་པར་
འབྱེད་པའི་མཚན་དེ་རྒྱང་དུ་བསྟན་པའོ། །

གཉིས་པ། འགྲུང་ཕྱག

མགོན་པོ་བྱམས་པ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

འགོ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མགོན་པོ་ཉིད་དུ་གྱུར་པ། བྱམས་པ་ཚེན་པོ་དང་ལྷན་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་སློན་ནས་བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔའི་གནས་
སྐབས་ནས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བར་དུ་བྱམས་པ་ཞེས་པའི་མཚན་གྱི་གྲགས་པ་མི་འདོད་བ་སྟེ། བ་གཅིག་གིས་ཐོགས་པའི་བྱང་ཚུབ་སེམས་
དཔའི་ཚེན་པོ་ད་ལྟ་དགའ་ལྷན་ན་བཞུགས་པ་གཞུང་འདི་ཉིད་མཛད་པ་པོ་དེ་ལ་ལོ་རྩ་བ་དག་གིས་འགྲུང་མཛད་པའི་ཐོག་མར་སློ་གསུམ་
གྲས་པ་ཚེན་པོས་ཕྱག་འཚལ་ལོ་ཞེས་བརྗོད་པར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ། །

གསུམ་པ་ལ། གཞུང་དོན།

བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པ་ལ་འཇུག་པའི་ཡན་ལག་དང་། བརྩམ་བྱ་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ལུས་དངོས་གཉིས་ལས།

Ce grand traité se divise en quatre parties : le titre, l'hommage des traducteurs, le texte et le colophon.

1. Le sens du titre

« Stances de la distinction entre les phénomènes et la nature des phénomènes »

En sanskrit : *Dharmadharmatāvibhāgakārikā*

En tibétain : *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa*

Le terme *dharma* de la langue sanskrite [correspond] au terme *chos* de la langue tibétaine [et au terme « phénomènes » de la langue française]. De même, le terme *dharmatā* correspond au terme *chos nyid*, [et à l'expression « nature des phénomènes »]. Le terme *vibhāga* [correspond] au terme *rnam par 'byed pa* [et au terme « distinction »]. Enfin, le terme *kārikā* correspond à l'expression *tshig le'ur byas pa* [et au terme « stances »]. Ce traité porte ce titre, car on y distingue et montre sans erreur ce que sont les phénomènes conditionnés, c'est à dire le *samsāra*, et ce qu'est leur nature, le *nirvāṇa*.

2. L'hommage des traducteurs

Nous nous prosternons devant le [bienveillant –] protecteur Maitreya.

Ce grand *bodhisattva* est connu sous le nom de « **Maitreya** » [Bonté aimante] parce qu'il possède la qualité de l'immense amour. Ce nom le suivra jusqu'à ce qu'il atteigne l'état dont il n'est séparé que d'une seule vie. Résidant présentement en Tuṣita, il est [bienveillant –] **protecteur de** tous les êtres vivants. Les traducteurs commencent par rendre hommage à l'auteur de ce texte : « Avec grand respect, **nous nous prosternons** par le corps, la parole et l'esprit ».

3. Le sens du texte

Cette section se divise en deux parties : l'introduction [exprimant l'intention] de la composition du traité et le corps du traité composé.

དང་པོ། བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པ་ལ་འཇུག་པ། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་གཅིག་སྟེ།

ཤེས་ནས་གང་ཞིག་ཡོངས་སུ་སྤང་བྱ་ཞིང་།

གཞན་འགའ་ཞིག་ནི་མངོན་སུམ་ཉིད་དུ་བྱ།

དེས་ན་དེ་དག་མཚན་ཉིད་རྣམ་དབྱེ་བ།

བྱེད་པར་འདོད་ནས་བསྟན་བཅོས་འདི་བརྩམས་སོ། །

ཤེས་ནས་གང་ཞིག་ཡོངས་སུ་སྤང་བར་བྱ་བ་འཁོར་བ་ཉིད་ཡིན་ཞིང་། དེ་ལས་གཞན་དུ་གྱུར་པ་འགའ་ཞིག་ནི་མངོན་སུམ་ཉིད་དུ་བྱ་བ་ཡིན་ཏེ་
གང་ཞེ་ན་མུ་འཇུག་ལས་འདས་པའོ། ། དེས་ན་སྐྱེས་སུ་རྣམས་ཀྱིས་ཤེས་ཤིང་སྤང་བྱེད་དུ་བྱ་བའི་དངོས་པོ་ནི་འདི་ཙམ་དུ་ཟད་པས་ན་འཁོར་འདས་དེ་དག་
གི་མཚན་ཉིད་ཇི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི་རྒྱལ་གྱིས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བྱེད་པར་འདོད་ནས་འཕགས་པ་བྱམས་པ་བདག་གིས་བསྟན་བཅོས་ཚེན་པོ་
འདི་ཤེས་རབ་དང་སྟོང་རྗེ་ཚེན་པོས་བརྩམས་སོ། ། ཞེས་གསུངས་སོ། །

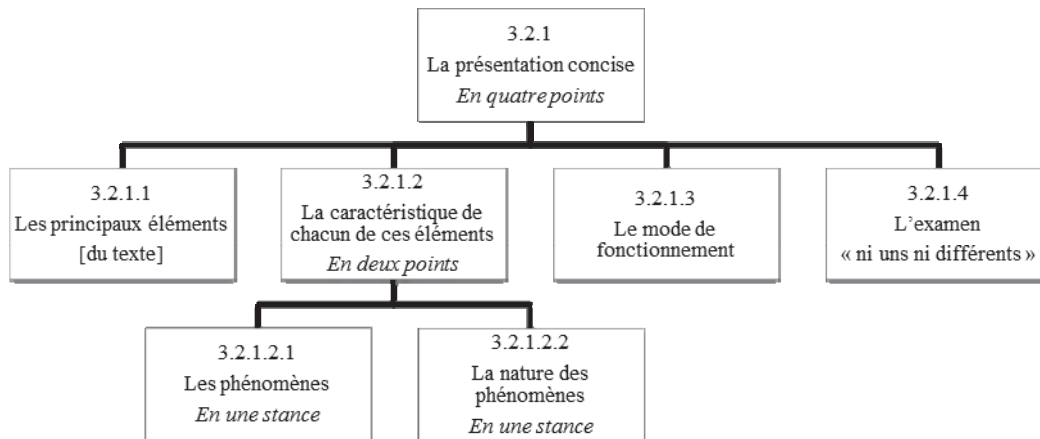
3.1 L'introduction [exprimant l'intention] de la composition de ce traité

En une stance :

Ayant compris qu'il y a quelque chose à abandonner complètement
et qu'il y a autre chose qui doit être expérimentée directement,
[j'ai] composé ce traité dans l'intention de faire la distinction entre ces [deux choses]
à partir de leur caractéristique. (1)

Ayant compris que ce qui est à **abandonner complètement** est le *saṃsāra* en lui-même ;
à partir de cela, que cet **autre chose qui doit être expérimentée directement** est le *nirvāṇa* ;
et qu'ainsi il n'y a rien d'autre que cela à connaître, à abandonner ou à adopter, le Noble
Maitreya lui-même, en sa grande compassion et sa connaissance par excellence, **composa**
ce grand traité dans l'intention de faire la distinction sans erreur **entre** les **caractéristiques**
[des phénomènes et de leur nature], telles qu'elles sont, propres au *saṃsāra* et au *nirvāṇa*.

Diagramme 4.3
La présentation concise



*Les cases 3.2.1 et 3.2.1.2 correspondent à des titres de sous-sections ;
cases à une ou plusieurs stances.*

La présentation concise

གཉེས་པ་ལ། བརྩམ་བྱ་བསྟན་བཅོས་གྱི་ལུས་དངོས།

མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། མཚན་པའི་དཔེས་མཐུག་བསྟུ་བ་གསུམ།

དང་པོ། མདོར་བསྟན་པ།

ངོ་བོ་ངོས་བཟུང་། དེའི་མཚན་ཉིད་སོ་སོར་བཤད། དེ་དག་གྲུབ་པའི་ཚུལ། དེ་གཉེས་གཅིག་ཐ་དད་བརྟག་པ་བཞི།

དང་པོ། ངོ་བོ་ངོས་བཟུང་།

འདི་དག་ཐམས་ཅད་མདོར་བསྟུ་ན།

རྣམ་པ་གཉེས་སུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།

ཚོས་དང་དེ་བཞིན་ཚོས་ཉིད་གྱིས།

ཐམས་ཅད་བསྟུས་པ་ཉིད་ཕྱིར་རོ། ན

དེ་ལ་ཚོས་གྱིས་ཕྱེ་བ་ནི།

ལའོར་བ་ཡིན་ཏེ་ཚོས་ཉིད་གྱིས།

རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ཐེག་གསུམ་གྱི།

ལྷ་ངན་ལས་ནི་འདས་པའོ། ན

3.2 Le corps du traité

Cette section se divise en trois parties : une présentation concise, une explication détaillée et une conclusion illustrant [les caractéristiques des phénomènes et celles des changements d'appuis] à l'aide de métaphores.

3.2.1 La présentation concise

Cette section se divise en quatre parties : la présentation de ce que sont en soi [les phénomènes et leur nature], l'explication de leurs caractéristiques, leur mode d'existence et l'examen de leur unité et de leur différence.

3.2.1.1 La présentation des principaux éléments [du texte]

En résumé, tout [ce qui est enseigné dans les textes]
peut être connu sous deux aspects :
les phénomènes de même que leur nature.
[Cela] indique que tout [ce qui est à connaître] s'y retrouve. (2)

Dans ce [texte], ce que l'on entend par phénomènes,
c'est le *samsāra* ; et ce que l'on entend précisément
par la nature des phénomènes, c'est le *nirvāṇa*
des trois véhicules. (3)

གསུང་རབ་ཀྱི་བརྗོད་བྱ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་མདོར་བསྡུ་ན་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ་གང་ཞེན། ཚོས་དང་དེ་བཞིན་ཏུ། ཚོས་ཉིད་ཞེས་
བྱ་བ་འདི་གཉིས་ཡིན་ལ། དེ་གཉིས་ཀྱིས་ཤེས་བྱའི་གནས་ཐམས་ཅད་བསྡུས་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་འདི་གཉིས་ལེགས་པར་གཏུན་ལ་ཕབ་ན་
གསུང་རབ་ཀྱི་བརྗོད་བྱ་མཐའ་དག་ལ་མ་རྗོངས་པར་འགྱུར་རོ། །

དེ་ལ་སྐབས་འདིར་ཚོས་ཀྱིས་རབ་ཏུ་བྱེ་བ་ནི་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བ་ཅན་གྱི་འཁོར་བ་ཡིན་ཏེ། ཐར་པ་དང་རྣམ་མཁྱེན་འདོད་པ་
རྣམས་ཀྱིས་ལྟུལ་བའི་སྣང་རྒྱལ་གང་གི་རང་བཞིན་ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་སྤང་བར་བྱ་བའི་གཞིར་གྱུར་པའི་ཚོས་རྣམས་འདི་ཙམ་དུ་ཟད་པའི་ཕྱིར་
རོ། །

ཚོས་ཉིད་ཀྱིས་རབ་ཏུ་བྱེ་བ་ནི་ཐེག་པ་གསུམ་གྱི་ཐུང་ན་ལས་འདས་པ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་སྣང་བའི་འཁོར་བ་འདི་ལ་གང་ཟག་གི་བདག་དང་།
ཚོས་སུ་གྲུབ་པའི་རོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་མཐོང་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ཐུང་འདས་ཐོབ་པ་ནི་གནས་རྒྱལ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་
པས་གནས་སྣང་མི་མཐུན་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཡང་དག་པར་ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་མདོན་དུ་བྱ་བ་ནི་ཙམ་དུ་ཟད་པའོ། །

གཉིས་པ། མཚན་ཉིད་སོ་སོར་བཤད།
ཚོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དང་། ཚོས་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་གཉིས།

དང་པོ། ཚོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

- དེ་ལ་ཚོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ནི།
- གཉིས་དང་ཇི་ལྟར་མདོན་བརྗོད་པར།
- སྣང་བ་ཡང་དག་མ་ཡིན་པའི།
- ཀུན་རྟོག་པ་སྟེ་མེད་སྣང་ཕྱིར།
- དེས་ན་ཡང་དག་མ་ཡིན་ནོ། །

- དེ་ཡང་ཐམས་ཅད་དོན་མེད་ཅིང་།
- རྟོག་ཙམ་ཡིན་པས་ཀུན་རྟོག་པའོ། །

Ce qui est exprimé dans *tous les* textes *peut* se *résumer* en *deux aspects* qu'il faut *connaître*. Quels sont-ils ? Les deux aspects sont appelés « *Les phénomènes et la nature* des phénomènes ». Cela *indique que tout* ce qui est à connaître *se retrouve* dans ces deux aspects, en s'appliquant à les comprendre correctement et avec certitude, on éliminera l'ignorance concernant ce qui est exprimé dans toutes les Écritures.

Dans ce [texte], ce que l'on entend précisément *par phénomènes, c'est le saṃsāra*, qui prend l'apparence de la dualité saisi – saisissant [objet et sujet]. [Pourquoi définit-on ainsi les phénomènes ?] Parce qu'il n'y a que les phénomènes qui peuvent servir d'appui pour ce qui est à connaître et pour ce qui est à éliminer par ceux qui aspirent à la libération et à l'omniscience. En soi, [ce qui est à connaître ici,] c'est la manière d'apparaître de l'illusion.

Dans ce [texte], *ce que l'on entend précisément par nature des phénomènes, c'est le nirvāṇa* tel qu'envisagé selon *les trois véhicules*. C'est par le pouvoir de la vision du non-soi de la personne qui expérimente le *saṃsāra* tel qu'il apparaît [c'est-à-dire illusoire] et par le pouvoir de la reconnaissance de l'absence d'existence inhérente aux phénomènes qu'il y a un changement d'appui (tib. *gnas gyur*) et que le *nirvāṇa* s'obtient. Ce qui se résume à dire qu'une fois entré en cet état, il n'y a plus d'incompatibilité entre le mode d'être [c'est-à-dire le fait d'être sans essence] et le mode d'apparaître [c'est-à-dire le fait d'apparaître de manière illusoire]. Il n'y a rien d'autre à connaître ni à expérimenter directement.

3.2.1.2 La présentation de ce qui caractérise [les phénomènes et la nature des phénomènes]

Cette section se divise en deux parties : ce qui caractérise les phénomènes et ce qui caractérise la nature des phénomènes.

3.2.1.2.1 Ce qui caractérise les phénomènes

Dans ce [contexte], ce qui caractérise les phénomènes c'est la fabrication erronée qui prend l'apparence de dualité de même que de désignations. Puisqu'il y a apparence malgré l'absence d'existence, cette [caractéristique] est trompeuse. (4)

Du fait que [cette caractéristique] est en tous [points] sans objet de référence et qu'elle n'est que conceptualisation, elle est une fabrication. (5)

བཤད་མ་ཐག་པ་དེ་ལ་ཚོས་ཞེས་བརྗོད་པ་ལ་ལོར་བ་དེ་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ནི། གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དང་། ཇི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་ལ་དེ་
དང་དེ་ལྟར་ཞེན་ཅིང་མིང་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་མངོན་པར་བརྗོད་པར་སྣང་བ་ཅན་འདི་ཉིད་དེ། འདི་ལྟར་ཚུལ་བཞིན་བྲིས་པའི་རི་མོ་ལ་མཐོ་དམན་
མེད་ཀྱང་ཡོད་པར་སྣང་བ་ལྟར་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དེ་ནི། སྣང་བ་ལྟར་དོན་ལ་མ་གྲུབ་པས་ན་དཔེར་ན་སྐྱེ་གདུལ་སོགས་པར་སྣང་བ་
བཞིན་དུ་ཡང་དག་མ་ཡིན་པའི་རང་གི་ཀུན་ཏུ་རྟོག་པ་ཙམ་སྟེ། ཡུལ་མེད་བཞིན་ཏུ་སེམས་ལ་སྣང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

དེས་ན་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དེ་ནི་སྣང་ངོར་ཡོད་ཀྱང་དོན་ལ་ཡང་དག་མ་ཡིན་པའོ། །

དེའི་ཕྱིར་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ནང་གི་ཡིད་ཀྱིས་འདི་དང་འདི་ཞེས་མངོན་པར་བརྗོད་ཅིང་གདགས་པ་དེ་ཡང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་
ནས་ཐམས་ཅད་དུ་བརྗོད་བྱའི་དོན་དུ་གྲུབ་པ་མེད་ཅིང་། རང་གི་རྟོག་པས་བཏགས་པ་ཙམ་ཡིན་པས་ཚོས་སུ་བརྗོད་པ་ཇི་སྟེད་པ་ནི་ཀུན་ཏུ་རྟོག་པ་
ཙམ་དུ་གྲུབ་པའོ། །

མདོར་བསྡུ་ན། གཉིས་སྣང་དང་གཉིས་ཞེན་གྱི་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀུན་བཏགས་ཙམ་ལས་རང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་བཞིན་སྣང་བར་བསྟན་ཏོ།

|

གཉིས་པ། ཚོས་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད།

གཞན་ཡང་ཚོས་ཉིད་མཚན་ཉིད་ནི།

གཟུང་བ་དང་ནི་འཛིན་པ་དང་།

བརྗོད་པར་བྱ་དང་རྗོད་པར་བྱེད།

ཁྱད་མེད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

གཞན་ཡང་ཚོས་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ནི་གོང་ལས་བསྟོན་སྟེ། གཟུང་བ་དང་ནི་འཛིན་པ་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དང་། དེ་ལ་ཞེན་ནས་བརྗོད་པར་བྱ་བ་
དང་། རྗོད་པར་བྱེད་པའི་ཐ་སྟོན་གྱིས་ཁྱད་པར་དུ་བྱུང་མེད་པ་སོ་སོ་རང་གིས་རིག་པར་བྱ་བའི་ཡུལ་དེ་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

D'une part, tel qu'expliqué précédemment, *ce qui caractérise* le *saṃsāra* que l'on désigne ici par le terme « *phénomènes* », c'est *l'apparence de dualité* objet saisi – sujet qui saisit. Quelles que soient ces apparences, l'appropriation de cette [dualité] donne lieu à des *désignations* se manifestant sous forme d'une multitude de noms. Ceci est comparable à un dessin de montagne sur lequel il n'y a pas réellement d'élévations ni de dénivellations, bien qu'il semble y en avoir. Il en va de même pour l'apparence de dualité objet saisi – sujet qui saisit qui semble apparaître, mais qui est sans existence. En guise d'exemple, il y a les filaments ou autres [objets flottants] que perçoit une personne atteinte de troubles visuels (ex. cataracte) bien que ces [apparitions] ne soient que le résultat de leur propre *fabrication erronée*. [Le problème] vient du fait qu'il y a *apparence* dans l'esprit bien que le référent soit *sans existence*.

Autrement dit, l'apparente dualité semble exister, mais, en réalité, [cette apparence] est *trompeuse*.

En se basant sur cette apparente dualité, l'esprit appose un terme ou un autre sur cette apparence. Ce qui est désigné par une désignation ou par une étiquette *est* ainsi, *en tous* [points], *sans d'objet de référence* ; et ce que l'on désigne par « phénomène » *n'est que* l'attribution de nos propres *concepts*, ceux-ci n'étant que *fabrication*.

En bref, il est démontré que les phénomènes (l'apparence de dualité ainsi que l'attachement à cette dualité) ne sont que totale imputation. Outre cela, il n'y a pas d'essence propre, même en présence d'apparences.

3.2.1.2.2 Ce qui caractérise la nature des phénomènes

D'autre part, la nature des phénomènes se caractérise par
l'ainsité sans distinction
entre l'objet saisi et le sujet qui saisit
ou [entre] ce qui est désigné et la désignation. (6)

D'autre part, ce qui caractérise la nature des phénomènes est à l'opposé [de ce qui caractérise les phénomènes] mentionnés précédemment. [La nature] ne comporte *pas de distinction entre l'objet saisi et le sujet qui saisit* apparaissant en dualité ; ni de distinction entre *ce qui est désigné et* un terme de *désignation*. [Les désignations] sont le résultat d'une appropriation tenace [de cette apparente dualité]. C'est l'*ainsité*, l'expérience de l'intelligence fondamentale qui se connaît elle-même.

གསུམ་པ། དེ་དག་གྲུབ་པའི་ཚུལ།

མེད་པ་སྣང་བྱིར་འབྲུལ་བ་ནི།
ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་རྒྱ་ཡིན་ཏེ།
རྒྱ་མའི་གྲང་ཆེན་སོགས་སྣང་ཞིང་།
ཡོད་པའང་སྣང་བ་མིན་གྱིར་རོ། །

མེད་སྣང་དག་ལས་གང་རུང་ཞིག
མེད་ན་འབྲུལ་དང་མ་འབྲུལ་དང་།
དེ་བཞིན་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་དང་།
རྣམ་པར་བྱང་བ་མི་འབྲུག་དོ། །

དོན་ལ་མེད་བཞིན་དུ་སྣང་བ་དེ་ལྟ་བུ་ཡིན་པའི་འབྲུག་པ་ཉེ་བར་བརྒྱབ་པ་ནི། དངོས་པོའི་དོན་ལ་དེ་ལྟར་མེད་པ་ཡིན་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་བྱིར་
འབྲུལ་བའི་སྣང་བ་རབ་རིབ་ལྟ་བུ་དེ་ནི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་ཐམས་ཅད་འབྲུང་བའི་རྒྱ་ཡིན་ཏེ། གཉིས་སུ་སྣང་བ་ལ་བརྟེན་ནས་གཉིས་སུ་
ཞེན་པ་སྐྱེ་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་བག་ཆགས་སྣ་ཚོགས་འབྲུང་བའི་བྱིར་རོ། །

དེ་ཡང་དཔེ་རི་ལྟར་ན་རྗེས་སྐྱབས་ཀྱི་སྣོབས་ལས་མེད་བཞིན་དུ་རྒྱ་མའི་གྲང་ཆེན་གྱི་གཟུགས་དང་མི་ལམ་དུ་བྱུང་མེད་བཟང་མོ་སོགས་སྣང་
བ་བཞིན་དུ། ཚེས་འདི་དག་གྲང་མེད་བཞིན་དུ་སྣང་ཞིང་དེའི་དབང་གིས་གནས་ལུགས་སུ་ཡེ་ནས་ཡོད་པ་བདག་མེད་གཉིས་ཀྱི་དོན་གང་ཡིན་པ་
དེའང་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་ལ་སྣང་བ་མིན་པའི་བྱིར་རོ། །

རི་རྒྱན་བཤད་པ་དེ་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་དེའི་བྱིར་འཁོར་འདས་དང་འབྲུལ་གྲོལ་འབྲུག་གི་གཞན་དུ་དེ་དག་འབྲུག་པར་མི་འགྱུར་ཏེ། དོན་དུ་མེད་པ་
དང་མེད་བཞིན་སྣང་བ་གཉིས་པོ་བྱུང་དུ་ཚོགས་པ་དེ་ལྟ་བུ་མིན་པར་དེ་གཉིས་ལས་གང་རུང་ཞིག་མེད་ན་འབྲུལ་བ་དང་མ་འབྲུལ་བ་དང་དེ་བཞིན་
དུ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་དང་རྣམ་པར་བྱང་བ་ཞེས་བྱ་བ་གཉིས་ཡོད་པར་རྣམ་པ་ཀུན་དུ་མི་འབྲུག་པར་འགྱུར་ཏེ། དོན་ལ་མེད་པ་མ་ཡིན་པར་
གཉིས་སུ་སྣང་བ་ལྟར་ཡོད་ཅིང་གྲུབ་ན་དེ་ལྟར་འཛིན་པ་དེ་འབྲུལ་པའམ་བྱིན་ཅི་ལོག་དུ་མི་འབྲུག་ལ། འབྲུལ་བ་དེ་ལས་བརྗོད་པའི་ཐབས་མེད་
པས་མུང་འདས་གྲང་རྣམ་པ་ཀུན་དུ་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །

དོན་ལ་མེད་པ་ལྟར་སྣང་བ་ཡང་མེད་ན་སུ་ཡང་གཟུང་འཛིན་གྱི་འབྲུལ་པ་ཅན་དུ་འགྱུར་མི་སྲིད་པས་ཀུན་ཉོན་གཞི་མེད་པར་འགྱུར་ལ། དེ་
མེད་པས་དེ་ལས་ལྡོག་པ་རྣམ་བུང་ཞེས་བྱ་བའང་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ་རི་བོང་གི་རྩ་མེད་པ་ལ་བཅད་དུ་མེད་པ་བཞིན་ནོ། །དེས་ན་མེད་སྣང་བྱུང་དུ་
ཚོགས་པ་དེའི་བྱིར་མེད་པ་ལ་ཡོད་པར་འཛིན་པའི་འབྲུལ་པ་ལ་ཀུན་ཉོན་སྐྱོགས་སྲིད་ཅིང་། མེད་པ་ལ་མེད་པར་ཞེས་པའི་སྐོ་ནས་མ་འབྲུལ་བའི་
ལམ་གྱིས་ཐོབ་པའི་མུང་འདས་གྲང་སྲིད་པ་ཡིན་ནོ། །

3.2.1.3 Le mode de fonctionnement [de ce qui caractérise les phénomènes]

Parce que ce qui apparaît est sans existence, il y a illusion.
 [L'illusion] est la cause de toute [la gamme] des états perturbés,
 car [l'apparence de ces états est à l'exemple de] la magie
 qui fait apparaître des éléphants ou autres [choses]
 sans que l'existence [du procédé] soit apparente. (7)

Si l'une d'entre elles – la non-existence ou l'apparence – n'était pas,
 [les paires] illusion et non-illusion,
 états perturbés et états purifiés,
 seraient incohérentes. (8)

La logique qui permet d'établir qu'il y a apparence malgré l'absence évidente d'existence [s'organise] de la manière suivante. S'*il* y a confusion au sujet de la réalité, *c'est parce que* les choses *apparaissent* tout en étant *non existantes*. [Les phénomènes] sont comme ce qui apparaît à une personne atteinte d'un trouble visuel. [En cela], *l'illusion est la cause*, la source, *de toute la [gamme] des états perturbés*. Elle est attribuable à l'apparente dualité, laquelle entraîne une appropriation. À cause de cette appropriation, diverses tendances habituelles émergent.

Pour illustrer cela, prenons l'exemple de la forme d'un *éléphant* apparaissant sous l'effet *de la magie*. [L'éléphant] n'existe pas et pourtant *apparaît* par le pouvoir d'un procédé de magie (physique ou verbale) ; *ou* encore prenons l'exemple de l'apparition d'une charmante femme dans un rêve... Les phénomènes apparaissent ainsi malgré leur non-existence. L'état fondamental [de ces phénomènes] est dénué des deux « soi » et non dual, il *existe* depuis des temps sans commencement, mais par le pouvoir de [l'illusion], [cet état] *n'est pas apparent* aux êtres ordinaires.

Il est justifié de parler ainsi [d'une relation de dépendance entre] *samsāra – nirvāṇa* et entre confusion – libération, sinon il y aurait incohérence. *En l'absence de l'une* ou de l'autre composante de cette paire, c'est-à-dire sans la *non-existence* réelle ou sans *l'apparence* malgré la non-existence, il serait complètement *incohérent* de parler « d'*illusion et de non-illusion* », de même que « d'*états perturbés et d'états purifiés* ». S'il n'y avait pas de non-existence réelle, c'est-à-dire si la dualité existait vraiment tel qu'elle apparaît, il ne serait pas justifié de parler d'illusion ou d'erreur attribuable à une appropriation. Le *nirvāṇa* serait alors à jamais exclu parce qu'il n'y aurait pas de méthode pour révéler l'envers de cette illusion.

De même, si ce qui n'existe pas n'apparaissait pas, il serait impossible d'être trompé par l'illusion de l'objet saisi et du sujet qui saisit. Il n'y aurait pas de base pour les perturbations. Sans l'envers de la non-existence, il n'y aurait pas de ce que l'on nomme « les états complètement purifiés ». Cette [expression] équivaudrait à dire : « les cornes inexistantes d'un lapin ne peuvent être coupées ». C'est donc à cause de la paire « non-existence – apparence » que l'illusion, liée au fait de percevoir ce qui n'existe pas comme existant, est possible, et dans ces conditions, que les perturbations se manifestent. De même, l'obtention du *nirvāṇa* est possible grâce aux chemins qui éliminent l'illusion, c'est-à-dire grâce aux moyens qui permettent de reconnaître ce qui n'existe pas comme non existant.

བཞེས། དེ་གཉིས་གཅིག་ཐ་དང་བརྟག་པ།

གཉིས་པོ་དག་ནི་གཅིག་ཉིད་དང་།

སོ་སོ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ།

ཡོད་པ་དང་ནི་མེད་པ་དག

ཁྱད་པར་ཡོད་དང་མེད་ལྗིང་རྟོ། །

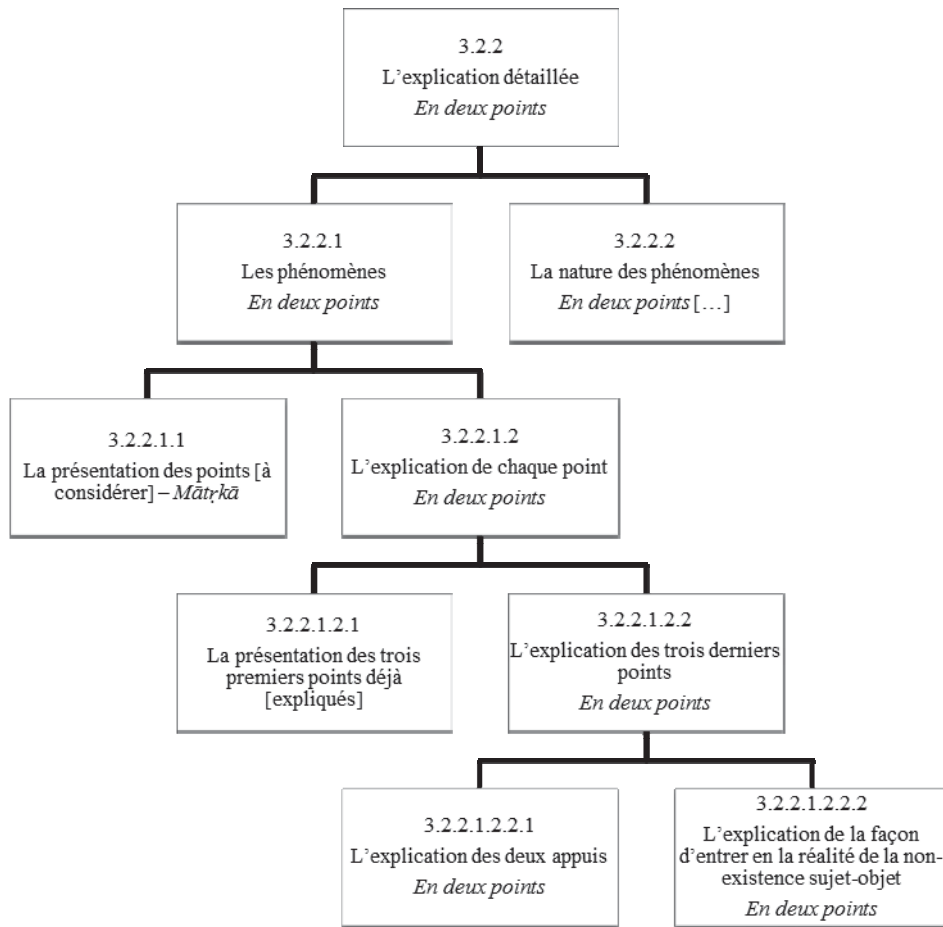
འཁོར་འདས་སམ་ཚམ་དང་ཚོས་ཉིད་གྲགས་པ་གཉིས་པོ་དག་ནི་ངོ་བོ་གཅིག་པ་ཉིད་དང་ངོ་བོ་སོ་སོ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་ན་ཚོས་ཉིད་རང་
བཞེན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་ལྷན་འདས་ནི་གནས་ལུགས་སུ་ཡེ་ནས་ཡོད་པ་དང་ནི། ཚོས་ཅན་འཁོར་བའི་ཚོས་གཉིས་སུ་སྒྲུང་བ་རྣམས་ནི་སྒྲུང་
བ་ལྟར་གནས་ལུགས་སུ་མེད་པ་དག་གི་ཁྱད་པར་ཡོད་པའི་ལྗིང་ཐ་སྐད་དུ་དེ་གཉིས་གཅིག་མ་ཡིན་པ་དང་། གཅིག་མེད་ན་གཅིག་ཤོས་ཀྱང་མེད་
པའམ་ཡང་དག་པར་ན་ཚོས་ཉིད་ནི་ཚོས་ཅན་དེ་དག་མ་གྲུབ་པ་ཅམ་གྱིས་རབ་ཏུ་སྦྱེ་བ་ལས་གཞན་ཐ་དང་དུ་མེད་པས། ཡོད་པ་ཚོས་ཉིད་དང་
མེད་པ་ཚོས་ཅན་གྱི་ཁྱད་པར་ནི་ལྟོས་ཏེ་སྒྲུང་དོར་སྦྱེ་བ་ཅམ་ལས། དོན་ཐ་དང་པར་གྲུབ་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ལྗིང་ཐ་དང་པའང་
མ་ཡིན་པར་རིག་པར་བྱ་བ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །

3.2.1.4 L'examen de l'unité et de la différence des [membres] de la paire : [les phénomènes et leur nature]

Ces deux [choses : les phénomènes et leur nature],
 Ne sont ni d'une [même essence], ni [d'essence] différente.
 Puisqu'entre ce qui existe et ce qui n'existe pas,
 La distinction existe et n'existe pas. (9)

Les **deux** [choses] nommées *saṃsāra – nirvāṇa* ou phénomènes – nature des phénomènes, ne sont **ni d'une** même essence, **ni** d'une essence **différente**. **Ce qui existe** fondamentalement, depuis des temps sans commencement, est la nature des phénomènes, c'est-à-dire le *nirvāṇa* intrinsèquement **et** complètement pur. **Ce qui n'existe pas** fondamentalement, mais qui en a l'aspect, est l'apparence de dualité des phénomènes, c'est-à-dire le *saṃsāra*. **Puisque** cette **distinction existe**, cette paire ne peut pas être conventionnellement « une unité ». Cependant, la distinction entre ces deux [choses : les phénomènes et leur nature] n'existe pas, puisque si l'une n'existait pas, son contraire ne pourrait pas non plus exister ; puisqu'en vérité, la nature des phénomènes n'est différenciée que par la non-existence des phénomènes, elle n'existe pas séparément ; puisque la distinction entre ce qui existe (la nature des phénomènes) et ce qui n'existe pas (les phénomènes) ne peut être faite qu'en rapport avec ce qui est à abandonner et ce qui est à adopter. Autrement, il n'y a **pas** la moindre essence **existant** séparément. Voilà, ce que l'on doit comprendre par [l'expression] « ni différents ».

Diagramme 4.4
L'explication détaillée des phénomènes



Les majorités de ces cases correspondent ici à des titres de sections et de sous-sections ;
les cases 3.2.2.1.1, 3.2.2.1.2.1 correspondent à une stance.

L'explication détaillée des phénomènes (diagramme 4.4) se divise en deux sections, l'une portant sur les phénomènes et l'autre portant sur leur nature. Nous gardons cette même subdivision dans le présent travail.

L'explication détaillée en deux parties dont la première est

L'explication détaillée des phénomènes

གཉིས་པ་རྒྱས་པར་བཤད་པ།

ཚོས་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། ཚོས་ཉིད་རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས།

དང་པོ། ཚོས་རྒྱས་པར་བཤད་པ།

སྒོམ་དུ་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པ་གཉིས།

དང་པོ། སྒོམ་དུ་བསྟན་པ།

རྣམ་པ་འགྲུག་གིས་ཚོས་དག་ལ།

འཇུག་པ་སླ་ན་མེད་པ་སྟེ།

མཚན་ཉིད་དང་ནི་གྲུབ་པ་དང་།

གཅིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་ཞིང་།

གནས་ནི་ཐུན་མོང་ཐུན་མོང་མིན།

གཟུང་དང་འཛིན་པར་སྣང་བ་ནི།

མེད་ལ་རབ་ཏུ་འཇུག་པས་སོ། །༡༠

3.2.2 L'explication détaillée

Cette section se divise en deux parties : l'explication détaillée des phénomènes et l'explication détaillée de la nature des phénomènes.

3.2.2.1 L'explication détaillée des phénomènes

Cette section se divise en deux parties : la présentation concise des phénomènes et l'explication de chaque point.

3.2.2.1.1 La présentation des points [à considérer]

La compréhension des phénomènes en six points est insurpassable.

[Elle s'établit] par une compréhension rigoureuse :

1. de leur caractéristique,
2. du mode de fonctionnement,
3. [de l'examen démontrant que les phénomènes et leur nature ne sont] « ni uns ni différents »,
4. de l'appui commun [aux êtres vivants],
5. de l'appui qui n'est pas commun [c'est-à-dire qu'il est individuel],
6. de la non-existence [des phénomènes] malgré leur manifestation sous forme d'objet saisi – sujet qui saisit. (10)

ཤེས་པར་བྱ་བའི་ཚུལ་རྣམ་པ་བྱུག་གིས་ཐོས་བསམ་གྱི་སྒོ་ནས་ཚོས་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི་ཚོས་དེ་དག་གཏན་ལ་འབབས་ཚུལ་སྲོལ་མེད་པ་ཡིན་པ་
སྟེ། གང་གིས་ན་སྤང་བྱ་ལ་ཁོར་བའི་ཚོས་ཀྱི་རང་བཞིན་དེ་དག་འཇུག་ཚུལ་འདི་ལྟ་བུས་མ་ལུས་པ་བདེ་སྲག་ཏུ་གཏན་ལ་འབབས་ལུས་པའི་བྱིར་
རོ། །

འཇུག་པའི་ཚུལ་བྱུག་པོ་དེ་གང་ཞེན། འཁོར་བའི་ཚོས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཇི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་ཤེས་པར་བྱ་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་ནི། དེའི་མཚན་
ཉིད་དེ་ལྟར་གྲུབ་པའི་ཚུལ་ལ་འཇུག་པ་བསྟན་པ་དང་། ཚོས་དང་ཚོས་ཉིད་དེ་དག་གཅིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པའི་ཚུལ་ཤེས་པར་བྱ་བའི་འཇུག་
པ་དང་། འཁོར་བ་དེ་ཡི་གནས་ནི་ཐུན་མོང་པ་ཤེས་པར་བྱ་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཐུན་མོང་མིན་པའི་ཚུལ་ཤེས་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་། གཟུང་
བ་དང་འཛིན་པར་སྤང་བ་དེ་ནི་མེད་པའི་དོན་ལ་རབ་ཏུ་འཇུག་པའི་ཚུལ་ཤེས་པ་དང་བྱུག་གི་སྒོ་ནས་བསྟན་པས་དེའི་དོན་ཁོང་དུ་ཚུད་པར་ལུས་སོ།
།

གཉིས་པ་སྟོམ་གྱི་དོན་སོ་སོར་བཤད་པ།
གསུམ་བཤད་ཟིན་པར་བསྟན་པ་དང་། མྱི་མ་གསུམ་སྐབས་འདིར་བཤད་པའོ།

།དང་པོ།གསུམ་བཤད་ཟིན་པར་བསྟན་པ།

དེ་ལ་མཚན་ཉིད་གྲུབ་པ་དང་།
གཅིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པ།
ཇི་ལྟར་མདོར་བསྟན་བཞིན་དུའོ། །།

འཇུག་པ་བྱུག་པ་བསྟན་པ་དེ་ལ་མཚན་ཉིད་དང་གྲུབ་པ་དང་གཅིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པ་གསུམ་ནི་གོང་དུ་ཇི་ལྟར་མདོར་བསྟན་གྱི་སྐབས་སུ་
བཤད་པ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། ། [༣༥༡]

གཉིས་པ་ལ། མྱི་མ་གསུམ་སྐབས་འདིར་བཤད།
གནས་གཉིས་པོ་བཤད་པ་དང་། གཟུང་འཛིན་མེད་པའི་དོན་ལ་འཇུག་ཚུལ་བཤད་པ་གཉིས།

དང་པོ། གནས་གཉིས་པོ་བཤད་པ།
ཐུན་མོང་དུ་མདོར་བསྟན། སོ་སོའི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས།

Cette compréhension est insurpassable. Ces *six* façons d’aborder le sujet permettent, à l’aide de l’étude et de la réflexion, de comprendre avec certitude ce que sont les *phénomènes*. Rien n’y manque, puisqu’elle nous permet d’acquérir une certitude aisément en nous introduisant aux caractères des phénomènes du *samsāra* qui, lui, doit être abandonné.

Quels sont les six points de cette approche? Celui qui amène à comprendre *la caractéristique* des phénomènes du *samsāra*, telle qu’elle est ; celui qui porte sur la compréhension *du mode de fonctionnement* de cette caractéristique ; celui qui amène à comprendre la manière grâce à laquelle les phénomènes et leur nature ne sont *ni uns ni différents* ; dans le contexte du *samsāra*, celui qui amène à comprendre *l’appui commun* [aux êtres vivants] ; celui qui amène à comprendre le mode [de fonctionnement] *de l’appui qui n’est pas commun* [c’est-à-dire individuel] ; et celui qui amène à comprendre pleinement la réalité *de la non-existence* [des phénomènes] *malgré leur manifestation sous forme d’objet saisi – sujet qui saisit*. C’est ainsi que cette présentation en six points permet d’établir avec exactitude ce que sont [les phénomènes].

3.2.2.1.2 L’explication de chacun [des six] points

Cette section se divise en deux parties : la présentation des trois premiers points déjà expliqués [dans la présentation concise 3.2.1] et l’explication des trois derniers points.

3.2.2.1.2.1 La présentation des trois premiers points déjà [expliqués]

1. Leur caractéristique, 2. leur mode de fonctionnement et
3. [l’examen démontrant qu’ils ne sont] « ni uns ni différents », sont tels que dans la présentation concise. (11)

Concernant la présentation en six points : *leur caractéristique, leur mode de fonctionnement* et [l’examen montrant qu’ils ne sont] « *ni uns ni différents* », *sont* les trois points expliqués auparavant *dans la présentation concise* [3.2.1].

3.2.2.1.2.2 L’explication des trois derniers points

Cette section se divise en deux parties : l’explication des deux appuis et l’explication de la façon d’entrer en la réalité de la non-existence objet saisi – sujet qui saisit.

3.2.2.1.2.2.1 L’explication des deux appuis

Cette section se divise en deux parties, soit la présentation concise de l’appui commun [aux êtres vivants] et l’explication détaillée de chacun de ses points.

དང་པོ། ལུ་མོང་དུ་མདོར་བསྟན།

གང་ཞིག་གང་དུ་འཁོར་བ་ན།
དེ་ནི་ཀུན་ཏུ་གནས་པ་སྟེ།
སེམས་ཅན་ཁམས་དང་སྣོད་ཀྱི་ཁམས།
སྣོད་ཀྱི་ཁམས་ནི་ལུ་མོང་ལྟར།
རྣམ་པར་རིག་པ་ལུ་མོང་ཡིན།

སེམས་ཅན་ཁམས་ནི་ལུ་མོང་དང་།
ཡང་ན་ལུ་མོང་མ་ཡིན་པའོ། ༡༩

སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་གང་ཞིག་སྣོད་ཀྱི་ཁམས་གང་དུ་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱལ་གྱིས་ཡང་ནས་ཡང་དུ་འཁོར་བའི་གནས་སྐབས་ན། སེམས་ཅན་གྱི་
འཛིག་རྟེན་དང་སྣོད་ཀྱི་འཛིག་རྟེན་དུ་གྲགས་པའི་འཛིག་རྟེན་རྣམ་པ་གཉིས་པོ་དེ་ནི་ཀུན་ཏུ་འཁོར་བར་བྱ་བའི་གནས་སུ་གྲགས་པ་སྟེ། འདི་ལྟར་
བརྟེན་པ་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་དང་རྟེན་སྣོད་ཀྱི་ཁམས་གཉིས་པོ་འདི་ལས་གཞན་པའི་འཁོར་བའི་གནས་བྱ་བ་ཅི་ཡང་མེད་དོ། །

དེ་ལ་ལུ་མོང་བ་དང་ལུ་མོང་མིན་དེ་དག་གང་ཞེ་ན། སྣོད་ཀྱི་འཛིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་འདི་དག་ནི་བག་ཆགས་མཐུན་པར་སད་པའི་འགོ་བ་ལ་ལུ་མོང་
མོང་ལྟར་སྣང་ཞིང་དེ་ལྟར་རྣམ་པར་རིག་པ་འཕམ་གཤམ་པར་བྱ་བ་ཉིད་ཀྱི་ཆ་ནས་གནས་ལུ་མོང་བ་ཞེས་བྱ་བ་ཡིན་ལོ། །

སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཀྱིས་བསྐྱས་པའི་ཚོས་ལ་ནི་འགའ་ཞིག་ལུ་མོང་པར་གྱུར་བ་དང་། ཡང་ན་འགའ་ཞིག་ལུ་མོང་མ་ཡིན་པར་གྱུར་
པའང་ཡོད་པའོ། །

གཉིས་པ་སོ་སོའི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ།
'གནས་ལུ་མོང་བ་བཤད་པ་དང་། ལུ་མོང་བཤད་པའོ།

།དང་པོ། གནས་ལུ་མོང་བ་བཤད་པ།
དེ་ཡང་སྐྱེ་དང་ཐ་སྐྱད་དང་།
རྗེས་སུ་གཟུང་དང་ཚར་གཅོད་དང་།
ཕན་པ་དང་ནི་གཞོད་པ་དང་།
ཡོན་ཏན་སྐྱོན་ནི་ཕན་ཚུན་དུ།

3.2.2.1.2.2.1.1 La présentation concise de l'appui commun [aux êtres vivants]

Du moment qu'il y a [des êtres] qui circulent quelque part,
il y a des appuis sur lesquels repose le perpétuel [cycle des existences] ;
[dans cet engrenage], il y a le facteur « êtres vivants » et le facteur « réceptacle ».
Le facteur « réceptacle » semble commun [aux êtres vivants parce que]
[les processus individuels] d'appréhension sont en commun accord.

Le facteur « êtres vivants » [se divise] en ce qui leur est commun
et ce qui ne leur est pas commun. (12)

Dans le contexte du mouvement *circulaire* (c'est-à-dire le *samsāra*), quel que soit l'individu (représentant ici le facteur « êtres vivants »), celui-ci renaît sans cesse, de manière compulsive *quelque part* (représentant ici le facteur « monde-réceptacle »). Le monde-réceptacle et les êtres vivants sont les deux facteurs constituant le monde destructible. Voilà ce que sous-entend l'expression « *appuis sur lesquels repose le perpétuel* [cycle des existences] ». *Il n'y a* rien d'autre que ces deux *facteurs*, soit l'appui qu'est le *monde-réceptacle* et ce qui s'appuie, les *êtres vivants*, qui peut être identifié comme fondement du *samsāra*.

Que signifient les qualificatifs « communs et non commun », assignés à ces deux facteurs? En ce qui concerne le *facteur* du monde « *réceptacle* », ce qui est dit commun, ce sont les tendances habituelles des êtres vivants qui concordent entre elles. C'est ainsi que ce qui leur apparaît *est en commun accord*. C'est de ce point de vue que les objets d'*appréhension* ou de connaissance sont considérés comme des « appuis *communs* » [aux êtres vivants].

En ce qui concerne le *facteur* « *êtres vivants* », certains phénomènes *leur* sont *communs*, et d'autres ne leur sont *pas communs*.

3.2.2.1.2.2.1.2 L'explication détaillée de chacun de ces points

Cette section se divise en deux parties : l'explication détaillée de l'appui commun et l'explication de ce qui n'est pas commun.

3.2.2.1.2.2.1.2.1 L'explication de l'appui commun [aux êtres vivants]

Plus précisément :

1. la naissance,
2. les conventions [nécessaires à la communication],
3. et 4. l'assistance ou la coercition,
5. et 6. le bienfait ou le méfait,
7. et 8. les qualités ou les fautes [...]

བདག་པོ་ཉིད་ཀྱིས་ཕན་ཚུན་རྒྱ།

ཡིན་པའི་ཕྱིར་ན་ཐུན་མོང་པའོ། ༡༩

སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའི་ཚོས་ལ་ཐུན་མོང་དུ་གྱུར་བ་དེ་ཡང་རི་ལྷོ་ར་བཞག་ཅེན། མངལ་ནས་སྐྱེ་བ་དང། ལུས་དང་དག་གི་ཐ་སྙད་
རྣམ་པར་རིག་པར་བྱེད་པ་དང། གཞན་གྱིས་གཞན་རྗེས་སུ་བཟུང་དང། ཚར་གཙོད་པ་དང། ཕན་འདོགས་པ་དང་ནི་གཞོད་པ་བྱེད་པ་དང།
ཅིག་ཤོས་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་སྐྱེ་བ་དང། ཆགས་སོགས་ཀྱི་སྐྱོན་འབྱུང་བ་རྣམས་ནི་དེར་
སྤང་བའི་རྣམ་ཤེས་སྐྱེ་བ་ལ་སེམས་ཅན་གཅིག་ལ་གཅིག་པུ་ཚུན་དུ་བདག་པོ་ཡི་རྒྱུན་དུ་གྱུར་བ་ཉིད་ཀྱིས་ཕན་ཚུན་རྒྱ་བྱེད་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ན་
འདི་དག་ནི་སྤང་བྱུང་ཐུན་མོང་བ་ཞེས་བྱའོ། །

དེ་ལ་སྐྱེ་བ་ཐུན་མོང་དུ་གྱུར་ཚུལ་ནི། རང་གི་ལས་ཀྱིས་རྒྱ་བྱས་པ་མ་གཉིས་ཀྱི་ས་བོན་ལས་ལྟན་ཅིག་བྱེད་རྒྱུན་བྱས་པའི་རྒྱ་ཐུན་མོང་བ་དེས་
འབྲས་བུ་མངལ་ནས་སྐྱེས་པའི་ལུས་འགྲུབ་པ་ལྟ་བུའོ། །

ཐ་སྙད་ཐུན་མོང་བ་ནི་གཞན་གྱི་ལུས་དག་གི་རྣམ་པར་རིག་བྱེད་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའོ། གཞན་ལྟ་བུ་དང་སྐྱེ་བ་སོགས་ལ་འཇུག་པ་ལྟ་བུའོ། །

དེ་བཞིན་དུ་གཅིག་གིས་གཅིག་ཚོས་དང་ཟང་ཟེང་གི་སྐྱོན་ས་རྗེས་སུ་བཟུང་བ་དང་ཤག་འགྲེད་པ་དང་གཡུལ་སྤྱད་པ་སོགས་ཀྱིས་ཚར་གཙོད་
པ་དང། འཛིགས་པ་ལས་བསྐྱབས་པ་སོགས་ཀྱིས་ཕན་འདོགས་པ་དང། བརྟུང་བཤེག་སོགས་གཞོད་པ་བྱེད་པ་དང་ཐོས་པ་སོགས་ཀྱི་སྐྱོན་ས་
ཡོན་ཏན་སྐྱེད་པ་དང། ལྷ་རན་བཟན་པ་དང་ཆགས་པ་སོགས་བསྐྱེད་པས་སྐྱོན་ཅན་དུ་བྱས་པ་རྣམས་ནི་ཇོ་མོ་གླང་པོས་བདག་རྒྱུན་བྱས་ཤིང་རང་
གི་རྒྱུད་ཀྱི་ཚོས་ཀྱི་རྒྱུད་གཙོ་བོ་བྱས་ཏེ་འབྲས་བུ་ཐུན་མོང་པ་གཅིག་གྲུབ་པའི་ཚན་སྐྱེད་ཐུན་མོང་བ་ཞེས་བྱ་སྟེ། ཐ་སྙད་དུ་རྒྱ་བྱེད་དེ་དག་ཚོགས་
པས་འབྲས་བུ་དེ་དག་བསྐྱབ་པ་ཡིན་ཀྱང། དོན་ལ་བདག་པོའི་རྒྱ་ཞེས་སྐྱོས་པས་རྣམ་པར་རིག་པ་ལས་གཞན་པའི་དམིགས་རྒྱུན་དུ་གྱུར་བ་ཕྱི་
དོན་མ་གྲུབ་པ་དང། ཕྱི་སྐྱོད་སོགས་ཐུན་མོང་བ་ལྟར་སྤང་བ་རྣམས་ཀྱང་ནང་གི་རྣམ་པར་རིག་པའི་གཟུང་ཆ་ཙམ་ལས་གཞན་དུ་མེད་པས་ཐུན་
མོང་པའི་ཕྱི་དོན་མ་གྲུབ་པར་བཟན་པའང་ཡིན་ལོ། །

གཉིས་པ། ཐུན་མོན་བཤད་པ།

གནས་དང་རྣམ་པར་རིག་པ་དང།

བདེ་སྐྱེག་ལས་དང་འཆི་འཕོ་དང།

སྐྱེ་བ་དང་ནི་བཅིངས་བ་དང།

གོ་ལ་བ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་ཕྱིར།

དེ་གནས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའོ། ༡༧

[...] se causent et s'induisent en détermination réciproque, c'est pourquoi ceux-ci leur sont communs. (13)

Quels sont, *plus précisément*, les phénomènes communs que l'on peut regrouper sous le facteur « êtres vivants » ? *La naissance* par l'utérus ; la capacité de connaître [c'est-à-dire celle de communiquer entre individus] par l'intermédiaire de *conventions* gestuelles ou verbales ; *l'assistance* envers autrui ou *la coercition*, le *bienfait* ou le *méfait* ; le [développement] *des qualités* comme l'écoute, et [celui] des *fautes* comme l'appropriation qui naît suivant l'influence d'une autre personne. Ces apparences dites communes émergent à la conscience des êtres à cause d'une *réciprocité* entre une *cause* [personnelle] et des conditions correspondantes [chez autrui].

La manière dont la naissance devient commune : il y a la cause initiatrice, c'est-à-dire le *karman* propre [à un individu] et les conditions qui s'activent simultanément en la semence du père et de la mère. Ces [causes et conditions sont ordinairement considérées comme] une cause commune par laquelle un résultat [est produit] comme si un corps provenait [simplement] d'un utérus.

Les conventions sont communes [aux êtres] en raison de ce que provoque l'appréhension des signes gestuels ou verbaux produits par autrui comme si la compréhension [provenait de ce que] montre ou dit un autre être vivants.

De même, il y a interaction entre [les êtres vivants dans les cas suivants]. L'assistance s'accomplit par le partage du *Dharma* ou de biens matériels ; la coercition par des paroles blessantes ou [autres types d'actes] violents ; le bienfait, par la protection contre la peur ; le méfait, par un coup porté physiquement. Le développement en soi des qualités, à travers l'écoute d'enseignements ou le développement des fautes par l'enseignement de vues erronées, par l'émergence de l'appropriation ou autres [états menant à la souffrance]. [Dans tous ces cas], l'expression « commun aux êtres » fait référence à la cause active principale, c'est-à-dire le phénomène qu'est la série de moments mentaux [d'un individu], ainsi qu'aux conditions décisives venant d'autres personnes. [L'interaction de ces causes et de ces conditions] possède l'aspect de produire un seul et même résultat commun [à plusieurs personnes]. Conventionnellement, on dit [effectivement] qu'un résultat est produit par l'accumulation de causes et de conditions, mais en réalité, [ce qui est enseigné ici est que] l'objet sur lequel [un individu] pose son attention, [c'est-à-dire la condition focale] n'est pas un objet extérieur, il n'est autre qu'[un aspect du processus] d'appréhension. On [peut] ainsi dire que [l'objet] est une « cause décisive ». Bien que l'apparence, entre autres d'un monde extérieur, semble partagée par plusieurs individus, [ce texte] montre que l'objet extérieur qui est perçu en commun par les êtres n'existe pas, n'étant rien d'autre qu'un aspect perçu par le processus d'appréhension intérieur.

3.2.2.1.2.2.1.2.2 L'explication de [l'appui] qui n'est pas commun [aux êtres vivants]

Les appuis qui ne sont pas [perçus en] commun [par les êtres vivants] sont :

1. l'appui, [c'est-à-dire la conscience-réceptacle,]
2. l'appréhension,
3. le bonheur
4. la souffrance,
5. le *karman*,
6. la transition de mort et de naissance
7. l'asservissement et
8. la libération.

Ce sont des [expériences individuelles] non communes. (14)

གནས་ཀྱི་གཞི་རྒྱ་མཚན་ལོ་ལྟ་བུ་དང་། རྣམ་པར་རིག་པ་ཚོགས་བདུན་དང་། རོ་སོའི་བདེ་སྤྱད་མྱོང་བ་དང་། མེས་པས་ལས་བསལ་པ་
དང་། འཛིན་པ་དང་། རོ་སོའི་སྤྱི་དུང་སྤྱི་དུང་ལོ་ལྟ་བུ་དང་། འཛིན་པར་བཅིང་བ་དང་། འཛིན་པ་ལས་གྲོལ་བ་རྣམས་ནི་རང་གི་རྒྱུ་
གྱི་ཚོས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། རོ་སོའི་རྒྱུ་གྱི་མྱོང་སྤྱོད་ཐུན་མོང་དེ་དག་སེམས་ཅན་གཞན་དང་ཐུན་མོང་དུ་བྱུང་མི་བཏུབ་པས།
དེ་རྣམས་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་གནས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་ཞེས་བྱའོ། །

གཉེས་པ་དུག་པོ་ལ་གཟུང་འཛིན་མེད་པའི་དོན་ལ་འཇུག་ཚུལ་བཤད་པ།

ཕྱི་རོལ་གཟུང་བ་མེད་པར་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱིས་གྲུབ་མཐའ་བསྟན་པ་དང་། དེ་ལས་གཟུང་འཛིན་མེད་པའི་དོན་ལ་འཇུག་ཚུལ་ག

དང་པོ་ཕྱི་རོལ་གཟུང་བ་མེད་པར་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱིས་གྲུབ་མཐའ་བསྟན་པ།

འཛིན་པ་ལས་ཐ་དད་པའི་གཟུང་བ་མེད་པར་བསྟན་པ་དང་། དེ་ལས་ཤེས་པ་སྤང་བའོ།

།དང་པོ།འཛིན་པ་ལས་ཐ་དད་པའི་གཟུང་བ་མེད་པར་བསྟན་པ།

- ཕྱི་རོལ་གཟུང་བ་ཐུན་མོང་བར།
- སྤང་བ་འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པའོ།
- རྣམ་པར་ཤེས་པས་ཕྱི་རོལ་དུ།
- གྲུང་པའི་དོན་ཡོད་མ་ཡིན་ཏེ།
- ཐུན་མོང་བ་ཉིད་ཡིན་ཕྱིར་རོ། །༥

ཕྱི་དོན་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པ་རྣམས་འདི་སྟམ་དུ་བཏུ་བྱ་བུ་ཐུན་མོང་པའི་རི་ལ་སོགས་པ་རྒྱལ་དུ་གྲུབ་པ་རྣམས་འདི་ལྟར་བསྟོན་མེད་དུ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་
ཕྱི་དོན་གྲུབ་པོ་སྟམ་ན་དེ་མ་ཡིན་ཏེ། ཕྱི་རོལ་གྱི་གཟུང་བ་གང་ཞིག་ཐུན་མོང་བར་སྤང་བ་རི་ལ་སོགས་པ་ཚོས་ཅན། རང་གི་ཤེས་པ་ལས་ཐ་
དད་པའི་ཕྱི་དོན་བཅའ་པོའི་རོ་བོར་གྲུབ་པ་མེད་དེ། བག་ཆགས་མཐུན་པར་སང་བ་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཉིད་ཕྱི་རོལ་གྱི་
དོན་དེ་དང་དེའི་རྣམ་པར་སྤང་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་མི་ལམ་གྱི་གཟུགས་ལྟ་བུའོ། །

དེའི་ཕྱིར་ན་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལས་གཞན་པ་ཕྱི་རོལ་དུ་གྲུང་པའི་དོན་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལྟར་བཏུ་བྱ་བུ་ཐུན་མོང་པའི་ཕྱི་དོན་ཞེས་བྱ་བ་དེ་
ཡང་། རྒྱུད་མི་གཅིག་པའི་འགོ་བ་དུ་མ་ལ་ཐུན་མོང་དུ་སྤང་བ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་སོ་སོའི་རྒྱུད་གྱི་འཛིན་པ་ལས་ཐ་དད་དུ་མེད་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་
པར་འགྱུར་རོ། །

L'appui, c'est-à-dire la conscience-réceptacle ; *l'appréhension*, c'est-à-dire la collection des sept consciences ; l'accumulation du *karman* par l'esprit ; l'expérience du *bonheur* et de *la souffrance* individuels ; *la transition de mort et de naissance* dans diverses existences ; *l'asservissement* du *samsāra* ; et *la libération* du *samsāra* sont des phénomènes appartenant à des séries individuelles de moments mentaux parce qu'ils ne sont pas communément perçus. Parce que *ces expériences* sont propres aux séries *individuelles* de moments mentaux ; que les autres êtres vivants ne peuvent les partager [avec un individu donné] ; et qu'elles ne sont pas du domaine collectif, on les nomme « *appuis qui ne sont pas communs* » aux êtres vivants.

3.2.2.1.2.2.2 L'explication de la façon d'entrer en la réalité de la non-existence de l'objet saisi et du sujet qui saisit, sixième [et dernier point]

Cette section se divise en deux parties : [premièrement] la présentation de la perspective philosophique selon laquelle il n'y a qu'appréhension seulement (l'objet extérieur n'existant pas) et [deuxièmement], la manière de pénétrer la réalité dénuée de sujet-objet.

3.2.2.1.2.2.2.1 La présentation de la perspective philosophique selon laquelle il n'y a qu'appréhension seulement (l'objet extérieur n'existant pas)

Cette section se divise en deux parties : la présentation de la non-existence de l'objet saisi différencié du sujet qui saisit et l'élimination de l'incertitude à ce propos.

3.2.2.1.2.2.2.1.1 La présentation de la non-existence de l'objet saisi différencié du sujet qui saisit

L'apparence de ce qui est commun, c'est-à-dire l'objet saisi comme extérieur, est l'appréhension du sujet qui saisit. (15)

L'existence de cet objet ne se trouve pas extérieure à la conscience [c'est-à-dire indépendante d'elle] parce que [ce n'est pas l'objet] qui est commun. (16)

Si l'on prête une existence propre aux manifestations des objets extérieurs en pensant que ces objets observés collectivement, telles les montagnes, existent parce qu'ils sont constitués d'atomes, on estime alors évident qu'une telle existence est incontestable. Or, ce n'est pas le cas. Prenons n'importe quel *objet saisi comme extérieur*, telle une montagne qui *apparaît* aux yeux de plusieurs individus. [De telles manifestations] ne sont pas des objets extérieurs de substance solide, elles ne sont pas différentes de la conscience intérieure. En fait, un objet extérieur est une apparence issue de *l'appréhension* d'un *sujet saisissant* qui l'interprète selon l'activité de ses propres tendances habituelles. Les formes [perçues] dans un rêve en sont un exemple.

C'est ainsi que les « objets extérieurs perçus collectivement » ne sont pas des référents *existant* à l'*extérieur*, c'est-à-dire indépendant de l'activité *de la conscience*. Les apparences perçues *communément* par plusieurs êtres vivants [ne le sont pas réellement non plus] puisque chacun de ces individus [répond] à une série particulière de moments mentaux. On peut ainsi établir que [les apparences] n'existent pas autrement qu'à travers l'appropriation exercée par les séries individuelles de moments mentaux.

དེའི་རྒྱ་མཚན་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེན་སྲིད་འོན་ཀྱང་པའི་རྒྱུ་བྱེད་དུ་བཀོད་པའི་བལྟ་བུ་ཐུན་མོང་པ་ཤེས་བྱ་བ་དེ་ནི། རྒྱུ་སོ་སོའི་རོ་སྐལ་ལ་སྣང་
ལུགས་འདྲ་བ་ཙམ་ཞིག་གིས་ཐུན་མོང་པའི་སྲིད་ཞེས་འཛོག་པར་ཟད་ན་སྣང་བ་དེ་དག་ནི་རང་རང་སོ་སོའི་རྒྱུ་གྱི་སྣང་བ་ཡིན་གྱི་ཐུན་མོང་པ་
ནམ་ཡང་མི་སྲིད་ལ། སྣང་བ་ཙམ་དེ་ལས་གཞན་པའི་སྲིད་ཞེས་པ་ཐུན་མོང་པ་ཞིག་ནི་འདིའོ་ཞེས་རིགས་པས་ནམ་ཡང་བསྟན་མི་ལུས་ཏེ་སེམས་
ལ་སྣང་བ་ལས་ཡུལ་དེ་ཡོད་པར་འཛོག་དགོས་ཀྱི། མ་སྣང་བར་ནི་འཇལ་བྱེད་ཚད་མ་མེད་པས་ན་འཛོག་མི་རིགས་སོ། །

དེས་ན་བལྟ་བུ་ཐུན་མོང་པ་ཞེས་པ་འདི་ལ་ལེགས་པར་བརྟགས་ན་ཐུན་མོང་པ་ཞེས་སུ་འཛོག་པའི་རྒྱ་མཚན་རྒྱུ་སོ་སོའི་སྣང་བ་འདྲ་བས་
འཛོག་ན། སྣང་བ་དེ་ནི་འདྲ་བ་ཡིན་ནའང་། དེའི་རྒྱ་སྲིད་ཐུན་མོང་པ་གཅིག་ཇེས་པར་གྲུབ་མི་དགོས་ཏེ། རྒྱ་མའི་སྲིད་ཀྱིས་མིག་བསྐྱེད་
པའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ལ་སྣང་བ་མཐུན་པར་འཆར་བ་བཞིན། བག་ཆགས་མཐུན་པར་སད་པའི་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ལ་བག་ཆགས་དེའི་ལུས་པ་མ་ཟད་གྱི་
རིང་ལ་གནས་ལ་སོགས་པ་འདྲ་བར་སྣང་ན་ཡང་། འདྲ་བར་སྣང་བའི་རྒྱ་གཅིག་སྲིད་ལ་ན་དོན་དུ་གྲུབ་པ་མེད་དེ་རྒྱ་གཅིག་ལའང་ལས་སྣང་ག་
དད་པའི་འགོ་བ་དུག་གི་མཐོང་སྣང་ག་དད་དུ་ཡོད་པ་བཞིན་རང་གི་ནང་གི་སེམས་ཀྱི་རང་སྣང་ཙམ་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

- གཉིས་པ། དེ་ལ་མ་རེས་པ་སྣང་བ།
- གཅིག་ཤོས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི།
- གཟུང་བ་རྣམ་པར་རིག་པའི་དོན།
- གཞན་གྱི་སེམས་ལ་སོགས་པ་ནི།
- མཉམ་པར་མ་གཞག་མཉམ་གཞག་པའི།
- འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ལ།
- ཕན་རྒྱུན་ཡུལ་གྲུབ་མ་ཡིན་ཏེ། ༡༤

- མཉམ་པར་མ་གཞག་དག་ལ་ནི།
- རང་གི་རྣམ་ཏོག་སྣང་བྱིར་དང་།
- མཉམ་པར་གཞག་པ་དག་ལ་ནི།
- ཉིང་འཛིན་དེ་ཡི་རྒྱུན་ཡུལ་དེའི།
- གཟུགས་བརྟན་རབ་དུ་སྣང་བྱིར་རོ། ༡༥

Pourquoi en est-il ainsi ? [En général], l'idée [que les choses soient] perçues collectivement est considérée comme une preuve de l'existence de l'objet extérieur. [Mais dans les faits], l'expression « objet extérieur perçu en commun » est utilisée uniquement en raison d'une similarité d'apparences. [Cette similarité provient du fait que les] séries individuelles de moments mentaux sont en accord, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent sur un mode d'apparence semblable. En cela, les apparences [perçues] individuellement par différentes séries de moments mentaux ne peuvent nullement être partagées par plusieurs individus. On ne peut donc pas logiquement établir qu'un « objet extérieur » soit autre qu'une simple apparence. Et on ne peut pas logiquement établir qu'une « même chose » soit perçue par plusieurs individus. Pour ce faire, il faudrait pouvoir établir l'existence d'un objet autre que ce qui apparaît à l'esprit. Or, cela est complètement illogique puisqu'on ne peut pas mesurer au moyen de connaissances valides ce qui n'a pas d'apparence.

En examinant à fond ce que l'on entend par « perçu collectivement », on constate que le terme « collectivement » fait référence ici au fait que des séries individuelles de moments [s'accordent sur] une similarité d'apparence. Même s'il y a similarité d'apparence, la cause n'est pas nécessairement l'existence incontestable d'un objet extérieur commun. Tout ce qui apparaît collectivement aux yeux de personnes sous l'influence d'incantations magiques en est un exemple. Lorsque les tendances habituelles actives des êtres vivants sont en accord, la similarité d'apparences (ex. un lieu) demeure jusqu'à ce que le pouvoir des tendances habituelles s'épuise. La cause déterminante de la similarité d'apparences n'est pas l'existence d'objets extérieurs. Ainsi, ce qui, pour un individu, apparaît comme de l'eau peut, selon la situation karmique, exister sous une forme différente aux yeux des êtres de chacun des six royaumes. On doit donc comprendre que [ce qui est perçu] n'est qu'une manifestation propre à l'esprit intérieur lui-même.

3.2.2.1.2.2.1.2 L'élimination de l'incertitude à ce propos

[Examinons] l'autre [possibilité], l'objet d'appréhension
dont la saisie n'est pas commune,
tel que l'esprit d'autrui ou [ses facteurs mentaux].
L'appréhension, c'est-à-dire le sujet qui saisit,
même en état d'équilibre méditatif,
ne peut pas être un objet de [perception] commune,

étant donné que pour [un individu] qui n'est pas en état d'équilibre méditatif,
ce sont ses propres concepts qui apparaissent ;
et que, pour celui qui est en état d'équilibre méditatif,
c'est le reflet limpide de l'objet de l'absorption
qui apparaît très précisément. (17)

གང་སྐྱེ་བ་ཐམས་ཅད་སེམས་ལ་སྐྱེ་བ་ཡིན་པ་ཙམ་ནི་སྤྲུལ་གྱི་བསྐྱོད་མི་ལུས་མོད་ཀྱི། དེས་སྐྱེ་བ་ཐམས་ཅད་སེམས་དང་རྗེས་གཅིག་ཏུ་སྐྱེ་བ་
པ་དང་། སྐྱེ་བ་གཉིད་བྱེད་ཀྱི་སྤྱི་དོན་མེད་པར་མི་འགྲུབ་སྟེ། ཇི་ལྟར་ན་གཞན་གྱི་སེམས་ཀྱིས་མངོན་སྲིད་ཤེས་པ་ཡོད་ཀྱང་དེས་
སྤྱི་དོན་བཞིན་དུ་རྒྱུད་གཞན་གྱི་སེམས་མེད་པར་སྐྱེ་བ་དང་། ས་ལོ་གྱི་སེམས་སྐྱེ་བ་དེ་རང་གི་སེམས་དང་རྗེས་གཅིག་ཏུ་མི་འགྲུབ་པ་བཞིན་
ནོ་སྟེ་མ་ན།

སྐྱོད་ཀྱི་འཛིག་རྟེན་སོགས་ཐུན་མོང་པར་ལྟར་སྐྱེ་བ་དེ་ལས་ཅིག་ཤོས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་གཟུང་བ་གང་ཞིག་རྣམ་པར་རིག་པའམ་ཤེས་པའི་
དོན་ནམ་ཡུལ་དུ་གྱུར་པ། སེམས་ཅན་རྒྱུད་གཞན་གྱི་སེམས་དང་སེམས་བྱུང་ལ་སོགས་པ་ཤེས་པ་དེས་ནི། རིགས་སྒྲགས་དང་བསམ་གཏུན་ལ་
སོགས་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་ས་ལོ་གྱི་སེམས་ཇི་ལྟར་གྱུར་པ་ཤེས་སུ་ཟེན་གྱིང་། ཡུལ་ཅན་མཉམ་པར་མ་གཞག་པ་དང་མཉམ་པར་གཞག་པའི་དུས་
ཀྱི་འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ལ་རྒྱུད་ཐ་དད་པའི་སེམས་གཅིག་ལ་གཅིག་པུ་རྒྱུད་དངོས་སུ་ཡུལ་དུ་གྱུར་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་ན་མཉམ་པར་
མ་གཞག་པ་དག་ལ་ནི། རང་གི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ས་ལོ་གྱི་སེམས་དང་འདྲ་བའི་རྣམ་པར་སྐྱེ་བའི་སྤྱིར་དང་། མཉམ་པར་གཞག་པ་དག་ལ་
ནི། ཉིང་འཛིན་དེ་ཡི་སྟོད་ཡུལ་དུ་འདས་མ་འོངས་མཁུན་པའི་རྣམ་པ་དང་འདྲ་བར་ས་ལོ་གྱི་སེམས་དེའི་གཟུགས་བརྟན་ཉི་དེ་དང་འདྲ་བའི་རྣམ་
པ་ཙམ་རབ་ཏུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་པའི་སྤྱིར་རོ། །

དེས་ན་སེམས་ཡུལ་ལ་དམིགས་ནས་དེའི་རྣམ་པར་སྐྱེ་བ་དང་། སེམས་རང་ཉིད་དང་རྗེས་གཅིག་ཏུ་སྐྱོད་པའི་རོ་བོར་སྐྱེས་པའི་ཡུལ་ཤེས་རྒྱུ་
གཉེས་མི་འདྲ་སྟེ། རྣལ་འབྱོར་བསམ། སལ་པའི་སེམས་ཀྱི་བདེ་སྤྱུག་སོགས་དམིགས་པའི་རྒྱུ་གྱིས་ཤེས་གྱིང་། དེ་དང་སྐྱོད་པ་འདྲ་བར་མི་འགྲུར་
བ་བཞིན་ནོ། །

འོན་པ་ལོ་གྱི་སེམས་དེ་བཞིན་དུ་སྤྱི་དོན་གྱི་དངོས་སུ་མ་སྐྱོད་བར་རྣམ་པ་ཤར་བས་སྐྱོད་ན་ཅི་འགལ་སྟེ་མ་ན། རང་གི་བག་ཆགས་སང་
པའི་དབང་གིས་ཤེས་པ་ཉིད་དོན་ལྟར་སྐྱེ་བ་དེ་མེད་ན་སྤྱི་དོན་ཡོད་དུ་རྒྱུག་གྱིང་མི་སྐྱེ་བ་སྟེ། ཡི་དུགས་ཀྱིས་རྒྱུད་དང་ནམ་མཁའ་མཐའ་ཡས་པས་
གཟུགས་བཞིན་ནོ། །

རང་གི་བག་ཆགས་གསལ་བར་སང་ན་སྤྱི་དོན་ཡན་གར་བ་ཡོད་མི་དགོས་ཏེ་ཡི་དུགས་ལ་རྣམ་པ་དང་ནམ་མཁའ་མཐའ་ཡས་པ་ལ་ནམ་མཁའ་པའི་
སྐྱེ་བ་ཀུན་ཏུ་བྱུང་བ་བཞིན་ནོ། །

དེས་ན་སྐྱེ་བ་རྣམས་སེམས་ཀྱི་དབང་གིས་བྱུང་བར་ཟད་དེ། སྐྱེ་བའི་དབང་གིས་སེམས་བྱུང་བ་མ་ཡིན་ནོ། །

དེ་བཞིན་དུ་རྒྱུད་གཞན་ནི་གཞན་གྱི་སེམས་ཀྱི་དབང་གིས་བྱུང་བ་མ་ཡིན་ཏེ། གཅིག་ལྟར་ལས་འདས་ཀྱིང་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་དུ་འགྱུར་
བར་ཁས་ལེན་མི་ལུས་པའི་སྤྱིར་རོ། །

[Objection] Certaines personnes penseront : en effet, personne ne peut contester que toutes les apparences ne sont que des créations de l'esprit. Cela ne prouve [toutefois] pas que toutes ces apparences ne puissent pas apparaître directement à l'esprit, [en d'autres mots, cela ne prouve pas qu'elles ne soient pas] constituées de la même substance que l'esprit. Cela ne prouve pas que l'objet extérieur n'existe pas en tant que transmetteur des apparences. Cela ne prouve donc pas que la série de moments mentaux d'une autre personne ne puisse pas être un objet extérieur, car il y a des cas de perception directe de l'esprit d'autrui. Cela ne prouve pas non plus que l'esprit d'autrui apparaissant à un esprit intérieur (l'observateur) ne soit pas fait de la même substance (l'objet d'expérience directe).

À l'opposé de ce qui semble être une apparence perçue collectivement (ex. les mondes destructibles), il y a ce *qui n'est pas perçu* collectivement : les *objets d'appréhension* ou de perception, *tel que l'esprit d'autrui*, c'est-à-dire la série de moments mentaux qui est propre à chaque être vivant, les facteurs mentaux qui lui sont propres *ou* autres phénomènes du genre. Bien que l'on puisse connaître l'esprit d'autrui par le pouvoir d'un *vidyā-mantra* [formule d'incantations] ou par le pouvoir du *samādhi* [équilibre méditatif], *l'objet* [perçu] dans cet échange n'est *pas* exactement le même pour deux séries distinctes de moments mentaux, et cela, que le *sujet qui saisit* soit *en état d'équilibre méditatif ou non*. Si l'individu n'est *pas en état d'équilibre*, l'apparence ressemblant à l'esprit d'autrui est un *concept* issu de son *propre* esprit. Alors que ce *qui apparaît très précisément* à ceux qui sont *en état d'équilibre méditatif*, en tant qu'objet de la pratique d'absorption de la méditation, n'est qu'une image analogue, *un reflet limpide* de l'esprit d'autrui. Cette image [de la série de moments] peut être semblable à un évènement passé ou à un évènement futur.

Ainsi, il y a deux différentes manières d'appréhender un objet. [Dans un premier cas, l'objet] émerge [à l'appréhension] sous forme d'image lorsque l'esprit pose son attention sur celui-ci ; [dans un deuxième cas, l'objet] émerge [à l'appréhension] suivant la nature de l'expérience, [cette nature] étant de même substance que l'esprit [qui appréhende] en lui-même. Il en est ainsi pour un yogi. Lorsque celui-ci pose son attention sur le bonheur, la souffrance ou autres [expériences issues] d'un esprit ordinaire, son appréhension bien que comparable, n'est pas identique à l'expérience [qui se manifeste à] cet esprit ordinaire.

[Objection] Mais encore ? Pourquoi ne peut-on pas penser que l'expérience d'un objet extérieur, aussi bien que celle de l'esprit d'autrui, n'est pas directe, mais plutôt une expérience de la manifestation d'un de leurs aspects ?

C'est la conscience en elle-même qui, sous l'influence des tendances habituelles intérieures activées, apparaît en tant que référent. Si ce n'était pas le cas, même si le référent extérieur était définitivement existant, il n'apparaîtrait pas. C'est le cas, par exemple, de l'eau [qui n'est pas perçu comme tel] par le *preta* et d'une forme [qui n'est pas perçu comme telle] par [l'individu qui est dans l'état méditatif] « espace infini ». [De même,] lorsque les tendances intérieures habituelles sont actives et qu'elles se manifestent clairement [selon leur mode d'expression], il n'est pas nécessaire qu'un référent extérieur distinct existe. C'est le cas, par exemple, [de l'eau qui apparaît comme] du pus pour le *preta*, ou [la forme] qui se fond en l'espace imprégnant tout pour [l'individu qui est dans l'état méditatif que l'on nomme] « espace infini ».

Il est indéniable ainsi que c'est le pouvoir de l'esprit qui produit les apparences, et non le pouvoir des apparences qui produit l'esprit. Le pouvoir de l'esprit d'un individu ne produit pas [d'évènements dans] la série de moments mentaux d'un autre individu. En cela, si un individu atteint le *nirvāna*, on ne peut en conclure que tous l'atteindront avec lui.

འོན་པར་སྐྱེས་ལ་ཚོས་ཐམས་ཅད་མངོན་སུམ་དུ་གྱུར་བའི་མྱིར་དེ་ལ་ཅི་སྣང་བ་དེའི་ཡེ་ཤེས་དང་རྣམ་གཟིགས་ན་སངས་རྒྱལ་དང་སེམས་ཅན་གྱི་ཤེས་རྒྱན་གཟིགས་ཏུ་འགྱུར་རོ་ཞེན། སངས་རྒྱལ་ལ་བདག་དང་སེམས་ཅན་ཐ་དད་པའི་རྒྱད་ཀྱི་འདུ་ཤེས་མི་མང་འཕྲེ་ཚོས་ཉིད་བཞིན་དུ་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡིན་པས་ན་དེ་དང་ཚོས་ཐམས་ཅད་གཟིགས་པ་དང་ཐ་དད་པ་ལ་སོགས་པའི་རྒྱལ་དུ་དཔག་པར་མི་རྒྱས་པར་གསུངས་ཏེ། མ་སྐྱེས་པ་དང་མི་འགག་པ། ཚོས་ཉིད་བྱ་ངན་འདས་དང་མཚུངས། ཞེས་གསུངས་པ་བཞིན་ནོ། །

གཉིས་པ། དེ་ལས་གཟུང་འཛིན་མེད་པའི་དོན་ལ་འཇུག་ཚུལ།

- གཟུང་བར་སྣང་བ་མེད་གྲུབ་ན།
- འཛིན་པར་སྣང་བ་མེད་གྲུབ་པོ། ༡༨
- དེ་ལས་ཀྱང་ནི་གཟུང་བ་དང་།
- འཛིན་པར་སྣང་བ་མེད་པ་ལ།
- འཇུག་པ་གྲུབ་སྟེ་ཐོག་མེད་པའི།
- ཀུན་ནས་ལྡང་བ་གྲུབ་པས་སོ། ༡༩
- གཉིས་སུ་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པར།
- རབ་ཏུ་གྲུབ་པ་ཡིན་མྱིར་རོ། ༢༠

དེ་ལྟར་གཟུང་བར་སྣང་བ་དེ་ནི་རང་གི་ངོ་བོས་འཛིན་པ་ལས་གཞན་དུ་མེད་པར་གྲུབ་ན། འཛིན་པར་སྣང་བ་དེ་ཡང་མེད་པར་གྲུབ་པོ། །

དེ་ཅིའི་མྱིར་ན་འཛིན་པ་ནི་གཟུང་བ་ལ་སྟོས་ཏེ་གྲུབ་ཀྱི་ཡན་གར་དུ་ནམ་ཡང་མི་འགྲུབ་པོ། །

དེ་ལྟར་ན་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་ཏེ་ཡུལ་དང་ཡུལ་ཅན་མེད་པའི་རིག་པ་རང་བཞིན་གྱིས་འོད་གསལ་བ་བརྗོད་དུ་མེད་པ་ཙམ་ནི་བདག་གཉིས་ཀྱིས་སྟོང་པའི་ཡོངས་གྲུབ་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཐ་མི་དད་པ་དེ་ནི་སེམས་ཅན་པས་ཀྱང་རྟོགས་དགོས་ན་དབུ་མ་པས་ལྟ་ཅི་སྟོས་སོ། །

སེམས་ཅན་པ་ལྟར་ན་དེའི་རང་བཞིན་ལ་སྟོང་ཉིད་བཅུ་དྲུག་གི་དོན་ཡོངས་སུ་རྟོགས་ཏེ་མྱི་དང་ནང་ལ་སོགས་པ་གཟུང་འཛིན་གྱི་ཚོས་གར་དུ་ཡང་བསམ་པ་དང་བརྗོད་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པས་སྟོས་བྲལ་དུ་འདོད་དོ། །

[Objection] Mais encore ! Étant donné que les *buddha* ont nettement fait l'expérience directe de tous les phénomènes et que ce qui apparaît est identique à l'intelligence fondamentale, n'y aurait-il pas une seule et même série de moments mentaux pour les *buddha* et pour les êtres ?

Un *buddha* n'entretient pas de notion de différence entre une série de moments qui lui serait propre et une série de moments qui appartiendrait aux êtres [ordinaires]. L'intelligence fondamentale, qui [lui permet] de changer complètement d'appui est indissociable de la nature des phénomènes. C'est pourquoi il est dit que l'on ne peut mesurer la façon dont les phénomènes sont uns ou différents. Ainsi il est dit [dans le *Mūlamadhyamakakārikā* XVIII. 7cd.] : « sans début, ni fin, la nature des phénomènes et le *nirvāṇa* sont identiques ».

3.2.2.1.2.2.2 La manière de pénétrer la réalité dénuée de [dualité] objet saisi et sujet qui saisit

S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas, il est établi que ce qui apparaît en tant que sujet qui saisit n'existe pas [non plus]. (18)

La compréhension
de la non-existence de l'apparence objet saisi – sujet qui saisit est donc fondée,
[d'une part,] parce qu'il est établi que, depuis des temps sans commencement,
[l'apparence de dualité] se manifeste sans interruption [en raison des tendances habituelles] ;
(19)

[et d'autre part,] parce qu'il est clairement établi
que cette dualité n'existe tout simplement pas. (20)

S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas (au sens de ne pas posséder d'essence propre différente de celle du sujet qui saisit), ***il est alors établi que ce qui apparaît en tant que sujet n'existe pas*** non plus. Pourquoi ? Parce que l'existence d'un sujet qui saisit dépend de ce qui est saisi. Un sujet n'existe aucunement de manière isolée.

C'est ainsi que l'acuité perceptuelle sans objet ni sujet est exempte des [deux] pôles de la dualité (saisi – saisissant). Elle est par nature claire lumière, purement inexprimable. Elle est ainsité sans distinction. Elle est la présence complètement parfaite de la vacuité des deux « soi ». Si un adepte du Cittamātra doit réaliser cela, que dire d'un adepte du Madhyamaka ?

Selon les adeptes du Cittamātra, la réalité des seize vacuités est complètement assimilée en cette nature. Cette [nature] implique nécessairement la vacuité de ce qui est interne, de ce qui est externe et ainsi de suite. [Ces adeptes] affirment ainsi que cette nature est exempte de fabrication mentale puisque [du point de vue de cette nature] les phénomènes objet saisi – sujet qui saisit sont complètement inconcevables, inexprimables.

འོན་ཀྱང་བརྗོད་མེད་ཀྱི་ཤེས་པ་དེ་ཡི་ངོ་བོ་ལ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འཛོག་ཚུལ་གྱི་གྲུབ་མཐའ་ཕྱ་མོ་ཙམ་ཞིག་ལྷག་མར་ལུས་པ་དེ་ཉིད་རིགས་པས་
 སྤྱན་ལྷུངས་ཏེ་གཟུང་འཛིན་མེད་པའི་ཤེས་པ་ཉིད་ཀྱང་བདེན་པ་མེད་པའི་སྣོད་པ་དང་བྱུང་དུ་ཞུགས་པའི་རང་སེམས་གདོད་ནས་དག་པའི་འོད་
 གསལ་ཉིད་དུ་འདོད་ན་དབུ་མ་ཡང་དག་པ་ཡིན་ཏེ། དེས་ན་ཐེག་ཆེན་དབུ་སེམས་འདི་གཉིས་ཞེན་པའི་གནད་ཕྱ་མོ་ཞིག་ཚོད་མ་ཚོད་ཀྱི་ཁྱད་
 པར་ལས། མཉམ་རྗེས་ཀྱི་ཉམས་ལེན་སྤྱོད་ཀས་འདྲ་བ་ལྟ་བུར་འོང་བས་འཕགས་ཡུལ་གྱི་པཎ་གྲུབ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱང་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཉམས་སུ་
 ལེན་པ་ལ་འདི་གཉིས་ཁྱད་མེད་ལྟ་བུར་མཛད་པའང་དོན་དེ་ལྟ་བུའི་ཕྱིར་ཡིན་ནོ། །

གོང་དུ་བཤད་པ་གཟུང་འཛིན་གཉིས་མེད་པའི་ཚུལ་ཤེས་པ་དེ་ལས་ཀྱང་ནི་དེ་ཡི་དོན་ལ་ཚེ་གཅིག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པ་ལས་གཟུང་བ་དང་
 འཛིན་པར་སྣང་བ་མེད་པ་ལ་མངོན་སུམ་དུ་འཇུག་པ་གྲུབ་ལྟེ་གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཚོས་ཉིད་མཐོང་བར་འགྱུར་རོ། །

གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཚོས་ཉིད་དེ་ལྟ་བུ་ཡི་ནས་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའམ། ཡོད་བཞིན་དུ་དེ་མི་སྣང་བར་གཉིས་སུ་སྣང་བའི་འབྲུལ་པ་དེ་འབྲུང་
 བར་མི་འཐད་སྟམ་ན། དེ་ལ་མི་འཐད་པ་མེད་དེ་ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་ནས་བརྒྱུད་དེ་འོངས་པའི་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སྣང་གི་བག་ཆགས་གང་
 ཞིག་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་སྐྱིབ་པར་བྱེད་པའི་ཚུལ་ཅན་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་འོད་གསལ་བ་དང་ལྷན་ཅིག་གནས་པ་དེ་ཉིད་ཀུན་ནས་རྣང་བའམ་མངོན་
 དུ་སང་བའམ་རྣམ་པར་སྐྱིབ་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པས་ན། རྒྱ་དེ་ལས་འབྲུལ་ཞིང་འཕོར་བ་འབྲུང་བ་ཡིན་ཞེས་སོ། །

འོན་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་ལྷན་སྐྱེས་སུ་གནས་པའི་ཕྱིར་དེ་ཡང་སྤང་མི་ལུས་སམ་སྟམ་ན། དེ་མ་ཡིན་ཏེ་གཟུང་འཛིན་གཉིས་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་
 པར་རབ་ཏུ་གྲུབ་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ཉོགས་ནས་བསྐྱོམ་པ་ན་དེ་མངོན་དུ་མཐོང་བར་འགྱུར་རོ་ཞེས་གཉིས་མེད་ལ་འཇུག་པ་གྲུབ་པའི་འཐད་
 པ་བརྗོད་པ་ཡིན་ནོ། །

Néanmoins une faute subtile demeure dans le principe philosophique [de l'école Cittamātra] : leur façon d'établir l'existence réelle de l'essence d'une conscience inexprimable, ce qui peut être réfuté par un raisonnement logique. Mais lorsqu'on soutient que [l'acuité perceptuelle est] une clarté lumineuse pure tout en affirmant que l'esprit est lui-même indissociable de la vacuité, c'est-à-dire que la conscience (dénuée d'objet saisi – sujet saisissant) est sans existence réelle, on arrive au point de vue du Madhyamaka authentique. Il y a donc une distinction de principes [entre ces deux écoles] du Mahāyāna, à savoir un point conceptuel subtil, [celui de l'existence réelle d'une conscience], réfuté par l'école Madhyamaka et non par celle du Cittamātra. Malgré cela, l'approche de la pratique de méditation et de post-méditation proposée par ces [deux écoles] du Mahāyāna se ressemble tellement que même les grands *paṇḍit* [érudits] et les *mahāsiddha* [pratiquants accomplis] du Noble Pays [de l'Inde] ne font pas de telle distinction.

La manière de pénétrer par la connaissance le fonctionnement de la non-existence apparaissant en une dualité (objet saisi – sujet qui saisit) a été expliquée précédemment. Une fois ***établie, cette compréhension*** sert à la pratique de l'équilibre méditatif. [L'exercice consiste à] se concentrer en un point sur cette situation. À partir de cette pratique, l'expérience directe de la ***la non-existence apparaissant*** sous forme ***d'objet saisi – sujet qui saisit*** devient accessible et la nature des phénomènes, qui est exempte de dualité, devient perceptible.

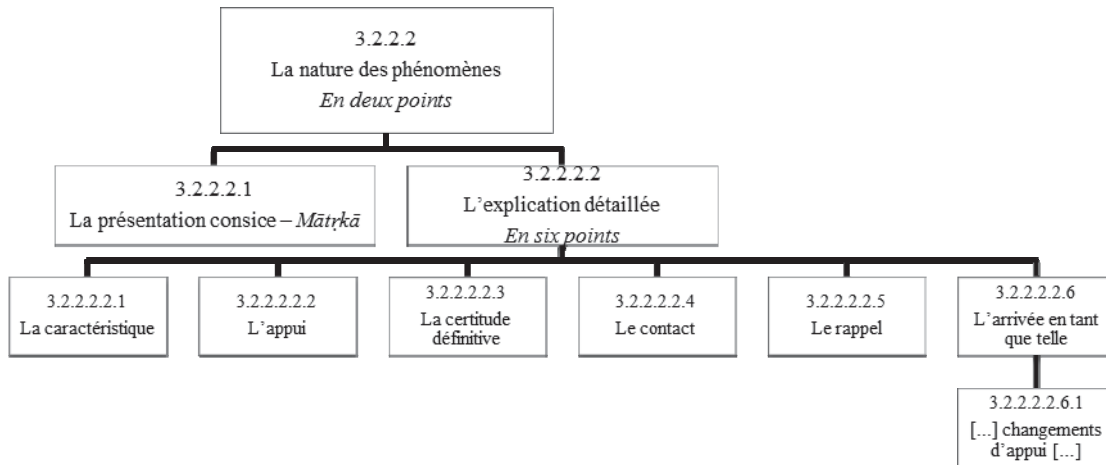
Si vous croyez qu'il soit inadmissible que la nature des phénomènes (dénuée de dualité et parfaitement présente telle qu'elle est fondamentalement) existe sans apparaître, alors que l'illusion duelle sans existence, elle, apparaît. [Prenez garde !] Ce n'est pas inadmissible. Cette situation s'explique par le fait que, depuis ***des temps sans commencement***, les tendances habituelles cohabitent simultanément avec la nature claire et lumineuse de l'esprit, tant et si bien, que ces tendances habituelles (sous l'apparence de la dualité « objet saisi – sujet qui saisit ») se manifestent de manière à voiler la telléité. C'est ainsi que la ***manifestation sans interruption***, c'est-à-dire l'émergence évidente (la pleine maturation [de ces tendances]) se produit et devient la cause par laquelle « l'illusion émerge avec le *samsāra* ».

[Objection] Mais alors on pourrait croire qu'on ne peut pas éliminer [l'illusion] puisqu'elle surgit simultanément [avec les phénomènes du *samsāra*] depuis des temps sans commencement.

Ce n'est pas le cas ! ***Parce qu'il est clairement établi que la dualité*** (objet saisi – sujet qui saisit) ***n'existe tout simplement pas***. La méditation fondée sur une telle compréhension amènera à le voir directement. C'est ainsi que se termine l'explication de la manière de pénétrer pleinement la réalité dénuée de dualité.

Diagramme 4.5

L'explication détaillée de la nature des phénomènes et des changements d'appuis



Les cases 3.2.2.2 et 3.2.2.2.2 correspondent à des titres de sections ;
la dernière case correspond à un titre de sous-section (3.2.2.2.6) ;
et les autres cases à des stances.

L'explication détaillée de la nature des phénomènes

གཉིས་པ་ཚོས་ཉིད་རྒྱས་པར་བཤད་པ།

སྡོམ་གྱིས་མདོར་བསྟན་པ་དང་། སྡོམ་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས།

།དང་པོ། སྡོམ་གྱིས་མདོར་བསྟན་པ།

ནམ་པ་དྲུག་གིས་ཚོས་ཉིད་ལ།

འཇུག་པ་སྐྱ་ན་མེད་པ་སྟེ།

མཚན་ཉིད་ཀྱང་ཉུག་གནས་པ་དང་།

ངེས་པར་འབྱེད་དང་རེག་པ་དང་།

རྗེས་སུ་དྲན་དང་དེའི་བདག་ཉིད།

ཉེ་བར་སོན་ལ་འཇུག་པས་སོ། ༡༡

དོན་ནམ་པ་དྲུག་གིས་ཚོས་ཉིད་ལ་འཇུག་པ་སྐྱ་ན་མེད་པ་སྟེ། གང་ཞེས་དོན་དྲུག་པོ་དེ་ཁོང་དུ་རྒྱུད་ན་ནམ་བུར་གི་ཚོས་མ་ལུས་པ་བདེ་བླག་ཏུ་
ཁོང་དུ་རྒྱུད་པར་འགྲུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་གང་ཞེན། ཚོས་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་། དེ་སྟེ་པའི་གནས་སམ་གཞི་ཉིད་དུ་གྱུར་
པའོ། །ཡང་ན་ཚོས་ཉིད་དེ་དམིགས་པ་གང་ལ་ཀྱང་ཉུག་གནས་པ་དེའི་གཞི་དང་། དེ་ངེས་པར་འབྱེད་དང་། ཚོས་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་མདོར་སྟེན་རེག་
པ་དང་། སྐར་ཡང་དེ་ཉིད་ཡང་ནས་ཡང་དུ་རྗེས་སུ་དྲན་པ་དང་། ཚོས་ཉིད་དེའི་བདག་ཉིད་དུ་ཉེ་བར་སོན་པའམ་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་མཐར་ཕྱིན་པ་
ལ་འཇུག་པ་དང་དྲུག་གིས་སོ། །

གཉིས་པ། སྡོམ་གྱི་དོན་བཞིན་དྲུག་པོ་དེ་སོ་སོར་བཤད་པ་ལ།

མཚན་ཉིད། ཀྱང་ཉུག་གནས་པ། ངེས་པར་འབྱེད། རེག་པ། རྗེས་སུ་དྲན་པ། ཉེ་བར་སོན་པ།

དང་པོ།མཚན་ཉིད།

མཚན་ཉིད་མདོ་ནི་ཇི་ལྟ་བཞིན། ༡༢

ཚོས་ཉིད་ནམ་བུར་གི་མཚན་ཉིད་གང་ཞེན་གོང་དུ་མདོ་རུ་བསྟུང་ཉེ་བསྟན་པའི་སྐབས་སུ་དེ་བཞིན་ཉིད་གཞུང་བ་སོགས་བཞི་དང་བྲལ་བར་ནི་
བསྟན་པ་ཇི་ལྟ་བུར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.2.2.2 L'explication détaillée de la nature des phénomènes

Cette section se divise en deux parties : la présentation concise des titres et l'explication de chacun de ces points.

3.2.2.2.1 La présentation concise des points [à considérer]

La compréhension de la nature des phénomènes en six points est insurpassable.

[Elle s'établit] par une compréhension :

1. de la caractéristique,
2. de l'appui en tout temps [c'est-à-dire du cadre de référence],
3. de la certitude définitive,
4. du contact,
5. du rappel
6. et de l'arrivée en tant que telle. (21)

Cette *compréhension de la nature des phénomènes* en six points *est insurpassable* parce que si l'on comprend avec certitude chacun de ces *six points*, tous les phénomènes sans exception, liés à l'état de complète purification, s'intégreront aisément. Quels sont les [six points faisant partie de cette approche] ? [Les phénomènes liés à l'état de complète purification doivent être compris] à partir de *la caractéristique* de la nature des phénomènes (c'est-à-dire ce qui doit être reconnu). [La compréhension de cette caractéristique] doit alors servir d'appui (ou de fondement) pour l'émergence [de l'expérience directe] de cette [nature]. Cet *appui* (ce fondement) permet de garder en vue *en tout temps* l'objet [de méditation] qu'est la nature des phénomènes ; on doit ensuite acquérir une *certitude définitive* [au sujet de cette nature] ; puis, entrer directement en *contact* avec la réalité de cette nature ; il faut aussi renouveler continuellement ce contact par *le rappel* [de cette expérience directe] ; pour finalement *arriver* à la nature des phénomènes *en tant que telle*, c'est-à-dire à l'immersion ultime en la présence complètement parfaite.

3.2.2.2.2 L'explication détaillée de chacun de ces points

Cette section se divise en six parties : la caractéristique, l'appui, la certitude face à la distinction, le contact, le rappel et l'arrivée en soi.

3.2.2.2.2.1 La caractéristique

La caractéristique est telle que dans la présentation concise [...] (22)

Si l'on se demande quelle est *la caractéristique* des états complètement purifiée, c'est-à-dire [la caractéristique de] la nature des phénomènes ? Elle *est telle qu'*expliquée ci-dessus *dans la présentation concise* [des points à considérer]. En ce sens, il faut savoir que l'ainsité est exempte de quatre facteurs : objet saisi, [sujet qui saisit, objet désigné et désignation].

གཉིས་པ། གུན་ཏུ་གནས་པ།

གནས་ནི་ཚོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་དང་།

གསུང་རབ་མདོ་སྡེ་ཐམས་ཅད་དོ། ༡༢

གནས་ནི་བརྗོད་བྱ་གུན་བྱང་གིས་བསྐྱེས་པའི་ཤེས་བྱའི་ཚོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་དང་། རྗོད་བྱེད་གསུང་རབ་ཡན་ལག་བརྒྱ་གཉིས་གྲིས་
བསྐྱེས་པའི་མདོ་སྡེ་ཐམས་ཅད་ཡིན་པར་འདོད་དོ། །

ཅིའི་ཕྱིར་ཞེས། ཚོས་ཐམས་ཅད་ལ་ཐ་སྙད་དུ་སྤང་དོར་ལ་སོགས་པའི་རྒྱལ་དང་དོན་དམ་པར་མི་དམིགས་པར་གཏན་ལ་ཐབ་པ་ལས་མུང་
འདས་ཐོབ་པ་དང་། གསུང་རབ་ལ་ཐོས་བསམ་གྲིས་ཞུགས་པ་ལས་ལམ་རྒྱབ་རྒྱལ་ལ་མ་སྤོངས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

གསུམ་པ། དེས་པར་འབྱེད་པ།

དེ་ལ་དེས་པར་འབྱེད་པ་ནི།

ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་ལ།

བརྟེན་པའི་རྒྱལ་བཞིན་ཡིད་བྱེད་པས།

བསྐྱེས་པའི་སྦྱོར་ལམ་ཐམས་ཅད་དོ། ༡༣

དོན་དེ་ལ་དེས་པར་འབྱེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་ཡི་དགོངས་དོན་ལ་བརྟེན་པའི་རྒྱལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པས་བསྐྱེས་པའི་
སྦྱོར་ལམ་ཐམས་ཅད་ལ་བཤད་དོ། །ཅིའི་ཕྱིར་དེས་པར་འབྱེད་ཅེས་བྱ་སྐྱེས་ན། ཚོས་སྦྱོར་དུ་མདོ་སྡེའི་དོན་བཞིན་ཤེས་རབ་གསུམ་གྱི་སྒོ་ནས་ཡིད་
ལ་བྱས་པས་ཚོས་ཉིད་ཀྱི་དོན་དེས་པར་འབྱེད་པའམ་དོས་ཟེན་པ་ལ་དེ་སྐད་དུ་བྱས་སོ། །

བཞི་པ། དེག་པ།

དེག་པ་ཡང་དག་ལྟ་ཐོབ་ཕྱིར།

མཐོང་བའི་ལམ་གྲིས་མདོན་སུམ་གྱི།

རྒྱལ་དུ་དེ་བཞིན་ཉིད་ཐོབ་ཅིང་།

ཉམས་སུ་སྦྱོང་བ་གང་ཡིན་པའོ། ༡༤

3.2.2.2.2 L'appui

[...] Tous les phénomènes ainsi que l'ensemble des *sūtra* qui sont basés sur la parole [du Buddha] forment l'appui [de cette voie] (22)

[Cette stance] propose que les objets désignés et les désignations forment l'*appui* [c'est-à-dire le cadre de référence pour cette voie]. Les objets désignés sont *tous les phénomènes*, c'est-à-dire les objets de connaissance des états perturbés et ceux des états purifiés. Les désignations sont *l'ensemble des sūtra*, c'est-à-dire les douze collections de textes.

Pourquoi [les phénomènes constituent-ils un appui sur lequel se fonde cette voie] ? De manière conventionnelle, on atteint le *nirvāṇa* en adoptant certains phénomènes ou en les éliminant. Et du point de vue ultime, on atteint le *nirvāṇa* en reconnaissant avec certitude que [ces phénomènes] n'existent pas, [c'est-à-dire qu'ils ne sont pas des objets de cognition valide]. Pourquoi [les *sūtra* sont-ils un appui sur lequel se fonde cette voie] ? Parce que le sens de ces textes est introduit [dans la série de moments mentaux d'un individu] par l'écoute [incluant l'étude] et [qu'il s'intègre à cette série] par la réflexion. Cette manière de procéder sur la voie élimine l'ignorance.

3.2.2.2.3 La certitude définitive

La certitude définitive [à propos du sens profond] s'obtient en utilisant la pensée rationnelle dans le sens des *sūtra* du Mahāyāna.
[Cette étape] constitue l'ensemble du chemin de la mise en œuvre (23)

Ce qu'on appelle la « *certitude définitive* » à propos de ce [qui est enseigné dans les *sūtra*] est expliqué en correspondance avec *l'ensemble du chemin de la mise en œuvre*. [Ce chemin] se parcourt en *utilisant la pensée rationnelle* qui, elle, doit s'appuyer correctement *sur* le sens [profond], c'est-à-dire sur l'intention des *sūtra du Mahāyāna*.

Si l'on demande la raison pour laquelle l'expression « certitude définitive » est utilisée, on répond que [l'utilisation de cette expression ici] vise à souligner le fait qu'en cultivant l'esprit selon le sens des *sūtra*, au moyen des trois connaissances [écoute, réflexion et méditation], durant le chemin de l'accumulation et le chemin de la mise en œuvre, une certitude définitive émerge à propos de la réalité de la nature des phénomènes, ce qui veut dire qu'on la reconnaît telle qu'elle est.

3.2.2.2.4 Le contact

Par l'obtention d'une vue juste, il y a le contact.
Avec ce chemin de la vision,
l'ainsité, ainsi que l'expérience [de celle-ci],
s'atteignent de manière directe. (24)

རེག་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཡུལ་ཅན་གཤམ་རབ་ཀྱི་སྐྱེན་ནས་འཛིག་ཉེན་ལས་འདས་པའི་ཡང་དག་པའི་ལྷ་བ་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་མཐོང་བའི་ལམ་གྱིས་དོན་སྦྱི་
ཙམ་མ་ཡིན་པར་མཉམ་བཞག་ཏུ་མངོན་སུམ་གྱི་ཚུལ་དུ་ཡུལ་དེ་བཞིན་ཉིད་མཐོང་སྒྲུང་གི་དྲི་མས་དག་པ་མངོན་དུ་ཐོབ་ཅིང་། རྗེས་ཐོབ་ཏུ་ཡང་
དག་པའི་ལྷ་བས་ཉམས་སུ་སྦྱོར་བ་གང་ཡིན་པའོ། །

ལྷ་བ་རྗེས་སུ་དྲན་པ།

རྗེས་སུ་དྲན་པ་རིག་པས་ནི།
མཐོང་བའི་དོན་ལ་སྐྱོམ་ལམ་གྱི།
བྱང་ཚུབ་ཕྱོགས་གྱིས་བསྐྱུས་པ་སྟེ།
དེ་ནི་དྲི་མ་སེལ་བའི་ཕྱིར། ༥༥

རྗེས་སུ་དྲན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་སྒྲུང་སོ་སོ་རང་རིག་པས་ནི་ཚོས་ཉིད་མངོན་སུམ་མཐོང་བའི་དོན་ཉོག་ས་ཟེན་ལ། སྒྲུང་ཡང་བསྐྱོམ་པའི་ལམ་གྱི་
སྐབས་ན་ཡང་ཡང་དྲན་ཞིང་ཉོག་ས་པར་བྱེད་པ་བྱང་ཚུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་གྱིས་བསྐྱུས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་དེ་ལྟར་བརྗོད་པ་སྟེ། བསྐྱོམ་ལམ་དེ་ནི་བསྐྱོམ་
པས་སྒྲུང་བར་བྱ་བའི་དྲི་མ་རྣམས་སེལ་བའི་ཕྱིར་བསྐྱོམ་པའོ། །

དྲུག་པ་ཉེ་བར་སོན་པ།

དྲུག་པ་ལ་མཐའ་ཐུག་གི་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ངོ་བོ་ངོས་བཟུང་བ་དང་། དེའི་ཁྱད་པར་གྱི་ཚོས་རྣམས་རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས།

དང་པོ་མཐའ་ཐུག་གི་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ངོ་བོ་ངོས་བཟུང་བ།

དེ་ལ་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ།
ཉེ་བར་སོན་པ་དེ་བཞིན་ཉིད།
དྲི་མ་མེད་པར་གྱུར་པ་ན།
ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཙམ་དུ།
སྒྲུང་བ་དེ་ཡང་གནས་གྱུར་པ།
གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། ༥༦

ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་ལ་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ་ཉེ་བར་སོན་པ་ནི་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་གྲོ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མེད་པ་གྱུར་པ་ན།
གནས་སྒྲུང་རྣམས་པ་ཀུན་ཏུ་མཚུངས་པར་གྱུར་ཉེ་ཚོས་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཙམ་དུ་སྒྲུང་བ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་དེའི་ཚེ་གནས་གྱུར་པ་ཡོངས་སུ་
རྫོགས་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གནས་གྱུར་ཙམ་ས་དང་པོ་ནས་ཡོད་ཀྱང་མཐའ་ཐུག་གི་ས་འདིར་གནས་གྱུར་མཐའ་ཐུག་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ།
ཞེས་སོ། །

Ce qu'on appelle le « *contact* » se fait *par l'obtention d'une vue juste*. [Cette vue est] au-delà du mondain, puisqu'elle opère au moyen de l'œil de la connaissance supérieure (le sujet). Par *le chemin de la vision*, l'ainsité n'est donc plus seulement une idée générale, c'est une expérience directe. Durant l'état d'équilibre de méditation, la vision de l'objet, c'est-à-dire *l'ainsité*, est *atteinte directement*. [Cette vision] est pure de par l'élimination des taches. Durant la post-méditation, il y a aussi une *expérience* [particulière] qui provient de la justesse de la vue.

3.2.2.2.5 Le rappel

Le rappel à l'esprit
de la réalité de cette vision
est le chemin de la méditation.
Ce [chemin] comprend les [branches] de l'Éveil
qui permettent d'éliminer les taches. (25)

Ce qu'on appelle le « *rappel* » [s'effectue par] un *esprit* discriminant et auto-connaissant qui a reconnu *la réalité de cette vision* directe de l'ainsité, celui-ci doit, au niveau du *chemin de la méditation*, être soumis à un rappel continu de cette nature des phénomènes, il doit ainsi la reconnaître constamment. Il est dit que le rappel *comprend* l'ensemble [du développement] *des branches de l'Éveil*. Le chemin de la méditation est une pratique qui *permet d'éliminer les taches* que seule la méditation peut supprimer.

3.2.2.2.6 L'arrivée en tant que telle

Cette section se divise en deux parties : identifier l'essence de l'ultime changement d'appui et l'explication détaillée de ses qualités particulières.

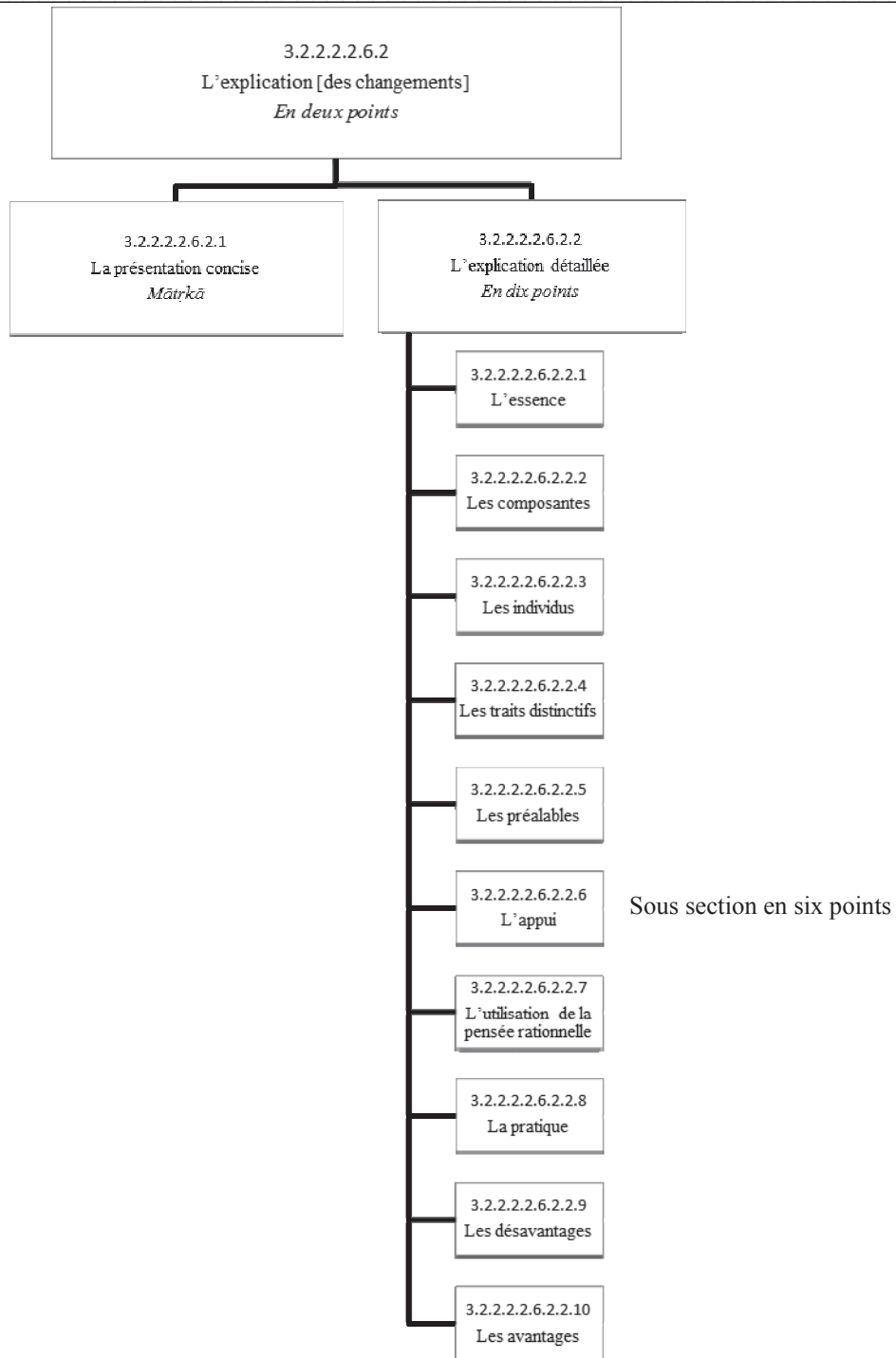
3.2.2.2.6.1 Reconnaître l'essence de l'ultime changement d'appui

À l'arrivée en tant que telle,
il n'y a donc plus de tache [qui voile] cette ainsité.
Seule l'ainsité de tous [les phénomènes] est apparente.
Alors se produisent de complets changements d'appui [...] (26)

L'état fondamental de tous les phénomènes étant ainsité, *à l'arrivée en soi, il n'y a plus de tache* adventice [qui voile] *cette ainsité*. La manière d'apparaître de la totalité des phénomènes est alors continuellement en harmonie avec leur manière d'être. *Seule l'ainsité de tous* les phénomènes *est apparente. Alors se produisent de complets changements d'appui*. Les changements d'appui débutent dès la première [des dix] Terres, mais l'ultime changement d'appui ne s'accomplit qu'au niveau final.

Diagramme 4.6

Les changements d'appui



Les cases 3.2.2.2.6.2 et 3.2.2.2.6.2.2 correspondent à des titres de sections ;
la case 3.2.2.2.6.2.2.6 correspond à un titre de sous-section ;
et les autres cases à des stances.

Les changements d'appui

གཉིས་པ་དེའི་ཁྱད་པར་གྱི་ཚོས་རྣམས་རྒྱས་པར་བཤ།
མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་གཉིས།

དང་པོ།མདོར་བསྟན།

“རྣམ་པ་བརྩམ།
གནས་ཡོངས་སྐྱར་ལ་འཇུག་པ་ནི།
སྤྲ་ན་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ།
ངོ་བོ་རྗེས་དང་གང་ཟག་དང་།
ཁྱད་པར་དགོས་པ་གནས་དང་ནི།
ཡིད་ལ་བྱེད་དང་སྦྱོར་བ་དང་།
ཉེས་དམིགས་ཕན་ཡོན་འཇུག་པས་སོ། །”

དོན་རྣམ་པ་བརྩམ་གནས་ཡོངས་སྐྱར་ལ་ལ་ཤེས་ཤིང་རྒྱབ་པའི་རྩལ་གྱིས་འཇུག་པ་ནི། སྤྲ་ན་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ་བརྩམ་པོ་དེས་གནས་ཡོངས་སྐྱར་ལ་པའི་དོན་རིམ་ལ་བཞུགས་ཏེ་ལོང་དུ་རྒྱུད་ཅིང་དེ་རྒྱབ་པ་ལས་འབྲས་བུའི་མཐར་ཐུག་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་ལོ། །

བརྩམ་པོ་དེ་གང་ཞེན། རང་བཞིན་ནམ་ངོ་བོ་དང་། དངོས་པོ་འཇུག་དང་། གང་ཟག་དང་། ཁྱད་པར་དང་། དགོས་པ་དང་། དེའི་གནས་སམ་རྟེན་གང་ཡིན་པ་དང་ནི། ཡིད་ལ་བྱེད་པ་དང་། སྦྱོར་བ་དང་། དེ་མེད་པའི་ཉེས་དམིགས་དང་། ཡོད་པའི་ཕན་ཡོན་ལ་འཇུག་པས་སོ། །

3.2.2.2.6.2 L'explication détaillée des qualités particulières [de cette expérience]

Cette section se divise en deux parties : la présentation concise et l'explication détaillée.

3.2.2.2.6.2.1 La présentation concise

[...] la compréhension des complets changements d'appui en dix points est insurpassable. [Elle s'établit] par la compréhension :

1. de l'essence,
2. des composantes,
3. des individus,
4. des traits distinctifs,
5. des préalables,
6. de leur appui,
7. de l'utilisation de la pensée rationnelle,
8. de la pratique,
9. des désavantages
10. et des avantages. (27)

La façon de faire *comprendre* et de faire réaliser les *complets changements d'appui* proposés par cette approche se fait *en dix points* et *est insurpassable*. En effet, ces dix points mènent à une intégration de la réalité de ces changements. Grâce à cela, la réalisation de ces [changements] est rendue possible et c'est ainsi qu'on atteint le fruit ultime.

Quels sont les dix points [qui permettent d'accéder à] cette *compréhension* ? Leur *essence* (leur nature) ; leurs *composantes* (leurs éléments) ; *les individus* [qui ont accompli ces changements] ; leurs *distinctions* ; leurs *préalables* ; *leur appui*, c'est-à-dire ce qui les supporte ; *l'utilisation de la pensée rationnelle* ; *la pratique* ; les *désavantages* de leur absence ; *les avantages* de leur présence.

གཉིས་པ། རྒྱལ་པར་བཤད་པ།

དང་པོ་འོ་པོ།

དེ་ལ་འོ་པོར་འཇུག་པ་ནི།
 གློ་བུར་བ་ཡི་དྲི་མ་དང་།
 དེ་བཞིན་ཉིད་མི་སྣང་བ་དང་།
 སྣང་བའི་དོན་དུ་དེ་བཞིན་ཉིད།
 དྲི་མ་མེད་པ་གང་ཡིན་པའོ། ༡༥

དེ་ལ་རང་བཞིན་ནམ་འོ་པོར་འཇུག་པ་ནི། གློ་བུར་བ་ཡི་དྲི་མ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་མི་སྣང་བ་བཞིན་མི་སྣང་བ་དང་སྣང་བའི་དོན་དུ་ཚོས་ཉིད་དེ་
 བཞིན་ཉིད་དེ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་སྟེ་ཚོས་ཉིད་དྲི་བུལ་རང་གི་དོ་བོ་ཇི་བཞིན་པར་སྣང་བའོ། །

གཉིས་པ།རྗེས།

དངོས་པོ་རྗེས་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 ཐུན་མོང་སྟོད་གྱི་རྣམ་ཅིག་པ།
 དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྲུར་བ་དང་།
 མདོ་སྡེ་ཚོས་གྱི་དབྱིངས་ཉིད་གྱི།
 དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྲུར་བ་དང་།
 ཐུན་མོང་མིན་པ་སེམས་ཅན་གྱི།
 ཁམས་གྱི་རྣམ་པར་ཅིག་པ་ཡི།
 དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྲུར་བའོ། ༡༧

གནས་ཡོངས་སུ་གྲུར་བ་དེའི་དངོས་པོ་འཇུག་ཉིད་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམས་འདིར་རྣམ་པ་གསུམ་དུ་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པ་ནི་ཐུན་མོང་པ་ལྟར་སྣང་བ་
 སྟོད་གྱི་འཛིག་ཉེན་གྱི་རྣམ་པར་ཅིག་པའམ་རྣམ་པར་སྣང་བ་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུར་བ་དང་། མིང་ཚིག་ཡི་གེའི་རྣམ་པར་སྣང་བའི་
 རྗེས་ཉིད་དུ་གྲུར་བ་མདོ་སྡེ་རྣམས་གྱི་ཚོས་གྱི་དབྱིངས་ཉིད་གྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྲུར་བ་དང་། ཐུན་མོང་མིན་པ་རྒྱུད་[...]

3.2.2.2.6.2.2 L'explication détaillée

Cette section se divise en dix parties : l'essence, les composantes, les individus, les distinctions, les préalables, l'appui, l'utilisation de la pensée rationnelle, la pratique, les désavantages et les avantages.

3.2.2.2.6.2.2.1 L'essence

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leur essence :
L'ainsité est sans tache aucune, c'est-à-dire
qu'il y a des taches adventices et qu'il y a l'ainsité
dont la réalité n'apparaît pas [en présence de taches],
puis apparaît. (28)

La compréhension de l'essence ou de la nature [des complets changements d'appui s'établit] comme suit : *il y a des taches adventices*, puis *il y a l'ainsité*. [Il est dit,] dans cet ordre, que *la réalité n'apparaît pas* [lorsqu'il y a des taches] *puis* qu'elle *apparaît* [lorsqu'il n'y en a plus]. *L'ainsité* (la nature des phénomènes) *est sans aucune tache* adventice. La nature des phénomènes se manifeste telle qu'elle est, en accord avec sa propre essence, dénuée de tache.

3.2.2.2.6.2.2.2 Les composantes

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leurs éléments ou composantes, de sorte que

1. [l'appui que représente] l'appréhension du [facteur] – monde-réceptacle qui est perçu en commun se change en ainsité.
2. [l'appui que représente] la sphère du Dharma des *sūtra* se change en ainsité.
3. [l'appui que représente] les consciences, c'est-à-dire le facteur – êtres vivants qui n'est pas perçu en commun se change en ainsité. (29)

Dans ce texte, la compréhension des *composantes ou éléments* des complets changements d'appui est enseigné en trois temps. [Premièrement,] il y a l'*appréhension*, (c'est-à-dire la manifestation) *du* [facteur] – *monde-réceptacle*, qui [ordinairement] apparaissait en **commun** accord [avec celle de plusieurs individus]. [Cette appréhension] en tant qu'appui subit un changement complet en *ainsité*. [Deuxièmement,] il y a [l'appréhension] des *sūtra*, c'est-à-dire les représentations par des noms, des mots et des lettres. Cette *sphère du Dharma* subit un **changement** en *ainsité*. [Troisièmement,] il y a la série de moments mentaux [d'un individu] **qui n'est pas perçue** par aucun autre individu que celui-ci. [...]

[...] སོ་སོས་བསྐྱེས་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཀྱི་སེམས་སེམས་བྱུང་གི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཡི་ཚོགས་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གནས་ཀྱིས་པ་དང་གསུམ་གྱི་ཚུལ་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

དེ་ལ་ཚོས་གྱི་དབྱིངས་ལས་མ་གཏོགས་པའི་ཚོས་འགའ་ཅམ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པས་ན་གནས་ཀྱིས་པའི་ཚེ་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ན་ཚོས་ཅན་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་པའི་མཐའ་དང་མཉམ་པའི་གནས་ཀྱིས་པའི་ཡོན་ཏན་བསམ་གྱིས་མི་བྱུང་བ་ཡོད་ཀྱང་། །འདིར་སྣོད་དང་དེའི་ཤུགས་ཀྱིས་ལུས་སུ་སྣང་བ་ཐམས་ཅད་གནས་ཀྱིས་པའི་མཐའ་དབུས་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་བདེ་ལ་བཞུགས་སྐྱོབ་པ་དང་། གཉིས་པ་མདོ་སྤེལ་མཚོན་པའི་དག་གི་འདུ་བྱེད་དུ་གཏོགས་པ་ཐམས་ཅད་གནས་ཀྱིས་པའི་ཚོས་གྱི་སྐྱེ་དབྱངས་རྒྱུ་ཚད་པ་མེད་ཅིང་ཟད་མི་ཤེས་པའི་ཡོན་ཏན་ལ་དབང་འབྱོར་པ་ལོངས་སྐྱོབ་པ་དང་། སེམས་ཀྱིས་བསྐྱེས་པ་ཀུན་གཞི་དང་དེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཚོགས་བདུན་གནས་ཀྱིས་པ་ཡི་ཤེས་ལཱའི་མཁུན་པ་དང་ལྡན་པ་སྐྱེལ་པའི་སྐྱོབ་པ་ཡོ། །ཡང་ན་རིམ་པ་བཞིན་ཞིང་དང་ལུས་ཡོངས་སུ་དག་པར་སྣང་བ་དང་། དམ་པའི་ཚོས་འདོམས་པ་དང་། ཇི་ལྟ་ཇི་སྟེད་གྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལུང་སྟོན་པའི་བྱེད་པར་དུ་བལྟ་བར་བྱའོ། །

དེ་ལ་གཟུགས་ཅན་དང་དག་གི་སྐྱེར་བསྐྱེས་པ་ནི་གནས་མ་གྱུར་པའི་སྐབས་ན་ཐུན་མོང་དུ་སྣང་རུང་བ། སེམས་ནི་ཐུན་མོང་མིན་པ་ཡིན་ལ། གནས་ཀྱིས་པའི་ཚོ་དེ་ལ་ཚོས་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་སྣང་བ་ལས་ཐ་དད་པ་དང་། མ་དག་པ་མེད་པས་རང་སྣང་དག་པ་འབའ་ཞིག་གི་བྱེད་པར་བྱས་ཏེ་སྣང་བ་ཡིན་ནའང་། གནས་མ་གྱུར་པ་རྣམས་ཀྱི་སྣང་ངོ་ལ་དེ་ཉིད་སྟོན་པ་དང་བརྟེན་པ་ལ་སོགས་པ་ཐ་དད་པའི་ཚུལ་དུ་འཆར་བ་ཡིན་ནོ། །

གསུམ་པ་ཁང་ཟག

- གང་ཟག་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི།
- དང་པོ་གཉིས་ནི་སངས་རྒྱས་དང་།
- བྱང་ཚུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ནི།
- དེ་བཞིན་ཉིད་ཡོངས་ཀྱིས་པ་སྟེ།
- ཕྱི་མ་ཉན་ཐོས་རྣམས་དང་ནི།
- རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡང་ཡིན་ནོ། ། ༣༠

Ce *facteur – êtres vivants* qui n'est pas perçu en commun est l'ensemble des [processus cognitifs] qui permettent d'*appréhender*, c'est-à-dire l'esprit et tout ce que produit l'esprit. [Cette capacité d'appréhension] en tant qu'appui subit un changement en *ainsité*. Comprenez bien ces trois composantes du changement d'appui.

Puisqu'il n'y a aucun phénomène qui ne soit pas inclus dans [la sphère de la réalité telle qu'elle est], c'est-à-dire le *dharmadhātu*, les qualités présentes en cet espace non souillé se dévoilent au moment de la transformation, [ces qualités] sont aussi inconcevables que l'étendue de la multitude des phénomènes. Cela dit, dans ce texte, le [premier] changement d'appui, celui de [l'appréhension du] monde-réceptacle, et par la force même des choses, celle des apparences de corps, correspond à l'atteinte au *dharmakāya* [le corps de qualités], l'ainsité omniprésente, sans milieu ni périphérie. Le deuxième changement d'appui, qui s'effectue au niveau de [l'appréhension] de la parole, c'est-à-dire les *sūtra* en étant la représentation, correspond à l'atteinte au *sambhogakāya* [le corps de jouissance]. C'est la maîtrise ininterrompue des qualités innombrables des sons mélodieux du *Dharma*. Et [le troisième] changement d'appui, qui s'effectue au niveau de l'esprit, c'est-à-dire la transformation de la conscience fondamentale et de la collection des sept consciences qu'elle soutient, correspond à l'atteinte au *nirmāṇakāya* [corps de manifestation], qui est doté de l'expérience profonde des cinq formes d'intelligence.

Autrement dit, on doit considérer distinctement, et dans ce même ordre, qu'il y a la manifestation des champs et corps complètement purs, la maîtrise des nobles enseignements, et le dévoilement de tous les aspects de la connaissance, [qui se fait] à partir de l'intelligence dans sa simplicité [c'est-à-dire de la reconnaissance de l'ainsité] et à partir de l'intelligence dans sa multiplicité [c'est-à-dire de la reconnaissance des phénomènes].

Dans le cas où il n'y a pas de changement d'appui, tout ce qui possède une forme et toutes les résonances de la parole ont l'apparence d'être perçu en commun, alors que l'esprit [a l'apparence] de ne pas être perçu en commun. Lorsqu'il y a un changement d'appui, tous les phénomènes ne sont nuls autres que la manifestation de l'ainsité. Bien que ces apparences n'aient pas d'impureté et qu'elles se caractérisent en se manifestant d'elles-mêmes complètement pures, pour les êtres qui ne se sont pas transformés, elles se manifestent séparément, tel le *Buddha* distinct de son enseignement.

3.2.2.2.6.2.2.3 Les individus

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir des individus :
 les deux premiers complets changements d'appui en ainsité
 sont propres aux *buddha* et aux *bodhisattva*,
 alors que le dernier [changement] est propre aussi aux *śrāvaka*
 et aux *pratyekabuddha*. (30)

གང་ཟག་གི་གནས་གྲུང་པ་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི། གཤད་མ་ཐག་པའི་གནས་གྲུང་དང་པོ་གཉིས་ནི་སངས་རྒྱལ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་
གྱི་ནི་ཡུལ་དུ་གྲུང་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་བ་སྟེ། སྐྱུ་གསུམ་ལྟར་བ་ཚོས་སྐྱུ་ནི་སངས་རྒྱལ་ཉིད་ཀྱི་ཡུལ་དང་། འོངས་སྐྱུ་ནི་བྱང་
ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡུལ་དུ་གྲུང་བའོ། །

ཞིང་ཁམས་དང་ལུས་ཡོངས་སུ་དག་པ་དང་དམ་པའི་ཚོས་ཚད་མེད་པའི་སྣང་བ་ལ་དབང་འབྱོར་པ་ནི་སངས་རྒྱལ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་
རྣམས་ལ་ཡོད་ཀྱི་ཉན་ཐོས་ལ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

ཕྱི་མ་སེམས་ཀྱི་གནས་གྲུང་འདི་ནི་ཉན་ཐོས་རྣམས་དང་ནི་རང་སངས་རྒྱལ་གྱི་ཡང་ཡིན་ལོ་ཞེས་ངེ་ལྟར་ཞེ་ན་སྐྱུ་གསུམ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ན་
ཉན་རང་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་པའི་ཡི་གེས་མངའ་བའི་སྐྱུ་ལ་སྐྱུ་མཐོང་བྱས་པའམ།ཡང་ན་དེ་དག་གི་ཀུན་གཞིའི་སྟེང་གི་ཉོན་མོངས་
པའི་ཡིད་གནས་གྲུང་པའི་ཆ་ནས་ཕྱི་མ་དེའི་ཆ་ཅས་ཡོད་པ་ཡིན་པས། ཕྱི་མ་འདི་འཕགས་པ་བཞི་པའི་ཡང་བྱུན་མོང་ལྟ་བུར་གསུངས་མོད་ཀྱི་
འོན་ཀྱང་ཉན་རང་ལ་སེམས་ཀྱི་གནས་གྲུང་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་མེད་དོ། །

བཞི་པ།ཁྱད་པར།

- ཁྱད་པར་ཅན་ལ་འཇུག་པ་ནི།
- སངས་རྒྱལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས།
- ཞིང་ཡོངས་དག་པའི་ཁྱད་པར་དང་།
- ཚོས་སྐྱུ་འོངས་སྐྱུ་རྫོགས་པ་དང་།
- སྐྱུ་ལ་སྐྱུ་ཐོབ་པས་གཟིགས་པ་དང་།
- འདོམས་པ་དང་ནི་དབང་འབྱོར་ཉིད།
- ཐོབ་པའི་ཁྱད་པར་ལས་ཡིན་ནོ། ༣༡

གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་བ་ཁྱད་པར་ཅན་ལ་འཇུག་པ་ནི། སངས་རྒྱལ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་གནས་གྲུང་ཉེ། གང་གིས་ན་བདག་
མེད་གཉིས་ཡོངས་སུ་རྫོགས་འི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་འི་ཡེ་གེས་ཀྱི་མཐུས་གནས་གྲུང་མཐར་ཐུག་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

Les changements d'appui propres aux [quatre types] d'*individus* suivent l'ordre des explications précédentes. *Les deux premiers changements d'appui* sont propres aux *buddha* et aux *bodhisattva*. Ils ont pour sphère d'expérience l'*ainsité*. Dans le contexte des trois *kāya*, le *dharmakāya* correspond à la sphère d'expérience des *buddha*, le *sambhogakāya* correspond à celle des *buddha* et celle des *bodhisattva*.

Les *buddha* et les *bodhisattva* possèdent une maîtrise qui fait que les champs et les corps apparaissent sous une forme complètement pure. Ils possèdent aussi une maîtrise des enseignements ininterrompus. Les *śrāvaka* [auditeurs] ne possèdent pas [ces deux maîtrises].

On dit que « *le dernier* changement d'appui », celui de l'esprit, *est propre aussi aux śrāvaka* [auditeurs] *et pratyekabuddha* [*buddha* solitaires]. Dans le contexte des trois *kāya*, qu'est-ce que cela veut dire ? Les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha* ont la capacité de voir le *nirmāṇakāya* [corps de manifestation] de l'intelligence première sous tous ses aspects. Pourtant la transformation ne s'effectue qu'au niveau de l'esprit perturbé, qui, lui, repose sur la conscience fondamentale. Ce dernier changement d'appui est, dans ce cas, incomplet. Il est bien dit que ce dernier est commun aux quatre sortes d'Êtres Nobles, néanmoins le changement d'appui de l'esprit propre aux *śrāvaka* et aux *pratyekabuddha* est inachevé.

3.2.2.2.6.2.2.4 Les traits distinctifs

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leurs traits distinctifs :
 les traits distinctifs des *buddha* et *bodhisattva*
 sont l'obtention distincte de domaines complètement purs et
 l'obtention distincte de la vision, des instructions et de la maîtrise,
 acquise par l'obtention du *dharmakāya*, du parfait *sambhogakāya* et
 du *nirmāṇakāya*. (31)

[La section portant sur] les *traits distinctifs* des complets changements d'appui [répond aux questions suivantes]. [Premièrement] par quel procédé se transforment les *buddha* et les *bodhisattva* ? L'ultime changement d'appui est obtenu par le pouvoir de l'intelligence non conceptuelle, qui est complètement dénuée des deux [manières de saisir un] « soi ».

དེ་ཇི་ལྟར་ཞེན་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཐམས་ཅད་ནས་ཐམས་ཅད་དུ་གནས་གྱུར་ལམ་མངོན་པར་བྱང་ཆུབ་ལམ། ལྷ་རན་ལས་འདས་པའི་རང་
 བཞིན་དུ་སྤང་འེམ་མེད། བམ་མགའི་མཐས་གཏུག་པར་ཞིང་ཡོངས་སུ་དག་འི་བྱང་པར་དང་ཚོས་གྱི་སྤྲུང་དང་། ལོངས་སྤྱོད་རྫོགས་པ་དང་།
 སྤྱུ་ལ་སྤྱུ་གསུམ་པོ་ཐོབ་པས་རིམ་པ་ལྟར། ཤེས་བྱ་ལྷན་ལ་ཡེ་ཤེས་གྱི་གཟིགས་པ་རྣམ་པར་དག་པ་དང་། ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེ་འཛིན་སྤྱོད་དུ་བྱུང་བ་
 ཐེག་པ་ཆེན་པོ་འདོམས་པར་མཛད་པ་དང་ནི། མངོན་ཤེས་སོགས་གྱི་མཐུ་ཐོགས་པ་མེད་པ་ཐོབ་པས་གཞན་གྱི་དོན་ལ་ཇི་ལྟར་བཞེད་པ་བཞིན་
 མཉམ་དབང་འབྱོར་བ་ཉིད་ཐོབ་འི་བྱང་པར་ལས་ནི་ཉན་རང་ལས་འཕགས་པ་ཡིན་ནོ། །

ལྷ་བཤེས་པ།

དགོས་པ་རྟོགས་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 རྫོན་གྱི་རྫོན་ལམ་བྱང་པར་དང་།
 ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྫོན་པ་ནི།
 དམིགས་པའི་བྱང་པར་ས་བཅུ་ལ།
 རབ་ཏུ་སྤྱོད་པའི་བྱང་པར་རོ། ༡༡

གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་བྱང་པར་ཅན་དེ་ལ་དགོས་པ་ལམ་མཐོ་བའི་རྒྱ་ཉིད་དུ་གྱུར་པ་གང་ཡིན་པ་རྟོགས་པ་ལམ་ཤེས་པར་བྱ་བ་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 སྤྲུལ་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོ་ཐོབ་པར་འདོད་པས་དེ་ཡི་དོན་དུ་རྫོན་ལམ་བཏབ་པ་སྟེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རྫོན་
 ལམ་ཆེན་པོ་བཅུ་ལ་སོགས་པ་རྫོན་གྱི་རྫོན་ལམ་གྱི་བྱང་པར་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་དང་འབྲས་བུ་རྫོན་པ་ཡི་ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེ་བའི་གསུང་
 རབ་མཐའ་དག་ལ་དམིགས་པའི་རྫོན་པས་ཤེས་བྱ་བཞེད་པ་གཉིས་ལ་རྫོན་འདོགས་ཚོད་པའི་བྱང་པར་དང་། སྤང་རྟོགས་མཐར་ཕྱིན་པར་སྤྲུབ་པའི་
 ཆེད་དུ་ས་བཅུ་ལ་གོང་ནས་གོང་དུ་རབ་ཏུ་སྤྱོད་པའི་བྱང་པར་དང་གསུམ་གྱིས་ཉན་རང་གི་ལམ་ལས་འཕགས་པའི་གནས་གྱུར་མཐར་ཐུག་པ་དེའི་
 རྒྱ་གཏན་ལ་དབབ་པར་བྱའོ། །དེ་ནི་དགོས་པའི་བྱང་པར་རོ། །

Pourquoi [dit-on que c'est l'ultime changement d'appui] ? Parce qu'[à l'arrivée en tant que telle], tous les phénomènes de l'ensemble des chemins jusqu'à la réalisation du fruit se manifestent en la nature même de cette transformation, c'est-à-dire en l'Éveil définitif ou *nirvāṇa*. Un des **traits distinctifs** est ici ***l'obtention distincte des domaines complètement purs*** imprégnant l'infinité de l'espace. L'autre trait distinctif est ***l'obtention*** des trois *kāya* [corps] : le ***dharmakāya***, c'est-à-dire ***la vision*** complètement pure de tous les objets de connaissance par l'intelligence fondamentale ; le ***parfait sambhogakāya***, c'est-à-dire la diffusion des ***instructions*** du merveilleux *Dharma* si profond du Mahāyāna ; et le ***nirmāṇakāya***, c'est-à-dire la ***maîtrise*** d'une capacité à accomplir le bienfait selon les aspirations individuelles de chacun. Cette activité bienfaisante est possible grâce à l'obtention entre autres de pouvoirs non obstrués extrasensoriels. [Par ces traits distinctifs remarquables,] les ***buddha*** et les ***bodhisattva*** sont considérés plus nobles que les ***śrāvaka*** et les ***pratyekabuddha***.

3.2.2.2.6.2.2.5 Les préalables

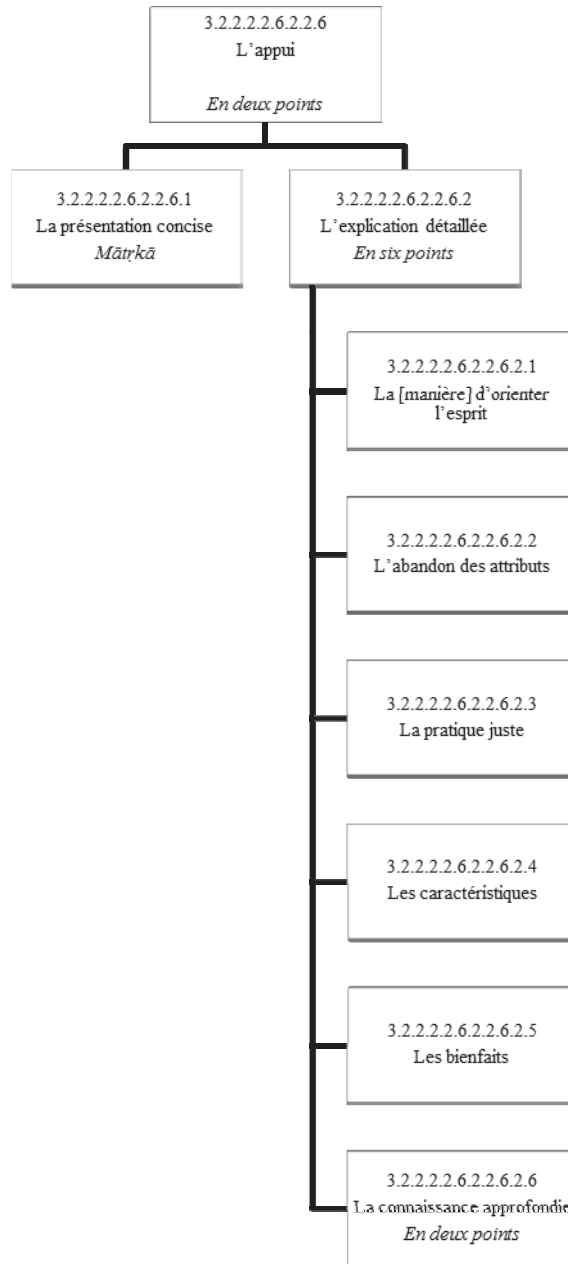
La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de la réalisation de leurs préalables.

Il y a là spécificité

1. de souhaits préliminaires,
2. de l'attention dirigée vers les enseignements du Mahāyāna
3. et d'une pratique intensive au cours des dix Terres. (32)

Concernant ***la compréhension*** des ***préalables*** requis pour ces « changements d'appui exceptionnels », ces [préalables] sont les causes indispensables, c'est-à-dire qu'ils sont ce qui doit être connu [et donc accompli avant que les changements puissent s'effectuer]. Pour ceux qui veulent atteindre le grand Éveil insurpassable, ***il y a des prières d'aspiration spécifiques*** à semer à cette fin. Ces prières d'aspiration ***préliminaires***, sont entre autres, les dix grandes prières des ***bodhisattva***. [Cette démarche implique aussi] l'élimination spécifique des doutes à propos des deux vérités. En effet, pour connaître les deux vérités dans ce contexte, il faut ***diriger l'attention vers*** l'ensemble des nobles paroles [du Bouddha] correspondant aux ***enseignements*** si vastes et profonds des chemins et fruits ***du Mahāyāna***. Il y a [enfin] la spécificité de la ***pratique intensive*** progressant ***au cours des dix Terres*** et menant au parfait accomplissement de l'abandon et de la réalisation. Il faut bien comprendre que ces trois particularités sont les causes de l'ultime changement d'appui, plus noble encore que la voie des ***śrāvaka*** et ***pratyekabuddha***. Voilà les préalables spécifiques [à cette démarche].

Diagramme 4.7
L'explication de l'appui qui permet ces changements



La première case (l'appui) et la case de l'explication détaillée correspondent à des titres de section. La dernière case correspond à un titre de sous-section et les autres cases correspondent à des stances.

L'appui qui permet les changements

དུག་པ། གནས།

མདོར་བསྟན། རྒྱུ་བཤད།

དང་པོ་རྟོན་ལ་མདོར།

གནས་སམ་རྟོན་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡི་གེས་ལ།
 འཇུག་པ་རྣམ་པ་དུག་གིས་ཏེ།
 དམིགས་དང་མཚན་མ་སྤངས་པ་དང་།
 ཡང་དག་པ་ཡི་སྦྱོར་བ་དང་།
 མཚན་ཉིད་དང་ནི་ཕན་ཡོན་དང་།
 ཡོངས་སུ་གེས་ལ་འཇུག་པས་སོ། ། ༣༣

གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་མཐར་ཐུག་དེའི་གནས་སམ་གཞིའམ་རྟོན་ཉིད་དུ་གྱུར་པའི་རྣམ་པ་འཇུག་པ་ནི། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡི་གེས་ལ་
 འཇུག་པ་ཡིན་ཏེ། གང་གི་ཕྱིར་ཞེན་ཡི་ནས་རྣམ་པར་དག་པའི་གནས་ལུགས་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་དོན་མདོར་དུ་གྱུར་ཅིང་དེའི་རང་བཞིན་དུ་བྱེད་པ་
 ལ་དེ་ཉིད་རི་བཞིན་པར་རྟོགས་པའི་མི་རྟོག་ཡི་གེས་ཉིད་ཀྱི་སྒྲོ་ནས་ཐོབ་དགོས་ཀྱི། གཞན་དུ་རྣམ་ཡང་མི་ཐོབ་པའི་ཕྱིར། དེ་ནི་དེ་འཕོབ་པའི་
 རྟོན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

མི་རྟོག་ཡི་གེས་དེ་ཅི་ལྟ་བུ་ཞེན་དེའི་རྣམ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་གཏན་ལ་འབེབ་པ་ལ་འཇུག་པ་རྣམ་པ་དུག་གིས་ཏེ། གང་ཞེན་གང་ལ་དམིགས་
 བས་དེ་སྦྱེད་པའི་དམིགས་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཡི་གེས་དེ་ཡི་མི་མཐུན་སྦྱོགས་མཚན་མ་སྤངས་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཡི་གེས་དེ་ཉིད་རྒྱུད་ལ་
 བསྐྱེད་རྒྱུ་ཡང་དག་པ་ཡི་སྦྱོར་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཡི་གེས་དེ་ཡི་བྱེད་ལས་སམ་སྦྱོད་ཡུལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ཅི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་ནི་
 ཡི་གེས་དེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཕན་ཡོན་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཡི་གེས་དེ་ཡི་རང་གི་དོན་ཅི་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་ཡོངས་སུ་གེས་ལ་འཇུག་པས་སོ། །

3.2.2.2.6.2.2.6 L'appui

Cette section se divise en deux parties : la présentation concise et l'explication détaillée.

3.2.2.2.6.2.2.6.1 La présentation concise

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leur appui, c'est-à-dire de ce qui leur sert de support. [Elle s'établit] par la compréhension de l'intelligence fondamentale non conceptuelle en six points:

1. [la manière] d'orienter l'esprit,
2. les attributs à abandonner,
3. la pratique juste,
4. les caractéristiques,
5. les bienfaits,
6. et la connaissance approfondie. (33)

La compréhension de ce qui constitue un **appui** (une base, c'est-à-dire un **support** pour l'ultime changement d'appui) équivaut à **la compréhension de l'intelligence fondamentale non conceptuelle**. Pourquoi ? [Les changements d'appui] sont la manifestation limpide de la réalité de l'ainsité ; [ils sont la manifestation] de la nature fondamentale (tib. *gnas tshul*) pure depuis des temps sans commencement. Il est nécessaire d'atteindre la réalisation de la telléité au moyen [du dévoilement] de l'expérience de cette intelligence fondamentale non conceptuelle pour pouvoir demeurer en cette nature, d'une part parce que, sans elle, les changements d'appui restent inaccessibles, et d'autre part parce que le [dévoilement] de l'intelligence fondamentale est le support [de ces changements].

L'approche en **six points** de cette [stance] est exempte d'erreur, elle rend définitivement accessible la nature fondamentale (tib. *gnas tshul*) de l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Quels sont ces six points ? [Cette approche se fait par] la compréhension de l'attention dirigée, c'est-à-dire [la manière] **d'orienter l'esprit** pour que cette [intelligence fondamentale] émerge ; par la compréhension **des attributs à abandonner** qui sont contraires à cette intelligence ; par la compréhension d'une **juste pratique**, c'est-à-dire des moyens empruntés pour que cette intelligence se dévoile [chez un individu, identifié ici comme] une série particulière de moments mentaux ; par la compréhension **des caractéristiques** de cette intelligence fondamentale telles qu'elles sont. En cela, les [caractéristiques de cette intelligence] sont celles de l'effet qu'elle produit, c'est-à-dire qu'elles sont celles de sa sphère d'activité ; par la compréhension **des bienfaits** qu'offre cette intelligence ; et [enfin] par **la connaissance approfondie** de l'essence même de cette intelligence.

གཉིས་པ། རྒྱས་བཤད།

དམིགས། མཚན་མ་སྒྲངས་པ། ཡང་དག་པ་ཡི་སྦྱོར་བ། མཚན་ཉིད། བན་ཡོན། ཡོངས་སུ་ཤེས་པ།

དང་པོ། དམིགས།

དེ་ལ་དང་པོ་དམིགས་པ་ལ།

འཇུག་པ་རྣམ་པ་བཞིར་ཤེས་བྱ།

ཐེག་པ་ཆེན་པོ་སྟོན་པ་དང་།

དེ་ལ་མོས་དང་ངེས་པ་དང་།

ཚོགས་ནི་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པས་སོ། ། ༡༥

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2 L'explication détaillée

Cette section se divise en six parties suivant l'ordre de la présentation concise : la [manière] d'orienter l'esprit, l'abandon des attributs, la pratique juste, les caractéristiques, les bienfaits, et la connaissance approfondie.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.1 La [manière] d'orienter l'esprit

En premier lieu, la compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] à partir de [la manière] d'orienter l'esprit. [Elle comprend] quatre temps :

1. les enseignements du Mahāyāna,
2. l'engagement envers ceux-ci,
3. la certitude,
4. et le parachèvement de l'accumulation. (34)

དེ་ལ་དང་པོ་དམིགས་པ་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམ་པ་བཞིར་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་སྟོན་པ་ཡི་གཞུང་ཟབ་ཅིང་རྒྱ་ཆེ་བ་ལ་དམིགས་དགོས་ལ།
 དེ་ཡང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་བཤེས་གཉེན་བསྟེན་ནས་གདམས་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་མཉམ་པར་བྱ་བ་དང་། དེ་ལ་མོས་པ་མཚོག་ཏུ་བྱ་བ་དང་།
 དེའི་དོན་ལ་རིགས་པ་བཞིས་ཐེ་ཚོམ་མེད་པའི་ངེས་པ་སྐྱེད་པ་དང་། ངེས་པའི་དོན་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པའི་སྐྱོན་སྔོན་ཚོགས་ནི་ཡོངས་སུ་རྫོགས་
 པར་བྱས་པ་དང་བཞིས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེད་པར་བྱ་སྟེ། དམིགས་པ་དེ་བཞིའི་གང་རུང་ཞིག་མ་ཚང་ན་ཡང་དེ་ཚུལ་བཞིན་མི་སྐྱེ་
 པར་ཤེས་པས་དེ་བཞིན་དུ་བྱ་བར་གདམས་སོ། །

གཉིས་པ། མཚན་མ་སྤངས་པ།

གཉིས་པ་མཚན་མ་སྤངས་པ་ལ།
 འཇུག་པ་ཡང་ནི་རྣམ་པ་བཞི་སྟེ།
 མི་མཐུན་པ་དང་གཉེན་པོ་དང་།
 དེ་བཞིན་ཉིད་དང་རྟོགས་པ་ཡི།
 མཚན་མ་དག་ནི་སྤངས་པས་སོ། རྟེན་

འདིས་ནི་རིམ་པ་རི་ལྟ་བཞིན།
 རགས་དང་འབྲིང་དང་ཕྱ་མོ་དང་།
 རིང་དུ་རྗེས་སུ་འབྲེལ་བ་ཡི།
 མཚན་མ་ཡོངས་སུ་སྤངས་པ་ཡིན། རྟེན་

གཉིས་པ་རྫོམ་སེམས་ཀྱི་མཚན་མ་སྤངས་པ་ལ་འཇུག་པ་ཡང་ནི་རྣམ་པ་བཞི་སྟེ། འདོད་ཆགས་སོགས་མི་མཐུན་པ་ཡི་ཕྱོགས་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་
 མ་དང་། སྤོང་བྱེད་ཀྱི་གཉེན་པོ་མི་སྐྱེག་པ་སོགས་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་མ་དང་། དམིགས་པ་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་མ་དང་། ཡུལ་
 ཅན་རྟོགས་པ་འཕམ་ལམ་གྱི་འབྲས་བུ་ཡང་དག་པའི་ལྟ་བུ་དང་སྟོབས་བརྩུ་ལ་སོགས་པའི་རྟོགས་པ་ཡི་ཚོས་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་མ་དག་ནི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་
 མི་མཐུན་ཕྱོགས་སུ་གྱུར་པའི་རྟོག་པ་ཡིན་ལ། དེ་དག་རྣམ་པར་སྤངས་པས་ཡེ་ཤེས་དེ་ཡོངས་སུ་དག་པ་ཐོབ་ཞེས་སོ། །

En premier lieu, concernant *la compréhension* de [la manière] *d'orienter l'esprit en quatre temps*, il est nécessaire de diriger l'attention vers les textes fondamentaux des *enseignements* vastes et profonds *du Mahāyāna*. De plus, il faut écouter avec application les instructions d'un ami spirituel du Mahāyāna, qui sont irréfutables ; il faut un *engagement* suprême *envers* ces enseignements ; il faut développer une *certitude*, exempte de doute, sur le sens de ces [enseignements] au moyen des quatre principes logiques ; et il faut *parfaire l'accumulation* de vertus tout en utilisant la pensée rationnelle dans le sens de ce qui a été établi avec certitude.

Ces quatre étapes permettent de dévoiler l'intelligence non conceptuelle. Les instructions [des maîtres de la tradition] recommandent cette manière de procéder en soulignant que, si l'une de ces quatre étapes d'attention fait défaut, [l'intelligence] ne se développera pas correctement.

3.2.2.2.6.2.2.6.2.2 L'abandon des attributs

En second lieu, la compréhension de [l'intelligence fondamentale s'établit] à partir des attributs à abandonner. [Elle se présente] également en quatre [temps], c'est-à-dire à partir :

1. des facteurs nuisibles,
 2. des remèdes,
 3. de l'ainsité,
 4. et des réalisations
- qui sont les attributs à abandonner. (35)

Ce faisant, dans cet ordre, il y a abandon complet des attributs grossiers, médians, subtils et tenaces. (36)

En second lieu, concernant *l'abandon des quatre attributs* liés à l'esprit qui saisit, il y a [un premier] attribut qui est lié au fait de saisir ce qui est *nuisible*, par exemple [l'idée que] l'objet de convoitise [est source de bonheur] ; il y a [un deuxième] attribut qui est lié au fait de s'attacher aux *remèdes*. On entend par remède ce qui élimine [l'attachement à ce qui est nuisible]. Un exemple [de cet attribut serait l'idée que] la répulsion [envers ce qui est nuisible est la voie de l'Éveil] ; il y a [un troisième] attribut lié au fait de s'attacher à *l'ainsité* comme repère ; et il y a [enfin] un attribut lié au fait de s'attacher aux phénomènes de *réalisation*, [par exemple l'idée] qu'un sujet [pourrait un jour posséder] une réalisation ; ou [posséder] les fruits des chemins parcourus, c'est-à-dire la vue juste, les dix pouvoirs et ainsi de suite. *Ces attributs* sont des concepts allant à l'encontre de l'intelligence fondamentale. En les *abandonnant* pleinement, il est dit « qu'on obtient l'intelligence complètement pure ».

མཚན་མ་བཞེས་སྐད་པ་འདིས་ནི་གོང་གི་རིམ་པ་རྗེས་ལྟ་བུ་བཞེན་དུ། རགས་པ་དང་འབྲིང་དང་ཕྱོད་དང་ཡུན་རིང་དུ་བདག་གི་རྒྱུད་ལ་རྗེས་
སྤྱུ་འབྲེལ་བ་ཡི་མཚན་མ་སྤྲང་དཀའ་བའི་བར་དུ་རིམ་བཞེན་ཡོངས་སུ་སྤྲངས་པའི་ཚུལ་བརྗོད་བ་ཡིན་ཏེ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་གཟུངས་བསྟན་
པའི་མདོ་ལས་གསུངས་པ་བཞེན་ནོ། །

དེ་ལ་གནས་ངན་ལེན་པའི་རྒྱ་ཚགས་སོགས་ཀྱང་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་ཚོས་སུ་གྱུར་བ་རྣམས་ནི་རྟོགས་སྒྲི་ཞིང་ཡིད་འབྱུང་སྒྲི་བའི་ཕྱིར་མི་
མཐུན་ཕྱོགས་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་མ་ནི་རགས་པ་སྟེ་དང་པོར་སྒྲོང་ངོ་། །

དེའི་གཉེན་པོ་མི་སྤྲུག་པ་སོགས་ལ་ཡོན་ཏན་དུ་ལྟ་བུ་བས་མཚན་མ་འབྲིང་པོ་སྟེ་སྤྲུ་མའི་རྗེས་སུ་སྒྲོང་ངོ་། །

དེ་བཞེན་ཉིད་ནི་སྤྲང་བྱ་ཀྱང་གྲི་གཉེན་པོ་སྤྲུ་ན་མེད་པ་ཡིན་པ་དང་རྟོགས་བྱའི་དམ་པ་ཡིན་པས་དེ་ལ་ཞེན་ཅིང་མཚན་མར་འཛིན་པ་ནི་རྟོག་པ་
ཕྱོད་སྤྲང་དཀའ་བ་སྟེ་སྤྲུ་མའི་རྗེས་སུ་སྒྲོང་ངོ་། །

རྟོག་པ་ལ་ཞེན་པའི་མཚན་མ་ནི་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྗེས་སུ་སྒྲོང་སྟེ། དེ་ནི་ས་དང་ལམ་གྱི་སྐབས་ན་གོང་མའི་རྟོག་པ་ལ་ཐོབ་འདོད་ཀྱི་འདུན་པ་
ཕྱོད་མི་འདོད་བས་ཡུན་རིང་དུ་རྗེས་སུ་འབྲེལ་བ་སྟེ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡོངས་སུ་སྤྲིན་པའི་བར་དུ་རྟོག་པ་སྤྲུ་མའི་ཚུལ་དུ་རྒྱུད་ལ་
འབྲེལ་བ་ཡིན་ནོ། །

གསུམ་པ། ཡང་དག་པ་ཡི་སྒྲོར་བ་ལ།

- ཡང་དག་པ་ཡི་སྒྲོར་བ་ལ།
- འཇུག་པ་ཡང་ནི་རྣམ་པ་བཞེས།
- དམིགས་པ་ཡི་ནི་སྒྲོར་བ་དང་།
- མི་དམིགས་པ་ཡི་སྒྲོར་བ་དང་།
- དམིགས་པ་མི་དམིགས་སྒྲོར་བ་དང་།
- མི་དམིགས་དམིགས་པའི་སྒྲོར་བའོ། ལྟོ

ཡང་དག་པ་ཡི་སྒྲོར་བ་ལ་འཇུག་པ་དེ་ཡང་ནི་རྣམ་པ་བཞེས། དང་པོར་ཚོས་ཐམས་ཅད་སེམས་ཅམ་དུ་དམིགས་པ་ཡི་ནི་སྒྲོར་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་
། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་གཟུང་བ་མི་དམིགས་པ་ཡི་སྒྲོར་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་གཟུང་བ་ལ་དམིགས་པ་འཛིན་པ་ཉིད་ཀྱང་མི་
དམིགས་པའི་སྒྲོར་བ་ལ་འཇུག་པ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་གཟུང་འཛིན་གང་དུ་འང་མི་དམིགས་པ་དེ་བཞེན་ཉིད་ལ་དམིགས་པའི་སྒྲོར་བ་ལ་
འཇུག་པའི་ཚུལ་གྱིས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་སྤྲེད་པ་ཡིན་པ་ཤེས་པར་བྱའོ།

L'abandon de ces quatre attributs se fait *dans l'ordre* mentionné. C'est le *Sūtra de l'absorption méditative non conceptuelle* (tib. *rnam par mi rtog pa'i gzungs bstan pa'i mdo*) qui enseigne cette méthode de renoncement. Cette méthode suit l'ordre de difficulté, c'est-à-dire que *les attributs grossiers, médians, subtils* sont progressivement abandonnés, avant de pouvoir enfin abandonner l'attribut *tenace*, difficile à abandonner, c'est-à-dire celui qui s'associe sur une longue durée à la série de moments mentaux propre [à un individu].

Tout d'abord, on abandonne les attributs grossiers, c'est-à-dire l'attachement à des facteurs nuisibles. Il est facile de comprendre que les phénomènes, tels que la convoitise, sont causes d'états négatifs et qu'ils participent à toutes les souffrances. On y renonce donc aisément. Puis, on abandonne les attributs médians. Ce sont les remèdes contre les attributs grossiers, tels que le dégoût [envers ce qui est nuisible] ; ceux-ci sont [ordinairement] considérés comme des qualités.

Ensuite vient l'ainsité qui est l'insurpassable remède pour tout ce qui est à abandonner ; elle est l'authenticité de la réalisation. L'attachement à [l'ainsité] mène ici à la saisie d'attributs. Les concepts [liés à cet attribut] sont subtils et difficiles à éliminer, ils sont donc abandonnés à la suite des précédents. Les attributs liés à l'attachement tenace [que provoque l'espoir] de réalisations sont à abandonner en tout dernier. L'aspiration subtile, le souhait d'obtenir des réalisations supérieures sur les chemins et les Terres implique des attributs qui restent liés à la série de moments mentaux [propre à un individu] sous forme de concepts subtils. Ils ne peuvent donc pas être abandonnés avant la pleine maturation [qui mène au dévoilement] de l'intelligence non conceptuelle.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.3 La pratique juste

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] par une pratique juste.

[Elle se présente] de même en quatre temps :

1. la pratique [d'une manière] de poser l'attention [sur les phénomènes],
2. la pratique qui est sans [objet-saisi sur lequel] poser l'attention,
3. la pratique qui est sans attention sur laquelle poser l'attention,
4. la pratique de l'attention sans attention. (37)

La compréhension de la pratique juste comporte *de même quatre temps*. Premièrement, il y a l'entrée en *la pratique* [d'une manière] *de poser l'attention* [sur le fait que] tous les phénomènes [intérieurs ou extérieurs] ne sont qu'esprit seulement. En s'appuyant sur [le résultat de cette pratique], on entre dans *la pratique qui est sans* [objet-saisi sur lequel] *poser l'attention* [– une pratique qui reconnaît le fait que les objets tels que les formes, les sons, etc. n'existent pas tels qu'ils apparaissent]. En s'appuyant sur [le résultat de cette pratique], on entre dans *la pratique qui est sans attention* allant même jusqu'à [être sans] sujet qui saisit, [le sujet étant] *l'attention* en tant qu'objet-saisi. À partir du [résultat de cette pratique], on entre en la *pratique de l'attention* en ainsité, c'est-à-dire *sans attention* sur aucun sujet qui saisit ni objet saisi. On doit comprendre que c'est en s'engageant ainsi [dans cette pratique en quatre temps] que l'intelligence non conceptuelle se développe.

དེ་ལ་ཕྱིའི་དོན་རང་བཞིན་མེད་པར་རྟོགས་སྒྲུབ་ལ། དེ་ལས་འཛིན་པ་མི་དམིགས་པ་རྟོགས་དཀའ་བ་སོགས་ཀྱི་ཕྱིར་གོ་རིམ་བཞིན་དུ་རྒྱུད་ལ་
སྐྱེད་ཚུལ་ཉེ། རྟོད་སྣང་བ་ཐོབ་པའི་ཉིང་རེ་འཛིན་སོགས་སུ་གསུངས་པ་དང་ཚུལ་འདྲའོ། །

བཞི་པ། མཚན་ཉིད།

དེ་ལ་མཚན་ཉིད་འཇུག་པ་ནི།
རྣམ་པ་གསུམ་གྱིས་ཤེས་བྱ་སྟེ།
ཚོས་ཉིད་གནས་པ་ཉིད་ལས་ནི།
གཉིས་སུ་མེད་ཅིང་བརྗོད་མེད་པའི།
ཚོས་ཉིད་རབ་ཏུ་གནས་ཕྱིར་རོ། ༣༥

སྣང་བ་མེད་ལས་གཉིས་དང་ནི།
རི་ལྟར་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང་།
དབང་པོ་ཡུལ་དང་རྣམ་རིག་དང་།
སྟོད་ཀྱི་འཛིག་ཏེན་སྣང་མེད་ཕྱིར།
དེས་ན་འདིས་ནི་བརྟག་མེད་པ།
བསྟན་དུ་མེད་པ་གནས་མེད་པ།
སྣང་བ་མེད་ཅིང་རྣམ་རིག་མེད།
གནས་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་སྟེ།
རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ཀྱི།
མཚན་ཉིད་མདོ་བཞིན་བརྗོད་པ་ཡིན། ༣༥

En cela, il est plus facile de réaliser qu'un objet extérieur est sans nature propre [sans existence] et plus difficile de réaliser que le sujet qui saisit ne peut pas [faire l'objet] d'attention, et ainsi de suite. Cette méthode suit ainsi le développement progressif [de réalisation] dans la série de moments mentaux. Elle correspond à ce qui est enseigné à propos des [quatre niveaux de] chaleur (le *samādhi* de l'obtention de l'illumination [de la *prajñā*] et ainsi de suite).

3.2.2.2.6.2.2.6.2.4 Les caractéristiques

Cela dit, la compréhension de [l'intelligence fondamentale s'établit aussi] à partir de ses caractéristiques. Celles-ci doivent être considérées en trois temps.

[Premièrement, elles doivent être considérées] en fonction de ce qui lui sert d'appui, c'est-à-dire la nature des phénomènes. [Pourquoi ?] Parce que [l'intelligence fondamentale] s'appuie parfaitement sur cette nature, [elle est de même] non duelle et inexprimable. (38)

[Deuxièmement, elles doivent être considérées] en fonction de l'absence d'apparence. [Pourquoi ?] Parce que la dualité, de même que [ce qui est du domaine du] langage, les facultés des sens, leurs objets, l'appréhension et le monde-réceptacle ne se manifestent pas [pour elle...]

[...] En fonction de [l'absence d'apparence], les caractéristiques de l'intelligence fondamentale non conceptuelle sont donc présentées dans cet [ordre] comme dans les *sūtra* : « insaisissable, inexprimable, sans appui, sans apparence, sans appréhension, sans lieu ». (39)

སྣང་བ་ལས་ནི་ཚོས་ཐམས་ཅད།
ནམ་མཁའ་དཀྱིལ་མཉམ་སྣང་ཕྱིར་རོ། ༤༠

འདྲ་བྱེད་ཐམས་ཅད་སྣུ་མ་སོགས།
ལྟ་བུར་སྣང་བ་ཡིན་ཕྱིར་རོ། ༤༡

དེ་ལ་མཚན་ཉིད་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམ་པ་གསུམ་གྱིས་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཚོས་ཉིད་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་དང་། དེ་ལ་སྣང་མེད་དུ་
བཞག་པའི་མཚན་ཉིད་དང་། སྣང་བཅས་སུ་བཞག་པའི་མཚན་ཉིད་དོ། །

དང་བོ་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚོས་ཉིད་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་གནས་པ་ཉིད་ལས་ནི། གཟུང་འཛིན་གཉིས་སམ་ཡང་ན་བདེན་པ་གཉིས་སུ་སློབ་
དབྱེར་མེད་ཅིང་དག་གིས་མཐའ་འཇུག་པ་གང་དུ་འང་བརྗོད་དུ་མེད་པའི་ཚོས་ཉིད་ལ་རབ་ཏུ་གནས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

དེ་ཡང་མཐར་ཐུག་པ་ནི་བདེན་གཉིས་དབྱེར་མེད་ལོ་གཅིག་ཏུ་བྱུགས་སུ་རྒྱུད་པ་སངས་རྒྱུས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་དེ་རྗེས་བཞིན་དུ་གཞིགས་ལ་
སློབ་ལམ་ན་དེ་ཡི་རྗེས་སུ་མཐུན་པ་ཡོད་པའོ། །

གཉིས་པ་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་སྣང་བ་མེད་པ་ཉིད་ཐོབ་པ་ལས་འདི་ལྟར་རྟོག་མེད་དབང་ཤེས་ལ་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བ་དང་ནི་གཉིས་
སྣང་དེ་ལ་དེར་ཞེན་ནས་རྟོག་པ་དང་བཅས་པའི་ཡིད་ཀྱིས་རི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་ལ་དེ་དང་དེར་མངོན་པར་བརྗོད་པ་སྟེ། བདེན་གཉིས་ལ་མཚན་ཉིད་
ཀྱིས་གཟུང་འཛིན་དུ་རྟོག་པ་དང་། མིག་སོགས་ནང་གི་དབང་པོ་དང་། གཟུགས་སོགས་མིའི་ཡུལ་དང་། མིག་གི་རྣམ་ཤེས་སོགས་རྣམ་པར་
རིག་པ་དང་། ཐུན་མོང་སྣོད་ཀྱི་འཛིན་ཉེན་ཏུ་སྣང་བ་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ནས་ཐམས་ཅད་དུ་རྒྱབ་སྟེ་མེད་པའི་ཕྱིར་དེ་གང་གིས་ཀྱང་ལྷན་པར་
བྱར་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ལོ་གཅིག་ཏུ་སྣང་བ་ནི་སྣང་བ་ཉིད་ལ་གཉིས་སྣང་བཞིན་པ་ཞེས་བྱའོ། །

དེས་ན་བཤད་མ་ཐག་པའི་དོན་དུ་ག་བསྟན་པ་འདིས་ནི་རིམ་པ་ལྟར། དབང་བོ་སོགས་ཀྱི་ཤེས་པ་བརྟག་ཏུ་མེད་པ། དག་གིས་བསྟན་
དུ་མེད་པ། ཤེས་པ་སྣེ་བའི་གནས་སམ་རྟོན་མེད་པ། ཡུལ་དུ་སྣང་བ་མེད་ཅིང་ཡུལ་ཅན་རྣམ་པར་རིག་པ་མེད་པ། ཐུན་མོང་གི་རྟོན་སྣོད་
ཀྱི་གནས་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་སྟེ། རྒྱལ་འདིས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་
མདོ་ལས་གསུངས་པ་བཞིན་དུ་འདིར་བརྗོད་པ་ཡིན་ལོ། །རི་ལྟར་ན་དཀོན་གཚོག་བརྟུགས་པའི་འོད་སྣང་གིས་ལྷན་པ་ལུང་བསྟན་པ་ལས།

[Troisièmement, les caractéristiques de l'intelligence doivent être considérées] en fonction de la présence d'apparences. [En méditation, on la dit sans référence] parce que tous les phénomènes se manifestent [pour elle] au même titre que l'espace. (40)

Et [en post-méditation, on la dit claire] parce que tout ce qui est composé lui apparaît semblable à une illusion engendrée par la magie ou par d'autres procédés. (41)

Concernant *la compréhension des caractéristiques* [de l'intelligence fondamentale], il faut les comprendre *en trois temps*. Il y a la caractéristique liée à ce qui lui sert d'appui, c'est-à-dire l'essence même de la nature des phénomènes ; en laquelle il y a les caractéristiques s'appliquant en absence d'apparence et les caractéristiques s'appliquant en présence d'apparences.

Premièrement, il y a [les caractéristiques qui s'établissent] *en fonction de ce qui lui sert d'appui* : l'ainsité, c'est-à-dire *la nature* de tous les *phénomènes*. [L'intelligence fondamentale] *s'appuie parfaitement sur cette nature*, il ne peut donc pas y avoir de *dualité* (objet saisi et sujet qui saisit), *ni de* division intellectuelle entre deux vérités. [Cette intelligence] ne peut pas non plus être l'objet *d'expression*, c'est-à-dire de formulations verbales, quelles qu'en soient l'étendue ou les formes.

À l'apogée de son [dévoilement], il y a l'intelligence fondamentale des *buddha*, dont le cœur intègre les deux vérités en une même saveur indissociable. [À ce moment,], l'ainsité est appréciée telle qu'elle est. Mais sur la voie de l'apprentissage, le [dévoilement] de l'intelligence ne fait que s'apparenter à celle des *buddha*.

Deuxièmement, il y a l'expérience de l'intelligence non conceptuelle *en absence d'apparence*, la perception y est, de même, non conceptuelle. Il n'y a donc pas d'apparence *de dualité* (objet saisi et sujet qui saisit). Il n'y a pas non plus de processus d'*expression* verbale engendré par l'esprit qui, lui, assimile l'apparente dualité à des concepts et des termes en se basant sur la présomption que ce qui apparaît existe comme tel. Les concepts d'objet saisi et de sujet qui saisit sont produits par le processus de locution interne, c'est-à-dire par cet esprit. Cela dit, il n'y a pas non plus *de facultés des sens* internes, tel l'œil. Il n'y a pas *d'objet* des sens externes, comme le serait une forme. Il n'y a pas *d'appréhension*, comme dans le cas de la conscience visuelle, *pas de manifestation* du *monde (réceptacle* perçu collectivement). Tout cela s'étant complètement dissout, l'ainsité apparaît en une même saveur égale, exempte de toutes ces différenciations. Voilà ce qui est appelé : « la dissolution des apparences duelles dans la vacuité ».

C'est pourquoi, selon l'ordre des six points ci-dessus mentionnés, il est dit que [l'intelligence non-conceptuelle] est « *insaisissable* n'étant pas perçue par les facultés des sens, etc. [la faculté mentale] ; elle est *inexprimable* n'étant pas du domaine de la parole ; elle est *sans appui*, c'est-à-dire sans le support avec lequel émergent les consciences ; elle est *sans apparence* d'objet ; *sans appréhension* chez un sujet ; et *sans lieu* qui prend la forme du monde-réceptacle et sur lequel s'appuie l'expérience collective ». Ainsi sont enseignées les caractéristiques de l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Cette explication correspond à la parole du Bhagavat dans une [collection de] *sūtra*, comme celle de *La colline aux rares et sublimes joyaux*, [dont] *la réponse à la requête de Kāśyapa* [est un chapitre] (tib. *dkon mchog brtsegs pa'i 'od srung gis zhus pa'i mdo*) :

འོད་སྲུང་རྟལ་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མཐའ་གཅིག་གོ། །མི་རྟལ་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་མཐའ་གཉིས་སོ། །མཐའ་དེ་གཉིས་ཀྱི་དབྱུང་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་
དབྱུང་དུ་མེད་པ། བསྟན་དུ་མེད་པ། ཉེན་མ་ཡིན་པ། ལྷང་བ་མེད་པ། རྣམ་པར་རིག་པ་མེད་པ། གནས་པ་མེད་པ་སྟེ། འོད་སྲུང་འདི་ནི་དབྱུང་
མའི་ལམ་ཚོས་རྣམས་ལ་ཡང་དག་པར་སོ་སོར་རྟོག་པ་ཞེས་བྱ། །ཞེས་དང་དེ་བཞིན་དུ་བདག་བདག་མེད་ལོར་བ་ལྷང་འདས་ཡོད་པ་དང་མེད་
པ་སོགས་ལ་སྦྱར་ཉེ་དེ་གཉིས་ཀྱི་དབྱུང་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་དབྱུང་དུ་མེད་པ་སོགས་གོང་ལྟར་གསུངས་སོ། །

དེའི་ཕྱིར་སྣང་བ་དེ་དག་གི་རང་བཞིན་ལས་འདས་པའི་སྣང་བ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་རང་འོད་གསལ་བ་ནམ་མཁའ་དང་མཉམ་པ་དེ་ལ་རྣམ་པར་
མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་སྣང་བ་མེད་པ་ཞེས་བྱ། །དེ་རང་གི་ངོ་བོ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡིན་ཉེ་འདུས་བྱས་འདུས་མ་བྱས་
སོགས་ཀྱི་ཁམས་གང་དུ་འང་མ་གཏོགས་པའོ། །

དེའི་ཕྱིར་དེའི་ངོ་བོ་ལ་སྣང་བ་དེ་དག་གིས་རིས་སུ་བཅད་པ་མེད་དེ་ཚོས་ཉིད་དང་གཉིས་སུ་མེད་པར་རང་གསལ་བའོ། །

དེའི་ཕྱིར་དེའི་ངོ་བོ་ལ་སྣང་བ་དེ་དག་གིས་རིས་སུ་བཅད་པ་མེད་དེ་ཚོས་ཉིད་དང་གཉིས་སུ་མེད་པར་རང་གསལ་བའོ། །

རི་ལྟ་བུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྟོག་ཆ་ནས་བསྟན་ན། རྟལ་ཉེ་འདི་རང་རྒྱལ་ལས་མ་གཡོས་བཞིན་དུ་རི་སྟེང་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་སྣང་བ་
ཐམས་ཅད་མཉམ་ལ་མ་འདྲེས་པར་གཟིགས་པ་འབྱུང་སྟེ་འགལ་མེད་ཟུང་གཅིག་ཉེ་ལུང་དོ། །དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། ཚོས་ཉིད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་རང་
དུ་ཚོས་ཐམས་ཅད་རོ་མཉམ་པ་ལས་མ་གཡོས་བཞིན་དུ་ཚོས་ཅན་ཐམས་ཅད་སྣང་བར་ཟད་ཀྱི་དེ་གཉིས་མི་འགལ་བ་བཞིན་དུ། ཚོས་ཉིད་
གཟིགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་རང་སྣང་ལ་སྣང་བ་མི་འགལ་པར་ཤར་ཡང་དེ་དང་དེར་དམིགས་པ་མེད་པའི་ཆ་ནས་གོང་གི་སྣང་མེད་དུ་བསྟན་པའི་དོན་
ཡོངས་སུ་རྟོགས་པ་ཡིན་ཉེ་ཐ་མལ་པའི་གཉིས་སྣང་ལ་སོགས་པའི་རང་བཞིན་ལས་འདས་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདི་ཤིན་ཏུ་གལ་ཆེ་བའི་ཟབ་དོན་དེ་
འཕྲོས་སུ་བཤད་པའོ། །

གསུམ་པ་སྣང་བ་ལས་ནི་རི་ལྟར་ན་མཉམ་བཞག་ཉེ་ཚོས་ཐམས་ཅད་རོ་མཉམ་པར་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོས་དམིགས་པར་བྱར་མེད་པ།
དཔེར་ན་ནམ་མཁའི་དབྱིལ་ལྟར་མཉམ་པ་ཉིད་དུ་སྣང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

མཉམ་བཞག་དེ་ལྟ་བུའི་རྗེས་ལས་ཐོབ་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ནི་འདུ་བྱེད་པའི་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཅི་དང་གང་སྣང་བ་མ་ལུས་པ་སྣང་ཡང་རང་བཞིན་
མ་གྲུབ་པའི་རྒྱ་མ་དང་སྤྲིག་རྒྱ་དང་མི་ལམ་ལ་སོགས་པ་ལྟ་བུར་སྣང་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

མཉམ་རྗེས་མེད་པར་ཟུང་གཅིག་ཉེ་ལྟར་པ་མཐར་ཐུག་པ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སར་འབྱུང་ཞིང་། རྗེས་མཐུན་པ་འཕགས་པའི་ས་དང་ཆ་འདྲ་བ་
སྟགས་ལམ་ཀྱི་དབེ་ཡི་ཡེ་ཤེས་རྒྱུད་ལ་སྤྲེས་པ་ན་ཡང་འབྱུང་སྟེ་ཐབས་ཟབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

Kāśyapa ! Ce qui est appelé permanence est un extrême. Ce qui est appelé impermanence est un deuxième extrême. Au milieu de ces deux extrêmes, il n'y a pas d'analyse, pas d'explication, pas de support, pas d'apparence, pas de perception, pas de lieu. Voilà la Voie du Milieu, Kāśyapa ! Elle se nomme : « Examen authentique de chacun des phénomènes ».

Ces enseignements expliquent qu'au milieu des paires que sont le soi – le non-soi, le *samsāra* – le *nirvāna*, l'existence – la non-existence, il n'y a pas d'analyse, pas d'explication, pas de support, etc. Exempte d'apparence, l'intelligence fondamentale, par nature, transcende ces manifestations. Elle est claire lumière et est semblable à l'espace. Elle est appelée « intelligence fondamentale non conceptuelle exempte d'apparence ». La nature même de cette intelligence est au-delà des consciences. Elle ne peut pas être restreinte à un élément composé, à un élément non composé et ainsi de suite. En essence, cette intelligence ne peut pas être classée selon de telles manifestations, elle est indissociable de la nature des phénomènes. Elle est l'illumination en elle-même.

Lorsque cette intelligence réalisant l'ainsité [l'intelligence de l'ainsité] est présentée en contraste avec l'intelligence de la multiplicité [réalisant distinctement tous les phénomènes], on dit que tout en ne quittant jamais la manière d'être [des phénomènes], la perception de l'égalité de la multitude des manifestations peut avoir lieu, et cela de manière distincte, c'est-à-dire sans confusion. Ces deux intelligences forment une paire complémentaire sans contradiction. Pourquoi ? Parce que tous les phénomènes ne font qu'apparaître sans jamais s'éloigner de leur unique et même saveur. Ces phénomènes sont en essence l'ainsité (la nature des phénomènes). Et comme il n'y a pas de contradiction entre les phénomènes et leur nature, les apparences ne sont en fait que la manifestation de l'intelligence percevant l'ainsité. Dans ce contexte, même si les apparences ne peuvent pas être assimilées à telle ou telle chose, elles se manifestent sans interruption. Cette présentation touchant ce que l'on entend par « absence d'apparence » est maintenant complète, parce qu'elle [montre] qu'en s'appuyant sur la nature, l'apparence de dualité (et ce qui en découle ordinairement) est transcendée. Le sens profond de ce point est extrêmement important, c'est pourquoi il est ici expliqué en détail.

Troisièmement, il y a [les caractéristiques qui s'établissent] en fonction de la **présence d'apparences**. [Pour ceux qui sont] en état d'équilibre de méditation, **tous les phénomènes** ont une unique et même saveur, étant en essence ainsité, sans point de référence. Étant donné que [les phénomènes] qui apparaissent sont [ainsi tous] égaux, ils sont comparés au centre de **l'espace** [sans périphérie]. Pour l'intelligence fondamentale en post-méditation, la manifestation de **tous** ces phénomènes **composés**, sans exception, est par nature sans aucune existence réelle, et cela malgré les apparences. Ces apparences sont **semblables** à des **illusions**, des mirages, des rêves, *etc.* En l'état de *buddha*, la méditation et la post-méditation sont unifiées, parfaitement indistinctes. Au niveau des Êtres Nobles, [ces deux états] se ressemblent. Sur la voie du *mantrayāna*, il y a une imitation [de ces deux états, qui s'expliquent] par le fait que, dans la série de moments mentaux [d'un individu sur cette voie], une intelligence symbolique émerge grâce à des moyens habiles profonds.

ཚུལ་འདིས་མཐར་ཐུག་སངས་རྒྱལ་གྱིས་རི་ལྷ་རི་སྟེང་གི་ཡེ་ཤེས་རྣམ་པ་གཉིས་པོས་གཟིགས་ཚུལ་དང་སློབ་ལམ་དུ་མཉམ་བཞག་སྤང་བཅས་
སྤང་མེད་མི་འགལ་བའི་གནད་ཤེས་དགོས་པས་ཤིན་ཏུ་གལ་ཆེ་བའི་སྤྱིར་འཕྲོས་དོན་ཅུང་ཟད་དང་བཅས་ཏེ་བཤད་པ་ཡིན་ནོ། །

ལྷ་པ། བན་ཡོན།

བན་ཡོན་འཇུག་པ་རྣམ་བཞི་སྟེ།
ཚོས་སྐྱོ་རྩོགས་པར་ཐོབ་པ་དང་།
གོང་ན་མེད་པའི་བདེ་ཐོབ་དང་།
གཟིགས་པ་དབང་འབྱོར་ཐོབ་པ་དང་།
སྟོན་ལ་དབང་འབྱོར་ཐོབ་པའོ། ༤༩

མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ཡི་བན་ཡོན་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམ་བཞི་སྟེ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ཉིད་ཀྱིས། སློབ་པ་གཉིས་དང་བྲལ་བའི་
གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་མཐར་ཐུག་པ་ཚོས་གྱི་སྐྱོ་རྩོགས་པར་ཐོབ་པ་དང་། འགྲུར་ཞིང་མི་བརྟན་པ་ཟག་བཅས་ཀྱི་བདེ་བ་བག་ཆགས་དང་
བཅས་པ་ལས་འདས་ནས་གོང་ན་མེད་པའི་བདེ་བ་ཆེན་པོ་ཟག་པ་མེད་ཅིང་གཏན་དུ་འཕྱོར་མེད་པ་ཐོབ་པ་དང་། རི་ལྷ་བ་དང་རི་སྟེང་པས་
བསྐྱུས་པའི་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་སྤྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའི་གཟིགས་པ་རྣམ་པར་དག་པ་ལྟན་གྱིས་གྲུབ་པ་ལ་དབང་འབྱོར་བ་ཐོབ་པ་དང་། མཐའ་
ཡས་པའི་གདུལ་བྱ་ལ་རང་རང་གི་མོས་པ་དང་འཚོམས་པའི་ཚོས་གྱི་སྐྱོ་རྩོགས་པ་ཟབ་པ་དང་རྒྱ་ཆེ་བའི་ཚུལ་འབད་མེད་དུ་སྟོན་པ་ལ་དབང་
འབྱོར་བ་བཞི་ཐོབ་པའོ། །

དེ་ལྟར་ན་སྤང་རྟོགས་མཐར་ཐུག་པ་བསྐྱེད་པའི་རྒྱ་ལོ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་ཡིན་པའི་སྤྱིར་ཡེ་ཤེས་དེའི་བན་ཡོན་རྣམ་པ་བཞི་
བརྟན་པའོ། །

དུག་པ། ཡེ་ཤེས་དེའི་ཚུལ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ།
མདོར་བསྟན། རྒྱས་བཤད།

Les *buddha* voient parfaitement : ils joignent l'intelligence de l'ainsité à l'intelligence de la multiplicité. Cette [situation] s'accorde avec [la façon de voir] en état d'équilibre de méditation sur le chemin de l'apprentissage, alors que l'intelligence est soit en absence, soit en présence d'apparences. Il est nécessaire de comprendre cet important point de cette manière. C'est la raison pour laquelle cette explication est un peu plus élaborée.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.5 Les bienfaits

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] à partir de ses bienfaits. [Ils doivent être considérés] en quatre temps :

1. l'obtention du parfait *dharmakāya*,
2. l'obtention d'un bonheur insurpassable,
3. l'obtention d'une maîtrise de la vision,
4. l'obtention d'une maîtrise de l'enseignement. (42)

La compréhension des bienfaits [du dévoilement] de l'intelligence non conceptuelle [s'établit] à partir des quatre points. Le [dévoilement] de l'intelligence non conceptuelle permet :

- ***l'obtention du parfait dharmakāya*** exempt des deux voiles que [révèle l'] ultime changement d'appui ;
- ***l'obtention du bonheur insurpassable*** transcendant le bonheur changeant, instable, souillé ainsi que les tendances habituelles qui en découlent. Cette grande félicité est sans faille, durable, et sans fluctuation aucune ;
- ***l'obtention d'une maîtrise de la vision*** complètement pure et spontanément présente. Cette vision est sans erreur face aux objets de connaissance : elle les perçoit tels qu'ils sont [en leur ainsité] et autant qu'ils sont [en leur multiplicité] ;
- et [quatrièmement], ***l'obtention d'une maîtrise de l'enseignement***, c'est-à-dire de la capacité d'enseigner sans effort, de manière vaste et profonde, en maîtrisant de multiples approches du *Dharma* et en s'adaptant aux aspirations particulières du nombre illimité d'êtres à encourager.

Il en est ainsi parce que l'intelligence non conceptuelle est la cause du développement du renoncement ultime et de la réalisation ultime. Voilà les quatre bienfaits de cette intelligence.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6 La connaissance approfondie du mode [de manifestation] de cette intelligence

Cette section se divise en deux parties : la présentation concise et l'explication détaillée.

དང་པོ། མདོར་བསྟན།

ཡོངས་སུ་ཤེས་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།
 གཉེན་པོ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་།
 མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་།
 རྩད་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་།
 ལས་ལྡེ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ལོ། ༤༩

ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ལ་འཇུག་པ་དེ་ནི་རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། མི་མཐུན་ཕྱོགས་ཀྱི་གཉེན་པོ་བྱེད་ཚུལ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་། གོ་ལ་ས་མི་
 རྟོག་པ་ལྡེ་དང་བྲལ་བའི་ཚུལ་གྱིས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་། དམན་ལམ་ལས་རྩད་པར་འཕགས་པའི་ཚོས་ལྡེ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་
 དང་། ཡེ་ཤེས་དེའི་བྱེད་ལས་ལྡེ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང་བཞི་ལོ། །

གཉེས་པ་རྒྱས་བཤད།

གཉེན་པོ། མཚན་ཉིད། རྩད་པར། ལས་ལྡེ།

དང་པོ། གཉེན་པོ།

དེ་ལ་གཉེན་པོ་ཤེས་པ་ནི།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ཏེ།
 ཚོས་དང་གང་ཟག་འཛིན་པ་དང་།
 ཡོངས་སུ་བྱུར་པ་དང་ཐ་དད་དང་།
 སྐྱར་བ་འདེབས་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ།
 མེད་པ་འཛིན་པ་རྣམ་པ་ལྡེ་ལོ།
 གཉེན་པོ་བསྟན་པ་ཡིན་ཕྱིར་ལོ། ༥༠

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.1 La présentation concise

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] à partir d'une connaissance approfondie [de ses qualités]. Celle-ci doit être considérée en quatre temps :

1. une connaissance approfondie de [celle-ci en tant que] remède,
2. une connaissance approfondie de sa caractéristique : [la non-conceptualité],
3. une connaissance approfondie de ses particularités,
4. une connaissance approfondie de ses cinq domaines d'activité. (43)

La compréhension [de l'intelligence fondamentale] *par une connaissance approfondie* [de son mode de manifestation] *doit être considérée en quatre temps*. Il y a *la connaissance approfondie* de la manière de [considérer cette intelligence comme] un *remède* aux facteurs défavorables ; *la connaissance approfondie de sa caractéristique* [principale qui s'établit] en éliminant cinq cas divergents de non-conceptualité ; *la connaissance approfondie* des cinq facteurs *particuliers* [au dévoilement qui s'effectue sur cette voie] considérée plus noble que celle des chemins inférieurs ; et [enfin] *il y a la connaissance approfondie des cinq domaines d'activité* de cette intelligence.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2 L'explication détaillée

Cette section se divise en quatre parties, suivant l'ordre précédent : le remède, les caractéristiques, les particularités et les cinq domaines d'activité.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.1 La connaissance approfondie de [l'intelligence en tant que] remède

La connaissance de [celle-ci en tant que] remède [s'établit à partir du fait que]
l'intelligence fondamentale non conceptuelle [élimine]
la saisie des phénomènes,
la saisie [du « moi »] de l'individu,
[les notions de] changement et de dichotomie.
[Elle élimine aussi] le déni.
Elle est donc enseignée comme remède [contre]
les cinq façons d'appréhender ce qui n'existe pas. (44)

དེ་ལ་གཉེན་པོ་ཤེས་པ་ནི་གང་ཞེན་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ནི་བདེན་གཉིས་དབྱེར་མེད་གྱི་གནས་ལུགས་སྐྱོ་སྐྱར་དང་བུལ་བའི་དེ་བཞིན་
 ཉིད་ལ་ཞུགས་པའི་སྤྱིར་ན་མཐར་འཛིན་པའི་ལྟ་བུ་དན་པ་ཐམས་ཅད་སེལ་བར་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། གཟུགས་སོགས་ཀྱི་ཚོས་སུ་འཛིན་པ་དང་།
 གང་ཟག་གི་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་དང་། དངོས་པོ་རྣམས་སྡུ་མའི་གནས་སྐབས་ལས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་སྐྱེ་བ་དང་འགག་པར་འཛིན་པ་དང་། ཚོས་
 ཅན་དང་ཚོས་ཉིད་ཐ་དད་པར་འཛིན་པ་དང་། སྤང་ཅོམ་གྱི་ཚོས་རྣམས་ཐ་སྙད་དུ་མེད་ཅེས་སྐྱར་བ་འདེབས་པ་ཉིད་དང་ལྡེ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་བུ་ནི་
 དོན་ལ་དེ་ལྟར་མེད་པའམ་མ་གྲུབ་པ་ཡིན་པ་ལ་རྫོངས་པའི་སྒྲོས་བདག་གཉིས་དང་སྐྱེ་འགག་དང་ཐ་དད་དང་སྐྱར་འདེབས་ཀྱི་རྣམ་པར་འཛིན་པས་
 བ་དེ་ཐམས་ཅད་མི་བདེན་པ་ལ་ཞུགས་པས་ན་མེད་པ་འཛིན་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ། དེ་ལྟར་མེད་པ་འཛིན་པའམ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་འཛིན་པ་རྣམ་པ་ལྟའི་
 གཉེན་པོ་ཉིད་དུ་བསྟན་པ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ཉིད་ཡིན་པའི་སྤྱིར་ཏེ།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་ལྡན་པ་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་ལྟ་བུ་སྐྱོ་འདོགས་བཞི་དང་སྐྱར་འདེབས་གཅིག་པོ་དེས་མཚོན་པའི་ལྟ་བུ་དན་པ་
 མཐའ་དག་འབྱུང་བར་མི་འགྱུར་ངོ། །

གཉིས་པ། མཚན་ཉིད།

མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི།
 ཡིད་ལ་མི་བྱེད་ཡང་དག་འདས།
 ཉེ་བར་ཞི་དང་ངོ་བོའི་དོན།
 མངོན་ཏུགས་འཛིན་པ་རྣམ་པ་ལྟ།
 སྤངས་པའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དོ། ། ༥༥

མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི། མི་མཐུན་སྟོགས་གོལ་ས་རྣམ་ལུ་སྤང་བའི་སྐྱོ་ནས་བསྟན་ཏེ། དེ་ཅིའི་སྤྱིར་ན་རྣམ་པར་མི་
 རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ནི་དམིགས་པར་བྱ་བའི་རྣམ་པ་ཅི་ཡང་མ་མཐོང་ལ་ཅིར་ཡང་མི་འཛིན་པ་ཡིན་མོད་གྱི་དེས་ཚོས་ཐམས་ཅད་གྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་
 མཐོང་བ་ཡིན་པའི་རྒྱལ་འདི་དམུས་ཡོང་ལ་གཟུགས་ལྟར་ངོ། །

རྒྱུ་རྩལ་མཐོང་བའི་ངོར་སྐྱབ་པའི་རྒྱལ་གྱིས་ཅིག་ཆར་བསྟན་དུ་མེད་པས་དེའི་ངོ་བོ་ཅིར་ཡང་མི་རྟོག་པ་ཡིན་གྱང་ཚོས་ཉིད་མཐའ་གང་དུ་འང་
 དམིགས་སུ་མེད་པའི་དོན་མ་ཞོར་བར་རྟོགས་ནས་ཚོས་ཉིད་དང་མཐུན་པར་ཅིར་ཡང་མི་འཛིན་པ་ཡིན་གྱི། ཅིའང་མ་ཤེས་པའམ་ཤེས་པ་བཀག་
 པ་སོགས་ཀྱི་སྐྱོ་ནས་མི་རྟོག་པ་མིན་ལོ་ཞེས་བསྟན་པ་སྟེ། དེ་གང་ཞེན། འཛིག་རྟེན་ཐ་སྙད་ཀྱི་སྐྱོས་པ་རྣམས་མིང་[...]

Quel *remède* doit-on *connaître* ? *L'intelligence fondamentale non conceptuelle* ! Celle-ci élimine les vues erronées causées par la saisie des extrêmes. [Comment ?] En demeurant en ainsité, exempte d'exagération et de déni, cette [intelligence] est la nature fondamentale de l'inséparabilité des deux vérités. Elle est un remède contre cinq notions : *la saisie des phénomènes* telles les formes ; *la saisie* du moi de l'*individu* ; la saisie d'un développement ou d'une cessation, c'est-à-dire de [l'état que provoquent] les *changements* d'appui, [un état qui apparaît différent] par rapport à l'état précédent ; la saisie d'une *dichotomie* entre les phénomènes et leur nature ; et finalement, le *déni* de l'existence conventionnelle des phénomènes en tant que simples apparences. En réalité, ces cinq notions sont non fondées, parce qu'elles n'existent pas telles qu'elles [apparaissent]. C'est le manque de clarté de l'esprit qui fait qu'un [individu] saisit certains aspects [sous forme] de notion de deux « soi », de développement ou de cessation, de dichotomie ou de déni. On nomme [ces cinq notions] « les appropriations de non-existence » parce qu'elles sont associées à ce qui n'est pas réel. L'intelligence fondamentale *est enseignée* comme le *remède* à *ces cinq façons* erronées *d'appréhender*, c'est-à-dire de saisir *ce qui n'existe pas* en tant que tel. Celui [ou celle] qui a [dévoilé] l'intelligence fondamentale non conceptuelle ne sera plus aux prises avec les extrêmes des vues erronées illustrées par ces fausses perceptions dont quatre sont des exagérations et une, un déni.

3.2.2.2.6.2.2.6.2.2.6.2.2 La connaissance approfondie de sa caractéristique [principale]

Il y a la connaissance approfondie de la caractéristique [de l'intelligence fondamentale, c'est-à-dire la non-conceptualité]. Cette caractéristique qui lui est propre [s'établit] en éliminant cinq cas [de non-conceptualité divergents], c'est-à-dire

1. l'absence de pensée ; 2. l'excellente transcendance ;
3. l'interruption ; 4. l'objet en son essence ;
5. la détermination. (45)

La connaissance approfondie de la caractéristique [principale] de l'intelligence fondamentale non conceptuelle [s'établit] en éliminant les cinq cas de non-conceptualité qui vont en sens contraire. Pourquoi la présenter de cette façon ? Parce que l'intelligence non conceptuelle n'est pas une perception d'image, elle n'a pas besoin d'objet d'attention [pour opérer]. En fait, elle n'est pas du tout liée à une perception d'objet ; qui plus est, elle voit l'ainsité de tout phénomène. En ce sens, sa manière de percevoir, par exemple, les formes, est comparable [sous un certain angle] à la manière de percevoir [dénuee de toute référence] d'un aveugle-né.

Ainsi, l'intelligence fondamentale non conceptuelle ne peut pas être décrite directement et de manière définitive à ceux qui sont limités à un point de vue, [celui de la réalité relative]. Bien qu'en essence, l'intelligence fondamentale non conceptuelle n'entretient aucun concept, elle est la réalisation sans erreur de la nature des phénomènes, c'est-à-dire la réalité exempte de points de vue limités que nécessite tout objet de référence. Étant la réalisation de cela, elle ne perçoit pas les choses en tant que telles, mais [les voit] selon leur nature. La « non-conceptualité » décrite ici n'émerge donc pas par l'interruption des pensées, ni par un arrêt de la conscience. Quels sont [les cinq cas de non-conceptualité à éliminer] ? *L'absence de pensée*, c'est-à-dire de production de concepts, est un des cas de « non-conceptualité » à éliminer. [Dans ce cas], l'esprit est désengagé du processus d'association. [On entend ici] l'association de termes d'élaborations conventionnelles à des objets.

[...] རོན་བསྐྱེས་ཉེ་རྟོག་པས་ཡིད་ལ་མི་བྱེད་པ་ཙམ་གྱིས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཞེས་མི་བྱ་སྟེ། བུ་རྒྱུ་རྒྱུས་མ་ཐག་པ་དང་བེུ་སོགས་ཀྱི་རྒྱུད་ན་དེ་འབྲེའི་
རྟོག་པ་མེད་ཀྱང་དེ་ལ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཞེས་མི་བྱ་བ་བཞིན་ནོ། །

བུ་རྒྱུ་གི་རྒྱུད་ལ་རྒྱ་དོན་འབྲེས་རུ་ཡོད་དུ་རྒྱུག་ཀྱང་འབྲེས་འཛིན་མེད་ལ་རྒྱུས་མ་ཐག་པ་རྟོག་དཔྱོད་གཞུག་མི་ཤེས་པ་ལ་དབེར་བྱས་པས་རྣམ་པར་གྱི་
དོན་འགྲུབ་བོ། །

ཕྱིར་ཞིབ་ཀྱི་རྣམ་པ་ཙམ་གྱི་རྟོག་དཔྱོད་ལས་ཡང་དག་པར་འདས་པ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་སུ་མི་འགྲུར་ཉེ་བས་མ་གཏན་གཉིས་པ་
ཡན་ཆད་ཀྱི་ཤེས་པ་བཞིན་ནོ། །

རྟོག་པ་ཉེ་བར་ཞིབ་ཙམ་ཞིག་གིས་ཀྱང་དེ་མ་ཡིན་ཉེ་གཉིད་ལོག་པ་དང་བརྒྱུལ་བ་དང་ཚོུས་པ་དང་འགོག་སྟོམས་ལ་གནས་པའི་གནས་རྣམས་བཞིན་
ནོ། །

མི་རྟོག་པའི་རོ་བོའི་དོན་ཅན་དུ་རྒྱུར་པས་ཀྱང་དེ་མ་ཡིན་དེ་གཟུགས་སོགས་ཡུལ་དང་མིག་སོགས་ཀྱི་དབང་བོ་རྣམས་རྟོག་པ་མེད་པའི་བེུ་བོའི་རོ་བོར་
གྲུར་ཀྱང་དེ་དག་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་མ་ཡིན་པའི་བྱིར་རོ། །

ཅི་ཡང་རྣམ་པར་རྟོག་པར་མི་བྱའོ་སྟེ་དུ་མཛོན་རྟོགས་སུ་འཛིན་པ་ཡང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་མ་ཡིན་ཉེ་རྟོག་པར་མི་བྱ་སྟེ་དེས་དེས་གསལ་གསལ་
ཀྱི་རྒྱུལ་དུ་དེ་དང་དེར་མཛོན་རྟོགས་སུ་འཛིན་པའམ། བཀྲ་བར་འཛིན་པ་དེ་ག་ཁོ་རང་མཚན་མར་འཛིན་པ་ཡིན་པའི་བྱིར་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་མ་ཡིན་པར་
འགྲུར་རོ། །

དེ་ལྟ་ན་མི་རྟོག་ཞེས་པའི་རྒྱ་འཇུག་པའི་ཡུལ་རྣམ་པ་ལུ་ཡི་ངང་རྒྱུལ་དེ་དང་མ་འབྲེས་པར་སྲུང་པའི་རྒྱུལ་གྱིས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་རང་གི་
མཚན་ཉིད་དེ་ལྟར་བཤད་དོ། །

དེས་ན་མཐའ་དང་སྐྱོས་པའི་རྣམ་པ་གང་ཅིར་ཡང་མི་རྟོག་ཀྱང་། གནས་ལུགས་དམིགས་སུ་མེད་པའི་དོན་དེ་ཐེ་ཚོམ་གྱི་རབ་རིབ་མེད་པའི་སོ་སོ་རང་
རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྲུང་བ་ཁོང་ནས་ཤར་བ་ལ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

གསུམ་པ། རྩད་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ།

- འབྲུག་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི།
- རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཉིད་དང་།
- ཉེ་ཚོ་བཞི་མ་ཡིན་དང་།
- གནས་མེད་པ་དང་གཏན་དུ་དང་།

Bien qu'il n'y ait pas de telles associations dans la série de moments mentaux d'un nouveau-né ou dans la série de moments mentaux d'un veau, [cette absence de pensée] n'est pas ce que désigne le terme « non conceptuelle ». Le continuum d'un bébé a le potentiel d'associer des sons à des objets, et pourtant ce nouveau-né ne fait pas ces associations. Cet enfant n'a la connaissance requise pour s'engager ni dans un raisonnement investigateur ni dans une analyse. Cet exemple montre le sens de la notion [désignée par « absence de pensée »].

L'intelligence fondamentale non conceptuelle n'est pas non plus limitée à *l'excellente transcendance* [qui va au-delà de tout] examen et analyse, [éliminant] les aspects grossiers de conceptualité jusqu'aux plus raffinés, comme [le font] les états de conscience du deuxième niveau d'absorption de méditation jusqu'au [quatrième].

Elle n'est pas non plus restreinte à une *interruption* de concepts comme dans les états de sommeil, d'évanouissement, d'ivresse ou comme dans l'état d'absorption de la cessation, [c'est-à-dire l'état de conscience au-delà du quatrième niveau d'absorption de méditation, actualisation de l'état d'*arhat*].

Elle ne se trouve pas non plus dans l'*essence* non conceptuelle des objets. En essence, la composition matérielle *des objets* des sens (comme la forme [que prennent les objets extérieurs]), la composition matérielle des facultés des sens (comme la faculté oculaire), et ainsi de suite, ne sont pas conceptuelle. Malgré cela, la composition matérielle n'est pas [assimilable à] l'intelligence fondamentale non conceptuelle.

[La non-conceptualité de l'intelligence fondamentale] ne se trouve pas non plus dans la pensée déterminée (ex. « je ne penserai pas ») parce que la *détermination* explicite et consciente de se dire quelque chose (ex. « je ne penserai pas »), aussi forte puisse-t-elle être, est une saisie d'attribut. Cela n'est donc pas non conceptuel.

Afin d'éviter de les confondre, *la caractéristique propre* à l'intelligence fondamentale non conceptuelle doit être considérée par *l'élimination de cinq cas* auxquels le terme « non conceptuel » peut s'appliquer. De plus, il faut comprendre que l'intelligence fondamentale non conceptuelle n'a aucune notion d'élaboration, ni aucun extrême. Elle est dénuée du trouble de la vision qu'occasionnent les doutes au sujet de la nature fondamentale de la réalité, elle est sans point de référence. Cette intelligence fondamentale non conceptuelle est l'illumination intérieure de la sagesse qui se reconnaît en elle-même.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.3 La connaissance approfondie de ses particularités

La connaissance approfondie des particularités [de l'intelligence fondamentale s'établit à partir de] de cinq points particuliers.

1. Elle est dénuée de concept ;
2. elle est sans limites ;
3. elle est sans appui,
4. elle est continue [...]

གོང་ན་མེད་པའི་རྣམ་པ་སྟེ།

ཁྱད་པར་རྣམ་པ་ལྡེ་ཡིན་ནོ། ༤༤

ཁྱད་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི། འཁོར་འདས་ལ་སྐྱེད་དོར་དུ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཉིད་དང་། སྐྱངས་རྟོགས་ཉི་ཚེ་བ་ནི་མ་ཡིན་པར་ཡོངས་སུ་
རྟོགས་པ་དང་། སྲིད་པ་དང་ཞི་བའི་མཐའ་གང་ལའང་གནས་པ་མེད་པ་དང་། ཚོས་ཀྱི་སྐྱེ་རྟུག་པའི་ངོ་བོས་གཞན་དོན་དུ་འཁོར་བ་སྲིད་དུ་
བཞུགས་པས་གཏུག་དུ་བ་ཡིན་པ་དང་། འདིའི་གོང་ན་གཞན་མེད་པའི་ཕྱིར་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཚོག་སྐྱེ་ན་མེད་པའི་རྣམ་པ་སྟེ། འདི་དག་ནི་ཉན་
རང་ལས་ཁྱད་པར་འཕགས་པའི་རྣམ་པ་ལྡེ་ཡིན་ཏེ། ཉན་རང་དག་ནི་འཁོར་འདས་སུ་རྣམ་པར་རྟོག་པ་སོགས་ཀྱིས་ཁྱད་པར་འདི་དག་དང་
མི་ལྡན་པ་ཡིན་ནོ། །

བཞི་པ། བམ་ལས་ཡོངས་ཤེས་པ་ནི།

ཐ་མ་ལས་ཡོངས་ཤེས་པ་ནི།

རྣམ་རྟོག་རིང་དུ་བྱེད་པ་དང་།

སྐྱེ་ན་མེད་པའི་བདེ་སྟེར་དང་།

ཉོན་མོངས་པ་དང་ཤེས་བྱ་ཡི།

སྐྱིབ་པ་བྲལ་བར་བྱེད་པ་སྟེ།

དེ་ཡི་རྗེས་ལས་ཐོབ་པ་ཡི།

ཡི་ཤེས་ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ་ནི།

ཐམས་ཅད་ལ་ནི་འཇུག་པ་དང་།

སངས་རྒྱས་ཞིང་ནི་སྦྱོང་བ་དང་།

སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྦྱིན་བྱེད་དང་།

རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད།

གཏོད་ཅིང་སྟེར་བར་བྱེད་པ་སྟེ།

རྣམ་ལྡེ་ལས་ཀྱི་ཁྱད་པར་རོ། ༤༥

5. [possédant] aussi la qualité d'être sans égale. (46)

La connaissance approfondie des particularités de l'intelligence non conceptuelle [s'établit sur le fait qu'elle est] *dénuée de concepts* face à l'abandon du *samsāra* ou à l'adoption du *nirvāṇa* ; qu'elle est le parfait accomplissement de l'abandon et de la réalisation, qu'elle n'en est donc *pas* une version *limitée* ; qu'elle *ne s'appuie* ni sur l'extrême de l'existence conditionnée ni sur l'extrême de la pacification ; qu'elle *est continuellement* présente pour le bienfait d'autrui (aux prises avec l'existence *samsāri*que) grâce au *dharmakāya* qui en essence est permanent ; qu'elle a *la qualité d'être* insurpassable, supérieure à toutes [formes d'intelligence] parce que *sans égale*. Voilà les cinq façons de reconnaître [ce dévoilement] plus noble que celui des *śrāvaka* et des *pratyekabuddha*. Le [dévoilement effectué par] les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha* ne possède pas ces particularités parce qu'on y maintient des aspects conceptuels, tel l'opposition *samsāra – nirvāṇa*.

3.2.2.2.2.6.2.2.6.2.6.2.4 La connaissance approfondie des domaines d'activité [de cette intelligence]

En dernier lieu, la connaissance approfondie des domaines d'activité [de l'intelligence fondamentale] :

1. elle fait preuve de recul face au processus conceptuel ;
2. elle offre un bonheur insurpassable ;
3. et elle élimine l'aveuglement produit par les états perturbés et par les obscurcissements de la connaissance.

Cette intelligence fondamentale, en phase de post-méditation,

4. donne accès à tous les aspects de la connaissance ;
5. elle mène aux champs [purs] des *buddha*,
à la pleine maturité des êtres,
elle fait naître l'omniscience et en fait le don
sous tous ses aspects.

Voilà ses cinq domaines d'activité distincts. (47)

ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་རྣམ་པ་བཞི་ཡོད་པའི་ཐ་མ་དེའི་བྱེད་ལས་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི། རྣམ་པར་རྟོག་པ་མངོན་དུ་རྒྱ་རིང་དུ་བྱེད་པ་སྟེ། དེ་ནི་དེའི་
 གྲུབ་ནས་ལྡང་བ་བཅོམ་པའི་ཕྱིར་སྐྱེས་བུ་བྱེད་པའི་འབྲས་བུ་དང་། ལྷན་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ཟག་མེད་ཀྱི་བདེ་བ་སྟེར་བར་བྱེད་པ་ནི་ཚོས་ཀྱུན་
 ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་རྟོགས་ཤིང་གཏན་དུ་རྟག་པའི་བདེ་བ་སྐྱབ་པའི་ཕྱིར་བདག་པོའི་འབྲས་བུ་དང་། ཉོན་མོངས་པ་དང་ཤེས་བྱ་ཡི་སྦྱིབ་པ་
 གཉིས་པོ་བྲལ་བར་བྱེད་པ་ནི། རྩ་རྒྱས་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་བཅོམ་པའི་ཕྱིར་བྲལ་བའི་འབྲས་བུ་དང་། མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ཡི་རྗེས་
 ལས་ཐོབ་པའི་ཚོས་རྣམས་ཀྱི་རང་མཚན་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ་ནི་ཐམས་ཅད་པ་ནི་གཟིགས་པ་ཐོགས་པ་
 མེད་པར་འཇུག་པ་རྒྱ་མཐུན་པའི་འབྲས་བུ་དང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཞིང་ནི་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ་དང་། སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྦྱིན་པར་བྱེད་པ་དང་།
 རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཐེན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཚོས་རང་གི་རྒྱད་ལ་གཏོད་ཅིང་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་བྱེད་པ་དང་གཞན་ལ་སྟེར་བར་བྱེད་པ་དང་། དེ་
 གསུམ་གཅིག་ཏུ་བརྟེན་པ་རྣམས་སྦྱིན་གྱི་འབྲས་བུ་སྟེ། དེ་ལྟར་རྣམ་པ་ལྡེ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་བྱེད་ལས་ཀྱི་བྱེད་པར་རོ། །
 བདུན་པ་ཡིད་ལ་བྱེད།

ཡིད་ལ་བྱེད་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ལ།
 འཇུག་པར་འདོད་པའི་གང་ཟག་ནི།
 བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའ་གང་ཡིན་པ།
 འདི་ལྟར་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་སྟེ།
 དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་མི་ཤེས་པས།
 མི་བདེན་པར་ནི་ཡོངས་བརྟགས་པའི།
 ས་པོན་ཐམས་ཅད་པ་ཞེས་པ།
 མེད་པ་གཉིས་སུ་སྦྱང་བའི་རྒྱ།
 དེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཐ་དད་རྒྱ།
 དེས་ནི་རྒྱ་དང་འབྲས་བུར་བཅས།
 ལྷན་དུ་ཟློན་གྱང་མེད་པའོ། །

La connaissance approfondie [de l'intelligence fondamentale qui s'établit] en fonction de ses domaines d'activité est le **dernier** des quatre points de la [stance 43] :

- [Cette intelligence] **fait preuve de recul face** au mouvement ostensible du **processus conceptuel**. Parce que ce domaine d'activité est lié au fait de sabrer dans l'incessante manifestation des pensées, il correspond au *résultat atteint par les êtres* [que l'on nomme *bodhisattva*].
- [Cette intelligence] **offre** aussi **un bonheur** impeccable, de nature **insurpassable**. Parce que ce domaine d'activité implique la compréhension sans erreur de tous les phénomènes et l'accomplissement d'un bonheur stable et permanent, il correspond au *résultat principal*.
- [Cette intelligence] **élimine** les deux **obscurcissements**, celui [produit par] **les états perturbés** et celui [produit par] **une connaissance** [erronée]. Parce que ce domaine d'activité permet d'éliminer les émotions perturbatrices et les tendances habituelles qui les accompagnent, il correspond au *résultat de l'élimination*.
- **L'intelligence fondamentale** non conceptuelle, dans sa **phase de post-méditation**, implique la compréhension sans erreur des caractéristiques des phénomènes [mentionnées précédemment]. Parce que cette intelligence fondamentale permet ainsi de distinguer sans obstacle **tous les aspects de la connaissance**, ce domaine d'activité correspond au *résultat en accord avec la cause*.
- [Cette intelligence] **mène aux champs** purs **des buddha**. Elle permet de mener les **êtres à la pleine maturité**. Elle **fait naître les** qualités de **l'omniscience sous tous ses aspects**, c'est-à-dire [d'une part] qu'elle fait mûrir [ces qualités] à leur pleine perfection dans la série de moments de conscience [d'un individu], et [d'autre part] qu'elle permet [à cet individu de pouvoir] en **faire don** à autrui. Ces trois derniers [domaines] correspondent en somme au *résultat de la pleine maturation*.

Voilà les cinq domaines d'activité distincts de l'intelligence fondamentale non conceptuelle.

3.2.2.2.2.6.2.2.7 L'utilisation de la pensée rationnelle

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de l'utilisation de la pensée rationnelle.
 Quel que soit le *bodhisattva*, [c'est-à-dire] l'individu, qui désire entrer en l'intelligence fondamentale non conceptuelle, celui-ci utilise la pensée rationnelle de cette manière :
 sans la connaissance de l'ainsité,
 il y a élaboration sans réalité,
 [qui s'accumule dans] ce que l'on nomme « l'ensemble de semences »,
 ce qui fait apparaître une dualité sans existence.
 [Cet ensemble de semences] sert d'appui, ce qui cause une diversité [d'expériences].
 C'est ainsi que [les phénomènes], qui dépendent des causes et de leurs effets, se manifestent malgré l'absence d'existence. (48)

དེ་སྣང་ཚོས་ཉིད་མི་སྣང་ཞིང་།
དེ་མི་སྣང་བས་ཚོས་ཉིད་སྣང་།
དེ་ལྟར་རྩལ་བཞིན་ཡིད་བྱེད་ན།
བྱང་རྩལ་སེམས་དཔའི་མི་རྟོག་པའི།
ཡེ་ཤེས་ལ་ནི་འཇུག་པའོ། ༤༩

དེ་ལྟར་དམིགས་ལས་རྣམ་རིག་ཙམ།
དམིགས་ལས་དོན་རྣམས་མི་དམིགས་དང་།
དོན་རྣམས་མི་དམིགས་པ་ལས་ནི།
རྣམ་པར་རིག་ཙམ་མི་དམིགས་དང་།
དེ་མི་དམིགས་ལས་གཉིས་པོ་ནི།
ཁྱད་པར་མེད་པའི་དམིགས་ལ་འཇུག
དེ་གཉིས་ཁྱད་པར་མི་དམིགས་པ།

དེ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི།
ཡེ་ཤེས་ཡུལ་མེད་དམིགས་མེད་པ།
མཚན་མ་ཐམས་ཅད་མི་དམིགས་པས།
རབ་བྱེ་བ་ནི་ཡིན་གྱིར་རོ། ༥༠

གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་ཡིད་ལ་བྱེད་པའི་རྩལ་ལ་ཇི་ལྟར་འཇུག་པ་ནི། ཉེན་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ལ་རྩལ་བཞིན་འཇུག་པར་འདོད་
པའི་གང་ཟག་ནི། བྱང་རྩལ་སེམས་དཔའ་གང་ཡིན་པ་དེས་འདི་ལྟར་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་སྟེ། ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་མི་
ཤེས་པས་མི་བདེན་པར་ནི་གྱུར་དུ་ཟིན་ཀྱང་ལུལ་པའི་སྤོང་དོར་ཡོངས་སུ་བཏག་པའི་གཟུང་འཛིན་དུ་སྣང་བའི་ཚོས་རྣམས་ཀྱི་ས་བོན་ཐམས་ཅད་
པ་ཀུན་གཞིའི་རྣམ་ཤེས་ཞེས་པ་གང་དེ་མེད་བཞིན་པ་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བའི་རྒྱ་ཡིན་ཏེ། ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་ཀྱི་སྐྱོན་པའི་བག་
ཆགས་ཀྱིས་བགོས་པའི་རྣམ་ཤེས་ཀྱི་རྒྱུད་ཉིད་ལས་ཚོས་སྣ་ཚོགས་སུ་སྣང་བ་ནི་མི་ལམ་བཞིན་ནོ། །

ཀུན་གཞི་དེ་ལ་བརྟེན་པའི་འཇུག་ཤེས་གང་ཞིག་ཐ་དད་པའི་རྒྱ་མཚན་ཅན་དེ། རང་ཡུལ་སོ་སོར་ངེས་པར་འཛིན་པ་ཅན་དུ་སྣང་བའང་
འབྱུང་རོ། །འདི་ལ་རྒྱུད་ཅེས་བྱས་པའང་སྣང་རོ། །

[La dualité] apparaissant, la nature des phénomènes n'apparaît pas.
 Et [lorsque cette fabrication] n'apparaît pas, la nature apparaît.
 C'est en utilisant la pensée rationnelle de cette manière
 que les *bodhisattva* accèdent à l'intelligence fondamentale non conceptuelle. (49)

En orientant ainsi l'attention, il y a « appréhension seulement ».
 Avec ce référent, il n'y a pas d'objet sur lequel poser l'attention.
 N'ayant pas d'objet comme repère,
 il n'y a pas de référent « appréhension seulement ».
 N'ayant pas ces repères,
 on accède à une attention sans dichotomie.

L'intelligence fondamentale non conceptuelle
 est sans référent, [sans] distinction duelle.
 Elle n'implique ni objet saisi, ni sujet percevant
 puisqu'elle se distingue précisément par [le fait]
 qu'aucun attribut ne lui sert de repère. (50)

L'utilisation de la pensée rationnelle [proposée ici] donne accès aux complets changements d'appui. Cette manière de procéder s'adresse aux *individus qui désirent accéder à l'intelligence fondamentale non conceptuelle*, celle-ci étant l'appui [de ces changements complets]. Voici comment tout *bodhisattva utilise la pensée rationnelle*. *Ne pas connaître* la nature des phénomènes, c'est ne pas connaître leur mode d'existence. Sans cette connaissance, ce que l'on nomme « conscience-réceptacle » agit comme un « entrepôt *de semences* », [semences laissés par] les phénomènes apparaissant sous forme de sujet-objet. [Les apparences] sont de simples *élaborations* de l'intellect qui, lui, est déjà confus au sujet de ce qui est *sans réalité*. Là est la cause de la manifestation de la *dualité* sujet-objet malgré sa *non-existence*. La *diversité* des phénomènes se manifeste selon une série de moments de conscience, comme dans un rêve. Cette série de moments de conscience est conditionnée par des tendances habituelles en activité depuis des temps sans commencement.

Cette conscience-réceptacle est l'appui, et en cela, elle a pour caractéristique d'être la *cause* de la diversification de l'activité de chacune des consciences. Ces consciences émergent avec la manifestation des objets de leurs sens respectifs, [objets] que ces consciences saisissent intensément.

[Dans certains textes], le [terme conscience-réceptacle] apparaît sous le nom de série de moments mentaux.

ཡང་དག་མིན་པའི་ཀུན་རྟོག་གི་དབང་ལས་མེད་བཞིན་སྣང་བ་དེས་ནི་རྒྱ་ཀུན་གཞི་དང་འབྲས་བུར་བཅས་པ་སྟེ་ཚོགས་བདུན་ཡུལ་དང་
བཅས་པའི་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སྣང་གིས་བསྐྱེས་པའི་ཚོས་འདི་དག་འདི་ལྟ་བུར་འབྱུང་འོར་སྣང་དུ་ཟིན་ཀྱང་། དོན་ལ་མེད་པ་སྟོན་རྒྱ་ལ་སོགས་
པ་བཞིན་དུ་རང་གི་ཡང་དག་པ་མིན་པའི་ཀུན་རྟོག་པ་ཙམ་དུ་ལྟར་པའོ། །

གཟུང་འཛིན་གཉིས་པོ་དེ་སྣང་བས་ཚོས་ཉིད་མི་སྣང་ཞིང་། གཟུང་འཛིན་དེ་མི་སྣང་བས་ཚོས་ཉིད་སྣང་བ་ཡིན་ཞོ་ཞེས། ཡང་དག་པ་མ་
ཡིན་པའི་ཀུན་རྟོག་པ་དེའི་དབང་གིས་སེམས་ཅན་རྣམས་འཁོར་བར་འཁོར་ཞིང་ཚོས་ཉིད་མ་མཐོང་བ་ཡིན་པ་དེ་ལྟར་ཤེས་ཤིང་རྒྱལ་བཞིན་ཡིད་
ལ་བྱེད་ན་བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔལ་འདོད་ཅི་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་ནི་ཐོག་མར་འཇུག་པ་ཡི་རྒྱལ་དེ་ལྟ་བུ་ཡིན་ཏེ། རྣམ་པར་རྟོག་པའི་དབང་
གིས་འཁོར་བར་སྣང་བ་ལས་རྒྱ་གཞན་ཅི་ཡང་མེད་པས་ཀུན་ཉོན་ལྷོགས་གཏན་ལ་དབབ་རྒྱལ་ལ་གནད་འདི་ལས་ཟབ་པ་མེད་ཅིང་། གཉིས་
སྣང་དེ་ནི་དེ་ལྟར་མ་གྲུབ་པས་ན་ཡང་དག་མིན་པའི་རྟོག་པ་ཙམ་དུ་ཤེས་ནས་དེ་ལ་དེར་ཞེན་སྣང་སྟེ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་འཇུག་པས་
ནི་རྣམ་བུར་ལྷོགས་སྐྱབ་པའི་ལམ་གྱི་གནད་ལའང་འདི་ཚེས་ཟབ་པའི་ཕྱིར་ནའོ། །

རི་རྒྱན་བཤད་པ་དེ་ལྟར་དམིགས་ཤིང་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་གོམས་པ་ལས་ཚོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་མམ་སེམས་ཙམ་དུ་དམིགས་པ་
འབྱུང་ལ། དེ་ལས་སྤྱི་ལོ་གྱི་དོན་རྣམས་ཞེན་བྱར་མི་དམིགས་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་། དེ་ལྟར་དོན་རྣམས་མི་དམིགས་པ་ལས་ནི། དེ་དང་དེར་
འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་འང་མི་དམིགས་པ་འབྱུང་བ་དང་། འཛིན་པ་དེ་མི་དམིགས་པ་ལས་གཟུང་འཛིན་གཉིས་པོ་ནི་ཁྱད་པར་བྱར་
མེད་པ་གཉིས་སུ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་བསམ་བཞེད་ལས་འདས་པའི་དོན་དམིགས་པ་ལ་འཇུག་པ་འབྱུང་ལ། གཟུང་འཛིན་དེ་གཉིས་ཀྱི་ཁྱད་
པར་དུ་གཏོགས་པའི་ཚོས་གང་ཡང་མི་དམིགས་པ་དེ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཞེས་བྱ་སྟེ་དེ་ལ་དམིགས་བྱའི་ཡུལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པ་དང་
། ཡུལ་ཅན་གྱིས་གང་དུ་དམིགས་པ་མེད་པ་དང་། དེའི་སྤྱིར་ན་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པ་ཡོད་པ་དང་མེད་པ་ལ་སོགས་པའི་མཚན་མ་ཐམས་ཅད་
ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་དམིགས་པས་རབ་ཏུ་སྤྱོད་པའི་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་ལྷོགས་སུ་གཏོགས་པའི་རྒྱ་མཚན་ལྟ་བུ་ཡང་བཞག་རྒྱ་མེད་པར་
འབྱུང་འོ། །

བརྒྱད་པ། སྦྱོར་བ།

- སྦྱོར་བས་ས་ལ་འཇུག་པ་ནི།
- རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།
- མོས་པས་རབ་ཏུ་སྦྱོར་བས་ནི།
- མོས་པས་སྦྱོད་པའི་ས་ལ་སྟེ།
- ངེས་པར་འབྱེད་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །(1)

Par le pouvoir d'un processus de pensée erronée, il y a apparence malgré l'absence d'existence. La conscience-réceptacle en est la cause ; les *effets* qui en découlent sont les sept consciences et leurs objets. On entend ici par objet tous les phénomènes, c'est-à-dire les apparences de la dualité sujet-objet. *Malgré* que de telles *apparences* sont perçues par les yeux de la confusion, en réalité [ces phénomènes] n'ont *pas d'existence*. Comme un mirage (ou autres manifestations du genre), ils ne sont qu'[illusion provoquée par] une interprétation erronée.

Il est dit qu'« *en présence d'apparence* de la dualité sujet-objet, *la nature des phénomènes n'apparaît pas, alors qu'en absence d'apparence* sujet-objet, *la nature apparaît* ». Les *bodhisattva utilisent la pensée rationnelle de cette manière*, c'est-à-dire en comprenant que, ne voyant pas la nature des phénomènes, les êtres vivants sont sous l'emprise de concepts erronés et tournent inlassablement dans le *samsāra*. Cette manière [de réfléchir] est l'*accès* initial à l'*intelligence fondamentale non conceptuelle*. Les apparences du *samsāra* ne sont produites que par le pouvoir de la pensée. Il n'y a pas de manière clef plus profonde pour expliquer les états perturbés. Les *bodhisattva* abandonnent l'attachement à toutes choses et accèdent à l'intelligence fondamentale non conceptuelle en comprenant que l'apparence de la dualité n'est pas ce qu'elle semble être et qu'elle n'est que concept erroné. *Cette manière* de comprendre des plus profondes est la clef du chemin menant aux états complètement purifiés.

En méditant sur ce point de vue, c'est-à-dire sur celui qui provient de l'examen proposé ci-dessus, on pose l'attention sur le fait que tous les phénomènes ne sont qu'*appréhension* ou esprit *seulement*. Ainsi, on peut s'initier au fait qu'*il n'y a pas d'objet* d'attachement extérieur *sur lequel poser l'attention*. *N'ayant plus comme repère d'objet* extérieur comme tel, on s'initie au fait qu'*il n'y a* même *pas d'appréhension seulement*, [c'est-à-dire de sujet] percevant toutes ces choses. Et parce qu'*il n'y a* plus le *repère* d'un percevant, *on accède à une attention* [en accord avec] la réalité, c'est-à-dire avec l'ainsité. [L'ainsité] est exempte de dualité et est *sans dichotomie*, c'est-à-dire [sans la division] en un couple perçu-percevant. [Elle] est au-delà des concepts, au-delà des mots. Il n'y a aucun phénomène (comportant une *distinction sous forme d'une dualité* entre sujet et objet) qui peut servir comme point de repère à cette « *intelligence fondamentale non conceptuelle* ». *Elle n'implique* pas le moindre *objet* de référence pour la perception, donc pas de *sujet* nulle part qui *perçoit* [quelque chose], et donc *pas* le moindre *repère* d'*attributs* tels qu'existant – non-existant, sujet-saisissant – objet saisi. Elle se distingue précisément [par l'absence de tout repère]. Et puisque qu'elle est ainsi, elle ne peut être expliquée au moyen de raisonnements qui utilisent des concepts, aussi subtils puissent-ils être.

3.2.2.2.6.2.2.8 La pratique

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir des niveaux de pratique.

Ils doivent être considérés en quatre temps (51.1).

1. Il y a la pratique intensive exigeant l'engagement qui se fait au niveau de l'application par l'engagement durant l'étape de la certitude définitive. (51.2)

སོ་སོར་རབ་ཏུ་རྟོགས་པ་ཡི།
སྐྱོར་བས་ས་ནི་དང་པོ་སྟེ།
དེ་ཉིད་རེག་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །༥

བསྐྱོམ་པས་རབ་ཏུ་སྐྱོར་བས་ནི།
མ་དག་པ་ཡི་ས་དག་དང་།
དག་པའི་ས་ནི་གསུམ་པོ་སྟེ།
དེ་ནི་རྗེས་དྲན་གནས་སྐབས་སོ། །༦

མཐར་ཕྱིན་པ་ལ་སྐྱོར་བས་ནི།
ལྷན་གྱིས་གྲུབ་པར་སངས་རྒྱས་ཀྱི།
མཛད་པ་རྒྱན་མི་འཆད་ཕྱིར་ཉ།
དེ་ནི་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ།
ཉེ་བར་འགོ་བའི་གནས་སྐབས་སོ། །༧

ཡེ་ཤེས་དེ་ཉམས་སུ་ལེན་པའམ་དེ་ལ་བརྩོན་ཅིང་སྐྱོར་བས་ས་དང་ལམ་གྱི་གནས་སྐབས་ཀྱི་སའམ་གཞི་སོ་སོ་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་
པར་བྱ་སྟེ། ཚམས་ཉིད་ཀྱི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་ཀྱང་ཤེས་རབ་གསུམ་ལ་བརྟེན་ཏེ་མོས་པའི་སྐྱོན་ས་དོན་དེ་ལ་རབ་ཏུ་སྐྱོར་བས་ནི། མོས་
པས་སྐྱོད་པའི་ས་ལ་འཇུག་པ་སྟེ། དེས་པར་འབྲེད་པའི་ཆ་དང་མཐུན་པ་སྐྱོར་ལམ་གྱི་གནས་སྐབས་སོ། །

ཚམས་ཉིད་ཀྱི་དོན་དོན་སྤྱི་ཚམས་དུ་མ་ཡིན་པར་སོ་སོར་རབ་ཏུ་རྟོགས་པ་ཡི་སྐྱོར་བས་ས་ནི་དང་པོ་ལ་འཇུག་པ་སྟེ་དེ་ལོན་ཉིད་ལ་མངོན་སུམ་དུ་
རེག་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །

རྟོགས་ཟེན་དེ་ཉིད་ཡང་ཡང་བསྐྱོམས་པས་རབ་ཏུ་སྐྱོར་བས་ནི་ས་གཉིས་པ་ནས་བདུན་པའི་བར་གྱི་མ་དག་པ་ཡི་ས་དུག་ཏུ་གྲགས་པ་སྟེ་
མཚན་མ་གྲུབ་ཏུ་སྐྱོད་པ་དང་བཅས་པའི་གནས་སྐབས་དང་། མཚན་མ་གྲུབ་ཏུ་སྐྱོད་པ་དེ་དག་པའི་ས་ནི་བརྒྱད་པ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་པོ་ལ་
འཇུག་སྟེ། ས་ལྟག་མ་དགུ་པོ་དེ་ནི་རྟོགས་ཟེན་གྱི་དོན་རྗེས་སུ་དྲན་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །

མཐར་ཕྱིན་པའི་ས་ལ་སྐྱོར་བས་ནི་འབད་ཚོལ་མེད་པར་ལྷན་གྱིས་གྲུབ་པར་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཛད་པ་ནམ་མཁའ་དང་སེམས་ཅན་གྱི་མཐའ་རི་
མིན་དུ་རྒྱན་མི་འཆད་པར་འཇུག་པའི་ཕྱིར་ཉ། སྐྱོར་བ་དེ་ནི་རྒྱུ་གཉིས་སྤངས་པའི་ཚམས་ཉིད་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ་ཉེ་བར་སོན་པའམ་འགོ་བའི་
གནས་སྐབས་ཉེ་དབྱིངས་དང་གཉིས་སུ་མེད་པ་འགྲུང་མེད་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་སོ། །

2. Il y a la pratique par la réalisation suprême et individuelle qui correspond à la première Terre et à l'étape du contact. (52)

3. Il y a la pratique intensive de la méditation qui se fait sur les Terres impures et les trois Terres pures durant l'étape du rappel. (53)

4. Et il y a l'ultime pratique qui est l'activité des *buddha*, qui s'accomplit spontanément, sans interruption, et qui correspond à l'arrivée en tant que telle. (54)

La progression à travers les différentes étapes que forment les Terres et chemins s'effectue par l'effort et la *pratique*, c'est-à-dire par l'application [des moyens] qui mène à l'expérience de l'intelligence fondamentale. Cette progression *doit être considérée en quatre temps*. Il y a la *pratique intensive* par *l'engagement* qui se fait au moyen des trois connaissances de la réalité de la nature des phénomènes. Bien que l'on n'expérimente pas encore directement cette nature, on accède ici au *niveau* de *l'application par l'engagement*. C'est le chemin de la mise en œuvre qui correspond approximativement à *l'étape de la certitude définitive*.

Lorsque la réalité de l'ainsité n'est plus seulement une idée générale, mais qu'elle est *la réalisation* en elle-même, *suprême*, on accède au niveau de *la première Terre* [des *bodhisattva*]. [C'est le chemin de la vision] *qui correspond à l'étape du contact* direct avec la nature.

La pratique intensive de la méditation se fait en se familiarisant continuellement avec la réalisation [de l'ainsité]. Elle se fait de la deuxième Terre jusqu'à la septième. Ces [six] *Terres* font partie des sept Terres considérées comme *impures*. [Ce qualificatif leur est donné] parce que cette phase de la pratique implique l'utilisation d'attributs. On accède ensuite aux *trois Terres pures*, c'est-à-dire à la huitième Terre jusqu'à [la dixième]. [Le qualificatif « pures » leur est donné parce que cette phase de pratique] est purifiée des attributs. L'ensemble des neuf dernières Terres [forme le chemin de la méditation et] correspond à *l'étape du rappel* de la réalité (telle qu'expérimentée [au moment du contact]).

L'ultime pratique est l'activité des buddha. Elle *s'accomplit spontanément*, sans effort. Elle est *ininterrompue*. [L'activité des *buddha*] s'accomplira tant et aussi longtemps que durera l'espace et tant et aussi longtemps qu'il y aura des êtres vivants. *Cette pratique* [est le chemin de l'apprentissage complété] et correspond à *l'étape de l'arrivée en tant que telle*. L'essence de la vraie nature est ici dénuée des deux voiles. L'intelligence de l'étendue non duelle y est sans fluctuation.

དགུ་པ། ཉེས་དམིགས།

ཉེས་དམིགས་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 གནས་ཡོངས་གྲུང་པ་མེད་པ་ཡི།
 ཉེས་དམིགས་བཞི་སྟེ་ཉོན་མོངས་པ།
 མི་འཇུག་རྟེན་མེད་ཉེས་པ་དང་།
 ལམ་འཇུག་རྟེན་མེད་ཉེས་པ་དང་།
 ཟུང་ན་འདས་པའི་གང་ཟག་རྣམས།
 གང་གས་པའི་གཞི་མེད་ཉེས་པ་དང་།
 བྱང་རླུབ་གསུམ་གྱི་བྱང་པར་དག
 གང་གས་པའི་གཞི་མེད་ཉེས་པའོ། །།

ཉེས་དམིགས་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི་གང་ཞེ་ན། གནས་ཡོངས་སྲུག་པ་མེད་པ་ཡི་ཉེས་དམིགས་བཞི་སྟེ་ཉོན་མོངས་པ་སྐྱངས་ཟིན་པ་རྣམས་སྐྱར་
 ཡང་རྒྱུད་དེར་མི་འཇུག་པའི་རྟེན་མེད་པའི་ཉེས་པ་དང་། གཉེན་པོ་ལམ་ཉིད་རྒྱུད་དེ་ལ་འཇུག་པའི་རྟེན་མེད་པའི་ཉེས་པ་དང་། ཟུང་ན་ལས་
 འདས་པའི་གང་ཟག་རྣམས་སྲུག་གང་གས་པའི་གཞི་མེད་པའི་ཉེས་པ་དང་། ཉན་རང་ཐེག་ཆེན་གྱི་མཐར་འབྲས་བྱང་རླུབ་གསུམ་གྱི་བྱང་པར་དག
 གང་གས་པའི་གཞི་མེད་པའི་ཉེས་པ་དང་བཞེད་འགྲུར་པ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

དེ་ཡང་དེའི་གོ་བའི་གནད་རྒྱས་པར་བཤད་ན། ལམ་གྱིས་སྐྱར་བྱ་སྐྱར་ཞིང་རྟོགས་པ་ཐོབ་པའི་གནས་གྲུང་དེ་གལ་ཉེ་མེད་ན། ཉོན་མོངས་
 པ་སྐྱངས་ཟིན་པ་རྣམས་སྐྱར་རྒྱུད་དེ་ལ་མི་འཇུག་པའི་རྟེན་མེད་པའི་ཉེས་པ་ཡོད་དེ། དཔེར་ན་མཐོང་སྐྱར་སྐྱངས་པའི་རྒྱུད་ལ་སྐྱར་བྱ་དེ་མི་
 འབྱུང་བའི་བྱང་མེས་དེའི་རྒྱུད་ཡོངས་སྲུག་པའི་གནས་གྲུང་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་རྟེན་དེ་ལ་དེ་འཇུག་པའི་སྐྱབས་མེད་པ་ཡིན་གྱི་གཞན་དུ་སྒྲིབ་པ་
 ལན་གཅིག་སྐྱངས་སྲུ་ཟིན་ཀྱང་སེམས་གྱི་རྒྱུད་གནས་མ་གྲུར་ན་སྐྱར་ཡང་སྐྱར་བཞེད་སྐྱེ་བར་འགྲུར་རོ། །

དེ་བཞིན་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སའི་བར་དུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། རྒྱུད་གང་ཞིག་གནས་མ་གྲུང་པའི་ཆོ་སྐྱར་བྱ་དེ་དང་དེ་འཇུག་པའི་རྟེན་དུ་གྲུར་ལ།
 གནས་གྲུང་པའི་ཆོ་སྐྱར་བྱ་དེ་དག་མི་འཇུག་པའི་རྟེན་དུ་གྲུར་པ་ནི་གནས་གྲུང་པ་ཡོད་པའི་དབང་གིས་ཡིན་ལོ། །

ས་བོན་མེས་བསྐྱེད་པ་བཞེད་དུ་སྐྱར་བྱའི་ས་བོན་བཅོམ་པ་ན་སྐྱར་མི་སྐྱེ་བ་ཙམ་ཡིན་གྱི་གནས་གྲུང་ཞེས་པ་མེད་ཀྱང་ཅི་འགལ་སྐྱམ་ན། སྐྱར་
 བྱའི་ས་བོན་བཅོམ་པ་ཡིན་མོད་གྱི་དེ་ཡང་རྒྱུད་གང་གི་བྱང་པར་དུ་བྱས་ནས་འཛོག་དགོས་ཀྱི་བྱང་པར་མེད་པ་ལ་མི་རུང་སྟེ་གཉེན་པོའི་ཡེ་ཤེས་
 རྒྱུད་ལ་[...]

3.2.2.2.6.2.2.9 Les désavantages

La compréhension [des changements d'appui s'établissent] à partir des quatre désavantages à être privé des complets changement d'appui:

- le désavantage d'être sans appui pour empêcher les *kleśa* de s'introduire [dans la série de moments mentaux] ;
- le désavantage d'être sans appui pour s'engager sur la voie ;
- le désavantage d'être sans base de désignation pour [ce que l'on nomme] individus du *nirvāṇa* ;
- le désavantage d'être sans base de désignation pour [ce que l'on entend par] trois formes distinctes d'Éveil. (55)

Quels sont les désavantages ? *Il y a quatre désavantages à être privé* du processus menant aux *complets changements d'appui* : *le désavantage d'être sans l'appui* qui empêche *les états perturbés* précédemment éliminés *de se réintroduire* dans la série de moments mentaux [d'un individu] ; *le désavantage d'être sans l'appui*, qui permet à [un individu, c'est-à-dire] à une série de moments mentaux, de parcourir *le chemin* qui, lui, est le remède [contre les états perturbés] ; *le désavantage d'être sans base de désignation pour* [ce que l'on nomme] les *individus du nirvāṇa* ; *le désavantage d'être sans base de désignation pour* [ce que l'on entend par] *trois formes distinctes d'Éveil*, c'est-à-dire pour le fruit ultime qu'atteignent les *śrāvaka*, les *pratyekabuddha*, et les *bodhisattva*.

La compréhension de ces points exige l'explication détaillée qui suit. L'obtention des réalisations et l'abandon des facteurs à éliminer sur le chemin produisent un changement d'appui. Sans ce processus de changement d'appui, on a le désavantage d'être sans appui [au sens d'infrastructure] pour empêcher les états perturbés de se réintroduire dans la série des moments mentaux. Prenons l'exemple des facteurs à éliminer, spécifiques au chemin de la vision. Un *bodhisattva* ayant réussi à transformer la série de moments mentaux ne reproduira plus jamais ce qu'il [ou elle] a déjà éliminé parce qu'il n'y a plus de motif, plus d'opportunité pour que ces facteurs se réintroduisent dans la série des moments mentaux. Par contre, en l'absence du changement d'appui en l'esprit, bien que les obscurcissements puissent avoir été éliminés, à un moment donné, ils peuvent se reproduire à nouveau, comme avant.

Il faut comprendre qu'il en va de même jusqu'à l'état de *buddha*. Tant qu'il n'y a pas eu de changement d'appui dans une série de moments mentaux, cette série est un terrain propice pour que tel ou tel facteur à éliminer y prenne place, alors que lorsqu'il y a eu changements d'appui, cette série devient un appui au sens d'infrastructure], qui barre l'accès aux facteurs à éliminer, et cela justement parce qu'il y a eu changement d'appui.

[Objection] Si les semences des facteurs à éliminer sont détruites, elle ne ré-émergent tout simplement plus, telles les graines brûlées par le feu, n'est-ce pas ?

En effet, si les semences, facteurs à éliminer, sont bel et bien détruites, il en est ainsi! Mais il faut spécifier que chaque série de moments mentaux est particulière ; ne pas faire cette distinction induit en erreur et crée des incohérences. Il est enseigné que « l'épuisement des souillures » [...]

[...] 'བསྐྱེད་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལ་ལར་ཟག་པ་ཟད་པ་ཞེས་དམིགས་སྤྱི་སྟེ་མ་བཟུན་པར་ས་བོན་བཅོམ་ཚུལ་ཀྱང་མི་ཤེས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

དེ་ལྟར་སྤྱི་ལོན་ཟད་པའི་རྒྱུད་དེ་ལ་སྤྱི་ལོན་ལས་གནས་ཀྱི་ཁྱད་པར་དེས་སྤྱི་ལོན་པ་ཡིན་གྱི་རྒྱུད་རྒྱུན་ཆད་ནས་རྟེན་མེད་པར་སོང་བ་ལྟ་བུ་ནི་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྒྱུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལ་ལར་ཟག་པ་རྣམས་སྟེ་བ་དང་ལ་ལར་མི་སྟེ་བ་འདི་གནས་ཀྱི་མ་བོན་པ་དང་བོན་པའི་དབང་གིས་ཉེ་རབ་རིབ་མེད་པའི་མིག་ལ་སྐྱེ་བའདྲེ་ཀྱི་སྤྱད་པ་སྐབས་མི་མཐོང་བ་བཞིན་ནོ། །

ཡང་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་བ་མེད་ན་སྤྱི་ལོན་པོ་ལས་འཇུག་པའི་རྟེན་མེད་པའི་ཉེས་པ་ཡོད་པར་འགྱུར་ཏེ། གང་ཟག་འདི་ནི་མཐོང་ལམ་བའོ་འདི་ནི་ས་གཉིས་པའོ་ཞེས་སོགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལ་ལས་གོང་མ་གོང་མ་དག་འཇུག་པའི་རྟེན་ནི་གནས་ཀྱི་སྤྱི་ལོན་མ་ཡིན་ཏེ་སྤྱི་ལོན་མ་མེད་པར་ཕྱི་མ་ཕྱི་མ་འབྲུང་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། ས་བོན་སྤྱི་ལོན་གནས་ཀྱི་མེད་ན་སྤོང་བུ་སོགས་འབྲུང་བ་སྐབས་མི་བོན་པ་བཞིན་ནོ། །

གནས་ཀྱི་དེ་དང་དེ་ལའང་ལམ་དེ་དང་དེའི་ཐ་སྙད་དང་དོན་གཉིས་ཀ་འཇུག་སྟེ། སངས་རྒྱུས་པའི་ས་ལ་མི་སྐོང་ལམ་ཞེས་པ་བཞིན་ནོ། །

ཡང་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་བ་མེད་ན་སྤྱི་ལོན་པའི་གཞི་མེད་པའི་ཉེས་པ་ཡོད་དེ། དཔེར་ན་ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་སྤང་བོའི་རྒྱུན་ལ་གདགས་གཞི་བྱས་ཏེ་འདི་ནི་གང་ཟག་ལའོར་བ་པའོ་ཞེས་གདགས་པ་བཞིན་དུ། ཟག་པ་མེད་པར་གནས་ཀྱི་དེ་ཉིད་ལ་གདགས་གཞིར་བྱས་ཏེ་འདི་ནི་སྤང་བ་འདས་པའི་གང་ཟག་གོ་ཞེས་གདགས་ཀྱི་གནས་ཀྱི་མེད་པར་སེམས་ལ་སོགས་པའི་སྤང་བོའི་རྒྱུན་ཚམ་ལ་ནི་སྤང་བ་ལས་འདས་པའི་གང་ཟག་ཏུ་གདགས་པའི་གཞི་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ་སྤྱི་ལོན་གནས་ཀྱི་མེད་པའི་གནས་སྐབས་བཞིན་ནོ། །

གཞན་ཡང་ཉན་རང་རང་ལམ་ན་འདོད་པ་ལྟར་གྱི་སྤང་བོ་ལྟག་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་སྤང་བ་ལས་འདས་པའི་གང་ཟག་རྣམས་ལའང་སྤང་བ་ལས་འདས་པ་ཞེས་གདགས་པའི་གཞི་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ་གནས་ཀྱི་མེད་ན་དེ་ལྟར་བཏགས་པ་དེ་རི་བོང་གི་རྩེ་མིང་བཞིན་གཞི་མེད་པའི་མིང་དུ་འགྱུར་རོ། །

དེ་ལ་གཞི་མེད་ཀྱང་མི་རུང་བ་ཅི་ཡོད་དེ་སྤྱི་ལོན་གྱི་སྤང་བོ་འགག་པ་ཅོམ་ལ་སྤང་བའདྲེ་འདོགས་ཏེ་ནད་ནི་བ་ལ་ནད་མེད་དོ་ཞེས་བརྗོད་པ་བཞིན་ནོ་སྟེ་མ་ན། སྤྱི་ལོན་གྱི་སྤང་བོ་རྒྱུན་ཆད་ཅིང་སྤྱི་ལོན་པའི་ཉེས་པ་ཡོད་ན་ནི་དེ་ཉིད་དེའི་གནས་ཀྱི་མིན་པས་གནས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཡོད་པར་འགྱུར་ཏེ། གང་ཟག་འདི་ནི་སྤང་བ་ལས་འདས་སོ། །སྤྱི་ལོན་བར་མི་སྤང་བོ་ཞེས་པའི་རྟེན་དང་གདགས་གཞི་[...]

[...] est spécifique à chaque série de moments mentaux, là où la continuité de l'intelligence-remède s'est développée. Sans cette information, on ne sait pas comment détruire les semences.

C'est ainsi que la série de moments mentaux, une fois vidée de ses semences (i.e. les facteurs à éliminer) peut se transformer par rapport à un état précédent. Ce n'est pas parce que la série de moments est interrompue (comme si elle disparaissait) qu'elle n'est plus un terrain propice (un appui) aux retours de [facteurs à éliminer]. C'est en raison de l'absence de changement d'appui qu'il y a des souillures qui émergent dans une série particulière de moments mentaux. De même, c'est en raison de l'atteinte du changement d'appui que les souillures n'émergent pas. Tout comme il ne peut pas y avoir d'apparition de poils flottants dans les yeux de ceux qui n'ont pas de troubles visuels.

Ensuite, privé du processus menant aux changements profonds d'appui, [un individu] a le désavantage de ne pas avoir d'appui pour s'engager sur le chemin qui est le remède pour les facteurs à éliminer. On dit : « cet individu est sur le chemin de la vision ou cet autre [se trouve] sur la deuxième Terre, et ainsi de suite ». L'appui qui permet à un [individu, c'est-à-dire] à une série particulière de moments mentaux, de s'engager sur des chemins de plus en plus élevés est le changement d'appui préalable. Parce que, sans un changement d'appui précédent, le suivant est impossible à produire. Tout comme une tige ne peut pas se produire sans que la graine ne se soit transformée en pousse.

En cela, chaque changement d'appui a son chemin spécifique auquel s'appliquent des termes et des références. Par exemple, on applique le terme « chemin de l'apprentissage complété » pour faire référence à la Terre des *buddha*.

Le prochain [désavantage met l'accent sur le fait que], sans processus de changement d'appui, il n'y a pas de base de désignation pour le *nirvāṇa*. Par exemple, la présence de *skandha* accompagnés de souillures est la base de désignation sur laquelle on applique le terme « individu du *samsāra* ». Le changement d'appui dénué de souillure de ce même individu est la base de désignation sur laquelle on applique « individu du *nirvāṇa* ». Sans changement d'appui, la simple présence de *skandha* (mentaux ou [physiques]) ne peut pas être une base de désignation pour un individu [ayant accédé au] *nirvāṇa*, et cela parce que l'état précédent demeure inchangé.

Sans processus de transformation, il n'y a pas non plus de base de désignation pour les « individus du *nirvāṇa* [qui sont en l'état de] l'étendue sans résidu de *skandha* », c'est-à-dire [les individus qui ont abouti au fruit en suivant] les chemins des *śrāvaka* et *pratyekabuddha*. Sans processus de changement d'appui, de tels termes seraient des mots sans fondement comme le sont « les cornes de lapin ».

[Objection] Même s'il n'y avait pas de base de désignation dans le cas précédent, serait-ce vraiment un problème ? On peut appliquer le terme *nirvāṇa* tout simplement à la cessation des *skandha*, comme on dit d'une maladie qu'elle est guérie.

Si, comme dans le cas précédent, les *skandha* sont interrompus et qu'il est certain qu'ils ne ré-émergeront plus comme avant, [on affirme alors qu'il] y a changement d'appui étant donné que la présence des *skandha* s'est métamorphosée. Ce changement d'appui possède les deux bases [requis] : la base de désignation pour appliquer le terme « individu du *nirvāṇa* » et le motif pour indiquer « qu'il [ou elle] ne reviendra plus dans le *samsāra* comme avant ». Dans ce cas, on ne peut pas affirmer que [le changement d'appui] n'a pas eu lieu. Si [par contre] on revendique un changement [...]

[...] གཉིས་ཀ་གནས་གྲུང་དེ་ཡིན་པས་དེ་མེད་པར་ཁས་བླངས་དུ་མི་བཏུབ་ལ། གལ་ཏེ་གནས་གྲུང་མེད་པར་ཁས་བླངས་ན་མུང་པོ་རྒྱན་ཆད་པ་
དང་སྐར་མི་སྐྱེ་བ་ཡང་མེད་པར་འགྲུར་ཏེ་དེའི་རྟེན་དང་གདགས་གཞི་གཉིས་ཀ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

གལ་ཏེ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་གྱིས་ཟག་བཅས་གྱི་ཕྱང་པོ་ལྷག་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་ཕྱང་བ་ལས་འདས་ཀྱང་ཟག་མེད་གྱི་སྐྱེ་དང་ཡེ་ཤེས་
རྒྱན་མི་འཆད་པའི་ཕྱང་འདས་ལྟར་ན་དེ་ནི་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་པ་སྐྱོས་མ་དགོས་སོ། །

ཡང་ཐེག་པ་གསུམ་གྱི་འབྲས་བུ་བྱང་ཆུབ་ཅེས་བྱུང་བར་མི་འདྲ་བ་གསུམ་དུ་འཛོག་པ་དེ་ནི་གནས་གྲུང་གི་བྱང་པར་མི་འདྲ་བ་ལས་ཡིན་ཏེ།
རྒྱུབ་པ་སྤྲེགས་ཅེ་བ་དང་མཐའ་དག་དག་པའི་བྱང་པར་གྱིས་དེ་ལྟར་འཛོག་དགོས་པ་ཡིན་ཀྱང་། གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་བ་ཉིད་མེད་ན་བྱང་ཆུབ་
གསུམ་གྱི་བྱང་པར་འདྲི་དང་འདྲི་ཞེས་གདགས་པའི་གཞི་མེད་པར་འགྲུར་ཏེ་ཕྱང་པོ་ལྷག་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་ཕྱང་བ་ལས་འདས་པའི་ཆོ་བྱང་
ཆུབ་གསུམ་གྱི་བྱང་པར་གང་ལ་འདོགས་པའི་གཞི་མེད་པར་འགྲུར་བས་ནི། དེ་དག་གི་སྤང་རྟོགས་གྱི་ཡོན་ཏན་ཆེ་ཆུང་སོགས་བཤད་པ་རྣམས་
མོ་གཤམ་གྱི་བྱུང་མཛེས་མི་མཛེས་བཤད་པ་བཞིན་དུ་དོན་མེད་པར་འགྲུར་རོ། །

འདི་དག་རྒྱ་བོད་གྱི་འགྲེལ་བ་སྲུ་མ་རྣམས་སུ་ཞིབ་པར་མ་གསུངས་པས་འདིར་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་སྐོ་ལྡན་རྣམས་དགྱེས་པར་མཛོད་ཅིག
།

བརྩ་བ།ཕན་ཡོན།

བསྐྱོག་ནས་ཕན་ཡོན་འཇུག་པ་ནི།

རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །༥

བཤད་མ་ཐག་པ་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་བ་མེད་པའི་ཉེས་པ་བཞི་ལས་བསྐྱོག་ནས་དེ་ཡོད་པ་ལ་ཕན་ཡོན་ཡོད་པའི་ཆུལ་ལ་འཇུག་པ་ནི་རྣམ་པ་བཞི་
རུ་སྲུ་མའི་དོན་གྱིས་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། རྒྱུད་གྱི་བྱང་པར་གང་ཞིག་རྒྱན་ཆད་པ་མེད་པར་ཡོད་ཀྱང་སྲུ་མ་ལས་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་པའི་བདག་ཉིད་
དུ་གནས་པ་ཡོད་ན། ཉོན་མོངས་པ་རྣམས་གཏན་དུ་མི་འཇུག་པར་བྱེད་པའི་རྟེན་ཡོད་པ་དང་། ལམ་འཇུག་པའི་རྟེན་ཡོད་པ་དང་། ལྷ་པོ་
ལས་འདས་པར་གདགས་པའི་གཞི་ཡོད་པ་དང་། ཐེག་པ་གསུམ་གྱིས་རྣམ་ཐོལ་བྱང་ཆུབ་གསུམ་གྱི་བྱང་པར་སྤྲེག་ཏེ་གདགས་པའི་གཞི་ཡོད་
པར་འགྲུར་ཏེ་དེ་ལྟར་ན་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་པའི་ཡེ་ཤེས་དེ་ནི་རྣམ་པར་ཐོལ་བའི་བྱང་ཆུབ་དང་ཕྱང་བ་ལས་འདས་པའི་གདགས་གཞི་ཡོན་ཏན་
མི་ཟད་པའི་འབྲུང་གནས་ནམ་མཁའ་ཐོ་སྤྲོད་དུ་སེམས་ཅན་མ་ལུས་པའི་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་དོན་ཐམས་ཅད་ཡིད་བཞིན་རྟེན་སུ་རྒྱུབ་
པའི་རྟེན་དམ་པ་ཡིན་པར་ཤེས་ནས་གང་ཟག་སྐུལ་བ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་གྱིས་དེ་རྒྱུབ་པ་ལ་འཇུག་པར་བྱའོ། །

[...] d'appui sans qu'il y en ait eu un, les *skandha* ne se sont pas transformés et il s'ensuit que leurs ré-émergences ne peuvent pas être bloquées. Il n'y a pas, dans ce cas, de base de désignation, ni de motif.

Dans le contexte du chemin du Mahāyāna, on trouve aussi le *nirvāṇa* nommé « l'étendue sans résidu de *skandha* souillés ». Nul besoin, dans ce contexte, de mentionner qu'il correspond au *nirvāṇa* de l'intelligence ininterrompue et des *skandha* sans souillures, dont la nature équivaut aux complets changements d'appui.

En cela, il y a ce que l'on nomme : « l'Éveil », l'aboutissement de trois véhicules. On affirme ici qu'il y en a trois différents types parce qu'il y a différents types de changements d'appui. Il est nécessaire de les répertorier ainsi parce qu'il y a des distinctions au niveau des obscurcissements allant de partiellement purifiés à complètement purifiés. S'il n'y avait pas de changements d'appui particulier, il n'y aurait pas de base de désignation pour ce que l'on nomme « telle ou telle distinction entre trois Éveils ». Dans le cas du *nirvāṇa* de « l'étendue sans résidu de *skandha* », s'il n'y avait pas de bases auxquelles les distinctions de trois Éveils sont appliquées, les explications de leurs petites ou grandes qualités d'abandon et de réalisation n'auraient aucun sens. Ce serait comme comparer la beauté des enfants d'une femme stérile.

Cette explication de [la stance portant sur les désavantages], dont les détails n'avaient pas été exposés par les commentaires antérieurs (ceux de l'Inde comme ceux du Tibet) [se termine ici], en espérant qu'elle saura plaire aux sages.

3.2.2.2.6.2.2.10 Les avantages

La compréhension [des changements d'appui s'établit enfin]
à partir des avantages qui sont à l'inverse [des désavantages].
Ils doivent être considérés en quatre temps. (56)

La compréhension des avantages s'établit **à l'inverse** de ce qui a été énoncé [à la stance 55], c'est-à-dire en fonction des quatre désavantages [pour un individu] à ne pas avoir [accès] au processus de changements d'appui. [Ces avantages] doivent donc être **considérés** en rapport aux explications des **quatre** points précédents. [En cela, lorsque le *nirvāṇa* est atteint], ce n'est pas l'interruption d'une série particulière de moments mentaux [qui caractérise cette expérience], mais [la manifestation] d'une transformation par rapport à un état précédent. [Cette expérience] est un appui qui empêche à jamais les états perturbés [*kleśa*] de se réintroduire. [Cette expérience] est aussi un appui qui permet de progresser sur le chemin. [L'expérience de transformation] est donc une base de désignation pour le *nirvāṇa* et pour trois types distincts d'Éveil. [Elle se manifeste] selon la forme de libération de chacun des trois véhicules. C'est en cela que l'intelligence [qui permet] aux complets changements d'appui [de se manifester] peut être considérée comme la base de désignation pour le *nirvāṇa*, et [comme l'appui] d'un Éveil prenant la forme d'une libération spécifique selon le cas. [Cette intelligence] est une source inépuisable de qualités. Elle est l'appui authentique de l'accomplissement de tous les bienfaits temporaires et ultimes ; [elle procède] selon le souhait de chacun des êtres sans exception, en nombre infini. Les individus ayant le grand privilège d'avoir pris conscience de ses [avantages], devraient s'engager à atteindre [cette intelligence fondamentale].

Conclusion et colophon

གསུམ་པ། རི་སྐད་པག་པའི་ཚོས་དང་ཚོས་ཉིད་དེའི་དོན་དཔེས་བསྟན་པའི་སྐོ་ནས།

མེད་པའི་ཚོས་རྣམས་སྣང་བའི་དཔེ།

སྐྱུ་མ་མི་ལམ་སོགས་པ་བཞིན།

གནས་ཡོངས་གྲུང་པ་དཔེར་བྱ་ན།

ནམ་མཁའ་གསེར་དང་རྩ་སོགས་བཞིན། །ལ།

ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པའི་ཀུན་ཏུ་རྟོག་པ་ཙམ་གྱི་དབང་གིས་སྣང་བ་འཕོར་བའི་ཚོས་རྣམས་ནི་མེད་པའི་ཚོས་ཞེས་བྱ་སྟེ་རང་གི་དོ་བོ་མེད་བཞིན་ཏུ་
སྣང་ལོ། །

དེ་རྣམས་མེད་བཞིན་ཏུ་ཡང་འབྲུལ་དོར་སྣང་བའི་དཔེ་ནི། རི་ལྟར་ན་སྐྱུ་མ་དང་མི་ལམ་དང་རྩ་སྐྱུ་ལ་སོགས་པ་སྣང་ཡང་དེའི་དོ་བོ་ཉིད་ཏུ་
མེད་པ་བཞིན་ནོ། །

ཚོས་ཉིད་བཞིན་ཏུ་གནས་ཡོངས་སུ་གྲུང་པ་དཔེར་བྱ་ན་རང་བཞིན་གྱི་དག་པ་ནམ་མཁའ་དང་། གསེར་བཟང་བོ་དང་། རྒྱ་ལམ་སྤངས་
བ་དང་། ཉི་མ་སྒྲིབ་མེད་ལ་སོགས་པ་བཞིན་ཏེ། གནས་རྩལ་ལ་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཡོ་ནས་གཟུང་འཛིན་ལ་སོགས་པའི་དྲི་མ་མེད་པར་གནས་སུ་
ཟེན་གྲང་། འབྲུལ་པའི་དབང་གིས་གནས་རྩལ་བསྐྱབས་ཏེ་སྣང་རྩལ་ལ་མ་དག་པ་ལྟར་སྣང་བའི་ཚོ་གནས་མ་གྲུང་པ་གེས་བྱ་ལ། དྲི་མ་དེ་ལམ་
གྱིས་བསལ་བའི་སྟོབས་གྱིས་གནས་སྣང་རྣམ་པ་ཀུན་ཏུ་མཐུན་པའི་ཚོ་གནས་གྲུང་མཐར་ཐུག་པ་ཐོབ་པ་ཡིན་ཞིང་། གནས་མ་གྲུང་པ་དང་གྲུང་
པའི་སྐབས་ཐ་དད་པའི་འབྲུལ་བ་དང་བཅས་པས་ན་ཚོས་ཉིད་ཡོ་ནས་དག་པའི་རང་བཞིན་ཏུ་མི་རུང་བ་དང་། འབྲུལ་བ་དང་བཅས་པར་མི་
འབྲུར་རམ་ཞེ་ན་མི་འབྲུར་ཏེ་རི་ལྟར་ནམ་མཁའ་ཡོ་ནས་དག་པ་ལ་གྲོ་བུར་གྱི་ལྷག་ན་སོགས་དང་བཅས་པ་དང་། གསེར་ལ་འདམ་དང་། རྩལ་
ས་རུལ་དང་། ཉི་མ་སྒྲིབ་སོགས་གྱིས་སྐྱབས་པ་དང་བཅས་ཀྱང་དེ་དག་གི་དོ་བོ་ལ་དེ་དང་དེས་བསྐྱེད་པ་མེད་ལ། དེ་དང་བྲལ་བའི་རང་བཞིན་
མངོན་ཏུ་གྲུང་པ་ནའང་གསེར་དུ་སྐྱེས་པ་མིན་པ་བཞིན་ཏུ་གྲོ་བུར་གྱི་དྲི་མ་དང་བྲལ་བའི་སྟོབས་གྱིས་གནས་གྲུང་ཐོབ་པའང་རང་བཞིན་གྱིས་འོད་
གསལ་པའི་དོན་གྲོ་བུར་གྱི་དྲི་མས་བསྐྱབས་ནས་སྣང་མི་སྣང་བ་ལྟིས་ལམ་གྱི་སྟོབས་ལས་སྣང་བ་ཙམ་དུ་གེས་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །

3.2.3 La conclusion illustrant le caractère des phénomènes et [celui des changements d'appui] au moyen d'exemples

De même que l'apparence des phénomènes sans existence est comparable à une illusion, à un rêve, etc., de même, les complets changements d'appuis peuvent être comparés à l'espace, l'or, l'eau, etc. (57)

Les phénomènes du *samsāra* *apparaissent* en raison d'une force purement conceptuelle, ils sont sans aucune véracité, d'où l'expression « *phénomènes sans existence* ». Malgré qu'en essence, ils sont sans aucune existence, ils se manifestent. L'apparence [qui se manifeste aux esprits] confus, malgré l'absence d'existence, est *de même comparable à une illusion, à un rêve*, au reflet de lune dans l'eau, *etc.* Ces [choses] apparaissent, malgré que leur nature en tant que telle soit aussi sans existence.

De même, les *complets changements d'appui* (correspondant à la nature des phénomènes en elle-même) *peuvent être comparés à l'espace* (qui, par nature, est complètement pur), à l'*or* pur, à l'*eau* (qui, en tant qu'élément constitutif, est claire), au soleil (qui n'est pas [affecté] par la présence de nuages), *etc.* Depuis des temps sans commencement, la manière d'être de tous les phénomènes [en opposition à leur manière d'apparaître] est sans taches, c'est-à-dire que [l'impression] d'un sujet, d'un objet, etc. y est sans appui. Malgré cela, le pouvoir de la confusion parvient à obscurcir cette manière d'être [des phénomènes]. On doit donc comprendre que l'absence de changement d'appui [dure] tant que ces semblants d'impuretés se manifestent en leur manière d'apparaître et que l'ultime changement d'appui s'obtient lorsque leur manière d'être et leur manière d'apparaître sont entièrement en accord. [Ces deux aspects arrivent à s'accorder] par le pouvoir du chemin qui élimine ces taches.

[Objection] Puisqu'il y a une différence entre un état qui ne s'est pas transformé et un état qui s'est transformé, il est illogique que la nature des phénomènes soit en elle-même pure depuis des temps sans commencement. Est-ce que la transformation s'effectue ou est-ce qu'elle ne s'effectue pas ?

[La nature] ne se transforme pas ! [La transformation] est comme le ciel, [dont la nature est] pure depuis des temps sans commencement, [cette nature est voilée par] la présence d'une brume passagère ou autres [phénomènes du genre] ; [cette même transformation] est comme l'or mêlé au minerai ; comme l'eau troublée par la saleté ; comme le soleil caché par les nuages, etc. En essence, [la nature de tous ces phénomènes] ne peut pas être altérée par quoi que ce soit, et cela, malgré la présence de facteurs obscurcissant. Lorsque cette nature se manifeste directement sans ces [facteurs], elle n'est pas nouvellement produite. Il en va de même pour l'obtention des changements d'appui [qui se manifestent] par la force que produit l'élimination des taches passagères. En cela, on doit comprendre que la réalité est, par nature, claire lumière. Si précédemment recouverte de taches passagères, [cette réalité] n'apparaît pas, elle apparaît ensuite simplement par la force du chemin [qui élimine les taches].

བཞི་པ།མཚུགས་གོ་དོན།

མཛད་བྱང་ནི།

ཚེས་དང་ཚེས་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ། མགོན་པོ་བྱམས་པས་མཛད་པ་རྫོགས་སོ། །

ཞེས་དང་།

འགྲུར་བྱང།

ཁ་ཚེའི་མཁན་པོ་མ་རྣམ་ཅན་དང་། ཞ་མ་ལོ་ལྷ་བ་དག་སློང་སེང་གི་རྒྱལ་མཚན་གྱིས་བསྐྱུར་ཅིང་ཞུས་ཏེ་གཏན་ལ་ཕབ་པའོ། ། ཞེས་སོ། །

4. Le colophon

Certification de l'auteur

Les stances distinguant les phénomènes de leur nature
sont ici parfaitement achevées par l'auteur, le protecteur Maitreya. (58)

Note des traducteurs :

Mahājana, le paṇḍit (tib. *mkhan po*) du Cachemireet Shama Lotsawa Gelong Senge Gyaltzen, le traducteur tibétain, ont traduit, vérifié et mené à terme ce travail.

གཞུང་གི་དཀར་ཆག་ལྟར་དཀར་མ་སོགས་སྲ་སྲ་འགྱུར་དུས་བསྐྱར་བར་མ་གསུངས་ཀྱང་། ལོ་རྒྱུས་པ་ཅིག་ལས་བུམས་ཚོས་སྡེ་ལྷན་ལྷན་འགྱུར་
དུས་བསྐྱར་ལྷན་གསུངས་ཉེ་དེ་དུས་མཁའ་སློབ་སོགས་པའ་ཆེན་དུ་མ་བཞུགས་ཤིང་རྒྱ་གར་དུ་བསྐྱོན་པ་ཡོངས་རྫོགས་མཉམས་པའི་སྐབས་ཡིན་
པས་བསྐྱར་བར་གོར་མ་ཆག་གོ།

- |རྒྱལ་ཚབ་སེམས་དཔའ་མཚོག་གི་བློ་གྲོས་གྱིས།
- |རྒྱལ་བའི་དགོངས་དོན་རྒྱལ་བཞིན་བཤད་པའི་གཞུང་།
- |རྒྱལ་སྲས་རྣམས་ཀྱི་འཇུག་དོགས་འདི་བཤད་དགས།
- |རྒྱལ་བསྐྱོན་དྲི་མེད་ཕྱོགས་བཅུར་རྒྱས་ལྱུར་ཅིག
- |རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡི་ཤེས་གངས་ཆེན་མཚོ།
- |འཕགས་པའི་ཚོས་ཀྱི་རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ལ།
- |བདག་དང་འགོ་ཀུན་དགའ་བས་ལེགས་ལྷགས་ནས།
- |རྫོགས་སློབ་སློང་བ་མཐའ་རུ་ཕྱིན་པར་ཤོག །

ཅེས་པ་འདི་ན་སྲུང་མེ་གྲང་གི་ལོར་གདན་ས་འདིར་ཅམ་ལ་སྐྱུལ་པའི་སྐུ་རིན་པོ་ཆེས་བསྐྱུལ་མ་མཛད་པ་དང་། བྱིས་སུ་འདྲོན་གཉེར་ཅན་
འགའ་ཡིས་བསྐྱུལ་བ་དང་། རང་ཉིད་ཀྱང་གཞུང་ཆེན་པོ་འདི་ལ་མོས་པའི་ཡིད་གྱིས། བྱིས་སུ་ཤིང་རྟ་ལོར་གདན་ས་ཆེན་པོ་གཞིག་ཏུ་མི་ཕམ་
འཇམ་དབྱུངས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བས་མཛོན་རྟོགས་རྒྱུན་བཤད་པའི་ཞོར་ལ་བྱིས་ཉེ་ཞག་གསུམ་ལ་གྲུབ་པར་བགྱིས་པ་མཛད་པོ།

|ཚོས་དང་ཚོས་ཉིད་ཟབ་མོ་རྣམས་འབྱེད་པའི། |གཞུང་འགྲེལ་མི་ཕམ་འཇམ་དབྱུངས་གསུང་བྱེད་འཕགས། |ལྷན་གྲུབ་སྡེ་དུ་སྐྱར་དུ་འདུ་བྱེད་
པོ། |ལྷན་བསམ་མཚུངས་མེད་ཆོད་བར་སློབ་མ་སྟེ། |ལེགས་བུས་འདིས་མཚོན་དུས་གསུམ་དགོ་ཚོགས་གྱིས། |གང་དེ་མ་ཕམ་འབྲེལ་
བཅས་ཐམས་ཅད་པ། |སྲས་བཅས་རྒྱལ་བའི་གདམས་པའི་སློབ་ལྱུང་ཉ། |ཚོས་ཀུན་མཉམ་པ་ཆེན་པོའི་དོན་རྟོགས་ཤོག།།།

|ཅེས་མཛད་ལས་སློབ་པ་དགོ། |

ÉPILOGUE
[du commentaire de Mipham]

Le *Karchak Denkar* et autres catalogues de textes ne répertorient pas spécifiquement la traduction des cinq traités de Maitreya dans l'ancienne période de traduction. Néanmoins il y a des évidences historiques situant la traduction [du sanskrit au tibétain] de ces traités à cette époque. Il y avait alors de très nombreux *mkhen po* (sk. *paṇḍit*), *slob dpon* (sk. *ācārya*) et autres grands érudits, et le bouddhisme était dans sa pleine floraison en Inde. La qualité des traductions de l'époque est incontestable.

[Maitreya] est le *bodhisattva* par excellence,
le régent du Vainqueur
possédant la vision pénétrante de la connaissance.
Il composa ces [cinq] traités en expliquant parfaitement
l'intention des enseignements du Vainqueur.
Par la vertu d'avoir ainsi clairement montré aux héritiers [et héritières] du Vainqueur
la manière d'entrer sur la voie,
puissent les enseignements impeccables du Vainqueur se répandre dans les dix directions.

Ces [traités] sont comme un lac au cœur des hautes neiges de la sagesse non conceptuelle
qui est la source des trésors des enseignements des Êtres Nobles.
En y demeurant allègrement, plein de joie, puissions-nous (tous les êtres vivants et moi-même)
parfaire l'accomplissement, la maturation et la purification.

Durant l'année du buffle de feu, un *Tulku* hautement vénéré me demanda d'écrire ce commentaire. Cette requête fut réitérée par plusieurs autres pratiquants sincères. Inspiré par cela, et par ma propre dévotion envers cet illustre traité, moi, Mipham, je rédigeai [ce commentaire] en lien avec les enseignements sur l'*Ornement de la réalisation directe*, durant l'année du cheval de bois au grand siège de Ka Tog. Sa composition fut accomplie en trois jours. Puisse [ce commentaire] apporter bonheur et bien-être !

DÉDICACE

Ce commentaire sur le traité qui cerne le sens profond des phénomènes et celui de leur nature jaillit spontanément. Il fut mis par écrit par Tsewang Drolma dont la motivation est sans égale. Puissent les mérites accrus [par ce travail] être égaux à la vertu des trois temps et rejoindre tous les êtres ! Puissent-ils tous ainsi rencontrer l'invincible Maitreya, et être réceptifs aux enseignements du Vainqueur, ceux de ses héritiers et de ses héritières ! Puissent-ils réaliser la grande équanimité de tous les phénomènes !

Par la puissance de la vertu, puisse cette prière d'aspiration se réaliser!

PARTIE III

L'EXAMEN DES STANCES

5. L'EXAMEN DES HOMMAGES, DU TITRE ET DE LA PREMIÈRE STANCE

À la première lecture, il est évident que des textes aussi denses que le DhDhV (IV^e siècle) sont énigmatiques. Le commentaire de Mipham (XIX^e siècle), qui a été écrit pour répondre aux questions de son temps, est de loin, le plus enseigné dans les centres bouddhiques en Occident à l'heure actuelle. Malgré les traductions et les enseignements, un grand nombre de personnes à travers les divers pays visités témoignent de leur difficulté à en saisir la signification et l'application possible. L'examen des stances qui suit a donc pour objet d'offrir des pistes de réflexion face aux questions que la lecture de ce texte suscite en contexte occidental.

Pour l'examen, je m'appuie sur la méthode de Vasubandhu, la *Vyākhyāyukti*. D'une part, ce choix de méthode répond à des remarques de Kapstein (2008) et Cabezón (1992) qui insistent sur la nécessité de trouver des approches qui permettent à la pensée bouddhique de se dévoiler. D'autre part, cette méthode, qui invite à examiner minutieusement chaque mot, chaque idée, est particulièrement efficace pour révéler la structure logique et sémantique des cinquante sept stances du texte. La division en six chapitres de cet examen n'est donc pas arbitraire, elle s'impose d'elle-même à la suite de l'application de la méthode de Vasubandhu¹⁸⁰. La mise en lumière de cette logique permet du coup de mettre en valeur le développement des idées, et de proposer des pistes de réflexion sur la question principale de la présente recherche, soit l'applicabilité du constat de vacuité.

¹⁸⁰Le présent chapitre porte sur les hommages, le titre et la stance d'introduction (stance 1). Il établit l'intention du texte. Le chapitre 6 examine la notion des trois dimensions de l'expérience (stances 2 à 9), le chapitre 7 examine la notion d'appui (stances 10 à 26), le chapitre 8 examine la notion de changements d'appui (stances 27 à 32), le chapitre 9 examine la notion d'intelligence fondamentale (stances 33 à 47), et le chapitre 10 examine l'utilisation de la pensée rationnelle sur ce chemin de l'Éveil (stances 48 à 57).

L'examen des stances V

On pourrait évidemment se demander ce que l'examen des hommages peut amener comme pistes de réflexion sur cette question. On verra que le choix d'une traduction comporte un bagage autant culturel que philosophique et que l'examen des mots montre que les hommages apportent des indices importants pour la compréhension de ce texte. Également pertinent à la question principale, l'examen du titre clarifie ce qu'on entend précisément par « phénomène », par « nature des phénomènes » et par « distinction ». Cela permet d'introduire des notions de base.

Dans cette perspective, l'examen de la première stance révèle déjà un débat. S'en tenant strictement aux indices issus de l'examen du titre et à ceux découverts dans la *vr̥tti* de Vasubandhu, la lecture proposée reste prudente. Elle amène ainsi à considérer le développement de la *prajñā* comme thème central du texte, un thème qui se dessine déjà dans les hommages.

5.1 L'examen des hommages

Suivant les travaux des indianistes, on suppose que la méthode indo-tibétaine qui consiste à offrir un hommage au début de la composition d'un texte (ou de sa traduction) s'apparente au rite d'hospitalité de l'Inde ancienne. Dans cette perspective, l'hommage est à la fois un geste de générosité, une marque de respect et une sorte d'invitation. Par un hommage, on invite un maître ou une déité à être présent. La notion de déité est interprétée ici selon la pensée bouddhique, c'est-à-dire comme la personnification de qualités de l'esprit. On y reviendra, mais disons pour l'instant que le DhDhV et le commentaire de Mipham contiennent deux hommages et que ces hommages jouent plusieurs rôles.

L'hommage des traducteurs et ses multiples rôles

L'hommage des traducteurs fait appel à celui que les traducteurs considèrent clairement comme l'auteur du DhDhV, le *bodhisattva* Maitreya :

Nous nous prosternons devant le [bienveillant –] protecteur Maitreya¹⁸¹.

Le terme sanskrit *nātha* signifie « protecteur¹⁸² ». Le problème ici avec l'utilisation de ce terme est que du point de vue de la tradition tibétaine plus tardive, la notion de protecteur¹⁸³ fait référence aux *dharmapāla*, déités du Vajrayāna qui ont pour tâche de protéger les enseignements et d'éliminer les obstacles. Or Maitreya est un *bodhisattva*, non un *dharmapāla*. Dans cette perspective, même si la signification du terme sanskrit est sans équivoque, on hésite à simplement utiliser le terme « protecteur ». À cette réserve culturelle s'ajoute le contexte philosophique.

Dans le contexte d'une démarche bouddhique, le terme « protecteur », comme celui de « sauveur », peut porter à confusion en renforçant l'idée que, sur le chemin, un individu peut s'en remettre à quelqu'un d'autre. En philosophie bouddhique, l'idée d'une aide extérieure est erronée, d'une part, parce que ce chemin spirituel est essentiellement un travail intérieur, individuel, à l'exemple du chemin que prend le Buddha lorsqu'il délaisse le royaume pour devenir un ascète errant en forêt. L'intervention de ses maîtres, dits extérieurs, est certes importante dans sa démarche, mais celle-ci demeure instrumentale à l'Éveil, état qu'il parvient à manifester seul sous l'arbre de *bodhi*.

D'autre part, dans ce contexte, il y a la question d'existence qui joue un rôle important. On entend ici la relation de dépendance mutuelle qui équivaut au constat de vacuité (pour qu'il y ait quelqu'un qui protège, c'est-à-dire Maitreya, il faudrait qu'il y ait quelqu'un à protéger, c'est-à-dire celui ou celle qui rend hommage). On reviendra sur cette question philosophique, mais pour l'instant, posons simplement une mise en garde contre une interprétation trop hâtive et contre l'utilisation de termes déjà chargés de sens en contexte indien comme en contexte occidental.

¹⁸¹Tib. *mgon po byams pa la phyag 'tshal lo*.

¹⁸²Le mot *nātha* vient d'une racine *nāth*, au sens de « demander de l'aide, solliciter ».

¹⁸³En général, le mot français « protecteur » traduit les termes tibétains *chos skyong* ou *srung ma*.

Alors, comment traduire le terme *nātha* pour éviter les malentendus ? Pour répondre à cette question, la polysémie du terme tibétain, *mgon po*, qui veut dire à la fois « seigneur, souverain, protecteur, refuge, défenseur, maître, gardien », il est parfois aussi traduit par « sauveur », ce qui n'est pas d'un grand secours. Il faut donc se tourner vers le personnage de Maitreya pour trouver des indices. En contexte bouddhique, celui que l'on nomme Maitreya représente l'idéal du *bodhisattva*, il est l'expression de la bonté fondamentale, la bonté non conditionnée¹⁸⁴. Avec cet idéal, la pensée du Mahāyāna met l'accent sur une bonté dite éveillée. Mais quel est le lien entre la bonté que personnifie Maitreya et la notion de protecteur ? Une interprétation possible en contexte de pratique est de considérer que la bonté est une protection, voire la meilleure protection possible contre les afflictions mentales. C'est dans cette perspective que l'on suggère d'ajouter le terme « bienveillant » à la traduction plus littérale.

Vient ensuite l'expression suivante *phyag 'tshal*, souvent traduite par « prosterner ». Le dictionnaire de Lokesh Chandra (1959-61) indique que cette expression correspond aux termes sanskrits : (1) *abhivand(h)a* (*abhivandana* ou *abhivāda*), au sens de requête ; (2) *namas-kāra* au sens d'hommage ; (3) *namas* au sens de prosternation ; (4) *praṇāma* au sens de révérence. Dans son dictionnaire, Edgerton (1953) mentionne le terme *abhivādanā* qu'il traduit par « salutation ». Devant cette polysémie, comment traduire l'expression ?

Pour mieux en saisir le sens dans ce contexte, examinons les multiples rôles que joue cet hommage. Il est indéniable que ce terme correspond à une marque de profond respect, il peut être vu comme une invitation lancée à Maitreya ou comme une occasion de requête, d'échange de faveurs. L'idée de marchandage dans un contexte spirituel peut peut-être surprendre l'esprit occidental.

À cet étonnement, la pensée bouddhique suggère que le marchandage est peut-être plus fondamental à l'esprit humain qu'un simple geste associé au commerce. On pense entre autres à la dynamique de la pratique. Un-e pratiquant-e qui investit beaucoup d'effort

¹⁸⁴Au cours d'enseignements oraux sur le DhDhV donnés entre 1992 et 2007, Gyamtso (tib. *rgya mtsho*) précise que la bienveillance de Maitreya englobe tous les êtres sans exception (tib. □gro ba□i mgon po).

s'attend généralement à en tirer un bienfait. Dans une perspective bouddhique, cette « bureaucratie de l'égo¹⁸⁵ » est inévitable, du moins jusqu'à ce que l'individu abandonne toute notion de but à atteindre. En ce sens, le don, l'offrande ou la pratique cache souvent un type de marchandage plus ou moins subtil. C'est dans cette perspective que les maîtres de la tradition suggèrent que l'hommage peut être utilisé comme une manière d'harnacher une des dynamiques de l'esprit humain. À l'image de l'équipement qui permet de monter un cheval sauvage ou de s'en servir pour le trait, l'hommage est un instrument qui permet d'utiliser une tendance de l'esprit (cheval sauvage) au profit de la voie.

En ce sens, selon Gyamtso, cet hommage comprend au moins deux requêtes de la part des traducteurs : le souhait que leur soit accordé le pouvoir de faire face à tous les obstacles durant leur travail de traduction, et celui de pouvoir mener à terme leur travail. Dans ce contexte, comme le souligne Gummer (2005), le travail de traducteur doit être ancré dans une démarche spirituelle ; la traduction n'y est pas qu'une simple habileté technique. Ceux qui se prêtent à l'exercice de traduction aspirent d'une part, à intégrer le sens profond du texte, et d'autre part, à pouvoir transmettre le pouvoir transformateur d'un texte.

Cet hommage peut aussi jouer une autre fonction. Pour ceux qui utilisent ce texte comme soutien de pratique, cet hommage n'appartient plus aux traducteurs, il prend la forme d'une requête personnelle et, en cela, il s'apparente davantage à une prosternation (un acte de profond respect). La tradition indo-tibétaine dénombre au moins trois différents types de prosternation.

1. La prosternation qui met l'accent sur la dévotion¹⁸⁶. Dans ce cas, Maitreya est visualisé au-dessus de la tête, dans le ciel. Cette approche suppose une prosternation physique.
2. La prosternation qui met l'accent sur la méditation¹⁸⁷. Dans ce cas, on se prosterne physiquement en visualisant en un point « l'arbre de refuge » composé des maîtres de la lignée, les *buddha*, les *bodhisattva*, qui dans le cas présent implique Maitreya.

¹⁸⁵Expression proposée par Trungpa 1987 (p. 15-17).

¹⁸⁶Tib. *tha ma mos pa'i phyag*.

¹⁸⁷Tib. *'bring sgom pa'i phyag*.

3. Enfin, la prosternation qui met l'accent sur la vue¹⁸⁸. Dans ce cas, la prosternation est offerte sans objet, sans sujet et sans acte de prosternation.

En tant qu'offrande avant une pratique, toute prosternation participe à la réunion de causes et de conditions favorables, voire nécessaires, au but à atteindre. Dans ce contexte, une prosternation est liée au renoncement aux huit préoccupations mondaines motivées par la peur et son contraire, l'espoir¹⁸⁹. Pour un-e pratiquant-e, l'hommage, au sens de prosternation, s'accompagne du souhait¹⁹⁰ d'avoir la capacité de réaliser le sens profond du texte, voire d'atteindre l'état de *buddha*. C'est en considérant que ce texte est étudié par des pratiquants-es en contexte occidental, que l'on traduit ici le terme *phyag 'tshal* par prosternation. Cela dit, examinons maintenant l'hommage de Mipham.

L'hommage de Mipham et son interprétation

Mipham ouvre son commentaire avec trois stances liminaires. Selon une façon de faire traditionnelle, les deux premières expriment l'hommage et la dernière, l'intention. Dans la présente section, on examinera les deux premières stances. La dernière sera examinée à la fin de ce chapitre, dans la section qui porte sur l'intention du DhDhV.

Devant [vous], Maître Suprême, Śākyamuni,
[qui], par le sceptre adamantin de l'intelligence fondamentale non conceptuelle,
avez conquis la totalité des montagnes, objet saisi — sujet qui saisit,
et manifestez ainsi un corps de sagesse inconcevable, je me prosterne¹⁹¹.

Le terme tibétain *thub pa* correspond au terme sanskrit *muni*. Dans le MW, le terme *muni* désigne un saint, un sage, un voyant, un ermite, un moine, un dévot, un ascète. En contexte bouddhique, les spécialistes s'entendent pour dire que le sens du terme *muni* est « ascète

¹⁸⁸Tib. *rab lta ba 'i phyag 'tshal*.

¹⁸⁹L'espoir (sk. *āśā* ; tib. *re ba*) et la peur (sk. *trāsa* ; tib. *dogs pa*). Dans l'ordre, ces huit préoccupations sont les gain-perte, plaisir-déplaisir, renommée-disgrâce, louange-blâme. Sk. *lābha – alābha* ; *sukha – duḥkha* ; *yaśas – ayaśas* ; *praśamsā – nindā*. Tib. *rnyed pa – mi rnyed pa* ; *bde ba – mi bde ba* ; *snyan-grags – snyan grags mi ldan pa* ; *bstod pa – smad pa*.

¹⁹⁰La tradition insiste sur l'efficacité des souhaits qui s'explique par le principe de cause à effet.

¹⁹¹Tib. *rnam par mi rtog ye shes rdo rje yis / gzung □dzin ri bo rab tu bcom mdzad pas / bsam gyis mi khyab ye shes sku brnyes pa / ston mchog thub pa de la phyag □tshal lo*.

silencieux ». Le terme *thub pa* ici est un diminutif de *śākya thub pa* : expression correspondant au terme sanskrit Śākyamuni. D'un point de vue littéral, le sens de Śākyamuni est donc « l'ascète silencieux des Śākya ».

Cela dit, plusieurs érudits de la tradition utilisent le terme *muni* au sens de sage et ne s'en tiennent pas au terme *śākya*, c'est-à-dire ce qui est relatif aux Śāka, nom du peuple auquel appartient le Buddha historique. Ces érudits utilisent plutôt le terme *śākya* au sens de *śākya*, un terme distinct qui signifie « possible, capable, en mesure de ». Selon cette interprétation, le terme Śākyamuni voudrait dire « sage puissant » et devient ainsi une épithète du Buddha. Cette traduction est possible au prix d'un contresens (sans doute conscient), ou d'une sorte de jeu de mots, que toutes les traditions connaissent. On joue sur les mots pour permettre au lecteur et à la lectrice (ou à l'auditeur et à l'auditrice) de percevoir ce qu'il-elle doit comprendre. On peut ainsi dire que cette interprétation relève du domaine de la rhétorique et non de la linguistique, ce qui du point de vue de la pratique, offre des pistes.

Mipham avait-il ici l'intention de faire ce jeu de mots ? On le soupçonne, toutefois, il est préférable de garder le terme sanskrit, c'est-à-dire de s'en tenir au nom du Buddha historique, ce qui n'élimine pas nécessairement le jeu de mots. Ensuite, toutes les qualités qui sont attribuées au Buddha font référence à sa force, à ses capacités. D'abord, il y a l'expression « Maître Suprême » (tib. *ston mchog*) qui fait référence à une capacité exceptionnelle pour l'enseignement. Le Buddha est le premier enseignant de cette tradition et reste le modèle par excellence. Mipham décrit aussi ce modèle de pratiquant par excellence comme le conquérant (tib. *bcom*) d'une montagne (tib. *ri bo*). La montagne est à l'image des hauts sommets de l'Himālaya, environnement dans lequel évolue Mipham. Cette montagne représente ici l'immensité (tib. *rab tu*) de l'ignorance induite par l'apparence de la dualité, un amoncellement gigantesque qu'est l'habitude de concevoir l'expérience vivante en une dualité sujet qui saisit (tib. *'dzin*) et objet qui est saisi (tib. *gzung*).

Comment le Buddha arrive-t-il à conquérir cette chaîne de montagnes vertigineuses ? Mipham indique que c'est par l'intelligence fondamentale que le renversement des

habitudes de perceptions dualistes est possible. L'expression « sceptre adamantin » est une traduction du terme tibétain *rdo rje* et du terme sanskrit *vajra*. Le terme *vajra* est un adjectif substantivé construit sur la racine *vaj (uj)*, que l'on retrouve aussi par exemple dans *ugra*, *ojas*¹⁹², etc. Il signifie « la dure ou la puissante », et se rapporte d'abord à l'arme (le foudre ; *thunderbolt*) avec laquelle Indra frappe les nuages d'orage¹⁹³. Mais c'est aussi le nom du diamant, une pierre très dure, qui est en fait la matière avec laquelle cette arme est censée avoir été fabriquée.

Dans la tradition tantrique indo-tibétaine, ce symbole représente la force éclatante de l'esprit d'Éveil (le foudre) ; il représente la limpidité et la clarté ainsi que l'aspect tranchant, indestructible, immuable de l'esprit éveillé (le diamant). Ce sont là toutes des qualités que Mipham attribue à l'intelligence fondamentale non conceptuelle, aussi considérée comme la cause de l'Éveil, la nature de l'esprit, la nature de Buddha. La mention de cette intelligence ici n'est pas anodine, elle s'applique spécifiquement aux propos du DhDhV (voir chapitre 9).

Cela dit, un invité aussi digne d'estime que le Buddha Śākyamuni incite Mipham à s'incliner. Par ce geste traditionnel, Mipham souligne le principe d'interdépendance : un commentaire comme celui-ci ne peut avoir été composé sans prédécesseurs, plus particulièrement, sans le Buddha. Mipham se place donc dans une continuité de transmission orale considérée comme vivante, sans interruption¹⁹⁴. Pour la communauté contemplative à laquelle appartient Mipham, cette continuité est un gage d'authenticité, voire un élément de légitimation, elle est aussi une source d'inspiration intarissable.

La deuxième stance de l'introduction de Mipham contient un autre hommage. Dans celle-ci, Mipham invite deux autres visiteurs de marque à être présents. Pour eux, il écrit :

¹⁹²Le terme *ugra* signifie « puissant, terrible ». Le terme *ojas* signifie « force, pouvoir ».

¹⁹³On dit aussi qu'un certain *r̥ṣi* aurait médité sur une longue période de temps en dédiant ses propres os à Indra pour que celui-ci puisse en faire une arme.

¹⁹⁴La notion de transmission orale vivante n'écarte pas le fait qu'il puisse y avoir des innovations au cours des siècles. Toutefois, celles-ci se trouvent toujours en déduction logique des enseignements précédents.

Mañjuśrī et [Maitreya,] régent invincible et grande force de la dixième Terre,
 [vous] qui êtes les héritiers du Vainqueur [Śākyamuni]
 et les détenteurs des trésors du Dharma vaste et profond,
 en joyaux sur ma tête, je place les ongles de vos pieds¹⁹⁵.

Le terme tibétain *rgyal ba* (sk. *jina*), que l'on traduit par « Vainqueur », est une autre épithète du Buddha Śākyamuni. Mañjuśrī et Maitreya sont identifiés ici comme ses héritiers et comme les détenteurs de son enseignement : le *Dharma*. Dans le contexte de la tradition indo-tibétaine, Mañjuśrī¹⁹⁶ personnifie l'aspect profond des enseignements, c'est-à-dire la sagesse ou connaissance par excellence. Les érudits de cette tradition placent l'enseignement de Nāgārjuna dans cette catégorie. De son côté, Maitreya personnifie la variété des enseignements, c'est-à-dire la multiplicité des moyens employés pour enseigner. Les érudits de cette tradition placent l'enseignement du noble Asaṅga dans cette catégorie. Dans cette perspective, l'épithète « héritiers du Vainqueur » s'applique aussi à Nāgārjuna et Asaṅga, comme le suggère le commentaire de Mipham.

En joignant la sagesse (Mañjuśrī) aux moyens utilisés sur la voie, c'est-à-dire la manifestation de la bonté (Maitreya), Mipham réunit les deux forces que le Mahāyāna considère comme essentielles au chemin. La présence de Mañjuśrī ici n'est pas anodine, elle donne un indice d'interprétation en supposant un lien entre le DhDhV et la sagesse (le développement de la *prajñā*).

En contexte universitaire, on peut aussi s'interroger au sujet de l'image des ongles de pied que Mipham pose comme les joyaux d'une couronne au-dessus de sa tête. Suivant les travaux des indianistes, on suppose que cette expression s'inspire d'une marque de respect, d'une forme d'allégeance issue d'un système hiérarchique indien. Dans ce contexte, les pieds sont généralement considérés comme impurs, mais en relation à un aîné, qui serait à la tête d'une structure familiale, les pieds sont aussi dignes de vénération.

¹⁹⁵Tib. *gang gi zab cing rgya che'i chos kyi mdzod / 'dzin mdzad rgyal ba'i sras po 'jam pa'i dbyangs / rgyal tshab sa bcu'i dbang phyug ma pham pa'i / zhabs sen nor bu gtsug gi rgyan du brten.*

¹⁹⁶Le terme *mañju* signifie « beau, plaisant, charmant », le terme *śrī* signifie « beauté, prospérité, dignité ». Le nom Mañjuśrī signifie donc « à la beauté charmante ». Ce personnage est associé à la capacité de comprendre les textes (sagesse) et de les expliquer ou de verbaliser (parole). En ce sens, on dit de lui qu'il possède les soixante qualités de la parole, on l'associe à la jeunesse, à l'image de la fraîcheur ou à l'éclat de la réalisation du sens profond. Dans l'iconographie, son corps est de couleur orange.

On suppose ainsi que Mipham se situe dans une filiation spirituelle qui place les *bouddha* et *bodhisattva* au-dessus et les pratiquants de cette voie en dessous. Mipham se place ainsi dans une lignée de transmission. Dans le contexte de la pratique, une telle image sert à éveiller les qualités de cette lignée en soi-même. Elle est aussi l'expression d'un voeu pour le commentaire. Mipham souhaite sûrement ici que son travail ait le pouvoir d'éveiller ces mêmes qualités chez les auditeurs-trices ou lecteurs-trices.

Cette dynamique de transmission se retrouve dans les techniques de visualisation tantrique issues de l'Inde. Mipham ouvre-t-il ici une fenêtre sur les pratiques préliminaires de visualisation si répandues en contexte tibétain ? Il est difficile de le savoir. Toutefois, en contexte traditionnel, il est clair que ce type d'hommages sert de pratiques préliminaires spécifiques à la traduction de textes, à la composition de commentaires, une pratique applicable aussi à chaque session d'étude. Comme pour les prosternations, ces pratiques peuvent inclure un exercice de visualisations. Cela dit, examinons maintenant le titre.

5.2 L'examen du titre et son interprétation

Aussi condensé soit-il, le titre révèle des données importantes, entre autres en ce qui a trait à l'intention et au contenu d'un texte. En contexte bouddhique, on dit que le titre possède même un pouvoir illuminateur. À lui seul, le titre peut éveiller une compréhension profonde.

« Stances de la distinction entre les phénomènes et leur nature »

En sanskrit : *Dharmadharmatāvibhāgakārikā*

En tibétain : *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig le 'ur byas pa*

Dans son commentaire, Mipham ne donne aucun indice sur les termes *dharmā*, *dharmatā* et *vibhāga*. Alors comment doit-on traduire ces termes en langue française et quelle en est l'utilisation dans le DhDhV ? Avant d'aborder le sens de ces trois termes, notons déjà que

la présente version tibétaine du texte est versifiée, ce que l'on nomme une *kārikā* (tib. *tshig le 'ur byas pa*), un texte extrêmement concis de type mnémotechnique. On traduit ici ce terme par « stances ». La concision d'un tel texte, précisons-le, est particulièrement utile en pratique.

La traduction des termes *dharma* et *chos* par « phénomènes »

La racine du terme *dharma* est *dhṛ* qui signifie « porter, soutenir ». Le mot *dharma* implique donc la notion du soutien ou d'appui. On sait que le DhDhV fut composé dans une communauté au nord de l'Inde à une période où l'analyse « abhidharmique » domine les débats. Dans l'*Abhidharmakośa*, Vasubandhu définit un *dharma* comme : le fait de porter¹⁹⁷ une caractéristique propre¹⁹⁸. On entend ici qu'un *dharma* implique nécessairement un attribut, une propriété, un trait distinctif.

Le terme *dharma* est traduit par *chos* en tibétain. Le dictionnaire BGT dénombre dix utilisations du mot *chos*¹⁹⁹. Dans le présent contexte, on le comprend au sens d'« objet de connaissance »²⁰⁰. Précisons que dans le *Compendium de la connaissance* (tib. *shes bya kun khyab*), Kongtrül (1811-1899) distingue trois types d'objet de connaissance : l'objet²⁰¹, le sujet²⁰² et les moyens qui mènent à la cognition de ceux-ci²⁰³. En cela, un *dharma* sous-entend une dualité sujet-objet et une relation de dépendance. Plus précisément dans le DhDhV, Vasubandhu indique que les *dharma* sont des appuis, dont la caractéristique est la souffrance²⁰⁴. Alors, pourquoi traduire ce terme par « phénomène » ?

¹⁹⁷Sk. *dhāraṇa*.

¹⁹⁸Sk. *svalakṣaṇa*, voir La Vallée Poussin 1971, tome I : 4.

¹⁹⁹Selon le BGT, le terme *dharma* est utilisé : 1. au sens d'« objets de connaissance » ; 2. au sens de « chemin » ; 3. au sens de « *nirvāṇa* » ; 4. au sens d'« objet de l'esprit » ; 5. au sens de « vertu » [ou conduite] ; 6. au sens de « vie » ; 7. au sens de l'« ensemble des écritures » ; 8. au sens de « devenir » ; 9. au sens de « principe » ou « vœux » ; 10. au sens de « tradition ».

²⁰⁰Les *Prajñāpāramitā* offrent une liste de cent dix types de *dharma*, objets de connaissance : cinquante-trois phénomènes « samsariques » et cinquante-sept phénomènes « nirvaniques » (voir pt. tableau 6.1 : 260). Voir aussi le livre de Bhuti publié en 2000 (48-68) et Brunnhölzl (2010).

²⁰¹Tib. *yul* ; sk. *viśaya*.

²⁰²Tib. *yul can* ; sk. *viśayin*.

²⁰³Tib. *de rtogs byad pa'i thabs* ; sk. *upāya*.

²⁰⁴Tib. [...] *kun nas nyon mongs pa 'i mtshan nyid kyi chos* [...] (Phuntsok 1990 : 42 ; voir aussi p. 45)

Le choix d'une traduction

Disons d'abord que le terme *dharma* (et *chos*), au cours des derniers siècles, a été traduit de diverses façons. Par exemple, Hodgson, à partir de 1827, le traduit par « choses » ou « phénomènes » ; Burnouf, en 1876, par « condition » ou par « phénomène » ; La Vallée Poussin, en 1928, par « principe » ; Lévi, en 1932, par « essence » ; Lamotte, en 1935, par « chose » ; Silburn, en 1955, par « éléments » ; May, en 1958, par « éléments principaux de la réalité » ; Bugault, en 1968 préfère « éléments discrets instantanés », ou « éléments fondamentaux ». Filliozat, en 1999, le traduit par « dispositions particulières des choses ». Dans sa traduction, du DhDhV, Robertson, en 2008, traduit *dharma* par *thematic reality* en opposition à la réalité en elle-même.

Mathes (1996), dans son travail sur le DhDhV, propose la traduction allemande « Gegebenheit » (au pluriel Gegebenheiten), ce sont les « données », un mot qui vient du verbe « donner » (l'équivalent de *to give* en anglais) qui subit un redoublement (ge-geb) auquel s'ajoute la terminaison du participe passé : ge-geb-en + heit. Ce mot correspond aussi au mot *data* en anglais. Ce terme finit par signifier « la réalité en tant que donnée ». Scott (2004), qui traduit du tibétain, suit la tendance actuelle des traducteurs-ices et le traduit par « phénomène », comme les premiers sanskritistes.

Certains traducteurs comme Teundroup (aussi connu sous le nom de Lama Denys) proposent de traduire le terme *dharma* par « réels » et *dharmatā* (tib. *chos nyid*) par « réalité ». Une proposition qui comporte plusieurs avantages. Le mot « réel » vient du terme latin *realis*. À son tour, ce terme vient de *res*, qui signifie « chose ». En philosophie, on dit que c'est ce qui se présente à l'esprit et ce qui constitue la matière de la connaissance. Cette définition du mot « chose » (sk. *vastu* ; tib. *dgnos po*) correspond effectivement à l'une des définitions de *chos* que propose le BGT²⁰⁵.

²⁰⁵ Ajoutons que, dans les textes de logique bouddhique, qui se formalise avec des maîtres comme Dignāga (480-540) et Dharmakīrti (600-660), une chose (sk. *vastu* ; tib. *dngos po*) se définit comme : ce qui produit un effet, ce qui accomplit une fonction (tib. *don byed nus pa*), alors qu'un phénomène se définit comme : ce qui porte son essence propre (tib. *rang gi ngo bo 'dzin pa*).

La traduction du terme *dharma* par « réel » permet aussi d'établir un rapport naturel entre réel et réalité, comme c'est le cas entre *dharma* et *dharmatā*. Dans cette perspective, le terme « réalité » est défini comme le caractère de ce qui est réel par opposition à ce qui est une illusion ou une apparence. Au premier abord, les termes « réel » et « réalité » semblent correspondre parfaitement à l'utilisation des termes *dharma* et *dharmatā* dans le DhDhV, mais cette traduction pose aussi quelques problèmes.

Généralement, les termes « réels » et « réalité » sous-entendent des faits, c'est-à-dire l'existence de quelque chose en opposition à ce qui est sans existence, ce qui n'est pas aussi évident en contexte bouddhique. À cela s'ajoute une tendance à concevoir la réalité des faits comme extérieure. En ce sens, la notion de réalité est trop souvent confondue avec le concept de vérité objective, concrète, logique, universelle ou incontournable, voire unique.

Dans le DhDhV, l'existence de ce que l'on croit être « réel » est remise en cause. Les *dharma*, dit-on, ne sont pas des choses extérieures. De même, la *dharmatā* n'est pas un objet de connaissance objective. Étant du domaine de l'expérience directe, elle est indicible, inconcevable, sans distinction entre sujet et objet, en deçà de toute construction mentale. Cette « réalité » se trouve là où ce qu'il y a de plus « individuel » devient non duel. Dans cette démarche, c'est par « l'individuel » que « l'universel » est accessible. On évitera donc cette traduction dans le contexte du DhDhV. Qu'en est-il alors du terme « phénomène » ? Quel réflexe culturel ce terme déclenche-t-il ? N'est-il pas trop vague ? À quoi fait-il référence ?

L'utilisation du mot « phénomène » de 1554 à nos jours

Dans la plupart des dictionnaires, le mot « phénomène » se définit comme « tout ce qui se manifeste à la conscience, que ce soit ou non par l'intermédiaire des sens ». Ce terme est issu du participe passif du verbe *phainô* au sens de « ce qui apparaît, ce qui se produit, ce qui se manifeste ». Il y a là un parallèle important à souligner avec la définition que propose le DhDhV pour le terme *dharma* (voir chapitre 6), mais la notion d'appui, et donc celle d'interdépendance propre à la pensée indienne, n'y figure pas.

La traduction d'un terme aussi central au propos du DhDhV invite à s'attarder au contexte. En ce sens, il est intéressant de noter que le terme *dharma*, malgré son âge vénérable, trouve une résonance dans les travaux de la phénoménologie actuelle. Il faut cependant noter que beaucoup de chercheurs, tels que Mus, May, Bugault, Silburn ou De Jong, mettent en garde contre la tendance à universaliser la pensée bouddhique. De Jong écrit : « Il faut bien se garder d'y découvrir trop hâtivement des analogies et des rapprochements avec la pensée occidentale, parce qu'on court le risque de déformer la pensée indienne et de méconnaître qu'en une philosophie, tout se tient » (1950 : 322). Cette mise en garde est importante. Néanmoins, dans un travail de traduction, il semble pertinent d'explorer l'analogie, puisqu'il est question de l'utilisation de la langue française dans un contexte de tradition bouddhique. La question ici est donc de savoir si l'utilisation du terme phénomène est applicable au contexte du DhDhV.

En Europe, le mot « phénomène » est utilisé pour la première fois en 1554 en astronomie dans le sens de « corps céleste ». Cette information apparemment anodine est beaucoup plus importante qu'elle ne paraît. En effet, les découvertes en astronomie (Copernic, Newton etc.) ont un impact bouleversant pour les philosophes de l'époque. Entre 1500 et 1700, la conception du monde s'ouvre vers l'infini²⁰⁶. La remise en question est profonde. En 1737, le mot « phénomène » s'implante dans le langage courant, et prend son sens actuel. En outre, on compte entre 1638 et 1890 plus de mille publications orientalistes en langue européenne²⁰⁷. Les penseurs-es européens ont donc de plus en plus accès à un autre type de pensée, celui de la philosophie d'origine indienne²⁰⁸. Mais celle-ci influence-t-elle leur réflexion ?

À partir de 1781, comme en témoigne la *Critique de la raison pure* de Kant, le terme phénomène est abondamment utilisé en philosophie occidentale. Chez Kant, un phénomène est tout ce qui est objet d'expérience. Kant introduit une distinction entre le phénomène et

²⁰⁶Voir Ferry 2006.

²⁰⁷Voir Droit 1989.

²⁰⁸Au sujet de la pensée d'origine indienne voir entre autres Matilal 1986 et Dreyfus 1997.

la chose en soi, entre ce qui apparaît à l'esprit et l'objet extérieur. À cette époque, des sanskritistes tels que Hodgson et Burnouf traduisent déjà le mot *dharma* par « phénomène », « phénomène extérieur » ou encore par « monde phénoménal ».

En 1807, Hegel réfute la chose en soi de Kant. Dans son livre, *La phénoménologie de l'esprit*, il aborde le phénomène en tant que conscience. Un phénomène n'est pas conscience de quelque chose d'autre. C'est un processus de conscience en soi. On sait que Hegel lit assidûment tous les travaux des sanskritistes de son époque. Même s'il se ravise plus tard, il combat d'abord avec acharnement la fascination qu'exerce l'Orient. Cette fascination, pour Hegel, représente probablement une menace à la pensée européenne, à l'héritage grec. Il prend donc le contre-pied de la philosophie indienne, mais à travers ses lectures, son concept de phénomène n'en est pas moins influencé par celle-ci. Selon les travaux de Droit (1989) et de Hulin (dans Hadot 1995), il est clair qu'Hegel présente des rapprochements avec la philosophie d'origine indienne.

En 1818, s'inspirant à la fois de Kant et des philosophies indiennes, Schopenhauer écrit une œuvre qui s'intitule *Le monde comme volonté et comme représentation* (sujet-objet). Schopenhauer comprend la volonté comme la source de tous les êtres, et le monde des phénomènes (représentations) comme la conséquence ou le complément. Pour Schopenhauer, la chose en elle-même de Kant semble un problème insoluble ; seule la représentation qu'on s'en fait est source de connaissance.

En 1907, dans une série de conférences publiées sous le titre *L'idée de la phénoménologie*, Husserl revient à la chose en soi de Kant. Dans ses recherches sur la connaissance, il comprend le phénomène comme une réduction opérée par la connaissance, mais aussi comme un pont entre la conscience intérieure et le monde extérieur. Cette dualité trouve son unité, selon lui, dans le phénomène de la conscience du monde. Selon Husserl, les phénomènes se structurent à partir de l'intention.

En 1927, dans *Être et temps*, Heidegger définit un phénomène comme une structure de l'être qui se présente sous une forme et permet ainsi de comprendre l'être. Heidegger

introduit une distinction entre le phénomène et l'apparition. Un phénomène est une rencontre privilégiée avec quelque chose. Une apparition, au contraire, suggère un rapport de renvoi, de reflet.

Finalement, en 1945, dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty (à la suite de Husserl) explique qu'un phénomène n'a pas d'essence idéale. Il trouve son sens dans l'intention qui, elle, forme un tout avec les apparences concrètes. Merleau-Ponty déconstruit ainsi la notion de dualité. Il souligne que les erreurs d'analyse sont issues du préjugé du monde. Ce qui rejoint manifestement les propos du DhDhV.

Ce survol ne rend pas compte du sens profond de ces diverses utilisations, et là n'est certainement pas le but de cet exposé. Toutefois, il permet de saisir le fait que les philosophes occidentaux et les penseurs bouddhistes ont abordé chacun à leur façon des questions semblables. Quelle est la nature de la réalité ? Quelle est la nature de la connaissance ? Comment l'expliquer ? Quelle est la nature de la dualité sujet-objet ? Au cours de leur réflexion respective, les termes « *dharma* » et « phénomènes » ont joué un rôle semblable pour ces penseurs. On voit par exemple que, dès les travaux de Kant, il y a une distinction à faire entre ce qui apparaît à l'esprit (phénomène) et la chose en soi, et c'est aussi une distinction sur laquelle le DhDhV insiste avec l'utilisation du terme *dharma*.

Toutefois, la conclusion de Kant et celle de l'auteur du DhDhV divergent grandement. Si, dans le premier cas, la phénoménologie sert la science, considérée exacte et objective, dans le deuxième cas, elle sert la pratique en vue de l'Éveil. Mais la différence ne s'arrête pas là. La question d'être ou d'existence liée à l'expérience vivante demeure litigieuse. Pour comprendre ce problème dans le contexte du DhDhV, il semble judicieux de préciser comment le terme *dharma* est lié à la question de l'existence (ou à sa déconstruction).

L'utilisation du mot « phénomène » dans le DhDhV

Bugault (1968) souligne que les traités du Mahāyāna (dont le DhDhV) mettent l'accent sur la compréhension de la nature propre des choses, mais qu'il n'y est pas question de

métaphysique (p. 112-113). Il écrit que les recherches contemplatives (comme celles qui ont mené à la composition du DhDhV) ne portent pas principalement sur la nature essentielle de l'être, ni sur les causes de l'univers, ni sur les principes premiers de la connaissance. C'est pourquoi, selon Bugault (1968) la pensée bouddhique ne peut être considérée comme une doctrine métaphysique. Pourtant cette démarche s'apparente à la métaphysique, et même, écrit-il, à la plus radicale qui puisse se concevoir (p. 215-217). Toute notion d'existence, d'être ou de non-être, tout ce qu'on peut nommer ou penser, est un extrême. Et le chemin bouddhique est une voie du milieu. Voilà le contexte dans lequel se place l'utilisation du mot « phénomène » dans le DhDhV.

On sait que, dans le Mahāyāna, le terme *dharma* peut être défini selon plusieurs classifications²⁰⁹. Mais pour simplifier, tout en suivant le commentaire de Vasubandhu, disons que la classification la plus classique est celle des cinq agrégats²¹⁰, c'est-à-dire des cinq constituants physiques et psychiques du monde et des individus. On dit que ces cinq catégories de phénomènes englobent la totalité des objets de connaissance conditionnés. On y trouve les agrégats des formes²¹¹, des sensations²¹², des perceptions²¹³, des formations mentales²¹⁴ et des consciences²¹⁵. Cette classification est bien connue, mais des textes comme le DhDhV considèrent les agrégats d'un point de vue très spécifique, soit

- sous l'angle d'une dualité sujet et objet ;
- sous l'angle de la notion d'appui ;
- selon le point de vue de l'« appréhension seulement » ;
- et selon une définition particulière du cinquième agrégat.

C'est donc avec un souci de précision et afin d'introduire ces notions de base que l'on prend ici le soin de présenter la définition de cinq sortes de phénomènes (les agrégats).

²⁰⁹Voir tableau 6.1 : 260.

²¹⁰Sk. *pañca skandha* ; tib. *phung po lnga*. Dans Phuntsok 1991, le commentaire de Vasubandhu précise le terme *chos* par le commentaire suivant : *phung po dang / kham dang / skye mched la sogs pa* [...] (p. 44)

²¹¹Sk. *rūpa* ; tib. *gzugs*.

²¹²Sk. *vedanā* ; tib. *tshor ba*.

²¹³Sk. *saṃjñā* ; tib. *'du shes*.

²¹⁴Sk. *saṃskāra* ; tib. *'du byed*.

²¹⁵Sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*.

*Les phénomènes que sont les formes*²¹⁶

L'agrégat des formes est généralement défini comme un objet d'expérience. Kongtrül (1811-1899) le qualifie de saisissable²¹⁷. À cet effet, on associe parfois cet agrégat à la sensation tactile, c'est-à-dire à quelque chose qui peut être saisi ou senti, mais on compte aussi trois types de forme :

- la forme causale qui est composée de quatre éléments ayant chacun leur fonction. La terre est dense et solide, sa fonction est le maintenir l'ensemble ; l'eau est humide et mouillée, sa fonction est la cohésion ; le feu est chaud et brûlant, sa fonction est la maturation ; l'air est léger et mobile, sa fonction est le mouvement²¹⁸. Ce qu'il faut surtout retenir ici est que l'agrégat des formes comprend les éléments constitutifs du corps, mais aussi ceux du monde (l'habitat) ;
- la forme résultante est composée des cinq facultés sensorielles et de leur objet respectif (ex. la faculté visuelle et son objet la forme, la faculté auditive et son objet le son, etc.). Ce qu'il faut retenir ici est que l'existence réelle de ces formes est indirectement mise en cause par le DhDhV.
- la forme en tant qu'image de l'esprit. Cette forme est l'objet de la conscience mentale. Dans le contexte du point de vue de l'« appréhension seulement », ce type de forme joue un rôle important²¹⁹.

²¹⁶Le bref exposé qui suit prend sa source dans l'œuvre de Kongtrül intitulée *Le compendium des connaissances* (tib. *shes bya kun khyab*) au chapitre 6, à la section 2 intitulée : *La classification des thèmes généraux de connaissance des Petit et Grand Véhicules* (tib. *theg pa che chung shes bya spyi'i gnas rnam par gzhas pa*).

²¹⁷Kongtrül cite un sūtra sans identifier sa source : « Moines! La forme est [tangible] et elle fonctionne en une forme [vulnérable]. C'est pourquoi on dit que la forme est l'agrégat saisi compulsivement. Comment fonctionne cette forme? Si la forme peut être touchée par le contact des éléments de la main, elle a la fonction de forme (tib. *dge slong dag gzugs su yod cing gzugs su rung ba de'i phyir gzugs nye bar len pa'i phung po zhes bya'o*). Les éléments de la main sont : la faculté du touché ainsi que la conscience des sensations tactile au contact de son objet.

²¹⁸Dépourvu de forme, l'espace a la caractéristique d'être ouvert et sans obstruction. Dans l'*Abhidharmakośa*, on considère l'espace comme un élément constituant du corps, celui-ci se situant dans toute cavité du corps. Ce phénomène se distingue de l'espace non conditionné. À cet effet, précisons qu'il y a trois phénomènes non-conditionnés soit l'espace, la cessation analytique et la cessation non-analytique.

²¹⁹Il y a plusieurs classifications d'objets de conscience mentale. Kongtrül en énumère trois. Une classification en cinq types qui commence par la forme que se fabrique la pensée déductive, la forme qui est complètement imputée, etc. Une classification en deux types : la forme produite consciemment ou inconsciemment. Et une autre classification en deux types : la forme en tant que facteur concordant avec le cheminement ou non concordant avec le cheminement.

Dans le DhDhV, à partir de la stance 11, ces trois types de formes sont considérés comme le premier appui de l'expérience du *samsāra*²²⁰. Qu'en est-il maintenant des sensations ?

Les phénomènes que sont les sensations

L'agrégat des sensations est l'ensemble des expériences plaisantes, déplaisantes et neutres. Les sensations opèrent au niveau de la conscience mentale, mais elles se nourrissent de ce qui est perçu par les consciences sensorielles²²¹. En ce sens, les sensations sont au carrefour des constituants dits « physiques » et des constituants dits « psychiques ». C'est le premier facteur mental que le DhDhV situe dans la relation entre sujet et objet. Dans ce contexte, ce type de phénomènes fait partie du deuxième appui de l'expérience du *samsāra* avec l'agrégat des perceptions.

Les phénomènes que sont les perceptions

L'agrégat des perceptions correspond au discernement des caractéristiques d'un objet (propre, sale, bleu, vert, paisible, courroucé...) ²²². La perception opère au niveau de la conscience mentale et se nourrit de ce que les consciences sensorielles perçoivent²²³. C'est le deuxième facteur mental que le DhDhV situe aussi dans la relation entre le sujet et l'objet et comme faisant partie du deuxième appui de l'expérience du *samsāra* avec l'agrégat des formations.

Les phénomènes que sont les formations

Dans le contexte du DhDhV, l'agrégat de la formation comprend les quarante-neuf autres facteurs mentaux qui, avec la sensation et la perception, forment un total de cinquante et un facteurs mentaux²²⁴. En général, les formations, à l'image du mouvement de l'eau sur une

²²⁰Selon Trungpa (1987), en tant que corps, c'est le premier « seigneur » du matérialisme (p. 5-11).

²²¹Il y a plusieurs classifications de sensations. Suivant les *Prajñāpāramitāsūtra*, il y a six types de sensations qui vont de la sensation conditionnée au contact de l'œil jusqu'à la sensation conditionnée au contact de l'esprit (l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, l'esprit – voir tableau 6.1 : 260).

²²²Le terme « appréhension » est utilisé ici au sens philosophique du terme : la saisie de l'objet de connaissance.

²²³Il y a plusieurs classifications de perceptions. On retient ici une classification en trois types : les perceptions au royaume du désir, au royaume de la forme et au royaume qui est sans-forme.

²²⁴Dans l'*Abhidharmakośa* on compte 46 facteurs mentaux, toutefois la plupart des érudits tibétains d'aujourd'hui utilisent la classification en 51 facteurs que l'on trouve dans l'*Abhidharmasamuccaya* : cinq

rivière, opèrent à la rencontre des consciences avec leur objet, elles sont issues de l'activité mentale. Cette activité oriente l'esprit vers les particularités d'un objet. On dit que les formations conditionnent les actions. Le DhDhV situe aussi cet agrégat dans la relation entre sujet et objet, et comme faisant partie du deuxième appui de l'expérience du *samsāra*²²⁵. Qu'en est-il de l'agrégat des consciences ?

Les phénomènes que sont les consciences

L'agrégat des consciences fait ici référence à une collection de huit consciences²²⁶. À la stance 14, sous le terme « appui », le DhDhV fait référence à la conscience-réceptacle (la huitième conscience)²²⁷. On entend ici la capacité d'emmagasiner, de conserver et de récupérer les représentations de phénomènes perçus. Dans cette même stance, sous le terme « appréhension », le DhDhV fait référence à la collection des cinq consciences des sens et celle de la conscience mentale²²⁸. Dans ce contexte, la septième conscience est sous-entendue. On la désigne généralement par l'expression « esprit affligé », c'est-à-dire la tendance à penser en termes de « je », de « moi » et de « mien ». Le DhDhV place cette collection des consciences en lien avec l'impression qu'il y a un « sujet » distinct de l'objet et le désigne comme troisième appui de l'expérience du *samsāra*²²⁹.

On sait que la classification des phénomènes en termes d'agrégats fait partie d'une analyse qui cherche à mettre en évidence l'erreur que représente la présomption d'existence d'un « moi ». On parle ici d'erreur et de présomption parce qu'en pensée bouddhique l'existence

facteurs toujours présents (ex. l'activité mentale), cinq facteurs ayant un objet fixe (ex. l'enthousiasme), onze facteurs vertueux (ex. la persévérance), six afflictions racines (ex. l'ignorance), vingt afflictions accessoires (ex. l'irritabilité) et quatre facteurs variables (ex. l'analyse).

²²⁵Selon Trunpa (1987), les sensations, perceptions et formations mentales, comprises sous le terme « parole », forment le deuxième « seigneur » du matérialisme (p. 5-11).

²²⁶En général, il y a trois termes interchangeables dans les discours sur l'esprit : *shes*, *sems* et *rig*. Le *blo rig* de Gyamtso (1984) propose les définitions suivantes : *sems*, que l'on traduit par « esprit », est défini comme ce qui est clair et conscient (tib. *gsal zhing rig pa*) ; *shes pa*, que l'on traduit par « conscience », est défini comme ce qui appréhende son objet (tib. *yul rig pa*) ; et *rig pa*, que l'on traduit par « appréhension », est défini comme ce qui fait l'expérience d'un objet de compréhension (tib. *gzhal bya myong ba*).

²²⁷Dans le DhDhV, le terme « conscience-réceptacle » n'est pas utilisé, c'est le terme « appui » (tib. *gnas*) et l'expression « ensemble des semences » (sk. *sarvabījakam* ; tib. *sa bon thams cad*) qui sont choisis. Dans le *trésor de la connaissance*, Kongtrül écrit que cette conscience est définie comme obscure et neutre.

²²⁸Dans cette subdivision, on fait une distinction entre les consciences des sens (capacité psychique) et les facultés des sens (capacité physique – forme résultante).

²²⁹Selon Trunpa (1987), les consciences forment le troisième « seigneur » du matérialisme (5-11).

de quoi que ce soit doit répondre à des critères très précis. Mais comment établir l'existence d'une chose ? Les critères auxquels s'ajoutent les débats qui en découlent sont très complexes²³⁰. Énumérons simplement ici trois critères de base : la permanence (durée), le fait d'être non composé (unité) et l'indépendance (absence de causes et conditions). En d'autres termes, pour considérer qu'une chose existe, cette chose doit durer dans le temps sans subir de changements (permanent) ; elle doit être indivisible, c'est-à-dire sans élément constitutif (non composé) ; et elle ne doit pas être le résultat de causes et de conditions (indépendant). Ces critères amènent entre autres à distinguer entre ce qui apparaît (ex. la durée d'une vie) et ce qui est (ex. les changements incessants). En se basant sur ces critères, l'existence d'un « moi » unique et indépendant, en référence aux cinq agrégats qui, eux, sont impermanents, multiples et interdépendants, n'est pas établie. Cette logique et les questions qu'elle provoque surprennent souvent l'esprit occidental. Et c'est peut-être là la beauté de cette rencontre interphilosophique.

Cela dit, dans le Mahāyāna, cette analyse met en évidence non seulement l'erreur de présumer l'existence d'un « moi », mais l'erreur de présumer l'existence de tous les phénomènes (les cinq agrégats)²³¹. En ce sens, l'utilisation du terme *dharma* dans le contexte du Mahāyāna suppose déjà un lien avec les *Prajñāpāramitāsūtra*, on entend ici que tout ce qui est du domaine de la dépendance (le fait d'être un appui pour quelque chose) implique nécessairement le constat de vacuité. Pour un œil averti, le premier mot du titre, *dharma*, annonce déjà la teneur des propos du DhDhV. Mais si l'existence en soi ne se trouve pas parmi les cinq agrégats, l'utilisation du terme *dharmatā* propose-t-elle une forme d'être-en-soi ?

²³⁰On pense entre autres ici aux arguments élaborés sur le sujet par Nāgārjuna, Dignāga, Dharmakīrti, Candrakīrti, etc.

²³¹La réfutation de l'existence ici examine comment l'attachement à « moi » tend à scléroser l'individu dans ces idées plus qu'à le libérer.

Les termes *dharmatā* et *chos nyid* (la nature des phénomènes)

Le deuxième terme du titre en sanskrit est *dharmatā*. Le suffixe *-tā* en sanskrit s'utilise de la même manière que le suffixe « -té » en français²³². Il signifie « le fait d'être quelque chose », « la réalité de quelque chose » ou « la nature de quelque chose ». Suivant la définition de *dharma* que propose Vasubandhu dans l'*Abhidharmakośa*, on peut dire que *dharmatā* signifie « la nature de ce qui porte une caractéristique propre » ou « la réalité des *dharma* » ou encore « leur nature propre ». Dans la *vr̥tti* de Vasubandhu, la *dharmatā* est associée à la pureté²³³. De même, Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1481), dans son commentaire sur le RGV, fait un lien entre la *dharmatā*, l'ainsité et la luminosité naturelle de l'esprit²³⁴. Ce qui n'est pas sans référence à la *vr̥tti* de Vasubandhu. Enfin, le III^e Karmapa indique que le « -té » fait ici référence l'absence de dualité.

Dans le dictionnaire BGT, *chos nyid* est défini comme « la qualité en soi ou la nature en soi²³⁵ » ou encore comme « la nature qui est en soi vacuité²³⁶ ». Si l'on considère que le DhDhV est intimement lié aux *Prajñāpāramitāsūtra*, le terme *dharmatā* équivaut alors à la dernière définition : la nature qui est vacuité. On se rappelle que, généralement, la vacuité est synonyme d'impermanence et d'interdépendance entre causes et conditions²³⁷. Cependant, il ne faut pas se méprendre. Comme le souligne Bugault (1968), pour la plupart des Occidentaux, l'envers de l'existence est le néant (p. 152-154), alors qu'en contexte bouddhique, l'envers de l'existence est la non-existence, ce n'est pas le néant. Dans cette perspective, l'existence et la non-existence sont les deux extrêmes que produit l'intellect. Ces deux extrêmes ne correspondent pas à l'expérience. La vacuité, qui ne se trouve même pas au milieu de ces deux extrêmes, fait référence à ce qui est indescriptible, au-delà de la

²³²Pour mieux respecter la parenté des mots sanskrits et tibétains, on aurait peut-être dû traduire *dharmatā* par phénoménalité (utilisé en 1865 par Proudhon), mais, cette forme d'abstraction semble hermétique. Mathes (1996) préfère traduire *dharmatā* par *wahren wesen*, ce qui se traduit en français par « véritable essence ». Scott (2004) préfère *real being*, mais pour tenter de mettre en lumière le fait que le DhDhV n'affirme aucune existence réelle, l'expression « nature des phénomènes » a été retenue.

²³³Voir Mathes 1996 et 2005, et Phuntsok 1990 : 42.

²³⁴Mathes 2005 : 6, note 23.

²³⁵Tib. *rang gshis sam rang bzhin*.

²³⁶Tib. *rang bzhin stong pa nyid*.

²³⁷ Le terme vacuité fait aussi référence au fait que tous les phénomènes sont une combinaison d'un certain nombre de constituants.

dualité, au-delà des extrêmes, au-delà de toute fabrication mentale. Dans ce contexte, la *dharmatā* (vacuité) n'est ni existante, ni non existante. L'expression « nature des phénomènes » pointe donc vers l'indescriptible, ce qui n'est pas sans lien avec l'utilisation du terme *vibhāga* dans le titre.

Les termes *vibhāga* et '*byed pa* (la distinction)

Le terme *vibhāga* est un terme courant, lié aux verbes « distinguer, séparer ou analyser ». Dans le *Mahāyānasamgraha*, Lamotte traduit ce terme par « répartition » ; dans *Instant et cause*, Lilian Silburn le traduit par « analyse » et dans *La philosophie bouddhique idéaliste*, May le traduit par « discrimination ». Dans le BGT, on définit l'équivalent tibétain, '*byed pa* au sens de « ce qui démarque une chose d'une autre »²³⁸.

L'utilisation de ce terme ici fait écho aux propos des Vaibhāṣika relatés par Vasubandhu dans l'*Abhidharmakośabhāṣya* : « en dehors du discernement des *dharmas*, il n'existe pas de moyen pour pacifier les *kleśa*²³⁹ » (La Vallée Poussin 1971 : 5). Dans cette perspective, la capacité de faire une distinction est un moyen de sortir de la souffrance. Si cela est vrai pour les écoles anciennes du bouddhisme²⁴⁰, alors dans le contexte du Mahāyāna, et en particulier avec les écrits des *Prajñāpāramitāsūtra*, cette exigence s'accroît²⁴¹. Le but n'est plus simplement de pacifier les perturbations provoquées par les *dharmas*, mais, comme le suggère déjà ce titre, d'en réaliser leur nature (*dharmatā*). Il apparaît ainsi que toute pratique basée sur de tels textes exige un effort de discrimination, mais aussi, à

²³⁸Tib. *kha 'phral ba*.

²³⁹Sk. *dharmānāṃ pravicaṣyam antareṇa nāsti kleśānāṃ yata upāśāntaye*. Le terme *kleśa* fait référence à tout ce qui fait souffrir, il s'agit des perturbations mentales, émotives, etc.

²⁴⁰Dans le canon *pāli*, on note le *Dhammavibhaṅga*, dont l'auteur présumé est H.R.H. Prince Vajiranavarorasa (voir Potter 1998 : 165).

²⁴¹Dans le Mahāyāna, on trouve au moins trois titres qui emploient le terme *vibhāga*. En plus du *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV), il y a le *Madhyāntavibhāga* (MAV) qui propose de situer la distinction entre le milieu et les extrêmes, et le *Ratnagoṭravibhāga* (RGV) qui propose, selon la présente interprétation, de situer la distinction entre l'état de *buddha* en tant que joyau (sk. *ratna*) et l'état de *buddha* en tant que germe (au sens de potentiel non actualisé ou de matière brute non purifiée). Ces trois textes font partie du corpus de cinq traités attribués à Maitreya et possèdent tous une application pratique. Le MAV propose une description de la pratique du calme mental (sk. *samatha*). Le DhDhV est associé à la pratique de la vision profonde (sk. *vipaśyanā*), et depuis le XI^e siècle, dans la tradition indo-tibétaine, le RGV est considéré important pour la pratique des *tantra* et celle de Mahāmudrā.

l'inverse que, sans cet effort, l'Éveil n'est peut-être pas accessible. On dit « peut-être » ici parce qu'il y a au moins deux approches à la pratique bouddhique. On y reviendra au chapitre X. Pour l'instant, examinons la stance d'introduction qui recèle déjà un débat sur cette question.

5.3 La stance d'introduction et son interprétation (débat avec Kawamura)

Généralement, en contexte traditionnel, la première stance d'un texte doit présenter un bref exposé du sens de l'œuvre et exprimer l'intention de l'auteur²⁴². Ce qui, en contexte universitaire, correspond à une introduction.

Après avoir compris qu'il y a quelque chose à abandonner complètement
et qu'il y a autre chose qui doit être expérimentée directement,
[j'ai] composé ce traité dans l'intention de faire la distinction entre ces [deux choses]
à partir de leur caractéristique²⁴³. (1)

Gyamts'o (tib. *rgya mtsho* : 1934-) indique que le terme tibétain *shes*, que l'on traduit ici par « après avoir compris », est un diminutif du terme *shes rab*, un terme inspiré du terme sanskrit *prajñā*²⁴⁴ (connaissance). Cette explication relève de l'herméneutique (science de la critique et de l'interprétation) et s'applique à la pratique, elle ne relève pas de la linguistique. En effet, en considérant l'original de la première stance, on comprend peut-être mieux cette interprétation²⁴⁵ :

*kiñcit pariññāya yataḥ praheyam sākṣāt ca kiñcit karaṇīyam anyat /
atas taylor lakṣaṇatā vibhāgaṃ cikīrṣatā śāstram idaṃ prañītam //*

²⁴²Sk. *prayojana* tib. *dgos pa*.

²⁴³Tib. *shes nas gang zhig yong su spang bya zhing / gzhen 'ga' zhig ni mngon sum nyid du bya / des na de dag mtshan nyid rnam dbye ba / byed par 'dod nas bstan bcos 'di brtsams so*. La reconstitution sanskrite est identique à l'original. Voir page suivante. Brunnhölzl (2012) traduit cette stance de la manière suivante : « Something is to be relinquished after being understood and something else is to be made fully perceptible. Therefore this treatise was composed out of the wish to distinguish the defining characteristics of these two ».

²⁴⁴Le terme *prajñā* est constitué du préfixe *pra* qui signifie « devant » et de la racine *jñā* qui signifie « connaître, savoir, reconnaître, prendre acte, noter, ou même apprendre ».

²⁴⁵Dans les années trente, Sāṅkṛtyāyana découvrit un manuscrit sanskrit du DhDhV, mais ne le publia malheureusement pas dans sa totalité. En 1938, il publie toutefois un article où l'on trouve cette première stance (p.163).

Dans cette stance²⁴⁶, le terme *prajñā* n'apparaît pas. C'est un terme parent, *parijñāya*, qui apparaît. Selon le dictionnaire MW, le terme *parijñā* signifie « reconnaître, observer, percevoir, apprendre, comprendre, affirmer, savoir, reconnaître comme ». Le suffixe *ya* indique que ce verbe fait partie d'une séquence d'actions. C'est pourquoi on le traduit par l'expression « après avoir compris ». Pour clarifier la relation entre les termes *shes* et *nas* dans la version tibétaine, il est utile ensuite de regarder le relatif (sk. *yataḥ*) à la première ligne et le corrélatif (sk. *atas*) à la deuxième ligne du texte sanskrit. Ceux-ci indiquent que l'action en permet une autre, en d'autres mots, que c'est la compréhension (sk. *parijñā*) qui donne lieu à la composition de ce texte (sk. *prañītam*)²⁴⁷. Voilà la relation qui est établie entre ces lignes²⁴⁸. Pourtant, dans un article portant sur le DhDhV, Kawamura (1984) traduit ce même fragment sanskrit autrement :

Something must be removed (1) and something other must be realized (2)
After having understood [what is to be understood] (3);
Therefore, this treatise has been undertaken in the hope of
Explicating the two from the viewpoint of their characteristics²⁴⁹.

Dans sa traduction, Kawamura (1984) considère que les deux premières lignes présentent une description des trois dimensions de l'expérience (sk. *trilakṣaṇa*)²⁵⁰ : ce qui est à

²⁴⁶L'instrumental *cikīrṣatā* se rapporte à un pronom de première personne sous-entendu, d'où l'ajout entre crochet, [j'ai].

²⁴⁷Dans l'interprétation de Brunnhölzl (2012), c'est l'acte de comprendre précède l'acte d'abandonner. Cette interprétation s'appuie sur la version tibétaine (p. 173).

²⁴⁸On observe ici que la méthode que propose Vasubandhu dans la *vyākhyāyukti* se trouve de manière embryonnaire dans la structure du DhDhV. À moins que cette stance soit un ajout plus tardif, cela indique que Vasubandhu n'a pas inventé cette méthode, mais qu'il s'inspire des pratiques de son époque. Cela dit, le génie de Vasubandhu s'exprime en sa capacité de présenter une synthèse minutieuse d'informations comme c'est le cas dans l'*Abhidharmakośa*.

²⁴⁹Kawamura (1984) écrit *lakṣaṇato vibhāgaṃ*, le singulier de *lakṣaṇatā vibhāgaṃ* suggéré dans l'original : 1107, note 26.

²⁵⁰Le terme sanskrit *lakṣaṇa* vient à signifier « marque, signe, attribut, caractéristique ». En tibétain, le terme *mtsan nyid* signifie à la fois « définition » et « caractéristique ». Dans le présent travail, on le traduit par « caractéristique » en rapport aux *dharma* et à la *dharmatā* et par « dimension » en rapport à la triade. Robertson (2008) indique que la position de Kawamura s'appuie sur le commentaire du DhDhV de Blo bzang rta mgrin – (1867-1937) et sur celui du MAV de Sthiramati. Selon Robertson (2008), Sthiramati soutient que la dimension imaginaire correspond à l'apparence du sujet-objet, elle est sans existence ; que la dimension dépendante correspond à la fabrication erronée de ce qui apparaît en dualité, c'est ce qui émerge en relation à des causes et conditions, c'est ce qui doit être abandonné ; et que la dimension

éliminer serait associé à ce qui, dans l'expérience, est dépendant ou relatif (1), ce qui est à réaliser serait associé à ce qui est parfaitement présent (2) et ce qui est à comprendre serait associé à ce qui est imaginaire (3)²⁵¹.

Cette interprétation pose quelques difficultés. D'abord, l'interprétation de la corrélation est ambiguë. Est-ce que le fait d'avoir compris (*yataḥ*) ce qui est imaginaire permet (*atas*) la composition de ce texte ? On en doute fortement. De plus, l'ajout : [what must be understood] n'est pas donnée à la lecture du texte sanskrit. Alors, comment Kawamura (1984) arrive-t-il à cette interprétation ? Je vois trois indices de réponses possibles.

Premièrement, dans le canon tibétain, ce texte est classé parmi les textes Yogācāra, une école qui utilise abondamment la notion de trois dimensions²⁵². Dans cette perspective, on constate que plusieurs commentateurs tibétains alimentent les débats à partir de cette notion. De même, en 1974, des spécialistes japonais tels que Hakamaya (1974) utilisent cette notion dans leur recherche sur le DhDhV.

Deuxièmement, l'étude d'un certain nombre de textes permet d'établir que Kawamura (1984) s'inspire probablement du commentaire du MAV de Mipham et du *Madhyāntavibhāḡabhāṣya* de Vasubandhu²⁵³. Ces deux textes posent un rapport entre les trois verbes utilisés dans cette stance : comprendre, abandonner et réaliser, et la notion de trois dimensions de l'expérience (imaginaire, dépendante et parfaitement présente)²⁵⁴. Sans

parfaitement présente est ce qui résulte de la reconnaissance et de l'abandon, c'est la réalisation directe puisque dénuée de sujet et d'objet.

²⁵¹Petit (1999) traduit *parikalpita* par « projection » (imaginaire) ; *paratantra* par « relativité » (dépendant) ; et *pariniṣpanna* par « perfection » (parfaitement présent). Pour plus de détails sur la notion de trois dimensions de l'expérience, consulter le chapitre suivant. Robertson (2008) traduit le terme *lakṣaṇa* par *constitutive principle* et ces trois principes par *the notational-conceptual, relative-dependant et consummate-reality*.

²⁵²Cette classification, représentant une des interprétations possibles, est contestée par plusieurs commentateurs tibétains.

²⁵³Vasubandhu écrit *parikalpitasya pariññāne paratantrasya pariññāne prahāṇe ca / pariniṣpannasya pariññāne prāpti-sākṣāt-karaṇe caivam atra pariññā-prahāṇa sākṣātkriyāyām mārga-satya-vyavasthānam iti veditavyam* (Nagao 1964 : 40-41). La stance III.9 du MAV commentée par Vasubandhu se lit comme suit : *pariññāyām prahāṇe ca prāpti-sākṣātkṛtāv ayaṃ // mārga-satyaṃ samākhyātaṃ /*. Tib. *yong su shes dang spang ba dang / thob par mngon sum bya ba ni/ lam gyi bden pa yang dag bshad*.

²⁵⁴Dans un tout autre contexte, on note que Brunnhölzl (2009) s'inspire du même rapport que relève Kawamura pour faire un rapprochement entre le MAV et le DhDhV.

entrer dans les détails, ma réserve ici vient du fait que ce rapport n'est pas automatiquement applicable à la stance d'introduction du DhDhV ; que ce rapport se fait ici au prix d'un contresens concernant la traduction de la corrélation (*yataḥ/ataḥ*) ; que Vasubandhu ne reprend pas ces trois verbes dans son commentaire du DhDhV ; et enfin que même si Mipham utilise ces trois verbes dans son commentaires de cette stance, il ne les situe pas en rapport avec les trois dimensions de l'expérience.

Troisièmement, l'interprétation de Kawamura (1984) est probablement influencée par la présence du terme *lakṣaṇa* (tib. *mtshan nyid*). On traduit ici ce terme par « caractéristiques », en lien avec les *dharma* et la *dharmatā*, et par « dimension », en lien avec la triade. Ce double choix de traduction s'appuie sur le fait que la *vr̥tti* de Vasubandhu n'utilise la notion de trois dimensions de l'expérience ni en rapport à cette stance ni en rapport aux stances suivantes. Pour Vasubandhu, ce qui est à abandonner²⁵⁵ fait ici référence aux phénomènes (sk. *dharma*) qui se définissent comme l'ensemble des afflictions²⁵⁶, alors que ce qui est à réaliser²⁵⁷ fait référence à la nature de ces phénomènes (sk. *dharmatā*) qui se manifeste pleinement lors de la transformation (changements d'appui) et qui se caractérise par la pureté²⁵⁸.

Dans cette même veine, les commentaires de Mipham, de Thrangu (2001), et les explications de Gyamtso sur le DhDhV n'utilisent pas la notion des trois dimensions de l'expérience²⁵⁹. On doit donc s'astreindre, pour l'instant, au sens strict du mot, c'est-à-dire « trait caractéristique » (ce qui permet de définir une chose) ; et traduire cette stance de manière plus dépouillée en ne considérant que les éléments présentés jusqu'ici :

²⁵⁵Sk. *praheya* ; tib. *spang bya*.

²⁵⁶Sk. *saṃkleśa* ; tib. *kun nas nyon mongs*.

²⁵⁷Sk. *sākṣāt karaṇīya* ; tib. *mngon sum*.

²⁵⁸Tib. [...] *zhes bya ba ni rim pa ji lta ba bzhin du kun nas nyon mongs pa'i mtshan nyid kyi chos dang / rnam par byang ba'i mtshan nyid kyi gnas yongs su gyur pas rab tu phye ba'i chos nyid kyi dbang du byas te gsungs pa'o* Sk. [...] *iti saṃkleśa-lakṣaṇaṃ dharmam vyavadāna-lakṣaṇām āśrayaparivr̥tti-prabhāvītāṃ dharmatāṃ ca adhikṛtya yathākramam ucyate* [...] (Phuntsok 1990 : 42).

²⁵⁹Pour Lodrö Nyamgyal, érudit contemporain de la tradition indo-tibétaine, consulté entre janvier et avril 2008 lors d'un programme d'étude au monastère de Pullahari au Népal, il n'y a rien dans cette stance qui indique la présence des trois dimensions de l'expérience. Certains commentateurs comme le III^e Karmapa utilisent pourtant cette notion. Suivant les diverses interprétations, il semble que l'on peut interpréter le DhDhV avec ou sans cette notion.

[*yatah*] Ayant compris qu'il y a quelque chose à abandonner (les *dharma*) et que quelque chose d'autre doit être expérimentée directement (la *dharmatā*), alors [*atah*] [j'ai] composé ce traité souhaitant faire à la distinction entre ces deux [choses] à partir de leur caractéristique.

Cette lecture situe la corrélation (*yatah/atah*) en accord avec le texte original sanskrit et s'accorde avec la version tibétaine de même qu'avec la *vr̥tti* de Vasubandhu. La traduction de Mathes (1996) va dans le même sens²⁶⁰.

Maintenant, que dit cette lecture sur l'intention du texte ? En reprenant les indices que révèlent l'examen du titre et celui de cette stance, et en les plaçant dans le contexte de la composition du DhDhV, c'est-à-dire devant le problème de compréhension que posent les *Prajñāpāramitāsūtra* à l'époque d'Asaṅga, il apparaît que la préoccupation principale du DhDhV est le développement de la *prajñā*. En ce sens, la compréhension, qui permet à l'auteur de composer ce texte, est en soi ce que l'auteur se propose d'expliquer. Et c'est dans cette perspective que Gyamtso considère que le premier mot de cette stance pose un rapport avec la *prajñā*.

C'est aussi dans cette perspective que l'auteur pose une distinction entre la compréhension de « ce qui est à abandonner » et celle de « ce qui est à expérimenter directement ». Vasubandhu me semble aller dans le même sens lorsqu'il précise ici que cette distinction ne se fait pas à partir d'objets différents²⁶¹. Pour comprendre ses propos, introduisons déjà ce que plusieurs spécialistes nomment la « théorie de la connaissance » bouddhique.

²⁶⁰Mathes (1996) traduit cette stance de la manière suivante : *Da manches, nachdem man es erkannt hat, aufzugeben und manch anderes offenbar zu machen ist, deswegen habe ich in dem Wunsche, die Merkmale dieser beiden zu unterscheiden, dieses Lehrwerk verfaßt.*

²⁶¹Tib. « *de dag mtshan nyid kyi sgo nas rnam par dbye* » *zhes bya ba ni yul tha dad pa'i sgo nas ni ma yin no zhes bya ba'i don no //*. Sk. *tayor lakṣaṇatā vibhāgam iti na tu bhinnaviṣayatayā ity arthā* / (Phuntsok 1990 : 42). Vasubandhu introduit déjà les propos de la stance 9 du DhDhV qui énonce que les phénomènes et leur nature ne sont ni une même chose, ni des choses différentes.

La connaissance en pensée bouddhique (*prajñā*)

La connaissance en contexte bouddhique est conçue à l'image du mécanisme de la faculté visuelle. Le mécanisme visuel, qui est la capacité de cerner une forme, est expliqué comme un processus de découpage qui met en lumière un objet donné parmi l'ensemble des objets dans un champ visuel donné. C'est ce type de pouvoir illuminateur qui est associé à la connaissance. Par exemple, dans le contexte des *Prajñāpāramitāsūtra*, il est dit que lorsque la vision de la connaissance par excellence devient de plus en plus précise et raffinée, elle met en lumière la non-production des phénomènes, c'est-à-dire leur vacuité, leur nature.

En pratique, la connaissance est issue de trois types d'activité : celle acquise par l'écoute (incluant l'étude), celle acquise par la réflexion et celle acquise par la méditation²⁶². Les recherches de Bugault (1968) mettent en évidence qu'il y a là deux aspects de la connaissance : conceptuel et non conceptuel. Il y a un processus de discrimination qui se raffine (conceptuel) et il y a quelque chose d'autre qui est non conceptuel, sans sujet ni objet (p. 42-45). Selon Bugault (1968), les qualités de la *prajñā* se développent ainsi en trois temps : au début, écrit-il, la *prajñā* est conceptuelle et discursive, ensuite elle est conceptuelle et intuitive²⁶³ et enfin, elle est intuitive sans concept (p. 101-103).

En contexte occidental, cette conception de la connaissance n'est pas donnée. D'abord, on ne peut prétendre avoir une réponse (constat de vacuité) avant d'avoir cherché et analysé, en d'autres mots, la subordination de la connaissance à un constat préétabli (ex. la non-production, la vacuité, l'enseignement du Buddha) pose problème. On suppose même que le conditionnement de la pensée par un constat déjà établi fait de l'exercice de la libre pensée un dogme, un exercice exégétique ou un exercice de lavage de cerveau au détergent de la vacuité.

²⁶²Sk. *śrutamayī, cintāmayī, bhāvanāmayī* ; tib. *thos pa las byung ba, bsam pa las byung ba, bsgom pa las byung ba*.

²⁶³Le terme « intuition » se définit comme une connaissance immédiate sans l'aide du raisonnement. Il n'est pas dit qu'elle soit non conceptuelle. Bugault (1968) définit l'intuition en faisant un rapprochement avec la pensée d'Husserl (p. 102).

Mais selon Bugault (1968), ce problème en contexte bouddhique n'en est pas un. Le constat de vacuité rend la naissance d'un dogme ou d'une idéologie beaucoup plus difficile. Il écrit : « de ce point de vue, le bouddhisme est plutôt une émancipation, dans la mesure où il rompt avec l'orthodoxie traditionnelle et reprend toutes choses à zéro, c'est-à-dire en fonction de l'expérience personnelle » (p. 69).

Cela dit, pour la plupart des Occidentaux, un autre problème se pose : la notion même d'une connaissance non conceptuelle²⁶⁴. Devant ce problème, Bugault (1968) propose une explication en disant qu'en Occident, la connaissance s'attache à l'intelligible et qu'elle cherche ses garanties par la méthode. Elle reste ainsi impersonnelle et conceptuelle, alors que la connaissance en pensée bouddhique s'attache à l'inintelligible, à l'expérience. En ce sens, elle devient personnelle et non conceptuelle (p. 69).

Il ne faut pourtant pas croire que cette dernière écarte la rigueur de la pensée rationnelle. En fait, dans ce contexte, le pouvoir de discrimination de l'aspect conceptuel de la connaissance est un instrument pour accéder à l'expérience directe ou immédiate (l'aspect non conceptuel). Dans cette dynamique, il semble que le constat de vacuité joue le rôle de passerelle entre l'aspect conceptuel et l'aspect immédiat de la *prajñā*.

L'aspect conceptuel qui permet de comprendre ce qui est à abandonner

En contexte bouddhique, l'aspect conceptuel de la connaissance est lié au cinquième agrégat, celui des consciences²⁶⁵. Plus spécifiquement, il est lié à la sixième conscience, la conscience mentale²⁶⁶. C'est ce qui saisit, on l'appelle le connaisseur, le percevant, ou encore le « sujet » qui réunit l'information. Ce mode de cognition implique autant l'intellect, l'intuition, l'imagination, la sensibilité, la volonté, que ce qui, depuis Freud, se nomme l'« inconscient ». L'expression la plus subtile de ce processus de cognition est la

²⁶⁴ Dans ce contexte, Bugault (1968) utilise le terme inconnaissance.

²⁶⁵ Sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*.

²⁶⁶ Sk. *manovijñāna* ; tib. *yid gyi rnam par shes pa*.

division entre sujet et objet. En cela, l'activité conceptuelle est un mode de cognition dualiste (objectivant).

On compte deux types de mode de cognition conceptuel : mondain et supra-mondain (voir Bugault 1968 : 24-26). Il n'est pas dit que cette distinction ait été aussi tranchée à l'époque de la composition du DhDhV, mais cette distinction aide à la compréhension en contexte occidental.

La connaissance conceptuelle mondaine

En contexte traditionnel, l'utilisation mondaine de la connaissance est liée à la plupart des sphères d'activité humaine tels la médecine, la logique, la grammaire, les arts appliqués²⁶⁷, etc. Cette utilisation de l'intelligence est dite être orientée vers l'extérieur. Elle a pour objectif de comprendre, prévoir, contrôler, planifier, etc. Elle ne vise pas nécessairement à remettre en cause l'existence d'un « moi » ni l'existence du monde et ne s'intéresse pas spécifiquement à la nature ultime des choses.

La connaissance conceptuelle supra-mondaine

La connaissance supra-mondaine est orientée vers l'intérieur et davantage concernée par une transformation intime. Elle a pour objet la remise en question des présomptions, elle suppose l'épuisement progressif des préoccupations de ce monde (l'espoir/la peur) et donne une place privilégiée au développement des vertus. Cette activité réfléchie est de l'ordre du renoncement et en cela, elle rejoint l'expression « ce qui est à abandonner » de la stance d'introduction. Elle rejoint aussi le commentaire de Mipham qui indique que « ce qui est à abandonner » est le *samsāra*.

Brièvement, on peut dire que l'utilisation de la pensée rationnelle ici n'est efficace que s'il y a renoncement ; et que le renoncement ne se définit pas par l'adoption du bon et par le rejet du mauvais, mais par l'abandon de tous les pôles : gain-perte, fierté-honte, plaisir-déplaisir, c'est-à-dire tout ce qui peut être source de renforcement de la présomption de

²⁶⁷Le terme *bzo rig* que l'on traduit par « arts appliqués » fait référence à des activités aussi diverses que l'artisanat, l'athlétisme, l'équitation, la calligraphie.

l'existence des choses et d'un « moi ». Dans cette perspective, on peut dire que la distinction entre le mondain et le supra-mondain repose principalement sur le constat de vacuité. La simple remise en question de la présomption de l'existence réelle des choses est, dans ce cas, l'amorce du chemin vers une expérience directe et immédiate.

L'aspect non conceptuel de la connaissance qui permet l'expérience directe

Dans le DhDhV, l'aspect non conceptuel de la connaissance est défini en lien avec la nature des phénomènes. On parle alors d'expérience directe. L'expression sanskrite utilisée est *sākṣāt karaṇīyam*. Le MW indique que la combinaison des termes *sākṣāt* et *kr* signifie littéralement « mettre directement devant les yeux ». Dans le dictionnaire d'Edgerton (1953-98), la combinaison de ces deux termes est traduite par le verbe « réaliser ». Kawamura (1984) utilise cette même traduction, mais on peut aussi traduire *sākṣāt* et *kr* par « avoir une expérience directe, immédiate, intuitive ».

La version tibétaine de cette stance utilise le terme *mngon sum*, que l'on traduit aussi par « expérience directe ». Dans le dictionnaire BGT, ce terme tibétain signifie (1) « le fait d'être non illusionné »²⁶⁸, (2) « ce qui est direct et sans obscurcissement »²⁶⁹, (3) « un des sept types de connaissance »²⁷⁰ qui se définit comme « une connaissance dénuée de concept, d'illusion »²⁷¹. Dans ce cas, il y a deux contextes d'utilisation²⁷². Il y a le cas d'une perception sensorielle directe, par exemple lorsqu'on perçoit un vase²⁷³. Cette perception est du domaine des consciences (sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*). Le deuxième contexte d'utilisation, plus pertinent ici, est la vision sapientielle de l'expérience méditative des êtres nobles²⁷⁴. C'est en ce sens que Mipham peut faire un lien avec le

²⁶⁸Tib. 'khrul ba min pa'i dngos gnas.

²⁶⁹Tib. lkog gyur min pa'i thad ka.

²⁷⁰Tib. blo rig bdun gyi nang gses.

²⁷¹Tib. rtog bral ma 'khrul ba'i shes pa.

²⁷²Même si le contact entre l'œil et le vase peut être considéré comme valide, ultimement, seule la vision sapientielle est valide au sens de l'Éveil parfait d'un *buddha*.

²⁷³Tib. bum 'dzin dbang mngon.

²⁷⁴Tib. 'phags pa'i mnyam bzhag ye shes lta bu'o.

nirvāṇa. Cet aspect de la connaissance appartient au domaine de l'intelligence fondamentale (sk. *jñāna* ; tib. *ye shes*)²⁷⁵.

Comme on le verra, dans le DhDhV, l'expérience directe et l'intelligence fondamentale sont considérées comme équivalentes. Et je ne suis pas la seule à introduire la notion d'intelligence fondamentale si rapidement en tant qu'élément essentiel de compréhension. Dans la troisième stance liminaire de son commentaire, Mipham met l'intelligence fondamentale au premier plan en équivalence avec la réalité profonde ou ultime.

Ici sera expliqué un grand traité
mettant en lumière la réalité profonde,
l'intelligence fondamentale non conceptuelle,
au cœur même de tous les trésors
des enseignements du Mahāyāna²⁷⁶.

Mipham s'inspire ici de la *vr̥tti* de Vasubandhu qui utilise aussi l'expression « réalité profonde » dans son introduction. En contexte traditionnel, rappelons que l'adjectif « profond » est associé à la connaissance par excellence, à l'intelligence fondamentale, à l'expérience directe ou encore à l'aspect immédiat de la *prajñā*. Mipham apporte donc ici des précisions sur l'intention du DhDhV en mettant l'accent non seulement sur le développement général de la *prajñā*, mais sur son aspect non conceptuel (sa perfection). Il répond ainsi à des questions de son époque comme l'indique aussi l'épilogue de son commentaire.

²⁷⁵ Le *Catuhpratisaraṇasūtra* pose quatre règles progressives pour arriver à l'expérience directe : 1 – prendre appui sur l'enseignement, non la personne ; 2 – prendre appui sur le sens, non les mots ; 3 – prendre appui sur le sens définitif, non le sens provisoire ; 4 – prendre appui sur l'expérience directe, non la connaissance conceptuelle ou discursive. Sk. 1 – *dharmāḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ* ; 2 – *arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanaṃ* ; 3 – *nīārthaṃ sūtraṃ pratisaraṇaṃ na neyārthaṃ* ; 4 – *jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānaṃ*. Tib. 1 – *gang zag la mi rton chos la rton* ; 2 – *tshig la mi rton don la rton* ; 3 – *drang don la mi rton nges don la rton* ; 4 – *rnam shes la mi rton ye shes la rton pa*□*o*. L'ordre de ces quatre règles varie parfois. La troisième règle est utilisée comme guide d'interprétation des textes (pour plus d'information, voir Lamotte 1949 et Thurman 1978).

²⁷⁶ Tib. *gang 'dir theg pa chen po'i chos kyi mdzod / kun gyi nang na snying por gyur pa yi / rnam par mi rtoḡ ye shes zab mo'i don / gsal mdzad bstan bcos chen po'i rnam bshad bya*. Cette stance exprime ce qu'Arguillère (2004) souligne dans son ouvrage, c'est-à-dire que pour Mipham l'intelligence fondamentale non conceptuelle est la réalité en soi.

L'examen des stances V

Cela dit, aujourd'hui, alors que la pensée bouddhique s'instaure en contexte occidental, quelles sont les questions qui se posent ? L'enseignement du DhDhV dans divers centres d'Europe et d'Amérique du Nord, montre d'une part, que les notions de base font souvent défaut, et d'autre part, que le sens pratique en lien avec le constat de vacuité pose énormément de questions. C'est ce que je me propose d'explorer dans la présente recherche. Dans cette perspective, que peut révéler l'examen des stances du chapitre suivant ?

6. L'EXAMEN DES STANCES 2 A 9 ET LA NOTION DE TROIS DIMENSIONS DE L'EXPÉRIENCE

Ce chapitre porte sur les stances 2 à 9. Mipham assimile ce groupe de stances à une « présentation concise » du DhDhV. Celles-ci définissent d'abord brièvement ce que l'on entend par « phénomènes » et par « nature des phénomènes ». Elles proposent ensuite de faire la distinction entre ces deux choses en utilisant trois arguments qui mènent chacun à leur façon au constat de vacuité.

Pour la présente recherche, il s'agit donc de situer ce discours dans son contexte et de mettre en évidence l'application pratique de ce constat. Toutefois, l'examen de ces stances tente aussi de comprendre la raison pour laquelle certains érudits et spécialistes associent le DhDhV aux trois dimensions de l'expérience ; et comment cette notion s'inscrit dans le contexte du développement de la *prajñā*. L'examen des stances 2 et 3 donne déjà des pistes à cet effet.

6.1 Les phénomènes et leur nature (stances 2 et 3)

En résumé, tous [ce qui est enseigné dans les textes]
peut être connu sous deux aspects :
les phénomènes de même que leur nature.
[Cela] indique que tout [ce qui est à connaître] s'y retrouve²⁷⁷. (2)

Dans leur commentaire respectif de cette stance, Vasubandhu et Mipham suggèrent que ce que Maitreya entend résumer, c'est l'ensemble des sujets que l'on trouve dans les textes, d'où l'ajout de termes entre crochets. Les textes se divisent ainsi en deux types

²⁷⁷Tib. 'di dag thams chad mdor bsdu na / rnam pa gnyis su shes bya ste / chos dang de bzhin chos nyid kyis / thams chad bsdu pa nyid phyir ro. La reconstitution sanskrite du *Central Institute of Higher Tibetan Studies* se lit comme suit : *idaṃ sarvaṃ samāśena vijñeyaṃ dviprakāraṃ / dharmatvena tathā dharmatātvena sarvasaṃgrahāt //*. Qui se traduit par : « En résumant, [disons que] tout ceci doit être connu sous deux aspects, en tant que phénomènes et en tant que nature des phénomènes, parce que cela comprend tout ».

d'enseignements, soit les enseignements portant sur les phénomènes et les enseignements portant sur leur nature²⁷⁸.

En approchant un texte aussi fondamental que celui-ci, il ne faut jamais perdre de vue le premier enseignement du Buddha, celui des quatre nobles vérités²⁷⁹. À l'examen de ces quatre vérités, on constate que les deux premières portent sur la compréhension du *samsāra*²⁸⁰ et que les deux dernières portent sur la compréhension du *nirvāṇa*²⁸¹. C'est dans cette perspective que la stance suivante énonce :

Dans ce [texte], ce que l'on entend par phénomènes, c'est le *samsāra* ; et ce que l'on entend précisément par la nature des phénomènes, c'est le *nirvāṇa* des trois véhicules²⁸². (3)

Dans sa *ṛtti*, Vasubandhu indique que le terme « phénomènes » se comprend à partir d'une liste qui commence par les cinq agrégats. Dans les *Prajñāpāramitāsūtra*, cette liste compte plus de cent huit éléments élaborés à partir de plusieurs classifications, dont les cinq agrégats (qui sont une manière de classer l'ensemble des phénomènes conditionnés), les

²⁷⁸Cette division en deux groupes d'enseignements se trouve aussi dans ce que l'on nomme « les quatre sceaux » qui définissent l'ensemble des textes bouddhiques (celles du Hīnayāna et celles du Mahāyāna) en rapport à tout autre système de pensée : Tout ce qui est composé est impermanent. Tout ce qui est souillé est souffrance. Aucun phénomène n'a d'existence propre. Et au-delà de la misère, il y a la paix (tib. 'dus byas thams chad ni mi rtags pa'o / zeg pa dang bcas pa ni sdug bsngal ba'o / chos tams chad ni bdag mad pa'o / mya ngan las 'das pa ni zhi ba'o). Les deux premiers sceaux décrivent les phénomènes. Les deux derniers sceaux décrivent la nature des phénomènes. Selon Kongtrül, ces quatre sceaux proviennent d'un texte intitulé le *gsang byas sams gyis mi gyab pa* (le secret inconcevable).

²⁷⁹La vérité de la souffrance (sk. *duḥkhasatya* ; tib. *sdug bsngal gyi bden pa*), celle de l'origine de la souffrance (sk. *duḥkhasamudayasatya* ; tib. *kun 'byung gi bden pa*), la vérité de la cessation de la souffrance (sk. *nirodhasatya* ; tib. 'gog pa'i bden pa) et celle du chemin (sk. *mārgasatya* ; tib. *lam gyi bden pa*). Le terme tibétain *den pa* est parfois traduit par « réalités ».

²⁸⁰Le terme *samsāra* est composé du préfixe *sam* qui signifie « ensemble, globalité, totalité » et de la racine *sr* qui signifie « courir, glisser ou couler ». Il y a là l'idée d'un écoulement continu. La traduction tibétaine 'khor ba signifie « tourner », ou plus précisément encore, « le fait de tourner en rond », d'où l'idée d'une continuité du mouvement cyclique d'existences.

²⁸¹Le terme *nirvāṇa* est composé de la négation *nis* ou *nir* et de la racine *vā* qui signifie « souffler ». À l'image d'une chandelle qui s'éteint d'un coup de vent, cet état est le produit de l'extinction de quelque chose. Les notions de paix et de non-conditionnement y sont associées. Selon la traduction tibétaine *mya ngan las 'das pa*, cet état d'extinction se situe au-delà de la souffrance.

²⁸²Tib. *de la chos kyi phe ba ni / 'khor ba yin te chos nyid kyi / rab tu phye ba theg gsum gyi / mya ngan las ni 'das pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *dharmaprabhāvitā tatra samsāro dharmatāyā / prabhavitam triyānasya nirvāṇam khalu vartate //*. Ce qui se traduit par : « Dans ce [texte], le *samsāra* est le produit des phénomènes, tandis que le *nirvāṇa* des trois véhicules constitue de toute évidence leur nature ».

dix-huit éléments (sk. *dhātu* – qui en sont une autre²⁸³), etc. Pour mettre cette division en évidence, le tableau 6.1 de la page suivante présente cette liste en deux colonnes.

Peu importe la classification choisie pour l'interprétation, celle-ci devrait permettre d'examiner comment le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* se manifestent ; ou en d'autres mots, comment la manifestation des cinq agrégats, par exemple, se perpétue et s'enchaîne en une ronde ininterrompue (le *saṃsāra*) ; et, plus important encore, comment il peut y avoir manifestation en dehors de cette ronde (le *nirvāṇa*).

Par exemple, selon l'examen de la stance 1, on sait que les phénomènes sont liés à l'aspect conceptuel de la connaissance. Dans le contexte *saṃsāri*que, ce dernier est à l'image d'un mécanisme auquel chaque individu participe sans s'en rendre compte²⁸⁴. La présentation des douze liens d'interdépendance²⁸⁵ est une des manières classiques d'expliquer ce mécanisme (tableau 6.1 : phénomènes 42 à 53). On y reviendra dans le chapitre suivant, mentionnons simplement ici que le premier lien de cet enchaînement est l'ignorance et que l'ignorance, dans ce contexte, n'est pas l'absence de connaissance, mais la non-reconnaissance de la nature des phénomènes.

²⁸³Les dix-huit éléments (sk. *dhātu* ; tib. *khams*) comprennent les six facultés des sens (sk. *indriya* ; tib. *dbang po*), les six objets des sens (sk. *viṣaya* ; tib. *migs yul*) et les six consciences (sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*).

²⁸⁴Le *saṃsāra* est caractérisé par la souffrance. Plusieurs descriptions de la souffrance que propose le bouddhisme trouvent leur origine dans l'Abhidharma. Waldron (2003) indique que la réflexion de l'Abhidharma commence à s'imposer d'elle-même à partir des II^e et III^e siècles avant notre ère. Elle s'affirmera par la suite comme l'une des « trois corbeilles ». L'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu est l'un des témoignages les plus complets du développement de cette pensée. Toutefois, selon Waldron (2003), cette réflexion trouve ses conclusions ultimes dans un contexte tout autre, celui d'une école du Mahāyāna, l'école Yogācāra.

²⁸⁵Les douze liens d'interdépendance (sk. *nidāna* ; tib. *gleng gzhi*) ou de coproduction conditionnée (sk. *pratīyasamutpāda* ; tib. *rien cing 'brel bar 'byung ba*) sont : 1- l'ignorance (sk. *avidyā* ; tib. *ma rig pa*) ; 2- les formations karmiques (sk. *saṃskāra* ; tib. *'du byed*) ; 3- la conscience (sk. *vijñāna* ; tib. *rnam shes*) ; 4- le nom et la forme (sk. *nāmarūpa* ; tib. *ming gzugs*) ; 5- les six sources des sens (sk. *āyatana* ; tib. *skye mched*) ; 6- le contact (sk. *sparśa* ; tib. *reg pa*) ; 7- la sensation (sk. *vedanā* ; tib. *tshor ba*) ; 8- la soif ou le désir (sk. *trṣṇā* ; tib. *sred pa*) ; 9- l'appropriation (sk. *upādāna* ; tib. *len pa*) ; 10- le devenir (sk. *bhava* ; tib. *srid pa*) ; 11- la naissance (sk. *jāti* ; tib. *skye ba*) ; 12- la vieillesse et la mort (sk. *jarāmaraṇa* tib. *rga shi*). Cette classification se trouve entre le n° 42 et le n° 53 du tableau 6.1.

Tableau 6.1
Liste des phénomènes selon les *Prajñāpāramitāsūtra*

Phénomènes liés à l'expérience du <i>samsāra</i>	Phénomènes liés à l'expérience du <i>nirvāṇa</i>
1. Les formes	54. La perfection de la générosité
2. Les sensations	55. La perfection de l'éthique
3. Les perceptions	56. La perfection de la patience
4. Les formations mentales	57. La perfection de la diligence
5. Les consciences (les 5 agrégats ; sk. <i>skandha</i>)	58. La perfection de la stabilité méditative
6. L'œil	59. La perfection de la connaissance (les 6 <i>pāramitā</i>)
7. L'oreille	60. La vacuité de l'intérieur
8. Le nez	61. La vacuité de l'extérieur
9. La langue	62. La vacuité de l'intérieur et de l'extérieur
10. Le corps	63. La vacuité de la vacuité
11. L'esprit	64. La vacuité du vaste
12. Les formes	65. La vacuité de l'ultime
13. Les sons	66. La vacuité du composé
14. Les odeurs	67. La vacuité du non-composé
15. Les saveurs	68. La vacuité de ce qui transcende les extrêmes
16. Le toucher	69. La vacuité de ce qui n'a ni commencement ni fin
17. Les phénomènes (les 12 sources ; sk. <i>āyatana</i>)	70. La vacuité de ce qui ne doit pas être abandonné
18. La conscience visuelle	71. La vacuité de la nature
19. La conscience auditive	72. La vacuité de tous les phénomènes
20. La conscience olfactive	73. La vacuité des caractéristiques spécifiques
21. La conscience gustative	74. La vacuité de l'imperceptible
22. La conscience tactile	75. La vacuité des non-choses
23. La conscience mentale (les 12 sources + 6 consciences = 18 éléments ; sk. <i>dhātu</i>)	76. La vacuité de l'essence
24. Le contact visuel	77. La vacuité de l'essence des non-choses (les dix-huit vacuités)
25. Le contact auditif	78. Les [quatre] attentions rapprochées
26. Le contact olfactif	79. Les [quatre] abandons parfaits
27. Le contact gustatif	80. Les [quatre] fondements des pouvoirs miraculeux
28. Le contact tangible	81. Les [cinq] pouvoirs
29. Le contact mental	82. Les [cinq] forces
30. La sensation née de la condition du contact visuel	83. Les [sept] facteurs de l'Éveil
31. La sensation née de la condition du contact auditif	84. Le noble chemin octuple (les 37 auxiliaires de l'Éveil)
32. La sensation née de la condition du contact olfactif	85. Les [quatre] Nobles Vérités
33. La sensation née de la condition du contact gustatif	86. Les [quatre] stabilités méditatives
34. La sensation née de la condition du contact tangible	87. Les [quatre] incommensurables
35. La sensation née de la condition du contact mental (les 6 contacts et 6 sensations conditionnées)	88. Les [quatre] absorptions sans forme
36. L'élément terre	89. Les huit libérations parfaites
37. L'élément eau	90. Les neuf stades de stabilité méditative (les 33 méditations)
38. L'élément feu	91. La vacuité
39. L'élément air	92. L'absence de caractéristique
40. L'élément espace	93. L'absence de souhait (les 3 portes de libération)
41. L'élément conscience (les 6 grands éléments constitutifs)	94. Les [cinq] presciences
42. L'ignorance	95. Les [trois] absorptions méditatives supra-mondaines
43. Les actes karmiques	96. Les [quatre] portes de mémoire
44. La conscience (réceptacle)	97. Les dix pouvoirs des <i>Tathāgata</i>
45. Le nom et la forme	98. Les [quatre] absences de peur
46. Les six sources de conscience	99. Les [quatre] connaissances justes
47. Le contact	100. L'amour universel
48. La sensation	101. La grande compassion
49. L'avidité	102. Les dix-huit qualités uniques du Bouddha (50 résultats)
50. L'appropriation	103. L'accomplissement de celui qui a pénétré la voie
51. L'existence	104. L'accomplissement de celui qui revient une fois
52. La naissance	105. L'accomplissement de celui qui ne revient plus
53. La vieillesse et la mort (les 12 liens d'interdépendance)	106. Les arhats (les 4 étapes du <i>śrāvakayāna</i>)
	107. Les <i>buddha</i> solitaires (<i>pratyekabuddhayāna</i>)
	108. La compréhension de tous les aspects de la base
	109. La compréhension de tous les aspects du chemin
	110. L'omniscience (<i>bodhisattvayāna</i>)

En examinant d'un peu plus près le contenu de cette liste, on constate que ces éléments se divisent aussi en deux grandes catégories : les phénomènes du *samsāra*²⁸⁶ et ceux du *nirvāṇa*. Chaque élément de cette liste est identifié par un chiffre et chaque classification est identifiée entre parenthèses. Avec ce tableau, on constate que le terme « phénomènes » peut couvrir un vaste champ sémantique²⁸⁷.

En considérant les phénomènes n° 103 à 110, on constate que les phénomènes 106, 107 et 110 correspondent à la désignation « trois véhicules », les phénomènes 103 à 105 étant liés aux étapes du Hīnayāna, le phénomène 108 à la sagesse que développent les *śravaka* et *pratyekabuddha* et le phénomène 109 à la sagesse que développent les *bodhisattva*. On peut alors supposer, à tort, que la nature des phénomènes se comprend à partir de ces classifications²⁸⁸.

Précisons d'abord qu'il faut faire une distinction entre les désignations qui se trouvent dans cette classification et l'expérience auxquelles ces dernières font référence. De plus, même si le DhDhV semble installer une relation quasi symétrique en associant le terme *dharmā* au *samsāra* et le terme *dharmatā* au *nirvāṇa*, la distinction ne se situe pas entre les phénomènes du *samsāra* et ceux du *nirvāṇa*, mais entre tous ces types de phénomènes (y compris ceux liés à l'expérience du *nirvāṇa*) et leur nature. Du point de vue de la nature des phénomènes, il n'y a pas de distinction.

²⁸⁶Dans l'*Abhidharmakośa*, l'espace (que représentent les cavités du corps) se trouve parmi les éléments constitutifs de l'agrégat (*skandha*) de la forme. Celui-ci se distingue de l'espace qui se trouve parmi les trois phénomènes non-conditionnés en compagnie de la cessation analytique et de la cessation non-analytique.

²⁸⁷Ce tableau montre aussi que, dans ce type de liste, certains éléments se répètent (ex. consciences) et que certaines classifications se chevauchent sans pourtant s'exclure mutuellement (ex. les douze *āyatana* et les dix-huit *dhātu*). De même, dans la présente recherche, l'utilisation de la classification des cinq agrégats, qui simplifie grandement l'examen des stances, n'exclut pas nécessairement l'utilisation, par exemple, des douze liens d'interdépendance (n° 42 – 53 de la liste), lorsque cela s'avère nécessaire.

²⁸⁸Pour une discussion sur la traduction du terme *yāna*, voir le chapitre 10. Dans ce tableau, il y a les quatre étapes du véhicule des auditeurs (sk. *śrāvakayāna*), le véhicule des *buddha* solitaire (sk. *pratyekabuddhayāna*) et les trois qualités de l'Éveil parfait (aussi nommé *bodhisattvayāna*). D'un point de vue historique, la notion de trois véhicules se place dans un héritage bouddhique parfaitement traditionnel. Cette liste de phénomènes se situe dans le contexte de la connaissance conceptuelle.

Selon la stance 1, on sait aussi que la nature des phénomènes est du domaine de l'expérience directe. L'équivalence entre la nature des phénomènes et le *nirvāṇa* se situe donc ici dans cette perspective. On comprend ainsi que la manifestation des phénomènes du *nirvāṇa*, en dehors de la ronde des existences, est possible grâce à la reconnaissance de cette nature, grâce à l'expérience directe de celle-ci. Cette expérience est accessible au moyen de trois types de démarches (les trois véhicules²⁸⁹) qui supposent le développement de la *prajñā* (le constat de vacuité) :

- Avec le véhicule des auditeurs²⁹⁰, on pratique le renoncement et on adopte une discipline rigoureuse dans le but d'atteindre la libération. On se familiarise avec la vacuité du « soi » de l'individu qui se réalise par l'analyse et la méditation sur les cinq agrégats.
- Avec le véhicule des *buddha*-solitaires²⁹¹, on a déjà établi un lien karmique profond avec les enseignements du Buddha. En se retirant en solitude pour atteindre la libération, on se familiarise aussi avec la vacuité du « soi » de l'individu qui se réalise en pénétrant la réalité des douze liens d'interdépendance.
- Pour ce qui est du véhicule de ceux et celles qui ont l'esprit tourné vers l'Éveil²⁹² (sk. *bodhisattva*), il y a deux interprétations. Dans le Hīnayāna, ce véhicule est strictement réservé à un *buddha* historique comme le Buddha Śākyamuni. Dans les textes du Mahāyāna, comme le DhDhV, ce véhicule est utilisé par de nombreux *buddha* et *bodhisattva*²⁹³. Sur cette voie, on se

²⁸⁹Dans les débats sur la classification du DhDhV, on se demandera si la mention de trois véhicules (stance 3) correspond à une attestation de trois potentiels d'Éveil distincts. À cette question, certains érudits répondent par l'affirmative, alors que les autres commentateurs répondent par la négative en proposant que dans le DhDhV, il y a l'idée sous-jacente d'un seul véhicule (sk. *ekayāna*). Il faudra attendre le chapitre 7 pour suivre le raisonnement de ces derniers. Pour une discussion concernant la notion d'*ekayāna* (un seul véhicule), voir entre autres Ruegg 1977 et de Kunst 1977.

²⁹⁰Sk. *śrāvakayāna* ; tib. *nyan thos kyi theg pa*.

²⁹¹Sk. *pratyekhabuddhayāna* ; tib. *rang sangs rgyas kyi theg pa*. Selon Gombrich (1992), cette catégorie de pratiquants est mythique et ne sert qu'à l'érudition. Cette proposition de Gombrich est discutable.

²⁹²Sk. *bodhisattvayāna* ; tib. *byang chub sems dpa'i theg pa*.

²⁹³Sans en connaître les sources exactes, on dit qu'il y a deux types de *bodhisattva*, les êtres ordinaires aspirant à l'Éveil et les Êtres Nobles ayant atteint au moins la première Terre. Dans le *Daśabhūmikāsūtra*, on dit qu'au contact de la réalité telle qu'elle est, on devient un Être Noble. Ce bodhisattva accède d'abord à l'expérience d'une joie immense (sk. *pramuditā* ; tib. *rab tu dga' ba*) sur cette première Terre l'élimination de la saisie du « je » inspire la générosité. Puis vient une expérience qui est sans tache (sk. *vimalā* ; tib. *dri ma med pa*). Celle-ci s'inspire du travail d'éthique et de discipline. Vient ensuite l'expérience de la luminosité (sk. *prabhākārī* ; tib. *'od byed pa*) qui permet le développement de la patience (l'endurance). Au niveau de la quatrième Terre, l'expérience devient rayonnante (sk. *arciṣmatī* ; tib. *'od phro ba*) et donne lieu à l'enthousiasme (la diligence) ; à la cinquième Terre, elle devient invincible

familiarise avec la vacuité du « soi » de l'individu et avec la vacuité du « soi » des phénomènes, on s'applique à la perfection (sk. *pāramitā*) sur les dix Terres (sk. *bhūmi*) pour arriver à l'Éveil d'un *buddha*.

L'expression « *nirvāṇa* des trois véhicules » correspond ainsi à une transformation profonde que permet le développement de la *prajñā*. Mais si le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont pas deux opposés, que sont-ils ? Mipham indique que, pour qui aspire à l'Éveil, les phénomènes (les agrégats) servent d'appui sur la voie. Il n'est donc pas question d'abandonner une chose (les phénomènes) pour en adopter une autre (leur nature), mais de comprendre le fonctionnement ou l'articulation entre ces deux choses. Cette articulation s'exprime en un rapport entre la manière d'apparaître des choses (*saṃsāra* et *nirvāṇa*) et leur manière « d'être²⁹⁴ » (sans distinction). Et c'est ici, croit-on, que la notion de trois dimensions de l'expérience (sk. *trilakṣaṇa*) peut jouer un rôle dans l'interprétation du DhDhV.

Rappelons que ni le DhDhV ni Vasubandhu ni même Mipham ne font mention de la notion de trois dimensions de l'expérience. Robertson (2008) avance plusieurs hypothèses à ce propos, il s'agirait, selon lui, d'éviter les difficultés que cette dernière représente dans un discours portant sur la transformation. Il croit que son absence sert peut-être à dé-substantialiser ou à éviter la substantialisation de la relation d'interdépendance entre les phénomènes, etc. (p. 26 à 36).

Cela dit, le III^e Karmapa, Rangjung Dorje (1284-1339), comme d'autres commentateurs, considère cette notion comme un élément essentiel d'interprétation²⁹⁵. La question est donc

(sk. *sudurjayā* ; tib. *syang dka' ba*) par l'entraînement à la concentration ; puis au niveau de la sixième, un *bodhisattva* (ou une *bodhisattvī*) voit clairement la réalité (sk. *abhimukhī* ; tib. *mgnon du phyogs pa*) avec le développement de la connaissance suprême ; ensuite vient l'éloignement (sk. *dūraṃgamā* ; tib. *ring du song ba*) avec la pratique des moyens habiles. À la huitième, un *bodhisattva* (ou une *bodhisattvi*), avec son aspiration sans borne, est inébranlable (sk. *acalā* ; tib. *mi gyo ba*) ; à la neuvième, il (ou elle) obtient l'excellente intelligence (sk. *sādhumatī* ; tib. *legs pa'i blo gros*) avec la pratique des pouvoirs ; au dixième niveau de conscience, la pratique de l'intelligence première (tib. *ye shes*) permet la maîtrise de l'enseignement, Terre que l'on nomme Nuée de *Dharma* (sk. *dharmameghā* ; tib. *chos kyi sprin*).

²⁹⁴Tib. *snang tshul* et *gnas tshul*.

²⁹⁵Mathes (2000 et 2005) note que cette notion joue un rôle central dans l'interprétation Shentong (tib. *gzhan stong*). Pour certains érudits, comme Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1481), cette notion est un outil de méditation progressive sur la vacuité (Mathes 2005 : 16-19).

de savoir où se situe cette notion dans le texte. Pour tenter d'identifier sa présence, on propose d'abord de définir chacune des dimensions.

6.2 Les trois dimensions dans le *Samdhinirmocanasūtra* (SNS) et leur lien avec les cinq thèmes dans le *Laṅkāvatārasūtra* (LAS)

D'entrée de jeu, il y a le choix de traduction à clarifier. La plupart des spécialistes utilisent les expressions « trois caractéristiques » ou « trois natures » pour traduire les termes sanskrits *trilakṣaṇa* (tib. *mtshan nyid gsum*) ou *trisvabhāva* (tib. *rang bzhin gsum*). Toutefois, dans la présente recherche, le mot « nature » est déjà utilisé en référence à la *dharmatā* et le mot « caractéristique » est utilisé au sens de « ce qui définit quelque chose », il faut donc opter pour un autre mot en référence à cette triade. Après plusieurs tentatives de traduction, on a choisi le terme « dimension » au sens d'« aspect significatif de quelque chose ». Plus précisément, on entend ici que l'expérience vivante est multidimensionnelle, c'est-à-dire qu'elle relève de plusieurs domaines de connaissance²⁹⁶. Mais comment cette notion se présente-t-elle dans la tradition ?

Pour mettre cette notion dans son contexte, Mathes (2007) mentionne que l'histoire du Mahāyāna connaît deux périodes de développement majeur²⁹⁷ (p. 323). La première période est alimentée, dit-il, par les *Prajñāpāramitāsūtra* qui soutiennent que tous les phénomènes sont dénués d'existence propre (la vacuité). La deuxième est nourrie par l'interprétation Yogācāra de cette vacuité²⁹⁸, une interprétation qui se base sur trois types

²⁹⁶On y distingue une dimension purement imaginée qui relève du processus de projection, une dimension dépendante qui relève du principe de causalité (la relativité) et une dimension parfaitement présente qui relève de la connaissance par excellence.

²⁹⁷En 2000, Mathes publie un article sur une œuvre de Tāranātha en lien avec les trois dimensions intitulé *Tāranātha's presentation of trisvabhāva in the gzan ston snying po*. Dans cette œuvre, Tāranātha utilise le MAV comme référence. Cette interprétation présente certainement un intérêt dans l'interprétation du DhDhV, mais dépasse ici le cadre de ce travail.

²⁹⁸Certains spécialistes suggèrent que cette méthode sert de pont entre le bouddhisme qui se développe au Nord et celui qui se développe au Sud. Même si, dans cette hypothèse, Asaṅga représente les enseignements qui se développent au nord de l'Inde et Nāgārjuna représente le développement des enseignements du Sud, les historiens ne s'accordent pas sur le lieu de naissance et de résidence de ce dernier (le nord ou le sud). D'autres proposent, plus précisément, qu'elle serve de passerelle entre l'enseignement de l'Abhidharma et l'enseignement des *Prajñāpāramitāsūtra*.

d'absence d'existence propre : imaginaire, dépendante et parfaitement présente²⁹⁹, c'est-à-dire les « trois dimensions de l'expérience ». L'utilisation de cette notion ne cherche pas nécessairement à établir l'existence de quoi que ce soit. Il n'est pas nécessairement question non plus d'établir l'existence d'une « réalité ultime », son but est l'expérience directe (l'Éveil). En cela, la notion de « trois dimensions de l'expérience » peut être considérée comme une méthode d'analyse visant à orienter l'esprit vers l'Éveil.

Cette méthode n'est une pure invention ni du Yogācāra ni du Mahāyāna, puisqu'elle se trouve déjà sous forme embryonnaire dans plusieurs textes du bouddhisme ancien. Elle se systématisait toutefois avec des textes plus tardifs comme le *Samdhinirmocanasūtra* (Sūtra du dévoilement du sens profond : SNS) et le *Lankāvatārasūtra* (Sūtra de l'entrée en Lankā : LAS). Les spécialistes s'accordent tous pour dire que la composition du SNS aurait précédé la composition du LAS. Cela dit, parmi les travaux portant sur le LAS, notons celui de Suzuki (1999) qui fait remarquer que les trois dimensions : imaginaire, dépendante et parfaitement présente y sont associées à cinq thèmes³⁰⁰. Les cinq thèmes sont : 1- les apparences ou caractéristiques causales ; 2- les noms ; 3- les concepts³⁰¹ ; 4- l'ainsité ; et 5- l'intelligence fondamentale³⁰², ce qui n'apparaît pas dans le SNS. Le tableau 6.2 qui suit montre la correspondance établie dans le LAS.

²⁹⁹Sk. *trilakṣaṇa*, *trīsvabhāva* ; tib. *mtshan nyid sum*, *ngo bo sum* : sk. *parikalpita* ; tib. *kun brtags* ; sk. *paratantra* ; tib. *gzhan dbang* ; sk. *pariniṣpanna* ; tib. *yongs grub*. Petit (1999) traduit *parikalpita* par « projection » ; *paratantra* par « relativité » ; et *pariniṣpanna* par « perfection »

³⁰⁰Ce que l'on traduit ici par « thème » est traduit par « catégorie » par Carré (2006). Suzuki (1999) préfère conserver le terme *dharma*.

³⁰¹Suzuki (1999) traduit le terme *saṃkalpa* par « discrimination ».

³⁰²Dans l'ordre, *nimitta*, *nāma*, *saṃkalpa*, *tathatā*, *samyagjñāna*. Parmi les travaux portant sur le LAS, l'ordre des deux derniers thèmes est parfois inversé.

Tableau 6.2
Correspondance entre les trois dimensions de l'expérience et les cinq thèmes

Les trois dimensions	Les cinq thèmes dans le LAS
1. dimension imaginaire	1. apparence (caractéristique causale) ; 2. noms (désignations) ;
2. dimension dépendante	3. concepts ;
3. dimension parfaitement présente	4. ainsité ; 5. connaissance juste (sapience).

La correspondance qu'illustre ce tableau sera fort utile pour détecter la présence de la triade dans le DhDhV. Mais pour être plus efficace encore, la définition de chaque dimension : imaginaire, dépendante et parfaitement présente est aussi nécessaire. Pour ce faire, ces deux *sūtra* (le SNS et le LAS) ont été retenus. Le travail de Kongtrül apporte aussi de précieuses informations.

Ce qui est imaginaire et ses deux thèmes : les apparences et les noms

Selon le SNS, la dimension de l'expérience qui est alimentée par l'imaginaire se définit comme suit : « [...] les noms et les conventions attribuant aux choses une nature propre et des spécifications permettant de les mentionner dans le langage courant [...] » (Lamotte, 1935 : 188)³⁰³. Le LAS pousse la réflexion un plus loin, en incluant toutes les apparences (oniriques ou concrètes) : forme, sons, odeurs, saveurs, sensations tactiles et objets mentaux.

³⁰³Tib. *kun brtags pa'i mtshan nyid gang zhe na / ji stam du rjes su tha snyad gdags pa'i phyir chos rnam kyi ngo bo nyid bye brag tu ming dang brdar rnam par zhag pa gang yin pa'o*. Ce que l'on traduit par : « Qu'entend-on par "dimension imaginaire" ? [Cette dimension correspond aux] noms et termes qui sont établis en rapport aux particularités d'un phénomène dans le but de pouvoir s'y référer avec une étiquette conventionnelle ».

Les deux premiers thèmes : les apparences et les noms³⁰⁴ (ou désignations) y définissent ainsi l'aspect imaginaire. Dans cette perspective, la dimension imaginaire regroupe des éléments qui participent au processus subtil de construction mentale qui est mis en œuvre lors d'une perception. On l'associe généralement aux croyances, aux projections, aux imputations ou aux illusions.

Mais dans le *Trésor de la connaissance*, Jamgön Kongtrül (tib. *'jam mgon kong sprul blo gros mtha 'yas* : 1811-1899) apporte quelques précisions en ne désignant pas le premier thème par le terme « apparence » (tib. *snang ba*), comme le suggère la traduction de Carré, mais par « marque » (tib. *rgyu mtshan*), ce que l'on peut peut-être traduire plus littéralement par « caractéristique causale ». Le terme sanskrit correspondant *nimitta* signifie « signe, marque, occasion ou cause ». Dans ce contexte, une marque est associée au fonctionnement de l'agrégat de la perception. C'est sur les distinctions de ces marques que la conception du monde se construit. Identifiées comme imaginaires, ces marques ne sont pas du domaine de l'expérience directe. On en conclut qu'elles sont vides d'existence propre. Dans cette perspective, les noms (les désignations) le sont d'autant plus puisqu'ils s'établissent en rapport à des perceptions³⁰⁵. Mais la reconnaissance de ce premier type de vacuité ne permet pas de cerner le domaine de l'expérience directe, l'analyse doit donc se poursuivre.

Ce qui est dépendant et son thème : les concepts

Dans le SNS, ce qui relève de l'interdépendance, c'est-à-dire la dimension dépendante de l'expérience est définie comme « [...] la production des choses en raison des causes, s'exprimant comme suit : "Ceci étant, cela est ; ceci naissant, cela naît" » (Lamotte, 1935 : 188-9). Dans le LAS, la définition se précise encore : « [...] ce qui émerge dépendamment du support, l'esprit [...] » (Carré, 2006 : 98). On comprend « esprit » ici au sens de consciences.

³⁰⁴Voir Carré 2006 : 237-242.

³⁰⁵Attention ! L'expression « vide d'existence propre » ne veut pas dire « vide de sens » ou « inutile ».

Cette dimension dépendante est associée au troisième thème, les concepts³⁰⁶. Les concepts interviennent dans l'activité de la conscience mentale qui, elle, fait le lien entre ce que Carré (2006) nomme « l'expression de l'apparence » et « l'invention des noms ». Notons que pour certains, la traduction des termes *kalpa*, *vikalpa* ou *saṃkalpa* par « concept » pose un problème. À cet effet, Brunnhölzl (2009) écrit :

[...] ces termes font référence à l'activité continuelle, fabricatrice, mais illusoire de l'esprit, qui ne cesse de produire toutes sortes d'apparences et d'expériences duelles, construisant ainsi son propre monde. Il apparaît évident que ce qui est généralement compris par « conception » ou « élaboration conceptuelle » n'est qu'une petite partie de cette dynamique, puisque d'un point de vue bouddhique, *vikalpa*, inclut aussi l'imagination non conceptuelle, voire ce qui apparaît en tant qu'objet extérieur, ainsi que les consciences sensorielles – littéralement, c'est tout ce qui a un rapport avec la pensée dualiste, que cela soit un objet, un sujet, conscient ou non³⁰⁷.

En tenant compte de ces précisions, dans le présent travail, on retient tout de même le terme « concept ». Il est clair que la dualité joue ici un rôle essentiel et que cette activité de l'esprit appartient à l'aspect conceptuel de la connaissance, donc à la réalité relative. Elle est sans existence propre. Ce type de vacuité ayant été établi, l'analyse doit se poursuivre.

Ce qui est parfaitement présent et ses deux thèmes : l'ainsité et l'intelligence fondamentale

Dans le SNS, la dimension parfaitement présente d'un phénomène est « [...] la vraie Nature des choses, c'est la découverte, par les *bodhisattva*, de cette vraie Nature, à raison de leur énergie et de leur exacte réflexion ; c'est enfin l'obtention de l'Illumination suprême grâce à la pratique de cette découverte [...] » (Lamotte, 1935 : 189). Dans le LAS, ce qui est parfaitement présent coïncide avec l'ainsité et l'intelligence fondamentale, les quatrième et cinquième thèmes. On dit que « c'est l'ainsité où opère la sublime sagesse de la réalisation intérieure par-delà toutes les idées liées à la croyance à la réalité des noms et des choses »

³⁰⁶Tib. *rnam par rtog pa*.

³⁰⁷Citation traduite de l'anglais : « [...] these terms refer to the continuous, constructive, yet deluded activity of the mind that never tires of producing all kinds of dualistic appearances and experiences, thus literally building its own world. Obviously, what is usually understood by 'conception' or 'conceptual thinking' is just a small part of this dynamic, since, from a Buddhist point of view, *vikalpa*, also includes nonconceptual imagination and even what appears as outer objects and sense consciousness – literally everything that goes on in a dualistic mind, be it an object or a subject, conscious or not » (Brunnhölzl 2009 : 14).

(Carré, 2006 : 98). Kongtrül précise que l'intelligence ici est du domaine de la perfection³⁰⁸, on la nomme aussi « cognition immédiate de l'étendue de pureté³⁰⁹ ».

Dans ce contexte, l'ainsité est l'équivalent du constat de vacuité (la non-dualité) dans son expression la plus radicale. Cette dimension équivaut à l'Éveil, plus précisément à l'expérience directe de l'absence d'existence inhérente à toutes choses, aussi nommée « nature des phénomènes ». Ayant maintenant une meilleure idée de ce que sont les trois dimensions de l'expérience, il sera possible de détecter la présence de cette notion dans les trois stances qui suivent.

6. 3 La définition des phénomènes dans le DhDhV (stances 4 et 5)

Dans ce [contexte], ce qui caractérise les phénomènes
c'est la fabrication erronée qui prend l'apparence
de dualité de même que de désignations.
Puisqu'il y a apparence malgré l'absence d'existence,
cette [caractéristique] est trompeuse³¹⁰. (4)

Suivant l'examen du titre, on pourrait lire ici : les cinq agrégats se caractérisent par une fabrication erronée qui prend l'apparence de dualité... Selon l'examen de la stance 1, on pourrait aussi lire ici : le mode de cognition conceptuel se caractérise par une fabrication erronée qui prend l'apparence de dualité... Suivant l'examen de la stance 3, on pourrait encore lire ici : le *samsāra* se caractérise par une fabrication erronée qui prend l'apparence de dualité de même que de désignation... Ces multiples lectures aident à préciser les propos du DhDhV.

Dans cette stance, le premier terme tibétain à investiguer ici est *kun rtogs* que l'on traduit par « fabrication ». L'équivalent sanskrit, *parikalpana*, signifie « construction,

³⁰⁸Tib. *yang dag pa'i ye shes*.

³⁰⁹Tib. *dbyings dag pa'i ye shes*.

³¹⁰Tib. *de la chos kyi mtshan nyid ni / gnyis dang ji ltar mngon bjod par / snang ba yang dag ma yin pa'i / kun rtog pa ste med snang phyir / des na yang dag ma yin no*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *dharmasya lakṣaṇaṃ tatra hy abhūtaparikalpanam / yathābhilāpyaprakhyānaṃ dvayaṃ cāsadbhāsanāt // asadbhūtaṃ ca [...]*. Ce qui se traduit par : « En cela, les phénomènes ont en effet la caractéristique d'être une fabrication dépourvue d'existence, [c'est-à-dire] d'être connus selon le langage et d'être duels ; ils ont aussi une existence trompeuse parce que leur apparence est trompeuse ».

fabrication ». Ce terme fait référence à la pensée discursive sous toutes ses formes³¹¹. En ne considérant que ce mot, on pourrait faire un lien avec la dimension qui relève de l'imaginaire, dont le terme technique est *kun brtags*³¹². Mais ce n'est pas si simple.

D'une part, la « fabrication » est dite erronée (tib. *yang dag ma yin pa*). Cette expression tibétaine se traduit littéralement par « ce qui n'est pas pur, pas parfait, pas correct, pas juste, pas réel » en d'autres mots, celle-ci n'est pas en accord avec la nature des phénomènes. La reconstitution sanskrite propose le terme correspondant sanskrit, *abhūta*, qui signifie plutôt « ce qui n'existe pas », mais qui est aussi traduit en contexte bouddhique par « ce qui est faux » (voir entre autres Davidson 1985 et Mathes 2005). D'autre part, cette fabrication est dite erronée en rapport à l'apparence (tib. *snang ba*³¹³).

L'apparence de la dualité (le premier thème – stance 4)

Dans le LAS, le terme sanskrit *nimitta* est le premier thème associé à la dimension imaginaire. Même si, généralement, ce terme signifie « marque », Suzuki (1999) et Carré (2006) le traduisent par « apparence » dans leur traduction du LAS. Le DhDhV apporte une précision sur le type d'apparence qui caractérise cette dimension de l'expérience, celle de la dualité. Un terme clé puisqu'il reviendra dans les stances suivantes.

La dualité³¹⁴ est définie comme une distinction entre le sujet qui saisit (sk. *grāhaka* ; tib. *'dzin pa*) et l'objet saisi (sk. *grāhya* ; tib. *gzung ba*). Cette définition de la dualité n'est pas

³¹¹Dans son commentaire, Mipham suggère-t-il qu'il y a un rapport entre l'expression « complète imputation » (tib. *kun btags tsam*) le terme technique « dimension imaginaire » (tib. *kun brtags*) ?

³¹²L'équivalent sanskrit, *parikalpita*, signifie « ce qui a été construit, fabriqué, fixé, choisi, inventé, arrangé ».

³¹³Dans cette stance, la reconstitution sanskrite utilise deux termes différents en sanskrit pour un seul et même terme tibétain (que l'on traduit par « apparence »). Le premier est lié au fait d'être connu (sk. *prakhyā*), l'autre est lié au fait de briller (sk. *bhāsa*). Le premier qui apparaît est *prakhyā*, il est composé du préfixe *pra* et de la racine *khyā*. La racine *khyā*, comme verbe, est utilisée uniquement sous les formes passive et causative. Au passif, on peut le traduire par ce qui est connu et au causatif par ce qui fait connaître. En tant que nom, il signifie « ce qui est visible, perceptible ». Le deuxième terme, *bhāsa*, vient de la racine *bhās* qui signifie « illuminer, briller ». En tant que nom, il signifie aussi « apparence ».

³¹⁴Selon Ruegg (1969), les termes ayant trait à la non-dualité (sk. *advaita* ou *advaya*) apparaissent rarement dans les écrits bouddhiques anciens. Ils apparaissent chez des auteurs appartenant à des écoles mixtes (plus

anodine, elle suggère que le processus de cognition est un acte de saisie et non simplement un état de fait. La perception d'une montagne, par exemple, n'opère pas passivement chez un sujet, c'est un acte de saisie (sk. *grāhaka*) qui s'opère d'abord par la conscience visuelle, puis par la conscience mentale³¹⁵.

Pour décrire cette situation plus en détail, on dit que la perception commence par un mouvement de l'esprit. Ce mouvement donne lieu à une saisie qui est évaluée par une activité qui relève de l'agrégat de la perception. Ce processus de qualification se fait par l'identification d'un signe ou d'une marque³¹⁶. On dit que lorsqu'un signe est perçu, une équation apparaît, par exemple cette apparence est bleue³¹⁷; puis, apparaît une opposition³¹⁸, par exemple, elle est bleue, elle n'est pas non bleue; puis vient ensuite une élaboration sur le thème, par exemple, cette apparence d'une certaine forme de bleu est plus pâle que foncée³¹⁹ (voir Williams 1980). Ce mécanisme donne lieu à une idée générale de l'objet.

L'apparence au sens de « marque ou signe » alimente donc le travail de synthèse, qui, aussi subtil soit-il, ne correspond pas à la réalité. Pour illustrer l'erreur, Mipham donne l'exemple du dessin d'une montagne sur lequel il semble y avoir une perspective, des dénivellations, des lieux plus élevés que d'autres, alors qu'il n'y en a pas. De même, l'apparence de l'objet dépend du mouvement de l'esprit, la réalité de ce qui est perçu est tout autre.

Mipham donne aussi l'exemple de ce qui apparaît dans un rêve. Les formes oniriques semblent vraiment réelles, tellement réelles parfois qu'elles provoquent de la peur, alors que ce ne sont que des fabrications de l'esprit. Un autre exemple classique est celui de la

tardives) adoptant une position qui harmonise divers enseignements, catégorie dans laquelle tombe le DhDhV (*Abhidharma* et *Prajñāpāramitāsūtra*).

³¹⁵Gyamts'o définit les phénomènes dans le contexte du DhDhV par la souffrance qui émerge à partir de concepts apparaissant en une dualité, et saisis comme duels (tib. *gnyis snang gnyis 'dzin gyi rnam rtok de las byung ba'i sdug bsgnal*), ou encore comme le processus conceptuel qui est l'appropriation de l'objet-saisi et du sujet qui saisit (tib. *zung 'dzin la dan par zhen pa'i rnam rtok*)

³¹⁶Sk. *nimitta*; tib. *mtshan ma*. Dans l'*Abhidharmakośa*, on définit la perception comme l'appréhension des signes.

³¹⁷Sk. *kalpanā*; tib. *rtog*.

³¹⁸Sk. *vikalpa*; tib. *rnam rtog*.

³¹⁹Sk. *prapañca*; tib. *spros*.

perception de poils ou de filaments par quelqu'un qui a un certain trouble visuel. Il y a bien des poils qui apparaissent dans les yeux de cette personne, alors que dans les faits, il n'y en a pas.

Cette stance du DhDhV insiste donc sur le fait que ce travail de synthèse impose une impression de dualité entre sujet et objet, et que c'est cette apparence de dualité (la dimension qui relève de l'imaginaire) qui porte à confusion. De même, à la troisième ligne de la stance, le terme « désignations³²⁰ » apparaît. Selon le LAS, ce deuxième thème (les noms) correspond aussi à la dimension de l'expérience qui relève de l'imaginaire.

Les désignations (le deuxième thème – stance 4)

Dans sa *vr̥tti*, Vasubandhu indique que les noms (les désignations) assignés aux choses s'établissent à partir d'une distinction entre sujet et objet (la dualité) et impliquent nécessairement une distinction entre l'apparence de l'objet désigné et sa désignation³²¹. Le terme « désignations » comprend toutes les formes de communication verbale (noms, mots, termes, syllabes³²², etc.) et non verbale (gestes, regards, etc.).

Dans les débats qui précèdent la composition du DhDhV, les érudits bouddhistes discernent trois éléments dans ce processus de locution : les mots, les sons et l'activité mentale. Les mots donnent accès au sens, les sons ne sont qu'une qualité sonore et l'activité mentale fait le lien entre les sons et le sens correspondant aux mots³²³. Le discernement de ces trois éléments a un but très précis, comprendre l'influence du langage sur l'expérience. Il soulève ainsi le problème de la présupposition de l'existence d'un objet désigné et son

³²⁰Dans la reconstitution sanskrite, le terme tibétain que l'on traduit par « désignation » correspond au mot sanskrit *lapyā*. Ce terme tibétain peut aussi correspondre au terme sanskrit *abhidhāna*.

³²¹Dans la version tibétaine, il est dit : [...] *dang ji ltar mngon bjod par*.

³²²Les syllabes comme *om*, *āḥ hūm*, par exemple, peuvent être de puissantes formes de communication en contexte bouddhique.

³²³Williams (1980) souligne que cette distinction entre le mot, le référent et le sens comporte certains parallèles avec les travaux de penseurs occidentaux contemporains comme Saussure, Barthes, Lohmann ou autres. À cet effet, il mentionne la notion grecque de *lekton* élaborée par Sextus Empiricus (III^e). Selon Williams, un *lekton* se définit comme le sens révélé par un mot que l'on appréhende comme subsistant dans la pensée (p. 21).

assimilation au terme³²⁴. Dans cette perspective, il y a des mots qui ont un objet bien défini et des mots qui sont sans objet.

En ce qui concerne les mots qui sont sans objet, les exemples couramment utilisés sont celui des « cornes d'un lapin » et celui de « moi ». Dans ce dernier cas, la désignation « moi » fait référence, par exemple, à ce qui a une certaine durée dans le temps (de la naissance à la mort), alors que ce qui est désigné est en constant changement (les cinq agrégats). Il y a donc discordance entre la désignation « moi » et ce qui est désigné : les cinq agrégats.

Dans le DhDhV, l'erreur provient de l'apparence de la dualité : l'objet semblant extérieur (le monde ou le corps) et le sujet semblant intérieur (les consciences). De là découle l'idée erronée d'un « moi » et d'un « mien »³²⁵, ou encore d'un « moi » séparé de ce qui est « autre ». Comme l'explique Candrakīrti (VI^e siècle) dans *l'Entrée dans la voie du milieu* : « [...] initialement on pense "je" et on s'absorbe en un "moi". Puis pensant "c'est à moi", l'attachement aux choses se développe³²⁶ » (1987 : 57-58). Le problème que l'on soulève ici est celui de la présupposition de l'existence d'un objet qui n'en est pas un. Dans cette perspective, la désignation « moi » n'a d'utilité que dans les échanges du quotidien. Elle est purement conventionnelle.

Dans le DhDhV, la réflexion sur le langage s'applique aussi aux mots qui ont un objet bien défini. Le terme « agrégat », par exemple, s'établit en rapport aux objets désignés par ce terme : formes, sensations, perceptions, formations mentales et consciences. Dans ce cas, même si le terme « agrégats » correspond à la définition des objets, il n'en reste pas moins

³²⁴Dans son livre intitulé *Buddhism and Language*, Cabezón (1994) tente de faire la lumière sur l'aspect philosophique du langage dans le bouddhisme. De même, Williams (1980), dans son article intitulé *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, apporte des données précises sur les débats qui ont permis le développement de cette réflexion. Enfin Bugault (1968) aborde cet état de fait dans son travail sur le développement de la *prajñā*.

³²⁵Pour mieux situer le débat qui fait un lien entre les phénomènes et le mode de cognition conceptuel, on se demande si les phénomènes que l'on doit connaître sont les objets (tib. *gzung*), le sujet (tib. '*dzin*), ou ce qui est appréhendé (tib. *rnam rig*), c'est-à-dire l'objet de la conscience mentale. Entend-on que l'aspect conceptuel de la connaissance est un mode de cognition par inférence (quatrième *skandha*, la formation mentale) ?

³²⁶Tib. *dang por nga zhes bdag la zhen gyur cing/bdag gis 'di zhes dngos la chags bskyed pa*.

que la désignation « agrégats » est distincte des objets désignés et que cette distinction est du domaine conceptuel.

En bref, peu importe la forme que prend l'expression, subtile ou savante, confuse ou exacte, ce qui relève du langage tombe dans la catégorie des phénomènes, dans la catégorie du *samsāra* et de la connaissance conceptuelle. De même, selon les définitions du SNS et du LAS, le domaine du langage appartient à la dimension imaginaire de l'expérience. Mais attention, ce n'est pas parce que le langage est purement imaginaire qu'il est considéré comme dénué de valeur ou sans utilité. Au contraire, sur la voie bouddhique, l'utilité du langage ne fait aucun doute, l'écoute et la réflexion sont des étapes essentielles du chemin³²⁷ (voir Bugault 1968 : 34-49). On peut alors se demander ce que cette analyse cherche à établir.

D'une part, on insiste sur le fait que la précision dans l'utilisation du langage est importante. Si l'on fait une erreur d'interprétation, les mots participent alors à l'enchaînement du *samsāra*. C'est ainsi que l'utilisation du langage peut entraver la démarche. Si l'interprétation juste (ex. le constat de vacuité), les mots participent alors à la libération.

D'autre part, on insiste sur le fait que, même dans le cas d'une interprétation juste, l'utilisation du langage n'est pas en elle-même libératrice. L'Éveil ne peut pas être atteint par la justesse des mots et des idées. Il y a une relation plus subtile à établir entre ce qui apparaît à l'esprit (les choses et les mots) et l'esprit lui-même. On s'interroge donc sur la nature des mots, mais, plus important encore, sur la nature de l'esprit qui produit ses mots. Ayant ainsi établi que les mots ne sont pas du domaine de l'expérience directe, l'analyse du DhDhV se poursuit.

³²⁷Un exemple de cette attitude dans la tradition bouddhique s'observe en rapport à la dévotion qu'on voue aux textes.

Les concepts (le troisième thème – stance 4 et 5)

Du fait que [cette caractéristique] est en tous [points] sans objet de référence et qu'elle n'est que conceptualisation, elle est une fabrication³²⁸. (5)

Cette stance met en relief un débat, celui de l'existence de l'objet de référence. Pour aborder ce débat, examinons d'abord comment cette stance se situe en rapport aux trois dimensions de l'expérience. Dans ce contexte, ce sont le terme « concept » (tib. *rtog*) et le terme « fabrication » (tib. *kun rtog* apparaissant aussi à la stance 4) qui posent des questions.

Les termes sanskrits correspondants sont *kalpa* (tib. *rtog*) et *parikalpa* (tib. *kun rtog*) qui, par leur racine commune (*klp* : arranger, construire, imaginer³²⁹), suppose une relation avec les termes *vikalpa*³³⁰ (tib. *rnam rtog* – pensée duelle), *saṃkalpa* (tib. *rnam rtog* – imagination) et *parikalpita* (tib. *kun brtags mtshan nyid* – dimension imaginaire de l'expérience). Ces termes font tous référence au processus de fabrication et de discrimination incluant la présomption d'existence réelle. La question ici est de savoir si ces termes décrivent la dimension dépendante de l'expérience, comme le suggère le LAS, ou si elles décrivent la dimension imaginaire, comme le suggère la parenté des mots (*kalpa*, *vikalpa*, *parikalpa* et *parikalpita*).

³²⁸Tib. *de yang thams chad don med cing / rtog tsam yin pas kun rtog pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *sarvatra tasmāt tad dhi nirarthakam / kalpamātrāt parikalpo*. Ce que l'on traduit par : « C'est pourquoi cette [caractéristique] implique [pour tout phénomène] d'être en effet totalement dépourvu d'objet de référence ; du fait que [tout phénomène] n'est que construction (concept), [cette caractéristique] est illusion ».

³²⁹Voir May 1959a : n.64, Bugault 1982 : 95 ; Silburn 1955 : 202.

³³⁰Brunnhölzl (2009) écrit : « one of the most inclusive notions in Buddhism in general and Yogācāra in particular is *vikalpa* (tib. *rnam rtog*), with the related *kalpanā* (tib. *rtog pa*), *parikalpa* (tib. *kun rtog*), and other cognates. All of them have the basic sense of "constructing", "forming", "manufacturing" or "inventing". Thus, in terms of mind, they mean "creating in the mind", "forming in the imagination" and even "assuming to be real", "feigning" and "fiction". This shows that their usual translation as "thought" or "concept" is not wrong, but particularly in the Yogācāra context - far too narrow ». Ruegg (1981) traduit *vikalpa* par *dichotomizing conceptualization*. Viévard (2002) écrit que, selon Candrakīrti, le terme *vikalpa* est une pensée dichotomique qui relève du fonctionnement de la pensée (sk. *cittapracāra*). *Vikalpa* suppose une construction. Elle est à l'origine des *kleśa* et implique un lien étroit avec les *dharma*. C'est une pensée erronée (*mithyā*) dans la mesure où elle surimpose (*adhyaśropa*) quelque chose qui n'est pas (voir Viévard 2002 : 47- 48, note 123).

En comparant certaines portions du DhDhV au MSA, Davidson (1985) note que, dans le MSA, la dimension qui relève de l'imaginaire comporte deux aspects : l'apparence de l'objet et du nom ; et que la dimension qui relève d'une relation de dépendance comporte trois aspects : une conceptualisation incorrecte (fabrication erronée), un sujet et un objet³³¹ (p. 83-91). Les travaux de Davidson indiquent donc que la fabrication erronée est un aspect de la dimension dépendante. Selon le LAS, cette fabrication erronée correspond au troisième thème : les concepts³³².

Mais il y a aussi des différences à souligner entre le DhDhV et le MSA. À la stance 4, ce qui est imaginaire, c'est l'apparence de la dualité (sujet et objet) et non simplement l'apparence de l'objet, comme le suggère Davidson (1985). À la stance 6, ce qui est parfaitement présent, c'est l'ainsité et l'absence de distinction entre sujet et objet, ce n'est pas seulement l'absence de dualité, comme le suggère Davidson (1985). En comparant les stances 4, 5 et 6 du DhDhV avec une stance du MAV, on observe ces mêmes différences :

L'imaginaire s'explique en rapport à l'objet,
le dépendant en rapport à la fabrication erronée.
De même, le parfaitement présent s'explique en rapport à l'absence de dualité³³³.

Que peut-on déduire de cette situation ? D'une part, il est clair que le mot fabrication (sk. *parikalpa* ; tib. *kun rtog*) ne doit pas être automatiquement associé à ce qui est imaginaire, malgré une parenté avec le terme technique *kun brtags* (sk. *parikalpita*). D'autre part, ces différences suggèrent que le DhDhV ne suit pas simplement les indications du MSA et du MAV. Est-ce qu'il suit les indications du LAS ? La présence du troisième thème (les

³³¹Davidson (1985) écrit que, dans le MSA, la dimension parfaitement présente est décrite par l'inexistence, la non-conceptualité, la pacification ou encore par un rapport d'égalité entre existence et non-existence.

³³²Le terme « fabrication » trouve une cohérence avec la définition du LAS : « [...] ce qui émerge dépendamment du support, l'esprit [...] » (Carré 2006 : 98). À la stance 4, il y a l'expression « fabrication erronée » (tib. *yang dag ma yin pa'i kun rtog pa*) et à la stance 5, les mots « fabrication » (tib. *kun rtog*) et « concepts » (*rtog*).

³³³Tib. *brtags pa dang ni gzhen dbang dang / yong su grub pa nyid kyang ngo / don phyir yang dag min rtog phyir / gnyid po med pa'i phyir bshad do*. Sk. *kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca / arthāḍ abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ* // (Nagao 1964 : 19). Ce genre de construction est un *yathāsāmkhya* : « L'imaginaire s'enseigne à partir de l'objet, le dépendant s'enseigne à partir de la fabrication de ce qui n'existe pas, et le parfaitement présent s'enseigne à partir de la non-existence de la dualité » .

concepts) à la stance 5 invite à le penser. Ce thème invite aussi à situer ce qui est dépendant dans le contexte de l'aspect conceptuel de la *prajñā*.

Dans cette perspective, les stances 4 et 5 établissent une relation étroite entre l'erreur d'interprétation (la dimension qui implique une relation de dépendance) et l'apparence de la dualité (la dimension qui relève de l'imaginaire). En cela, l'expression « fabrication erronée » met en lumière la confusion produite par l'interaction entre ces deux dimensions de l'expérience. Les fabrications (ce qui est dépendant) basées sur l'apparence de dualité (ce qui est imaginaire) sont nécessairement erronées. Elles provoquent l'expérience dite *samsāri*que. Examinons maintenant le débat sur l'objet de référence.

En considérant les débats qui ont lieu à l'époque de la composition du DhDhV, il apparaît qu'une des propositions que réfute cette stance est celle de l'existence de l'objet, plus spécifiquement peut-être, celle de la particule infinitésimale, c'est-à-dire une des deux parties de la dualité³³⁴. Rappelons que l'école dominante à cette époque, celle des Vaibhāṣika, affirme que le monde et le corps sont composés de petites particules, c'est-à-dire d'élément matériel indivisible (sk. *paramāṇu*), et que les *Prajñāpāramitāsūtra* réfute cette idée. Un ou deux siècles auparavant, Nāgārjuna avait déjà demandé si cette particule était causée par elle-même, par autre chose, par les deux (à la fois elle-même et autre chose), ou si elle est sans cause³³⁵. Cette analyse de Nāgārjuna cherchait déjà à montrer que la recherche d'une cause première (un substrat³³⁶) mène indubitablement à des contradictions. L'affirmation de l'existence d'une particule en tant que cause première tombe dans cette catégorie.

Cela dit, la réfutation que propose le DhDhV dans cette stance peut aussi être vue comme une affirmation : la perception du monde n'est pas due à l'existence de particules (l'objet), mais à la saisie de l'apparente dualité (sujet-objet). En d'autres mots, on assimile ici l'existence de cette particule à une fabrication (les concepts). Cette affirmation s'explique

³³⁴Comme le suggère Hall (1986) dans un contexte similaire, la notion d'existence fait référence à la tendance à réifier une idée de la réalité ultime (p. 18).

³³⁵Voir Bugault 2002.

³³⁶Le terme « substrat » ici est utilisé au sens de « ce qui constitue le support d'une réalité ».

entre autres en remontant une séquence des douze liens d'interdépendance (voir l'illustration 7.1 : 315).

Dans cet enchaînement, la dualité est omniprésente, mais elle se manifeste à proprement parler à partir du quatrième lien, celui du nom et de la forme qui correspond aux cinq agrégats. Le nom et la forme émergent en dépendance du troisième lien, la conscience (l'ensemble d'impressions préalables). Cette conscience dépend à son tour du lien que sont les formations karmiques qui dépendent de l'ignorance. En ce sens, la cause immédiate des agrégats, et par conséquent de l'apparente dualité, est la conscience, ce n'est pas une particule (l'objet extérieur). Et sa cause indirecte est l'ignorance.

L'enchaînement des douze liens est une représentation de la relation de dépendance associée à la dimension dépendante de l'expérience. Cet enchaînement représente en quelque sorte le fonctionnement du mode conceptuel de cognition. Dans cette perspective, l'absence d'objet de référence mentionnée à la stance 5 est une manière de dire que ce mode de cognition opère en dualité : il y a la saisie (le sujet) qui dépend de ce qui est saisi (l'objet), de même, il y a la désignation qui dépend de l'objet désigné, etc. Et ce fonctionnement induit en erreur en donnant l'impression d'une existence réelle indépendante du sujet en rapport à celle de son objet. Cette erreur est une cause de souffrance puisqu'il y a une relation de dépendance entre ce qui saisit et ce qui est saisi.

En ce sens, la relation de dépendance suppose aussi le principe de causalité. La cause d'un concept est un concept précédent. En remontant la chaîne des concepts, il est impossible de trouver une cause originale. C'est pourquoi le mode conceptuel de cognition est dit sans fondement³³⁷. En bref, malgré l'apparence, les objets de références sont sans existence aucune³³⁸, ils ne sont que concepts, ils ne sont que des fabrications erronées.

Devant ces raisonnements, une mise en garde s'impose encore. Cette logique ne cherche pas à éliminer l'apparence des concepts ou celle des agrégats (les phénomènes), elle met en

³³⁷Tib. *gshis lug ma yin pa'i kun rtog*.

³³⁸Tib. *snang ngor yod kyang don yang dag ma yin*.

lumière le fonctionnement du processus cognitif, c'est-à-dire le fait qu'il n'y a pas d'apparence sans conscience d'une apparence, et que la conscience *samsārique* est inévitablement conditionnée par des impressions préalables. En cela, l'aspect conceptuel de la *prajñā* est un excellent outil de compréhension, mais ses fabrications, aussi justes puissent-elles être, ne sont jamais conformes à la réalité.

Dans le contexte de la pratique de la méditation que propose le DhDhV, cette étape de compréhension est déterminante. Par cette affirmation, on indique que le *samsāra*, les états de souffrance se créent à partir d'une fabrication et que cette fabrication induit en erreur. Dans cette démarche, il y a donc une distinction à faire entre l'apparence qui se manifeste à l'esprit (les *dharma*), et la réalité fondamentale de cette apparence (la *dharmatā*)³³⁹. Mais que dit le DhDhV à propos de cette nature des phénomènes (sk. *dharmatā*) ?

6.4 La définition de leur nature des phénomènes dans le DhDhV (stance 6)

D'autre part, la nature des phénomènes se caractérise par
l'ainsité sans distinction
entre l'objet saisi et le sujet qui saisit
ou [entre] ce qui est désigné et la désignation³⁴⁰. (6)

Suivant la stance d'introduction, on sait déjà que la nature des phénomènes est du domaine de l'expérience directe³⁴¹. On sait aussi que, dans plusieurs *sūtra* du Mahāyāna, cette nature correspond à la perfection de la connaissance par excellence et à la réalité ultime³⁴². On la

³³⁹Tib. *gnas tshul ma yin pa*. On suppose que c'est devant cette stance que le commentateur Tayang se demande si le DhDhV présente une forme pure et une forme impure de la dimension dépendante, comme le proposent le MAV et le *Samdhinirmocanasūtra* (voir Davidson 1985 :83-91 et pt. 18).

³⁴⁰Tib. *gzhan yang chos nyid mtshan nyid ni / gzung ba dang ni 'dzin pa dang / brjod par bya dang rjod par byed / khad med de bzhin nyid yin no*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *dharmatālakṣaṇam param // grāhyaiś ca grāhakaiś cātha tv abhidheyābhidhānakaiḥ / tathatā nirviśiṣṭāsti* [...]. Ce que l'on traduit comme suit : « En outre, la caractéristique correspondant à la nature des phénomènes est l'ainsité, qui est sans distinction entre ce qui est saisi (objet) et ce qui saisit (sujet) de même qu'entre les objets désignés et les désignations ».

³⁴¹Sk. *sākṣāt karaṇīyam* ; tib. *mngon sum*.

³⁴²Sk. *paramārtha* ; tib. *don dam*.

décrit comme la limite ultime³⁴³, la nature propre de ce qui est fondamental³⁴⁴, la parfaite pureté³⁴⁵, l'esprit même³⁴⁶, la vacuité³⁴⁷, etc.

En ce sens, Nāgārjuna (II^e siècle) écrit : « inconnaissable par aucun autre [moyen], paix, sans fabrication mentale, non conceptuelle, sans distinction – telles sont les caractéristiques de la nature en soi³⁴⁸ ». Dans un contexte plus tardif, celui des *tantra*, dont on trouve les premières traces au pied de l'Himālaya³⁴⁹, elle est aussi l'intelligence fondamentale co-opérante³⁵⁰, claire lumière naturelle, Mahāmudrā, etc. Quoi qu'il en soit, la nature des phénomènes est sans commencement, sans milieu ni fin, indivisible, exempte des deux extrêmes (existence et non-existence), sans souillure et non conceptuelle. Cette stance 6 va dans le même sens et c'est le quatrième thème, l'ainsité, qui permet de l'associer à la dimension de l'expérience qui relève de ce qui est parfaitement présent (la connaissance par excellence).

L'ainsité et l'intelligence fondamentale (les quatrième et cinquième thèmes – stance 6)

[...] la caractéristique de la nature des phénomènes
est ainsité sans distinction [...]

Cette stance pose une équivalence entre la nature des phénomènes et l'ainsité³⁵¹. Dans le LAS, l'ainsité est le quatrième thème, il est associé à la dimension de l'expérience qui relève de ce qui est parfaitement présent. De plus, la stance 33 pose une équivalence entre

³⁴³Tib. *yang dag pa'i mtha*.

³⁴⁴Tib. *gnas lugs rang bzhin*.

³⁴⁵Tib. *rnam par dag pa*.

³⁴⁶Tib. *sems nyid*.

³⁴⁷Tib. *stong pa nyid*.

³⁴⁸Tib. *gzhen las shes min zhi ba dang / spros pa rnam kyis ma spros pa / rnam rtog med don tha dad med / de ni de nyid mtshan nyid do*.

³⁴⁹Padoux (1999) indique que les traces d'influence tantrique se trouvent dans toutes les religions de l'Inde et cela même si le terme « tantrisme » est étranger à l'Inde traditionnelle. Padoux (1999) situe les premières traces du tantrisme bouddhique dans la région himalayenne autour du III^e et IV^e siècle (date à laquelle le DhDhV aurait été composé). Restant toutefois marginales, ces pratiques connaissent une grande floraison entre le VII^e et le XII^e en Inde et restent encore présentes aujourd'hui en contexte tibétain.

³⁵⁰Tib. *lhan cig skyes pa'i ye shes*.

³⁵¹Sk. *tathatā* ; tib *de bzhin nyid*.

la nature des phénomènes et l'intelligence fondamentale non conceptuelle³⁵². Ce qui correspond, dans le LAS, au cinquième thème, la connaissance juste (sk. *samyagjñāna*). Celle-ci est aussi dite indescriptible, non conceptuelle, réalité ultime.

Notons toutefois que la stance 6 présente la nature des phénomènes à la fois de manière positive (l'ainsité) et négative (l'absence de distinction). L'absence de distinction se fait en rapport à la dualité sujet et objet et en rapport à ce qui est du domaine du langage. Elle élimine spécifiquement les deux éléments définissant la dimension imaginaire (l'apparence de la dualité sujet-objet et les désignations). On constate ainsi que l'accent mis sur la négation amène certains commentateurs, comme Tayang (1867-1937), à considérer le DhDhV du point de vue des trois dimensions de l'expérience telles que présentées dans le MAV ; et que l'accent mis sur l'ainsité amène d'autres commentateurs, comme Dolpopa (1292-1361), Sakya Chogden (1428-1507) et Mipham (1846-1912), à le considérer autrement (avec ou sans la notion des trois dimensions).

Certaines conséquences des débats sur l'interprétation du DhDhV

Dans l'interprétation du DhDhV, certains érudits et spécialistes opposent trop hâtivement la pensée de l'école Madhyamaka³⁵³ (Nāgārjuna) à celle de l'école Yogācāra³⁵⁴ (Asaṅga). Bien qu'il y ait des distinctions, l'opposition de ces deux écoles porte à confusion dans le contexte de l'examen du DhDhV. À mon avis, il ne faut pas réduire les différences à un désaccord. King écrit à ce sujet :

[...] l'idée que les premières œuvres classiques de l'école Yogācāra, celles d'Asaṅga et de Vasubandhu, aient eu quelque difficulté que ce soit à adopter les principes de

³⁵²Sk. *jñāna* ; tib. *yeshe* - sk. *nirvikalpa* ; tib. *mi rtog pa* (voir chapitre 9).

³⁵³L'école Madhyamaka est issue principalement des travaux de Nāgārjuna (II^e siècle – que certains situent au Sud de l'Inde), lesquels s'appuient principalement sur les *Prajñāpāramitāsūtra*. Avec le temps, l'utilisation du raisonnement logique servira à réfuter toute proposition (bouddhique ou autre) sans nécessairement en offrir une autre. Une approche que certains chercheurs-es qualifient de rationnelle, logique et dialectique.

³⁵⁴En comparaison, l'école Yogācāra est issue des travaux de Maitreya, d'Asaṅga et de Vasubandhu (dont l'origine se situe au Nord de l'Inde). Cette approche tient compte des questionnements et du développement « abhidharmique » tout en les replaçant dans le contexte des *Prajñāpāramitāsūtra*. Avec le temps, on tentera d'expliquer l'expérience qui perpétue le *samsāra* et d'expliquer l'expérience de l'Éveil pour orienter la pratique. Une approche que certains chercheurs-es qualifient de transrationnelle, d'extatique ou d'existentialiste.

base de l'école Madhyamaka, contredit les données historiques et textuelles, qui au contraire, témoignent d'un esprit de continuité et d'acceptation³⁵⁵.

Rappelons qu'à l'époque de leur fondateur respectif, ces deux écoles sont engagées dans une lutte commune : la légitimité du Mahāyāna. Les témoignages scripturaires montrent que le débat entre ces écoles apparaît plus tardivement, entre autres avec des commentateurs du VI^e et VII^e siècles comme Dharmapāla et Candrakīrti. L'hypothèse, qui considère que l'avènement de l'école Yogācāra est une réaction contre l'école Madhyamaka, vient donc de débats plus tardifs. Elle ne rend pas compte de la situation à l'époque d'Asaṅga, des faits historiques et géographiques qui ont permis la composition des textes, ou des questions de pratique qui se sont posées à cette époque.

D'une part, du point de vue historique, l'avènement d'une nouvelle école (Yogācāra) suppose un problème ou une nécessité. Dans le récit de la transmission du DhDhV, que propose Paramārtha (ch. *Zhēndì*, 499-569)³⁵⁶, la quête d'Asaṅga (315-390) est une réponse à la difficulté d'élucider le propos des *Prajñāpāramitāsūtra*. La question est de savoir comment pratiquer sur la base du constat de vacuité.

D'autre part, du point de vue philosophique, cette époque est dominée par l'école Vaibhāṣika (abhidharmique). Il n'est donc pas question de débattre les idées proposées par les textes de Nāgārjuna. Pour l'auteur du DhDhV, le problème se situe davantage dans la relation entre l'enseignement de l'Abhidharma et celui des *Prajñāpāramitāsūtra*. On peut se demander si la communauté d'Asaṅga connaissait l'existence des travaux de Nāgārjuna. Selon Gadjin Nagao (1979), il semble que Vasubandhu connaît effectivement les travaux de Nāgārjuna (p. 29). En ce sens, Mathes (1996), Brunnhölzl (2009-2012) et Hall (1986) considèrent que l'école Yogācāra est un développement possible de la pensée de Nāgārjuna. La nécessité de ce développement s'explique peut-être du fait que les travaux de

³⁵⁵Version originale : « [...] the idea that the early classical Yogācāra of Asaṅga and Vasubandhu found any difficulty whatsoever in embracing the basic insights of the Madhyamaka school disregard both the historical and textual evidence, which, on the contrary, displays a spirit of underlying continuity and acceptance » (King 1994 : 662).

³⁵⁶ Voir chapitre 2 : 46-47.

Nāgārjuna sont peu connus de la communauté bouddhique au nord de l'Inde, et donc que ceux-ci nécessitent des explications, des élaborations dans un contexte particulier.

Quoi qu'il en soit, le but de leur réflexion est le même, l'Éveil, et dans cette perspective, on peut dire que les deux thèmes associés à la nature des phénomènes (l'ainsité et l'intelligence fondamentale) servent ici à décrire l'expérience de ce qui n'est ni existant ni non existant (aussi nommée vacuité). Si des doutes subsistent à cet effet, c'est que la réflexion doit se poursuivre.

6.5 L'analyse des phénomènes et de leur nature en contexte de pratique

À l'examen des stances 7, 8, 9 qui suivent, on constate que les arguments utilisés dans le DhDhV sont les mêmes que ceux qu'utilisait Nāgārjuna (II^e siècle) à son époque : le principe de causalité (stance 7), la relation de dépendance (stance 8) et l'examen « ni un ni différent » (stance 9). Et puisque le présent chapitre porte sur les trois dimensions de l'expérience, on se donne ici comme objectif de découvrir ce qui peut relier les arguments utilisés par Nāgārjuna à l'utilisation de cette notion de trois dimensions dans le DhDhV, en particulier en contexte de pratique.

En ce sens, Mathes (2007) soutient que la notion des trois dimensions de l'expérience permet de faire le pont entre la découverte de l'absence d'existence propre des phénomènes exprimée dans les *Prajñāpāramitāsūtra* et la réflexion que propose l'Abhidharma (p. 323). Suivant certains commentaires traditionnels, on peut aussi insister sur le fait que l'utilisation de la notion de trois dimensions correspond à trois étapes de pratique méditative.

La première étape consisterait à reconnaître l'illusion (présomption d'existence) qu'impose l'apparente dualité, plus particulièrement lorsque celle-ci est alimentée par l'utilisation du langage (ce qui est imaginaire) ; la deuxième étape consisterait à reconnaître le conditionnement ou la fabrication qu'impose l'aspect conceptuel (ce qui est dépendant) ; la troisième consisterait enfin à reconnaître la vacuité, c'est-à-dire l'expérience directe dénuée

de toute dualité (ce qui est parfaitement présent). Une passerelle se crée alors entre l'aspect conceptuel de la connaissance par excellence (l'apparence) et son aspect immédiat (la vacuité).

Notons que, dans certains textes comme l'*Abhidharmasamuccaya* ou le MSA, ces trois dimensions de l'expérience sont aussi associées à trois types de vacuité : ce qui est imaginaire, c'est la vacuité au sens de vide de toute réalité (l'illusion) ; ce qui est dépendant, c'est la vacuité au sens de non-existence (la relation de dépendance) ; et ce qui est parfaitement présent, c'est la vacuité naturelle (la non-dualité). Examinons les termes, les concepts et les raisonnements que le DhDhV propose pour orienter le ou la pratiquant-e sur cette voie.

L'apparence malgré l'absence d'existence est cause de souffrance (stance 7)

Parce que ce qui apparaît est sans existence, il y a illusion.
[L'illusion] est la cause de toute [la gamme] des états perturbés,
car [l'apparition de ces états est à l'exemple de] la magie
qui fait apparaître des éléphants ou autres [choses]
sans que l'existence [du procédé] soit apparente³⁵⁷. (7)

Les termes que l'on examine d'abord dans cette stance sont ceux d'« illusion³⁵⁸ » et d'« états perturbés³⁵⁹ ». Ce que l'on traduit par « illusion » correspond au terme sanskrit *bhrama* qui vient de la racine *bhram* qui signifie d'abord « se déplacer sans but, errer, traîner, tourner en rond » et qui prend le sens d'induire en erreur, d'égarer. L'équivalent tibétain de ce terme est *'khrul ba*. Dans le BGT, on en offre deux définitions. Premièrement, en tant que verbe, il signifie « être dans l'erreur ou être confus³⁶⁰ ». Deuxièmement, en tant que nom, il signifie « une appréhension issue d'une méprise devant

³⁵⁷Tib. *med pa snang phyir 'khrul pa ni / kun nas nyon mong rgyu yin te / sgyu ma'i glang chen sogs snang zhing / yod pa'ng snang ba min phyir ro*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *hy abhāvābhāsato bhramah // samkleśasya ca hetuḥ syād māyāhastyādibhāsavat / sataś ca nāvabhāsavāt*. Du fait de l'apparition de ce qui est sans existence, il y a en effet errance (illusion) ; il faut que ce soit la cause de l'affliction, et cela parce qu'il n'y a pas apparition de la réalité comme dans le cas de l'apparition d'éléphants ou d'autres choses par magie.

³⁵⁸ Sk. *bhrama* ; tib. *'khrul pa*.

³⁵⁹ Sk. *saṃkleśa* ; tib. *kun nas nyon mongs*.

³⁶⁰ Tib. *nor ba'am 'dzol ba*.

l'apparence de son objet³⁶¹ ». En cela, les termes *bhrama* et '*khru ba* désigne un état considéré comme personnel alors que l'appréhension, en contexte bouddhique, est un état impersonnel, c'est-à-dire sans agent.

Quoi qu'il en soit, dans le contexte du DhDhV, l'illusion est la cause du *samsāra* (les états perturbés). Il y a là une relation de cause à effet : l'erreur (l'illusion) entraîne la souffrance (états perturbés)³⁶². L'erreur ici n'est pas la manifestation de l'apparence, elle est liée à la saisie duelle de cette apparence, c'est-à-dire à la croyance (la présomption) en l'existence de la dualité, en d'autres mots, la non-reconnaissance de l'absence de dualité. De cette erreur découle toute la gamme des états perturbés.

La gamme des états perturbés

L'expression traduite par « toute la gamme des états perturbés » correspond au terme sanskrit *saṃkleśa*³⁶³. Dans ce contexte, le terme *kleśa* (tib. *nyon mong*) vient à signifier « ce qui fait souffrir ». C'est le mouvement ou l'activité d'un esprit qui n'est pas en paix. En général, on dit que les *kleśa* trouvent leur origine dans la pensée duelle (sk. *vikalpa*). Plusieurs sanskritistes le traduisent par « passion », d'autres par « perturbation ».

De manière générale, on compte trois perturbations principales : l'attachement du désir, la colère, l'obscurcissement. Il y a aussi une classification en six états principaux et vingt états secondaires de perturbation³⁶⁴. Les six principaux comprennent les trois cités

³⁶¹ Tib. *rang gi snang yul la 'khru ba'i rig pa*.

³⁶² Cette relation de cause à effet correspond aux deux premières vérités : la souffrance (première vérité – les états perturbés) et la cause de la souffrance (deuxième vérité – l'illusion).

³⁶³ Le terme *saṃkleśa* est composé du préfixe *saṃ* qui, selon Renou (1984 : 145) signifie « ensemble, complètement » et de la racine *kliś* qui signifie « affliger, tourmenter ».

³⁶⁴ Tib. *kun nas nyon mongs : rtsa nyon drug dang nye nyon nyi shu*. Les vingt afflictions accessoires sont : 1. l'irritabilité (l'incapacité d'endurer les contrariétés) ; 2. la rancune (le fait de garder de la colère faisant du tort) ; 3. l'hypocrisie (le fait de cacher ses propres défauts) ; 4. les paroles rancunières (le fait d'énoncer des mots abusifs après avoir gardé rancune) ; 5. la jalousie (l'incapacité de supporter les qualités d'autrui) ; 6. l'avarice (l'incapacité d'un détachement aux biens matériels) ; 7. la malhonnêteté (le fait de tromper par la façon d'utiliser le corps et la parole en s'appuyant sur un esprit tordu envers autrui) ; 8. la fourberie (le fait de cacher ses propres fautes à la vue ou à l'oreille d'autrui) ; 9. la complaisance (le fait de s'attacher à ses propres qualités d'esprit, à ses acquis dans la vie, et à ses bonnes conditions dans cette vie) ; 10. l'orgueil ([un type] d'arrogance qui se base sur l'idée que nos qualités [personnelles] sont différentes de celle d'autrui) ; 11. l'agression (le fait d'abuser, de frapper autrui, ou de commissionner quelqu'un pour le faire à sa place) ; 12. la prétention (le fait de ne pas éviter les actions négatives envers soi-même) ;

précédemment auxquels s'ajoutent l'arrogance, le doute, la vue chargée d'illusions³⁶⁵. Ces perturbations conditionnent les actions (sk. *karman*) ; de là s'accumulent les tendances fabricatrices.

Dans l'expression tibétaine *kun nas* (sk. *sam*) *nyon mong* (sk. *kleśa*), l'intensifiant *kun* (sk. *sam*) peut prendre le sens de complètement, continuellement ou encore faire référence à la gamme d'états perturbés. On peut dire que les états sont complètement perturbés dans le *samsāra* parce que les individus n'ont pas de répit, pas de bonheur véritable. On peut aussi dire que les états sont continuellement perturbés dans le *samsāra* parce que les individus passent sans cesse d'un état à un autre.

Le choix de l'expression « la gamme des états perturbés » tente ici de mettre en lumière le fait que, dans l'Abhidharma, chacune des perturbations a été méticuleusement définie. D'après le *Trésor de la connaissance* de Jamgön Kongtrül, l'attachement du désir y est défini comme l'emprise des plaisirs³⁶⁶ sur un corps qui habite l'un des trois royaumes³⁶⁷. La colère est définie comme l'état d'esprit qui est complètement tourmenté. L'arrogance est définie comme un sentiment de supériorité par lequel l'esprit donne l'impression de suffisance en se basant sur la vue [c'est-à-dire la présomption de l'existence de ce que l'on nomme], la collection de constituants transitoires [c'est-à-dire les cinq agrégats]. L'ignorance est définie comme un état de stupeur face à la nature des phénomènes ou face

13. l'insolence (le fait de ne pas éviter les actions négatives envers autrui) ; 14. l'indolence (l'incapacité de penser) ; 15. l'agitation (l'esprit revenant sans cesse à la même pensée) ; 16. l'absence de foi (un manque d'enthousiasme et de conviction face aux qualités de la vertu) ; 17. la paresse ([l'état que provoque] l'emprise des actions négatives [sur un individu] et le manque de plaisir face à la vertu) ; 18. l'inattention (l'incapacité à contrôler l'esprit, le fait de le laisser à lui-même) ; 19. l'oubli (la confusion à propos de l'objectif, de la vertu, une négligence répétitive) ; 20. la distraction (le fait que l'esprit se dirige complètement vers les objets sous l'emprise des trois poisons).

³⁶⁵Les six afflictions et leurs termes sanskrit et tibétain : les désirs (sk. *rāga* ; tib. *'dod chags*), colère ou aversion (sk. *pratigha* ; tib. *khong khro*), obscurcissement (sk. *moha* ; tib. *gti mug*), arrogance (sk. *māna* ; tib. *nga rgyal*), doute (sk. *vicikitsā* ; tib. *the tshom*), vue chargée d'affliction (sk. *kliṣṭadrṣṭi* ; tib. *lta ba nyon mongs can*).

³⁶⁶Les plaisirs que procurent les objets des consciences sensorielles : formes, sons, odeurs, goût, sensations tactiles.

³⁶⁷Le royaume du désir, celui d'états méditatifs où apparaissent des formes et celui d'états méditatifs sans forme.

aux quatre nobles vérités³⁶⁸. Enfin, malgré les multiples façons de définir le doute, dans ce contexte, il est défini comme l'ambivalence à propos des quatre nobles vérités et l'ambivalence à propos du résultat du *karman*³⁶⁹.

Chacune de ces perturbations possède des subdivisions. Pour donner un aperçu des subtilités, prenons comme exemple l'arrogance. L'une des classifications proposées distingue sept types d'arrogance :

- *l'arrogance-orgueil* : face à une personne qui a des qualités simplement comparables aux siennes, l'individu aux prises avec ce type d'arrogance pose un jugement de valeur, il considère que cette personne a des qualités à la hauteur des siennes ;
- *la grande arrogance* : face à une personne qui a des qualités comparables aux siennes, l'individu aux prises avec ce type d'arrogance se croit supérieur ;
- *l'arrogance-plus-qu'arrogante* : face à une personne qui a des qualités supérieures aux siennes, un individu aux prises avec ce type d'arrogance se croit supérieur ;
- *l'arrogance de la pensée* est le fait de considérer les cinq agrégats comme un « moi » ;
- *l'arrogance manifeste* est le fait de penser avoir des qualités sans les avoir ;
- *l'arrogance du contraire* est le fait de cultiver une qualité qui n'en est pas une ;
- *l'arrogance de l'humilité* est le fait de se croire à peine moindre que ce qui est particulièrement élevé.

Cet exemple de classification permet de constater à quel point les « abhidharmistes » se sont appliqués à classer et à définir les phénomènes. Mais à quoi peut-on comparer tous ces états perturbés ? La stance 7 indique que les états perturbés sont comparables à l'effet de la magie³⁷⁰. On entend ici que ces états proviennent de l'illusion provoquée par la présomption de l'existence de la dualité basée sur l'apparence.

³⁶⁸Cette description de Jamgön Kongtrül fait référence au débat sur l'interprétation des *Prajñāpāramitāsūtra*. Selon un des commentateurs de l'école Svātantrika Madhyamaka, les pratiquants du Petit Véhicule n'obtiennent pas le plein Éveil. Il écrit que ceux-ci percent le voile du non-soi de l'individu, mais pas celui du non-soi des phénomènes, celui-ci étant propre au Grand Véhicule. Certains tenants de l'école Prāsaṅgika réfuteront cette position en disant que, lorsque le non-soi de l'individu est pleinement réalisé, la nature des choses est dévoilée et il n'y a plus de différence entre les véhicules.

³⁶⁹La définition du doute : tib. *the tshom ni / rnam gzhas mang yang 'dir bden pa dang las 'bras la yid gnyis za ba* (p. 25 de l'édition de Rigpe Dorje Institute, second year of the five years program – 2005 à 2009).

³⁷⁰Sk. *māyā* ; tib. *sgu ma*. Selon Gonda (1985), la racine de ce terme est probablement *mā* évoquant la pensée créatrice. Bugault (1994) écrit que la *māyā* est le mythe indien par excellence.

L'apparence malgré la non-existence comparée à la magie

L'exemple de la magie est courant dans les textes de l'Inde, et donc aussi dans les textes bouddhiques. La magie est le premier d'une liste de dix exemples des phénomènes que l'on retrouve dans la version en vingt-cinq mille lignes des *Prajñāpāramitāsūtra*³⁷¹, comme dans bien d'autres textes. Pour illustrer ce qui est perçu sous l'influence de la magie, le DhDhV donne l'exemple de l'éléphant. La prestidigitation-type des magiciens errants de l'Inde de cette époque consistait à faire apparaître des éléphants au carrefour des chemins, un peu comme celle des magiciens en Occident est de faire sortir des lapins d'un chapeau haut-de-forme.

Quoi qu'il en soit, ce qu'on traduit par « magie » est inspiré du terme sanskrit *māyā* qui vient de la racine *mā* qui signifie « arranger, former, construire, faire ». *Māyā* signifie « pouvoir surnaturel, truc, illusion » d'où l'idée de magie. Dans cet exemple, le mode conceptuel de cognition est comparé à un magicien qui fait apparaître des choses qui n'existent pas (sk. *dharmā*), alors que ce qui permet de faire apparaître les choses reste invisible (sk. *dharmatā*). De même, dans le contexte des trois dimensions de l'expérience, la magie ou l'illusion est associée à la dimension de l'expérience qui provient de l'imaginaire, elle représente une étape de la méditation sur la vacuité, celle qui considère le vide de toute réalité (l'illusion). Pour un ou une pratiquant-te, l'exemple de la magie est une bonne nouvelle : si toute la souffrance du *saṃsāra* n'est qu'une erreur d'interprétation, alors il est possible de sortir de l'engrenage. Et c'est ce que la prochaine stance défend aussi.

La relation de dépendance et le domaine conceptuel (stance 8)

Si l'une d'entre elles – la non-existence ou l'apparence – n'était pas,
[les paires] illusion et non-illusion,
états perturbés et états purifiés,

³⁷¹La mention du premier élément d'une liste sous-entend une énumération. L'auteur suppose que les lecteurs connaissent la liste en question.

seraient incohérentes³⁷². (8)

Avec cette stance le DhDhV introduit deux relations de dépendance liées au domaine conceptuel. Il y a une relation de dépendance entre l'apparence et la non-existence, l'un ne va pas sans l'autre. Pour comprendre cette situation, on peut considérer la notion de deux réalités : la réalité relative, c'est-à-dire ce qui apparaît (les *dharma*), et la réalité ultime, c'est-à-dire l'absence de distinction ou l'absence d'existence (leur *dharmatā*).

Il y a aussi une relation de dépendance entre les opposés. L'illusion³⁷³ (le *samsāra*) – provenant de l'apparence – s'établit sur le fait qu'il peut y avoir absence d'illusion (le *nirvāṇa*) – qui, elle, provient de la reconnaissance de la non-existence de la dualité. De même, les états perturbés s'établissent en fonction du fait qu'il y a des états purifiés.

Examinons l'aspect pratique de ces affirmations. Si l'apparence de la dualité, c'est-à-dire les agrégats, existait réellement, telle qu'elle se manifeste, alors il n'y aurait pas de changement possible. Notons que la notion d'existence sous-entend ici une réalité fixe ou interchangeable. Dans son commentaire, Mipham explique : « si la dualité existait vraiment comme elle apparaît, parler d'illusion [...] ne serait pas justifié » (pt. 131). En d'autres mots, si le *samsāra* existait réellement tel qu'il apparaît, il n'y aurait pas de chemin possible. Selon Mipham, la conséquence serait alors dramatique : « le *nirvāṇa* serait alors à jamais exclu parce qu'il n'y aurait pas de méthode pour révéler l'envers de cette illusion » (pt. 131).

L'envers de cette situation est plus surprenant : si ce qui n'existe pas n'apparaissait pas, il serait impossible d'être trompé par l'illusion. Mipham écrit : « Il n'y aurait pas d'appui pour les perturbations ». En d'autres mots, si la non-existence était un néant, il n'y aurait

³⁷²Tib. *med snang dag las gang rung zhig / med na 'khrul dang ma 'khrul dang / de bzhin kun nas nyon mongs dang / rnam par byang ba mi 'thad do*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *ko 'py eko 'sattvabhāsayoḥ // no ced bhrāntiś ca nirbhrāntiś cātha sāmkleśikaṃ tathā / vyavadānaṃ na yujyante*. Ce que l'on traduit par : « Si, dans la non-existence ou dans l'apparence, l'un ou l'autre n'était pas, alors l'illusion et l'absence d'illusion, l'affliction et la purification ne se produiraient pas non plus ».

³⁷³Le terme tibétain *'khrul*, que l'on traduit ici par « illusion », peut aussi être traduit par « confusion ». Dans le commentaire de Mipham, on s'est permis d'utiliser les deux termes parce que chacun présente des avantages. Selon Walpola Rahula (1971), le terme sanskrit correspondant, *bhrānti*, signifie aussi « erreur, illusion ».

L'examen des stances VI

pas d'apparence, pas de phénomènes, pas de *saṃsāra* ni de *nirvāṇa*. Il y a une logique incontournable de cette relation de dépendance. Considérer la non-existence sans l'apparence équivaut aussi à considérer que les quatre nobles vérités sont incohérentes, absurdes et sans fondement. Dans son analyse critique des quatre nobles vérités, Nāgārjuna (II^e siècle) écrit essentiellement la même chose : « Pour qui rejette la vacuité, il n'y aurait plus rien à faire, pas d'activité qui puisse être entreprise, un agent serait inactif. Dans l'hypothèse de l'être en soi, le monde ne comporterait rien qui naisse, rien qui cesse. Immuable serait-il, dépourvu de ses états variés³⁷⁴ ».

Cette relation de dépendance amène à considérer la deuxième dimension de l'expérience, celle que certains textes associent à une pratique méditative sur la vacuité au sens de non-existence. Plus précisément, en pensée bouddhique, la relation de dépendance n'est pas strictement restreinte à une question de dialectique, elle introduit, comme le suggère Bugault (2002), l'idée de fonction. Cette idée rejoint aussi une des questions centrales de la présente recherche, soit l'applicabilité du constat de vacuité. Comme l'écrit Nāgārjuna (II^e siècle), cette relation de dépendance est essentielle à la pensée bouddhique : « faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie (*vyavahāra*), on ne peut indiquer le sens ultime (*paramārtha*). Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre l'extinction (*nirvāṇa*)³⁷⁵ ». La vie ordinaire est à l'image de cet aspect de dépendance intimement lié à l'aspect conceptuel de la connaissance. Mais pour mieux apprécier l'idée de fonction, examinons la prochaine stance.

L'ainsité sans distinction (stance 9)

Ces deux [choses : les phénomènes et leur nature],
ne sont ni d'une [même essence], ni [d'essence] différente.
Puisqu'entre ce qui existe et ce qui n'existe pas,
la distinction existe et n'existe pas³⁷⁶. (9)

³⁷⁴ Bugault 2002 : 315.

³⁷⁵ Bugault 2002 : 308-309.

³⁷⁶ Tib. *gnyis po dag ni gcig nyid dang / so so ba yang ma yin te / yod pa dang ni med pa dag / khyed par yod dang med phyr ro*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *ekataś ca pṛthak tathā // ubhāv api na vidhyete sati cāpy asati dvayoḥ / bhūte' bhūte ca vaiśiṣṭye* [...]. Ce que l'on traduit par « Ces deux

Pour comprendre l'argument qui insiste sur le fait que les phénomènes et leur nature ne sont « ni uns ni différents », le tableau 6.3 qui suit juxtapose les deux aspects de la connaissance.

Tableau 6.3
Fonctionnement des deux aspects de la connaissance

L'aspect conceptuel (point de vue de la réalité relative)	L'aspect immédiat – expérience directe (point de vue de la réalité ultime)
<i>Dharma</i> distinct de <i>dharmatā</i> (titre et stances 2 et 3)	
<i>Samsāra</i> distinct du <i>nirvāṇa</i> (stance 3)	↓
L'objet saisi distinct du sujet qui saisit (stance 4)	
Désignations distinctes de l'objet désigné (stance 4)	non-distinction (stance 6)
Confusion distincte de la non-confusion (stance 8)	ainsité
États perturbés distincts des états purifiés (stance 8)	
Existence distincte de la non-existence (stance 9)	
Ce qui est à abandonner distinct de ce qui est à adopter (Mipham)	

Cette mise en contraste situe d'un côté le fonctionnement du processus conceptuel et de l'autre, celui de l'expérience directe. Dans cette perspective, l'opposition n'apparaît que du point de vue de l'aspect conceptuel, ce type de distinction n'a aucun sens du point de vue de l'expérience directe.

C'est en considérant la distinction qu'impose l'aspect conceptuel de la *prajñā* et l'absence de distinction qui caractérise l'aspect immédiat de la connaissance que la stance 9 énonce que la distinction existe et n'existe pas. Dans cette perspective, la non-existence des *dharma* ne doit pas simplement se comprendre en rapport à l'existence de la *dharmatā*. Mipham écrit à cet effet, « [...] la nature des phénomènes n'est différenciée que par la non-existence des phénomènes, elle n'existe pas séparément [...]. On comprend alors que la *dharmatā* est une manière de parler de la vacuité des phénomènes. Ce qui rappelle une phrase très connue des *Prajñāpāramitāsūtra* : « la forme est vide, le vide est forme³⁷⁷ ».

[choses] ne sont pas [considérées] uniment ni séparément puisqu'il y a existence et inexistence pour les deux et que la distinction se trouve et ne se trouve pas [pour les deux] ».

³⁷⁷On suppose que ce type d'énoncé provoquait au moins deux réactions à l'époque d'Asaṅga : soit qu'elle était simplement ignorée, soit qu'elle remettait tout le système de pensée en question. À cette époque au Nord de l'Inde, l'école Vaibhāṣika, issue de la longue tradition d'Abhidharma, domine les débats.

Une formule qui s'applique aux quatre autres agrégats : la sensation est vide, le vide est sensation, la perception est vide, le vide est perception, la formation est vide, le vide est formation, les consciences sont vides, le vide est consciences.

Autrement dit, les phénomènes ne sont pas différents de leur nature, toutefois on ne peut pas dire qu'ils soient identiques : le *samsāra* n'est pas l'équivalent du *nirvāṇa*. L'argument « ni un ni différent » permet ainsi d'expliquer l'engrenage du processus conceptuel voire même sa suprématie dans le contexte saṃsārique³⁷⁸. En contexte de pratique, cette réflexion permet aussi de rompre l'engrenage, c'est-à-dire qu'elle permet l'abandon de la saisie des apparences comme réelles, et c'est ainsi qu'un retour à l'aspect immédiat de l'expérience est possible. Ce qui amène à considérer la dimension qui relève de la connaissance par excellence aussi nommée parfaitement présente.

En bref, l'examen de cette première section du DhDhV montre que la distinction entre les phénomènes et leur nature ne se situe pas dans l'opposition, mais dans le fonctionnement dynamique des deux aspects de la connaissance (*prajñā*). Il fait voir que les cinq thèmes du LAS s'avèrent être le meilleur instrument pour cerner la présence des trois dimensions de l'expérience dans le DhDhV. Il souligne aussi que les propos du DhDhV ne sont pas si différents de ceux de Nāgārjuna. Mais plus important encore, cet examen introduit des pistes de réflexion sur l'applicabilité du constat de vacuité. Pistes utiles à la lecture du chapitre suivant qui met en lumière la notion d'appui.

L'Abhidharma repose sur une classification détaillée des constituants de l'existence, alors que les *Prajñāpāramitasūtra* réfutent toute notion d'existence en reprenant chaque élément de ces classifications, y compris les quatre nobles vérités. La confrontation est donc incontournable. Dans le récit de la vie de Vasubandhu (316-396), ce type de confrontation s'exprime par le fait qu'avant de se raviser pour remanier son système de pensée, on dit qu'il aurait considéré l'approche du Mahāyāna (les *Prajñāpāramitāsūtra* et les travaux de Nāgārjuna) comme d'une grande subtilité, mais sans application pratique.

³⁷⁸Selon Robertson (2008), cette situation implique un changement au niveau épistémologique, mais reste sans changement au niveau ontologique (p. 23).

7. L'EXAMEN DES STANCES 10 À 26 ET LA NOTION D'APPUI

Ce chapitre porte sur les stances 10 à 26. Ce groupe de stances introduit la deuxième et dernière partie du DhDhV (stances 10 à 57). Selon Mipham, cette deuxième partie joue le rôle d'explication détaillée, en d'autres mots, celui de commentaire. La présente étude montre que la logique sémantique de cette dernière partie repose sur la notion d'appui (sk. *āśraya* ; tib. *gnas*). Afin de mettre en lumière cette logique et de la situer dans le contexte du constat de vacuité, examinons d'abord la structure de cette partie du texte.

7.1 La structure de l'explication détaillée

La deuxième partie du DhDhV est une explication détaillée de la distinction entre les phénomènes et leur nature. Elle se divise en deux sections : l'explication des phénomènes (stances 10 à 19) et celle de leur nature (stances 20 à 57). Cette dernière se divise en plusieurs sous-sections. Dans cette partie du DhDhV, chaque section et chaque sous-section sont introduites par une stance de type *mātrkā* (matrice) qui énumère une liste de points à considérer, à l'exemple d'une table des matières³⁷⁹.

Le terme tibétain *jug* (entrée) apparaît au début et à la fin³⁸⁰ de ces stances *mātrkā*³⁸¹. Ce même terme réapparaît ensuite au début de chaque stance explicative. C'est donc le terme le plus fréquemment utilisé dans tout le texte. Il signifie littéralement « entrée, accès, introduction, engagement ». Suivant la suggestion de Brunnhölzl (2012), on le traduit ici par « compréhension ».

³⁷⁹ Chaque point de ces stances *mātrkā* correspond à une ou plusieurs stances explicatives.

³⁸⁰ La dernière stance de ce type (stance 43) n'utilise ce terme qu'au début.

³⁸¹ Les stances de type *mātrkā* dans le DhDhV sont les stances 10, 21, 27, 33, 43.

La reconstitution sanskrite propose le terme sanskrit *pravṛtti*³⁸², qui signifie « fonctionnement continu ». Toutefois, selon les fragments de l'original, c'est plutôt le terme *praveśa* (entrée) qui aurait été utilisé dans ces stances *māṭṛkā*. Généralement, ce terme introduit une explication. Dans le contexte du DhDhV, l'explication n'est pas simplement spéculative, elle vise la réalisation de la nature des phénomènes. Le choix de traduction doit donc considérer l'aspect pratique du DhDhV. En cela, on entend par « compréhension » le recours à une méthode pour entrer sur la voie de l'Éveil. La première stance de type *māṭṛkā* qui apparaît dans le DhDhV est un bon exemple de cette méthode.

Le rapport entre les phénomènes et la notion d'appui (stances 10 et 11)

Pour expliquer les phénomènes plus en détail, le DhDhV propose une liste de six points à considérer.

La compréhension des phénomènes en six points est insurpassable.

[Elle s'établit] par une compréhension rigoureuse :

1. de leur caractéristique,
2. de leur manière de se manifester,
3. [de l'examen démontrant que les phénomènes et leur nature ne sont] « ni uns ni différents »,
4. de l'appui commun [aux êtres vivants],
5. de l'appui qui n'est pas commun, [c'est-à-dire qu'il est individuel],
6. de la non-existence [des phénomènes] malgré leur manifestation sous forme d'objet saisi – sujet qui saisit³⁸³. (10)

³⁸²Dans certains textes comme l'*Abhidharmasamuccaya*, ce terme technique signifie « continuité » au sens de fonctionnement continu. Mais cette utilisation appartient à un contexte bien spécifique différent de celle qu'en fait le DhDhV. Dans l'*Abhidharmasamuccaya* d'Asaṅga, *pravṛtti* est défini comme « une désignation pour indiquer l'ininterruption (*anupaccheda*) de la continuité des causes et des effets (*hetuphalaprabandha*) » (Rahula, 1971 : 16). Dans le MAV, Anacker le traduit par « développement » au sens de continuité, Lévi dans le *Mahāyānasūtrālamkāra*, par pro-fonction ; Cornu (2006), par continuité. Dans tous ces cas, ce terme fait plutôt référence au développement sur la voie qu'à l'introduction de points à considérer.

³⁸³Tib. *rnam pa drug gis chos dag la / 'jug pa bla na med pas ste / mtshan nyid dang ni grub pa dang / gcig dang tha dad ma yin zhing / gnas ni thun mong thun mong min / gzung dang 'dzin par snang ba ni / med la rab tu 'jug pas so /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *dharmeṣu śaṭprakārataḥ // anuttarapravṛtīḥ syāt siddhau cātha ca lakṣaṇe / naikabhinne ca samsthāne sāmānye viśame tathā // grāhyagrāhakabhāsānām abhāve ca pravṛtītaḥ /*. Ce qui se traduit par : « En ce qui concerne les phénomènes, on peut y entrer excellentement en les abordant de six façons (*prakāra*) : l'entrée en la caractéristique (singulier), en la réalisation, au fait de n'être ni un ni séparé, en une structure commune et non commune, à la non-existence des apparitions en tant que ce qui est saisi et ce qui saisit (manifestations d'objet et de sujet inexistant) ».

Dans l'ordre des six points de cette stance *mātrkā*, la stance 11 indique d'abord que les trois premiers éléments de la liste ont été expliqués dans la présentation concise (pt. 257-292) :

1. Leur caractéristique, 2. leur manière de se manifester³⁸⁴ et
3. [l'examen démontrant qu'ils ne sont] « ni uns ni différents », sont tels que dans la présentation concise³⁸⁵. (11)

Le premier élément de cette liste correspond aux stances 4 et 5. Ces stances indiquent que les caractéristiques des phénomènes sont l'apparence de dualité, l'utilisation de désignations (stance 4 – l'aspect imaginaire) et de concepts issus du processus de fabrication (stance 5 – l'aspect dépendant)³⁸⁶.

Le deuxième élément, identifié ici par le terme tibétain *grub pa* (sk. *siddhi*), est traduit par la « manière de se manifester ». Même si le mot *grub pa* (sk. *siddhi*) fait souvent référence à l'accomplissement de la pratique, c'est-à-dire à des perfections ou à des pouvoirs qui se manifestent sur le chemin vers l'Éveil, dans le présent contexte, il fait plutôt référence à l'idée de fonction au sens de la manière dont les phénomènes se manifestent³⁸⁷. Cela est évident à l'examen de la stance 7 qui souligne la relation entre l'apparence et l'absence d'existence des phénomènes : *c'est parce que ce qui apparaît n'existe pas qu'il y a confusion* (illusion).

Dans ce contexte, la notion de fonction (tib. *grub pa*) permet de répondre à des questions de fond au sujet de la manifestation des phénomènes : comment comprendre l'impression d'une stabilité (apparence) en l'absence de solidité (non-existence) ? Comment comprendre l'impression de continuité (apparence) en l'absence de celle-ci (l'impermanence) ?

³⁸⁴ Leur manière de se manifester est une autre traduction du terme tibétain *grub pa* et du terme sanskrit *siddhi*.

³⁸⁵ Tib. *de la mthan nyid grub pa dang / gcig dang tha dad ma yin pa / ji ltar mdor bstan bzhin du'o*. La reconstitution sanskrite est *lakṣaṇaṃ tatra siddhiś ca naikatvabhinnatā tathā // yathoktam iva [...]*. Ce qui se traduit par : « Le trait caractéristique, le mode d'établissement, le fait d'être ni un ni séparé sont comme il vient d'être dit ».

³⁸⁶ En considérant les trois thèmes (l'apparence, les désignations et les concepts), le mot « caractéristique » est ici utilisé au pluriel. La reconstitution sanskrite utilise pourtant le singulier. Considère-t-elle uniquement le processus de fabrication (l'aspect dépendant) ? Difficile de le savoir.

³⁸⁷ Comme le suggère Bugault (1982) dans ses travaux sur la *prajñā*.

De même, la stance 8 souligne une relation entre illusion et absence d'illusion. On dit qu'il est possible d'établir l'illusion parce que, comme le montre l'Éveil du Buddha, l'absence d'illusion est possible. Le contraire est aussi logique, l'illusion ne serait pas une illusion si l'absence d'illusion n'était pas. Dans cette perspective, il est tout aussi juste de traduire le terme *grub pa* par « manière d'établir » au sens de raisonnements que l'on doit comprendre et adopter pour accéder à l'expérience directe (l'Éveil). Quoi qu'il en soit, le choix de traduction doit sous-entendre que l'aspect conceptuel de la connaissance est lié aux distinctions, aux raisonnements et au principe de causalité. En cela, les stances 7 et 8 établissent (tib. *grub pa*) des raisonnements qui répondent aux exigences des principes de logique bouddhique, en particulier ceux du Mahāyāna.

Le troisième point correspond à la stance 9. Cette stance se situe du point de vue de l'expérience directe (l'aspect immédiat de la connaissance). Elle propose que l'apparence des phénomènes et leur non-existence (nature) ne sont ni uns ni différents. Les stances qui suivent introduisent ensuite la notion d'appui (sk. *āśraya* ; tib. *gnas*). La question est donc de savoir s'il y a un lien à établir entre ces trois premiers points et cette notion. Mais avant d'aborder cette question, examinons le problème de traduction.

La traduction du terme tibétain *gnas* (sk. *āśraya*) par « appui »

Le terme tibétain *gnas* (appui) apparaît plus de vingt fois dans le DhDhV et couvre un vaste champ sémantique. Généralement, en tant que nom, ce terme est traduit par « lieu, endroit » (le monde-réceptacle) ; et en tant que verbe, par « demeurer, rester, se poser, s'appuyer sur ». Mais il peut aussi comprendre l'idée de cause ou d'origine³⁸⁸, de refuge, de confiance³⁸⁹ ou même d'infrastructure. En cela, une vue philosophique ou même une

³⁸⁸La traduction d'Anacker (1984) du *Madhyantavibhāga* traduit le terme *gnas* par « continuité ».

³⁸⁹Le BGT distingue trois ou encore quatre types de confiance (sk. *śraddhā* ; tib. *dad pa*) qui suivent une voie progressive et qui s'inscrivent aussi dans le développement de la *prajñā* : (1) une confiance qu'on qualifie de sincère ou d'enthousiaste (sk. *prasādaśraddhā* ; tib. *dang ba'i dad pa*) qui provient d'une compréhension des qualités de l'objet de confiance. On dit que cette confiance s'accompagne d'une expérience de profonde joie. En ce sens, dans *l'Ornement de la libération*, Gampopa écrit que l'objet de confiance ici est le principe de causalité ; (2) une pleine confiance (sk. *pratyaṃyitaśraddhā* ; tib. *yiḍ ches pa'i dad pa*) qui provient d'une compréhension plus précise. Elle découle de l'étude et du raisonnement.

conception du monde est un appui sur lequel l'expérience d'un individu s'appuie. C'est un référent, une structure (une matrice³⁹⁰) qui suppose un développement.

La reconstitution sanskrite n'utilise pas un, mais deux termes correspondants : *āśraya* (lieu, support, refuge)³⁹¹ et *sthāna* (le fait de se tenir quelque part). Le terme *sthāna* est utilisé seul ou avec le préverbe *adhi-* : *adhiṣṭhāna* (siège, emplacement) ou le préverbe *sam-* : *saṃsthāna* (état, condition)³⁹². Si l'auteur de la reconstitution utilise trois, voire quatre, termes sanskrits pour traduire un seul terme tibétain, c'est qu'il considère qu'il y a des distinctions à faire. De même, Brunnhölzl (2012) traduit le terme tibétain *gnas* par plusieurs termes : *matrix*, *fondation*, *support* et par l'adjectif *fondamental*. La version tibétaine utilise donc un terme polysémique.

Dans ce contexte, ce n'est pas simplement le terme ou la polysémie que l'on se doit de mettre en lumière, mais la notion sous-jacente, celle de support, de fondement³⁹³. Afin de montrer le rôle que joue cette notion dans la structure du DhDhV, voire dans la pratique qu'il propose, on fait donc le choix ici d'utiliser un seul mot. Ce choix permet à la fois de suivre le fil conducteur qui relie les idées du DhDhV et de rendre accessible un aspect de la pensée bouddhique. Mais quel terme doit-on choisir ?

Dans l'*Ornement de la libération*, Gampopa écrit qu'il y a ici appréciation des qualités de l'Éveil ainsi qu'un désir d'Éveil ; (3) une confiance d'aspiration intense (sk. *abhikaśraddhā* ; tib. *mngon 'dod kyi dad pa*) qui provient d'une expérience profonde. Dans l'*Ornement de la libération*, Gampopa écrit qu'il y a ici appréciation des trois joyaux (*Buddha*, *Dharma*, *Sangha*) et un engagement envers ceux-ci ; (4) et la confiance irréversible (sk. *anāgāmin* ou *avaivartīśraddhā* ; *phyir mi ldog pa'i dad pa*) qui provient de l'expérience directe. On l'associe à la voie sans retour des êtres nobles.

³⁹⁰Brunnhölzl (2012) traduit le terme *gnas* par *matrix* lorsqu'il fait référence aux facteurs « monde-réceptacle » et « êtres vivants » et lorsqu'il fait référence au cadre de référence de la voie proposée. Il utilise plutôt *fondation* or *support* lorsque *gnas* fait référence à l'intelligence fondamentale. Il traduit ainsi *gnas gyur* par *fundamental change*.

³⁹¹Selon le Monier-Williams, le terme *āśraya* signifie « lieu, asile, abri, ce sur quoi on s'appuie, support, protection » ou même « refuge ». La Vallée Poussin (1971) traduit ce terme par « point d'appui », Lamotte (1935) par « support ».

³⁹²La racine *sthā* signifie « se tenir, demeurer, rester » ; le terme *sthāna* vient à signifier « le fait de se tenir quelque part ». Quant au préfixe *adhi*, il a des valeurs diverses : « au-dessus, auprès de, sur ». Le terme *adhiṣṭhāna* vient à signifier « ce sur quoi se tient quelque chose ou quelqu'un, siège, emplacement », il peut finir par désigner pouvoir. Le préfixe *sam* signifie « ensemble, avec ». Le terme *saṃsthāna* signifie « le fait de se tenir ensemble, de se tenir quelque part, état, condition ». Il fait référence à un arrangement spécifique, à une structure particulière. C'est souvent la résidence qui abrite les résidents (sk. *sthānin*).

³⁹³Le terme anglais *matrix* choisi par Brunnhölzl (2012), par exemple, évoque aussi l'idée de support.

Après de nombreux essais et en suivant les indices laissés par Mipham, on s'est arrêté sur le terme « appui » en raison de son lien avec la forme pronominale d'un verbe (s'appuyer sur quelque chose). Ce lien aide à exprimer la dynamique, le fonctionnement du processus de cognition, ce que des termes plus statiques, comme « base » ou « support », ne font pas aussi clairement. Cette traduction insiste donc d'abord sur le fait que, selon le DhDhV, la perception des phénomènes (sans la reconnaissance de leur nature) est un acte qui, d'une part, suppose un appui conceptuel, et qui, d'autre part, provoque une conséquence (un engrenage).

Dans l'ensemble du texte, même si le terme « appui » fait parfois référence à un lieu ou un événement, il est entendu au sens de « se fier à quelque chose ». Il rejoint la notion de vue, c'est-à-dire la vue que suppose toute conception du monde (avec ou sans analyse), il rejoint aussi celle du constat de vacuité (suivant une analyse approfondie). On verra ainsi que ce choix de traduction permet de mettre en lumière l'influence de la conception du monde sur l'expérience. Dans les chapitres suivants, ce choix permettra aussi de montrer que l'Éveil est un passage entre le conceptuel (qui nécessite un appui) et le non-conceptuel (le sans-appui). En ce sens, le terme « appui » fait aussi écho à la proposition de Bugault : « Renoncer à tout point d'appui voilà le leitmotiv des *Prajñāparamitāsūtra* » (1968 : 219). Cela dit, dans ce processus de renoncement, le DhDhV propose une voie progressive qui part d'une conception classique du monde.

7.2 Les appuis du *saṃsāra* : le monde-réceptacle et son contenu, les êtres vivants

(stance 12)

Du moment qu'il y a [des êtres] qui circulent quelque part,
il y a des appuis sur lesquels repose le perpétuel [cycle des existences],
[dans cet engrenage], il y a le facteur « êtres vivants » et le facteur « réceptacle ».
Le facteur « réceptacle » semble commun [aux êtres vivants parce que]
[les processus individuels] d'appréhension sont en commun accord³⁹⁴ [...] (12)

³⁹⁴Tib. *gang zhig gang du 'khor ba na / de ni kun tu gnas pas ste / sems can khams dang snod kyi khams / [...]*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *saṃkṣiptaṃ yatra yo vāpi saṃsaret / saṃsthā bhājanadhātuḥ sā sattvadhātus tathāpi ca //*. Qui se traduit par : « En résumé, [disons que] là où un être

La première phrase de cette stance se traduirait peut-être plus littéralement par « *qui que ce soit qui tourne où que ce soit* », mais cette formulation reste énigmatique et vague. Pour en préciser le sens, notons donc que le verbe « circulent » est la traduction d'un terme bien connu, celui de *samsāra*. En sanskrit, ce terme vient de la racine *sr* qui signifie « courir, couler, bouger ». Accompagné du préverbe, *sam*, ce terme vient à signifier « errer, se déplacer sans but particulier ». Dans le présent contexte, il signifie plus précisément « errer d'une existence à l'autre ». Le terme tibétain correspondant, *'khor ba*, est utilisé ici comme un verbe, il signifie « tourner, circuler ».

Avec ce mouvement circulaire, le DhDhV introduit aussi une conception classique de l'univers, dans lequel, il y a le monde-réceptacle en tant que contenant³⁹⁵ et les êtres vivants en tant que contenu³⁹⁶. Le langage symbolique amène certains érudits à voir ici le contenant à l'image de la matrice ou de l'utérus qui nourrit la vie en son sein. Sans exclure cette interprétation, disons d'abord qu'en Inde, la notion de réceptacle fait généralement référence au monde inanimé, au principe matériel en contraste à un principe vivant. On y reconnaît ainsi l'agrégat de la forme (qui à la base était un principe matériel) en contraste avec les quatre autres agrégats (psychique).

Le terme tibétain, *bcud*, correspondant au contenu (les êtres vivants), signifie « nectar, sève, jus ». Dans le langage symbolique, l'image de la matrice jointe à celle de la sève s'apparente aisément à l'union créatrice du principe féminin et masculin. Le terme sanskrit correspondant, *sattva* vient de *sant* qui signifie simplement « être, existence ». Selon le MW, *sattva* peut aussi signifier « l'essence, la nature, la substance élémentaire, la disposition de l'esprit ». On reconnaît ici le principe vivant et les quatre agrégats liés à l'activité du psychisme.

quelconque circule, c'est sa condition (concrète), le facteur "réceptacle", de même que le facteur "êtres vivants" ».

³⁹⁵Sk. *bhājana* ; tib. *snod*. Le terme tibétain qui est traduit par « réceptacle », *snod*, est parfois traduit par « vaisseau, environnement ou habitat ». Le terme sanskrit correspondant, *bhājana*, vient de la racine *bhaj* qui signifie « diviser, donner une portion ou partager ». Il vient à signifier « contenant ou réceptacle ».

³⁹⁶Sk. *sattva* : tib. *bcud*.

Cela dit, dans le contexte du DhDhV, le mouvement circulaire fait spécifiquement référence à la roue des existences qui est composée entre autres de six royaumes (voir illustration A.1 : 565). On doit donc comprendre le contenant et son contenu en termes de six mondes : celui des dieux, celui des demi-dieux, celui des êtres humains, celui des animaux, celui des esprits avides et celui des enfers. Dans cette conception du monde, le contenu et le contenant ont une relation de dépendance, l'un est l'appui ; l'autre, ce qui s'appuie. La question est maintenant de savoir si cette relation contenant-contenu est soutenue par le DhDhV ou fonctionnelle à la logique qu'il emprunte.

Le monde-réceptacle en tant qu'appui du *saṃsāra* n'est pas établi (stance 12)

Le facteur « réceptacle » semble commun [aux êtres vivants parce que]
[les processus individuels] d'appréhension sont en commun accord³⁹⁷ [...] (12)

Au premier abord, la version tibétaine de cette stance est énigmatique. Tente-t-on d'établir que le monde-réceptacle est l'appui commun du *saṃsāra*, et donc d'établir une existence extérieure, ou tente-t-on de contester cette idée ? L'étude du vocabulaire donne de précieux indices sur cette question.

Le terme tibétain que l'on traduit par « commun » est *thun mong*. Le terme sanskrit correspondant est *sāmānya* ou *sādhāraṇa*. Ces termes signifient « semblable, similaire, etc.³⁹⁸ ». Plus spécifiquement, dans le présent contexte, ils signifient « commun » au sens de « partagé par plusieurs individus ». En cela, ce terme pose une question fondamentale. Le monde-réceptacle (chacun des six mondes) est-il vraiment partagé par des individus (ex. les dieux, demi-dieux, humains, etc.) ? Est-il un appui au sens d'un lieu fixe fait de

³⁹⁷Tib. *snod kyi khams ni thun mong ltar / rnam par rig pa thun mong yin /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *jñapteḥ sāmānyavattvāc ca sāmānyaṃ dhātubhājanam / [bhājanadhātuḥ]*. Ce qui se traduit par : « parce qu'il est généralement perçu, le facteur "réceptacle" est [dit d'appréhension] commun[e] ». À noter que dans la reconstitution sanskrite, les termes *bhājanam-dhātu* sont inversés (*dhātu-bhājana*), sans raison apparente.

³⁹⁸L'utilisation de ce terme pose nécessairement une distinction entre ce qui est commun et non-commun, distinction que l'on trouve dans plusieurs textes traditionnels. Dans les textes inspirant l'école Yogācāra comme le SNS, le *Mahāyānasamgrāha*, etc, cette distinction prend aussi une importance particulière.

matière ? En d'autres mots, il y a-t-il une réalité objective qui pourrait être la cause ou l'appui du *samsāra* ?

Pour répondre à cette question, notons déjà que, dans cette stance, le terme « commun » (tib. *thun mong*) est accompagné du terme « semble » (tib. *ltar*). L'utilisation de ce mot tout simple élimine déjà l'idée que le monde extérieur existe tel qu'il apparaît. Il réfute même toute réalité objective. Ce qui pose d'autres questions. S'il n'y a pas de réalité substantielle, objective, qu'est-ce qui donne l'impression de similitude ? Le DhDhV répond que c'est l'appréhension³⁹⁹.

Hall (1986) consacre un article au sens que prend le terme appréhension (sk. *vijñapti*) dans un contexte semblable à celui du DhDhV. D'une part, ce terme, écrit-il, vient d'un causatif, c'est « l'acte qui amène [quelqu'un] à savoir [quelque chose] distinctement » ; en d'autres mots, c'est ce qui permet de connaître distinctement. Plus spécifiquement, écrit-il, dans le contexte de l'Abhidharma, *vijñapti* est un terme technique utilisé dans les débats sur le *karma*, il implique l'action. Mais dans le *Vimśatikavṛtti*, Vasubandhu précise que *citta*, *manas*, *vijñāna* et *vijñapti* sont des synonymes⁴⁰⁰. Selon Hall (1986), l'utilisation de plusieurs termes permet de proposer diverses perspectives pour un seul référent. Ce référent ici est l'esprit. Hall (1986) précise que, dans plusieurs de ses textes, Vasubandhu utilise le terme *vijñapti* au sens du phénomène de base qu'est l'expérience consciente, et cela, sans que ce phénomène implique nécessairement une séparation entre l'objet, le sujet et l'acte de cognition. Ce qui va plus loin que le sens abhidarmique sans le nier.

Selon Hall, le terme *vijñapti* fait donc référence au phénomène de conscience, manifestation de conscience, à la perception ou l'appréhension. Hall (1986) pose une mise en garde contre toute interprétation idéaliste de cette utilisation du terme, c'est-à-dire une

³⁹⁹ Le terme tibétain que l'on traduit par « appréhension » est *rnam par rig pa*. Le préfixe *rnam par* traduit souvent le préfixe sanskrit *vi* qui indique une division. Selon le MW, ce préfixe vient peut-être d'un ancien *dvi* (deux). Cette interprétation n'est pas acceptée par tous les sanskritistes, elle reste même marginale. Toutefois, dans le DhDhV, l'idée s'accorde à la notion de dualité sujet-objet qui y est implicite. Le terme *rig pa* (sk. *jñapti*) signifie « compréhension, appréhension, affirmation, prise de conscience ». En anglais, plusieurs spécialistes traduisent le terme *rig pa* par *awareness*.

⁴⁰⁰ Voir aussi La Vallée Poussin (1928-29) qui a traduit le *Vijñaptimātratāsiddhi*.

réduction de la matière au mental. Il explique que l'utilisation de ce terme se situe plutôt entre les deux extrêmes du réalisme (l'existence d'objet matériel extérieur) et de l'idéalisme (la substantialisation de l'esprit). En cela, le terme *vijñapti* est l'expérience sans tenter de réifier quoi que ce soit.

Alors, quel est le lien entre le monde en tant qu'appui « commun » et l'utilisation du terme *vijñapti* dans le présent contexte ? L'utilisation de ce terme sous-entend d'abord une distinction entre l'appréhension duelle (*vijñapti*) et non duelle (*jñāna*). Le terme « appréhension » est ainsi utilisé pour expliquer ce qui est commun dans le *saṃsāra*. Selon le DhDhV, le monde extérieur n'est pas un appui commun aux êtres. Ce qui donne l'impression d'une expérience commune, c'est le processus d'appréhension de chaque individu. Lorsque plusieurs processus d'appréhension sont en commun accord, l'impression d'un monde extérieur commun se manifeste. L'utilisation du terme *vijñapti* est donc une manière de réfuter l'existence de l'objet extérieur.

Cette stance répond aux écoles de l'époque. On sait que, à l'époque de la composition du DhDhV, la majorité des érudits bouddhistes affirme l'existence de particules infinitésimales, c'est-à-dire l'existence d'objet extérieur. L'objet (en tant qu'appui) émergerait simultanément avec un moment indivisible de conscience (ce qui s'appuie). Dans cette perspective, le réceptacle du monde existe de manière objective (sous forme de particule infinitésimale), ce qui permet à ces érudits de dire que l'objet extérieur peut être communément perçu par plusieurs individus. Le « commun accord » devient ici un argument de taille.

Devant cet argument, l'auteur du DhDhV suit les *Prajñāpāramitāsūtra* et répond ici que le commun accord n'est pas un argument valable. Le fait qu'il y ait une appréhension semblant commune n'est pas une preuve d'existence, en d'autres mots, le commun accord ne prouve pas l'existence du monde extérieur ni celle d'une particule infinitésimale. Donc, le réceptacle du monde n'est pas nécessairement le support des êtres vivants, même s'il semble l'être ; l'apparence du monde n'est pas nécessairement causée par un principe matériel, substantiel, extérieur ou objectif ; les six mondes ne sont pas nécessairement des

lieux fixes même s'ils semblent l'être. En cela, le monde⁴⁰¹ n'est pas nécessairement responsable de l'appréhension (la perception d'un lieu). Le commun accord ne prouve donc pas l'existence du monde extérieur, il prouve simplement qu'il y a similitude d'appréhension.

Pour expliquer cette situation, Mipham introduit la notion de tendances habituelles lorsqu'il écrit : « dans le facteur "monde-réceptacle", l'aspect commun est la correspondance des tendances habituelles des êtres vivants. Ainsi, ce qui apparaît leur semble être commun » (pt. 141). On reviendra sur la notion de tendances habituelles, disons simplement pour l'instant que cette notion pointe vers les prédispositions de l'esprit ; et que c'est dans cette logique que l'on dit que l'apparence du monde-réceptacle ne dépend pas d'une particule, mais de l'appréhension. Cette réfutation de l'existence de l'objet extérieur (monde-corps) donne suite aux stances 4, 5, 7, 8 et 9 du chapitre précédent. Qu'en est-il alors du facteur « êtres vivants » ?

7.3 Les êtres vivants en tant qu'appui commun et non commun (stance 12) ?

Le facteur « êtres vivants » [se divise] en ce qui leur est commun et ce qui ne leur est pas commun⁴⁰². (12)

Le facteur « êtres vivants » comprend deux situations : l'une dite commune parce qu'elle est partagée par plusieurs individus (le commun accord) et l'autre dite non commune parce qu'elle est inaccessible à autrui. Ce qui est partagé (commun) entre individus peut être compris comme le domaine des relations, c'est-à-dire la communication. Ce qui est individuel (non commun) est plus intime. Dans cette perspective, les deux stances suivantes répertorient les types d'expériences communes et non communes des êtres vivants.

⁴⁰¹Le réceptacle du monde et le corps peuvent être compris comme les objets sensoriels (forme causale) d'une part et les facultés sensorielles (forme résultante) de l'autre, ils correspondent à l'agrégat de la forme.

⁴⁰²Tib. *sems can kham ni thun mong dang / yang na thun mong ma yin pa'o /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *sattvadhātus tu sāmānyo' sāmānyo vā bhavet tathā //*. Ce qui se traduit par : « Quant au facteur "êtres vivants", il peut être [d'appréhension] commune et non commune (c'est-à-dire partagé par plusieurs ou particulier à un individu) ».

Ce qui est commun n'est pas établi comme tel (stance 13)

Plus précisément :

- 1- la naissance,
 - 2- les conventions [nécessaires à la communication],
 - 3 et 4 -l'assistance ou la coercition,
 - 5 et 6 - le bienfait ou le méfait,
 - 7 et 8 - les qualités ou les fautes
- se causent et s'induisent en détermination réciproque,
c'est pourquoi ceux-ci leur sont communs⁴⁰³ (13)

Le facteur « êtres vivants » comprend huit types d'événements dits communs. Les deux premiers événements suivent le développement de la personne : la naissance, puis l'apprentissage social (langage, code culturel, etc.). Les éléments suivants sont des oppositions exprimant les choix qui se présentent aux individus. On soupçonne que la présence de chaque événement dans cette liste est une réponse à une objection au constat de vacuité.

D'entrée de jeu, le premier élément, c'est-à-dire la manifestation du corps d'un nouveau-né, est dit commun ici parce que la naissance dépend d'une relation entre père, mère et enfant. On distingue cet aspect de la naissance, qui implique une situation relationnelle, de celui du passage par le canal utérin, qui correspond à une expérience individuelle. Ce deuxième aspect de la naissance sera considéré à la stance suivante.

Cela dit, pour établir si la naissance prouve l'existence d'une réalité objective, on doit ici se demander si cette naissance est issue de causes et de conditions ? Dans son commentaire, Mipham explique que la cause principale⁴⁰⁴ de la naissance d'un enfant n'est pas la matière, en d'autres mots, ce n'est ni le sperme du père ni l'ovule de la mère, c'est le

⁴⁰³Tib. *de yang skye dang tha snyad dang / rjes su gzung dang tshar gcod dan / phan pa dang ni gnod pa dang / yon tan skyon ni phan tshun du / bdag po nyid kyis phan tshun rgyu / yin pa'i phir na thun mong pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *janma vyavahrtis tatrānugrahanigrahau tathā / upakārāpakārau ca guṇadoṣau parasparam // anyonyādhipahetutvād santu sādharmaṇaṃ tathā* /. Ce qui se traduit par : « La naissance, la conduite, l'assistance et la coercition, les bienfaits et les méfaits, les qualités et les fautes sont l'un et l'autre commun du fait qu'ils sont cause de prédominance mutuelle ».

⁴⁰⁴La pensée bouddhique fait une distinction entre plusieurs types de cause : cause principale, cause matérielle, cause qui engendre, etc.

karman. On reviendra sur la notion de cause principale ou dominante, mais pour l'instant examinons ce qu'on entend par *karman* ?

Le karman

Le terme *karman* signifie « action », il fait référence au principe de causalité : tout acte (une cause) produit une conséquence (un effet)⁴⁰⁵. Les actes karmiques sont répertoriés en trois catégories : ceux du corps, de la parole et de l'esprit, ceux de l'esprit étant dominants. Soulignons que le *karman* n'est pas un principe punitif, il n'y a personne qui punit et personne qui est puni. Dans ce contexte, le processus de causalité est présenté davantage à l'image des sociétés agraires, une graine (une cause) plantée en saison ayant les conditions nécessaires pour pousser donnera une pousse, un arbre, un fruit, etc. Un acte négatif n'est pas négatif en soi. Un acte positif n'est pas positif en soi. La qualité d'un acte dépend essentiellement de l'intention, de la motivation. Mais selon le DhDhV, la conséquence d'un acte dépend aussi de la vue. Il est donc question d'état d'esprit et de conditionnement.

En pratique, la notion de *karman* incite le pratiquant ou la pratiquante à observer avec une attention particulière l'activité mentale (ex. l'intention) puisque toute activité du corps, de la parole et de l'esprit a une conséquence sur l'enchaînement des événements. Mais comment expliquer le fonctionnement de ce principe de cause à effet ? Qui fait le décompte ? Où se fait-il ? La notion de tendances habituelles (semences), utilisée par Mipham dans son commentaire, est une des manières de répondre à ces questions.

Les tendances habituelles ou semences

La notion de tendances habituelles (sk. *vāsanā* ; *bag chags*⁴⁰⁶) est interchangeable avec celle de semences (sk. *bīja* ; tib. *sa bon*)⁴⁰⁷. On dit que ces forces peuvent être dormantes ou actives. L'idée d'appropriation et d'attachement y est implicite, ce qui indique, selon

⁴⁰⁵Selon Bugault (2002), la causalité en pensée bouddhique n'est ni un principe ni une formule (pt. 247-258) puisque la préoccupation principale dans ce contexte n'est pas la spéculation, mais le fonctionnement des processus cognitifs. Dans cette perspective, le rapport entre divers phénomènes n'est examiné dans le but d'expliquer ni les phénomènes extérieurs ni la réalité matérielle.

⁴⁰⁶Même si l'analyse des mots qui procède par la division des syllabes n'est généralement pas tellement utile et qu'elle peut souvent être trompeuse, on y trouve ici un intérêt. Le mot *bag* signifie « sensation ou état d'esprit » et le mot *chags* signifie « appropriation, désir, attachement, saisie ».

⁴⁰⁷Schmithausen (1987) et Ruegg (1969) traduisent aussi ce terme par « forces ».

certain auteurs, que c'est l'appropriation par la conscience mentale conditionnée par l'ignorance qui crée de nouvelles semences (voir Cornu 2006 : 40). Le travail de Schmithausen (1987) va dans le même sens lorsqu'il indique dans ces recherches que c'est l'appropriation qui transforme une impression en semence (p. 72-73). En ce sens, Asaṅga (dans Rahula 1971) écrit : « la conscience [réceptacle] devient souillée ou purifiée par la sensation, par la prise d'un objet, par la construction mentale » (p. 21). Les semences proviennent donc de la saisie des phénomènes par la conscience mentale.

L'expression « tendance habituelle » est une traduction du terme sanskrit *vāsanā* qui signifie « traces ». Lorsqu'on considère que la racine de ce terme est *vas* (demeurer), on pense en termes de résidus, c'est-à-dire « ce qui demeure en l'esprit ». Dans l'*Abhidharmakośavyākhyā*, il est écrit que les traces (sk. *vāsanā*) sont les actions commises antérieurement, celles-ci ont un pouvoir particulier sur l'esprit, elles causent des activités futures du corps et de la parole. Selon le SNS, cette notion rejoint l'idée du *karman* : le *karman* provient de l'appropriation, c'est-à-dire la saisie des impressions. Ces impressions proviennent entre autres des fabrications mentales qu'implique l'utilisation conventionnelle d'images, de noms et de concepts⁴⁰⁸. Dans le contexte du *karman*, la notion de résidu⁴⁰⁹ suppose un entreposage d'impressions. Dans le DhDhV, ce processus est associé à une conscience décrite comme un entrepôt de semences. Les tendances habituelles sont des impressions, c'est-à-dire des dispositions voire des virtualités. Elles sont à l'image de semences.

Lorsqu'on suit certains commentaires pāli, le terme *vāsanā* est associé à la racine *vās* (parfumer, macérer, rendre odorant)⁴¹⁰. On pense alors en termes de parfums, c'est-à-dire

⁴⁰⁸Tib. [...] *mtshan ma dang ming dang rnam par rtog pa la tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i bag chags len pa* [...] ; Sk. [...] *nimitta-nāma-vikalpa-vyavahāra-prapañca-vāsanā-upādāna* [...] (Lamotte 1935 : 55). Lamotte traduit ce fragment par « [...] s'approprie [...] les imprégnations (traces mentales) d'objet, de nom et d'idée, issues d'un développement verbale [...]. Lamotte traduit *mtshan ma* (sk. *nimitta*) par « objet », *rnam par rtog pa* (sk. *vikalpa*) par « idée » et *tha snyad 'dogs pa'i spros pa'i* (sk. *vyavahāra prapañca*) par « issues d'un développement verbal ». Waldron traduit *prapañca* par « profuse imagining » ; Hookham par « conceptual contrivance ».

⁴⁰⁹Sk. *vāsanā* ; tib. *bag chags*.

⁴¹⁰Selon Waldron (2003), le dictionnaire pāli-anglais définit *vāsanā* comme « ce qui demeure en l'esprit, les tendances du passé ». Dans ce cas, le mot *vāsanā* provient de la racine *vas* qui signifie « rester, habiter, demeurer ». De même, le MW place le terme *vāsanā* sous le verbe *vāsa* : demeurer, rester. Pourtant, Rhys-

d'ajout, ce qui implique un processus d'altération, de coloration. Dans le contexte du *karman*, un acte en lui-même ne peut pas produire un fruit (une coloration), puisqu'il est impermanent. Un acte cesse aussitôt qu'il a été commis. C'est donc l'impression (la trace) que cet acte laisse sur la conscience qui colore (parfume) l'expérience présente ou future. Dans le DhDhV, les processus de saisie, d'impression (trace) et d'ajout (parfum) sont nécessairement associés à l'aspect conceptuel de la connaissance. Avec la notion de « tendance habituelle », on tente ainsi de comprendre comment le processus conceptuel influence l'activité karmique. Dans ce questionnement, le deuxième élément de cette liste aborde l'influence du langage.

Les conventions (qu'implique toute forme de communication)

À la deuxième situation relationnelle apparaît le terme tibétain *tha snyad* qui signifie littéralement « conventions »⁴¹¹. Le terme « convention » est ici utilisé au sens large, c'est-à-dire tout code de référence résultant d'un commun accord, explicite ou tacite. La question est de savoir ici si la possibilité de communiquer entre individus est une preuve de l'existence d'une réalité objective.

En plaçant cet élément dans cette stance, le DhDhV répond que toute communication (convention) dépend de causes et de conditions. On entend entre autres que l'utilisation du langage nécessite un apprentissage progressif (les lettres et les sons, puis les mots et les phrases, etc.), c'est-à-dire tout un conditionnement suivant des règles. Le résultat est qu'une communication tout anodine semble être une réalité commune. Toutefois, celle-ci dépend avant tout d'un entreposage individuel de données préalables, autrement dit, la

Davids, qui suit certains commentaires *pāli*, considère que la racine de ce mot est *vās* (une racine homophonique) qui signifie « parfumer, macérer, rendre odorant » (dans Waldron 2003). Schmithausen (1987) traduit ainsi ce terme par *reinforcement*, *after-effect*, et aussi, comme la plupart des sanskritistes, par impressions ou traces. Cornu (2001-06) utilise aussi l'idée de « parfumage ». Généralement, il y a les *vāsanā* du corps, de la parole et de l'esprit. Mais dans le *Mahāyānasamgraha*, on parle plutôt de *vāsanā* de la parole, de la saisie du « moi » et celles du devenir. À cela s'ajoutent les *vāsanā* de mêmes types. Cornu (2001-06) mentionne une autre classification, celle de Longchenpa (1308-1363) : les *vāsanā* qui ont trait aux apparences extérieures (objet), celles qui ont trait aux consciences (sujet), et celles qui ont trait aux apparences du corps.

⁴¹¹ Le terme correspondant sanskrit *vyavahāra* signifie « échange, usage, procédure, conduite, commerce, interaction ». C'est ainsi que Brunnhölzl (2012) le traduit par *behavior* (conduite) en donnant l'exemple de ce qui est établi par le fait de se regarder l'un l'autre. Mais il peut aussi vouloir dire « le fait de nommer, de désigner ».

communication dépend principalement d'un conditionnement individuel qui s'accorde avec celui d'autrui.

Mipham suggère que cette situation relationnelle fait référence à toute forme de communication visible ou audible, écrite, musicale ou symbolique, par exemple les signaux donnés par la position des doigts ou de la main (sk. *mudrā*) qui permettent un échange entre individus. Dans cette perspective, le conditionnement (les impressions préalables) joue un rôle clé dans cette situation relationnelle. Cela est particulièrement puissant dans la relation de maître à disciple. Toutefois, le conditionnement ne prouve pas l'existence de quoi que ce soit, au contraire, il permet de réfuter l'existence de toute chose. Il en est de même avec les six autres situations relationnelles.

L'assistance – la coercition, les bienfaits – les méfaits, les qualités – les fautes

Les six dernières situations présentent trois types d'opposition. La première opposition que l'on traduit par « assistance et coercition » utilise les termes tibétains *rjes su gzung* et *tshar gcod*. Ces termes correspondent, selon la reconstitution sanskrite, aux termes sanskrits *anugraha* et *nigraha*. En contexte bouddhique, ils viennent à signifier « ce qui soutient, assiste (par-dessous) ou ce qui opprime, force (par-dessus) ».

L'opposition suivante, les bienfaits et les méfaits, présente deux termes semblables aux précédents. Les termes tibétains sont *phan pa* et *gnod pa*. Ils correspondent, selon la reconstitution sanskrite, aux termes sanskrits *upakāra* et *apakāra*. Dans le Mahāyāna, ces termes indiquent généralement le fait d'être bienfaisant à soi-même comme à autrui, et son envers, le fait d'être nuisible à soi-même ou à autrui.

Ces deux types d'opposition font sûrement allusion à une conduite favorable ou défavorable à la voie de l'Éveil. Et suivant la similarité des termes, on peut supposer que les deux premiers sont liés à l'intégration d'une conduite éthique qui implique l'idée d'adopter, de prendre. L'opposition suivante représenterait alors une étape plus avancée ou plus subtile sur le chemin alors que chaque action du corps, de la parole et de l'esprit est en

accord ou en désaccord avec l'éthique. Les explications de Mipham et de Gyamtso vont dans ce sens.

Le dernier type d'opposition, traduit ici par qualités et fautes, correspond aux termes tibétains *yon tan* et *skyon* et aux termes sanskrits *guṇa* et *doṣa*. C'est le résultat du chemin parcouru. Selon l'interprétation de Mipham, ces termes font référence à ceux qui font croître les qualités comme les maîtres ou leur contraire – ceux qui font croître les fautes. Cela dit, pour comprendre la position du DhDhV face à ces huit types de situation, revenons sur la notion de cause principale ou dominante.

Cause principale

La dernière ligne de cette stance utilise le terme tibétain *phan tshun* qui signifie « mutuelle ou réciproque » ainsi que le terme *bdag po* que l'on traduit par « principale ou dominante »⁴¹². Avec ces termes, le DhDhV établit que les situations relationnelles ne prouvent pas l'existence d'une réalité objective. Ces huit types de situations se causent et s'induisent en détermination réciproque (elles sont causes de prédominance mutuelle). Cette interaction de causes et de conditions correspond ici au constat de vacuité.

Pour expliquer cette logique, disons que, pour se manifester, une cause dite principale nécessite une condition correspondante chez autrui : l'aide a lieu lorsque la condition (un aidant) est en présence de la cause (le besoin d'aide) et vice versa. Voilà ce qu'on entend par ce qui se cause et s'induit en détermination réciproque. Dans ce contexte, le terme « commun » fait référence à ce processus d'interaction, c'est-à-dire la relation qui s'établit entre le sujet (soi) et l'objet (autrui). La relation n'est donc pas commune au sens de dépendre principalement de ce qui existe à l'extérieur, mais commune au sens de la prédisposition de chacun (les semences). Suivant le commentaire de Mipham, la cause principale (dominante) d'une relation harmonieuse ou conflictuelle est dépendante, elle est donc vide d'existence propre. La question alors est de savoir sur quoi repose la

⁴¹² Rahula (1971) propose de traduire le terme sanskrit correspondant, *adhipati-*, par l'adjectif « prédominant » (ex. *adhipatipratyaya* – condition prédominante ou *adhipatiphala* – résultat prédominant).

prédisposition de chacun. D'où vient-elle ? Quelle en est la cause ? Sur quoi s'appuie-t-elle ?

Ce qui n'est pas d'appréhension commune (stance 14)

Les appuis qui ne sont pas [perçus en] commun [par les êtres vivants] sont :

- 1 - l'appui,
- 2 - l'appréhension,
- 3 - le bonheur
- 4 - la souffrance,
- 5 - le *karman*,
- 6 - la transition de mort et de naissances
- 7 - l'asservissement et
- 8 - la libération.

Ce sont des [expériences individuelles] non communes⁴¹³. (14)

Cette stance dresse une liste de huit éléments⁴¹⁴ organisés en deux temps. Les deux premiers éléments, l'appui et l'appréhension, constituent un ensemble de huit consciences⁴¹⁵. Alors que les six autres éléments suivent l'ordre des expériences sur le chemin partant des deux expériences de base, bonheur et souffrance, et allant jusqu'à la libération. Parmi ces huit éléments, le premier, l'appui, influence principalement la prédisposition de chacun. C'est l'appui qui donne l'impression d'une continuité, d'un commun accord entre individu et même celle d'un « moi » indépendant et autonome.

La conscience-réceptacle est établie en tant qu'appui du *saṃsāra* (stance 14)

Dans la version tibétaine, le premier élément de cette liste est l'« appui » (tib. *gnas*). Dans la reconstitution, le terme sanskrit correspondant est *adhiṣṭhāna* qui signifie « location,

⁴¹³Tib. *gnas dang rnam par rig pa dang / bde sdug las dang 'chi 'pho dang / skye ba dang ni bcings ba dang / grol ba thun mong ma yin phyir / de gnas thun mong ma yin pa'o /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *adhiṣṭhānaṃ ca vijñaptiḥ sukhaṃ duḥkhaṃ kriyā cyutiḥ // jananaṃ bandhanaṃ muktiś cāsādhāraṇatas tathā / asāmānyā hi sā saṃsthā* [...]. Ce qui se traduit par « le fait de se tenir quelque part, le fait d'appréhender, d'éprouver du bonheur, de la douleur, l'action, le fait de quitter un état, la naissance, l'asservissement, la délivrance, ce sont des états (ou conditions) non partagés par tous (non communs, c'est-à-dire spécifiques à chaque individu) ».

⁴¹⁴On pourrait aussi répertorier ces éléments autrement en séparant la mort, la transition et la naissance.

⁴¹⁵Le premier terme sanskrit que propose la reconstitution est *saṃsthā*. On entend ici ce qui donne l'impression d'un processus de cause à effet, et cela, en absence de toute réalité substantielle. La question est toujours de savoir sur quoi peut bien s'appuyer l'enchaînement inlassable du *saṃsāra*.

station, lieu, domaine, territoire, résidence, siège, royaume, position ». Le commentaire de Vasubandhu indique que ce terme fait ici référence à la conscience-réceptacle, *ālaya-vijñāna*. Le terme technique tibétain associé à cette conscience, *kun bzhi rnam shes*, signifie littéralement « conscience base-de-tout [le *samsāra*] ».

Le terme « conscience-réceptacle » reprend l'imagerie de la conception du monde classique du contenant (le monde-réceptacle) et de son contenu (les êtres vivants). Ce rapport permet de se pencher sur la fonction de cette conscience (sk. *ālaya-vijñāna*), celle d'être le support sur lequel les expériences du *samsāra* (les phénomènes) prennent appui. Selon l'imagerie agraire, c'est le terrain sur lequel les semences d'expériences futures sont plantées et où l'on récolte les fruits des semences du passé. Mais pour mieux comprendre la notion de conscience-réceptacle, examinons les termes qui lui sont associés, leurs définitions, et plus important encore, le développement de cette notion à travers l'histoire de la pensée bouddhique.

Le terme sanskrit que l'on traduit par « conscience-réceptacle » est *ālayavijñāna*. Dans le langage courant, le terme *ālaya* signifie « séjour » comme dans « himālaya » : le séjour des neiges (là où elles s'accumulent) ou dans *kāryālaya*, un lieu où l'on fait des affaires, un bureau. Dans cette perspective, on peut dire que cette conscience est le contenant où séjournent les impressions, que c'est le lieu où se déposent les semences (les traces), le réceptacle des tendances habituelles (fabricatrices), etc⁴¹⁶.

Schmithausen (1987) répertorie diverses définitions (p. 18-33)⁴¹⁷. À partir des termes sanskrits, la conscience-réceptacle est définie comme le contenant ou l'entrepôt de résidus latents (sk. *vāsanā*), et comme le contenant d'impressions d'actions précédentes (sk. *karman*) et de processus mentaux. À partir des termes tibétains, cette conscience est définie comme le fondement des processus mentaux ou encore le constituant de base de tout être vivant. En ce sens, Jamgön Kongtrül indique que la conscience-réceptacle sert de base à la propagation des tendances habituelles, au processus de maturation et à l'emmagasinage des

⁴¹⁶Dans certains contextes, le terme *ālaya* est aussi utilisé au sens d'ainsité, ce qui peut mener à confusion.

⁴¹⁷Les textes bouddhiques traduits par Lévi (1911), Lamotte (1935), Rahula (1971) et autres proposent aussi diverses définitions.

semences selon leurs propres spécificités⁴¹⁸. Il la décrit comme indifférente, neutre et sans obscurcissement puisqu'elle accumule toutes les semences en ne faisant pas de distinction entre les bonnes et les mauvaises et les projette selon les causes et conditions. Elle est comparée à la fluidité d'un cours d'eau (courant d'esprit), à la clarté d'un miroir (reflet des projections). Étant déterminante dans l'expérience vivante, elle est aussi comparée à une matrice (voir III^e Karmapa dans Brunnhölzl 2009 : 134-5).

La multitude des recherches consacrées à la conscience-réceptacle par les chercheurs japonais, français et américains, auxquelles s'ajoute le travail exceptionnel de Schmidhausen (1983), est source de riches informations. Toutefois, la recherche de Waldron (2003) retient ici l'attention⁴¹⁹ parce qu'elle se concentre sur les textes contemporains du DhDhV, c'est-à-dire des textes composés entre le III^e et V^e siècle. De plus, elle met clairement en relief les problèmes et les raisonnements liés à l'élaboration de cette notion en expliquant entre autres comment les douze liens d'interdépendance ont permis aux érudits de l'école Yogācāra de répondre à plusieurs questions épineuses laissées en suspens par les écoles liées à l'Abhidharma. L'exposé qui suit ne saurait être complet, il est concis et vise principalement à fournir quelques repères pour situer le contexte des deux premiers éléments de la stance 14 : l'appui (conscience-réceptacle) et l'appréhension (collection de consciences).

⁴¹⁸Tib. [...] *rnam shes gang zhig bag chags kyi bgo gzhir gyur pa rnam smin dang sa bon thams cad ji ltar rigs par bten zhing don gyi ngo bo rig pa'o*, Rigpe Dorje Institute, 2006, p. 32.

⁴¹⁹Waldron (2003), comme plusieurs chercheurs, considère que cet entrepôt d'impressions préalables est comparable à l'inconscient en psychologie occidentale, et intitule d'ailleurs son œuvre *The Buddhist Unconscious*. Il est vrai que l'on trouve plusieurs similarités qui, en considérant l'écart du temps, inspirent une fascination ou même une admiration. Toutefois, la définition de l'inconscient en psychologie diffère de celle de la conscience-réceptacle. De façon générale, l'inconscient en Occident est défini comme tout ce qui échappe entièrement à la conscience du sujet. Pour la psychanalyse, l'inconscient est l'une des trois instances de l'appareil psychique. En contexte bouddhique, la conscience-réceptacle est une conscience, elle n'est pas l'absence de conscience. Il y aurait là sujet à débat. De plus, l'entrepôt d'impression préalable en contexte bouddhique est la source de tous les phénomènes extérieurs et intérieurs, alors qu'en psychologie occidentale, l'inconscient est la source de certains phénomènes internes, c'est-à-dire mentaux (principalement ceux qui sont associés à la sixième conscience et aux agrégats des sensations, perceptions et formations mentales). L'inconscient n'est pas considéré comme la source des consciences des sens, des facultés des sens et de leur objet.

Le développement de la notion de conscience-réceptacle

Selon Waldron (2003), la notion de conscience-réceptacle trouve son origine dans une réflexion qui prend place au cours du II^e siècle avant notre ère, celle du projet de l'Abhidharma (p. 46-58). Cette réflexion part du principe qu'en dehors du discernement des *dharma*, il n'y a pas de moyen de libération et que, dans le cheminement spirituel bouddhique, seul l'esprit est responsable de la perpétuation de la souffrance, tel qu'en témoigne le récit de la vie du Buddha. Pour poser une réflexion sur ce chemin, il apparaît alors essentiel de mieux comprendre le processus de conscience.

Les érudits de cette époque se donnent alors comme objectif de décrire les constituants (sk. *dharma*) de l'expérience en se tournant vers le fonctionnement des cinq consciences des sens et de la conscience mentale. Leurs observations permettront de classifier en détail ce qui apparaît à l'esprit et de suggérer une première description du processus de conscience. Ce qui donnera lieu à ce que Waldron (2003) nomme les analyses synchronique et séquentielle. Le but de ces analyses est la libération du cycle des existences (p. 59-66).

Précisons toutefois qu'en pensée bouddhique, la conscience n'est pas une « âme » ni un « moi ». Au contraire, celle-ci est conçue comme une série d'évènements momentanés, évènements qui émergent avec un objet, elle est donc conditionnée et impermanente. Notons aussi que, dans la perspective de l'Abhidharma, la réalité ultime consiste en un moment de conscience⁴²⁰ et en une particule infinitésimale⁴²¹. Chaque moment de conscience émerge simultanément avec son objet, la saisie de ceux-ci provoque un effet sur le moment suivant de conscience. On dit que cet enchaînement de moments distincts donne l'impression d'une continuité aussi nommée continuum d'esprit. D'ailleurs dans certains textes de l'Abhidharma, on pose comme synonyme les termes « continuum d'esprit⁴²² », « individu » et « base⁴²³ ».

⁴²⁰Sk. *kṣana* ; tib. *skad cig*.

⁴²¹Sk. *paramāṇu* ; tib. *rdul phran* - objet.

⁴²²Sk. *santāna* ; tib. *rgyud* ou *sems gyud*.

⁴²³Sk. *āśraya* ; tib. *bzhi* ou *gnas*.

Cela dit, cette analyse synchronique pose des questions. Si l'émergence des consciences se fait en une discontinuité de moments (impermanence), comment le processus de cause-effet (la continuité) peut-il s'inscrire dans la discontinuité de vies multiples ? En d'autres mots, comment l'acte d'une vie passée pourrait-il avoir un effet sur un moment de conscience présent ? La conséquence d'une action dans une séquence interrompue est donc problématique.

Face à ce questionnement, Waldron (2003) indique que l'analyse synchronique et les questions qu'elle met en lumière permettront aux Vaibhāṣika (Sarvāstivādin) de proposer une explication qui implique la notion de possession (sk. *prāpti*). Pour cette école, le conditionnement en latence se réinstaure à chaque instant dans le continuum d'esprit. Chaque instant « possède » tout le conditionnement des vies passées. Mais cette proposition pose aussi des questions. Si les dispositions sont présentes et actives, qu'est-ce qui empêche leur manifestation dans le moment présent ? De tels problèmes étant difficiles à résoudre, cette proposition ne sera pas reprise par les traditions plus tardives.

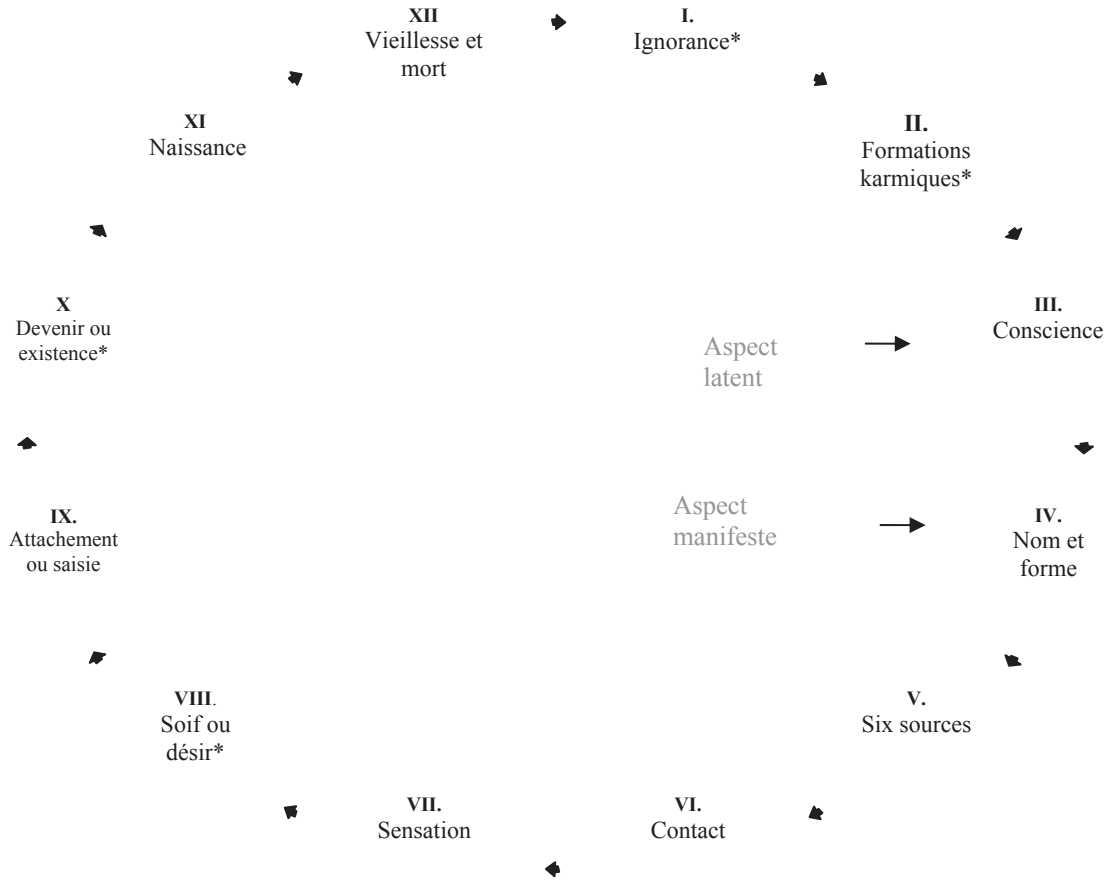
L'explication suivante viendra des Sautrāntika. Pour eux, une analyse synchronique ne suffit pas. Expliquer le moment présent n'est qu'une étape de réflexion. Le problème de diachronie, c'est-à-dire la conséquence des actes dans les vies futures, mérite une analyse plus poussée. Selon Waldron (2003), ces érudits proposent alors une métaphore que l'on trouve dans les *sūtra*, celle de la semence. Ces penseurs délaissent le projet de l'Abhidharma, qui tend à devenir de plus en plus complexe, pour revenir aux anciens textes, et proposent de le replacer dans le contexte des *sūtra*. D'ailleurs, leur nom « Sautrāntika » (ceux qui s'appuient sur les *sūtra*) provient d'une évidente opposition à une approche strictement abhidharmique.

L'explication que retient l'auteur du DhDhV vient des penseurs que l'on associe à l'école Yogācāra⁴²⁴. L'illustration 7.1 et ses encadrés montrent les douze liens pour situer le développement de cette réflexion.

⁴²⁴Cette école qui appartient au Mahāyāna ne saurait être considérée comme faisant partie du projet d'*Abhidharma*, toutefois la réflexion qu'elle propose en est peut-être l'aboutissement.

Illustration 7.1

Les douze liens (sk. *nidāna*) d'interdépendance



Passé - les trois fondements de cette existence :

- I. Ignorance sous forme de dualité (moi-autre)
- II. Accumulation du *karman*
- III. Continuité de conscience (aspect latent)

Présent - les quatre conditions de cette existence :

- IV. Cinq *skandha* (corps et quatre aspects de la personnalité) - (aspect manifeste)
- V. Faculté visuelle, auditive, olfactive, gustative tactile et mentale.
- VI. Contact avec les objets des sens
- VII. Sensations plaisantes, déplaisantes ou indifférentes

Présent - les trois causes actuelles :

- VIII. Vouloir plus ou vouloir moins
- IX. Appropriation de l'objet désiré
- X. Formation d'une nouvelle situation d'existence

Futur - les deux résultats à venir :

- XI. Nouvelle naissance
- XII. Caractère inévitable de la vieillesse et de la mort

Ces érudits reprennent la métaphore de la semence en tentant d'expliquer le fonctionnement de ces semences. Pour expliquer le fonctionnement des semences, ils ont recours à deux choses : la notion élaborée par Vasumitra (I^e -II^e siècle), celle d'une conscience subtile⁴²⁵, et l'analyse des douze liens d'interdépendance (coproduction conditionnée – Waldron 1983 : 80). L'enchaînement de ces douze liens s'explique en trois temps (passé, présent, futur), ce qui met en lumière deux aspects de conscience⁴²⁶ jusqu'alors indistincts : un aspect manifeste⁴²⁷ et un aspect latent⁴²⁸.

Pour cerner l'aspect latent⁴²⁹, ces penseurs se tournent vers le troisième lien, la conscience, appartenant au passé. La conscience au troisième lien est dite conditionnée par les formations karmiques⁴³⁰ (le deuxième lien), les formations karmiques sont des impressions à l'image de semences. Il est alors aisé de considérer cette conscience à l'image d'un entrepôt de semences. Ce concept s'adapte aussi parfaitement à l'idée de latence et de conscience subtile.

Puisque la définition d'une conscience est « ce qui émerge avec un objet », on est en droit de se demander ce qu'est l'objet de cette conscience-réceptacle (semence en latence). On dit que l'objet de la conscience-réceptacle est la conscience mentale. Plus précisément, c'est l'appréhension d'une stabilité du monde-réceptacle, ce qui implique la présupposition ou l'appropriation de l'existence réelle d'un monde extérieur, et donc celle de la dualité.

Qu'en est-il alors de l'aspect manifeste ? Pour cerner l'aspect manifeste, Waldron (2003) indique que les penseurs se sont tournés vers le quatrième lien, *nom et forme*, qui correspond aux cinq agrégats (formes, sensations, perceptions, formations et consciences – p.132). Parmi ces cinq agrégats, l'agrégat des consciences regroupe les cinq consciences des sens et la conscience mentale. Les agrégats constituent une des conditions de la vie

⁴²⁵Sk. *sūkṣa-citta*.

⁴²⁶Sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*.

⁴²⁷On pense ici à ce que l'on nomme en sanskrit *pravṛtti-vijñāna*.

⁴²⁸On pense ici à ce que l'on nomme en sanskrit *ālaya-vijñāna* et en tibétain *kun bzhi rnam shes*.

⁴²⁹À noter que les Theravādin proposeront aussi une notion pour répondre à cette problématique, celle de *bhavaṅga-citta* - esprit constituant de vie. De même, la notion de semence est utilisée dans ce contexte.

⁴³⁰Sk. *saṃskāra* ; tib. *'du byed*.

présente (voir les encadrés au bas de l'illustration 7.1 : 302). L'activité de ces consciences dans la vie présente est l'« aspect manifeste » des consciences. Ces consciences sont conditionnées par le troisième lien, la conscience-réceptacle. Mais comment cette conscience-réceptacle s'inscrit-elle dans le DhDhV ?

La notion de conscience-réceptacle dans le DhDhV et le constat de vacuité

En classant la conscience-réceptacle parmi les expériences propres à chaque individu, le DhDhV⁴³¹ élimine clairement la notion d'une conscience universelle ou celle d'une conscience qui emmagasinerait quelque part dans l'univers les semences d'un *karma* collectif. Dans le DhDhV, la conscience-réceptacle est dite non commune, donc individuelle au sens de ce qui ne peut pas être partagé entre individus.

En mentionnant la conscience-réceptacle en première place de la liste d'expériences non communes, le DhDhV insiste aussi sur le fait que cette conscience est l'appui le plus fondamental dans l'engrenage du *samsāra*. En d'autres mots, on dit qu'en prenant appui sur les semences du passé, l'enchaînement du *samsāra* dans la vie présente est inévitable. Cette interprétation mahāyāniste des douze liens d'interdépendance va dans le sens de ce qu'exprime Nāgārjuna : « c'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité » (dans Bugault, 2002 : 311).

La mention de la conscience-réceptacle ici correspond donc au constat de vacuité. Elle est un élément de la coproduction conditionnée. Étant conditionnée par l'ignorance et par les formations karmiques, elle vide d'existence propre. De même, le fait que le DhDhV l'identifie comme l'appui à la stance 14 indique une relation de dépendance : contenant-contenu, support-supporté. Tout ce qui est dépendant équivaut au constat de vacuité. L'idée qu'elle soit comme un « ensemble de semences » (stance 48) va dans le même sens. Toutes les écoles de pensée bouddhique s'accordent pour dire que tout ce qui est composé (un ensemble) est sans existence réelle. Cette conscience-réceptacle est aussi en changement constant, accueillant sans cesse de nouvelles semences et se vidant sans cesse de semences

⁴³¹Il est à noter que l'*Abhidharmasamuccaya* et le *Mahāyānasamgraha* offrent une réflexion sur le rôle essentiel de la conscience-réceptacle dans l'émergence des expériences communes et non communes. Voir Asaṅga (dans Rahula 1971 : 17, 45-46, 61) et Waldron 2003 : 158.

qui arrivent à maturité. Elle est donc impermanente, une autre façon de parler du constat de vacuité.

Alors, si elle est sans existence, pourquoi lui accorder tant d'importance ? La mention d'une conscience-réceptacle sert ici à expliquer l'écart entre les phénomènes (l'apparence de la dualité) et leur nature (l'absence d'existence de cette dualité). En cela, la notion de conscience-réceptacle permet d'expliquer le fonctionnement de l'aspect conceptuel de la connaissance. L'élaboration de cette notion permet aussi de répondre à un autre problème de taille, un problème que le DhDhV ne mentionne pas, mais qui lui est implicite, celui de la tendance à saisir un « moi ».

L'appui et le « moi »

On sait que l'accumulation de semences donne l'impression de continuité malgré la discontinuité. Concevoir ce processus d'accumulation comme un « moi » est une erreur fondamentale qui perpétue le cycle des existences, donc celui de la souffrance. Cette erreur fondamentale est définie comme une conscience nommée « esprit souillé ». Quel est l'objet de cette septième conscience ? L'esprit souillé a pour objet la conscience-réceptacle (huitième conscience⁴³²), c'est-à-dire qu'il s'appuie sur cette dernière pour perpétuer l'idée d'un « moi ». Dans le contexte de l'enchaînement des douze liens, l'esprit souillé se trouve au premier lien, l'ignorance⁴³³. En tant que conscience, elle s'ajoute aux cinq consciences des sens, à la conscience mentale (sixième), ainsi qu'à la conscience-réceptacle (huitième). On se retrouve ainsi avec une collection de huit consciences.

En concevant cet ensemble de huit consciences, les penseurs tentent tout autant de répondre au problème de la croyance en un « moi » qu'à celui de la croyance en l'existence réelle d'un monde extérieur. Comme Nāgārjuna l'écrit si bien : « si vous considérez que les choses ont une existence réelle au sens d'un être-en-soi, en ce cas vous regardez les choses comme dépourvues de causes et de conditions [...] » (dans Bugault, 2002 : 311). Le fonctionnement relatif (causes et conditions) implique un lien intime avec la nature ultime

⁴³²Il est à noter que plusieurs commentateurs refusent cette explication et considèrent que le rôle que l'on attribue à la conscience-réceptacle et à l'esprit souillé est attribuable à la conscience mentale.

⁴³³Les débats font mention uniquement de six ou de huit consciences.

de ce fonctionnement. Ces deux réalités ne s'excluent pas mutuellement comme on pourrait le supposer. En pensée bouddhique, elles sont indissociables. En d'autres mots, pour les penseurs du Mahāyāna, les causes et conditions ne sont pas un gage d'existence, mais l'expression du constat de vacuité. La relation de dépendance mutuelle oblige. C'est en cela que la notion de conscience-réceptacle dans le DhDhV correspond inévitablement au constat de vacuité. Les autres éléments de la stance 14 en dépendent, particulièrement, le deuxième élément, l'appréhension, qui est associé à l'aspect manifeste de consciences.

L'appréhension sous forme de six consciences (stance 14)

Selon la *vṛtti* de Vasubandhu, l'appréhension se rapporte aux consciences manifestes soit les consciences des sens et la conscience mentale⁴³⁴. L'utilisation du terme « appréhension⁴³⁵ » au lieu d'un terme plus familier comme consciences⁴³⁶ a poussé plusieurs chercheurs à considérer le DhDhV comme appartenant à une école nommée « appréhension seulement » (*vijñaptimātra*)⁴³⁷ et à attribuer sa composition à un auteur plus tardif, Sthiramati (v^e) ou encore à Sāramati (ch. *Chien-i* ou *Chien-hui* ou *Kien-houei*, IV^e siècle).

En réponse à ce genre de débat, Hall (1986) explique que Vasubandhu utilise *vijñapti* (appréhension) comme synonyme de *citta* (esprit) et de *vijñāna* (conscience), de sorte que pour lui *vijñaptimātra* (appréhension seulement) et *cittamātra* (esprit seulement) font référence à une seule et même école de pensée (p. 7). Dans les deux cas, Hall (1986)

⁴³⁴Ce que l'on traduit par conscience mentale correspond ici au terme sanskrit *manovijñāna* et au terme tibétain *yiḍ kyī rnam shes*.

⁴³⁵Sk. *vijñapti* ; tib. *rnam par rig pa*.

⁴³⁶Sk. *vijñāna* ; tib. *rnam par shes pa*.

⁴³⁷En général, pour la tradition tibétaine, les termes appréhension⁴³⁷ (tib. *rnam par rig pa*) et conscience (tib. *rnam par shes pa*) sont des synonymes. D'ailleurs, la définition d'une conscience est « ce qui appréhende un objet⁴³⁷ ». De même, les termes correspondants sanskrits (*vijñapti* et *vijñāna*) possèdent le même préfixe *vi* (tib. *rnam*), qui indique une séparation, une division ou, selon une interprétation plus marginale, une dualité. Ces deux termes proviennent de la même racine *jñā*, qui signifie « connaître ». En Inde, l'école « appréhension seulement » pose une distinction entre trois aspects de l'appréhension : ce qui appréhende (sujet), le fait d'appréhender (action) et ce qui est appréhendé (objet). Les érudits de l'école Vijñaptimātra expliquent que l'appréhension correspond à l'image créée par l'esprit (ce qui est appréhendé) alors que la conscience fait référence à l'acte de percevoir cette image (le fait d'appréhender).

précise que le terme « seulement » (sk. *-mātra*) ne suggère pas que tout vient de l'esprit. Il élimine plutôt l'objet extérieur en tant que référent responsable de l'émergence de la conscience (p. 13-15). Plus précisément, du point de vue de la présente recherche⁴³⁸, le terme que l'on traduit par « appréhension » correspond à l'aspect manifeste des consciences qui se trouve au quatrième lien de la chaîne (voir l'illustration 7.1 : 315), c'est-à-dire les cinq consciences des sens et la conscience mentale⁴³⁹. De là, découle une série d'expériences. Quelles sont ces expériences ?

Les expériences non communes (stance 14)

Les troisième et quatrième éléments de la stance 14, l'expérience du bonheur et de la souffrance, sont le résultat des actions (le *karman*) qui est le cinquième élément de cette liste. Ces expériences découlent de l'emmagasinage d'impressions préalables. Elles impliquent l'idée qu'un acte vertueux mène à un résultat vertueux (le bonheur) et qu'un acte non vertueux mène à un résultat non vertueux (la souffrance). Le facteur déterminant dans cette équation est l'intention, mais dans le contexte du DhDhV, on ajoute un autre facteur déterminant, la vue au sens de « conception du monde ».

De même, les sixième et septième éléments de la stance 14, la transition de la mort et de la naissance, sont des expériences non communes dont la qualité dépend aussi des actions (le *karman*). Les huitième et neuvième éléments de la stance font référence à la voie bouddhique. L'asservissement (huitième élément) correspond à l'expérience conditionnée du *samsāra*, c'est-à-dire à l'enchaînement d'expériences douloureuses. D'un point de vue pratique, la mention de l'asservissement ici pourrait bien faire référence à une prise de conscience qui doit avoir lieu sur la voie. En considérant la réalité de l'existence conditionnée, il est possible de comprendre le premier énoncé du Buddha (la vérité de la

⁴³⁸Voir l'analyse des douze liens d'interdépendance exposée précédemment pt. 315.

⁴³⁹L'aspect manifeste des consciences fait référence à la notion de *pravṛtti-vijñāna*, elle pourrait aussi faire référence au terme technique peut-être plus tardif de l'école Yogācāra qui signifie « conscience en déploiement à partir de l'*ālayavijñāna* » (voir Cornu 2006 : 802). Selon l'analyse des douze liens d'interdépendance, les consciences des sens et la conscience mentale sont conditionnées par la conscience-réceptacle et donc par l'ignorance. On comprend ainsi que, dans le *samsāra*, l'ignorance conditionne toutes les expériences. L'ignorance est ici définie comme l'absence de la reconnaissance de la nature des phénomènes.

souffrance). Cette étape marque le début de la voie, une voie qui s'ouvre progressivement sur l'expérience directe de la nature, le *nirvāṇa* (la libération, le neuvième élément).

En somme, la présentation des deux facteurs (monde et êtres vivants) et celle des trois appuis du *samsāra* (monde/corps, situation relationnelle/parole et conscience/esprit) visent à identifier ce qui est un appui sur la voie (les enseignements) et ce qui ne l'est pas (l'ignorance). Cette distinction amène à considérer l'ignorance qui conditionne et qui perpétue le cercle vicieux du cycle des existences. Ayant ainsi identifié l'appui des phénomènes du *samsāra* comme un simple conditionnement, sans réalité substantielle, le DhDhV ramène le débat à la question de dualité sujet-objet en adoptant une analyse encore plus subtile.

7.4 L'examen de la dualité (le monde et les êtres vivants)

Cette section, qui compte cinq stances, vise à expliquer la non-existence de la dualité (monde et êtres vivants) qui s'exprime ici en termes de sujet-objet. Thrangu (1999) ajoute que ces stances permettent de mieux comprendre la dynamique de la collection de huit consciences (p. 28-29). Suivant son commentaire, la source de ce qui apparaît comme commun ou extérieur est la conscience-réceptacle et les sept autres autres consciences sont associées à ce qui est non-commun ou individuel. L'examen que l'on propose ici montre de même que ces stances s'expliquent par une analyse progressive qui trouve des similitudes avec l'étude des modes de cognition valide⁴⁴⁰.

Pour mieux situer cette parenté, reprenons l'idée de la conception du monde, c'est-à-dire la vue que tout individu entretient consciemment ou non. Avec les prochaines stances, le DhDhV pose une distinction entre une vue sans analyse (s'appuyant sur l'aspect imaginaire de l'expérience) et une vue issue d'une première analyse (s'appuyant sur l'aspect

⁴⁴⁰Dreyfus (1997), qui s'appuie sur les dates de Mimaki (1976), propose que l'étude des modes de cognition valide se situe entre : Dignāga (480-540) et Dharmakīrti (600-660). Il indique aussi qu'en contexte bouddhique, le terme *pramāṇa*, que l'on traduit ici par l'expression « étude des modes de cognition valide », signifie simplement « cognition valide » alors qu'en contexte hindou, il fait référence aux moyens de la cognition valide, ce qui est en accord avec les règles de grammaire. Mimaki (1976) propose de traduire *pramāṇa* par instrument-critère (p. 13).

dépendant), puis une analyse approfondie (s'appuyant sur l'aspect parfaitement présent). Toutefois, lorsqu'on utilise le terme sans analyse, une précision s'impose.

Dans ce contexte, la tradition bouddhique indo-tibétaine privilégie toujours l'analyse qui mène à la connaissance par excellence, celle-ci implique l'exercice de la méditation. Cette analyse (supra-mondaine) porte sur la relation entre la réalité relative (apparence-phénomène) et la réalité ultime (vacuité-nature) en se préoccupant principalement du processus de cognition. On la dit tournée vers l'intérieur et en ce sens, elle est considérée comme supérieure, c'est-à-dire que cette analyse soutient la pratique qui mène à l'Éveil. Ce type d'analyse présente un contraste avec l'analyse dite relative ou mondaine (aussi élaborée soit-elle) qui est essentiellement tournée vers l'extérieur. En ce sens, même si la connaissance dite mondaine n'est pas réellement dénuée d'analyse, de logique ni de réflexion, sa visée est différente. Dans un ouvrage portant sur l'étude des modes de cognition valide, Tsultrim Gyamtso (1984) écrit :

Selon la [compréhension] dénuée d'analyse qui est communément acceptée, l'objet extérieur est lui-même considéré comme l'objet de compréhension, ce qui appréhende est considéré comme la cognition valide, et la cognition de l'objet est considérée comme le résultat de la cognition valide⁴⁴¹.

Pour situer cette citation dans le propos du DhDhV, disons que la conception du monde classique, contenant-contenu (monde-êtres vivants), est considérée comme une convention qui résulte d'un commun accord. L'utilisation de cette conception du monde présuppose que la perception (ce qui appréhende) dépend d'un objet (ce qui est appréhendé). Cette conception du monde s'appuie sur l'apparente dualité (l'aspect imaginaire).

Il va sans dire que la juxtaposition de l'idée d'une vérification au moyen de cognition valide et l'idée de l'absence d'analyse semble paradoxale. Mais dans cette perspective, ce qui est du domaine des conventions (mondain) se distingue de ce qui est du domaine de l'analyse supra-mondaine. Et derrière cette distinction se cache la question fondamentale de l'existence et de la non-existence. Cette distinction remet aussi en question la validité du

⁴⁴¹Tib. *ma brtag grags pa'i dbang du ni / phyi rol don nyid gzhal bya la / gzung ba'i rnam pa tshad ma ste / don rtogs tshad ma'i 'bras bur 'dod.*

moyen de connaissance que sont les consciences des sens : « je vois une chose, donc cette chose existe ». Elle remet aussi en question le commun accord (le consensus) comme mode de vérification : « nous voyons ou mesurons une chose, donc cette chose existe de cette manière ».

Dans la citation de Gyamtso (1985), la connaissance qui se préoccupe du monde extérieur (mondaine) est dite valide simplement parce qu'elle possède une fonction, celle de faciliter les échanges de la vie quotidienne et l'organisation de la société. De même, la conception du monde contenant-contenu est dite valide parce qu'elle répond aux relations de dépendance (une pousse en rapport à une graine), aux relations de fonction (une graine d'orge se développe en une pousse d'orge) ; et à une logique, c'est-à-dire selon les règles de déduction logique et d'observation de la nature (un fleuve coule vers le bas).

Toutefois cette méthode de validation ne remet pas en cause l'existence du monde tel qu'il apparaît, elle ne considère pas le rôle du processus de cognition dans la perception. C'est pourquoi on peut dire que quelque chose peut être vérifié par un moyen de connaissance valide (sk. *pramāna*) et pourtant ne pas être issue d'une analyse (supra-mondaine).

De même, selon le DhDhV, le commun accord rend simplement compte des apparences pour mieux communiquer, décrire, compter, etc. Cela correspond à un moyen de cognition dont la validité dépend d'un commun accord (le consensus) ou d'un langage commun (les conventions). Plus précisément, la conception du monde contenant-contenu est une autre manière de décrire l'aspect dit imaginaire, c'est-à-dire les apparences saisies comme duelles (objet extérieur et sujet intérieur). De là découlent toutes les désignations. Ce rapport entre le DhDhV et l'étude des modes de cognition valide permettra peut-être maintenant de mieux comprendre les deux stances suivantes.

Le problème avec le commun accord (stances 15 et 16)

L'apparence de ce qui est commun, c'est-à-dire l'objet saisi comme extérieur,

est l'appréhension du sujet qui saisit⁴⁴². (15).

Selon l'examen de la stance 5 au chapitre 6, qui suit la position des écoles du Mahāyāna, aucun moyen de cognition valide ne peut prouver ni l'existence de l'objet extérieur ni celle d'une particule infinitésimale⁴⁴³. De même aux stances 12 et 15, l'objet (le monde-réceptacle) est sans existence, il n'est pas extérieur, il est appréhension, c'est-à-dire qu'il est simplement une apparence. En réfutant ainsi l'existence de cette particule, le DhDhV bouleverse l'ordre établi. Ce qui provoque plusieurs objections auxquelles il s'empresse ici de répondre.

L'existence de cet objet ne se trouve pas
extérieure à la conscience [c'est-à-dire indépendante d'elle]
parce que [ce n'est pas l'objet] qui est commun⁴⁴⁴. (16)

Au premier abord, cette stance est énigmatique. Qu'est-ce qui est commun dans le fait d'appréhender collectivement quelque chose, l'objet ou autre chose ? Vasubandhu précise que ce qui est commun (ou universel) dans cette situation est la capacité de percevoir. Il va même plus loin en disant que tous les êtres perçoivent un monde-réceptacle. Il sous-entend que leur manière de le percevoir reste toutefois non commune (individuel)⁴⁴⁵.

Cette stance réfute une fois de plus le commun accord (le consensus) comme preuve de l'existence extérieure de l'objet. Dans son commentaire, Mipham explique : on dit

⁴⁴²Tib. *phiy rol gzung ba thun mong bar / snang ba 'dzin pa'i rnam rig pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *bāhye grāhye samānataḥ // bhāse grāhakavijñaptiḥ* [...]. Ce qui se traduit par : « Lorsqu'un objet extérieur communément appréhendé apparaît, c'est qu'il y a connaissance par un sujet qui appréhende ».

⁴⁴³Qu'entend-on par objet extérieur ? En général, l'objet dit commun correspond aux cinq objets des sens. En pensée bouddhique, l'objet saisi a longtemps été considéré comme la cause de la cognition ou encore comme le support de la conscience. À l'époque de la composition du DhDhV, on sait que la plupart des érudits considèrent que le monde-réceptacle (objet saisi) n'existe pas tel qu'il apparaît, mais qu'il est constitué de particules infinitésimales (sk. *paramāṇu* ; tib. *rdul phran*).

⁴⁴⁴Tib. *rnam par shes las phiy rol du / gyur pa'i don yod ma yin te / thun mong ba nyid yin phiyir ro /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *bahirvijñānatas tathā / bhūtārthasattā naivāsti sādharmaṇyaya (sya) bhāvataḥ //*. Ce qui se traduit par : « Du fait que [l'appréhension de cet objet extérieur] est communément acceptée parce qu'il y a connaissance d'un objet extérieur, on ne peut conclure que cet objet existe réellement ».

⁴⁴⁵Tib. [...] *gang gi phiyir snod kyi rnam par rig pa thun mong ba yin pas rgyud so so la der snang ba'i rnam par rig pa skye ba de'i phiyir gcig gi rnam par rig pa gang yin pa de gzhān gyi yul du 'gyur ba ma yin no* (Phuntsok 1990 : 64-65).

« [qu'un] objet extérieur [est] saisi en commun » uniquement à cause de la similarité de perception d'une série donnée de moments mentaux individuels. Dans cette perspective, les descriptions apparemment objectives ne sont pas une preuve de l'existence d'un objet extérieur, mais plutôt une preuve de la similarité de mode de cognition. Mais attention, il n'est pas question ici d'établir l'existence de l'appréhension. Mipham ajoute :

[...] on ne peut logiquement établir qu'un « objet extérieur » soit autre qu'une simple apparence. Il faudrait alors pouvoir établir l'existence d'un objet autre que l'image de l'esprit. Or, cela est complètement illogique puisqu'on ne peut pas mesurer au moyen de connaissances valides ce qui n'a pas d'apparence [...]

Mipham souligne l'écart entre ce qui est perçu (l'image que se fabrique l'esprit) et l'idée d'un monde extérieur réellement existant. Dans cette situation, la seule chose qui puisse être établie avec certitude n'est autre que la perception ; mais perception de quoi ? Appréhension de quoi ? Puisque toute perception est d'abord et avant tout un processus de fabrication, l'existence de l'objet extérieur est impossible à établir. En d'autres mots, ce n'est pas parce que plusieurs individus voient, entendent ou sentent quelque chose en commun que l'existence de cette chose est établie. Les sensations et perceptions sont propres à l'individu. Elles sont des expériences non communes.

La présentation des modes de cognition valide de l'œuvre de Tsultrim Gyamtso (1984) décrit cette situation comme suit :

Selon une première analyse,
l'aspect appréhendé est considéré comme l'objet de compréhension,
l'aspect qui appréhende est considéré comme la cognition valide
et l'autoconnaissance est considérée comme le résultat de la cognition valide⁴⁴⁶.

L'objet n'est qu'appréhension, cette appréhension comprend un aspect appréhendé et un aspect qui appréhende. Il y a autoconnaissance lorsque la fabrication de l'esprit est reconnue comme telle par l'esprit qui la perçoit. Dans cette perspective, ce qui est perçu ne consiste qu'en une manifestation propre à l'esprit intérieur lui-même. Ajoutons que, dans la

⁴⁴⁶Tib. *cung zad dpyad pa'i dbang du ni / gzung ba'i rnam pa gzhal bya la / 'dzin pa'i rnam pa tshad ma ste / rang rig tshad ma'i 'brad bur 'dod /*.

perspective de la lignée de transmission des *siddha*, qui est définitivement plus tardive que la composition du DhDhV, la notion d'autoconnaissance est déterminante dans la pratique du développement de la *prajñā*. Celle-ci explique entre autres l'efficacité des techniques de visualisation qui permettent de passer d'une compréhension intellectuelle à une expérience directe ⁴⁴⁷.

Cette présentation de Tsultrim Gyamtso (1984) qui introduit la notion d'autoconnaissance pourrait bien être une autre manière de décrire l'aspect dépendant de l'expérience (ce qui émerge en dépendance de l'esprit). Mais l'élimination de l'existence de l'objet extérieur à la stance 16 soulève une autre objection qui nécessite la composition de la stance suivante.

L'esprit d'autrui n'est pas perçu en commun (stance 17)

[Examinons] l'autre [possibilité], l'objet d'appréhension
dont la saisie n'est pas commune,
tel que l'esprit d'autrui ou [ses facteurs mentaux].
L'appréhension, c'est-à-dire le sujet qui saisit,
même en état d'équilibre méditatif,
ne peut pas être un objet de [perception] commune,

étant donné que pour [un individu] qui n'est pas en état d'équilibre méditatif,
ce sont ses propres concepts qui apparaissent ;
et que, pour celui qui est en état d'équilibre méditatif,
c'est le reflet limpide de l'objet de l'absorption
qui apparaît très précisément⁴⁴⁸. (17)

Pour mieux comprendre le propos de cette stance, il faut se demander si les pensées perçues par une autre personne peuvent constituer un objet extérieur d'expérience directe (réalité objective)⁴⁴⁹. Derrière cette question, il y a un enjeu de taille : si l'existence d'un objet était établie, en d'autres mots s'il y a la possibilité qu'un objet extérieur soit réel, ou perçu

⁴⁴⁷En ce sens, plusieurs maîtres de la tradition indiquent que le DhDhV vise la pratique de la vue éminente profonde (sk. *vipaśyanā*). Cette vue est aussi déterminante aussi pour les pratiques tantriques.

⁴⁴⁸Tib. *mnyam par ma gzhag dag la ni / rang gi rnam rtog snang phyir dang / mnyams par gzhag pa dag la ni / ting 'dzin de yi spyod yul de'i / gzugs brnyan rab tu snang phyir ro*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *athāsamāhite ca svavikalpapratibhāsanāt // samāhite samādheś ca tasyāḥ tadgocarasya ca / pratibimbasya bhāsatvāt* [...]. Ce qui se traduit par : « alors, parce qu'il a apparition de ses propres concepts (*vikalpa*) lorsqu'il n'y a pas *samāhita* (méditation), et parce qu'il y a apparition du reflet de ce qui fait l'objet de ce *samādhi* dans celui qui est en *samādhi* (celui dont l'esprit est posé) ».

⁴⁴⁹La réponse, qui vient à la stance 14 et aux lignes 4, 5 et 6 de cette stance 17, est non, car ce n'est pas un objet d'échange mutuel.

directement, alors le même raisonnement devrait s'appliquer à tous les autres objets. L'existence de l'objet extérieur serait ainsi établie et les écoles du Mahāyāna possiblement réfutées.

Pour comprendre la position du DhDhV sur cette question, on doit d'abord préciser ce qu'on entend par « esprit en tant qu'objet non commun⁴⁵⁰ ». La deuxième partie de cette stance donne des indices à ce sujet. L'idée que l'esprit d'autrui pourrait être un objet commun provient, d'une part, de témoignages de personnes ordinaires qui ont parfois l'impression de percevoir la pensée d'autrui, et d'autre part, provient de témoignages de communautés contemplatives qui font état de communication fort subtile entre maître et disciple.

Le terme tibétain *mnyam gzhag* est composé de *mnyam* qui signifie « semblable, égal, pareil » et de *gzhag* qui signifie « placer, poser ». Le comité de traduction Padmakara (1999) traduit cette expression par « équilibre méditatif » ; Cornu (2006), par « méditation d'accès à l'égalité ». Dans la reconstitution sanskrite le terme correspondant est *samāhita*, qui selon Sénart signifie « méditation ». Selon Edgerton (1953), *samāhita* renvoie au terme *samādhi*, un autre terme utilisé dans la reconstitution sanskrite⁴⁵¹. Le terme *samādhi* est construit sur la racine *dhā* qui, selon le Monier-Williams, signifie « placer ensemble, placer en harmonie, ou même en absorption méditative », précédée des préverbes *sam* (ensemble, avec) et *ā* (indiquant souvent un mouvement de retour au sujet). Cornu (2006) utilise l'expression « recueillement méditatif », Rahula (1971), « concentration », Arguillère (2002), « recueillement », Anacker (1998), « meditational concentration ». Pour comprendre la pratique impliquée, on propose aussi suivant Pierre Sylvain Filliozat (en ligne) « l'état de celui ou de celle dont l'esprit est posé-ée ». Cela dit, pourquoi mentionne-t-on cet état, dans le contexte d'un débat sur l'existence de l'objet extérieur ?

⁴⁵⁰Généralement, l'esprit équivaut à la collection des six ou des huit consciences et les cinquante-et-un facteurs mentaux. La collection des six consciences est composée des cinq consciences des sens et la conscience mentale. La collection des huit consciences comprend aussi l'esprit souillé et la conscience-réceptacle. Les 51 facteurs mentaux correspondent, dans la classification des cinq *skandha*, à trois agrégats, celui des sensations, les perceptions et les formations.

⁴⁵¹D'autres sanskritistes suggèrent plutôt le terme *samapatti* que *samādhi*.

Suivant les témoignages des communautés contemplatives, les pratiques de méditation, lorsque maîtrisées, donnent accès à une sensibilité très développée, parfois associée à des pouvoirs surnaturels. Cette sensibilité donne l'impression par exemple qu'un maître peut lire dans les pensées d'un ou d'une disciple. En ce sens, l'objection à laquelle fait face le DhDhV ici est que cette impression pourrait indiquer que l'esprit d'autrui est un objet d'expérience directe, c'est-à-dire que l'esprit est un objet qui existe réellement. Entendu, que le mode de cognition par expérience directe est le mode de cognition valide ultime.

En réponse, cette stance indique que ce qui est perçu par une personne ordinaire ou par un maître en équilibre méditatif n'est pas un objet extérieur, en d'autres mots l'esprit d'autrui n'est pas un objet d'expérience directe⁴⁵². Le processus de cognition doit être pris en compte (le principe de cause à effet). Pour un être ordinaire, ce qui est perçu n'est pas l'esprit, mais ses propres projections. En d'autres mots, un être ordinaire se fabrique une idée de la situation. Il y a un processus d'association à des situations préalables (les semences).

Pour un méditant ou pour une méditante dont l'esprit est posé (*samādhi*), ce qui est perçu est le reflet de l'objet de méditation, en d'autres mots, l'équilibre méditatif permet à l'objet de se manifester dans le « miroir du calme mental ». En ce sens, Mipham amène des précisions sur le processus de perception de ceux et celles dont l'esprit est posé :

Ainsi, il y a deux différentes manières d'appréhender un objet. [Dans un premier cas, l'objet] émerge [à l'appréhension] sous forme d'image lorsque l'esprit pose son attention sur celui-ci ; [dans un deuxième cas, l'objet] émerge [à l'appréhension] suivant la nature de l'expérience, [cette nature] étant de même substance que l'esprit [qui appréhende] en lui-même. Il en est ainsi pour un yogi. Lorsque celui-ci pose son attention sur le bonheur, la souffrance ou autres [expériences issues] d'un esprit ordinaire, son appréhension bien que comparable, n'est pas identique à l'expérience [qui se manifeste à] cet esprit ordinaire (pt. 149).

⁴⁵²Ce qui est perçu n'est donc pas l'esprit en soi, ce n'est pas les consciences des sens ni la conscience mentale ni les facteurs mentaux et encore moins la conscience-réceptacle.

La question d'une « même substance⁴⁵³ » ici fait probablement écho à un débat entre les écoles. Certaines écoles affirment qu'il y a possibilité d'un contact direct entre les consciences des sens et leur objet respectif. D'autres argumentent que la conscience qui a la caractéristique d'être claire et capable de percevoir⁴⁵⁴ ne peut pas connaître directement ce qui n'est pas de même substance, c'est-à-dire la matière⁴⁵⁵.

Cet argument réfute toute possibilité d'expérience directe d'un objet extérieur tels un vase ou une montagne et établit que la perception d'un monde extérieur n'est possible que par l'entremise d'une image. En ce sens, si l'esprit d'autrui est de même substance que l'esprit du méditant ou de la méditante, l'expérience devrait être directe. Mais la réponse du DhDhV reste ferme : l'existence de l'objet n'est pas établie, même en situation relationnelle privilégiée de maître à disciple⁴⁵⁶.

Cette notion de substance laisse entendre qu'à l'époque de la composition du DhDhV, la question des consciences des sens comme mode de cognition valide par expérience directe a probablement été l'objet de nombreux débats. Mais la question de la validité des perceptions sensorielles ne se pose pas uniquement d'un point de vue philosophique, elle se pose pour chaque pratiquant ou pratiquante sur le chemin. Ce chemin qui considère que le conditionnement est un obstacle à la perception juste (Éveil) de la réalité propose une remise en question, une réorganisation du savoir.

⁴⁵³Dans le Rangjung Yeshe, la définition d'une même substance est : « ce qui apparaît à l'expérience directe et qui n'apparaît pas séparément ». On compare cette définition à celle du mot « évidence » : « caractère de ce qui est évident, de ce qui s'impose à l'esprit ». Dans le BGT, ce qui est d'une même substance est défini comme : « un phénomène qui n'émerge pas séparément, ex. un vase et son ouverture ou le feu et la caractéristique de la chaleur du feu, ces deux [choses] sont de même substance ». De même, Drupon Khenpo Lodro Namgyal, un maître de la tradition tibétaine, explique ce qui de même substance comme « ce qui est suffisant en soi » (tib. *rang rkya thub pa*), il donne l'exemple d'une rencontre avec quelqu'un que l'on connaît déjà, les présentations ne sont pas nécessaires. Le fait de voir la personne est suffisant en soi.

⁴⁵⁴Tib. *gsal zhing rig pa blo yi mtsan nyid*.

⁴⁵⁵Tib. *rdzas, dngos po*.

⁴⁵⁶Dans son commentaire, Mipham soulève aussi la question suivante. Pourquoi l'expérience d'un objet commun ou non ne pourrait-elle pas être celle d'un aspect de l'objet extérieur ? La notion d'aspect vient de l'école Sautāntrika qui considère que la conscience ne perçoit qu'un aspect d'un objet, elle ne peut percevoir sa pleine réalité. Pour l'auteur du DhDhV, cette question ne s'applique pas, la notion d'aspect n'est qu'un concept. Ajoutons que, depuis la stance 14, l'appui (la conscience-réceptacle), l'appréhension (les six consciences), etc. sont dits non communs, ils sont l'expression d'une expérience individuelle, non partagée entre individus.

Comment comprendre l'influence du conditionnement sur l'information que l'œil, l'oreille, la langue, etc. transmettent ? Quelle relation y a-t-il entre ce qui est perçu et ce qui perçoit ? Est-ce que l'un produit l'autre ? Est-ce que ce qui est perçu existe tel qu'il apparaît ? Qu'est-ce qui produit quoi ? En ce sens, lorsque Mipham répond : « Il est indéniable ainsi que c'est le pouvoir de l'esprit qui produit les apparences, et non le pouvoir des apparences qui produit l'esprit » (pt. 149), il ne soutient pas que l'esprit est le créateur de l'univers, il indique plutôt que l'esprit est l'élément déterminant de l'expérience. Peu importe que le monde soit fait de particules ou pas, sans l'esprit, il n'y a pas d'expérience, et sans expérience, il n'y a pas de *samsāra*, pas de chemin, pas de *nirvāṇa*.

L'idée de production ici rejoint la notion d'appui, de dépendance et encore celle de cause à effet. Dans cette analyse, on considère que les objets ne sont pas la cause de la cognition. Dans un processus de cognition, tout ce qui peut être observé est un mouvement de l'esprit appelé image, apparence ou concept. Ces mouvements répondent à un processus de conditionnement. Le conditionnement produit une image et la conscience mentale la considère comme réelle. De là émerge un enchaînement perpétuel de causes à effets.

Par déduction, lorsque l'on tente d'établir l'esprit d'autrui en tant qu'objet extérieur, on suggère que l'esprit d'autrui pourrait être la cause de l'esprit. En d'autres mots, l'esprit d'autrui en tant qu'objet produirait un moment de conscience (esprit) chez un sujet. Mais dans son commentaire Mipham s'oppose à cette idée : « Le pouvoir de l'esprit d'un individu ne produit pas [d'évènements dans] la série de moments mentaux d'un autre individu » (pt. 149). Cette affirmation de Mipham conduit à une dernière question qui s'est probablement aussi posée à l'époque du DhDhV, celle de l'existence d'une conscience collective ou universelle.

Selon la réflexion que propose le DhDhV, l'idée d'un seul et même courant de conscience opérant pour plusieurs êtres vivants ne s'applique tout simplement pas. Au niveau relatif, c'est-à-dire du point de vue des phénomènes, on établit l'esprit (les consciences) comme un appui non commun (individuel), ce qui exclut nécessairement l'idée du collectif. De plus, pour établir l'idée d'une conscience collective ou d'un *karma* collectif, il faudrait établir

l'existence d'un objet extérieur collectif (commun). Or force est de constater que cette idée est complètement éliminée par le DhDhV (voir stances 4, 5, 12 et 13).

De plus, si, au niveau ultime, c'est-à-dire du point de vue de la nature de ces phénomènes, le DhDhV indique que les phénomènes et leur nature ne sont ni uns ni différents, il n'affirme pas l'ainsité en tant qu'unicité (un principe unique). Il affirme que la réalité ultime est au-delà de toutes fabrications mentales, au-delà des mots, des calculs, des distinctions. Ayant maintenant abordé les objections que provoque l'élimination de l'existence de l'objet extérieur, le DhDhV termine cette section (l'explication des phénomènes) sur le constat de vacuité avec un raisonnement en trois temps (stances 18, 19 et 20).

Seule l'absence d'existence de la dualité est établie (stances 18 et 19)

S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas,
il est établi que ce qui apparaît en tant que sujet qui saisit n'existe pas [non plus]⁴⁵⁷.
(18)

Dans cette stance, le terme tibétain *grub pa* signifie « exister, accomplir ou établir »⁴⁵⁸. Qu'on traduise ce terme par « exister » ou par « établir », la déduction logique reste peut-être difficile à saisir. La négation est ici associée à ce qui apparaît. Cette logique s'appuie sur la relation de dépendance qui s'établit comme suit : une conscience (sujet) émerge avec son objet (particule infinitésimale). Donc si l'objet n'émerge pas, le sujet ne peut pas émerger. Dans cette logique, l'émergence implique l'existence. En cela, puisque le DhDhV a établi que l'objet n'est qu'appréhension, le sujet aussi n'est qu'appréhension. Il ne possède pas d'existence non plus. Mipham explique que si l'objet saisi n'existe pas, c'est-à-dire s'il ne possède pas d'essence propre, différente du sujet saisissant, le sujet n'existe pas

⁴⁵⁷Tib. *gzung bar snang ba med grub na / 'dzin par snag ba med grub bo /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *grāhyānābhāsasādhite // siddho grāhakanirbhāsas tasmād api* [...]. Ce qui se traduit par : « Puisque la non-apparition des objets a été montrée, la non-apparition du sujet est donc également montrée ».

⁴⁵⁸Dans la reconstitution sanskrite, la négation est mise en lien avec le fait d'apparaître, ce qui est un peu étrange. Comment comprendre l'absence d'apparence alors que les stances précédentes étaient concernées par l'existence de l'objet (tib. *yod*) ? L'absence d'apparence ferait-elle référence à ce qui est du domaine de l'expérience directe ?

non plus. En d'autres mots, l'objet et le sujet ne sont que des apparences issues d'un processus de fabrication.

Cette stance équivaut ainsi au constat de vacuité, ce qui n'équivaut pourtant pas à l'affirmation d'un néant. Le principe de dépendance entre sujet et objet permet de faire la distinction entre l'aspect conceptuel de l'esprit (les phénomènes) et ce qui est du domaine de l'expérience directe (leur nature). La notion d'existence et de non-existence appartient aussi au domaine conceptuel. En l'expérience directe, il n'y a pas de dualité, pas de distinction, pas de concept ni de raisonnement possible. Cette stance amène aussi à considérer l'analyse approfondie des phénomènes. La présentation de l'étude des modes de cognition valide de l'œuvre de Gyamtso (1984) exprime cette situation ainsi :

Selon une analyse approfondie par le raisonnement,
l'appréhension claire dénuée de dualité est considérée comme l'objet de
compréhension, l'aspect appréhendant est considéré comme la cognition valide
et l'autoconnaissance est considérée comme le résultat de la cognition valide⁴⁵⁹.

Voilà une autre manière d'expliquer la dimension parfaitement présente de l'expérience, une expérience sans distinction sujet-objet. Dans cette présentation, l'appréhension claire dénuée de dualité (objet) et la cognition valide (sujet) sont expliquées en termes duels, même si l'expérience directe est non duelle (autoconnaissance). Dans la *vr̥tti* de Vasubandhu, cette expérience est aussi décrite comme une clarté dénuée de dualité. Le DhDhV poursuit ce raisonnement avec la stance suivante :

La compréhension
de la non-existence de l'apparence « objet saisi - sujet qui saisit » est donc fondée,
[d'une part,] parce qu'il est établi que, depuis des temps sans commencement,
[l'apparence de dualité] se manifeste sans interruption [en raison des
tendances habituelles]⁴⁶⁰. (19)

⁴⁵⁹Tib. *cung zad dpyad pa'i dbang du ni / gzung ba'i rnam pa gzhāl bya la / 'dzin pa'i rnam pa tshad ma ste / rang rig tshad ma'i 'brad bur 'dod /*.

⁴⁶⁰Tib. *de las kyang ni gzung ba dang / 'dzin par snang ba med pa la / 'jug pa grub ste thog med pa'i / kun nas ldang ba grub pas so /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *tathaiva ca / grāhyagrāhakanirbhāse siddhā vr̥ttir anāditāḥ // paryavasthānasiddheś c[a...]*. Ce qui se traduit par : « et le fonctionnement normal des choses s'établit en l'absence d'apparition d'objet et de sujet, pour deux raisons, parce qu'il n'y a pas de commencement [aux phénomènes du *samsāra*] et que l'on a montré qu'il y a contradiction [...] ».

Le terme *grub pa* (sk. *siddha*) est traduit par le verbe « établir ». Le terme *'jug pa* (entrée) est traduit par « compréhension ». La reconstitution sanskrite propose le terme *vr̥tti* (tib. *'jug pa*) qui suppose une « production [de cause à effet] » ou un « fonctionnement ». On le comprend donc ici au sens de la manière de procéder (une passerelle) pour accéder à l'Éveil. En ce sens, Mipham précise que cette compréhension mène à l'expérience directe de l'absence d'existence de l'apparence duelle. Alors que la reconstitution sanskrite propose que le passage se fait vers l'absence d'apparence (sk. *nirbhāse*) de la dualité. Suivant les explications de Mipham, cette dernière interprétation est une erreur. De plus, dans la logique du texte, cette situation est abordée dans l'explication de la nature, non dans celle des phénomènes.

Notons enfin que les expressions « des temps sans commencement » et « se manifestent sans interruption » se comprennent plus aisément dans le contexte du mouvement circulaire que représente l'enchaînement des douze liens d'interdépendance (pt. 315) ou le cycle des existences (pt. 565). Dans un cercle, il n'y a ni début ni fin. De même, l'expression « sans début ni fin » équivaut au constat de vacuité puisque la notion d'existence nécessite un début, une durée et une fin. De plus, si les apparences se conditionnent et s'enchaînent, si elles dépendent les unes des autres, alors elles n'existent pas en soi. Et c'est en cela que l'expérience directe est possible. Avec la stance suivante, le DhDhV apporte une autre information.

Le constat de vacuité et la non-dualité (stance 20)

[et d'autre part,] parce qu'il est clairement établi
que cette dualité n'existe tout simplement pas⁴⁶¹. (20)

Une autre manière de traduire cette stance implique l'utilisation d'un terme plus technique : [...] « Et d'autre part, parce qu'on a établi que [la dimension] parfaitement présente ne se trouve dans la dualité ». En effet, il se pourrait que l'expression *yong su ma grub pa* fasse écho ici au terme technique associé à la dimension parfaitement présente de l'expérience

⁴⁶¹Tib. *gnyis su yong su ma grub par / rab tu grub pa yin phyir ro*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...a]pariṇiṣpannakasya ca / dviyoḥ prasiddhabhūtatvāt [...]. Ce qui se traduit par : « parce qu'on a établi qu'il n'y a pas [la caractéristique d'être] parfaitement présent (*pariṇiṣpannaka*) dans la dualité ».

(sk. *pariniṣpanna* ; tib. *yong su grub pa*)⁴⁶². Brunnhölzl (2012) suggère plutôt la traduction suivante : *For while the two are not established, they are commonly known* (p. 165)⁴⁶³. Cette traduction s'accorde avec le commentaire de Vasubandhu qui explique que, même si cette dualité n'existe pas, l'émergence des consciences donne l'impression qu'elle existe (dans Phuntsok 1990 : 69-70). La croyance en l'existence du monde et des êtres est donc très répandue, très ancrée. Dans cette perspective, le commentaire de Mipham pourrait se lire comme suit : « [il est possible d'éliminer l'illusion] parce que, même si [elle émerge depuis des temps sans commencement et qu'elle] est fortement ancrée, il est établi que la dualité (objet saisi – sujet saisissant) n'existe tout simplement pas » (pt. 151-153).

Cela dit, il est clair ici que, selon le DhDhV, la dualité n'est pas l'expression de la réalité ultime. Précisons encore une fois que la réfutation de l'existence de la dualité n'est pas l'affirmation d'un principe unique. Elle permet plutôt d'expliquer l'articulation entre la réalité relative (l'apparence de dualité) et la réalité ultime (l'absence d'existence de la dualité). En ce sens, on dit que les apparences répondent à un processus causal (l'aspect conceptuel), mais que leur nature transcende tout raisonnement (l'expérience directe). Une stance célèbre et décisive de Nāgārjuna explique cette voie : « C'est en prenant appui sur deux vérités que les Buddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime » (dans Bugault, 2002 : 306). Sur cette voie, on peut parler de l'union des deux réalités, c'est-à-dire de l'union entre la vacuité (la réalité ultime) et les apparences (la réalité relative), entre la sagesse (la réalité ultime) et les moyens habiles (la réalité relative), entre l'aspect immédiat (la réalité ultime) et l'aspect conceptuel (la réalité relative) de la connaissance par excellence.

La notion de deux vérités ou réalités remet en cause l'idée unidimensionnelle et objective d'une seule réalité. En ce sens, on peut se demander si la réalité objective est la même chose que « La vérité » ? Est-ce que « La » vérité tient au rapport que l'on entretient avec les faits ? À ces questions, le DhDhV répond que la réalité relative n'est qu'apparence issue

⁴⁶²Notons que c'est un des seuls endroits dans tout le texte où l'on trouve une référence possible à un des termes techniques associés aux trois dimensions de l'expérience. L'ajout d'une négation pose toutefois une réserve.

⁴⁶³Tib. *gnyis su yong su ma grub par / rab tu grub pa yin phyir ro*.

d'un processus de cognition, qu'elle dépend, tout compte fait, du rapport qu'un individu entretient avec les projections de l'esprit, alors que la réalité ultime est sans distinction entre sujet-objet, elle ne peut s'expliquer, ni se comprendre, elle ne peut ni être saisie ni être possédée. Elle est au-delà de toute formulation. Elle n'est ni unique, ni multiple (ni une ni deux).

On constate enfin que, jusqu'ici, le texte établit un point de vue, c'est-à-dire qu'il présente des raisonnements qui montrent le caractère relatif de tout ce qui apparaît à l'esprit (ex. la relation de dépendance de toutes apparences duelles). Le but de ces raisonnements est l'expérience directe de la nature des phénomènes (réalité ultime). La prochaine section, que Mipham nomme l'explication détaillée de la nature des phénomènes, poursuit la même réflexion, mais sur un autre ton.

7.5 La structure de l'explication de la nature des phénomènes (stance 21)

L'explication détaillée de la nature des phénomènes est la plus importante section du DhDhV, elle comprend les stances 21 à 57. Elle présente trois sous-sections, la première introduit les étapes de la voie (stances 21 à 26), la deuxième explique le processus de transformation que provoque cette voie (stances 27 à 32 et 48 à 57), la troisième précise la nature de cette transformation (stances 33 à 47). Dans la présente étude, ces sous-sections ont été regroupées en quatre chapitres.

Dans l'ensemble de cette explication détaillée, le chiffre six joue un rôle particulier. L'examen des stances montre en effet que les sixièmes points de chaque stance d'introduction (*mātrkā*) insistent sur un aspect du développement de la *prajñā*. Cet état de fait permet d'établir un rapport avec la sixième *pāramitā*, la préoccupation principale du Mahāyāna et des *Prajñāpāramitāsūtra*. Cela dit, même si cette explication détaillée porte sur la nature des phénomènes, elle n'en discute aucunement, on comprend ici que cette nature est inexplicable. Étant du domaine de l'expérience, elle est sans référence. La

présente section se penche donc sur les moyens de procéder, c'est-à-dire sur la voie (sk. *mārga* ; tib. *lam*)⁴⁶⁴ qui mène à cette expérience.

En général, la voie bouddhique comprend trois entraînements⁴⁶⁵ : *śīla*, *samādhi* et *prajñā*. *Śīla* désigne la discipline de l'éthique ; *samādhi*, celle de la méditation ; et *prajñā*, celle de la connaissance par excellence aussi nommée sagesse. Dans le contexte du Mahāyāna, ces trois domaines sont aussi classifiés en six perfections (sk. *pāramitā* : pt. 567 et 516 note 810) : la générosité, la discipline, la patience, l'effort, la méditation et la connaissance par excellence. Les quatre premières perfections font partie du développement de l'éthique (sk. *śīla*), la cinquième au développement de la méditation (sk. *samādhi*) et la dernière au développement de la connaissance par excellence (sk. *prajñā*). Elles peuvent aussi s'organiser autrement, comme le suggère la première stance de cette section.

La compréhension de la nature des phénomènes en six points est insurpassable.

[Elle s'établit] par une compréhension :

1. de la caractéristique,
2. de l'appui en tout temps [c'est-à-dire le cadre de référence],
3. de la certitude définitive,
4. du contact,
5. du rappel
6. et de l'arrivée en tant que telle⁴⁶⁶. (21)

Le premier point de cette stance de type *mātrkā* (matrice) définit la nature des phénomènes, le deuxième est une règle générale de la voie bouddhique, mais pourrait aussi correspondre à une présentation de la voie. Les quatre derniers points correspondent clairement à une

⁴⁶⁴Dans le Monier-Williams, le terme sanskrit *mārga* signifie « piste, trace, recherche, quête ». Il vient de la racine *mṛg* qui signifie « chasser, poursuivre ». Il est lié au terme *mṛga* qui signifie « animal sauvage ». Dans un langage courant, il fait donc référence à la poursuite d'un animal sauvage en forêt. D'un point de vue plus symbolique, on pourrait dire que le terme *mārga* représente une démarche spirituelle qui suit les traces laissées par le Buddha dans la forêt du *saṃsāra*. Mais ici on peut aussi le comprendre plus simplement comme le fait d'examiner, d'investiguer.

⁴⁶⁵Le terme sanskrit est *śikṣā* qui signifie « entraînement, apprentissage ».

⁴⁶⁶Tib. *mnam pa drug gis chos nyid la / 'jug pa bla na med pa ste / mtshan nyid kun tu gnas pa dang / nges par 'byed dang reg pa dang / rjes su dran dang de'i bdag nyid / nye bar son la 'jug pas s'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *ṣaḍvidhā dharmatāsu ca // anuttarā pravṛttis tu saṃsthāyām lakṣaṇe tathā / nairvedhike tathā sparśe 'nusmarāṇe tadātmake // upayāne pravṛtīvāt* [...]. Ce qui se traduit par : « En ce qui concerne la nature des phénomènes, il y a l'insurpassable entrée qui est sextuple (*prakāra*), parce que cette entrée [se fait] en l'élément caractéristique (singulier), en la condition, en une connaissance pénétrante, en un contact, en le rappel, en l'approche de sa propre nature ».

présentation mahāyānique de la voie. On y reviendra, mais pour l'instant examinons le premier point.

La caractéristique est telle que dans la présentation concise⁴⁶⁷ [...] (22)

Dans la présentation concise, la caractéristique de la nature des phénomènes a été présentée à la stance 6 qui se lit comme suit : « l'ainsité est sans distinction entre sujet qui saisit et objet saisi, entre désignations et ce qui est désigné ». Les stances 1, 7, 8 et 9, ainsi que les stances 18, 19 et 20, apportent des explications et des raisonnements à ce sujet. En somme, la nature des phénomènes est du domaine de l'expérience directe (*nirvāṇa*). La question est de savoir comment y arriver. Le second point donne des indices à ce sujet.

Ce qui sert d'appui sur la voie – le cadre de référence (stance 22)

[...] Tous les phénomènes et l'ensemble des *sūtra*
qui sont basés sur la parole [du Buddha] forment l'appui [de cette voie]⁴⁶⁸. (22)

Dans cette stance, le terme *gnas* que l'on traduit principalement par « appui » se comprend ici au sens de « cadre de référence »⁴⁶⁹, Brunnhölzl (2012) le traduit par le terme anglais *matrix*, c'est-à-dire la structure ou l'environnement qui permet un développement. En cela, le cadre de référence représente les conditions dans lesquelles se fait cette quête spirituelle. Plus précisément, on indique ici que ce sont les cinq agrégats (les phénomènes) et l'ensemble des enseignements (implicites sous-jacents aux raisonnements présentés aux stances précédentes) qui permettent cette quête.

⁴⁶⁷Tib. *mtshan nyid mdo ni ji lta bzhin*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *saṃkṣiptam lakṣaṇam yathā* /. Ce qui se traduit par : « la caractéristique est telle que dans la présentation concise ». La reconstitution pose une équivalence entre les termes tibétain *mdo* et sanskrit *saṃkṣiptam*. La traduction de Makransky (1997) comporte une erreur, le terme *mdo* fait ici référence à la présentation concise et non aux *sūtra* (p. 65).

⁴⁶⁸Tib. *gnas ni chos rnam thams chad dang / gsung rab mdo sde thams chad do*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *saṃsthā tu sarvadharmāś ca sarvasūtravacāmsi ca* //. Ce qui se traduit par : « le cadre (les conditions dans lesquelles se fait cette démarche), ce sont tous les *dharma* et tous les mots des *sūtra* ».

⁴⁶⁹Le terme sanskrit que propose la reconstitution sanskrite, *saṃsthā*, est parfois traduit par Anacker par « configuration ».

Mais comment les cinq *skandha* (agrégats) qui, à la stance 4, sont associés au *samsāra*, peuvent-ils servir d'appui sur le chemin du *nirvāṇa* ? D'une part, le début du texte montre que la voie que propose le DhDhV nécessite une compréhension du fonctionnement des phénomènes du *samsāra*. En ce sens, il n'y a pas de réalisation d'une nature ultime sans compréhension des phénomènes relatifs (les cinq agrégats). D'autre part, la mention des phénomènes indiquent que la voie ne s'accomplit pas par le rejet de la souffrance du *samsāra* (les phénomènes), comme le suppose, par exemple, l'acte d'ignorer sa présence. Le contraire est aussi à éviter : sur cette voie, l'ascèse n'est pas une lutte d'endurance face à la souffrance⁴⁷⁰. Une stance de Nāgārjuna va dans le même sens : « Sans élimination, ni acquisition, sans rien qui soit détruit, rien qui perdure, sans rien qui ne cesse ou vienne à se produire, tel est ce qu'on appelle *nirvāṇa*⁴⁷¹ ». En tant que référent, on dit donc que les phénomènes représentent des opportunités de voir cette nature qui ne va ni ne vient. Mais comment procéder ?

Avec cette mention des *sūtra*⁴⁷², le commentaire de Vasubandhu mentionne les douze branches tels les *sūtra*, les chants, etc.(dans Phuntsok 1990 : 72)⁴⁷³. Jamgön Kongtrül, dans son œuvre *Le trésor de la connaissance*⁴⁷⁴, va dans le même sens avec cette citation :

Sois habile au sujet des agrégats (sk. *skandha*), sois habile au sujet des éléments (sk. *dhātu*)⁴⁷⁵, sois habile au sujet des sources de conscience (sk. *āyatana*)⁴⁷⁶, sois habile

⁴⁷⁰Même, si au début de la voie, un individu doit savoir ce qu'il faut adopter et rejeter, à une certaine étape, il n'y a plus rien à rejeter ou à adopter.

⁴⁷¹Traduction de Bugault (2002 : 326). Stance par excellence de la voie du milieu – *dbu ma rtsa ba shes rab* (sk. *mūlamadhyamakakārikā*) Tib. *spangs pa med pa thob med pa / chad pa med pa rtag med pa / 'gag pa med pa skye med pa / de ni mya ngan 'das par rjod* / (25,3).

⁴⁷²Le terme que l'on traduit par « ensemble des *sūtra* basé sur la parole [du Buddha] » vient des termes tibétains *gsung rab mdo sde thams cad*. Le terme *sung* signifie « parole » est suivi d'un intensifiant, *rab*. Littéralement, cela signifie « parole élevée, noble ou supérieure ». Il fait référence à la parole ou aux mots du Buddha, mais elle peut aussi faire référence à l'ensemble des écritures incluant les travaux de ses successeurs. La reconstitution sanskrite propose le terme *vacāmsi* qui n'ajoute rien de plus.

⁴⁷³D'un point de vue historique, le DhDhV a été composé à une période critique pour le Mahāyāna. La pensée du Mahāyāna ne s'est pas développée en excluant les textes anciens. La culture indienne aurait eu tendance à agglomérer, plus qu'à exclure certains textes, ce n'est que plus tard avec l'influence des cultures qui ont adopté le bouddhisme que les différences se sont manifestées.

⁴⁷⁴Au chapitre six dans la section deux.

⁴⁷⁵Il y a dix-huit *dhātu* : les cinq objets des sens plus l'objet de la conscience mentale, les cinq facultés des sens plus la faculté mentale, auxquels s'ajoutent les cinq consciences des sens, plus la conscience mentale. C'est une des nombreuses classifications qui englobent la totalité des phénomènes. On comprend le terme

au sujet des liens d'interdépendance (sk. *nidāna*), sois habile au sujet de ce qui est un appui, et de ce qui ne l'est pas⁴⁷⁷.

En ce sens, les classifications, le vocabulaire, les explications utilisées dans les *sūtra* sont des instructions pratiques sur cette voie. En reprenant les explications de la section précédente, on peut ainsi dire que les phénomènes (les *skandha*) considérés sous l'angle des enseignements (*sūtra*) permettent de reconsidérer la présomption d'existence de la dualité et que cette remise en question a un effet puissant sur l'expérience. Notons, à cet effet que, dans la stance *māṭṛkā* 21, le terme tibétain *kun tu* sert à qualifier l'expression « ce cadre de référence » (l'appui). On peut dire que cet appui sert « en tout temps, de toute manière », c'est-à-dire à toutes les étapes du chemin, sujet des quatre prochaines stances.

La classification en cinq chemins

Avant de considérer ces étapes, précisons que le terme sanskrit « buddha », qui représente la finalité de la voie proposée par le DhDhV, a été traduit en tibétain par le composé *sangs rgyas*. Le terme *sangs* signifie littéralement « purification », il correspond à l'abandon des non-vertus. Le terme *rgyas* signifie « expansion, développement », il correspond à l'épanouissement des vertus. Dans le DhDhV comme dans les écrits de Nāgārjuna ou encore dans les *Prajñāpāramitāsūtra*, la vertu des vertus est la connaissance par

élément (sk. *dhātu* ; tib. *khams*) suivant le processus de causalité. Un élément est ce qui est porteur d'une relation de cause à effet.

⁴⁷⁶Il y a douze sources de conscience (sk. *āyatana*) : les 6 sources externes au sens de ce qui est saisi (sk. *grāhya*), c'est-à-dire les 5 objets des sens et l'objet de la faculté mentale ; et les 6 sources internes au sens de ce qui saisit (sk. *grāhaka*), c'est-à-dire les 5 facultés des sens et la faculté mentale. C'est une autre des nombreuses classifications qui englobent la totalité des phénomènes.

⁴⁷⁷Tib. *phung po la mkhas par bya'o / khams la mkhas par bya'o / skye mched la mkhas par by'o / rten cing 'brel bar 'byung ba dang / gnas dang gnas ma yin pa rnam la mkhas par bya'o* /. Jamgön Kongtrül. 2006. Trésor de la connaissance. Rigpe Dorje Institute. p.13-14. Le titre véritable du texte est : *shes bya kun la khyab pa'i gzhung lugs nyung ngu'i tshig gis rnam par 'grol ba legs bshad yongs 'du*, traduit ici par *Sommaire de l'excellente explication révélant en peu de mots la tradition scripturale contenant tout ce qui est à connaître*. Ce texte comporte dix chapitres, chacun divisé en quatre sections. La citation est tirée du chapitre 6 intitulé : *thos pa'i rim pa rab tu phye ba* (distinguer clairement les étapes de l'écoute), dans la section 2, intitulée : *theg pa che chung shes bya spyi'i gnas rnam par zhag pa* (la classification des thèmes généraux de connaissance du petit et du grand véhicule).

excellence : « Oh! tu es étonnante, tu es profonde et glorieuse ; tu es très difficile à connaître : comme une magie, tu es vue et tu n'es pas vue⁴⁷⁸ ».

Notons que plusieurs présentations du cheminement qui mène à reconnaître cette sagesse se sont élaborées au cours des siècles. La présentation en cinq chemins qu'offre le DhDhV dans les stances suivantes se trouve déjà de manière embryonnaire dans les textes anciens, mais se situe clairement dans une perspective mahāyāniste. Selon plusieurs chercheurs, la source principale de ce modèle de présentation est le *Daśabhūmikasūtra*. Pourtant, l'auteur du DhDhV n'utilise pas les termes traditionnels que sont : le chemin de l'accumulation (1), le chemin de la mise en œuvre (2), le chemin de la vision (3), le chemin de la méditation (4), le chemin de l'apprentissage accompli (5). Il en propose plutôt une description⁴⁷⁹.

La distinction avec certitude et le chemin de la mise en œuvre (stance 23)

La certitude définitive [à propos du sens profond]
s'obtient en utilisant la pensée rationnelle
dans le sens des *sūtra* du Mahāyāna.
[Cette étape] constitue l'ensemble du chemin de la mise en œuvre [ou jonction]⁴⁸⁰.
(23)

Selon la présente étude, le terme tibétain *nge par 'byed* que l'on traduit par la « certitude définitive [du sens profond] » fait référence à la distinction entre les phénomènes et leur nature, il fait ainsi écho au titre du DhDhV qui utilise aussi le terme « distinction »⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ Stance provenant du *Prajñāpāramitāstotra*. Sk. *Aho vismayānīyāsi gambhīrāsi yaśasvinī, sudurbodhāsi māyeva drśyase na ca drśyase* (voir Lamotte 1981 : 1064).

⁴⁷⁹ Cela dit, le DhDhV utilise au moins quatre autres modes de présentation du chemin : le chemin en termes de *yāna*, en termes de Terres (sk. *bhūmi*), en termes de transformation (tib. *āśrayaparivṛtti*) et en termes de pratique (*prayoga*).

⁴⁸⁰ Tib. *de la nges par 'byed pa ni / theg pa chen po' mdo sde la / brten pa'i tshul bzhin yid byed pas / bsdus pa'i sbyor lam thams chad do /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *nirvedhas tatra sūtreṣu mahāyānāśriteṣu ca / yoniśaś ca manaskāre sarvayūnīmārgasaṃgrahaḥ //*. Ce qui se traduit par : « La connaissance pénétrante (la distinction), c'est un résumé de toutes les voies d'application puisé dans les *sūtra* relatifs au Mahāyāna et fait à partir l'application de l'esprit à cette source ».

⁴⁸¹ La reconstitution sanskrite propose le terme *nirvedha* qui, lui, ne signifie pas « distinction », mais « vision pénétrante » (en anglais, on le traduit par *penetration, insight*)⁴⁸¹. Ces termes sanskrit et tibétain sont traduits de diverses manières par les spécialistes : par *ingress* (Davidson : 1985), par *analytical penetration* (Makransky 1997), par *definitive verification* (Scott 2004), ou encore par « certitude indubitable »

L'expression suivante, « utilisation de la pensée rationnelle » (sk. *manaskāra* ; tib. *yid byed pa*)⁴⁸² indique qu'à cette étape de la voie, on fait appel à l'aspect conceptuel de la *prajñā*, ce qui est en parfait accord avec le Mahāyāna.

On sait que les écoles du Mahāyāna⁴⁸³ réfutent à leur manière l'existence de l'objet extérieur. En cela, le Mahāyāna oriente le regard vers l'intérieur, vers le processus de cognition. L'objet d'observation et d'analyse est l'esprit lui-même, l'esprit en soi. Pour un œil averti, cette précision suggère que ce texte vise la pratique de la vision profonde (sk. *vipaśyanā*). Cette pratique qui nécessite la compréhension intellectuelle (l'effort de distinction) peut mener à la certitude indubitable (selon une analyse approfondie), ce qui permet ensuite de pénétrer le sens profond des enseignements et donc de parvenir à l'expérience sans distinction.

Enfin, selon la classification en cinq chemins, le chemin de l'accumulation⁴⁸⁴ précède le chemin de la mise en œuvre, il permet à un individu de réunir les conditions favorables à l'Éveil. Il y a deux types de conditions favorables qui doivent être rassemblés, celles qui correspondent au développement des moyens habiles⁴⁸⁵ ; et celles qui correspondent au développement de la *prajñā*⁴⁸⁶. Même si le DhDhV ne le mentionne pas, on suppose ici que le chemin de l'accumulation est implicite dans la présentation qu'il propose. Il se pourrait même que la stance précédente en soit une description. C'est ce que suggère Mipham lorsqu'il écrit dans son commentaire :

(conversation avec Teundroup 2008). L'idée de transpercer, de pénétrer n'est pas ici sans lien avec l'idée de la certitude définitive.

⁴⁸²Ce terme fait l'objet de la stance 48.

⁴⁸³L'expression, que l'on traduit par « dans le sens », vient du tibétain *rten pa'i mtshul bzhin* qui signifie littéralement la « selon la manière de l'appui » ou « la manière de s'appuyer ». Le terme sanskrit correspondant *yonī* signifie « matrice, source » (sk. *yonī*).

⁴⁸⁴Le terme tibétain, *tshogs*, que l'on traduit par « accumulation », signifie « ensemble, accumulation, collection ». Le terme sanskrit correspondant à ce que l'on traduit par « accumulation » est *sambhāra*, Rahula (1971) propose le terme « préparation » ; Cornu (2006) choisit « accumulation ». La base du terme sanskrit est causative, de la racine *bhr* (tenir) et du préfixe *sam* (ensemble). Le mot est fondé sur *sambhārayati* qui signifie littéralement « ce qui fait se tenir ensemble ».

⁴⁸⁵Le terme tibétain que l'on traduit par « moyens habiles » est *thabs* dont le terme correspondant sanskrit est *upāya*. Rahula (1971) le traduit par « moyens », Arguillère (2004) par « méthode », Cornu (2006) le traduit parfois par « moyens salvifiques ». Ce sont les moyens utilisés pour atteindre un but.

⁴⁸⁶Plus tard, la *prajñā* sera associée au principe féminin et, parmi les objets rituels, à la cloche. Les moyens habiles seront associés à la compassion, au principe masculin et, parmi les objets rituels, au sceptre adamantin – *vajra*.

[Les phénomènes liés à l'état de complète purification doivent être compris] à partir de *la caractéristique* de la nature des phénomènes (c'est-à-dire ce qui doit être reconnu). [La compréhension de cette caractéristique] doit alors servir d'appui (ou de fondement) pour l'émergence [de l'expérience directe] de cette [nature]. Cet *appui* (ce fondement) permet de garder en vue *en tout temps* l'objet [de méditation] qu'est la nature des phénomènes ; on doit ensuite acquérir une *certitude définitive* [au sujet de cette nature] ; puis, entrer directement en *contact* avec la réalité de cette nature ; il faut aussi renouveler continuellement ce contact par *le rappel* [de cette expérience directe] ; pour finalement *arriver* à la nature des phénomènes *en tant que telle*, c'est-à-dire à l'immersion ultime en la présence complètement parfaite. (pt. 157)

En général, les textes indiquent que le chemin de la mise en œuvre⁴⁸⁷ compte quatre stades : celui de la chaleur, du sommet, de la patience et du *Dharma* suprême. Selon Cornu (2006), l'étape de la chaleur correspond à l'abandon des *kleśa* ; l'étape du sommet correspond à l'abandon des vues de l'éternalisme et du nihilisme ; l'étape de la patience correspond à l'activité bénéfique ; et l'étape du *Dharma* suprême correspond au dévoilement de l'intelligence non conceptuelle. Malheureusement, il ne cite pas ses sources (p. 710). Dans des textes comme l'*Abhisamayālaṅkāra* ou dans le *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, ces stades se présentent autrement, par exemple les *kleśa* ne seraient pas complètement abandonnés sur le chemin de la mise en œuvre, mais beaucoup plus tard (soit à la première ou septième Terre). À la suite de cet accomplissement, il y a un passage à l'expérience directe de la nature des phénomènes.

Le contact et le chemin de la vision (stance 24)

Par l'obtention d'une vue juste, il y a le contact.
Avec ce chemin de la vision,
l'ainsité ainsi que l'expérience [de celle-ci]
s'atteignent de manière directe⁴⁸⁸. (24)

⁴⁸⁷Le terme sanskrit qui correspond à ce que l'on traduit par « mise en œuvre » est *prayoga*. Makransky (1997) le traduit par « pratique *yogique* préliminaire », Cornu (2006) comme Rahula (1971), par « voie ou sentier de l'application ». Le terme tibétain correspondant *sbyor* sous sa forme verbale signifie « lier, connecter, appliquer, préparer, établir ». Cela dit, en français, le terme « jonction » souvent utilisé pour décrire ce chemin met en lumière le fait que ce chemin joint la vue à l'expérience, il fait le lien entre l'aspect conceptuel de la connaissance par excellence et l'aspect immédiat qui a lieu au chemin suivant. L'expression « chemin de la mise en œuvre » est peut-être plus près du sanskrit et des écoles indiennes, qui insistent sur l'idée que cette étape correspond à la capacité d'appliquer la connaissance à l'expérience. On a opté pour cette traduction.

⁴⁸⁸Tib. *reg pa yang dag lta thob phyir / mthong ba'i lam gyis mngon sum gyi / tshul du bzhin nyid thob cing / nyams su myong ba gang yin pa'o* /. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *samyagdr̥ṣṭyāptaye*

L'utilisation du terme « contact » (tib. *reg pa*) fait sans doute écho au sixième lien de l'enchaînement des douze liens d'interdépendance. Pour les écoles antérieures, ce lien est une occasion de cognition valide par expérience directe, c'est-à-dire un contact direct entre les facultés des sens et leur objet. Mais, en réfutant l'existence de l'objet extérieur, les écoles du Mahāyāna se trouvent par le fait même à réfuter ce moyen de cognition valide. Le terme « contact » doit donc être compris comme une métaphore.

On dit qu'à cette étape de la pratique, il y a une expérience directe de la nature des phénomènes, cette expérience est semblable au contact entre l'œil (une condition) et la forme (une cause) qui résulte en une vision (un résultat). Toutefois, ce contact correspond davantage à ce que Gyamtso (1984) nomme l'autoconnaissance. C'est en reconnaissant que l'aspect appréhendé et l'aspect appréhendant sont deux aspects d'un même processus que l'individu entre en contact avec sa propre nature. L'appréhension claire dénuée de dualité se reconnaît alors elle-même.

Cette expérience est décrite comme une vue juste ou pure⁴⁸⁹ parce qu'elle est en conformité avec l'aspect immédiat de la connaissance par excellence, elle est la perfection de la connaissance. C'est une expérience directe dénuée de concepts. Dans la présentation en cinq chemins, on nomme cette étape le chemin de la « vision » (sk. *darśana* ; *mthong*). Mais une vision dénuée de dualité ou de concept veut normalement dire qu'il ne s'agit plus d'une vue, d'une vision quelconque. En ce sens, l'expression « expérience directe » décrit mieux ce qu'on entend par « chemin de la vision (non conceptuelle) ». Le terme « vision » doit donc aussi être compris comme une métaphore.

Dans une autre classification en dix Terres qui apparaît entre les stances 51 et 54, le chemin de la vision correspond à la première Terre des *bodhisattva*, celle que l'on nomme

sparśo dṛṅmārgeṇa ca dṛṣṭavat / tathatāyām hi prāptāyām yas tathānubhavo bhavet //. Ce qui se traduit par : « Pour l'obtention d'une vision juste, il y a le contact qui est l'expérience de l'ainsi (*tathā + anubhava*) qui advient lorsque l'ainsité (*tathatā*) a en effet (*hi*) été obtenue par le chemin de la vision (*dṛś*) comme ce qui a été vu (*dṛṣṭavat*, directement) ».

⁴⁸⁹Le terme tibétain que l'on traduit par « juste » est *yang dag* qui signifie littéralement « pure, juste, correct ou authentique ». Le terme sanskrit correspondant est *samyak* signifie « juste, correct ».

« parfaite joie ». On dit que l'expérience directe de la nature des phénomènes donne lieu à une joie incommensurable. Le ou la méditante rejoint alors la communauté des Êtres Nobles. Les neuf Terres qui suivent appartiennent, quant à elles, à la prochaine étape du chemin, celle de la méditation.

Le rappel et le chemin de la méditation (stance 25)

Le rappel à l'esprit
de la réalité de cette vision
est le chemin de la méditation.
Ce [chemin] comprend les [branches] de l'Éveil
qui permettent d'éliminer les taches⁴⁹⁰. (25)

Le terme « rappel » est une traduction du terme tibétain *dran pa* et du terme sanskrit correspondant *smṛti*. Il désigne, au sens large, le fait de se remémorer. Comme le souligne Scherrer-Schaub (1988), il s'agit d'une mémoire active prise au sens d'attention se distinguant de la mémoire passive ou du simple fait d'enregistrer des données (p. 136). Bugault (1994) traduit ce terme par « présence d'esprit », « attention vigilante » soutenu, écrit-il, par l'expérience passée et la mémoire⁴⁹¹.

Dans cette stance, le rappel est lié à la méditation qui correspond au terme tibétain *sgom*⁴⁹² et sanskrit *bhāvanā*⁴⁹³. La Vallée Poussin (1937) définit *bhāvanā* comme une revue ou une répétition (p. 195). Ce terme exprime aussi l'idée de susciter quelque chose à l'esprit ou de faire apparaître une image. C'est le rappel d'une instruction ou d'une expérience préalable.

L'expression « utilisation de la pensée rationnelle » utilisée à la stance précédente, va dans le même sens. Suivant le terme tibétain, les érudits de la tradition indo-tibétaine décrivent la

⁴⁹⁰Tib. *rjes su dran pa rig pas ni / mthong ba'i don la sgom lam gyi / byang chub phyogs kyis bsdus pa ste / de ni dri ma sel ba'i phyr /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *sparśasākṣātkṛte hy arthe tanmalaṃ ca nivārituṃ / bhāvanāmārgabodhes tu pakṣeṇa saṃgrahaḥ smṛtiḥ //*. Ce qui se traduit par : « Lorsque l'objet est rendu manifeste par le contact, [ce qui va] du côté de l'Éveil de la voie de la méditation [est utilisé] pour empêcher que ce [contact] se souille, l'ensemble [de ce qui est nécessaire], c'est le rappel ».

⁴⁹¹Bugault (1994) fait état de trois niveaux d'application du rappel (sk. *smṛtyupasthāna*), voir p. 116.

⁴⁹²Dans le dictionnaire de Lokesh Chandra, ainsi que dans celui de Rangjung Yeshe, le mot tibétain *sgom* renvoie au mot sanskrit *bhāvayati*. Ce terme est construit sur la forme causative de *bhū*, « faire être ».

⁴⁹³Ce terme dérivé de la racine sanskrite *bhū*, qui signifie « devenir, être, se manifester ».

méditation comme un processus de familiarisation, d'entraînement, ce qui inclut les techniques de visualisation au sens de produire une image à l'esprit. Avant le chemin de la vision, l'entraînement consiste ainsi à ramener à l'esprit les résultats de l'analyse approfondie, c'est-à-dire la compréhension profonde des phénomènes, alors que, sur le chemin de la méditation, l'entraînement est issu de l'expérience directe. Dans les deux cas, ce processus est lié au développement de la *prajñā*.

Notons qu'en pratique, la notion de rappel se trouve déjà présente dans l'exercice de *śamatha*, une pratique complémentaire de la vision profonde (sk. *vipāśyanā*). Dans ce contexte, le rôle de la mémoire est de veiller sur l'attention. Elle veille à ce qu'elle ne s'écarte pas de l'objet. Elle veille à ce que l'attention se pose, se repose, se dépose.

Dans la pratique de la vision profonde (sk. *vipāśyanā*), le rôle du rappel est de garder la vue à l'esprit. Dans le cas présent, le rappel se fait par la combinaison de ces deux pratiques. Cela suppose qu'il y a alternance entre le repos et l'analyse, entre les aspects conceptuel et immédiat de la connaissance par excellence. C'est une manière de décrire le chemin de la méditation, qui se fait entre la deuxième et la dixième Terre (pt. 567 et 516 note 810).

Ce que l'on traduit par « branches de l'Éveil » est l'expression *byang chub phyogs* qui signifie littéralement « ce qui va dans le sens de l'Éveil », même s'il est vrai que le mot « branche » n'est pas présent, c'est bien ce dont il est question ici. Ces branches sont généralement présentées en sept groupes : les quatre attentions rapprochées, les quatre abandons parfaits, les quatre membres miraculeux, les cinq pouvoirs, les cinq forces, les sept facteurs de l'Éveil et le chemin octuple⁴⁹⁴ (pt. tableau 6.1 : 260). Ces trente-sept branches présentent un processus progressif qui permet d'éliminer ce qui fait obstruction à l'Éveil, ce que le DhDhV nomme « les taches ». Ce processus conduit au résultat⁴⁹⁵ : la bouddhété.

⁴⁹⁴Tib. *dran pa nyer bzhas bzhi, yang dag spong ba bzhi, rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi, dbang po lnga, stobs lnga, byang chub kyi yan lag bdun, 'phags lam gyi yan lag brgyad*. Ces trente-sept branches de l'Éveil sont définies dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*.

⁴⁹⁵Sk. *phāla* ; tib. 'bras bu.

L'arrivée en tant que telle et le chemin de l'apprentissage accompli (stance 26)

À l'arrivée en tant que telle,
il n'y a donc plus de tache [qui voile] cette ainsité.
Seule l'ainsité de tous [les phénomènes] est apparente.
Alors, se produisent de complets changements d'appui [...] ⁴⁹⁶ (26)

Dans le contexte du Mahāyāna, le terme du parcours équivaut à l'expérience directe stable et continue de la nature des phénomènes aussi décrite comme l'Éveil. De même, l'expression « l'arrivée en tant que telle », que l'on peut aussi traduire par « l'arrivée en la nature », est une traduction de l'expression tibétaine *nye bar son pa*. Le terme *nye ba* indique la complétude, l'accord ou la proximité alors que *son pa* indique le mouvement ⁴⁹⁷.

Dans le contexte des *Prajñāpāramitāsūtra*, l'expression tibétaine *nye bar son pa* fait peut-être écho au *mantra* des *Prajñāpāramitāsūtra* : *oṃ gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā* ⁴⁹⁸, un *mantra* qui exprime un mouvement, un départ complet. Un commentaire de Sajjana ⁴⁹⁹ sur ce *mantra* suggère qu'il y a un rapport entre la présentation en cinq chemins et chaque mot de ce *mantra*. Selon cette interprétation, le premier départ ou mouvement vers l'Éveil (*gate*) se fait sur le chemin de l'accumulation. Dans le DhDhV, cela correspond au fait de prendre les enseignements du Buddha comme cadre de référence (stance 22). Le deuxième départ (*gate*) se fait sur le chemin de la mise en œuvre ; en d'autres mots, il se fait par l'acquisition de la certitude (stance 23). C'est le deuxième mouvement vers l'Éveil. Le troisième départ (*pāragate*), plus déterminant que les deux précédents, se fait à l'étape du chemin de la vision ; en d'autres mots, il se fait par le contact direct avec la nature. Le

⁴⁹⁶Tib. *de la de yi bdag nyid du / nye bar son pa de bzhin nyid / dri ma med par gyur pa na / thams cad de bzhin nyid tsam du / snang ba de yang gnas gyur pa / grub pa yin no* [...] La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *tadātmakopayānaṃ ca tathatāyāṃ [prāptāyāṃ] tadā tathā / nirmalatvapārāvṛttau tathatāmātrake 'khile // bhāsaṃ tac cāśrayāvṛttaṃ niṣpannaṃ* [...] Ce qui se traduit par : « Il y a alors l'arrivée en sa propre nature, c'est ce qui apparaît lorsqu'il y a ainsité et lorsque tout n'est qu'ainsité par suite du retour à l'absence de souillure de l'ainsi ; c'est cela (*sā*) la production de la révolution du support ». Les fragments sanskrits de la *vṛtti* de Vasubandhu commencent avec la dernière ligne de cette stance et se lisent comme suit : सा चाश्रयपरिवृत्तिपरिनिष्पत्तिः / *sā cāśrayaparivṛttipariniṣpattiḥ* : « c'est cela la production de la révolution du support ».

⁴⁹⁷La reconstitution sanskrite propose *upayānaṃ* comme correspondance, *upa* indique la proximité et la racine *yā* signifie « aller ».

⁴⁹⁸Le terme sanskrit *pāra* signifie « l'autre rive », le terme *saṃ* indique la rencontre, la connexion et le terme sanskrit « *gate* » indique le mouvement ou plus précisément le départ. Le chapitre 7 du livre de Lopez (1988) rassemble plusieurs interprétations et faits historiques au sujet de ce *mantra*, voir p. 109-120.

⁴⁹⁹Sajjana est le père de Mahājana, traducteur de la présente version du DhDhV (dans Brunnhölzl 2012 : 17).

quatrième départ (*pārasaṃgate*), encore plus déterminant encore, se fait à l'étape du chemin de la méditation ; en d'autres mots, par le rappel qui purifie les taches adventices pour aboutir à la *bodhi* qui marque la complétude, l'Éveil⁵⁰⁰. On comprend ainsi que ce cinquième chemin est un aboutissement.

La stance énonce ensuite qu'à cette étape, il n'y a plus de tache qui voile la nature des phénomènes. Mipham associe alors cette nature à la clarté lumineuse de l'esprit, une notion qu'il emprunte aux *sūtra*, mais qu'on retrouve aussi dans la *vr̥tti* de Vasubandhu. La nature ainsi décrite est abondamment utilisée dans les pratiques dites tantriques comme les pratiques de Mahāmudrā⁵⁰¹ qui proposent une approche extrêmement dépouillée et directe.

Quoi qu'il en soit, au terme du parcours, seule la nature des phénomènes est apparente. Alors, il n'y a plus d'appui, l'aspect conceptuel de la connaissance par excellence est reconnu pour ce qu'il est, et c'est l'aspect immédiat qui est manifeste. À cette étape, les érudits s'accordent tous pour dire qu'il se produit un changement profond. Mais avant d'aborder ce changement, examinons ce qui a été établi par la recherche dans le présent chapitre.

En conclusion

Au terme de l'examen des stances 10 à 26, on constate que la présentation du chemin que propose le DhDhV est très classique, même si les termes traditionnels ne sont pas utilisés. Toutefois, ce qui retient surtout l'attention dans ce chapitre, c'est l'utilisation de la notion d'appui et la manière avec laquelle elle est utilisée dans la construction des idées.

⁵⁰⁰Parmi les commentateurs tibétains, ce type de correspondance se trouve aussi dans la division des quatre véhicules ou *yāna*, sujet abordé au prochain chapitre.

⁵⁰¹On distingue trois types de pratiques Mahāmudrā : le plus connu, la *mahāmudrā* des *mantra* est transmis selon les méthodes tantriques du Vajrayāna, ce qui implique une initiation formelle ; la *mahāmudrā* des *sūtra*, selon Zonupal (dans Mathes 2006) et Ponlop (dans Callahan, 2001) est lié au Pāramitāyāna tout en étant en accord avec les *tantra*. Cette approche consiste principalement à laisser l'esprit se poser en l'intelligence non conceptuelle, une méthode qui se trouve, dit-on, caché dans le *sūtra*. La *mahāmudrā* de l'essence mène à une réalisation soudaine de la nature de l'esprit, elle requiert une relation particulière entre un maître réalisé et un disciple qualifié.

Rappelons que, dans l'explication détaillée des phénomènes (stances 10 à 20), la notion d'appui apparaît trois fois. À la stance 12, le terme « appui » apparaît dans une description du *samsāra* en deux facteurs : le monde-réceptacle (l'appui) et les êtres vivants (ceux qui s'appuient). On la comprend alors au sens de lieu (six mondes) ou d'objet de perception, mais aussi au sens de cause de l'expérience *samsārique*. Pour un individu ordinaire, le monde est un référent important. La notion d'appui est ensuite sous-entendue à la stance 13 et prend le sens de la cause d'expériences interpersonnelles : on la considère alors dans la relation sujet-objet. Ce qui met en lumière le fait que pour un individu ordinaire, ce qui est perçu comme extérieur (tout ce qui compose une société) est aussi un référent important. À la stance 14, le terme « appui » fait référence au conditionnement, c'est-à-dire, la conscience-réceptacle (le sujet), sur lequel prend appui toute expérience *samsārique*. Pour un pratiquant-te, cette analyse change déjà le rapport entretenu avec l'expérience ordinaire du monde et des relations. Le tableau 7.1 qui suit montre la progression de ces idées en rapport avec les cinq agrégats.

Tableau 7.1
Les phénomènes – trois appuis du *samsāra*

Facteurs (sans analyse)	Appuis Agrégats (première analyse)
Monde-réceptacle (l'appui) →	1. commun - forme (objet) – <i>corps</i>
Êtres vivants (ceux qui s'appuient) ↗	2. commun – sensations, perception et formations mentales (relation sujet et objet) – <i>parole</i>
↘	3. non commun – consciences (sujet) – <i>esprit</i>

Dans ce développement, la notion d'appui permet de passer d'une appréhension conceptuelle du monde sans analyse (prise telle qu'elle apparaît) à une appréhension du monde suivant une première analyse (comprise en rapport au conditionnement). Le monde-réceptacle en tant qu'appui du *samsāra* n'y est qu'apparences produites par les prédispositions de chaque individu (conscience-réceptacle). Ce qui sert d'appui aux êtres

vivants qui circulent dans le cycle des existences n'est donc pas le monde tel qu'il leur apparaît, mais le conditionnement.

Dans cette analyse, les cinq agrégats sont considérés comme trois appuis : le monde (agrégat de la forme), les situations relationnelles (agrégat des sensations, perceptions et formations mentales) et la collection des consciences (agrégat des consciences). Ce qui correspond aussi à trois éléments essentiels de l'être vivant : corps, parole et esprit.

Dans l'explication détaillée de la nature des phénomènes, les stances 21 et 22 indiquent clairement que les phénomènes (les trois appuis) ne sont pas nécessairement samsārique (conceptuels) en eux-mêmes puisqu'ils sont essentiels sur la voie du *nirvāṇa* (l'expérience directe). On doit donc envisager que ces agrégats, qui, à cette étape de la réflexion, impliquent l'aspect conceptuel de la *prajñā*, jouent un rôle dans le passage vers l'expérience directe. En ce sens, le *Catuhpratisaraṇasūtra*, qui pose sous la notion d'appui (sk. *pratisaraṇa*) quatre règles, rejoint les propos du DhDhV. C'est la quatrième règle qui retient surtout l'attention ici : « prendre appui sur l'expérience directe, non sur la connaissance conceptuelle ou discursive⁵⁰² ». Cette instruction apparaît d'autant plus clairement dans le chapitre suivant alors que les trois appuis sont réutilisés pour décrire le changement profond que cette voie provoque.

⁵⁰²Sk. 1. *dharmāḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ*, 2. *arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanaṃ*, 3. *nītārthaṃ sūtraṃ pratisaraṇaṃ na neyārthaṃ*, 4. *jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānaṃ*, Tib. 1. *gang zag la mi rton chos la rton*, 2. *tshig la mi rton don la rton*, 3. *rnam shes la mi rton* 4. *ye shes la rton, drang don la mi rton nges don la rton pa'o* (pour plus d'information, voir entre autres l'article de Lamotte publié en 1949 et deux autres plus récents de Davidson et de Thurman (1978) On traduit les trois premières règles ainsi : 1. prendre refuge ou placer sa confiance dans le dharma, non sur la personne ; 2. prendre refuge ou placer sa confiance sur le sens, non sur les mots ; 3. prendre refuge ou placer sa confiance sur le sens définitif, non sur le sens provisoire. L'ordre de ces quatre règles varie parfois, et en contexte tibétain, elles ont plus souvent été utilisées comme guide d'interprétation des textes, en particulier la troisième règle, « placer sa confiance sur le sens définitif, non sur le sens provisoire ».

8. L'EXAMEN DES STANCES 27 A 32 ET LA NOTION DE CHANGEMENTS D'APPUI (TRANSFORMATION)

Ce chapitre porte sur les stances 27 à 32. À cette étape du texte, l'auteur se penche sur l'expérience de l'Éveil en le décrivant comme des changements profonds et radicaux (sk. *āśrayāparāvṛtti* ; tib. *gnas gyur*). Notons que l'original sanskrit de ces stances a survécu, on le reprend ici en suivant le travail de Mathes (1996).

Dans un premier temps, il y a la traduction du terme *āśrayāparāvṛtti* (tib. *gnas gyur*) qui pose des questions. On verra donc pourquoi on choisit ici d'utiliser le pluriel « changements d'appui ». On verra ensuite que, même si l'Éveil implique des changements profonds et radicaux (stance 27), en essence, ceux-ci ne change rien à la nature des phénomènes (stance 28) ; on verra aussi que, même si la notion de changements d'appui rend le *nirvāṇa* aisément compréhensible, celui-ci reste extrêmement délicat à accomplir (stances 29, 30 et 32) ; enfin, on verra que, même si le *nirvāṇa* est l'aboutissement du chemin, celui-ci n'est pas statique, mais le début d'une activité parfaitement éveillée. C'est pour décrire cette pratique ultime que la notion de trois corps (sk. *trikāya*) est introduite (stance 31). C'est aussi avec ses trois corps que les notions d'appui et de changements d'appui trouvent pleinement leur sens. À cette étape de la recherche, le tableau 8.1 (pt. 391) permet de clarifier encore plus précisément la structure logique et sémantique du DhDhV. Cela dit, avant même de considérer cette structure, examinons les problèmes de traduction.

8.1 La traduction du terme tibétain *gnas gyur* (sk. *āśrayāparāvṛtti*) par l'expression « changements d'appui »

À la stance 26 du chapitre précédent, l'Éveil est identifié comme « l'arrivée en soi », comme le « chemin de l'apprentissage accompli » (cinquième et dernier chemin) et comme un processus de « changements d'appui » (sk. *āśrayāparāvṛtti* ; tib. *gnas gyur*). Selon plusieurs chercheurs, ce processus est un des thèmes centraux du DhDhV. Toutefois, la traduction des termes sanskrit *āśrayāparāvṛtti* et tibétain *gnas gyur* posent des questions, en particulier en ce qui a trait à l'aspect pratique du DhDhV.

En examinant les stances précédentes, on a vu que le terme tibétain *gnas* (sk. *āśraya*) signifie « lieu » (ex. le monde-réceptacle – stance 12) ; qu'il est utilisé au sens d'appui, c'est-à-dire « ce qui sert de support » (ex. la conscience-réceptacle – stance 14) ; et au sens de « cadre de référence » (ex. les phénomènes et les enseignements – stance 22). On suppose ici que si, dans les stances qui forment le présent chapitre, le DhDhV reprend ce terme dans l'expression *gnas gyur*, ce n'est pas sans raison.

Le terme *gyur* signifie littéralement « changement ». En suivant la piste d'un développement logique, on tente ici de situer les diverses relations possibles entre le terme *gnas* qui signifie « lieu », « support » ou « cadre de référence » et *gyur* qui signifie « changement ». En sanskrit, les termes correspondants à *gyur* sont *parivr̥tti* ou *parāv̥rtti*. Le préfixe *pari* fait référence à un mouvement circulaire ou à l'idée d'éloignement. La combinaison de *para* et de *ā* signifie « l'éloignement, l'écart ». Enfin, la racine *vr̥t* fait ici référence au fait de « tourner, rouler, retourner, virer ». Pour établir la relation possible entre ces termes, Brunnhölzl (2012) fait remarquer que le composé *āśrayaparāv̥rtti* est un *tatpuruṣa* qui peut signifier « changement de fondement », « changement à l'intérieur du fondement » ou encore « changement au moyen du fondement »⁵⁰³.

Lamotte (1935) et Cornu (2006) traduisent ce terme par « révolution du support », Lévi (1907) par « révolution du fond », Suzuki (1932-1999) par « *turning back, revulsion ou conversion* », Ruegg (1969) par « transmutation de la base psychique », May (1971) par « révolution du point d'appui », Rahula (1971) par « révolution de la base », Conze (1958) le traduit par « *turning over* », Carré (2006) par « renversement de la conscience fondamentale » ou par « métamorphose inconcevable », Arguillère (2002) par « renversement du support » ou par « transfiguration ». Davidson (1985) et Makransky (1997), comme plusieurs autres traducteurs, utilisent le terme « transformation » ou « transformation fondamentale⁵⁰⁴ ». Et plus récemment, Brunnhölzl (2012) le traduit par *fundamental change*.

⁵⁰³Brunnhölzl (2012) note que les commentateurs touchent à toutes ces interprétations du terme *āśrayaparāv̥rtti*.

⁵⁰⁴Voir Cornu 2005 : 93, note 1.

D'un point de vue historique, Davidson (1985) observe que le terme sanskrit *āśrayaparāvṛtti* figure déjà dans les anciens textes des *vinaya*⁵⁰⁵, d'Abhidharma, puis dans ceux des écoles Vaibhāṣika et Sautāntrika. Brunnhölzl (2012) indique, quant à lui, que le terme n'apparaît pas dans les textes *pāli*, mais qu'il apparaît entre autres dans le *Mahāvibhāṣā* du canon chinois, dans le *Samyuktābhidharmahṛdayaśāstra* de Dharmatrāta, dans l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu et dans la *vyākhyā* de Yaśomitra (p. 57). Davidson (1985) note ainsi qu'autour du III^e siècle, cette notion prend une importance particulière pour l'école Yogācāra (comme dans le *Yogācārabhūmi*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, l'*Abhidharmasamuccaya*, le *Mahāyānasamgraha*, le *Viniścaya-samgrahaṇī*, le RGV, le *Triṃśika*, etc.) et, par la suite, dans les textes tantriques. Brunnhölzl (2012) trouve d'autres mentions de ce terme dans des textes issus de l'école Madhyamaka (p. 109). Mais à quoi cette notion fait-elle référence ?

Malgré les différentes interprétations, Davidson (1985) signale que cette notion implique cinq modèles, des changements au niveau des cinq agrégats, au niveau de l'*ālayavijāna*, suivant les trois dimensions de l'expérience, suivant l'ainsité et suivant le *tathāgatagarbha* (p. 9-10). Schmithausen (1969) avance que le changement est davantage un remplacement qu'un revirement (p. 811-823). Enfin, Brunnhölzl (2012) montre clairement que le concept se développe à travers le temps (p. 52-132). S'il fait référence à l'idée d'un remplacement, il vient aussi à évoquer la simple reconnaissance de ce qui fait obstacle à la bouddhité⁵⁰⁶.

La notion de changement d'appui n'est donc pas utilisée de la même manière dans tous les textes. Cela est vrai même pour les textes propres à la pensée Yogācāra. Par exemple, dans le *Samdhinirmocanasūtra* (SMS), le terme *gnas gyur* est présenté comme le résultat de la

⁵⁰⁵Notons que le terme *vinaya* signifie « entraînement, formation, production ou reproduction ». Il vient de la racine *nī* qui signifie « conduire ».

⁵⁰⁶Dans les textes, selon Brunnhölzl (2012), le terme « appui » (sk. *āśraya*) peut faire référence au corps, à l'existence psycho-physique (*ātmabhāva*), aux cinq *skandha*, aux impressions à tendance négative, aux six *āyatana* intérieur, aux huit consciences, aux taches adventices, aux éléments impurs de l'esprit, à l'ainsité, à la nature des phénomènes, au *dharmadhātu*, à l'intelligence fondamentale ou au *tathāgatagarbha*. Le terme « changement » (sk. *parāvṛtti*) peut faire référence à l'élimination de quelque chose, au remplacement, à la purification, au dévoilement. Donc le changement d'appui peut résulter en quelque chose de complètement nouveau, une nouvelle forme de quelque chose qui existe déjà ou le dévoilement de quelque chose qui était pleinement là fondamentalement. Dans tous les cas, il y a un aspect négatif (processus d'élimination) et un aspect positif (pureté).

voie (manifestation de l'Éveil – dans Cornu 2005 139), alors que, comme le souligne Davidson (1985), dans le cas du DhDhV, il est davantage présenté comme un chemin (processus d'Éveil – p. 288-308).

Cette distinction entre une utilisation associée au résultat et une utilisation associée au chemin amène à examiner la notion de changements d'appui d'un peu plus près. En cela, une traduction comme « révolution du support » s'applique plus facilement à des textes qui considèrent qu'il n'y a qu'un seul support, la conscience-réceptacle. Dans ces textes, l'image d'un contenant (réceptacle) se vidant de son contenu (les semences)⁵⁰⁷ est essentielle. Par contre, une telle traduction s'applique moins bien à des textes comme le DhDhV qui, jusqu'à présent, ne présentent pas un, mais trois supports : l'appui commun du monde-réceptacle (l'objet) et les appuis commun (les relations entre sujet-objet) et non commun des êtres vivants (le sujet).

Selon la présente étude du DhDhV, ce n'est qu'après analyse que l'on attribue à la conscience-réceptacle le rôle d'appui du *samsāra* (pt. à partir de 298). De plus, l'épuisement des semences (le chemin) ne semble pas le seul facteur déterminant dans la manifestation de l'Éveil (le résultat). En cela, même si la conscience-réceptacle joue un rôle clé dans le processus de transformation⁵⁰⁸, elle n'est pas la seule responsable de la transformation. L'expression choisie : « changements d'appui » au pluriel, est différente des traductions plus courantes, elle attire l'attention sur l'utilisation des termes dans le DhDhV⁵⁰⁹. Elle indique principalement qu'au moment de l'Éveil, il y a changement de fondement : les trois appuis vers le sans-appui, ce qui sous-entend qu'il y a changement au niveau du fondement (les cinq *skandha*) et au moyen du fondement (l'intelligence fondamentale – voir chapitre 9).

⁵⁰⁷Selon l'analyse du terme sanskrit, *āśrayaparāvṛtti*, cette notion implique un mouvement de retour ou de révolution (sk. *parāvṛtti*). Dans le contexte du développement de la *prajñā*, il faudrait comprendre ce mouvement comme un retour à ce qu'il y a de plus fondamental, un retour à l'aspect immédiat de la *prajñā*.

⁵⁰⁸Dans son commentaire du DhDhV, le III^e Karmapa explique que le changement s'effectue au niveau de la conscience-réceptacle, il l'associe aussi le processus de changement à la notion de trois dimensions de l'expérience.

⁵⁰⁹Cette traduction suit l'indication de Brunnhölzl (2012), le sens de ce *tatpuruṣa* étant changement de fondement : trois appuis vers le sans-appui et n'exclut pas les deuxième (changement au niveau du fondement) et troisième sens (changement au moyen du fondement).

Cela dit, dans la perspective des *Prajñāpāramitāsūtra* et dans celle des travaux de Nāgārjuna, il est évident que l'expérience de l'Éveil (la perfection de la *prajñā*) est sans aucun appui. On peut alors se demander si le choix d'une traduction comme « changements d'appui » se justifie. En fait, cette traduction tente justement de répondre à la question de l'applicabilité du constat de vacuité (l'absence d'appui). Suivant l'examen des stances 2 à 27 (aux chapitres 5 et 6), on sait que le constat de vacuité (la non-dualité)⁵¹⁰ se révèle être à l'image d'une passerelle entre ce qui sert ordinairement d'appui (le monde-réceptacle et les êtres vivants) et la réalité fondamentale de ces appuis (la non-dualité).

L'expression « changements d'appui » au pluriel suggère enfin que les trois appuis, qui servent de référent dans l'engrenage du *samsāra*, servent aussi de cadre de référence sur le chemin du *nirvāṇa*, la différence se situant au niveau de la croyance en l'existence de ceux-ci. C'est ainsi que l'expression « changements d'appui » met en lumière l'idée d'un passage dans sa pluralité et dans sa subtilité. Elle sous-entend que le passage de l'expérience *samsārique* à l'expérience nirvāṇique n'est pas un passage d'un appui à un autre, mais plutôt de trois appuis vers l'absence d'appui, c'est-à-dire l'absence de référent (l'expérience directe que suppose la bouddhité).

Dans cet effort de traduction, on ne peut pas faire abstraction du fait que la traduction du terme tibétain *gnas gyur* (sk. *āśrayaparāvṛtti*) la plus répandue présentement est « transformation » au sens de changement au niveau de l'appui. Ce terme suggère une métamorphose, une altération, une modification physique, chimique ou psychologique. Cette description de l'Éveil correspond aussi à l'utilisation qu'en fait le DhDhV. Par exemple, à la stance 31, on verra que la notion de *kāya* liée à la manifestation de l'Éveil (pt. 388) suppose une telle métamorphose. Il faut donc intégrer cette interprétation à la traduction choisie, mais pour pouvoir le faire, examinons d'abord la structure en dix points de la stance 27.

⁵¹⁰En considérant la version de Paramārtha (499-569) du récit de la transmission du texte, ce passage se fait selon l'enseignement que proposent les *Prajñāpāramitāsūtra*, textes sur lesquelles se penche Asaṅga durant sa retraite (voir chapitre 3).

8.2 La notion de changements d'appui (stance *mātrkā* 27)

L'objet principal du présent chapitre est introduit à la stance 26, elle est reprise ici par une stance matrice (sk. *mātrkā*) :

[...] la compréhension des complets changements d'appui en dix points est insurpassable. [Elle s'établit] par la compréhension :

1. de l'essence,
2. des composantes,
3. des individus,
4. des traits distinctifs,
5. des préalables,
6. de leur appui,
7. de l'utilisation de la pensée rationnelle,
8. de la pratique,
9. des désavantages
10. et des avantages⁵¹¹. (27)

Le fragment original sanskrit qui suit est tiré du commentaire (*vr̥tti*) de Vasubandhu qui date de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle. Il a déjà été reproduit dans le travail de Mathes en 1996. On le reprend ici parce qu'il permet de se familiariser avec l'original et d'approfondir l'analyse des mots. La comparaison des versions tibétaine et sanskrite permet aussi de suivre des pistes d'interprétation sur la question de l'applicabilité du constat de vacuité.

La translittération à partir de l'écriture devanāgarī est la suivante :

daśabhir ākārair āśrayaparivṛttipraveśo niruttaraḥ [...]
svabhāvavastupudgalaviśeṣaprayojanāśrayamanasikāra-
prayogādīnavānuśamsapraveśaiḥ⁵¹²

⁵¹¹Tib. *rnam pa bcus gnas yong gyur la 'jug pa ni / bla na med pa nyid yin te / ngo bo rdzas dang gang zag dang / khyad par dgos pa gnas dang ni / yid la byed dang sbyor ba dang / nyes dmigs phan yon 'jug pas so //*. La reconstitution sanskrite à partir du tibétain se lit comme suit : [...] *daśadhā tathā / āśrayasya parāvṛttau pravṛttiḥ syād anuttarā // svabhāve pudgale dravye vaiśiṣṭyāyē kārya āśraye / vṛttirādīnave yoge manaskāre'nuśamsane //*.

⁵¹²En devanāgarī : दशभिराकारैराश्रयपरिवृत्तिप्रवेशो निरुत्तरः [...] स्वभाववस्तुपुद्गलविशेषप्रयोजनाश्रयमनसिकारप्रयोगादीनवानुशंसप्रवेशैः

Ce que l'on peut traduire par :

L'entrée insurpassable [qui mène] à la révolution des supports se fait de dix manières soit par [une meilleure compréhension] de la nature propre, des éléments, des individus, des distinctions, des motifs, de l'appui, de l'application de la pensée, de la pratique, des difficultés, des avantages.

Certains choix de traduction du sanskrit contrastent avec les choix de traduction du tibétain. L'expression « nature propre » (sk. *svabhāva*) correspond ici au terme « essence » (tib. *ngo bo*), le terme « éléments » (sk. *vastu*) correspond au terme « composantes » (tib. *rdzas*) et le terme « motifs » (sk. *prayojana*) correspond au terme « préalables » (tib. *dgos pa*). L'analyse de ces mots sera présentée lors de l'examen des stances explicatives correspondantes, mais disons simplement pour l'instant que ces choix de traduction visent à ouvrir une fenêtre sur l'horizon de sens.

Dans ce fragment, la désinence (terminaison) du dernier terme de ce long composé, *praveśaiḥ*, est celle de l'instrumental pluriel (*-aiḥ*)⁵¹³, ce qui signifie littéralement « par des entrées ». Cette information grammaticale précise que l'on doit comprendre ces dix points comme dix manières d'introduire la notion de changements d'appui. Elle sous-entend aussi que l'ensemble de ces dix entrées permet de faire le tour de la question.

Les dix points de cette stance suivent une description du chemin qui, selon la présente recherche, correspond au développement de la *prajñā* dans le contexte du Mahāyāna. Suivant une méthode classique de présentation, le premier point, l'essence (la nature propre), est une description des changements d'appui du point de vue ultime, c'est-à-dire du point de vue de l'aspect immédiat de la connaissance par excellence (sk. *prajñāpāramitā*). Les quatre points suivants, les composantes (éléments), les individus, les distinctions et les préalables (motifs), correspondent à une description du point de vue relatif, c'est-à-dire du point de vue de l'aspect conceptuel de la connaissance par excellence⁵¹⁴. Ces points exposent les divers résultats possibles de la voie bouddhique.

⁵¹³Cette terminaison en tibétain correspond au *pas* de *'jug pas*.

⁵¹⁴Le sixième point est nécessaire à la pratique et les derniers points proposent des instructions de pratique.

Selon Davidson (1985), cette présentation en dix points fait suite aux propos du *Māhayānasūtrālaṃkara* (MSA), de l'*Abhidharmasamuccaya* et du *Mahāyānasamgraha*. Pour arriver à une telle conclusion, cet auteur s'appuie sur l'utilisation de plusieurs principes similaires et d'un même vocabulaire. Par exemple, l'utilisation des termes : appréhension seulement⁵¹⁵, fabrication erronée⁵¹⁶ et illusion⁵¹⁷ ainsi que l'utilisation de la notion de trois dimensions de l'expérience, se retrouvent tous dans ces textes. Si la recherche de Davidson (1985) permet de faire des liens avec des textes contemporains du DhDhV et d'examiner le développement de l'école Yogācāra, sa méthode présente aussi un danger. On veut dire que le vocabulaire en tant qu'indice d'interprétation confine l'étude d'un texte davantage à une école et à une classification, ce qui influence automatiquement l'interprétation qu'on en fait avant même l'analyse de son contenu.

On sait que déjà, à l'époque de Vasubandhu, alors que la légitimation du Mahāyāna est au centre des débats, les érudits se demandent si l'utilisation d'un certain vocabulaire doit être « le » facteur déterminant pour la validation des *sūtra* du Mahāyāna en tant que parole du *Buddha* ou si l'herméneutique doit avoir sa place. Dans ce débat, Vasubandhu donne une importance particulière à l'herméneutique.

On sait aussi qu'à l'époque de Mipham, la classification du DhDhV parmi les textes *yogācara* du canon tibétain est contestée. Dans son commentaire du DhDhV, Mipham avance clairement que l'utilisation du vocabulaire n'est pas un indice valable pour la classification d'un texte, à cet effet, il cite *Laṅkāvatārasūtra* :

Les cinq principaux thèmes et les trois natures,
la collection des huit consciences,
le sens même des deux formes non existantes d'un soi
résumant l'ensemble du Mahāyāna⁵¹⁸.

⁵¹⁵Sk. *viññāptimātra*.

⁵¹⁶Sk. *abhūtaparikalpa*.

⁵¹⁷Sk. *māyāvāda*.

⁵¹⁸Tib. *chos lnga rang bzhin gsum dang ni / rnam par shes pa'i tshogs brgyad dang / bdag med don gyi rnam gnyis por / theg chen mtha' dag bsdu pa yin*.

Mipham suggère ainsi que des notions souvent associées à l'école Yogācāra comme les cinq thèmes⁵¹⁹, les trois natures⁵²⁰ et la collection de huit consciences⁵²¹ appartiennent au Mahāyāna dans son ensemble, et donc qu'elles ne sont pas spécifiques au Yogācāra. Comme les deux types de non-soi (le non-soi de l'individu et l'absence d'existence des phénomènes), ces notions ne restreignent pas l'interprétation d'un texte à une seule et unique école de pensée. Mipham défend ainsi que l'idée que des textes, comme le DhDhV, pourraient très bien exprimer le sens ultime des enseignements et non simplement un sens provisoire.

Les critères, que Davidson (1985) utilise pour situer le DhDhV, montrent qu'encore aujourd'hui, en contexte universitaire, la référence au vocabulaire comme seul indice d'interprétation pourrait poser problème. Même si ce critère est utile, il ne doit pas être utilisé exclusivement parce que cet indice, par automatisme, tend à faire oublier le fait que des textes, comme le DhDhV, sont issus d'une réflexion sur les *Prajñāpāramitāsūtra* au même titre, par exemple, que certains textes de Nāgārjuna.

Pour la présente recherche qui s'intéresse à l'applicabilité du constat de vacuité, il s'avère important alors d'analyser le vocabulaire sans pour autant limiter son interprétation à une école ou à une classification. En ce sens, l'analyse des stances suivantes montrera que le constat de vacuité (la non-dualité) joue un rôle clé dans la présentation de la notion des changements d'appui.

8.3 Du point de vue de l'aspect immédiat, il n'y a pas de changement (stance 28)

La stance 28, premier point à considérer pour comprendre la notion de changements d'appui, indique qu'en essence, au moment de l'Éveil, il n'y a pas de changement.

⁵¹⁹Les apparences, les noms, les concepts, l'ainsité et l'intelligence fondamentale – voir chapitre 6.

⁵²⁰Les trois dimensions de l'expérience – voir chapitres 5 et 6.

⁵²¹Voir chapitres 5, 6 et 7.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leur essence :
l'ainsité est sans tache aucune, c'est-à-dire
qu'il y a des taches adventices et qu'il y a l'ainsité
dont la réalité n'apparaît pas [en présence de taches],
puis apparaît⁵²². (28)

La translittération du fragment sanskrit se lit comme suit :

*svabhāva-praveśas tathatā-vaimalyam āgantuka-mala-tathatā
aprakhyānaprakhyānāya* (datif)⁵²³.

Cette stance sanskrite présente un composé complexe dont les éléments doivent être lus selon l'ordre où ils apparaissent (sk. *yathāsamkhyā*). Ce que l'on traduit comme suit :

L'entrée par l'essence : l'absence de souillure de l'ainsité fait que les souillures adventices disparaissent et que l'ainsité apparaît.

En comparant la version tibétaine au fragment sanskrit, on constate que, dans la version tibétaine, l'expression *gang yin pa*, que l'on traduit ici par « aucune », est un ajout. Consulté à ce sujet en 2009, Drupon Khenpo Lodro Namgyal, érudit de la tradition tibétaine vivant au monastère de Pullahari au Népal, considère que cet ajout est explicite dans le fragment : *tathatā vaimalyam* (*l'absence de souillure de l'ainsité*). On comprend alors que, de toute manière, l'ainsité est toujours sans tâche, sans division. Cette absence de souillure s'explique ainsi du point de vue de l'expérience directe.

Le terme tibétain *ngo bo*, que l'on traduit par « essence », peut être traduit par « nature, caractère, attribut, identité, entité, disposition inhérente, substance, cœur », ou même parfois, par « existence ». Le dictionnaire tibétain BGT définit *ngo bo* comme « la nature ou la manière d'être [par opposition à la manière d'apparaître]⁵²⁴ ». Ce même dictionnaire propose une autre définition qui s'accorde aussi clairement avec une interprétation

⁵²²Tib. *de la ngo bor 'jug pa ni / glo bur ba yi dri ma dang / de bzhin nyid mi snang ba dang / snang ba'i don du de bzhin nyid / dri ma med pa gang yin pa'o*. La reconstitution sanskrite à partir du tibétain se lit comme suit : *tatra svabhāvavṛttis tu āgantukamalena ca / tathatāyā anābhāsapratibhāsārthakam tathā // tathatā nirmalā yāsti* [...].

⁵²³En devanāgarī : स्वभावप्रवेशसतततावैमल्यमागन्तुकमलतथाप्रख्यानप्रख्यानाय.

⁵²⁴Tib. *rang bzhin dang gnas lugs*.

possible : l'essence, au sens de « pure depuis le début⁵²⁵ » fait référence à l'essence de l'appréhension qui est par nature vacuité⁵²⁶.

Selon le dictionnaire Monier-Williams (2002), le terme sanskrit correspondant, *svabhāva*, signifie « condition propre, état d'être, état naturel, constitution, disposition inhérente, nature propre », voire « impulsion ou spontanéité ». Dans cette liste, la traduction la plus banale et automatique est « nature propre » au sens de disposition inhérente. Elle correspond à l'utilisation qu'en fait le DhDhV. Toutefois, le mot « nature » étant déjà utilisé pour traduire le terme *dharmatā*, un autre mot français s'impose donc.

Déjà à l'aide des définitions du BGT, des suggestions du Monier-Williams et de l'examen des stances 1 et 6⁵²⁷, on est en mesure de considérer que l'essence des changements d'appui se rapporte à la nature des phénomènes qui, elle, est associée au mode de cognition par expérience directe, et plus précisément, à l'aspect immédiat de la connaissance par excellence qui n'implique aucune distinction entre sujet et objet, objet désigné et désignation. En ce sens, lorsque la stance 28 indique qu'il n'y a pas de changement, cela équivaut à dire qu'en essence, l'Éveil n'est pas créé par le chemin emprunté pour y arriver (ni par l'écoute, ni par la réflexion, ni par la méditation). En conséquence, il n'y a pas de réelle transformation⁵²⁸.

Cette stance 28 fait écho entre autres à une stance du RGV : « la nature des phénomènes ne change pas, sous l'emprise de tourments superficiels ; puis, pourvue des qualités naturelles,

⁵²⁵Ce que l'on traduit par « début » est la lettre *ka* : première lettre de l'alphabet tibétain.

⁵²⁶Tib. *ngo bo ka dag : rig pa'i ngo bo chos nyid stong pa'i cha*. Précisons en ce sens qu'en pensée bouddhique, la connaissance par excellence dite « supra-mondaine » est une connaissance qui se tourne vers l'intérieur, vers le processus de cognition, vers sa propre nature (pt. 251).

⁵²⁷Stance 1 : « Après avoir compris qu'il y a quelque chose à abandonner complètement et qu'il y a autre chose qui doit être expérimenté directement, [j'ai] composé ce traité dans l'intention de situer la distinction [en m'appuyant] sur les caractéristiques [de ces deux choses] ». Stance 6 : « D'autre part, la caractéristique de la nature des phénomènes est ainsité, sans distinction entre objet saisi et sujet saisissant, entre ce qui est représenté et représentation ».

⁵²⁸La définition de la transformation que donne Asaṅga dans l'*Abhidharmasamuccaya* est : « [...] l'altération des choses conditionnées dans des états différents – leur continuité comme série » (voir Rahula 1971 : 63). Dans le DhDhV, l'utilisation de ce terme ne se limite pas à celle-ci.

elle demeure telle qu'elle est, avant comme après⁵²⁹ ». En ce sens, au XV^e siècle, selon Mathes (2002), Zonupal (1392-1481) fait déjà état de plusieurs similarités entre le DhDhV et le RGV. Son travail d'interprétation le mène à considérer le DhDhV comme un commentaire du deuxième chapitre du RGV, celui qui porte sur l'Éveil⁵³⁰. Cette parenté expliquerait les « disparitions » et « rééditions » simultanées de ces deux textes.

La stance 28, comme celle du RGV qui a été citée, laisse entendre que l'essence de la transformation (l'Éveil) doit être considérée ici comme l'expression du point de vue ultime du DhDhV, c'est-à-dire le « point de vue » de l'expérience des Êtres Nobles. Au-delà de tout système de pensée, ce « point de vue » n'implique aucun concept, c'est-à-dire qu'il correspond à l'expérience directe sans tache adventice (sans dualité). C'est un « point de vue » qui est en fait l'absence de tout point de vue (l'ainsité). On se demande alors pourquoi le DhDhV utilise la notion de tache (ce qui sous-entend un processus de purification).

La notion de tache adventice

Généralement, dans des textes comme le DhDhV, les taches qu'un individu se doit de purifier sont les obscurcissements que produisent les afflictions et les obscurcissements qu'induit le processus de cognition conceptuelle⁵³¹. La description des stances 1 à 20 des chapitres précédents montre que le DhDhV est principalement concerné par le problème de la saisie dualiste sujet-objet induite par l'aspect conceptuel de la connaissance que par la conséquence de cette saisie, les afflictions. Précisons en ce sens qu'en pensée bouddhique, la saisie dualiste sujet-objet est classifiée comme une affliction. Elle est d'ailleurs l'affliction racine, l'origine de toutes les autres afflictions. On la nomme aussi ignorance ou

⁵²⁹Tib. *nes pa glo bur dang ldan dang / yon tan rang bzhin nyid ldan phyir / ji ltar sngar bzhin phyis de bzhin / gyur ba med pa'i chos nyid do.*

⁵³⁰Voir l'article de Mathes 2002.

⁵³¹Selon le commentaire du RGV de Jamgön Kongtrül, la base de la purification est l'élément (sk. *dhātu* ; tib. *khams*), c'est-à-dire, dans ce contexte, le *sugatagarbha*. Les impuretés sont les neuf taches (l'attachement, etc ; Gyamtso 2000 : 162-163), les deux voiles (le voile des *kleśa*, etc. Gyamtso 2000 : 185) et les quatre obscurcissements que sont l'aversion pour le *Dharma* [au sens d'enseignement], la vue d'un soi, la peur des souffrances du cycle des existences, l'absence d'intérêt pour le bien des êtres ordinaires (Gyamtso 2000 : 120).

vue erronée. On distingue en ce sens, l'ignorance affligée (qui est la cause fondamentale de l'obscurcissement produit par les afflictions) et l'ignorance non affligée (correspondant à l'obscurcissement produit par le processus de cognition) : ex. les quatre attributs à abandonner. Davidson (1985) et Waldron (2003) comptent aussi deux catégories d'afflictions : les afflictions potentielles emmagasinées dans la conscience-réceptacle et les afflictions manifestes⁵³² qui se déploient dans l'expérience d'un individu (p. 179).

Selon les stances 4 et 5, le DhDhV suggère que la tâche principale à éliminer est la saisie duelle des apparences, des mots et des concepts. Le chemin proposé consiste donc à reconnaître l'illusion de la dualité, et de ce fait, à reconnaître la nature des apparences, des mots et des concepts. Dans ce processus de reconnaissance, il n'est pas question d'éliminer les apparences (les phénomènes : agrégats comprenant les émotions, les réactions, les pensées) puisque celles-ci, en essence, sont ainsité sans distinction sujet-objet.

Pour comprendre la procédure, il faut se rappeler qu'il y a une distinction entre le point de vue de l'enchaînement des causes et conditions (l'aspect conceptuel) et le point de vue de l'expérience directe (l'aspect immédiat). Du point de vue de l'aspect immédiat, même les afflictions ne sont pas problématiques. L'une des versions des *Prajñāpāramitāsūtra* l'énonce clairement :

[...] Le désir est parfaitement pur, donc la forme (objet) est parfaitement pure. La forme est parfaitement pure, donc le désir est parfaitement pur. C'est pourquoi le désir parfaitement pur et la forme parfaitement pure ne sont pas deux, ne se [divise] pas en deux, ne sont ni séparés ni différents [...] ⁵³³.

⁵³²Potentielles (sk. *anuśaya*) et manifestes (sk. *pariyavasthāna*). En ce sens, les recherches de Waldron (2003), qui portent sur le développement de la conscience-réceptacle, et celles de Davidson (1985), qui portent sur la notion de changements d'appui, se rejoignent. À la page 12 de son livre, Waldron souligne deux aspects de conscience : une conscience latente et des consciences manifestes, il mentionne de même qu'il y a des afflictions latentes et manifestes. À la page 179 de sa thèse, Davidson souligne deux types de semences : latentes (*potential*) et manifestes (*kinetic*). La conscience-réceptacle, une conscience en latence, n'est qu'un ensemble de semences, elle emmagasine les semences latentes et les projettent sur l'expérience lorsque certaines conditions sont présentes. Quant aux consciences manifestes, il s'agit de consciences actives qui sont le mûrissement des semences. Les notions de conscience et de semence sont donc intimement liées.

⁵³³Tib. 'dod chags nam par dag pas / gzugs rnam par dag pa / gzugs rnam par dag pas / 'dod chags rnam par dag pa ste / de ltar na 'dod chags rnam par dag pa dang / gzugs rnam par dag pa 'di la gnyis su med de gnyis su byar med so so ma yin tha mi dad do.

Si, selon certains *sūtra* des écoles bouddhiques anciennes, le désir est considéré comme un des obstacles à la libération, selon les *Prajñāpāramitāsūtra*, cette affliction n'est problématique que du point de vue conceptuel. Du point de vue de l'aspect immédiat de la connaissance, elle n'est pas en elle-même une tache, elle n'est ni une souillure ni un problème ni un obstacle. De même, le premier agrégat, la forme associée à ce désir, n'est pas une tache, elle est parfaitement pure. Dans cette perspective, tout ce qui apparaît à l'esprit est en essence complètement pur. Cela implique que la tache d'une saisie duelle ne peut pas contaminer la nature des phénomènes ; elle ne peut pas intervenir dans le domaine de l'expérience directe, là où il n'y a aucune saisie possible.

En s'attaquant directement à l'affliction racine qu'est l'ignorance, le DhDhV, comme les *Prajñāpāramitāsūtra*, évite ici de tomber dans le piège qui consiste à considérer les afflictions comme des fautes. À cette étape du chemin, le fait de considérer les afflictions comme des fautes est un piège parce que cela alimente le mode de cognition conceptuel. Du « point de vue » de l'expérience directe, une affliction n'est jamais distincte de l'ainsité. Le problème n'est donc pas l'apparence d'une soi-disant affliction, mais la saisie duelle sujet-objet.

En cela, la stance 28 suggère que les taches adventices (les saisies duelles) voilent la nature des phénomènes (l'ainsité). On dit que l'ainsité n'apparaît pas en présence de taches, mais lorsque la nature de la dualité est reconnue, l'ainsité apparaît. La tendance à saisir la dualité comme réelle est dite adventice parce qu'elle peut être éliminée, ce qui sous-entend la notion de *gotra* (potentiel d'Éveil).

La notion de potentiel d'Éveil (*gotra*)

Étonnamment, le terme sanskrit *gotra* provient du mot *go* qui signifie « vache ». Dans le langage courant, le terme *gotra* signifie « étable », c'est l'endroit qui sert à protéger les vaches dont vit une famille traditionnelle et où le patrimoine familial se transmet. Il vient donc tout naturellement à signifier « lignée, famille ou descendance ». En contexte bouddhique, on utilise le même terme en référence à la lignée spirituelle. Le *gotra* devient

ainsi synonyme de *tathāgatagarbha* et correspond à ce qu'il y a de plus noble comme héritage.

Dans le dictionnaire tibétain-tibétain, BGT, le terme tibétain correspondant, *rigs*, désigne d'abord la lignée ou la continuité d'une famille. On parle par exemple de lignée maternelle. Il désigne ensuite une séquence, une succession ou une suite, par exemple la succession d'un maître. Il désigne enfin un genre ou un type d'appartenance, par exemple, en contexte bouddhique, les cinq types ou familles de *buddha*⁵³⁴. Dans certains dictionnaires, comme le Rangjung Yeshe, ce terme équivaut entre autres au terme « potentiel ». Cette équivalence se comprend sous l'angle de la lignée, c'est-à-dire ici la capacité d'Éveil inhérente à tout être vivant. Mais comment expliquer cette équivalence pour le moins surprenante du point de vue du sanskrit ?

Une des recherches les plus approfondies sur le *gotra* est celle de Ruegg (1969) qui s'inspire de plusieurs érudits tibétains et de textes sanskrits. Dans cette recherche, Ruegg (1969) indique que le terme *gotra*⁵³⁵ est déjà mentionné dans les textes anciens, les *Nikāya*⁵³⁶, les textes de la première mise en mouvement de la roue, mais qu'il prend tout son sens dans les textes des deuxième et troisième mises en mouvement dont le *Samdhinirmocanasūtra*, le *Laṅkāvatārasūtra*, le *Tathāgatagarbhasūtra*, le *Mahāparinirvāṇasūtra*, le *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra* et le RGV. Ruegg (1969) note toutefois que, déjà avec les *Prajñāparamitāsūtra*, la signification de ce mot s'écarte de celle de la première mise en mouvement. En cela, selon Ruegg (1969), même si plusieurs

⁵³⁴Les trois définitions sont : tib. (1) *khyim gyi rgyud dang rus / ma'i rigs* (2) *gral rim dang / rim pa / dpon rigs* (3) *skor dang / khongs / sangs rgyad rigs lnga*. Les cinq familles de *buddha* correspondent à la famille de Vairocana (tib. *rnam par snang mdzad*) liée aux formes ; celle d'Akṣobhya (tib. *mi skhyod pa*) liée aux consciences ; celle de Ratnasambhava (tib. *rin chen 'byung gnas*) liée aux sensations ; celle d'Amitābha (tib. *snang ba mtha' yas* ou *'od dpag med*) liée aux perceptions ; celle d'Amoghasiddhi (tib. *don yod grub pa*) liée aux formations mentales.

⁵³⁵Dans sa recherche, Ruegg (1969) recense plusieurs synonymes de *gotra* : germe, famille, embryon de l'Ainsi-allé, ainsité, élément (dans l'ordre sk. *bīja*, sk. *kūla*, sk. *tathāgatagarbha*, sk. *tathatā*, sk. *dhātu*). Il note que le terme *gotra* est utilisé au sens de support, de cause, de demeure, d'enseignement secret, de précurseur, de résidence ou encore de nature propre (dans l'ordre sk. *upastambha* ; tib. *rton pa*, sk. *hetu* ; tib. *rgyu*, sk. *niśraya* ; tib. *rten*, sk. *upaniṣad* ; tib. *nyer gnas*, sk. *pūrvamgama* ; tib. *snyon du 'gro ba*, sk. *nitaya* tib. *gnas*, sk. *prakṛti* ; tib. *rang bzhin*).

⁵³⁶Dans ce cas, la notion de *gotra* est utilisée comme principe classificateur permettant de répartir les êtres dans des classes, c'est-à-dire différentes capacités d'épanouissement sur le chemin.

enseignements bouddhiques soutiennent déjà que tous les êtres ont la capacité d'atteindre l'Éveil, l'interprétation des *Prajñāpāramitāsūtra* reste remarquable. Elle souligne (comme le fait le DhDhV) que les souillures qui voilent l'expérience directe de l'ainsité sont purement adventices ou extérieures.

Dans cette perspective, tous les êtres se trouvent dans la lignée (sk. *gotra*) des êtres éveillés (sk. *buddha*) et lorsque ceux-ci s'engagent sur le chemin, ils activent cet héritage. Cette interprétation du Mahāyāna incite plusieurs traducteurs à traduire les termes sanskrit *gotra* et tibétain *rigs* par potentiel d'Éveil. Au cours d'un entretien en décembre 2010, André Couture de l'Université Laval suggéra « potentiel lignager » comme traduction pour retenir l'idée de lignée. Dans cette même perspective, Viévard (2002) écrit que « le *gotra* rend compte de tous les éléments qui, en germe, composent la plénitude à venir du *bodhisattva*, futur *buddha* » (p. 176). Cela dit, examinons cette idée d'un peu plus près.

Dans les Prajñāpāramitāsūtra

Dans une section de la version en 8 000 lignes des *Prajñāpāramitāsūtra*, il est écrit : « [...] Les *Tathāgāta* ne viennent certainement pas de quelque part et ne vont pas nulle part, puisque l'ainsité ne bouge pas et que le *Tathāgata* est ainsité [...] »⁵³⁷ (dans Conze 1958 : 216) ; ou encore on lira dans une autre version, il n'y a « [...] ni obtention ni non-obtention. Donc Śariputra, puisque les *bodhisattva* n'ont pas d'obtention, ils s'appuient sur la *Prajñāpāramitā* [...] »⁵³⁸. C'est cette même idée qui est reprise dans le RGV et dans le DhDhV.

Dans cette perspective, considérons le titre d'un texte influençant l'interprétation du DhDhV : le *Ratna-gotra-vibhāga* (RGV), titre que l'on traduit par *The Divisions of the Jewel Lineage* (Hookham 1991) ou encore par *La lignée spirituelle des trois joyaux* (Chenique 2001), mais qu'on préfère traduire ici par *La distinction* (sk. *vibhāga*) *entre le joyau* (sk. *ratna*) *et le potentiel* (sk. *gotra*), c'est-à-dire entre l'état de *buddha* en tant que

⁵³⁷Traduction inspirée de celle de Conze 1958 : 216 : « Tathagatas certainly do not come from anywhere, nor do they go anywhere. Because Suchness does not move, and the Tathagata is suchness ».

⁵³⁸Tib. *thob pa med / ma thob pa'ng med do / sha ri'i bu / de lta bas na bang chub sems dpa' rnam thob pas med pa'i phyir / shes rab kyi pha rol tu phyin pa la brten [...]*

potentiel et en tant que joyau⁵³⁹. Même si cela ne représentent qu'une portion du titre de ce texte⁵⁴⁰, on peut supposer que l'utilisation du terme *vibhāga* suggère ici qu'il y a une claire distinction entre l'état de *buddha* (joyau) et l'état d'un être ordinaire (potentiel). Et même si cette distinction est indéniable, à en juger par le contenu du texte, il apparaît aussi que cette distinction permet de mieux décrire l'absence de distinction : « [...] il n'y a rien à enlever, ni quoi que ce soit à ajouter. [Il n'y a que] la parfaite vue [sapience] de ce qui est parfait en soi [ainsité]. Le fait de voir parfaitement est la complète libération »⁵⁴¹.

Dans le même ordre d'idée, les stances 6 et 28 du DhDhV visent non pas à souligner la distinction entre les phénomènes et leur nature (point de vue relatif), mais l'absence de distinction (point de vue ultime). En cela, du point de vue ultime, il n'y a pas de changement, pas de tache, pas de distinction entre le potentiel (sk. *gotra*) des êtres vivants ordinaires, des *śrāvaka*, des *pratyekabuddha*, ou ceux des *bodhisattva*, et du joyau (sk. *ratna*) que représente le Buddha ou les *buddhas*. Cette absence de distinction sous-entend que le chemin permet de dissiper des taches qui ne sont qu'adventices. Il ne change rien de fondamental.

Dans sa recherche, Ruegg (1969) précise que la composition du MAV et celle du DhDhV impliquent la connaissance de la notion de *gotra*. Il écrit que leur présentation de la notion de *gotra* correspond à celle de l'ASA (traité attribué à Maitreya : *Abhisamayālamkāra*), en particulier en ce qui a trait à l'absence de distinction entre les êtres ordinaires et les *buddha*.

⁵³⁹L'idée de joyau fait ici référence à l'accomplissement du Buddha, à l'expérience de l'Éveil en soi qui est comme un joyau qui accomplit tous les vœux. Cette image du joyau provient de l'Inde antique alors que l'on croyait que certaines pierres précieuses avaient le pouvoir d'accomplir les vœux. Était-il question de porte-bonheur ou du fait que la richesse tend à faciliter l'accomplissement des souhaits ? Quoi qu'il en soit, on y trouve l'idée de trésor qui sera reprise par la tradition chinoise. On y trouve l'idée de rareté et de ce qui est précieux qui sera reprise par la tradition tibétaine (trois joyaux : Buddha, Dharma et Saṅgha). L'idée que l'Éveil soit l'accomplissement de tous les vœux pourrait indiquer soit que le vœu profond de tous les êtres est celui d'obtenir une paix et un bonheur stable, soit que l'activité bienfaisante d'un *buddha* possède le pouvoir d'accomplir tous les vœux des êtres. Il pourrait aussi indiquer ces deux sens à la fois.

⁵⁴⁰Le titre complet est *Ratnagotravibhāga mahāyānottaratantraśāstra* (tib. *theg pa chen po* [sk. *mahāyāna*] *rgyud* [sk. *tantra*] *bla ma'i* [sk. *uttara*] *bstan bcos* [sk. *śāstra*]). La deuxième section de ce titre exprime l'idée d'élévation (sk. *anuttara*) et de continuité (sk. *tantra*). Il y a plusieurs interprétations.

⁵⁴¹RGV - Chapitre I, section 10 portant sur les caractéristiques essentielles du germe de tathāgata - stance 2 : *'di la bsal bya chi yang med / gzhag par bya ba cung zad med / yang dag nyid la yang dag lta / yang dag mthong na rnam par grol*. Voir aussi dans *The Buddha Within* de Hookham publié en 1991 et 1992, l'exposé sur les « base, chemin et résultat », page 91-111.

Pour parvenir à une telle conclusion, Ruegg (1969) s'appuie probablement sur cette stance 28. Mais le problème (déjà abordé par plusieurs commentateurs) est que cette stance implique à la fois l'absence de distinction et la présence de distinction. Il y aurait donc deux types de potentiel d'Éveil, celui qui est naturellement présent (sans tache) et un autre qui doit s'épanouir sur le chemin (possédant des taches adventices).

Le gotra naturellement présent (sans tache)

Ruegg (1969) mentionne que l'*Abhisamayālaṅkāra*, composé peu de temps avant le DhDhV, joue un rôle clé dans le développement de la réflexion sur le *gotra*. L'auteur attribue cette influence au fait que ce texte, qui est un commentaire sur les *Prajñāpāramitāsūtra*, pose une équivalence entre *dharmadhātu*, que l'on associe ici à la nature des phénomènes⁵⁴², et le potentiel d'Éveil (sk. *gotra*). La conséquence d'une telle équivalence est que le potentiel d'Éveil serait inhérent à tous les êtres vivants depuis des temps sans commencement et que l'Éveil serait accessible à tous. Le RGV, datant de la même époque, illustre cette idée en énumérant neuf exemples, dont celui d'un trésor inconcevable enfoui sous la maison d'une personne démunie⁵⁴³.

L'idée que le potentiel d'Éveil est naturellement présent suscite alors des interrogations. Quelle est la distinction entre un être ordinaire ayant le potentiel d'Éveil (sk. *gotra*) et l'état de *buddha* (au sens de joyau) ? Est-ce que le *gotra* se trouve en tout être vivant simplement en tant que cause, à l'image d'une graine qui nécessite une croissance ? Ou est-ce qu'il est pleinement présent, pleinement épanoui (résultat), à l'image du fruit ? L'image du fruit impliquerait alors que l'expérience de l'Éveil serait présente à chaque instant, mais non reconnue par l'être ordinaire. Dans des textes comme le DhDhV, ces questions amènent à considérer le *gotra* naturellement présent comme un synonyme de l'aspect immédiat de la connaissance par excellence. C'est pour le reconnaître qu'un individu s'engage sur le chemin.

⁵⁴²La nature des phénomènes est ici comprise comme le *dharmadhātu*, en d'autres mots comme l'étendue de l'expérience de la réalité ultime.

⁵⁴³Dans le *Laṅkāvatārasūtra*, la notion de *gotra* permet d'établir qu'il n'y a qu'un seul véhicule. De même dans le RGV, le *gotra* est la cause du *buddhatva* (bouddhité), cela équivaut à dire que le véhicule par lequel on avance sur le chemin est unique du point de vue ultime.

Le gotra qui se développe au moyen de la voie (avec taches adventices)

Dans les textes du Mahāyāna, l'expérience directe de la nature des phénomènes est expliquée par une méthode inductive, c'est-à-dire que les érudits déduisent la cause à partir de l'effet. Par exemple, l'effet, l'Éveil, est possible grâce à l'aspiration à l'Éveil (sk. *bodhicitta*). Littéralement, le terme *bodhicitta* signifie « l'esprit » (sk. *citta*) d'Éveil (sk. *bodhi*) ou encore pensée d'Éveil. Ce qui signifie en somme que l'esprit de ces individus est tourné ou orienté vers l'Éveil. Il est question de vœu, de souhait, d'aspiration, d'intention ou de motivation.

Cette méthode inductive s'applique aussi au *gotra* : l'effet, l'aspiration à l'Éveil (sk. *bodhicitta*), est possible grâce à la cause, le potentiel de l'Éveil (sk. *gotra*)⁵⁴⁴. En ce sens, dans un de ces textes, Haribhadra (VIII^e) énonce que le *gotra* sous-tend toute conviction à propos du chemin. L'aspiration à l'Éveil et la conviction que le chemin peut mener à l'Éveil sont intimement liées.

Ce que l'on traduit ici par « conviction » ou par « engagement » (sk. *adhimukti* ; tib. *mos pa*), est aussi traduit par « adhésion convaincue, dévotion, foi ou confiance⁵⁴⁵ ». Dans le BGT, le terme correspondant *mos pa* est défini comme un esprit possédant une grande

⁵⁴⁴Dans le MSA et selon Haribadra, le *gotra* est une pré-condition de la production de l'esprit d'Éveil (sk. *cittotpāda* ; tib. *sems bskyed*). Dans les textes du Mahāyāna, il y a une correspondance entre le *gotra* qui se développe sur la voie et l'esprit orienté vers l'Éveil (sk. *bodhicitta* ; tib. *byang chub sems*). En tibétain, l'expression *sems bskyed* est composée du terme *sems* qui signifie « esprit » et du terme *skyed* qui signifie « produire, générer, engendrer ». Ce terme tibétain est une copie conforme du terme sanskrit, *cittotpāda* qui est composé du terme *citta* qui signifie « esprit » et du terme *utpāda* qui signifie « production ». En tibétain, le terme *byang chub sems pa* correspondant au terme sanskrit *bodhicitta* est composé du terme *byang chub* (Éveil : *bodhi*) et du terme *sems pa* (esprit : *citta*). Dans ce cas, la traduction tibétaine fournit des informations sur ce qu'on entend par Éveil ou *bodhi*. La première partie de l'expression, *byang*, signifie « purifié, nettoyé », la deuxième partie, *chub*, signifie « développé, réalisé, compris ». On comprend ainsi que, selon cette interprétation, l'Éveil correspond à la fois à un processus de purification (ex. les *klesā*) et à un processus de développement (ex. la *prajñā*). En ce sens, dans la pensée du Mahāyāna, la production de l'esprit d'Éveil (*cittotpāda*) et l'esprit qui s'oriente dans cette direction (*bodhicitta*) présupposent la notion de *gotra*, c'est-à-dire le potentiel de l'Éveil.

⁵⁴⁵Lamotte adopte « adhésion » comme traduction d'*adhimukti*. Le terme sanskrit *adhimukti* est composé du préfixe *adhi* qui signifie « au-dessus de, sur » et du terme *mukti* provenant de la racine *muc* qui signifie « libérer, lâcher ». Il vient à signifier « conviction, dévotion, etc ». C'est un terme propre à la pensée bouddhique qui se distingue du terme *śraddhā* (foi). La composition de ce terme suppose un rapport au processus de libération, d'Éveil. Le dictionnaire Monier-Williams (2002) indique qu'*adhimukti* finit par signifier « tendance, confiance, inclinaison ». On le comprend donc au sens « de ce qui tend vers la libération ou l'Éveil ».

L'examen des stances VIII

conviction (tib. *ches pa*), une grande aspiration, un désir de faire, un zèle, une résolution, une intention (tib. *'dun pa*)⁵⁴⁶.

Dans le présent contexte, la conviction implique nécessairement le constat de vacuité (sk. *sūnyatā*)⁵⁴⁷. Il n'est donc pas question d'établir l'existence réelle de quoi que ce soit, pas même celle du *gotra*, mais davantage de pointer vers l'expérience d'Éveil qui est sans référence aucune. Tout être vivant n'a-t-il pas accès à une expérience, n'est-ce pas cela le propre du vivant ? Toutefois, cette expérience tend à se complexifier, le chemin consiste donc ici à la purifier des ajouts.

La notion de purification

Pour mieux situer la position du DhDhV sur la notion de purification, examinons la stance 26 du précédent chapitre :

À l'arrivée en soi,
il n'y a donc plus de tache [qui voile] cette ainsité.
Seule l'ainsité de tous [les phénomènes] est apparente.
Alors, les complets changements d'appui se produisent [...] ⁵⁴⁸ (26)

Dans cette stance, la notion de changements d'appui est associée à un processus de purification et on dit qu'au moment de l'Éveil, le processus de purification est terminé. Dans cette description du développement de la *prajñā*, la purification se serait amorcée d'abord par l'adoption d'un cadre de référence spécifique (stance 22⁵⁴⁹), ensuite par

⁵⁴⁶Tib. *yid ches pa'am yid 'dun pa*. L'autre définition du terme tibétain, *mos pa*, est associée à l'une des cinq fonctions mentales qui permettent de déterminer ou d'établir un objet (tib. *yul nges lnga'i nang gses*).

⁵⁴⁷En lien avec la conviction on répertorie trois types de confiance (tib. *dad pa*) : la conviction du départ qui permet de s'engager dans une démarche, une conviction qui vient d'une réflexion assidue et une dernière qui vient de l'expérience.

⁵⁴⁸Tib. *de la de yi bdag nyid du / nye bar son pa de bzhin nyid / dri ma med par gyur pa na / thams cad de bzhin nyid tsam du / snang ba de yang gnas gyur pa / grub pa yin no* [...] La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *tadātmakopayānaṃ ca tathatāyāṃ tadā tathā / nirmalatvaparaṅvṛttau tathatāmātrake 'khile // bhānaṃ tac cāśrayāvṛttaṃ niṣpannaṃ* [...]. Les fragments sanskrits de la *vṛtti* de Vasubandhu commencent avec la dernière ligne de cette stance et se lisent comme suit : सा चाश्रयपरिवृत्तिपरिनिष्पत्तिः / *sā cāśrayaparivṛttipariniṣpattiḥ*.

⁵⁴⁹[...] Tous les phénomènes et l'ensemble des *sūtra* qui [représentent ou] s'appuient sur la parole [du Buddha] forment l'appui [de la voie].

l'acquisition d'une certitude à propos de la nature des phénomènes (stance 23⁵⁵⁰), puis par le contact direct avec cette nature (stance 24⁵⁵¹), et ensuite, selon la stance 25 par le rappel :

Le rappel à la conscience
de la réalité de cette vision
est le chemin de la méditation.
Ce [chemin] comprend les branches de l'Éveil
qui permettent d'éliminer les taches⁵⁵². (25)

À l'examen de ce processus de purification, on observe que ce dernier suppose une alternance entre l'aspect conceptuel de la connaissance et l'aspect immédiat de la connaissance. L'adoption d'un cadre de référence et l'acquisition de la certitude se font au moyen de l'aspect conceptuel. Ces deux étapes exigent un travail d'étude, de réflexion et de méditation. Le contact se fait par l'aspect immédiat durant la méditation. Le rappel alterne entre l'aspect conceptuel (post-méditation) et l'aspect immédiat (méditation), jusqu'au moment où l'aspect conceptuel est lui-même complètement reconnu en ainsité.

Cette notion de purification figure également dans le MSA : « Pour les fous, la réalité est couverte et c'est l'irréalité qui apparaît pleinement. Mais pour les *bodhisattva* qui ont éliminé [les voiles], la réalité apparaît pleinement (dans Makransky 1997 : 67) »⁵⁵³. Le processus de purification est aussi décrit comme l'élimination des voiles.

La notion de voiles est une autre manière de présenter le processus de purification. Il y a deux types de voile : le voile des *kleśa* (afflictions) et le voile de la connaissance. Dans le développement de la connaissance, l'ignorance qui est éliminée par la connaissance possède deux aspects, les vues erronées (un trop-plein) et le manque de reconnaissance (une

⁵⁵⁰La certitude face à la distinction [entre les phénomènes et leur nature] se fait en cultivant l'esprit selon les *sūtra* du Mahāyāna et constitue l'ensemble du chemin de la mise en œuvre (jonction).

⁵⁵¹Par l'obtention d'une vue juste, il y a le contact. Avec ce chemin de la vision, l'ainsité ainsi que l'expérience [de celle-ci] s'atteint de manière directe.

⁵⁵²Tib. *rjes su dran pa rig pas ni / mthong ba'i don la sgom lam gyi / byang chub phyogs kyis bsdis pa ste / de ni dri ma sel ba'i phyir*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *sparśasākṣātkṛte hy arthe tanmalaṃ ca nivārituṃ / bhāvanāmārgabodhes tu pakṣeṇa saṃgrahaḥ smṛtiḥ //*.

⁵⁵³Traduit de l'anglais : « For fools reality (*tattvaṃ*) is covered and it is unreality (*atattvaṃ*) that completely appears. But for bodhisattvas, having removed that [covering], reality completely appears [...] ».

absence de vigilance). Mipham utilise aussi cette notion de voiles dans son commentaire (pt. 191 et 207).

Les questions que soulève le rapport entre le processus de purification (*gotra* en développement sur la voie) et la notion de pureté fondamentale (*gotra* naturellement présent) ont été source de polémiques chez les érudits de la tradition. Au XIV^e siècle, une école de pensée tibétaine, celle du Madhyamaka Shentong, a ravivé ce débat en s'appuyant sur des textes comme le RGV pour formuler un point de vue *madhyamaka*. Au fil du temps, plusieurs érudits des lignées de transmission *Nyingma* (lignée des anciens) et *Kagyü* (lignée de transmission orale), dont Tsultrim Gyamtso (1935-), ont repris cette position en la situant clairement dans le contexte des *Prajñāpāramitāsūtra*.

Quelques précisions au sujet de la position du Madhyamaka Shentong

« Madhyamaka Shentong » est une expression hybride dont la première composante, le terme *madhyamaka*, est sanskrite et fait référence à une école de pensée, celle de la voie du milieu. La deuxième composante, le terme *shentong*, est tibétaine et signifie « vacuité » (tib. *tong*) de ce qui est autre (tib. *shen*). Ce terme a été conçu par un maître du nom de Dolpopa (1292-1361) de la lignée Jonang (tib. *jo nang* : lignée de la région de Jomo Nang). Dolpopa s'opposait à la position Madhyamaka de la lignée dominante de son époque, celle des Gélug (*dge lugs* : lignée des vertueux), une position qu'il nommera « Rangtong » (vide en soi). Cette opposition fut très mal reçue, si bien qu'au XVII^e siècle, les enseignements de la lignée Jonang furent interdits et plusieurs de ses monastères fermés. Il semble toutefois que ce débat n'ait été qu'un prétexte pour voiler des motivations plus politiques que doctrinales.

Le débat ne se termina pas là puisque plusieurs érudits préserveront les enseignements. À cet effet, on remarque entre autres des maîtres comme Situ Panchen Chokyi Jungney (tib. *situ pan chen chos kyi 'byung gnas* : 1699/1700-1774) et Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé (1811-1899) qui joignent le point de vue Shentong à la tradition de pratique Mahāmudrā.

Toutefois, en Occident, cette position a encore peine à être représentée adéquatement. Par exemple, le dictionnaire de Cornu (2006) décrit la position Madhyamaka Shentong⁵⁵⁴ de façon satisfaisante à plusieurs endroits, mais de façon erronée à d'autres. À l'entrée « *tathāgatagarbha et vacuité* », il est écrit, sans préciser que ce sont là des reproches qui viennent d'adeptes d'un point de vue différent, que, prise au sens littéral, la formulation du Madhyamaka Shentong aboutit à « une réification possible du *tathāgatagarbha* qui serait comme la trame substantielle de la réalité ultime ressemblant en fin de compte à une sorte d'*ātman* ou de *puruṣa* des non-bouddhistes » (2006 : 610)⁵⁵⁵. Dans l'édition de 2001, il indique même que cette position posséderait des dérives « éternalistes » et « subitistes ». Ce type de présentation ajoute plus de confusion que de précision au débat.

Dans ce débat, il y a une distinction à faire entre la politique et la pratique. La fermeture des monastères et l'interdiction de l'enseignement sont des réponses socio-politiques qui appartiennent à un contexte particulier. Mais il ne faut jamais perdre de vue que le but de la réflexion philosophique en pratique bouddhique est l'Éveil, l'Omniscience. Chaque lignée de transmission offre une logique qui s'accorde avec certains commentaires. Par exemple, la logique des pratiquants de la lignée Gélug s'accorde avec la pensée de Tsongkhapa et de ses successeurs.

Une lignée de transmission ne se restreint pas simplement à une logique, elle établit une filiation, elle possède un pouvoir de transmission orale. De plus, il faut préciser que tous les érudits, toutes appartenances confondues, savent pertinemment que tout point de vue, quel

⁵⁵⁴Dans un récent article, Dreyfus et Tsering (2009-10) énumèrent quatre positions *madhyamaka*. La première prend l'enseignement du constat de vacuité de Nāgārjuna comme une attaque à toute forme de connaissance ; la deuxième approche s'accorde seulement sur la remise en question radicale de la connaissance conventionnelle, elle reconnaît la possibilité d'une expérience directe et non conceptuelle sans autre affirmation ; la troisième répond que ces deux positions manquent de nuance et que l'enseignement de Nāgārjuna concerne principalement la présomption de l'existence ontologique (l'essence des choses) et ne se veut pas être une attaque contre la connaissance relative (conventionnelle ou apprante) ni contre la connaissance ultime (absolue ou immédiate). À cela s'ajoute une quatrième position, moins bien représentée, dit-il, celle des adeptes de la vue Shentong, qui propose que toute connaissance conventionnelle est sans existence (sans essence) et que la réalité ultime est du domaine de l'expérience directe. Cette dernière, dit-il, affirme « l'existence » de l'absolu (2009-10 : p. 410-411).

⁵⁵⁵À noter que dans un ouvrage de Gyamtso, *Les deux réalités* publié en 2009, Cornu présente cette école de pensée plus adéquatement.

qu'il soit, est une fausse vue, car une vue demeure nécessairement conceptuelle. Les vues ne sont que des appuis qui visent l'expérience directe qui, elle, est sans concept, sans appui.

Doit-on pour autant abandonner les débats ? Certainement pas, puisque ceux-ci permettent de préciser la pensée, et que, d'une certaine façon, ils font avancer la connaissance. La précision de la pensée comme la connaissance est un outil qui, à l'image d'une épée, permet de distinguer les phénomènes de leur nature. Même si de récents articles comme celui de Dreyfus et Tsering (2009-10) apportent de l'éclairage en répertoriant ce point de vue dans une liste de points de vue Madhyamaka, l'idée que la position Shentong (vide de ce qui est autre) affirme l'existence de l'absolu demeure problématique, plus particulièrement en ce qui a trait à l'étude du DhDhV qui affirme, par exemple, l'existence de la non-dualité.

Le point de vue Shentong s'appuie sur les *Prajñāpāramitāsūtra* (vacuité) et sur le RGV qui affirme que l'essence ou la nature des phénomènes est vide de souillure, qu'elle est ainsité, qu'il n'y a rien à ôter. On insiste aussi sur le fait qu'il n'y a rien à y ajouter ; que les qualités de l'état d'un *buddha* sont inhérentes à tout être vivant⁵⁵⁶ ; qu'il n'y a rien à créer qui n'aurait pas été là précédemment. Dans un commentaire, Zonupal (*gzhon nu dpal* : 1392-1481) répertorie quatre manières de considérer ces qualités :

- les qualités d'un *buddha* existent pleinement développées au sein des êtres vivants au niveau ultime (Jonang) ;
- les qualités sont déjà présentes, mais n'existent qu'au niveau relatif⁵⁵⁷ ;
- les qualités ne sont pas développées, mais émergeront définitivement dans le courant d'esprit des êtres (Loden Sherab) ;
- il est possible de développer ces qualités, mais ce n'est pas tous les êtres qui deviennent des *buddha*⁵⁵⁸.

Précisons, comme le fait Makransky (1997), que, lorsque les érudits parlent de qualités dans ce contexte, ils ne parlent pas de qualités mentales comme cela aurait été le cas dans l'*Abhidharma*. Il est question ici d'un principe indifférencié (ainsité). Mais comment établir l'existence de qualité, même si celles-ci sont ainsité, en respectant le constat de vacuité.

⁵⁵⁶Tib. *rang cas kyi ngo bo*.

⁵⁵⁷Comme le propose aussi Pettit (1999 : 118) dans son travail sur Mipham.

⁵⁵⁸Voir article de Mathes (2000).

Selon les tenants contemporains de cette position, comme Tsultrim Gyamtso, (1934-) et Khenpo Lodrö Namgyal (tib. *mkhan po blo gros rnam rgyal*, en entretien au monastère de Pullaharie), on ne peut établir une position Shentong (vide de ce qui est autre) sans avoir d'abord établi la position Rangtong (vide en soi). En d'autres mots, on ne peut établir la notion de *gotra* naturellement présent sans avoir établi le constat de vacuité. Cette proposition suggère donc qu'il y a des nuances chez les tenants de cette position. De manière schématique, disons qu'il y a ceux qui opposent le point de vue Shentong au point de vue Rangtong, et il y a ceux qui ne les opposent pas, les considérant comme complémentaires. Mathes (2004) et Brunnhölzl (2009)⁵⁵⁹ font clairement ce type de nuances.

De plus, les recherches historiques de van der Kuijp (1983) montrent que ce type de débat (Rangtong-Shentong) provient probablement d'une situation déjà présente en Inde où les enseignements de la lignée des *Siddha* à tendance plus pratique (*yogique*) se démarquent de ceux des universités monastiques à tendance plus dialectique ou philosophique.

Dans cette perspective, on suppose ici que le DhDhV, comme le RGV, est un texte qui exprime une étroite relation entre les raisonnements qui mènent au constat de vacuité et l'application pratique de ce constat, une relation que l'enseignement des *Siddha* à partir du IX^e siècle rend de plus en plus tangible dans les communautés tibétaines. Dans la même veine d'idées, Makransky (1997) souligne que le DhDhV est un exemple éloquent de la synergie que provoque l'élaboration de pratique méditative en lien avec l'élaboration d'un système doctrinal⁵⁶⁰. Si cela est vrai au IV^e siècle en Inde, cela semble tout aussi vrai dans le développement du bouddhisme au Tibet.

Pour plusieurs commentateurs plus tardifs, comme on le verra au chapitre 10, le DhDhV permet justement de faire ce lien entre la vue Madhyamaka qui utilise la notion de vacuité

⁵⁵⁹Dans un débat similaire, Brunnhölzl (2009) et Pettit (1999) mentionnent que des commentateurs comme le III^e Karmapa et Mipham n'utilisent pas nécessairement le terme *shentong*. La question est alors de savoir si l'utilisation de ce terme détermine leur position ou si c'est l'herméneutique qui est déterminante.

⁵⁶⁰On fait ici référence à une citation de la page 72 : « The DDV [...] provides such a vivid and eloquent example of the synergy of meditational praxis and doctrinal system building [...] ».

(l'élimination de toute surimposition) et les pratiques qui sont confrontées à la créativité de l'esprit et qui implique la manifestation de qualités. Les pratiques tantriques sont peut-être l'expression la plus probante de cette dynamique. Pour ne prendre qu'un exemple, l'exercice qui consiste à visualiser une déité est une fabrication mentale, un pur produit de l'imagination. L'image de la déité que forme l'esprit est vide de toute existence propre ; pourtant celle-ci possède aussi une fonction liée au mécanisme du mental. Provoquant une expérience, elle est à l'image de la clarté de l'esprit. L'exercice de visualisation peut ainsi devenir une méthode exceptionnelle pour passer de l'aspect conceptuel à l'aspect immédiat. Dans ce cas, au lieu de s'engager à désactiver les fabrications, on les utilise consciemment pour en reconnaître la nature.

En cela, la présentation des spécialistes qui associent la position Shentong (vide de ce qui est autre) à la notion d'*ātman* et à des dérivés « éternalistes » équivaut en quelque sorte à la réfutation de l'enseignement de la lignée des *siddha*, ce qui pose un problème fondamental. Une lignée de transmission aussi importante que celle des *siddha* mérite d'être mieux présentée dans les travaux des spécialistes, et cela même si des interprétations tardives comme celle de Dolpopa (1292-1361) peuvent poser question⁵⁶¹.

De même, ce type de présentation pourrait, par défaut, amener à réfuter l'utilité des pratiques tantriques, ce qui pose un autre problème fondamental. L'efficacité des pratiques tantriques repose sur la pensée philosophique du Mahāyāna et sur l'applicabilité du constat de vacuité. Nul ne saurait nier cet état de fait. Enfin, il apparaît peu utile de faire une association entre la position Shentong et la notion d'*ātman* puisqu'une telle prise de position fait oublier que ce type de réflexion s'appuie aussi sur les *Prajñāpāramitāsūtra*, sur des textes de Nāgārjuna et sur des textes plus tardifs comme le DhDhV et le RGV.

Dans ce débat, il semble que la difficulté repose sur l'écart entre le point de vue conceptuel (la dialectique) et l'expression de l'expérience directe (la pratique). Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut retenir de la stance 28 est que du point de vue de l'expérience directe, il n'y a pas

⁵⁶¹Mathes (2000) indique que suivant la lignée Sakyapa de l'époque, Dolpopa aurait mis en doute la légitimité de la pratique Kagyu de Mahāmudrā en l'associant au bouddhisme dit « subitiste » de Hva shang.

de changements au moment de l'Éveil, que les changements se distinguent uniquement du point de vue conceptuel. En cela, les quatre stances suivantes (29- les *composantes* ; 30- les *individus* ; 31- les *distinctions* ; et 32- les *préalables*) fournissent des pistes de réflexion pour comprendre le difficile passage de l'aspect conceptuel à l'aspect immédiat de la connaissance par excellence.

8.4 Du point de vue de l'aspect conceptuel, il y a trois changements

Pour indiquer comment s'appuyer sur l'ainsité, les stances qui suivent reprennent la conception du monde classique (le monde-réceptacle et les êtres vivants) présentée au précédent chapitre. On comprend ainsi que l'auteur du DhDhV propose de mettre cette conception du monde illusoire non plus au banc des accusés (par l'analyse), mais au service du chemin (par la pratique). Dans cette perspective, les apparences, les perceptions comme tout ce qui est du domaine de la réalité relative est considéré comme un outil pour le chemin, c'est-à-dire une occasion de reconnaître la nature. Selon le DhDhV, l'expérience directe de la nature n'est accessible que par la compréhension des phénomènes, aussi conventionnels soient-ils. On verra ainsi qu'il ne faut pas chercher l'Éveil ailleurs que dans ce qui est là maintenant, aussi ordinaire que cette situation puisse paraître. Le début de la stance 29 sous-entend donc l'aspect conceptuel de la *prajñā*.

Les changements de ce qui est commun et non commun (stance 29)

Pour situer cette stance dans la structure du texte, soulignons que la stance 29 correspond au deuxième point de la stance *māṭṛkā* 27 (p. 335). Le but est de décrire le processus d'Éveil associé ici à la notion de changements d'appui. Pour ce faire, on considère trois composantes.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leurs éléments ou composantes, de sorte que

1. [l'appui que représente] l'appréhension du [facteur] – monde-réceptacle perçu en commun se change en ainsité.
2. [l'appui que représente] la sphère du *Dharma des sūtra* se change en ainsité.

3. [l'appui que représente] les consciences, c'est-à-dire le facteur – êtres vivants qui n'est pas perçu en commun se change en ainsité⁵⁶². (29)

La version tibétaine du texte débute avec le mot *ngos po* que l'on traduit par « élément ». Ce terme, qui signifie littéralement « chose, substance, propriété, article, objet », il est suivi du terme *rdzas* que l'on traduit par « composante » et qui agit ici comme un synonyme (un ajout par rapport au texte sanskrit). Ce dernier mot signifie également « article, chose, matériel, objet ». On notera que, dans la traduction française du tibétain, le terme « appui » a été ajouté entre crochets, question de replacer cette stance dans son contexte et de faciliter la compréhension de sa logique. On utilise aussi le mot « changer » comme traduction du terme *gyur* pour rester le plus près possible de cette logique.

La translittération du fragment sanskrit à partir de l'écriture devanāgarī se lit comme suit :

*vastupraveśaḥ sādharmaṇabhājanavijñaptitathatāparivṛttiḥ
sūtrāntadharmadhātutathatāparivṛttir asādharmaṇasattvadhātuvijñapti
tathatāparivṛttiś ca*⁵⁶³

Ce que l'on traduit ainsi :

L'entrée par les composantes⁵⁶⁴, c'est le retour⁵⁶⁵ à l'ainsité de l'appréhension du contenant commun (1), le retour à l'ainsité de l'élément que sont les enseignements (*dharma*) qui suivent les *sūtra*⁵⁶⁶ (2), et le retour à l'ainsité de l'appréhension de l'élément non commun des êtres vivants (3).

⁵⁶²Tib. *ngos po rdzas la 'jug pa ni / thun mong snod kyi rnam rig pa/ de bzhin nyid du gyur pa dang / mdo sde chos kyi dbyings nyid kyi / de bzhin nyid du gyur pa dang/ thun mong min pa sems can gyi / khams kyi rnam par rig pa yi / de bzhin nyid du gyur pa'o*. La reconstitution sanskrite de Tsultrim Phuntsok se lit comme suit : [...] *vṛttis tu dravyavastuni / sāmānyabhājanajñaptes tathatāvartanaṃ tathā // sūtradharmasya dhātūnām tathatāvartanaṃ tathā / asādharmaṇasattvānām dhātūnām jñaptitas tathā // tathatāyām parāvṛttiḥ* [...].

⁵⁶³En devanāgarī : वस्तुप्रवेशः साधारणभजनविज्ञप्तितथतापरिवृत्तिः सूत्रान्तधर्मधतुतथतापरिवृत्तिर् असाधारणसत्त्वधातुविज्ञप्ति तथतापरिवृत्तिश् चा

⁵⁶⁴Le terme *vastu* est un mot commun qui vient de la racine *vas* et qui signifie « siège, lieu, habitation » ou encore « chose ou article ».

⁵⁶⁵Le terme *parivṛtti*, que l'on traduit par « retour », indique un mouvement circulaire. Placé dans ce contexte, ce terme indique que le changement, que provoque la voie, implique un retour à ce qu'il y a de plus fondamental : l'aspect immédiat de la connaissance.

⁵⁶⁶Dans le fragment sanskrit, il y a le composé *sūtra-anta-dharma-dhātu* que l'on traduit par « éléments que sont les enseignements qui suivent les *sūtra* ». Sans vouloir donner trop d'importance à un terme anodin, soulignons tout de même que, dans ce composé, le terme *anta* pose une relation entre le mot *sūtra* et *dharmadhātu*, une relation qui est aussi difficile à cerner dans la version tibétaine. En considérant qu'à l'époque de la composition du DhDhV, un débat se pose au sujet de la légitimité des *sūtra* du Mahāyāna. La relation qui suppose le terme *anta* pourrait suggérer que le DhDhV insiste sur le fait que les *sūtra* du Mahāyāna proviennent de la parole du Buddha. On pourrait traduire ce fragment par « les enseignements

Le terme *vijñapti* (tib. *rnam par rig pa*) est utilisé aux première et dernière lignes de cette stance. Ce qui laisse entendre qu'il est sous-entendu à la deuxième ligne. À la première ligne, il est traduit par « appréhension », il fait écho à la stance 12 qui indique que l'apparence du monde est appréhension. À la troisième ligne, on le traduit plutôt par « consciences » puisqu'il fait écho à la stance 14 qui indique que ce qui est non commun est principalement la collection des huit consciences (traduction suggérée par la *vṛtti* de Vasubandhu et par le commentaire de Mipham). Comme l'indique Hall (1986), dans des textes comme le DhDhV, les termes « appréhension » et « conscience » sont synonymes puisqu'ils font référence à la simple capacité d'appréhender. Cela dit, pour tenter de mieux comprendre cette stance dans la construction sémantique du DhDhV, il est utile de l'examiner ligne par ligne.

L'appui que représente le monde-réceptacle

Le premier des trois types de changement, que souligne la stance 29, s'opère au niveau de l'appui que représente le monde-réceptacle. Dans le contexte des cinq agrégats, le monde-réceptacle, en tant que phénomène du *samsāra*, correspond à l'agrégat de la forme et comprend à la fois le corps des êtres vivants et le monde (pt. 299). Cela correspond aussi à l'interprétation du III^e Karmapa qui associe ce changement à celui des objets des sens et des facultés des sens (dans Brunnhölzl 2012 : 253). Selon la stance 12, l'apparence du monde-réceptacle n'est pas extérieure à la conscience, mais émerge à partir du processus d'appréhension d'un individu. L'expérience d'un monde extérieur ne dépend donc pas de l'existence de ce monde, mais du processus d'appréhension. De même, la stance 15 indique que :

L'apparence de ce qui est commun, c'est-à-dire l'objet saisi comme extérieur, est l'appréhension du sujet qui saisit⁵⁶⁷.

qui ont donné lieu aux *sūtra* » ou « les enseignements constitutifs des *sūtra* » ou encore « les enseignements qui ont suivi les *sūtra* ».

⁵⁶⁷Tib. *phiy rol gzung ba thun mong bar / snang ba 'dzin pa'i rnam rig pa'o* /. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *bāhye grāhye samānataḥ // bhāse grāhakavijñaptiḥ* [...].

L'examen des stances VIII

Selon la présente étude, cette stance est une description de la manière dont fonctionne l'aspect conceptuel de la *prajñā*. Ce mode de cognition crée une division entre sujet (l'appréhension) et objet (l'apparence saisie), puis élabore des idées autour de cette situation. Qu'advient-il lorsqu'il y a changements d'appui, c'est-à-dire lorsque cette manière de fonctionner est reconnue pour ce qu'elle est ?

Selon le fragment sanskrit, on dit qu'il y a un retour à l'ainsité (sk. *tathatāparivṛttiḥ*). Qu'est-ce que cela veut dire ? L'examen de la stance 1 indique que l'ainsité (la nature des phénomènes) est du domaine de l'expérience directe. On comprend alors que c'est par un retour au mode de cognition par expérience directe que l'ainsité du monde et du corps se manifeste. Que peut-on déduire de cette situation ?

On en déduit que, dans un esprit ordinaire (qui n'analyse pas), l'appréhension du monde et du corps est perçue comme issue d'une cause (l'appui *saṃsārique*) extérieure dite commune, alors que, dans l'esprit d'un pratiquant de la voie du Mahāyāna, l'appréhension du monde et du corps est perçue comme sans existence réelle (l'appui *nirvāṇique*). L'appréhension devient ainsi une occasion (un appui), qui permet de reconnaître le processus d'appréhension, une occasion d'entrer en contact avec la nature de cette appréhension, des apparences, des concepts. Dans cette perspective, l'expérience du monde réceptacle est non commune, puisqu'elle est propre à chaque individu.

Il est peut-être étonnant que l'auteur du DhDhV reprenne cette conception du monde puisqu'elle est considérée aux stances 4 et 5 comme une simple fabrication, un mode erroné de cognition⁵⁶⁸. En effet, cela est étonnant, mais là se trouve une clé de compréhension de la pensée bouddhique. La réfutation de l'existence d'une chose vise à montrer son caractère illusoire, et donc relatif, non à rejeter, éliminer ou bannir la chose.

Par exemple, on constate que, dans le contexte de l'étude des modes valides de cognition mentionnés au précédent chapitre, cette conception du monde classique est considérée comme valide du point de vue conventionnel (sans analyse). La réutilisation ici de la

⁵⁶⁸Cette conception du monde est aussi reprise dans les *tantra* : *maṇḍala* (monde) et *déité* (êtres vivants).

conception du monde classique indique que sur le chemin de l'Éveil, il n'est question ni de rejeter les apparences ni d'ignorer les perceptions, aussi conventionnelles soient-elles. Ignorer les apparences équivaut, dans ce contexte, à cultiver l'ignorance et non à développer la connaissance. C'est pourquoi on dit à la stance 29 qu'au moment où le jeu de l'appréhension est vu pour ce qu'il est (l'ainsité), il y a un changement profond. L'appréhension d'un monde-réceptacle se change alors en ainsité.

Cet énoncé fait écho à la stance 18, qui présente le principe de dépendance mutuelle entre le sujet et l'objet. On comprend alors qu'au moment de ce changement, la non-dualité (du sujet qui appréhende le monde et du monde qui est appréhendé) est reconnue en ainsité, sans distinction. Ce qui implique que l'expérience de l'appréhension ne s'appuie plus sur un objet considéré comme extérieur ni sur un sujet qui appréhende. C'est l'ainsité de l'appréhension qui apparaît. La deuxième ligne de cette stance suit la même logique.

L'appui commun que représentent les situations relationnelles entre êtres vivants

Le deuxième type de changement que souligne la stance 29 opère au niveau de ce qui semble être une appréhension commune aux êtres vivants. On notera que ce deuxième élément se distingue un peu de la stance 13, puisqu'on n'y fait pas allusion aux relations interpersonnelles, mais à la sphère du *Dharma* des *sūtra*. Comment expliquer cette situation dans la logique du texte ?

La quatrième ligne de la stance 6 contient déjà un indice en décrivant la nature des phénomènes en ainsité sans distinction entre objet désigné (ex. l'objet désigné par un enseignement) et désignation (ex. les termes utilisés dans un enseignement). On comprend ainsi que lorsque la dualité que représentent l'objet désigné (ex. ce qui est désigné par l'expression « nature des phénomènes ») et cette désignation n'apparaissent plus qu'en ainsité, cela équivaut à un changement profond. On dit alors que c'est la sphère du *Dharma* des *sūtra* (le *dharmadhātu* de l'ensemble des *sūtra*) qui est reconnue en ainsité.

L'examen des stances précédentes propose aussi de considérer ce deuxième élément en référence aux agrégats. Dans l'*Abhidharmakośa*, les groupes de mots, les groupes de

phrases et les groupes de lettres sont classés comme des formations mentales, ce qui est un point de départ. Toutefois en se préoccupant principalement du problème que cause l'apparence de la dualité sujet-objet, le DhDhV invite ici à considérer ce changement sous l'angle du processus de cognition. En cela, le processus de locution d'un être ordinaire est plus qu'un groupe de mots ou de phrases, il implique à la fois les sensations, perceptions, formations mentales qui dépendent de la conscience mentale. D'ailleurs dans le contexte des douze liens d'interdépendance, le quatrième lien se nomme : « nom et forme » (voir pt. 315). Le terme « nom » fait référence à tout le processus de locution interne et externe. Ces deuxième, troisième et quatrième agrégats sont intimement impliqués dans la qualité de la relation qui s'établit entre sujet (consciences) et objet (le corps et le monde).

Selon le III^e Karmapa qui s'inspire du *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, ce changement a lieu au niveau de la conscience mentale incluant les concepts (dans Brunnhölzl 2012 : 253). Cela se comprend ici du fait que les sensations, perceptions et formations mentales dépendent de la conscience mentale et c'est cet ensemble de mouvements mentaux qui permet les relations interpersonnelles (stance 13), c'est-à-dire la communication. Plus précisément, dans le contexte de la pratique, ce qui est commun aux pratiquants et pratiquantes de cette voie est la parole du Bouddha, son enseignement. C'est à travers ce cadre de référence qu'il peut y avoir communication (transmission, étude, réflexion et méditation). La stance 22 donne déjà cet indice :

[...] Tous les [...les agrégats] et l'ensemble des *sūtra* [qui représentent et qui sont] basés sur la parole [du Buddha] forment l'appui [de la voie]⁵⁶⁹. (22)

Sur cette voie, l'expérience des phénomènes (les agrégats) doit d'abord être considérée sous l'angle des enseignements. On insiste en particulier sur le fait que l'analyse approfondie que proposent ces enseignements mène au constat de vacuité. Au moment de l'Éveil, qu'advient-il de la compréhension conceptuelle de ces enseignements ? Suivant le développement de la *prajñā*, il y a un mouvement de retour (sk. *parāvṛtti*) vers l'aspect

⁵⁶⁹Tib. *gnas ni chos rnam thams chad dang / gsung rab mdo sde thams chad do /*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *saṃsthā tu sarvadharmāś ca sarvasūtravacāṃsi ca //*. L'idée de support ou d'appui ici peut être comprise au sens de « cadre de référence ».

immédiat de la connaissance (stance 1), c'est-à-dire que la compréhension intellectuelle qui se construit suivant les sensations, perceptions et formations mentales conduit à l'expérience directe de ces mots et de la réalité auxquelles ces mots font référence. Il y a expérience directe de la nature des sensations, des perceptions et des formations mentales. Cela ne veut pourtant pas dire que l'utilisation du langage ne peut plus avoir lieu chez un Éveillé. Toutefois, l'utilisation qu'en fait un être Éveillé est reconnue en sa nature. C'est pourquoi on dit ici que la sphère du *Dharma des sūtra* est ainsité. La troisième ligne de cette stance 29 suit la même logique que les première et deuxième lignes.

L'appui non commun que sont les consciences des êtres vivants

Finalement, le troisième type de changement que souligne la stance 29 opère au niveau de ce qui est non commun pour les êtres vivants. Suivant la stance 14, il est question de la conscience-réceptacle et des autres consciences (cinquième agrégat)⁵⁷⁰. On utilise le pluriel, ou encore l'expression « collection de consciences », pour mettre en lumière le fait que l'« esprit » n'est pas une entité au sens d'unité, indépendante, permanente.

Rappelons que, dans les douze liens d'interdépendance, il y a deux liens qui font référence aux consciences. Le troisième lien nommé « conscience » représente l'aspect latent et le quatrième lien nommé « nom et forme » représente l'aspect manifeste (voir pt. 315). Ceux-ci sont conditionnés par les actions karmiques et par l'ignorance. On comprend ainsi que lorsqu'il y a changements d'appui, ce n'est plus l'ignorance qui domine, mais autre chose. Quelle est cette autre chose ? Une telle question soulève de nombreux débats.

Les objections et débats

Au fil des siècles, plusieurs questions se sont posées au sujet du rôle de la huitième conscience dans ce processus de transformation. Est-ce que cette conscience, aussi nommée conscience-réceptacle, est le support à la fois du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* ? Est-elle la *prajñā* qui s'ignore ? L'examen des stances précédentes indique clairement que, selon le DhDhV, l'utilisation de la notion de conscience-réceptacle appartient au contexte de l'analyse des

⁵⁷⁰Selon le III^e Karmapa, ce changement a lieu au niveau de la conscience-réceptacle et de la conscience affligée (dans Brunnhölzl 2012 : 253).

dharma. Cette notion est un outil (une désignation) au même titre, par exemple, que l'enseignement des douze liens d'interdépendance. Elle permet de comprendre le processus de conceptualisation et d'enchaînement. Elle mène toutefois au constat de vacuité. Étant une accumulation, elle est composée ; étant composée, elle est impermanente⁵⁷¹. La notion de conscience (ce qui est non commun ou propre à chaque individu) sous-entend aussi la dualité. Dans cette perspective, la conscience-réceptacle ne peut donc pas être la *prajñā* qui s'ignore. Elle ne peut être la cause de l'Éveil ni du *samsāra* ni de la sagesse.

Toutefois, la stance 9 n'indique-t-elle pas que le *samsāra* et le *nirvāṇa* ne sont ni uns ni séparés. Devant cette objection, disons que la conscience-réceptacle est un moyen de présenter l'engrenage du *samsāra* en sa dualité. Cette conscience est définitivement liée au conditionnement, au processus de fabrication erronée et à celui d'accumulation « d'impuretés ». Il serait donc absurde de dire que la conscience-réceptacle puisse être la cause d'une transformation. La conscience-réceptacle, n'étant que l'accumulation d'impuretés, ne peut pas devenir pure (voir Brunnhölzl 2009 : 430, note 298).

On ne peut cependant pas nier que, dans le contexte de l'écoute, de la réflexion et même de la méditation, la conscience-réceptacle sert aussi à éliminer la présomption de la dualité qui perpétue l'expérience *samsārique* et ainsi qu'elle participe à la voie vers l'expérience *nirvāṇique* (l'ainsité). Mais qu'advient-il de cette conscience au moment de l'Éveil ? Est-elle tout simplement désactivée, rendue non fonctionnelle ? Pourrait-on dire qu'elle se dissout ? Une discussion plus élaborée à ce sujet sera présentée au prochain chapitre. Disons simplement pour l'instant que l'auteur du DhDhV identifie d'abord quatre catégories d'individus qui accomplissent ces changements d'appui en ainsité, c'est-à-dire l'expérience du *nirvāṇa*.

Les individus qui ont accompli ces changements d'appui en ainsité (stance 30)

La stance 30 est le troisième point de la stance *mātrkā* 27.

⁵⁷¹Notons aussi que jusqu'à maintenant dans le DhDhV, il n'a été question ni de semences ni de l'épuisement de celles-ci.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir des individus :
les deux premiers complets changements d'appui en ainsité
sont propres aux *buddha* et *bodhisattva*,
alors que le dernier [changement] est propre aussi aux *śrāvaka*
et aux *pratyekabuddha*⁵⁷². (30)

La translittération du fragment sanskrit de la *vr̥tti* de Vasubandhu se lit comme suit :

*pudgalapraveśo dve ādye tathatāparivṛtī buddhabodhisattvānām / paścimā
śrāvakapratyekabuddhānām api*⁵⁷³.

Ce qui se traduit en français de la façon suivante :

L'entrée par les individus : les deux premiers retours en ainsité sont pour les *buddha*
et les *bodhisattva* ; tandis que le dernier concerne les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha*.

Cette stance fait écho à la stance 3 qui associe la nature des phénomènes à trois types de
nirvāṇa : celui des *śrāvaka* (les auditeurs), celui des *pratyekabuddha* (les *buddha*
solitaires), et celui des *bodhisattva* (ceux dont l'esprit est tourné vers l'Éveil) et des *buddha*
(les êtres éveillés). Ces catégories d'individus ont déjà été abordées à l'examen de la stance
3 (pt. 258).

Ces deux stances (3 et 30) pourraient permettre d'affirmer que le DhDhV pose une
distinction entre trois véhicules, c'est-à-dire une distinction entre différents potentiels
d'Éveil (sk. *gotra*). Cette interprétation impliquerait que tous les êtres ne peuvent atteindre
l'Éveil. La majorité des commentateurs tibétains contestent cette interprétation parce qu'ils
jugent que la stance 28 exprime un autre point de vue sur cette question : « en essence, il
n'y a pas de changement ». Cet énoncé correspond à l'affirmation d'un seul véhicule, c'est-

⁵⁷²Tib. *gang zag dag la 'jug pa ni / dang po gnyis ni sang gyas dang / byang chub sems dpa' rnam kyī ni / de
bzhiñ nyid yongs gyur pa ste / phyi ma nyan thos rnam dang ni / rang sang rgyas kyī yang yin no*. La
reconstitution sanskrite de Tsultrim Phuntsok se lit comme suit : [...] *pravṛtīḥ pudgaleṣu tu / prathamau
dvau tu buddhasya bodhisattvasya cātha vai // tathatāyām parāvṛtīḥ śrāvakānām paras tathā / api
pratyekabuddhasya* [...].

⁵⁷³En devanāgarī : पुद्गलप्रवेशो द्वे आद्ये तथतापरिवृत्ती बुद्धबोधिसत्त्वानां पश्चिमा श्रावकप्रत्येकबुद्धानाम् अपि.

à-dire à l'affirmation que tous les êtres ont le potentiel d'Éveil. Cela implique aussi que le DhDhV devrait être considéré comme un texte de sens ultime et non de sens provisoire.

Cette affirmation fait écho à la version des *Prajñāpāramitāsūtra* en 8 000 lignes qui énonce que : « [...] le niveau des êtres ordinaires, le niveau des *śrāvaka*, le niveau des *pratyekabuddha*, le niveau des *buddha* sont tous appelés le niveau d'ainsité⁵⁷⁴ ». On comprend ainsi que, du point de vue ultime, il n'y a pas de distinction, il n'y a par conséquent qu'un seul véhicule, un seul potentiel, alors que, du point de vue relatif, il y a plusieurs niveaux de réalisation, plusieurs niveaux de purification.

Dans le DhDhV, la mention de trois types de *nirvāṇa* et l'affirmation d'un seul véhicule s'expliquent dans le contexte d'une double réalité (relatif et ultime) qui s'articule autour de deux modes de cognition (conceptuel et immédiat). Elles s'expliquent aussi dans le contexte de la notion de *gotra* qui compte deux aspects : il y a le *gotra* en épanouissement qui opère sur le chemin et il y a le *gotra* naturellement présent qui est sans distinction (l'ainsité). Autrement dit, les degrés de différence ne se trouvent pas dans l'essence fondamentale des êtres (le *gotra* naturellement présent), mais dans leur degré de développement spirituel, c'est-à-dire le degré de manifestation des qualités de l'Éveil (le *gotra* en épanouissement). La notion de *kāya* introduite à la stance suivante s'accorde avec cette même logique.

La manifestation des *kāya* chez ces individus (stance 31)

Le terme *kāya* (tib. *sku*) signifie « corps ». Selon la grammaire de Pāṇini, il provient de la racine *ci*, qui signifie « arranger en ordre, collecter, prendre possession de, construire »⁵⁷⁵.

⁵⁷⁴Traduction inspirée de Conze (1958, p. 121) : « [...] the level of the common people, the level of the Disciples, the level of the Pratekabuddhas, the level of the Buddhas, - they are all called the "Level of Suchness" ». De manière générale, les êtres ordinaires sont associés au chemin de l'accumulation et de la jonction, les *śrāvaka* et *pratyekhabuddha* sont associés au chemin de la vision, les *bodhisattva* au chemin de la méditation et les *buddha* au chemin de l'apprentissage accompli.

⁵⁷⁵Le dictionnaire MW cite la règle 3,3,41 de Pāṇini selon laquelle, dans certains cas (pour exprimer les sens de résidence, bûcher funèbre, corps, accumulation, le phonème k est le substitut de c). Le parfait de *ci*, *cinoti* (rassembler, accumuler) est effectivement *cikāya* ou *cicāya*. *Cit* (penser) peut faire *ciketa*. Voir Renou (1984) : 47 n° 52. C'est aussi ce que donne Mayrhofer (1956) comme étymologie la plus plausible.

Un *kāya* est une collection de choses au sens de corpus⁵⁷⁶. Plus spécifiquement, ce terme fait référence ici à l'ensemble des qualités du Buddha. Selon Makransky (1997), ce terme signifie aussi « base des qualités »⁵⁷⁷ ou encore « incarnation des qualités » au sens d'incarnation de la nature des phénomènes. Le terme *kāya* peut incorporer toutes ces significations à la fois.

Harrison (dans Makransky, 1997) suggère que la notion de *kāya* provient de textes précédents l'avènement du Mahāyāna⁵⁷⁸. De même, selon Cornu (2006), la notion de *kāya* apparaît déjà dans le canon *pāli*. Dans ce dernier contexte, on l'explique selon trois aspects :

- le corps du *Buddha* Gautama formé d'éléments (terre, eau, feu, air) ;
- son corps mental qui lui permet de se rendre dans les mondes divins ;
- et son corps de doctrine qui correspond à ses enseignements.

Les termes *dharmakāya* et *rūpakāya* apparaissent ensuite dans les *Prajñāpāramitāsūtra*. Dans la version en 8 000 lignes, le terme *dharmakāya* est considéré comme l'équivalent de la perfection de la connaissance et de la *dharmatā*. Makransky (1997) suggère de comprendre *dharmakāya* au sens de *dharmatā - kāya*. De son côté, le terme *rūpa* signifie « forme, figure, manifestation ». Le terme *rūpakāya* se traduirait ainsi par « corps de manifestation, corps d'apparition ». Dans ce contexte, il n'est pas tant question d'une forme physique ou matériel que d'une forme qui apparaît.

Plus tardif, le terme *trikāya* (triple corps) apparaît avec la littérature Yogācāra. On y reprend les notions de *dharmakāya* et de *rūpakāya*, mais on propose deux aspects au *rūpakāya* : le *saṃbhogakāya* et le *nirmāṇakāya*, l'un étant associé à la parole et l'autre à l'activité. Selon Makransky (1997), ces aspects permettent d'expliquer le paradoxe qui se pose entre l'appréhension non duelle de ce qui est inconditionné et l'incarnation d'une activité conditionnée pour les êtres vivants. Toujours selon Makransky (1997), le MSA serait la source principale du DhDhV sur la notion des trois *kāya*. Notons que, dans les

⁵⁷⁶Dans le sens de *saṃcaya*, ou encore l'incarnation des qualités dans le sens d'incarnation de la nature des phénomènes. Il peut incorporer toutes ces significations à la fois.

⁵⁷⁷Au sens de *āśraya*. Le mot base dans cette phrase marque encore une fois l'importance de la notion d'appui ou de support en pensée bouddhique.

⁵⁷⁸Voir le livre de Makransky publié en 1997, à la page 31.

textes Yogācāra, la notion de *kāya* et celle de changements d'appui sont intimement liées. Il en est de même dans le DhDhV alors que la notion de *kāya* est introduite à la stance 31, cette stance correspondant au quatrième point de la stance *māṭrkā* 27 :

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leurs traits distinctifs :

les traits distinctifs des *buddha* et *bodhisattva*
sont l'obtention distincte de domaines complètement purs et
l'obtention distincte de la vision, des instructions et de la maîtrise,
acquise par l'obtention du *dharmakāya*, du parfait *saṃbhogakāya* et
du *nirmāṇakāya*⁵⁷⁹. (31)

La translittération du fragment se lit comme suit :

viśeṣapraveśo buddhabodhisattvānām buddhakṣetrapariśuddhiviśeṣaḥ /
dharmakāyasāṃbhogikanairmāṇikakāyapratilambhaś ca
*darśanadeśanāvibhutvapratilambhaviśeṣāt*⁵⁸⁰

Ce que l'on traduit en français de la façon suivante :

L'entrée par les distinctions, pour les *buddha* et les *bodhisattva*, c'est la pureté spécifique aux champs de *buddha*, et il y a obtention du corps de *dharmakāya* quand on a obtenu une vision spécifique (1), du corps de jouissance quand on a obtenu [une expérience] des instructions spécifiques (2), et du corps de fiction quand on a obtenu une capacité spécifique qui est celle de se manifester en tous lieux (3).

Notons que cette stance sanskrite présente un composé complexe dont les éléments doivent être lus selon l'ordre où ils apparaissent (sk. *yathāsaṃkhyā*). Les termes tibétain et sanskrit que l'on traduit par « distinction » ici sont *khad par* et *viśeṣa*. Ce sont des termes de la langue courante. Ces termes font référence au fait de poser une distinction. À la troisième ligne, ce mot se retrouve associé à la notion de champs purs. Dans le Mahāyāna, la notion de champs purs prend une importance particulière, elle sert souvent à expliquer l'activité d'un *buddha* ou d'un *bodhisattva*, à la fois libéré du *samsāra* et présent aux êtres dans le *samsāra*.

⁵⁷⁹Tib. *khad par can la 'jug pa ni / sangs rgyas byang chub sems dpa' rnams / zhing yongs dag pa'i khad par dang / chos sku longs spyod rdzogs pa dang / sprul sku thob pa dang ni dbang 'byor nyid / thob pa'i khyad par las yin no*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *pravṛttiś ca viśeṣane // buddhasya bodhisattvānām kṣetraśuddhiviśeṣatā / dharmasaṃbhogānirmāṇakāyānām prāptitas tathā // lokavādavibhutvānām prāpter asti viśeṣatā /*

⁵⁸⁰En devanāgarī : विशेषप्रवेशो बुद्धबोधिसत्त्वानां बुद्धक्षेत्रपरिशुद्धिविशेषः धर्मकायसांभोगिकनैर्माणिककायप्रतिलम्बश् च दर्शनदेशनाविभुत्वप्रतिलम्बविशेषात्

En considérant la stance précédente (30) qui indique que les deux premiers changements sont propres aux *buddha* et aux *bodhisattva* et que le dernier est propre aussi aux *śrāvaka* et au *pratyekabuddha*, l'expression « traits distinctifs » vient ici marquer l'avantage du chemin des uns par rapport aux autres. Selon le DhDhV, les résultats qu'obtiennent les *buddha* et les *bodhisattva* sont plus complets que celui des *śrāvaka* et *pratyekabuddha*. Pour expliquer cet avantage, la stance 31 indique que l'expérience directe de l'ainsité qui est attribuée aux *buddha* et aux *bodhisattva* permet d'accéder à des états d'esprit inaccessibles par d'autres chemins et que cela est rendu possible par l'obtention ou la manifestation de l'ensemble des trois corps (sk. *kāya*).

Dans le contexte bouddhique, le premier corps, le *dharmakāya* fait référence littéralement au corps de qualité ou de réalité⁵⁸¹. Il est présenté comme un « mode de cognition » opérant chez un *buddha*. Dans le DhDhV, suivant l'ordre de présentation, l'utilisation de ce terme sous-entend que l'expérience directe de la nature des phénomènes (les agrégats) est un changement au niveau de l'appréhension du monde et du corps. L'appréhension du monde ne s'appuie plus sur l'idée de l'existence d'un objet extérieur, ou sur une séparation entre ce qui est perçu et ce qui perçoit, elle n'a plus d'appui, si ce n'est que l'ainsité. C'est l'appréhension claire dénuée de dualité. À cette étape du développement, cette expérience est non commune, non partagée, impossible à saisir, et cela, malgré qu'elle soit la transformation d'un facteur présumé commun (pt. 377). Selon la tradition de la grande perfection (tib. *rdzogs chen*), cette expérience est liée au constat de vacuité dans son expression la plus radicale.

Le deuxième terme associé au deuxième corps, *saṃbhogakāya*⁵⁸², se traduit littéralement par corps de jouissance. C'est la manifestation de la sphère du *Dharma* des *Sūtra*, la maîtrise des enseignements. Il correspond à la manifestation d'une juste compréhension et d'une pratique sur les dix Terres. Le *saṃbhogakāya* est le résultat de la pratique des *buddha*, mais aussi des *bodhisattva*. Selon la stance 13, l'appui commun des êtres vivants

⁵⁸¹Tib. *chos sku*.

⁵⁸²Tib. *longs spyod sku*.

L'examen des stances VIII

qui se transforme pour se manifester en une expérience de jouissance correspond à tout ce qui est du domaine des relations (aide, nuisance, etc.). Selon la tradition de la Grande Perfection (tib. *rdzogs chen*), ce changement est lié à la clarté de l'esprit, la capacité de comprendre, de formuler, d'expliquer.

Le troisième terme, *nirmāṇakāya*, se traduit littéralement par corps de fiction (sk. *nirmāṇa*) faisant ici référence à la capacité de se manifester, d'apparaître. C'est la maîtrise des bienfaits, de l'activité qui, dans le DhDhV correspond au changement qui s'opère au niveau de la collection des huit consciences. Le *nirmāṇakāya* est le résultat de la pratique des *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, *bodhisattva* et celle des *buddha*. Il est associé à ce qui est du domaine du miracle. Suivant la langue sanskrite, cela fait référence à la capacité de se manifester en tous lieux, en toutes circonstances. Dans la tradition de la grande perfection (tib. *rdzogs chen*), ce changement est lié au fait que l'esprit est sans obstruction. Dans cette perspective, on l'associe aisément aussi à la manifestation de la compassion.

À cette étape de l'examen des stances, il serait utile de situer le rôle de la notion de *kāya* dans la structure logique et sémantique du DhDhV.

La notion de *kāya* dans la structure sémantique du DhDhV

Pour tenter de situer la notion de *kāya* dans la structure sémantique du DhDhV, le tableau 8.1 de la page suivante juxtapose les appuis présentés aux stances 12 à 14 en lien avec les changements d'appui présentés aux stances 29 à 31 et la notion de trois corps (sk. *kāya*). Cette juxtaposition permet d'abord de montrer que la structure sémantique du texte n'est pas arbitraire, mais qu'elle est finement tissée. Sur la voie, les trois appuis, que sont les expériences duelles du monde-corps, des situations relationnelles et des expériences individuelles (stances 12, 13 et 14), opèrent de moins en moins comme soutiens du *samsāra*, et suscitent de plus en plus une activité bienfaisante autant pour soi-même que pour autrui (stances 29, 30 et 31).

Tableau 8.1
Correspondance entre les appuis du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*

SĀMSĀRA (aspect conceptuel de la connaissance)			NIRVĀṆA (aspect immédiat de la connaissance - expérience directe)		
<i>Apparences</i> Stance 12	<i>Appuis</i> Stance 12	<i>Phénomènes</i> Stances 12, 13 et 14	<i>Changements d'appui</i> Stance 29	<i>Individus</i> Stance 30	<i>Résultats Manifestations</i> Stance 31
Contenant : monde-réceptacle	Commun	Expérience duelle du monde et du corps des êtres ordinaires (<i>agrégat de la forme</i>) : appréhension	Expérience de l'ainsité de l'appréhension	<i>buddha</i> (complets changement) <i>bodhisattva</i> (changement partiel)	<i>Dharmakāya</i> Obtention des champs purs et de la vision
Contenu : êtres vivants	Commun	Expérience duelle objet désigné et désignation des êtres ordinaires (<i>agrégats de sensations, perceptions et formation mentales</i>) : - naissance - convention - soutien/insulte - aide/nuisance - qualités/fautes	Expérience de l'ainsité de la sphère du <i>Dharma des Sūtra</i>	<i>buddha</i> (complets changements complet) <i>bodhisattva</i> (changement partiel)	<i>Sambhogakāya</i> Obtention de la maîtrise des instructions
	Non commun	Expérience duelle individuelle des êtres ordinaires (<i>agrégats des consciences</i>) - consciences - bonheur/souffrance - karma - transition mort/naissance - asservissement/libération	Expérience de l'ainsité de la conscience-réceptacle et des sept autres consciences	<i>buddha</i> (complets changements) <i>bodhisattva</i> (changement partiel) <hr/> <i>śrāvaka</i> (changement partiel) <i>pratyeka-buddha</i> (changement partiel)	<i>Nirmāṇakāya</i> Obtention de la maîtrise des bienfaits <hr/> Selon Mipham, il y a capacité ici de voir le <i>nirmāṇakāya</i> de l'intelligence sous tous ses aspects

Ce tableau amène aussi à mieux cerner les distinctions entre les résultats qu'obtiennent les individus du *nirvāṇa*. Pour un *buddha*, les changements sont complets, ils incluent une transformation de la conscience-réceptacle (en latence), de la conscience affligée et des

consciennes-manifestes, c'est-à-dire les consciences des sens et de la conscience mentale. Pour un *bodhisattva*, les changements ne sont pas complets, ils supposent une transformation partielle de la conscience-réceptacle, mais une transformation complète de la conscience affligée et des consciences manifestes (*saṃbhogakāya* et *nirmāṇakāya*). Selon Mipham, pour un *śrāvaka* et un *pratyekabuddha*, le changement se fait au niveau de la conscience affligée qui leur permet de voir le *nirmāṇakāya* de l'intelligence fondamentale.

Le DhDhV indique ici que l'activité bienfaisante d'un *buddha* est supérieure à l'activité des *bodhisattva* et des *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, parce qu'un *buddha* est la manifestation de l'ensemble des trois *kāya*. Dans cette dynamique, le *dharmakāya*, *saṃbhogakāya* et *nirmāṇakāya* tout comme l'appréhension du monde, la sphère du *Dharma des Sūtra* (les situations relationnelles) et les consciences ne sont pas trois composantes distinctes, mais trois aspects d'un individu que l'on associe au corps, à la parole et à l'esprit. Toutefois, le troisième aspect est dominant. Il y a donc un lien à faire entre le monde-réceptacle et la conscience-réceptacle. L'utilisation du terme réceptacle ici n'est pas anodine. Le prochain chapitre se penchera sur cet aspect de la transformation, mais disons pour l'instant qu'il y a deux éléments de ce tableau qui peuvent surprendre, et en cela, ils donnent des pistes d'interprétation. Le tableau 8.2 qui suit aide à considérer cette situation plus clairement.

Tableau 8.2
Les trois appuis et les trois corps (sk. *kāya*)

Les facteurs	Les appuis	Les corps
Monde-réceptacle (appui) →	1. commun : agrégat de la forme (corps)	<i>Dharmakāya</i>
	2. commun : agrégats des sensations, perception et formations mentales (parole)	<i>Saṃbhogakāya</i>
Êtres vivants (ce qui s'appuie) →	3. non commun : agrégats des consciences (esprit)	<i>Nirmāṇakāya</i>

D'une part, il y a le changement de ce qui est dit commun (partagé), le monde. Lorsque celui-ci est reconnu en ainsité, il se manifeste en *Dharmakāya*. En cela, lors de l'Éveil, l'appui commun du monde-réceptacle devient non commun au sens de particulier aux *buddha*. Comment expliquer cette situation ? D'autre part, il y a le changement de ce qui est dit non commun, les consciences (les expériences individuelles). Lorsque celles-ci sont reconnues en ainsité, elles se manifestent en ce qu'il y a de plus visible à autrui (le corps de manifestation). En cela, lors de l'Éveil, l'appui non commun (les consciences) se manifeste comme « commun ». Ce qui peut sembler étonnant.

Cette manière de présenter les trois *kāya* est particulière, puisque, dans plusieurs textes, on présente le *Dharmakāya* en lien avec l'esprit et non en lien avec le corps. Ici, le corps a déjà été établi à la stance 12 en tant qu'appréhension. L'appréhension du monde est donc associée à l'esprit, plus particulièrement, dans ce cas, à la vision pure de tous les phénomènes. De même, dans plusieurs textes, le *Nirmāṇakāya* est associé au corps. Ici, les consciences des sens et la conscience mentale sont associées à l'aspect manifeste des consciences, c'est-à-dire à ce qui permet aux choses de se manifester à l'esprit. Dans cette perspective, l'esprit peut aisément être associé au domaine des manifestations (sk. *nairmāṇika*).

Cela dit, dans ces deux tableaux, on voit aussi comment le développement de la *prajñā* part de la connaissance conceptuelle (les appuis du *samsāra*) et va vers l'expérience directe liée à la perfection de la *prajñā* (la manifestation du *nirvāṇa*). La présentation très pragmatique du DhDhV est peut-être ce qui permettra à plusieurs commentateurs tibétains plus tardifs d'utiliser ce texte pour faire le lien entre l'étude des *sūtra* qui opère davantage au niveau conceptuel et la pratique des *tantra* qui vise principalement l'expérience directe.

Les commentateurs qui privilégient un tel lien s'appuient probablement sur la stance 31 qui associe le *dharmakāya* aux champs purs de *buddha*. On sait que les pratiques des *tantra* insistent sur le fait que le corps et le monde sont l'expression de l'esprit d'Éveil et que cette

expression correspond aux champs purs des *buddha*. Avec cette présentation du DhDhV, ces pratiques trouvent une référence scripturaire.

Dans ce contexte, les *kāya* ne sont pas simplement le résultat d'un cheminement, puisque, selon la stance 28 et selon la traduction littérale du sanskrit, le changement est un retour à ce qu'il y a de plus fondamental, l'expérience directe. En d'autres mots, on pourrait dire que la transformation est un retour au *gotra* naturellement présent. Dans cette perspective, la notion de *gotra* naturellement présent permet de mettre en lumière le fait que, selon une interprétation possible du DhDhV, les *kāya* sont l'expression naturelle de l'esprit d'Éveil. Ce qui pose encore la question du rapport entre la conscience-réceptacle et le *gotra*⁵⁸³.

Cela dit, peu importe que l'on explique que les qualités du *Buddha* soient présentes depuis le début (vue *Shentong*) ou qu'elles soient le résultat d'un développement (vue *Rangtong*), du point de vue du DhDhV, la manifestation des trois corps (*kāya*) n'est pas la conclusion du chemin. L'Éveil n'est pas simplement un calme mental, mais il est aussi une activité bienfaisante. On dit que cette activité est issue de la perfection de la connaissance par excellence, qu'elle est l'expression de qualités, qu'elle est la pratique ultime (stance 54). Et il ne fait nul doute que la notion d'ainsité reste incontournable dans cette dynamique.

L'ainsité et la notion de trois *kāya* : un débat avec Davidson (1985)

La recherche de Davidson (1985) rend compte de trois types d'ainsité. Pour comprendre cette idée, il faut retourner à la stance 29 qui mentionne trois fois le terme « ainsité » en lien avec les trois appuis : l'ainsité de l'appréhension du monde⁵⁸⁴, l'ainsité des enseignements⁵⁸⁵ et l'ainsité de l'activité⁵⁸⁶.

⁵⁸³Le III^e Karamapa explique que le changement a lieu spécifiquement au niveau de la conscience-réceptacle, ce changement s'effectue au moyen du *dharmakāya* qui est, selon Brunnhölzl, le flux continu du pur *dharmadhātu*. Elle devient le *dharmakāya* lorsque les dimensions imaginaire et dépendante se purifient et que la nature parfaitement présente se manifeste (dans Brunnhölzl 2012 : 199-296).

⁵⁸⁴Sk. *bhājanavijñāptitathatā*.

⁵⁸⁵Sk. *sutrāntadharmadhātutathatā*.

⁵⁸⁶Sk. *sattvadhātuvijñāptitathatā*.

Selon Davidson (1985), la première ainsité, celle de l'appréhension du monde concerne le non-soi des phénomènes (l'objet-saisi). La deuxième ainsité, celle de la sphère du *Dharma* des *Sūtra*, est, selon Davidson, une innovation du DhDhV. Et la dernière, l'ainsité des consciences, concerne le non-soi de l'individu ⁵⁸⁷(le sujet-saisissant). Cette proposition de Davidson pose un problème puisqu'il y a trois types d'ainsité et deux types de non-soi (les phénomènes et l'individu). C'est ce qui pousse cet auteur à déduire que la deuxième ainsité est une innovation du DhDhV.

L'hypothèse de Davidson (1985) vient aussi du fait que sa recherche ne porte que sur une section du texte, et non sur son ensemble. Or l'examen de la stance 6 (l'objet désigné et la désignation) et celui de la stance 13 (une liste d'expériences relationnelles) montre que ces stances préparent le ou la lectrice à comprendre la logique de la stance 29 (voir tableau 8.2 : 392). Et dans cette logique, ce qui est du domaine des relations en tant que facteur commun ⁵⁸⁸ correspond nécessairement au non-soi des phénomènes. De plus, la stance 4, qui propose une définition des phénomènes, énonce spécifiquement que les désignations sont une caractéristique de ceux-ci. À mon avis, la reconnaissance de l'ainsité de tout ce qui est du domaine de la communication n'est pas une innovation du DhDhV, puisqu'on retrouve cette idée dans la plupart des textes du Mahāyāna.

Dans la proposition de Davidson (1985), le terme qui est ambigu et qui porte peut-être à confusion est *dharmadhātu* (tib. *chos kyi dbyings*). Viévard le traduit par « élément fondamental » et le pose comme équivalent de *śūnyatā* en se basant sur des textes Madhyamaka. On le retrouve aussi comme l'équivalent de *śūnyatā* dans le MAV. Mais pour le situer dans le contexte de la stance 29, il faut le comprendre comme la vacuité ou l'ainsité des enseignements (les objets désignés et les désignations), comme l'essence des enseignements ou comme la nature des enseignements. Au moment de l'Éveil, c'est l'expérience directe des enseignements (l'aspect immédiat) qui domine et non le processus de locution interne ou externe (ce qui est subséquent). Avec ces précisions, l'expression *sūtrāntadharmadhātu* prend son sens.

⁵⁸⁷Sk. *anātman*.

⁵⁸⁸Les agrégats de sensation, perception, formation mentale.

De plus, à l'examen des stances 12, 13, 14, 29, 30 et 31, on se rend compte que le DhDhV n'est pas tant concerné par le débat philosophique sur les deux types de non-soi (l'absence d'existence des phénomènes et le non-soi de l'individu), que par le rapport entre l'apparence de trois appuis conceptuels et la manifestation des trois *kāya*. Que dit alors cette stance ? Elle dit que c'est en considérant l'absence d'existence des trois composantes de l'expérience (l'ainsité) qu'une passerelle s'ouvre vers l'expérience directe, vers la manifestation des trois *kāya*. Cette stance peut alors se lire comme un conseil pratique.

C'est donc par défaut que la proposition de Davidson (1985) devient utile à cette recherche. Elle permet de souligner que le constat de vacuité n'est pas tant une position philosophique qu'un moyen essentiel à la pratique. C'est en ce sens que l'on parle ici de l'applicabilité du constat de vacuité. Et dans ce cas, l'idée de trois types d'ainsité est aussi problématique, puisque l'ainsité n'est ni un, ni deux, ni trois, ni plusieurs, ni rien du tout. Dans une perspective Madhyamaka, Viévard (2002) écrit que : « si la *tathāta* représente la nature non surimposée des choses, la *śūnyatā* est l'annulation des surimpositions » (p. 78). Ce sont là deux manières de regarder la même situation.

Avec ce débat, on insiste encore sur le lien entre le DhDhV et le développement de la *prajñā*, par lequel les enseignements portant sur l'ainsité, sur la non-dualité, sur le constat de vacuité permettent le passage entre le conceptuel et l'immédiat. La stance suivante apporte d'ailleurs d'autres précisions à ce sujet.

L'entraînement (stance 32)

La stance 32 est le cinquième point de la stance *mātrkā* 27. Elle situe plus précisément les distinctions entre la manifestation d'un *buddha*, d'un *bodhisattva*, d'un *śrāvaka* et d'un *pratyekabuddha*. Elle pourrait aussi être interprétée comme un conseil à ceux et celles qui désirent s'engager sur ce chemin.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de la réalisation de leurs préalables.

Il y a là spécificité

1- de souhaits préliminaires,

2- de l'attention dirigée vers les enseignements du Mahāyāna

3- et d'une pratique intensive au cours des dix Terres⁵⁸⁹. (32)

La translittération du fragment sanskrit se lit comme suit :

prayojanapraveśaḥ pūrvapraṇidhānaviśeṣāt /
mahāyānadeśanālanbanaviśeṣāt /
*daśabhūmiṣu prayogaviśeṣāc ca*⁵⁹⁰

Ce que l'on traduit en français de la façon suivante :

L'entrée par les motifs s'appuie sur un effort préalable spécifique, sur l'objet spécifique que sont les enseignements du Grand Véhicule, sur la pratique propre à chacune des dix Terres.

Le terme sanskrit *prayojana* que l'on traduit ici par « motifs » signifie « le but à atteindre ». Certains le traduisent par « application »⁵⁹¹. On le comprend ici au sens de moyens pour atteindre le but. La version tibétaine propose le terme *dgos pa* que l'on peut traduire par « nécessité, préliminaire ou préalable ». Cette version tibétaine ajoute un mot à cette première ligne du texte original sanskrit, le terme *rtogs pa*, que l'on traduit par « réalisation ».

Selon Mipham, cette stance joue le rôle d'une instruction ou d'un conseil aux aspirants à l'Éveil. Ce conseil, qui valorise le chemin des *bodhisattva* et des *buddha*, indiquerait ainsi qu'il y a trois entraînements spécifiques à accomplir pour accéder aux changements d'appui propres à un *buddha*. Les deux premiers entraînements se font tout au long du chemin d'un *bodhisattva* (voir Brunnhölzl 2012 : 256).

⁵⁸⁹Tib. *dgos pa rtogs la 'jug pa ni / sngon gyi smon lam khyad par dang / thag pa chen po ston pa ni / dmigs pa 'i khyad par sa bcu la / rab tu sbyor ba 'i khad par ro*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *kāryajñāne pravṛttis tu pūrvasya praṇidhānake // mahāyāne vinirdiṣṭālanbane daśabhūmiṣu / prayoge ca viśeṣo 'sti vṛttiḥ* [...].

⁵⁹⁰En devanāgarī : प्रयोजनप्रवेशः पूर्वप्रणिधानविशेषात् महायानदेशनालम्बनविशेषात् दशभूमिषु प्रयोगविशेषाच्च च।

⁵⁹¹Nāgārjuna précise que dans le contexte des enseignements sur la vacuité (sk. *śūnyatā*), on doit distinguer entre le but (sk. *artha*) et l'application (sk. *prayojana*). Voir Lindtner 1992 : 249-250.

Le premier entraînement

Le premier entraînement spécifique à la voie d'un *buddha* est décrit par le terme sanskrit *pūrvapraṇidhāna* que l'on traduit par un « effort préalable ». Ce terme est composé de *pūrva* qui signifie « préalable » et de *praṇidhāna* qui signifie « attention, effort, conduite ». Viévard (2002) traduit *praṇidhāna* par « vœu ou résolution ».

L'expression tibétaine correspondante, *sngon gyi smon lam*, est composée de *smon* qui signifie « souhait, vœu, aspiration, volonté » et de *lam* qui signifie « chemin, voie ». Le terme *smon lam* est souvent traduit par « souhait, aspiration » ou même par « prière ». En ce sens, on suppose que les traducteurs tibétains précisent que l'effort ou la conduite (sk. *praṇidhāna*) repose sur une volonté, un souhait, une aspiration (tib. *smon*). On en déduit aussi que les souhaits opèrent une influence sur le résultat. Les voies d'un *śrāvaka*, d'un *pratyekabuddha*, et celle d'un *bodhisattva* impliquent des aspirations, des vœux ou résolutions différentes. Plus précisément ici, il est question de l'intention qui a précédé le chemin de la vision, mais qui se poursuivent pour un *bodhisattva* au moins jusqu'à la huitième terre.

En général, dans la tradition, on dit que l'aspiration à l'Éveil pour le bien de tous les êtres est le souhait qui caractérise les pratiquants et pratiquantes du Mahāyāna. Cela dit, au XIX^e siècle, Mipham souligne que les souhaits font ici référence à des prières spécifiques. Il mentionne des prières d'aspiration plus formelles, comme les dix prières des *bodhisattva*. Même si ce type de prières n'est pas de l'époque de la composition du DhDhV, en contexte traditionnel contemporain, elles sont utilisées. On en a donc traduit un exemple-type qui a été inséré en annexe (pt. 577). Cela dit, le souhait d'atteindre l'Éveil se formule tout au long des chemins et des Terres. Le deuxième entraînement porte ensuite sur ce qui sert d'appui au chemin.

Le deuxième entraînement

Le deuxième entraînement spécifique à la voie d'un *buddha* est décrit par le terme sanskrit *mahāyānadeśanālamambana*. Dans ce composé, *ālamambana* est un terme important dans le DhDhV, et repris plus loin dans le texte. Il est construit sur la racine *lamb* au sens de

« pendre, être suspendu » précédée du préverbe *ā* (indiquant souvent un mouvement de retour au sujet) et suivi du suffixe *-ana* (fournissant des mots neutres désignant l'état, l'acte, le moyen) ; *ālambana* est donc un nom neutre signifiant « le fait de s'appuyer sur ; point d'appui ; support ; réceptacle ». L'action (*bhāva*) exprimée par la racine (*dhātu*) porte sur un objet (*karman*) qui est aussi appelé *ālambana*, c'est-à-dire le « support du fruit de l'action » (voir Filliozat 1988 : 66-67).

Ce terme de linguistique traditionnelle est repris par la philosophie prenant entre autres le sens « d'objet, de support ». Par exemple, il y a les objets des sens : la forme, le son, le goût, l'odeur, la sensation tactile, les phénomènes mentaux qui sont les objets de consciences (leur support). Cela dit, dans la stance 32, il est davantage question d'attention : ce vers quoi on dirige l'attention. En ce sens, selon le DhDhV, le deuxième entraînement que l'on doit suivre pour entrer sur la voie de l'Éveil concerne l'étude, la réflexion et la méditation sur les enseignements du Mahāyāna. Dans cette perspective, cette ligne reprend une fois de plus les propos de la stance 22 :

[...] Tous les phénomènes et l'ensemble des *sūtra*
basé sur la parole [du Buddha] forment l'appui [de cette voie]⁵⁹². (22)

Parmi les enseignements qui agissent comme cadre de référence (l'appui), il faut ici considérer plus précisément les raisonnements présentés au chapitre VI et VII. Ces raisonnements forment en quelque sorte la base philosophique des enseignements du Mahāyāna : plus précisément tout enseignement portant sur le constat de vacuité. Selon la présente recherche, il semble que ce cadre de référence est sous-jacent et essentiel pour passer de l'aspect conceptuel de la connaissance à l'expérience directe de l'ainsité. Avec cette stance, le DhDhV oriente définitivement son lecteur vers le chemin des *bodhisattva* et des *buddha* plutôt que vers la voie des *śrāvaka* ou des *pratyekabuddha*. Ce qui amène au troisième entraînement proposé.

⁵⁹²Tib. *gnas ni chos rnam thams chad dang / gsung rab mdo sde thams chad do*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *saṃsthā tu sarvadharmāś ca sarvasūtravacāṃsi ca //*. L'idée de support ou d'appui ici peut être comprise au sens de cadre de référence.

Le troisième entraînement

Le troisième entraînement qu'il faut suivre est celui d'un travail assidu sur les dix Terres. Les Terres sont des étapes de développement spirituel. Viévard (2002) parle de stade d'avancement du *bodhisattva* vers l'Éveil. La notion de terre (sk. *bhūmi*) est liée à la notion de génération de l'esprit d'Éveil (*cittotpāda*). Dans le *Daśabhūmikasūtra*, on mentionne la grande compassion (sk. *mahākaruṇā*) dès la deuxième Terre. Selon Candrakīrti (VII^e), sur chacune des dix Terres se développe une *pāramitā* : la générosité sur la première Terre, puis l'éthique, la patience, l'enthousiasme, l'absorption méditative, la *prajñā*, l'habileté, les souhaits, les pouvoirs jusqu'à la *jñāna* sur la dixième Terre nommée *Nuées de Dharma*⁵⁹³ (voir annexe I : 539-40).

Les trois éléments de cette stance 32 font peut-être écho à une stance du RGV qui énonce que ce qui élimine les taches est l'aspiration au *dharma* du Mahāyāna (les souhaits), la *prajñā* (la connaissance par excellence), le *samādhi* (l'exercice de l'absorption méditative⁵⁹⁴) et la compassion (les moyens habiles). Quoi qu'il en soit, les souhaits sont considérés essentiels à l'accumulation de conditions favorables au chemin. La *prajñā* et le *samādhi*, qui s'appuient sur les enseignements du Mahāyāna, et qui se développent par l'écoute, la réflexion et la méditation, le sont aussi. La compassion est déterminante pour le développement des moyens habiles (les moyens par lesquels on atteint un but : sk. *upāya*) sur les dix Terres.

En ce sens, il est dit que la compassion est le fondement, la base, la racine de la génération de l'esprit d'Éveil, de l'Éveil, de toutes les qualités du Buddha (voir Vévard 2002 : 117-192). On voit ici que la présentation de ces trois entraînements pose une légère différence en rapport à la présentation classique en termes de *śīla*, *samādhi* et *prajñā* (éthique, méditation et connaissance) des textes anciens. Elle n'y est pas si étrangère.

En conclusion, ce chapitre montre la séquence logique du texte en se basant sur l'examen des mots et des liens, méthode inspirée par Vasubandhu. On y expose un lien étroit entre les

⁵⁹³Il y a une excellente description des Terres dans le livre de Williams (2009 : 200-208).

⁵⁹⁴Filliozat (1991) explique que le *samādhi* est qualifié de *sānta* (tranquille), un état obtenu par la neutralisation de toute perception (*saṃjñā*) sauf celle de la vacuité.

trois appuis du *samsāra* présentés au chapitre précédent et les changements d'appui qui mènent à la manifestation de trois *kāya* au moment de l'Éveil. On voit ainsi que la traduction du terme *gnas gyur* par « changements d'appui » répond à cette logique en suggérant qu'il y a un passage entre l'aspect conceptuel (nécessitant des appuis) et l'aspect immédiat de la connaissance par excellence (expérimentant l'absence d'appui).

En cela, le développement de la *prajñā* dans le DhDhV tel que présenté dans cette recherche fait écho à une section de la version en 8 000 lignes des *Prajñāpāramitāsūtra* qui s'intitule : « comment se tenir en vacuité, ou la perfection de la sagesse » (Conze 1958 : 16). Cette section est peut-être même une des principales inspirations du DhDhV sur cette question : « un *bodhisattva* [ou une *bodhisattvī*] prend appui sur la connaissance par excellence, il [ou elle] ne prend appui ni sur la forme, ni sur les sensations, ni sur les perceptions, ni sur les formations, ni sur le[s] conscience[s]⁵⁹⁵ » (dans Conze 1958 : 16). Plus spécifiquement, le processus de développement de la *prajñā* que propose le DhDhV consiste à s'appuyer sur l'ainsité des cinq agrégats (sk. *skandha*) et non sur leur apparence duelle⁵⁹⁶.

Devant cette logique, il est aussi possible, comme le fait remarquer Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1482), d'interpréter le terme *āśraya* (appui) du composé *āśrayaparāvṛtti* (changements d'appui) selon les stances 33 à 47 du chapitre suivant, c'est-à-dire comme faisant référence à l'ainsité et/ou à l'intelligence fondamentale non conceptuelle⁵⁹⁷. C'est ce que Zonupal (*gzon nu dpal* : 1392-1481)⁵⁹⁸ nomme, à la suite de la stance 28 du présent chapitre, la « sphère immaculée ». Suivant le RGV, il associe ainsi la notion d'appui au

⁵⁹⁵Adaptation originale de la traduction de Conze (1958) à la page 16. J'inclus un segment plus long que celui traduit dans le texte : « Through standing on emptiness should he stands in perfect wisdom. Armed with the great armour, the bodhisattva should so develop that he does not take his stand on any of these : not on form, feeling, perception, impulses, consciousness [...] ».

⁵⁹⁶En cela, l'appui commun du monde-réceptacle (agrégat de la forme) et les appuis communs et non communs des êtres vivants (cinq agrégats) ne sont que des apparences.

⁵⁹⁷Voir l'article de Mathes publié en 2005.

⁵⁹⁸Voir article de Mathes publié en 2005.

L'examen des stances VIII

potentiel d'Éveil (*gotra*), c'est-à-dire à la nature de *buddha*⁵⁹⁹, et non à la conscience-réceptacle comme le suggère le *Samdhinirmocanasūtra*. Le chapitre suivant poursuit donc dans cette même logique en reprenant une fois de plus la notion d'appui.

⁵⁹⁹Dans cette structure, la nature des phénomènes est l'appui qui permet l'Éveil, c'est aussi l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Pour plus d'informations sur le commentaire de Zonupal, voir Mathes 2000, 2005 et 2008.

9. L'EXAMEN DES STANCES 33 A 47 ET LA NOTION

D'INTELLIGENCE FONDAMENTALE NON CONCEPTUELLE

La question maintenant est de savoir ce qui rend l'Éveil ou le *nirvāṇa* possible. En d'autres mots, quelle en est la cause ? Et comment comprendre ce développement lorsqu'on a déjà établi que le principe de causalité (la relation de dépendance) équivaut au constat de vacuité ? Le précédent chapitre donne déjà des pistes de compréhension⁶⁰⁰ à ce sujet ; mais la stance 33, une stance *māṭrkā* en six points (stances 34 à 47), présente ici une réponse plus précise en introduisant « l'appui » de cette transformation (l'Éveil), c'est-à-dire l'« intelligence fondamentale non conceptuelle » (sk. *nirvikalpajñāna* ; tib. *rnam par mi rtog pa ye shes*). Cela dit, avant d'examiner les stances 33 à 47 qui forment le présent chapitre, il semble important d'introduire cette notion. La réflexion sur les difficultés de traduction est l'outil privilégié pour le faire.

9.1 L'expression « intelligence fondamentale non conceptuelle » (sk. *nirvikalpajñāna* ; tib. *rnam par mi rtog pa ye shes*)

L'expression sanskrite que l'on traduit par « intelligence fondamentale non conceptuelle » est *nirvikalpajñāna* (tib. *rnam par mi rtog pa ye shes*). Dans ce composé, la traduction du terme *jñāna* (intelligence fondamentale) est particulièrement délicate. Cornu (2006) utilise « sagesse » ou « connaissance primordiale » ; Arguillère (2004), « connaissance principielle » ; Rahula (1971) « connaissance » ; Bugault (1982 et 2002) ; et Viévard (2002), à sa suite, suggère de la traduire par « savoir ». Bugault (2002) utilisera parfois « savoir absolu » ou « gnose ». Brunnhölzl (2012), comme beaucoup d'anglophones, utilise *wisdom*. D'autres préféreront « connaissance immédiate », « intuition » ou « expérience première ».

Pour tenter d'établir une traduction rendant avec précision les propos du DhDhV tels qu'établis par l'examen des stances, on a d'abord consulté plusieurs dictionnaires dont celui de l'Académie française (8^e édition), le *Littré* et le *Petit Robert*.

⁶⁰⁰Les stances 33 à 47 apportent des précisions sur le sixième point de la stance *māṭrkā* 27.

- Le terme « sagesse » y est en somme défini comme une bonne connaissance des choses, une connaissance spéculative du monde, une connaissance qui cherche à en expliquer l'ordre. Dans le domaine religieux, la sagesse est la connaissance s'inspirant des choses divines et humaines.
- Le terme « connaissance » est l'exercice de la faculté par laquelle on distingue les objets. C'est la notion que l'on a de quelque chose, on l'associe à la science, à l'information. C'est aussi la manière de connaître ou l'ensemble des choses connues, le savoir.
- Le terme « sagesse » est souvent utilisé comme synonyme de sagesse. C'est un terme vieilli qui, à une époque, était beaucoup utilisé dans la tradition chrétienne.
- Le terme « savoir » est défini comme un ensemble de connaissances organisées qui ont été acquises par l'étude ou, en philosophie, comme l'état de l'esprit qui sait.
- Le terme « intelligence » est défini comme l'exercice de la faculté de comprendre, de ne pas se méprendre sur le sens des mots, sur la nature des choses et la signification des faits. Elle se dit être l'activité volontaire et réfléchie s'exerçant d'une façon normale en vue de la connaissance et s'opposant à l'instinct ou encore, l'accord, l'union de sentiments.

Devant ces définitions et dans un choix de traductions, il y a des restrictions incontournables. Par exemple, dans la présente recherche, le terme « connaissance » est déjà utilisé pour traduire le terme *prajñā* : connaissance par excellence. On a donc considéré l'expression « expérience première », mais le terme « expérience » est déjà utilisé dans l'expression « expérience directe » (sk. *sākṣāt-karaṇīyam* ; tib. *mngon sum*).

Il y a aussi des considérations sémantiques. Par exemple, comme l'indique la synthèse des définitions, le sens du terme sagesse est davantage lié à l'aspect conceptuel de la connaissance, à la spéculation ou aux choses divines. C'est pourquoi plusieurs spécialistes contestent cette traduction et cela, malgré qu'elle soit passée dans le langage courant dans les cercles de pratiquants en Occident⁶⁰¹.

Le terme « sagesse » a l'avantage d'être moins utilisé, donc plus « maniable ». Le désavantage est que sa définition est somme toute la même que celle de la sagesse et que la relation sémantique entre sagesse et expérience directe n'est pas du tout évidente. Bugault

⁶⁰¹Les traducteurs anglophones font face à un problème semblable devant l'utilisation du terme *wisdom* qui est défini comme l'accumulation de connaissances.

(1982), qui utilise « sagesse » pour traduire *prajñā*, suggère le terme « savoir » pour *jñāna*. Cette suggestion a le mérite, en contexte philosophique, de faire référence à un état et non à une activité mentale. Bugault (1982) décrit *jñāna* comme « un état de pure lucidité sans concept (*nirvikalpajñāna*), parfaitement homogène à l'absolu (*tathatā*) [...] » (p. 189). Il utilise parfois l'expression « connaissance par inconnaissance » au sens d'un savoir sans concept, sans alternative, d'un savoir non signifiant (p. 253). Il examine aussi une troisième traduction, celle d'« intuition sans concept », d'« intuition libératrice » qui opère dans le vide, qui se glisse à travers les césures de la pensée. Il suggère alors « sagesse intuitive » ou « intuition contemplative ». Ce travail de traduction de Bugault (1982) aide déjà à mieux cerner le sens de cette notion.

Toutefois, mon choix s'est arrêté sur le terme « intelligence », une traduction toute simple prise au sens de « ne pas se méprendre sur la nature des choses ». Dans un contexte général, on comprend aussi ce terme au sens de la capacité d'appréhender, de comprendre, de percevoir correctement. Mais dans le contexte du DhDhV, c'est-à-dire dans le contexte de la distinction entre les choses (sk. *dharma*) et la nature des choses (sk. *dharmatā*), on comprend aussi l'intelligence au sens de ne pas se méprendre sur la nature des choses. Malheureusement, cette traduction, comme toutes les autres, n'arrive pas à communiquer l'une des subtilités de la langue source qu'est le sanskrit.

En effet, la racine sanskrite *jñā*, qui signifie « connaître, comprendre », se trouve à la fois dans le terme sanskrit *vijñāna* qui, dans le présent contexte, fait référence aux consciences (collection de huit consciences) et *prajñā* qui, dans le présent contexte, fait référence à la connaissance par excellence. Notons que le terme *vijñāna* est lié à l'ignorance (le *saṃsāra*) et que l'utilisation du terme *prajñā*, dans le contexte du DhDhV, est liée à une complète absence d'ignorance, c'est-à-dire lorsque rendue à sa perfection (sk. *pāramitā*), il équivaut à l'Éveil (le *nirvāṇa*).

Dans le cas de *vijñāna* (les consciences), Lacombe (1968) indique que l'option déterminante dans le choix de traduction que proposent des spécialistes comme Lévi et Sénart, est de choisir le sens qu'il convient de donner au préfixe *vi* (p. 439). Lacombe cite

le Monier William qui indique que l'indéclinable *vi* dérive « d'un original *dvi*, signifiant “ en deux partie ”, et s'oppose à *sam* » (dans Lacombe 1968 : 439). Ce terme, écrit-il ensuite, marque ainsi la séparation, la division, la distinction, la distribution suivant un certain ordre d'éléments distincts, l'opposition, etc.

Dans cet article, qui porte sur le rapport entre *jñāna* et *vijñāna*, Lacombe examine des passages de la *Bhagavadgītā* et autres textes indiens. Parmi les définitions qu'il mentionne, on ne retient rien qui puisse être utile à l'étude du DhDhV. À cet effet, Lacombe conclut qu'il y a encore plusieurs autres sens possibles et que « pour être complète, une recherche comme celle qui est ici simplement esquissée, devrait évidemment scruter les diverses acceptions que *jñāna* et *vijñāna* ont reçues dans les autres *darśana* orthodoxes, dans le Bouddhisme [...] » (p. 443).

Soulignons que dans l'*Abhidharmakośa*, *vijñāna* est défini comme « l'impression relative à chaque objet⁶⁰² » (Vasubandhu 1971 : 30). Suivant le terme tibétain, cette impression implique qu'il y a appréhension (tib. *shes pa*) des aspects (tib. *rnam par*) que prend l'apparence d'un phénomène donné. Dans la *Yuktiśaṣṭikāvṛtti*, Nāgārjuna explique que *vijñāna* « renvoie à une connaissance dichotomisante, dualisante et créatrice » (dans Viévard 2002 : 100⁶⁰³). On voit donc un lien certain avec la proposition du Monier William, c'est-à-dire que cette connaissance opère en établissant des distinctions, des divisions (sk. *vi*). Suivant l'étude des modes de cognition valide, ces distinctions s'ajouteraient à l'acte premier, celui d'une expérience directe.

Dans l'enchaînement de coproduction conditionnée, les consciences sont conditionnées entre autres par l'ignorance qui, elle, est liée à la manie d'ajouter, de fabriquer, de diviser entre sujet et un objet ou encore au fait de ne pas reconnaître l'expérience première. Dans cette perspective, l'ignorance n'est pas l'absence d'intelligence (sk. *jñāna*), elle n'est peut-être même pas l'absence de connaissance (sk. *prajñā*⁶⁰⁴), elle est un surplus.

⁶⁰²Sk. *vijñānaṃ prativijñaptiḥ*.

⁶⁰³Voir la traduction de ce texte de Nāgārjuna faite par Scherrer-Schaub publié en 1991.

⁶⁰⁴Il y a une distinction entre une *prajñā* mondaine et supramondaine.

Dans le cas du terme *prajñā*, que l'on traduit ici par connaissance (sk. *jnā*) par excellence (sk. *pra*), le pré-verbe *pra* s'ajoute indiquant, dans le présent contexte, que c'est une connaissance exacte, une connaissance que l'on décrit comme en accord avec la réalité. Cela dit, dans le contexte du DhDhV, il y a une distinction à faire entre une *prajñā* mondaine qui n'élimine pas nécessairement l'ignorance et une *prajñā* supramondaine qui élimine définitivement l'ignorance.

Ce qui est du domaine mondain concerne la réalité relative ; ce qui est du domaine supramondain concerne l'articulation entre le relatif et l'ultime (les *dharma* et la *dharmatā*). La *prajñā* supra-mondaine lorsque menée à sa perfection désigne entre autres la capacité de percevoir le phénomène de coproduction conditionnée, l'absence de dualité, l'ainsité, c'est-à-dire le non-soi de l'individu et le non-soi des phénomènes, en d'autres mots, la vacuité (sk. *sūnyatā*) de toute chose. On dit que c'est une perception aiguë qui permet de faire l'expérience directe de l'ainsité (sk. *tathatā*).

Alors, comment comprendre la notion d'intelligence (sk. *jñāna*) à partir de ces données ? D'une part, c'est une connaissance qui précède la division (sk. *vi*) entre sujet et objet. On la dit immédiate. D'autre part, c'est la capacité de percevoir l'ainsité de toute chose (sk. *pra*). On la dit fondamentale.

L'utilisation de l'adjectif « fondamental »

Les traducteurs tibétains ont choisi le terme *ye shes* pour traduire ce mot. Le préfixe *ye* est un ajout qui signifie « sans commencement, primordial, originel, principiel ou fondamental ». Dans cette perspective, le dictionnaire BGT définit *ye shes* comme un mode de cognition présent depuis des temps sans commencement, c'est-à-dire une appréhension qui est à la fois clarté et vacuité, nature du continuum d'esprit de tous les êtres. On dit aussi que c'est la connaissance qu'ont obtenue les êtres nobles⁶⁰⁵.

⁶⁰⁵Tib. 1) *ye nas gnas pa'i shes pa ste sems can thams cad kyi rgyud la rang bzhin gyis gnas pa'i stong gsal gyi rig pa*. 2) *'phags pa'i mkhyen pa*.

L'examen des stances IX

En langue européenne, certains spécialistes utilisent l'adjectif « transcendantal » pour qualifier cette intelligence fondamentale parce que, du point de vue de la pensée bouddhique, ce mode de cognition transcende le « moi » dans ce qu'il a de fragmenté et d'étriqué, et en cela, il permet une expérience directe, immédiate. Mais le terme « transcendantal » pose certains problèmes.

D'abord, l'adjectif « transcendant » signifie généralement « ce qui va au-delà d'une limite donnée ». Or dans le DhDhV, l'intelligence (sk. *jñāna*) est liée à la nature des phénomènes, elle fait référence à l'absence de distinction, elle est sans limites depuis des temps sans commencement ; elle ne peut donc pas dépasser quoi que ce soit et puisque tous les êtres sont dotés de cette capacité, elle ne connaît pas de division, elle ne se mesure pas en termes de moyenne.

Ce qui transcende peut aussi être défini comme ce qui dépasse toute expérience possible, par exemple, on dit que Dieu est un être qui transcende le monde. Or selon le DhDhV, ce mode de cognition (sk. *jñāna*) n'est pas différent de ce monde, il est la nature même du monde et des êtres vivants qui l'habitent. Enfin, pour ne prendre qu'un autre exemple, selon le système philosophique de Kant, l'adjectif « transcendantal » signifie « ce qui n'est pas donné par l'expérience ». Or, dans le contexte du DhDhV, *jñāna* est justement associé au domaine de l'expérience (stance 1). On choisit donc ici d'éviter cette traduction.

Dans d'autres contextes, des spécialistes comme Cornu (2006) utilisent le qualificatif « primordiale » ; Arguillère (2002-2004), « principielle » ; Bugault (1982), « absolu », et d'autres encore utilisent « pure », « authentique », « éveillée ». Mais c'est l'adjectif « fondamental » qui retient ici l'attention, d'une part, parce que le terme fondamental rappelle que cette intelligence (sk. *jñāna*) est métaphoriquement désignée par le terme « appui » ou fondement aux stances *mātrkā* 27 et 33. Cette traduction permet donc de signaler que la notion d'appui ou de fondement reste la préoccupation principale du DhDhV.

L'adjectif « fondamentale » retient aussi l'attention parce que cette traduction met en lumière le fait que la notion d'intelligence dans la structure sémantique du DhDhV correspond à une autre manière de décrire la base de l'expérience des êtres vivants, c'est-à-dire la nature des phénomènes ou l'expérience directe. Selon l'examen de la stance 28, cette expérience est décrite comme l'ainsité, l'absence de tache adventice, ce qui sous-entend le *gotra* naturellement présent (la nature de *buddha*). Il y a là l'idée d'une nature fondamentale. Le commentaire du troisième III^e Karmapa, récemment publié par Brunnhölzl (2012), confirme ce lien plausible entre l'intelligence fondamentale et le *gotra* équivalant au *tathātagatagarba*. C'est pour toutes ces raisons que l'adjectif « fondamentale » apparaît pertinent dans le présent contexte.

Certains maîtres de la tradition indo-tibétaine, comme Gyamtso, décrivent cette intelligence de diverses manières, ce qui permet d'apprécier l'horizon de sens de cette notion.

Elle est luminosité de la non-dualité ; « conscience » qui émerge d'elle-même en non-dualité ; luminosité dénuée de toute fabrication mentale ; pureté originelle ; elle est au-delà de la confusion et de la libération ; luminosité et vacuité indifférenciées ; cœur ou essence du *Tathāgata* (Ainsi-allé) ; elle émerge lors de la réalisation de l'objet qu'est la non-dualité ; espace et conscience (ou présence) indifférenciés, ce qui est au-delà des concepts et de toute expression⁶⁰⁶.

Dans ce contexte, la notion de lumière est souvent associée au processus de perception. En cela, le fait que les phénomènes puissent être perçus implique deux aspects de lumière : du point de vue de l'apparence, il y a une certaine luminosité permettant à cette dernière d'être perçue et, du point de vue de l'appréhension, il y a une lucidité permettant l'appréhension de cette apparence. De même, dans ce contexte, la notion de pureté est souvent associée à l'absence de concept, une qualité que le DhDhV attribue aussi à l'intelligence fondamentale.

⁶⁰⁶Tib. *nyi su med pa'i od sal / nyi su med pa'i rang jung rig pa / spros pa thams chad dang bral ba'i od dsal / ye nas dag pa / 'khrul grol las 'das pa / gsal stong dber med / de gshegs snying po / gnyi su med pa'i don rtogs pa'i ye shes / dbyings rig dbyer med / bsam brjod las 'das pa.*

L'utilisation de l'adjectif « non conceptuel »

Ce que l'on traduit par l'expression « non conceptuelle » est le terme *nirvikalpa*. Le préfixe *nir* est une négation. Viévard (2002), à la suite de May (1959), précise que *nir* n'indique pas simplement une négation comme le ferait le *a* privatif dans *a-vikalpa*, mais la disparition ou l'abolition de quelque chose comme dans *nirvāṇa*.

Le préfixe *vi* implique une distinction. Bugault (1982) choisit de traduire *vi* par « sans option, sans alternative » au sens où, en pensée bouddhique, toute discrimination conceptuelle se présente par paires d'oppositions.

Le terme *kalpa* vient de la racine *klp* qui signifie « façonner, donner forme, fixer, arranger, construire ». En pensée bouddhique, le terme *nirvikalpa* vient à signifier « sans concepts, sans discriminations mentales, sans fabrication »⁶⁰⁷. Bugault (1982) le définit par « ce qui est sans dichotomie ni alternative, sans concept ».

Le terme tibétain que l'on traduit par « non conceptuel » est *rnam par* (sk. *vi*) *mi* (sk. *nir*) *rtog pa* (sk. *kalpa*). C'est un décalque linguistique du terme sanskrit. Il signifie « sans distraction, sans aspect conceptuel, sans élaboration ». Dans le dictionnaire BGT, on définit *rnam par mi rtogs pa ye shes* comme « une intelligence fondamentale qui est la réalisation de la vacuité par expérience directe⁶⁰⁸ ».

Cette expérience directe est parfois décrite comme une non-perception. Le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* explique ainsi que : « les *Dharma*, matière, etc., ne sont pas non-perçus parce que la sagesse ne les atteint pas : ils sont originellement et éternellement non-perçus en soi » (dans Lamotte 1981 : 1112). Comment comprendre cette idée dans le contexte du DhDhV ? Si l'on considère que la perception implique ici la dualité et que l'expérience directe précède toute division (donc toute dualité), alors la reconnaissance

⁶⁰⁷À noter que le terme *vikalpa* est intimement lié au terme *prapañca*. En traduisant *prapañca* par discoursivité, May (1959a) note que, selon le chapitre XVIII du *Mūlamadhyamakakārikā*, « de la discoursivité viennent [les concept/imagination] (sk. *te [vikalpāḥ] prapañcāt*). Pour plus d'information, voir aussi la note 384 de la page 103 dans Viévard (2002).

⁶⁰⁸Tib. *stong nyid mngon sum du rtogs pa'i ye shes*.

immédiate de la nature des phénomènes peut être comprise comme la non-perception d'un sujet et d'un objet. En d'autres mots, l'intelligence fondamentale est toujours sans taches⁶⁰⁹.

De même, l'examen de la stance 5 (pt. à partir de la page 275) fait comprendre que l'adjectif « non conceptuel » ne fait pas tant référence à l'absence ou à la présence de concept ici, mais au fait que l'intelligence reconnaît la nature des concepts, la nature de tout ce qui apparaît, elle reconnaît l'ainsité de toute chose⁶¹⁰. Il y a donc une distinction à faire entre un concept porteur de sens et la nature de ce concept. Bugault (1982) fait ainsi remarquer que, dans le contexte des *Prajñāpāramitāsūtra* : « il n'y a pas de signification première, toutes les significations sont secondes. L'origine des significations est, elle-même, insignifiante [...] » (p. 230). De même, dans le DhDhV, l'intelligence fondamentale ne prend pas appui sur la signification, elle est sans appui conceptuel. En cela, examinons comment le DhDhV introduit cette notion.

9.2 L'intelligence fondamentale en tant qu'appui (stance 33, *mātrkā*)

La première stance de cette section, la stance 33, correspond au sixième point de la stance *mātrkā* 27 qui, elle, porte sur la compréhension des changements d'appui. Ce sixième point est désigné par le terme « appui ». Brunnhölzl (2012) précise que, dans ce contexte, l'appui ne doit pas être compris comme le fondement du changement (puisqu'à cette étape, l'appui est sans-appui) ni comme le résultat des changements (puisque l'expérience directe est déjà présente), mais qu'il doit être compris, selon le commentaire de Vasubandhu, comme la

⁶⁰⁹Il y a une parenté qui n'est pas anodine entre l'adjectif non conceptuel (sk. *nirvikalpa*) utilisé pour décrire cette intelligence et l'expression « complètement fabriqué » (sk. *parikalpita*) utilisée pour décrire la manière d'apparaître des phénomènes (voir pt. 269). Ces deux termes possèdent la même racine : *kḷp*. La négation (*nir*) du premier terme pose un contraste à l'ajout (*pari*) du deuxième. Le deuxième terme, *parikalpita*, est aussi utilisé comme terme technique pour désigner le processus de fabrication qu'implique tout processus de perception duelle. La parenté entre ces deux mots pousse plusieurs penseurs à comprendre ici la notion de non-conceptuel (sk. *nirvikalpa*) comme la disparition de toute fabrication ou imagination (voir aussi la notion de trois dimensions de l'expérience au chapitre 6 : 264).

⁶¹⁰Du point de vue *samsārique*, il y a une association à faire entre l'aspect dépendant et les concepts en tant que support de l'expérience.

cause des changements. La question sous-jacente à l'utilisation de ce terme est donc de savoir ce qui permet les transformations profondes que provoque le chemin vers l'Éveil.

Cette stance 33 est elle-même une stance *mātrkā* en six points, qui indique que la notion d'appui (en tant que cause des changements) nécessite un développement.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir de leur appui, c'est-à-dire de ce qui leur sert de support. [Elle s'établit] par la compréhension de l'intelligence fondamentale non conceptuelle en six points :

1. [la manière] d'orienter l'esprit,
2. les attributs à abandonner,
3. la pratique juste,
4. les caractéristiques,
5. les bienfaits
6. et la connaissance approfondie⁶¹¹. (33)

Le fragment sanskrit se lit comme suit :

*āśrayo [...] praveśaḥ [...] śaḍākāranirvikalpajñānapravesāt śaḍākārapraveśaḥ punar-
ālambanato nimittaparivarjanataḥ samyakprayogato lakṣaṇato 'nuśamsataḥ
parijñānataś ca.*

Ce que l'on traduit de la façon suivante :

L'entrée par le support [que constitue] la connaissance non conceptuelle, est de six sortes : elle se fait à partir de l'objet qui se présente de façon répétée, à partir de l'abandon des signes, à partir d'une pratique juste, à partir des caractéristiques, à partir des bénéfiques, à partir de la pleine compréhension.

Les termes *gnas* et *āśraya* que l'on traduit par « appui » ou « support » ont fait l'objet de nombreux développements dans les chapitres précédents. On ne retiendra ici que l'insistance avec laquelle le DhDhV revient sur cette notion. De même, on a déjà commenté le terme sanskrit *nirvikalpajñāna* et son équivalent tibétain *ye shes*, et abordé les problèmes

⁶¹¹Sixième point de la stance 27 : tib. *gnas sam rten la 'jug pa ni /rnam par mi rtog ye shes la / 'jug pa rnam pa drug gis te / dmigs dang mtshan ma spangs pa dang / yang dag pa yi sbyor ba dang / mtshan nyid dang ni phan yon dang / yongs su shes la 'jug pas so*. Les fragments sanskrits en devanāgarī se lisent comme suit : [...] आश्रयो [...] प्रवेश [...] षडाकारनिर्विकल्पज्ञानप्रवेशात् षडाकारप्रवेशः पुनर् आलम्बनतो निमित्तपरिवर्जनतः संयम्प्रयोगतो लक्षणतो अनुशंसतः परिज्ञानतश् च. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *saṁsthāsu vāśraye // nirvikalpane jñāne pravṛttiś cātha śaḍvidhā / ālambane nimittasya prahāne samprayojane // lakṣaṇe cānuśamsāyāṁ parijñāyāṁ (parijñānam) pravṛttitāḥ /*

de leur traduction. Il ne reste donc que les six termes correspondant aux six points de cette stance. Les stances qui suivent reprennent ces six points et l'examen de ces mots se fera dans cet ordre.

Cela dit, si l'on considère l'ensemble de ces points, on peut déjà constater que le DhDhV ne cherche pas tant à décrire, expliquer ou débattre de la notion d'intelligence, qu'à exposer des moyens pour en faire l'expérience⁶¹². L'objet d'attention, l'abandon des attributs, etc. sont en quelque sorte des conseils pratiques. C'est sûrement une des raisons qui incitent la majorité des érudits de la tradition à considérer ce texte comme un manuel d'instructions. La première instruction concerne le cadre de référence que l'on doit adopter sur ce chemin.

9.3 Le chemin qui mène à l'expérience de l'intelligence fondamentale (stance 34)

En premier lieu, la compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] à partir de [la manière] d'orienter l'esprit. Elle doit être considérée en quatre temps :

1. les enseignements du Mahāyāna,
2. l'engagement envers ceux-ci,
3. la certitude,
4. et le parachèvement de l'accumulation⁶¹³. (34)

Le fragment sanskrit se lit comme suit

caturbhir ākārair ālambanapraveśaḥ mahāyānadeśanā tatrādhimuktiniścaya sambhāraparipūribhiḥ.

Ce que l'on traduit comme suit :

L'entrée par l'objet est de quatre sortes, par les enseignements du Mahāyāna, par le fait de s'y engager, par la certitude, et en complétant l'acquisition de l'équipement nécessaire.

⁶¹²Brunnhölzl (2012) fait remarquer que le DhDhV et le *Mahāyānasamgraha* sont les principaux textes d'origine indienne bouddhique qui portent sur cette notion.

⁶¹³Premier élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *de la dang po dmigs pa la / 'jug pa rnam pa bzhir shes bya / theg pa chen po ston pa dang / de la mos dang nges pa dang / tshogs ni yongs su rdzogs pas so*. Le fragment sanskrit se lit comme suit : चतुर्भिर् अकारैर् आलम्बनप्रवेशः महायानदेशना तत्राधिमुक्तिनिश्चय संभारपरिपूरिभिः Et la reconstitution sanskrite se lit comme suit : *prathamā tatra vijñeyālavavṛttiś caturvidhā // śāstrīvaṃ ca mahāyāne 'dhimuktis tatra niścayaḥ / sambhāre paripūritiś ca [...]*.

Le terme sanskrit *ālambana* que l'on a déjà abordé à l'examen de la stance 32 fait référence à l'objet d'attention ou de méditation, c'est-à-dire « ce sur quoi un individu pose son attention » ou comme le dirait Filliozat (1988) « le support du fruit de l'action ». C'est ce qui lui sert de support. Le terme tibétain correspondant, *dmigs*, signifie aussi « objet, support, objet de référence, objet d'appréhension, but, attention ». Dans leur traduction de cette stance, Davidson (1985) traduit ce terme par *objective support*, Makransky (1993) par *support*, Scott (2004) par *focal requirement*, et Brunnhölzl (2012) par *focal objects*.

La traduction du tibétain que l'on suggère ici est « l'orientation de l'attention »⁶¹⁴. Ce choix de traduction tient à mettre en lumière l'acte délibéré que suppose cette voie vers l'Éveil. En cela, c'est par un effort conscient et rigoureux d'étude, de réflexion et de méditation que le but de ce chemin peut s'accomplir. Le terme sanskrit *punar*, qui signifie « de façon répétée », va dans le même sens. Il indique que le travail consiste à diriger à répétition son attention vers l'objet. L'idée de répétition indique ici que, sans entraînement, il n'y a pas de chemin. Elle sous-entend aussi que l'esprit est instable et qu'il a tendance à être distrait. Il faut donc un effort assidu de vigilance. Mais vers quel objet doit-on diriger l'esprit ?

La nécessité d'un cadre de référence : le constat de vacuité

Selon la stance 34, le premier élément vers lequel un pratiquant ou une pratiquante doit diriger son attention est l'enseignement du Mahāyāna. Dans le fragment sanskrit, l'expression utilisée est *mahāyānadeśanā* et dans la version tibétaine, *theg pa chen po ston pa*. En ce sens, l'intelligence fondamentale non conceptuelle n'est accessible que si l'individu oriente son attention vers l'Éveil. Et, dans ce contexte, l'orientation vers l'Éveil se fait à l'aide des enseignements du Mahāyāna. Cette proposition fait donc écho aux stances 22 (pt. 337) et 32 (pt. 396).

Suivant la stance 22 : les enseignements du Mahāyāna forment le cadre de référence

⁶¹⁴L'objet est ce vers quoi un pratiquant ou une pratiquante dirige son attention.

La stance 22 souligne que la pratique qui mène à l'expérience de la nature des phénomènes doit nécessairement se faire à partir de ce qui apparaît (les phénomènes), ce qui peut aussi prendre la forme, selon la stance 6, de tout ce qui est désigné par les mots. Cette même stance souligne ensuite que cette pratique consiste à reconsidérer la réalité que l'on attribue à des apparences au moyen des enseignements, ce qui comprend, selon la stance 6, la réalité que l'on attribue aux désignations. Dans cette perspective, il y a deux choses à considérer en rapport aux enseignements : ce qui est désigné par les enseignements et les mots utilisés dans les enseignements.

Ce qui est désigné par les enseignements du Mahāyāna

L'examen des stances 9 à 20 montre entre autres que l'étude des enseignements du Mahāyāna consiste à remettre en question toute une gamme de présupposés tels que l'existence et la dualité (sujet-objet), etc. Cette remise en question sert au développement de l'aspect conceptuel de la *prajñā* ainsi qu'à l'accession à son aspect immédiat. On suppose donc, selon le DhDhV, que l'étude des *Prajñāpāramitāsūtra* est essentielle sur cette voie. C'est une des particularités de l'enseignement du Mahāyāna.

Du point de vue des *Prajñāpāramitāsūtra*, on comprend ici que le constat de vacuité est un instrument privilégié, c'est-à-dire que le terme « vacuité », comme celui de « non-dualité », n'est pas utilisé pour décrire une chose en elle-même. Il sert plutôt à éliminer le présupposé d'existence réelle qui émerge généralement avec l'expérience duelle du monde et des êtres vivants. En ce sens, l'expression bien connue : « la forme est vide, le vide est forme », comme celle de la stance 9, « [les phénomènes et leur nature] ne sont ni uns ni différents », indique qu'il n'y a pas de vacuité (la nature) sans phénomènes (les agrégats) et pas de phénomènes sans vacuité (leur nature). Dans cette perspective, la notion de vacuité met en relief l'apparence en éliminant l'existence, elle met aussi en relief la non-existence en reconnaissant la manifestation des apparences.

Dans le contexte de la pratique, le rôle du constat de vacuité (la non-dualité) est donc non seulement d'éliminer la saisie d'une existence inhérente (les apparences), elle sert aussi à pacifier toutes les élaborations (les désignations). On entend ici que la pacification de toute

élaboration mentale laisse place à ce qu'il y a de plus fondamental, le *jñāna*. Dans cette perspective, la mention des enseignements du Mahāyāna implique l'étude liée au constat de vacuité. Cette étude permet de reconnaître la non-existence (la nature) de l'apparente dualité (des phénomènes). Le but est l'expérience directe de la nature des apparences⁶¹⁵. En cela, le constat de vacuité met aussi en lumière le fait que les mots et les concepts sont ont leur limite.

Les désignations utilisées dans ces enseignements

Dans le *Prajñāpāramitāsāstra*, Nāgārjuna cite la *Prajñāpāramitāstotra*⁶¹⁶ pour décrire la perfection de la connaissance que l'on associe ici au *jñāna* : « Immaculée comme l'espace, exempte de discours et de désignation : celui qui te voit en vérité, celui-là voit le *Tathāgata* » (dans Lamotte 1981 : 1061, note 2)⁶¹⁷. Cela correspond au propos de la stance 6 : « d'autre part, la nature des phénomènes a pour caractéristique l'ainsité sans distinction entre objet saisi et sujet saisissant ou [entre] ce qui est désigné et la désignation⁶¹⁸ » (pt. 279). Mais comment peut-on maintenir le constat de vacuité et poser la notion d'intelligence fondamentale⁶¹⁹ ? Est-ce que la notion et l'expression « intelligence fondamentale » ne viennent pas justement établir l'existence de quelque chose ?

Le constat de vacuité et l'intelligence fondamentale

⁶¹⁵On comprend ainsi que, pour développer la *prajñā*, on doit partir d'un mode de cognition valide dit « sans analyse » (la connaissance mondaine), puis avec l'étude, procéder vers un mode de cognition valide suivant une première analyse pour enfin pénétrer le sens par une analyse approfondie (la connaissance supramondaine). Les étapes liées à ce processus correspondent à ce que la stance 23 nomme la certitude face à la distinction entre les phénomènes et leur nature, ce qui équivaut au chemin de la jonction. Puis, sur le chemin de la méditation, la stance 29 énonce que lorsqu'un certain niveau d'entraînement est accompli, ce qui est du domaine du dharma des *sūtra* (l'enseignement) se change en ainsité. Alors, c'est l'ainsité des apparences (ce qui est désigné) et celle des mots utilisés dans les *sūtra* (désignations) qui est reconnu.

⁶¹⁶Lamotte (1981) note que ce texte sert de préface à plusieurs commentaires indiens : voir *Le traité de la grande vertu de sagesse*, note 2 de la page 1060. Un manuscrit sanskrit de ce texte, découvert en 1907 au Népal, indique que l'auteur serait Rāhulabhadrasya. Dans une liste de *siddha*, ce nom est associé à Saraha, un des maîtres de Nāgārjuna.

⁶¹⁷Sk. *ākāśam iva nirlepāṃ niṣprapañcāṃ nirakṣarām, yas tvāṃ paśyati bhāvena sa paśyati tathāgatam.*

⁶¹⁸Tib. *gzhen yang chos nyid mtsan nyid ni / gzung ba dang ni 'dzin pa dang / brjod par bya dang rjod par byed / khyad med de bzhin nyid yin no.*

⁶¹⁹Sk. *jñāna.*

Selon le *Laṅkāvatārasūtra*, il y a deux manières de décrire la nature des phénomènes : l'ainsité et l'intelligence fondamentale non conceptuelle. D'un point de vue relatif, on pourrait parler d'ainsité en tant qu'objet de perception (perçu), et parler d'intelligence en tant que mode de cognition (percevant), mais cette manière de présenter les choses est trompeuse parce qu'en ainsité, il n'y a pas de dualité perçu-percevant. En d'autres mots, l'ainsité est l'intelligence fondamentale non conceptuelle, et vice et versa. Le *Prajñāpāramitāstotra* affirme en ce sens que : « la *Prajñāpāramitā* est pareille à la flamme d'un grand feu : insaisissable des quatre côtés, sans prise ni non-prise » (dans Lamotte 1981 : 1065).

Dans le contexte du DhDhV, la notion d'intelligence fondamentale n'a de sens que si elle est accompagnée d'une analyse approfondie, celle qui mène au constat de vacuité. Elle n'est ni le néant, c'est-à-dire l'affirmation du vide, ni le déni, c'est-à-dire le refus de reconnaître la réalité. La notion d'intelligence fondamentale se situe vertigineusement entre ces deux extrêmes. Il n'est pas tant question d'établir un fondement que de proposer une voie du milieu. Avec cette section, le DhDhV tente ainsi de décrire l'indescriptible : un appui qui est sans appui.

Le *Prajñāpāramitāstotra*⁶²⁰ offre une autre description de l'indescriptible : « tu ne viens de nulle part et tu ne vas nulle part ; en aucun endroit que ce soit, tu n'es perçue par les sages⁶²¹ » (dans Lamotte, 1981, vol. II, p. 1063). Dans cette perspective, ce que l'on nomme « intelligence fondamentale » ne relève pas de l'aspect conceptuel de la connaissance. Sur ce chemin, un passage entre le conceptuel et le non-conceptuel est essentiel.

En somme, la notion d'intelligence fondamentale dans le contexte du Mahāyāna pointe vers l'activité éveillée qui peut se manifester malgré l'absence de substantialité et de permanence. Du point de vue de l'expérience, on ne peut nier l'apparence ; du point de vue de la logique, on ne peut établir ni substantialité ni permanence. Comme l'écrit clairement

⁶²⁰Bugault (1982) traduit le titre de cette œuvre par *Hymne à la sagesse parfaite*.

⁶²¹Sk. *nāgacchasi kutaścit tvam / na ca kvacana gacchasi, sthāneṣv api ca sarveṣu vidvadbhir nopalabhyase*.

Viévard (2002) à propos du passage de la connaissance issue de la réflexion (sk. *prajñā cintāmayī*) à la connaissance issue de la méditation (sk. *prajñā bhāvanāmayī*) : « il ne s'agira plus de combler un manque, mais au contraire, d'empêcher un trop plein » (p. 103).

La notion d'intelligence fondamentale non conceptuelle est tout de même décrite par la tradition en trois aspects : vacuité, clarté et non-obstruction.

- La vacuité fait référence à l'expérience de non-substantialité. Elle est l'expérience vivante au-delà de toute notion d'existence ou de non-existence. Elle est la nature même des concepts, de l'appréhension, des distinctions.
- La clarté fait référence à l'expérience que provoquent les apparences et à la capacité de percevoir, de comprendre, d'agir, de communiquer. De la perspective de la non-dualité, apparence et perception ne sont pas indépendantes.
- L'absence d'obstruction fait référence au fait que tout peut se manifester à l'esprit à la façon d'un miroir.

Ces trois aspects correspondent essentiellement à la présentation des trois *kāya* présentée à la stance 31 du précédent chapitre. Le *dharmakāya* est associé à la vacuité de l'appréhension (la vision du monde-réceptacle). Le *sambhogakāya* est associé à la clarté qui permet la communication, c'est-à-dire l'échange (le facteur commun aux êtres vivants, les relations interpersonnelles). Et le *nirmāṇakāya* est associé à ce qui est sans obstruction, alors qu'une multitude de manifestations peuvent émerger (le facteur non commun des êtres vivants, les consciences). En cela, on comprend que, sur la voie, l'orientation de l'attention vers les enseignements fait ici appel à l'aspect conceptuel de la connaissance, mais son but est l'expérience directe. Cela dit, la stance 32 reprend ce même thème sous un autre angle.

Suivant la stance 32, les enseignements du Mahāyāna sont très particuliers

La stance 32, qui énonce elle aussi l'importance de l'enseignement du Mahāyāna, porte sur les distinctions de l'accomplissement du *Buddha* en rapport avec d'autres cheminements bouddhiques (les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha*). Dans cette stance, l'activité éveillée d'un *buddha* suppose qu'avant l'Éveil, l'individu en question ait formulé des souhaits préliminaires correspondant à cet objectif ; que, durant cette période, son attention ait été dirigée vers les enseignements du Mahāyāna ; et qu'il ou elle ait pratiqué intensivement tout au long de son cheminement sur les dix Terres.

Cependant, si cette intelligence est inhérente à tous les êtres, c'est-à-dire si ce mode de cognition est sous-jacent à toute cognition, pourquoi aurait-on besoin spécifiquement des enseignements du Mahāyāna pour y accéder ? Selon le DhDhV, le dévoilement de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (l'Éveil) est un objectif spécifique au Mahāyāna. Cet objectif ne peut être atteint que si l'attention est dirigée dans cette direction. L'Éveil n'est pas le résultat d'un hasard. On suppose encore ici que le constat de vacuité dans son expression la plus radicale, c'est-à-dire selon l'enseignement du Mahāyāna, est une des clés de cette énigme. Mais comment des enseignements qui sont conceptuels (ce qui est désigné et leurs désignations) peuvent-ils mener à une expérience non conceptuelle (sans objet ni désignation) ?

La dynamique du constat de vacuité

Pour comprendre la dynamique du chemin proposé, examinons d'abord la notion d'ignorance (premier lien d'interdépendance). En général, on dit que l'ignorance est le fait de ne pas savoir, de ne pas comprendre correctement, de ne pas reconnaître la clarté inhérente ou encore le fait de ne pas faire la différence entre ce qui est une vertu et ce qui ne l'est pas. Plus spécifiquement, dans le DhDhV, l'ignorance est la confusion que provoque la dualité. On entend ici la séparation entre moi et autre, entre monde-réceptacle et êtres vivants, entre sujet et objet. Elle est dite « ignorance » parce que sa présence rend un individu incapable de différencier entre la fabrication et l'absence de fabrication, entre l'apparence et la nature de l'apparence ou encore entre le processus conceptuel et le mode de cognition non conceptuelle (voir Viévard 2002).

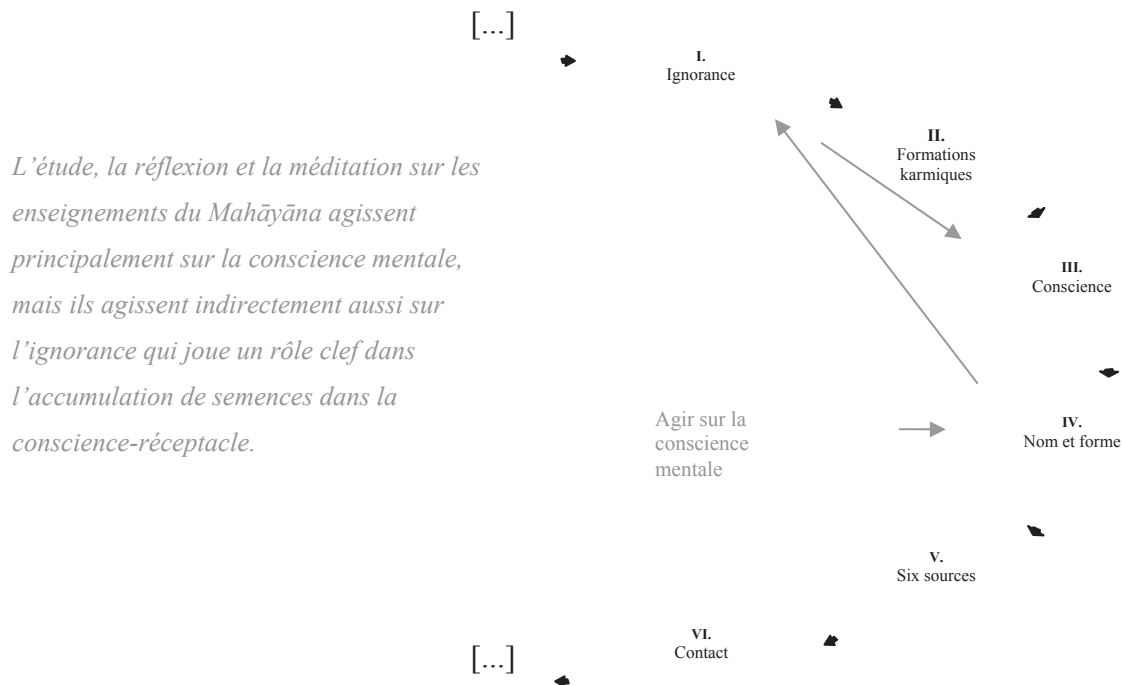
En pensée bouddhique, et plus fortement dans les enseignements du Mahāyāna, l'ignorance n'est pas tant l'absence de connaissance que l'adoption de vues erronées. En ce sens, l'ignorance voile la réalité telle qu'elle est ; elle voile l'ainsité. La stance 32 sous-entend donc que le mode de cognition qui maintient l'ignorance (l'aspect imaginaire de l'expérience) est conceptuel par nature puisqu'il est lié à la notion de sujet et d'objet. Alors que le mode de cognition capable de reconnaître l'ainsité est non-conceptuel, immédiat, fondamental : l'intelligence non conceptuelle (l'aspect parfaitement présent). Le DhDhV ne dit donc pas, comme on pourrait le supposer, que la compréhension des enseignements élimine l'ignorance. Il dit que ce qui élimine l'ignorance est l'expérience profonde de la non-dualité.

Pour un mode de fonctionnement saṃsārique, l'appui de l'expérience est l'ignorance (dualité), ce qui produit l'apparence du *saṃsāra* et l'expérience de la souffrance. Pour un mode de fonctionnement nirvānique, l'appui est l'intelligence fondamentale (non-dualité), c'est-à-dire l'absence d'appui, ce qui produit l'apparence du *nirvāṇa* et l'expérience de la paix. Entre ces deux, il y a changements d'appuis. Du point de vue ultime, le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* ne sont pas séparés, ils ne sont pas distincts. La distinction n'est concevable que du point de vue relatif ou conceptuel.

Dans le contexte des douze liens d'interdépendance, l'intelligence fondamentale non conceptuelle peut se comprendre par déduction logique. L'enchaînement est dit être sans début ni fin ; il est illustré par un cercle dont le premier lien est l'ignorance et le dernier, la mort. L'intelligence fondamentale, qui est aussi décrite comme sans début ni fin, peut ainsi être considérée comme ce qui est sous-jacent à l'ignorance, ce qui est caché, obstrué par l'ignorance, c'est-à-dire par l'erreur de croire que la dualité existe telle qu'elle apparaît. L'illustration 9.1 montre le fonctionnement de ce passage dans le contexte des douze liens d'interdépendance, elle permet peut-être de mieux comprendre comment les enseignements du Mahāyāna répondent à cette question épineuse.

Cette illustration suggère que l'attention dirigée vers les enseignements du Mahāyāna permet d'abord d'agir sur la conscience mentale. En général, cette conscience fonctionne dans la dualité et maintient l'état d'ignorance, mais l'étude et la réflexion se basant sur le constat de vacuité permettent d'agir indirectement sur cet état de confusion en pointant dans la direction voulue. Même si l'individu qui s'engage sur le chemin doit d'abord comprendre ce qui est vertueux (condition favorable à l'Éveil) et ce qui ne l'est pas (conditions défavorables à l'Éveil), la clé dans ce cheminement reste le constat de vacuité qui aide à éliminer toute fabrication mentale et reconnaître l'égalité entre vertu et non-vertu.

Illustration 9.1
L'applicabilité du constat de vacuité



Dans le DhDhV, la déconstruction de toute idée d'existence se fait par l'argument de la relation de dépendance ou encore par celui du processus de causalité (stances 7 et 8). D'un point de vue pratique, cette compréhension permet à l'individu de gagner d'abord plus de flexibilité, de souplesse face à toutes les expériences qu'il ou elle rencontre et que ces raisonnements sont une des causes (l'appui) de la réalisation de la nature des phénomènes. Du point de vue ultime, l'idée de vacuité n'est ni plus réelle ni moins réelle que tous les autres concepts. Un concept reste un concept. Un mot reste un mot. La différence n'est que relative au but à atteindre.

Du point de vue du DhDhV, les enseignements du Mahāyāna, en particulier ceux qui portent sur le constat de vacuité, sont considérés essentiels parce qu'ils permettent d'abandonner tous les concepts liés à la dualité : existence et non-existence. Dans cette perspective, c'est par un effort rigoureux de réflexion et de méditation que le constat de vacuité donne accès à l'expérience directe, à l'intelligence fondamentale. En somme, ces enseignements permettent un processus de déconstruction favorable à l'Éveil. Mais

comment agir efficacement sur la conscience mentale en orientant l'esprit dans le sens du constat de vacuité ?

La nécessité de l'engagement, de la certitude et de l'accumulation

Le deuxième élément de la stance 34 indique qu'un engagement sincère sur cette voie est nécessaire. Le terme tibétain *mos pa* est inspiré du terme sanskrit *adhimukti*⁶²². Certains traducteurs le traduisent par dévotion, d'autres par conviction. Plus particulièrement, Viévard (2002) à la suite de Lamotte, le traduit par « adhésion ». Brunnhölzl (2012) le traduit par « aspiration ». Il est question ici d'un investissement personnel profond envers les enseignements du Mahāyāna. Dans son commentaire au DhDhV, Mipham précise que cet engagement nécessite les instructions d'un ami ou d'une amie spirituelle. Il place clairement le DhDhV dans une tradition orale vivante, ce qui veut dire que la lecture seule de ce texte ne suffit pas.

Pour illustrer l'envergure de l'engagement requis, le récit de la transmission indique qu'Asaṅga s'engage à rester en retraite solitaire et n'abandonne pas son but jusqu'à ce qu'il rencontre Maitreya face à face douze ans plus tard. Il y a là l'illustration d'un effort, d'une détermination, d'un engagement personnel intense. Sa rencontre face à face avec Maitreya constitue un indice de transmission orale. Mais, selon le DhDhV, un tel engagement (voire une telle rencontre), aussi intense soient-ils, ne suffisent pas à la réalisation, ce ne sont que des éléments essentiels.

La nécessité de la certitude

Pour que ces enseignements aient un impact réel sur l'expérience, le DhDhV souligne que la certitude (*nges pa*) est essentielle. Le terme *nges pa* fait référence à ce qui est définitif, certain ou résolu. Le terme sanskrit utilisé dans le fragment est *nīścaya*. Ce terme vient de la racine *ci* au sens d'« observer, chercher ». Le préverbe *nīś* s'emploie non seulement au sens de disparition, mais aussi pour marquer l'accomplissement d'une opération

⁶²²On emploie aussi le terme *adhimokṣa*. Ces deux termes ont pour racine *muc* qui signifie rendre libre.

intellectuelle. Renou (1984 :143) écrit que *ni* signifie « en bas » ou « en dedans » et que, d'ordinaire, il marque un changement profond. Dans sa traduction du *Traité de la grande vertu de la sagesse*⁶²³ de Nāgārjuna, Lamotte (1981) traduit ce terme par « décision ». Viévard (2002) suggère « certitude ». Dans le contexte du développement de la *prajñā*, on retrouve souvent cette idée :

La [*prajñā*] *śrutamayī* est une certitude (sk. *niścaya*) née de l'autorité (sk. *prāmānya*) de la parole d'une personne qualifiée (sk. *āptavacana*) ; la [*prajñā*] *cintāmayī* est [une certitude] née de l'examen rationnel (sk. *yuktinidhyāna*) ; la [*prajñā*] *bhāvanāmayī* est [une certitude] née du recueillement (dans Viévard, 2002 : 40)⁶²⁴.

Notons que le terme « certitude »⁶²⁵ revient aussi fréquemment dans le DhDhV. Il implique qu'il y a utilisation de la pensée rationnelle sur le chemin de l'Éveil. En particulier, la connaissance issue de la réflexion ne s'acquiert que si l'on réfléchit, l'on questionne, l'on analyse le sens des enseignements. Dans cette perspective, le développement de la *prajñā* exige un effort continu de mise à jour.

Dans le contexte occidental, l'utilisation de la pensée rationnelle en lien avec le constat de vacuité porte souvent à confusion. D'abord, parce qu'elle semble incompatible avec l'expérience qu'on a ordinairement de la réalité. Puis, parce que l'expérience ordinaire du monde (réceptacle) et des relations (êtres vivants) mène à croire en l'existence d'une continuité, psychologique et temporelle. Du moins, c'est ainsi que la plupart des gens inscrivent leurs actes dans une durée, une autonomie et une certaine indépendance. Or les stances précédentes cherchent à montrer que, dans la perspective du Mahāyāna, l'expérience ordinaire du monde dépend essentiellement d'un processus de cognition et que, du même coup, elle ne dépend justement pas d'une continuité, psychologique ou temporelle. C'est la première étape d'analyse sur lequel le DhDhV insiste. Quel impact a

⁶²³Sk. *Mahāprajñāpāramitāsāstra*.

⁶²⁴Voir les notes 88 et 89 de la page 40 du livre de Viévard (2002) sk. *āptavacanaprāmānyajātaniścayaḥ śrutamayī / yuktinidhyānaś cintāmayī / samādhiḥ bhāvanāmayīti* (*Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandhu). On dit que la connaissance issue de l'écoute s'attache au nom, la connaissance issue de la réflexion s'attache au nom et à la chose et que la connaissance issue de la méditation s'attache à la chose. Dans le contexte du DhDhV, la connaissance issue de la méditation équivaut à l'expérience directe, au dévoilement de l'intelligence fondamentale non conceptuelle.

⁶²⁵Tib. *nges pa*.

une telle réflexion sur l'expérience ? Comme l'écrit Bugault (1982) dans la conclusion de sa recherche sur la *prajñā* : « Retenons avant tout l'idée d'un mystère radical, que souffre une patience radicale, une patience sans espoir extrinsèque » (p. 230). En d'autres mots, le constat de vacuité comme la notion de non-dualité retourne le processus de perception sur lui-même.

Ce retour sans espoir extrinsèque n'est pas aisé. Bugault (1982) parle de patience radicale entre autres parce que, cherchant à se désengager de l'illusion, le ou la pratiquante bouddhiste n'est souvent que plus fortement confronté(e) à l'expérience du moment qui le ou la sollicite. Il ou elle n'en est que plus présent(e) à la conséquence de ses actes. Ce qui peut créer une sorte de crispation, de gaucherie ou même une rupture de sens.

Cela dit, cette pratique ne se trouve ni dans le rejet ni dans l'adoption. Il n'est donc pas question de nier l'expérience ordinaire. Au contraire, comme l'indique la stance 22, c'est à travers les expériences de la vie que le chemin est possible. Les phénomènes forment un appui essentiel au chemin. C'est donc à travers le monde, le corps et les phénomènes mentaux que la nature des phénomènes se manifeste (voir stance 9 : 278). Mais comment s'appuyer sur cette nature des phénomènes ?

Dans son commentaire, Mipham propose d'utiliser les quatre règles de logique (voir aussi le chapitre 3) qui s'exprime ainsi :

- Un phénomène apparaît en relation ou en dépendance, ex. une graine en rapport à une pousse ou un acte en rapport à un résultat.
- Un phénomène apparaît selon sa propre fonction, ex. une graine d'orge se développe en une pousse d'orge ou un acte vertueux en rapport à un résultat vertueux.
- Un phénomène apparaît suivant la logique, c'est-à-dire selon les modes de cognition valide (tib. *tshad ma*) : directe (tib. *ngnon sum*) ou inférentielle (tib. *rjes dpag*). On ajoute à cela, selon les écritures.
- Un phénomène apparaît selon la tendance naturelle des choses, ex. un fleuve coule vers le bas.

Au premier abord, ces quatre formes de raisonnement semblent davantage renforcer la croyance en l'existence du processus causal. Mais il faut toujours se rappeler qu'en pensée bouddhique, comme le montre si bien Nāgārjuna, c'est le processus causal qui mène au

constat de vacuité. S'il y a relation de dépendance, s'il y a cause et condition, c'est que les choses n'existent pas en soi. La relation de dépendance, la dualité, le principe de causalité appartiennent au mode de cognition conceptuel. La réalité ne se limite pas à la manifestation des apparences, des concepts ou des mots. Toutefois, même avec l'acquisition d'une profonde certitude, au-delà de tout concept, à propos d'une nature, la stance 34 indique que l'accumulation est aussi nécessaire.

La nécessité de l'accumulation

Le fragment sanskrit utilise l'expression *saṃbhāraparipūribhiḥ* que l'on traduit par « complétant l'acquisition de l'équipement nécessaire ». Cornu (2006) et Viévard (2002), comme beaucoup d'autres spécialistes traduisent le terme *saṃbhāra* par « accumulation ». Dans l'expression tibétaine *tshogs ni yongs su rdzogs pas*, le terme *tshogs* signifie littéralement « collection, ensemble, accumulation », le terme *yongs su* est un intensifiant que l'on traduit ici par complètement et le terme *rdzogs pa* signifie « parfaire, accomplir ».

En contexte bouddhique, on insiste sur la nécessité de deux types d'accumulation : l'accumulation de vertus⁶²⁶ et la perfection de connaissance (sk. *prajñā*). D'une part, l'idée d'accumulation ne devrait pas être considérée comme un compte d'épicier avec ses débits et ses crédits, mais davantage selon le principe de causalité : chaque acte a une conséquence et ce sont en quelque sorte ces conséquences qui s'accumulent. D'autre part, dans le Mahāyāna, les vertus consistent en la perfection des cinq premières *pāramitā* : la générosité, l'éthique, la patience, l'enthousiasme, l'attention/méditation⁶²⁷. Dans le contexte de l'enchaînement des douze liens, l'accumulation de semences vertueuses dans la conscience-réceptacle produira des fruits vertueux, c'est-à-dire des conditions favorables au chemin qui, lui, donne progressivement accès à l'intelligence fondamentale.

On sait que, jusqu'à maintenant, le DhDhV a mis l'accent sur l'accumulation de la connaissance, ou plus précisément sur sa perfection, en proposant des raisonnements suivant l'application du constat de vacuité (la non-dualité). Dans le contexte du

⁶²⁶Sk. *punya* ; tib. *bsod nams*.

⁶²⁷Parmi ces cinq vertus, Nāgārjuna écrit que l'attention est la base (sk. *āśraya*) de la *prajñāpāramitā* (dans Lamotte, 1981 : 1107).

Mahāprajñāpāramitāsāstra : on donne trois méthodes de développement de la *prajñā* : celle qui passe par la pratique successive des cinq vertus, celle qui passe par la pratique d'une seule vertu, la *prajñāpāramitā*, et la méthode qui consiste à s'abstenir de toute pratique.

Lorsque le DhDhV indique à la stance 34 que l'accumulation est un élément essentiel pour accéder à l'intelligence fondamentale, il semble faire référence à la première méthode, celle qui passe par la pratique successive des cinq premières vertus. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il exclut les autres méthodes puisque la deuxième insiste sur le fait que l'unique développement de la *prajñāpāramitā* peut englober toutes les vertus. La dernière méthode n'est pas exclue puisqu'elle s'assimile définitivement aux *Prajñāpāramitāsūtra* qui énoncent qu'il n'y a ni croissance ni décroissance, rien à acquérir, rien à éliminer. Plusieurs interprétations de cette stance sont donc possibles. Cela dit, la stance suivante précise que, sur ce chemin, il y a non seulement des choses à accomplir, mais aussi des choses à abandonner.

La nécessité d'abandonner l'aspect conceptuel de la *prajñā* (stances 35 et 36)

En second lieu, la compréhension de [l'intelligence fondamentale s'établit] à partir des attributs à abandonner. [Ils doivent être considérés] également en quatre [temps], c'est-à-dire à partir :

- 1 - des facteurs nuisibles,
 - 2 - des remèdes,
 - 3 - de l'ainsité,
 - 4 - et des réalisations
- qui sont les attributs à abandonner⁶²⁸. (35)

Dans cet ordre, il y a abandon complet

⁶²⁸Deuxième élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *gnyis pa mtsan ma spangs pa la / 'jug pa yang ni rnam bzhi ste/ mi mthun pa dang gnyen po dang / de bzhin nyid dang rtogs pa yi / mtshan ma dag ni spangs pas so*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *dviṭyāpi caturvidhā // vṛttinirmittahāniś ca vipakṣapratipakṣiyoh / tathāṭve 'dhigame cāpi nimittānāṃ prahānataḥ //*. La version tibétaine ajoute un élément à cette stance : l'idée que celle-ci constitue une seconde étape. Cette stance correspond effectivement au second point de la stance *mātrkā* 33. Cette version tibétaine fait aussi abstraction du terme *dharma* auquel se rattache le terme *nimitta* dans le fragment sanskrit. On doit donc le considérer comme sous-entendu. Dans la traduction du tibétain, le terme réalisation a été traduit au pluriel suivant le commentaire de Mipham qui indique que chaque étape du chemin sert à éliminer les taches de l'étape précédente (voir pt. 181).

L'examen des stances IX

des attributs grossiers, médians, subtils
et tenaces⁶²⁹. (36)

La translittération des deux fragments sanskrits correspondants se lit comme suit :

*caturbhir ākārair nimittaparivarjanapraveśo
vipakṣapratipakṣatathatādhiḡamadharmanimittaparivarjanato*⁶³⁰.

*caudārikamadhyasūkṣmadūrānugatanimittaparivarjanam yathāsamkhyam
anenodbhāvitam bhavati*⁶³¹.

Ce que l'on traduit par

L'entrée par l'abandon des attributs [se fait] selon quatre modalités, soit par l'abandon des attributs des phénomènes que sont (1) les facteurs d'égarement, (2) les remèdes, (3) l'ainsité et (4) l'obtention (sk. *adhigama*).

L'abandon des attributs, qui sont les uns grossiers, les autres de moyenne intensité, puis subtils ou encore très tenaces, s'accomplit dans cet ordre.

Dans l'expression « abandon des attributs », il y a le terme « attribut » que l'on traduit du sanskrit *nimitta* (tib. *mtshan ma*) signifiant « signe, marque, caractère ». Bugault (1982) le traduit par « caractère différentiel », « détermination » ou « particularité ». Mathes (2005) ne tente même pas de traduction, il garde le terme sanskrit. En tibétain, le terme correspondant est *mtsan ma*, il signifie « attribut, facteur, caractéristique, qualité, etc. ». Brunnhölzl (2012) le traduit simplement par *characteristics* et Robertson (2008) par *marks*. On évite ici ces traductions parce que, d'une part, le mot « caractéristique » (tib. *mtshan nyid*) est déjà utilisé au sens de « ce qui définit les phénomènes ainsi que ce qui définit leur nature (stances 1, 4 et 6) » et d'autre part, parce que le terme « marque » est trop vague en langue française. On choisit donc le terme « attribut ». Étant lié aux phénomènes, un attribut s'inscrit nécessairement dans le cadre de l'apparente dualité.

⁶²⁹Deuxième élément de la stance *mātrkā* 33 (suite) : tib. 'dis ni rim pa ji lta bzhin / rags dang 'bring dang phra mo dang / ring du rjes su 'brel ba yi / mtshan ma yongs su spangs pa yin. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *evam yathākramaṃ tādr̥gaudāramadhyayos tathā / sūkṣme dvarānubaddhe (dvarānuṣaddhe) ca nimitta pariḡāṅakam* //. La dernière ligne de la stance 36 de la version tibétaine indique l'abandon est complet (tib. *yong su*).

⁶³⁰En devanāgarī : चतुर्भिर् आकारैर् निमित्तपरिवर्नप्रवेशो विपक्षप्रतिपक्षतथताधिगमधर्म निमित्तपरिवर्जनतो.

⁶³¹En devanāgarī : चौदारिकमध्यसूक्ष्मदूरान'गतनिमित्तपरिवर्जनं यथासंख्यम् अनेनोद्भवितं भवति.

Ensuite, il y a le terme « abandon », traduit du terme sanskrit *parivarjana* qui fait référence à l'action d'éviter, d'éliminer, d'échapper, de délaisser, de se dessaisir de quelque chose ou de s'en abstenir. Dans le présent contexte, il peut aussi se comprendre au sens « de reconnaître la nature de quelque chose ». En cela, l'utilisation du terme « abandon » commente probablement la première ligne de la stance d'introduction : « Après avoir compris qu'il y a quelque chose à abandonner complètement [...] ».

Il y a deux interprétations de cette stance. Les érudits qui suivent la pensée de Kamalaśīla⁶³² considèrent que le terme *nimitta* ici fait référence aux constructions mentales générées par la saisie. Dans ce cas, l'abandon des attributs est pris au sens d'éliminer, il remet en cause le processus de cognition (ce qui saisit) et l'aspect conceptuel de la *prajñā*. L'abandon s'opère suite à la pratique du calme mental (sk. *śamatha*) en neuf étapes et durant l'application de la vision profonde (sk. *vipaśyanā*).

Les érudits, qui suivent la pensée de Maitrīpa⁶³³, n'excluent pas les pratiques du calme mental et de la vision profonde, mais considèrent d'abord les attributs comme des apparences. Pour expliquer le processus d'apparition, Zonupal⁶³⁴ donne l'exemple du vase qui apparaît et qui, par le fait même, devient un objet de fabrication mentale ; de cette situation découle l'attachement à l'idée d'un vase en tant qu'objet extérieur. Dans cette perspective, l'attribut fait référence au fait d'apparaître et, par conséquent, on l'associe à la luminosité de l'esprit. Ces érudits comprennent l'expression « abandon des attributs » au sens de la reconnaissance de la nature même des phénomènes. Cette reconnaissance amène à voir que les attributs sont des fabrications et que, dans la nature de phénomène (la nature des apparences duelles), il y a absence d'attribut. L'abandon se fait donc en se familiarisant

⁶³²L'influence de Kamalaśīla provient de son commentaire intitulé l'*Avikalpapraveśadhāraṇīṭīkā*.

⁶³³L'influence de Maitrīpa de son texte, le *Tattvadaśaka* et du *Tattvadaśakaṭīkā* de son héritier, Sahajavajra.

⁶³⁴Le commentateur Zonupal (tib. *gZon nu dpal* : 1392-1481) suit la pensée de Maitrīpa, il s'inspire aussi de l'*Avikalpapraveśadhāraṇī* en offrant une interprétation différente de celle de Kamalaśīla. Pour en savoir davantage sur le commentateur Zonupal, aussi nommé Gö Lotsawa (tib. *'gos lo tsa ba*), voir Mathes 2000 et 2008.

avec la nature lumineuse (apparence) et non duelle (non-existence) des attributs⁶³⁵. Ces érudits mettent donc l'accent sur le point de vue de l'expérience directe.

Ces deux approches visent l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Dans cette section du commentaire, Mipham ne se prononce pas clairement sur l'une ou l'autre de ces approches. Cela dit, pour mieux tenter de cerner l'enjeu de l'interprétation qu'on accorde à ces mots, examinons la liste de ce qui est à abandonner comptant quatre catégories d'attributs.

L'abandon des attributs grossiers, c'est-à-dire les facteurs nuisibles

Le commentaire Vasubandhu, offre un exemple de facteur nuisible : l'attachement⁶³⁶, et un exemple de remède : « développer du dégoût à l'égard de ce qui est nuisible ». Ce sont des notions opposées très communes. L'attachement est la première des six afflictions racines que sont : l'attachement du désir, la colère ou l'aversion, la stupeur, la fierté, le doute et les fausses vues ou vues affligées (pt. 285 note 364 et note 365). Ces attributs sont dits grossiers parce qu'ils causent la souffrance.

Pour les héritiers de Kamalaśīla, ce premier type d'attribut correspond donc aux phénomènes affligés qui émergent sous l'influence de l'ignorance sans aucun effort de la part d'un individu (dans Brunnhölzl 2012). Pour le III^e Karmapa, héritier de la pensée de Maitrīpa, ce premier attribut correspond aux quatre formes de saisie contraire à une vue juste : prendre ce qui impermanent pour permanent ; prendre ce qui est composé pour existant réellement ; prendre ce qui est souffrance (le corps impur) pour bonheur (la pureté) ; et prendre le non-soi des phénomènes pour existant (dans Brunnhölzl 2012).

⁶³⁵De même, pour Mipham, le problème n'est pas l'attribut en soi, mais l'appropriation des attributs. Il emploie le terme *zhen* qui signifie « attachement, conception, adhésion, désir, appropriation, considération ». Le terme sanskrit correspondant est peut-être *vi-mś* qui, du côté hindou, fait référence au fait de prendre conscience de quelque chose. Lié à la perception, la réflexion ou la considération, il implique un type de distinction plus ou moins subtile.

⁶³⁶Les termes sanskrit et tibétain que l'on traduit par « attachement » sont dans l'ordre *rāga* et *'dod chags*. Le terme *rāga* signifie littéralement « couleur ou passion » et, par extension, il fait référence à une forte inclination envers une chose. On utilise aussi parfois le terme *trṣṇā* qui signifie littéralement « soif » et, par extension, « désir ou passion ».

En cela, pour Kamalaśīla, l'abandon commence au contact de la nature des phénomènes (chemin de la vision)⁶³⁷, alors que pour le III^e Karmapa, l'abandon commence dès le chemin de l'accumulation, alors que l'existence de l'apparente dualité est remise en question (l'apparence de facteurs nuisibles étant perceptible grâce à leur apparence). Ayant compris que ces attributs ne sont qu'apparence et vacuité (non-dualité, non-existence), l'utilisation de la pensée rationnelle n'est plus requise. Quoi qu'il en soit, pour abandonner ces facteurs nuisibles, on applique généralement des remèdes.

L'abandon des attributs médians, c'est-à-dire les remèdes

Vasubandhu propose un exemple de remède⁶³⁸ à ces afflictions, celui de « la répulsion » associée aux « neuf notions d'horreurs ». Ce type de remède se trouve dans les textes d'Abhidharma, mais aussi dans les textes du Mahāyāna comme dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*. Les horreurs font référence aux neuf états de décomposition de cadavres : enflés, déchirés, saignants, putréfiés, etc. (voir Lamotte 1970 : 1311-1328).

Dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Nāgārjuna écrit que « Les neuf notions sont un exercice de début » (dans Lamotte 1970 : 1320). De même, l'abandon ou le renoncement aux facteurs grossiers à l'aide des remèdes que sont les neuf notions forme la base de la voie⁶³⁹. Nāgārjuna (dans Lamotte, 1970) ajoute que, dans le Mahāyāna, cette même pratique diffère de celle des adeptes du Hīnayāna :

Quand le bodhisattva pratique ces neuf notions, il arrive que des pensées de dégoût (*nirvedacitta*) surgissent en lui et qu'il se dise : « Ce corps horrible est détestable et douloureux : je veux prendre de suite le Nirvāṇa ». Alors, le bodhisattva fait la réflexion suivante : « Les Buddha des dix régions ont dit que tous les *dharma* sont vides de caractères (*lakṣaṇasūnya*), [...] C'est seulement pour détruire la méprise consistant à

⁶³⁷Selon le *Daśabhūmikasūtra*, l'effort des *bodhisattva* jusqu'à la septième Terre est décrit ainsi : « Fils de bouddhas, le bodhisattva établi en cette Terre accomplit avec profondeur et pureté les activités du corps, de la parole et de l'esprit. Il renonce à toutes les mauvaises pratiques réprouvées par les *tathāgatas*, et cultive toutes les bonnes activités, de celles que louent les *tathāgatas* » (dans Carré 2004 : 149).

⁶³⁸Tib. *gnyen po* (sk. *pratipakṣa*)

⁶³⁹La pratique des neuf notions précède les pratiques des *dhyāna* et des *samāpatti*. Même si plusieurs sanskritistes traduisent le terme *samāpatti* par recueillement, Bugault (1982) préfère « adéquation à, ajustement à, connaissance sympathique et recueillie, ou état d'unisson entre un sujet et un objet ». Voir Filliozat 1991.

prendre [ce qui est impur] pour pur (*aśucau śucir iti viparyāsaḥ*) que l'on pratique cette méditation des horreurs » (dans Lamotte 1970 : 1328).

Avec cette citation, on constate que le détachement de tous les désirs pour parvenir au *nirvāṇa* n'est pas le but de la voie du Mahāyāna, elle n'est donc pas celle du DhDhV. Pour un *bodhisattva*, c'est-à-dire un ou une pratiquante du Mahāyāna, la méditation en présence de cadavre ne cherche pas simplement à abolir le désir, elle sert à corriger une confusion.

En cela, ce type de pratique méditative traditionnelle *in situ* s'inscrit dans le cadre d'une autre pratique, celle des quatre fondements de l'attention⁶⁴⁰ : l'attention au corps, aux sensations, à l'esprit et aux phénomènes. Les neuf notions d'horreur en présence de cadavre s'appliquent ici au premier fondement de l'attention : le corps. En cela, la mention de ce remède s'interprète aisément comme un des moyens de corriger les quatre méprises que mentionne le III^e Karmapa : voir que ce qui semble pur (le corps) est impur ; voir que ce qui semble être une source de bonheur (les sensations) est source de souffrance ; voir que ce qui semble être permanent (l'esprit) est impermanent, et voir que ce qui semble posséder une existence (les phénomènes) est sans existence (voir entre autres dans Lamotte 1970 : 1150)⁶⁴¹. Ce type d'attribut est médian parce qu'il sert d'antidote à ce qui est nuisible. Toutefois, même si les remèdes corrigent les méprises, la pratique que propose le DhDhV consiste aussi à les abandonner.

Viévard (2002) écrit qu'il « ne s'agit pas pour le *yogin* de dépasser la dualité (ex. pur-impur) dans une synthèse supérieure, mais de l'épuiser en reconnaissant l'égalité de ses deux termes » (p. 107). Dans cette pratique, il y a donc une relation de dépendance mutuelle à découvrir, par exemple entre l'attribut de pureté et l'attribut d'impureté. Cette découverte mène à comprendre qu'un attribut n'est rien d'autre qu'un concept, une apparence. Ayant compris que ces attributs sont égaux, il y a abandon. Toutefois, dans l'esprit, il reste une tendance à saisir un attribut encore plus subtil.

⁶⁴⁰Sk. *smṛtyupasthāna* ; tib. *dran pa nye bar bzhag pa bzhi*.

⁶⁴¹Le *Daśabhūmikasūtra* indique qu'au niveau de la huitième Terre : « [...] le *bodhisattva* aux pratiques profondes, il est difficile à connaître et à reconnaître parce qu'il ne correspond plus à aucune caractéristique, à aucune idée fictive, ni à aucune croyance » (dans Carré 2004 : 164). Cette citation laisse entendre qu'entre la septième et huitième Terre d'un *bodhisattva*, il y a un abandon radical de distinction qui s'opère.

L'abandon des attributs subtils, c'est-à-dire l'ainsité

En tant que référent, l'ainsité est à la fois le remède à la tendance à opérer une distinction (ex. pur et impur) et un obstacle lorsque « substantialisée ». L'individu doit donc apprendre à rester dans un équilibre subtil sans point de référence ou, comme l'énonce le III^e Karmapa, il doit reconnaître que les facteurs nuisibles et les remèdes ne sont qu'appréhension seulement (dans Brunnhölzl 2012). Ayant compris que ces attributs ne sont qu'appréhension seulement, ces attributs subtils n'ont plus d'emprise. Avec cette description, on comprend peut-être mieux pourquoi Bugault (1982) indique que le développement de la *prajñā* exige une patience radicale, une patience sans espoir extrinsèque⁶⁴². Cette idée est aussi clairement exprimée par le dernier attribut à abandonner.

L'abandon des attributs tenaces, c'est-à-dire les réalisations

Avec cet attribut, la stance 36 souligne ainsi que, même à une étape avancée du chemin, il reste un concept extrêmement subtil à l'esprit, un concept qui demeure longtemps dans le courant d'esprit. On associe ici cet attribut au souhait profond d'atteindre l'Éveil. Ce souhait, qui motive le *bodhisattva* tout au long de la voie, ne peut pas être abandonné avant qu'il ou elle arrive à son but. D'un point de vue ordinaire, l'idée qu'il y a quelque chose à atteindre est instrumentale, elle sert de carburant. Mais, comme la barque qui permet de traverser la rivière, les concepts liés à l'obtention d'une réalisation ne sont plus utiles une fois rendu de l'autre côté de la rive, ceux-ci doivent être abandonnés. Tous les commentateurs s'accordent pour dire que cette étape d'abandon a lieu sur les Terres, jusqu'au moment même de l'Éveil. Mais quelles sont les sources possibles de ces deux stances.

Les sources des stances 35 et 36

Dans son commentaire, Mipham indique que ces stances trouvent leur source dans le *Sūtra de l'absorption méditative non conceptuelle* (k. *avikalpapraveśadhāraṇī* ; tib. *rnam par mi rtog pa'i gzungs bstan pa'i mdo* aussi traduit par *Sūtra présentant la mémoire non*

⁶⁴²Dans le *Daśabhūmikasūtra*, l'abandon de l'ainsité n'est pas mentionné, l'accent étant mis sur la capacité d'enseigner au niveau de la neuvième Terre.

conceptuelle, p. 175). D'autres textes évoquent des notions semblables sans l'utilisation du terme *parivarjana*. Par exemple, dans le *Mahāparinirvāṇa*, il est question de l'abandon de signes : « Lorsque *samādhi* et *prajñā* sont égaux, on voit toutes choses. Cela s'appelle abandon (*upekṣā*) des particularités (*nimitta*) » (dans Bugault 1982 : 93). Dans le *Laṅkāvatārasūtra*, il est question de quatre concentrations : la concentration pratiquée par les sots, celle qui analyse le sens des choses, celle qui concerne l'ainsité et celle des *tathāgata*. On peut y voir certaines correspondances. Dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Nāgārjuna mentionne aussi quatre aspects dans le contexte de la concentration du sans-caractère : la destruction des douleurs, la pacification des poisons et autres passions, l'excellence et la sortie du monde (Sk. *nirodha*, *śānta*, *prañīta*, *niḥsarāṇa*. Voir les aspects des trois *samādhi* dans la traduction de Lamotte publiée en 1970 dans le volume III, p. 1222). Il n'est pas exclu que la stance 35 du DhDhV soit en lien avec ce texte.

Certains spécialistes comme Matsuda (dans Mathes 2005) proposent, comme Mipham, que le DhDhV s'inspire ici du *Nirvikalpapraveśadhāraṇī* (tib. *rnam par mi rtog par 'jug pa 'i gzungs*) que l'on trouve aussi sous le titre *Avikalpapraveśadhāraṇī*. Le III^e Karamapa et Zonupal y font référence. Brunnhölzl (2012) et Robertson (2008) le considère aussi comme une source du DhDhV. Mathes (2005) hésite en s'attardant au contenu de ces deux œuvres⁶⁴³.

Dans l'*Avikalpapraveśadhāraṇī*, le premier attribut à abandonner (ce qui est nuisible) provient du processus de conception qui analyse la nature des choses, les attributs en question sont les cinq agrégats. À noter que les agrégats sont décrits comme « ce que l'on s'approprie de manière compulsive ». Le deuxième attribut provient du processus de conception qui analyse les remèdes que sont les six *pāramitā* (la générosité, l'éthique, etc.). Le troisième attribut provient du processus de conception qui analyse la réalité, l'ainsité, la vacuité, le but réel du chemin, ce qui est sans marque, le *dharmadhātu*, les qualités ou l'essence. Enfin, le dernier attribut à abandonner provient du processus de conception qui analyse les réalisations obtenues au cours des dix Terres, la pureté des champs de *buddha*, etc. Malgré que ces quatre attributs aient un lien certain avec les propos de Vasubandhu et

⁶⁴³Mathes (2005) hésite aussi au sujet de la datation de ces deux textes.

de Mipham, comme le suggère Mathes (2005), ils ne sont pas formulés de la même manière.

Dans l'*Avikalpapraveśadhāraṇī*, on décrit le terme « abandon » en termes de non-engagement de l'esprit (sk. *amanaskāra*), en d'autres mots, selon la présente traduction, la non-utilisation de la pensée rationnelle. Suivant la formulation de la première stance du DhDhV, on pourrait alors dire qu'ayant compris que ces attributs ne sont qu'apparence et vacuité (non-dualité), l'utilisation de la pensée rationnelle n'est plus requise (sk. *amanaskāra*). Elle se désengage, se dissout, se pacifie.

Cela dit, selon la présente recherche, on peut concevoir ces étapes comme des signes de progression dans le développement de la *prajñā*. Mais cette interprétation n'est possible que du point de vue conceptuel de la *prajñā*, l'expérience directe restant accessible en tout temps. Et c'est en ce sens que la stance suivante oriente le ou la lectrice.

La nécessité d'une méditation qui mène à l'expérience directe (stance 37)

Cette stance correspond au troisième point de la stance *māṭṛkā* 33. C'est, sans conteste, la stance la plus citée par les commentateurs tibétains.

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] par une pratique juste.

[Elle doit être considérée] également en quatre temps :

1. la pratique [d'une manière] de poser l'attention [sur les phénomènes],
2. la pratique qui est sans [objet-saisi sur lequel] poser l'attention,
3. la pratique qui est sans attention sur laquelle poser l'attention,
4. la pratique de l'attention sans attention, [c'est-à-dire sans sujet ni objet] ⁶⁴⁴ (37)

La translittération du fragment sanskrit se lit comme suit :

*samyakprayogapraveśās caturbhir ākārais [...] upalambhaprayogato [...] anupalambhaprayogato [...] upalambhānupalambhaprayogato [...] nopalambhopalambhaprayogataś ca*⁶⁴⁵.

⁶⁴⁴ Stance 37, troisième élément de la stance *māṭṛkā* 33 : tib. *yang dag pa yi sbyor ba la / 'jug pa yang ni rnam bzhi ste / dmigs pa yi ni sbyor ba dang / mi dmigs pa yi sbyor ba dang / dmigs pa mi dmigs sbyor ba dang / mi dmigs dmigs pa'i sbyor ba'o*. La reconstitution : *atha samyakprayoge'pi pravrttis tu caturvidhā / ālambanaprayogaś ca nirālambaprayogitā // lambālambaprayogaś ca tathā nirlambayojanam /*

Ce que l'on traduit par :

L'entrée par la pratique juste se fait selon quatre modalités, soit par une pratique de l'attention, par la pratique sans attention, par une pratique sans attention sur l'attention, par la pratique de l'attention sans attention.

Le terme *prayoga* (tib. *sbyor ba*) a déjà été dans le chapitre 7 (pt. 342 note 487 et pt. 397) en lien avec la description du chemin de la mise en œuvre (sk. *prayojana*)⁶⁴⁶. Dans le présent contexte, Rahula (1971) et Viévard (2002) le traduisent par « pratique » ou « application ». Cornu (2006) suggère l'expression « mise en œuvre de l'acte ». Makransky (1997) et Brunnhölzl (2012) retiennent l'expression « pratique yogique préliminaire » ou « pratique yogique ». Le terme tibétain correspondant, *sbyor ba*, en tant que substantif, signifie « application, union, préparation ». Il évoque une pratique dite yogique, c'est-à-dire un exercice de méditation qualifié de juste (sk. *samyak* ; tib. *yang dag*)⁶⁴⁷, au sens où elle s'accorde parfaitement à une vue juste (le constat de vacuité tel que présenté dans les *Prajñāpāramitāsūtra*) et donc au but : l'Éveil. Les étapes de pratique énumérées par cette stance ont souvent été associées à une pratique progressive de la vision profonde, *vipaśyanā* (pt. 341)⁶⁴⁸, mais comme on le verra au prochain chapitre, elles peuvent aussi être associées à une autre pratique plus immédiate.

Avant de considérer ces quatre étapes, examinons le terme « attention », que l'on traduit du sanskrit *upalambha* qui signifie « perception, attention, observation⁶⁴⁹ ». Le terme tibétain correspondant, *dmigs*, offre un champ sémantique tout aussi vaste. Makransky (1997)

⁶⁴⁵En devanāgarī : सम्यक्प्रयोगप्रवेशश् चतुर्भिराकारैस [...] उपलम्भप्रयोगतो [...] अनुपलम्भप्रयोगतो [...] उपलम्भानुपलम्भप्रयोगतो [...] नोपलम्भेपलम्भप्रयोगतश् च.

⁶⁴⁶Le terme *prayojana* est un terme courant qui signifie « utilité, but » ; le terme *prayoga* signifie « l'usage, l'emploi, la mise en pratique ».

⁶⁴⁷Le terme *samyak* vient de *añc* qui sert à construire les épithètes désignant les directions spatiales. *Samyañc* semble englober toutes les directions et en serait venu à signifier « juste, correct, conforme ». Le terme tibétain *yang dag* a davantage le sens de perfection et de pureté.

⁶⁴⁸Les instructions de *śamatha* et *vipaśyanā* impliquent, dans un premier temps, une méditation conceptuelle, elles visent toutefois le non-conceptuel. Bugault (1982) traduit généralement le terme *śamatha* par « calme » et *vipaśyanā* « intellection ». Il traduit aussi le terme *vipaśyanā* par « intuition discriminatrice », « discernement » ou par « acuité intellectuelle ». Mais il faut préciser que la pratique de *vipaśyanā* n'est pas seulement conceptuelle, ultimement elle est expérience directe.

⁶⁴⁹Bugault (1994) traduit le terme, *ālambana*, par « objet » ou par l'expression « point d'appui ». Il mentionne l'idée d'intention. On le comprend donc ici comme « ce vers quoi se tourne l'attention » ou encore « l'intention du regard posé ».

suggère d'utiliser le terme « perception »⁶⁵⁰ ; Davidson (1985), le terme « appréhension »⁶⁵¹ ; Brunnhölzl (2012), le terme « observation »⁶⁵². C'est à la fois ce sur quoi on pose l'attention et, plus spécifiquement dans le contexte du DhDhV, la manière de poser l'attention sur les phénomènes (apparences duelles). Le commentaire (sk. *vṛtti*) de Vasubandhu donne déjà de précieux indices à cet effet.

La première étape qui prend le point de vue « appréhension seulement »

Vasubandhu précise que cette première pratique a pour objet *vijñaptimātra*, ce qui signifie l'« appréhension seulement »⁶⁵³ (pt. 319). L'expression tibétaine *rnam par rig pa tsam* est un décalque linguistique du sanskrit. Pour comprendre cette étape, examinons l'utilisation du terme « appréhension » dans ce texte.

- Selon la stance 12, ce qui semble être un appui commun, le monde n'est pas un objet extérieur. En fait, le monde (corps) se manifeste différemment pour chaque être vivant, il n'est pas un objet d'observation commun. On dit alors que le monde est appréhension.
- À la stance 15, on explique que ce n'est pas parce que les êtres vivants perçoivent collectivement un monde-réceptacle dit commun que l'on peut affirmer que ce monde en tant qu'objet existe indépendamment à l'extérieur⁶⁵⁴. Ce qui est commun est le fait d'appréhender.
- À la stance 14, le terme « appréhension » apparaît une autre fois. Vasubandhu précise, dans ce cas, que l'appréhension fait référence à la collection des consciences⁶⁵⁵, qui elle dépend de la conscience-réceptacle. Ce qui amène à déduire que toute appréhension saṃsārique est conditionnée par des expériences préalables, et donc que l'apparence du monde (corps) est indubitablement influencée par un processus conceptuel erroné.

⁶⁵⁰Traduction de Makransky (1993) : « Entry into correct practice is fourfold through practice of (1) perception (*upalambha*), (2) non-perception (*anupalambha*), (3) nonperception of perception (*upalambhānupalambha*), and (4) perception of nonperception (*nopalambhopalambha*) ».

⁶⁵¹Traduction de Davidson (1985) : « Penetration of correct application is also fourfold : through correct application towards: i. apprehension, ii. nonapprehension, iii. the nonapprehension of apprehension, and iv. the apprehension of nonapprehension ».

⁶⁵²Traduction de Brunnhölzl (2012) « The comprehension of the correct yogic practice in four points is the yogic practice of observation, the yogic practice of nonobservation, the yogic practice of the nonobservation of observation and the yogic practice of the observation of nonobservation ».

⁶⁵³Brunnhölzl (2012) traduit cette expression par *mere cognizance*.

⁶⁵⁴Le terme *rnam par rig pa* apparaît encore une fois à la stance 14. Vasubandhu indique qu'il fait alors référence aux consciences. Il y a donc l'appréhension en tant qu'objet (stance 12 – pt. 300) et l'appréhension en tant processus de perception (stance 14 – pt. 310). Voir aussi l'article de Hall (1986).

⁶⁵⁵Les consciences des sens, la conscience mentale et la septième conscience.

L'examen des stances IX

- Cette conception erronée s'explique entre autres par la stance 5 qui affirme que les apparences duelles sont sans existence et qu'elles ne sont que concept.
- Selon la stance 7, les apparences duelles provoquent un effet illusoire. Cet effet est la source de toutes les perturbations.

On constate ainsi que cette première étape met en pratique l'analyse offerte par les stances précédentes. En cela, la pratique avec la manière d'orienter l'attention (le point de vue « appréhension seulement ») suppose une analyse du processus d'appréhension (stances 1 à 20), ce qui implique une remise en question de la conception ordinaire du monde. Elle sert ainsi à percer le mur de l'illusion que produit la dualité. L'adoption de cette pratique suppose déjà une certaine maturité de réflexion et une certaine souplesse, c'est-à-dire la reconnaissance que les choses ne sont pas aussi solides, permanentes, indépendantes qu'elles semblent l'être. Selon la présente étude, cette reconnaissance constitue le début du changement d'appui. Cela dit, examinons plus en détail le lien entre cette première étape de pratique et le constat de vacuité.

L'« appréhension seulement » et le constat de vacuité

Dans le *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna explique que le constat de vacuité possède une application (voir Viévard 2002 : 78). Viévard (2002) souligne que, dans la réflexion de Nāgārjuna : « [...] le concept est implicitement dévalorisé parce qu'il constitue une des racines de la transmigration. Paradoxalement, il est aussi indiqué comme étant l'une des conditions de possibilité du salut [...] » (p. 104). C'est dans cette perspective que nous comprenons cette première étape de pratique.

Si l'apparence d'une chose est « appréhension seulement », elle n'existe pas en tant qu'objet différent du processus de cognition. Cela correspond aux propos des *Prajñāpāramitāsūtra* : « la forme est vide, le vide est forme », ce qui correspond aussi à la stance 7 du DhDhV, qui énonce qu'il y a apparence (la forme), malgré la non-existence (le vide). Et quel est le résultat de cette application du concept « appréhension seulement » ?

Les trois étapes subséquentes de la stance 37

Une autre manière de traduire la stance 37 se lirait comme suit : « La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] par une juste pratique. [Elle se présente] de même en quatre étapes : 1. la pratique avec objet d'attention, 2. la pratique sans objet d'attention, 3. la pratique avec l'objet d'attention qui est, elle, sans objet [c'est-à-dire une pratique sans le sujet], 4. la pratique avec aucun objet d'attention [c'est à dire ni sujet ni objet] ».

Avec la pratique de l'« appréhension seulement », les notions de durée, d'indépendance ou d'entité s'évanouissent. L'objet n'est plus considéré comme existant de manière autonome à l'extérieur du sujet. C'est ce qu'on appelle la « dessaisie » de l'objet. D'un point de vue pratique, l'individu, qui s'est engagé sur cette voie, est de moins en moins obnubilé par l'apparence grossière d'un objet. L'idée que les choses existent telles qu'elles apparaissent perd de son pouvoir hallucinogène⁶⁵⁶. Selon le DhDhV, cela équivaut à dire qu'il n'y a plus d'objet extérieur (stance 5). Ce constat va dans le même sens que les propos des *Prajñāpāramitāsūtra* : « pas de forme, pas de son, pas d'odeur, pas de goût, pas de sensation tactile, pas de phénomènes mentaux »⁶⁵⁷. La reconnaissance de l'absence d'objet, qui peut aussi être décrite comme une absence de fixation, débouche ainsi sur la troisième étape de pratique.

La troisième étape

Suivant la deuxième étape, on sait que le premier objet, « l'appréhension seulement », est sans objet extérieur. C'est ce que l'on entend par « la pratique avec l'objet qui est sans objet ». Dépourvu d'objet sur lequel porter son attention, l'individu cherche un objet d'attention. S'il n'y a pas d'objet extérieur, qu'est-ce qui appréhende ? Le sujet. Qu'est-ce que le sujet ? L'appréhension seulement. Qu'est-ce que l'appréhension seulement ? Un simple processus de cognition. En tournant ainsi l'attention sur l'appréhension en tant qu'objet de méditation, l'individu découvre que le sujet n'existe pas non plus, puisqu'il n'est lui aussi qu'« appréhension seulement ».

⁶⁵⁶L'« hallucination » se définit comme la perception de ce qui n'existe pas.

⁶⁵⁷Tib. [...] *gzugs med sgra med dri med ro med reg med chos med do*.

Vasubandhu indique en ce sens que « sans objet, il n'y a pas de perception de l'« appréhension seulement ». Ce qui fait écho à la stance 18 : « S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas, il est établi que ce qui apparaît en tant que sujet qui saisit n'existe pas [non plus]⁶⁵⁸ ». Vasubandhu poursuit en expliquant que cet état de fait apparaît « parce que s'il n'y a pas d'objet à percevoir, il ne peut y avoir de perception de [cet objet]⁶⁵⁹ ». Cette troisième étape indique que la reconnaissance de la non-existence d'un objet extrinsèque élimine automatiquement la saisie d'un acte de perception (le sujet). Cette reconnaissance mène à la quatrième étape.

La quatrième étape

Vasubandhu explique qu'en ne percevant ni l'un [objet-saisi] ni l'autre [sujet saisissant], on perçoit la non-dualité⁶⁶⁰. Cette stance rappelle les propos de Nāgārjuna dans le *Mūlamadhyamakārikā*, lorsqu'il rend compte du constat de vacuité en terme de contact : « De même, [il n'y a pas de contact entre] les trois aspects : celui qui désire, le désir et l'objet du désir, [donc pas] de perturbations ni de champs sensoriels résiduels⁶⁶¹. Cette description peut sembler obscure, la relation de dépendance n'étant pas toujours évidente. Et c'est souvent cette logique qu'il faut examiner plus à fond. Les explications réunies aux chapitres précédents offrent des pistes de réflexion à cet effet. On peut toutefois se demander ici à qui s'adressent ces quatre instructions de pratique ?

L'ensemble des quatre étapes dans le contexte des cinq chemins et dix Terres

Selon Makransky (1993), ces quatre étapes de pratique yogique préliminaire mènent au chemin de la vision (p. 78). Dans cette perspective, le terme *prayoga* qui fait l'objet de

⁶⁵⁸Tib. *gzung bar snang ba med grub na / 'dzin par snag ba med grub bo*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *grāhyānābhāsasādhitē / siddho grāhakanirbhāsas tasmād api* [...]. Ce qui se traduit par : « puisque la non-apparition des objets a été montrée, la non-apparition du sujet est donc également montrée ».

⁶⁵⁹Selon la reconstitution : *arthābhāve vijñaptimātrānupalambhāt vijñaptiyarthābhāve vijñaptiyogāt*. Tib. *don med na rnam par rig pa tsaṃ mi dmigs pa las te / rnam par rig par bya ba 'i don med na rnam par rig pa mi 'thad pa 'i phyir ro* (p.92)

⁶⁶⁰Sk. *dvayānupalambhenādvayopalambhāt*. Tib. *gnyis ma dmigs pas gnyis med pa dmigs pa las so*.

⁶⁶¹Tib. *de bzhin 'dod chags chags pas dang chags par bya ba nyon mongs pa lhag ma rnam dang skye mched kyi lhag ma 'ng rnam gsum nyid kyis*.

cette stance pourrait suggérer que ce texte s'adresse à ceux qui sont sur le chemin de la mise en œuvre (jonction ; sk. *prayogamārga*). De même, dans la majorité de textes Yogācāra, comme le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* et le *Mahāyānasamgraha*, ces quatre *prayoga* sont présentés dans la description du chemin de la mise en œuvre qui aboutit sur le chemin de la vision.

En plus de ce modèle, le III^e Karmapa mentionne une autre interprétation possible. Dans ce cas, la première étape se fait sur le chemin de la mise en œuvre. La deuxième se fait sur le chemin de la vision. La troisième étape opère jusqu'à la septième Terre et la quatrième opère sur les Terres pures (dans Brunnhölzl 2012 : 263). On comprend alors que le développement de la *prajñā* ne s'arrête pas au chemin de la vision, mais se poursuit jusqu'à la dixième Terre. C'est aussi ce que suggère Mipham dans son commentaire. Zonupal préfère associer ces quatre *prayoga* aux quatre étapes de la pratique yogique Mahāmudrā (dans Mathes : 382-384 et dans Brunnhölzl 2012 :319-320). Cela dit, quelles sont les sources possibles de cette stance ?

Les sources de cette stance

Concernant les sources du DhDhV, Mipham (pt. 185) indique que cette présentation correspond à ce qui est enseigné à propos des [quatre niveaux de] chaleur (le *samādhi* de l'obtention de l'illumination [de la *prajñā*] et ainsi de suite⁶⁶², ce qui s'apparente aussi à celle que propose la version des *Prajñāpāramitāsūtra* en 8 000 lignes (l'*Aṣṭa*) dans le chapitre portant sur l'ainsité (sk. *tathatāparivarta*), un chapitre qui porte sur la non-appréhension (terme que l'on traduit aussi par l'absence d'objet) de tous les *dharma*. C'est ainsi que l'intelligence fondamentale non conceptuelle⁶⁶³ est abordée dans ces textes.

⁶⁶²Tib. *drod snang ba thob pa'i ting nge 'dzin*.

⁶⁶³Davidson (1985) indique que des textes composés au début de l'émergence du Mahāyāna comme le *Kaśyapaparivarta* le *Pañcaviṃśati*, le *Suvikrāntavikrāmaparipṛchā* se penchent aussi sur la notion de non-appréhension.

En lien avec cette stance, Davidson (1985) indique que le MSA, le MSAbhāṣya et le MAV offrent aussi des informations sur la notion de non-appréhension (l'absence d'objet de référence). Il cite le MAV :

En s'appuyant sur l'appréhension, la non-appréhension émerge ; en s'appuyant sur la non-appréhension, la non-appréhension émerge. La nature de la non-appréhension se réalise donc à partir de l'appréhension et, par conséquent, il faut comprendre qu'il y a une égalité entre appréhension et non-appréhension⁶⁶⁴.

En replaçant cette stance dans le contexte du DhDhV et selon d'autres choix de traduction, on lirait : en s'appuyant sur l'objet que représente le point de vue « conscience seulement », la non-appréhension de l'objet se produit ou émerge, en s'appuyant sur la non-appréhension de l'objet, la non-appréhension du sujet se produit ou émerge. Par conséquent, du point de vue de l'expérience directe, il y a absence de distinction (l'égalité) entre l'appréhension des phénomènes et l'expérience directe de la nature de ces phénomènes. Cela correspond au propos de la stance 6 qui décrit la nature des phénomènes comme l'absence de distinction entre sujet et objet, et entre ce qui est désigné et les désignations.

Selon Davidson (1985), le facteur important ici reste la non-appréhension (sk. *anupalambha*). Dans son travail sur le DhDhV, Mathes (1996) va dans le même sens. Bugault (1982) décrit une notion semblable en analysant le mot *an-upa-labh* comme un lâcher-prise ou une absence de considération. Dans cette perspective, si l'appréhension implique le concept de dualité, alors la non-appréhension implique l'absence de dualité, de distinction. Pourtant, la non-appréhension n'est pas un état plat ou vide, au contraire, il s'agit d'un état éveillé. Cette notion de non-appréhension se place donc dans un contexte bien précis.

⁶⁶⁴La traduction de Davidson (1985 : 296-297) se lit comme suit : « Based on apprehension, nonapprehension occurs; based on nonapprehension, nonapprehension occurs. Thus the nature of nonapprehension is demonstrated from apprehension; and therefore the equivalence between apprehension and nonapprehension should be understood ». Sk. *upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhīḥ prajāyate / nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhīḥ prajāyate / upalabdhes tataḥ siddhā nopalabdhisvabhāvatā / tasmāc ca samatā jñeyā nopalabhupalambhayoh*. Tib. *dmigs pa la ni brten nas su / mi dmigs pa ni rab tu skye / mi dmigs pa la brten nas su / mi dmigs pa ni rab tu skye / de yi phyir na dmigs pa ni / mi dmigs ngo bo nyid du grub / de lta bas na dmigs pa dang / mi dmigs mnyam par shes par bya*.

Nāgārjuna explique en ce sens que « le Vrai caractère des Dharma, dont la note définie (*niyatanimitta*) échappe à la perception, ne peut être acquis » (dans Lamotte 1981 : 1113). Dans le DhDhV, la stance 6 décrit la nature des phénomènes de la même manière, c'est-à-dire comme sans distinction. De même dans le *Prajñāpāramitāstotra*, il est écrit à propos de la *prajñā* : « Échappant à toute prise, elle est nommée insaisissable. La prendre alors qu'elle est insaisissable. Voilà en quoi consiste sa prise » (dans Lamotte 1981 : 1065). En ce sens, la nature des phénomènes ne peut être saisie parce qu'elle est au-delà de toute distinction, les distinctions étant l'apanage du mode de cognition conceptuel. Ayant associé la nature des phénomènes au domaine de l'expérience directe, le DhDhV suggère donc une méthode permettant de faire l'expérience de ce qui est imprenable. Cette méthode a fait couler beaucoup d'encre, autant en Asie qu'en Occident. L'article de Bentor (2000) en est un témoignage.

L'interprétation de Bentor (2000)

Bentor (2000) s'intéresse à l'engouement pour les catégories numériques dans le bouddhisme, plus spécifiquement, sur l'utilisation de tétrades. Il tente ainsi de découvrir un rapport, peut-être même un règle d'application. En partant des quatre Nobles Vérités, il tente de faire des liens avec divers modèles dont le type de méditation en quatre étapes proposé entre autres dans le DhDhV⁶⁶⁵ et un autre modèle que l'on trouve dans plusieurs textes tantriques : « extérieur, intérieur, secret et ainsité »⁶⁶⁶.

Même si Bentor (2000) conclut que, dans le cas des tétrades, l'engouement pour les catégories numériques n'équivaut pas à une règle d'application stricte, la piste d'interprétation qu'il propose est intéressante. Qu'est-ce qu'un tel rapprochement peut

⁶⁶⁵Bentor (2000) examine ici le *Laṅkāvatārasūtra*, certains commentaires rédigés à son sujet, ainsi que des écrits associés au Yogācāra. Il fait ainsi état du fait que le type de méditation en quatre étapes se retrouve dans un grand nombre de textes et que, dans ce contexte, un des textes les plus cités comme référence est le *Laṅkāvatārasūtra*.

⁶⁶⁶Bentor (2000) note que les deux premiers éléments de la tétrade à caractère tantrique (extérieur et intérieur) correspondent dans l'ordre à l'objet et au sujet ; que l'interprétation de ce qui est secret varie selon les textes et selon les écoles ; et que le dernier élément, l'ainsité, correspond invariablement à la nature des choses.

amener comme indice d'interprétation ? Pour explorer cette piste, le tableau 9.1 présente les liens possibles à établir entre les quatre étapes que proposent le DhDhV, les quatre nobles vérités et le modèle à caractère tantrique (extérieur, intérieur, secret et ainsité).

Tableau 9.1
Correspondance entre tétrades

<i>Quatre étapes du DhDhV</i>	<i>Quatre vérités</i>	<i>Tantra</i>
La pratique de l'appréhension seulement sans l'objet sans le sujet sans aucun objet	vérité de la souffrance vérité de la cause de la souffrance vérité de la cessation de la souffrance vérité du chemin	extérieur intérieur secret ainsité

Dans cette perspective, il est indéniable qu'un individu met en pratique l'étape de l'« appréhension seulement » (première colonne) parce qu'il comprend sa situation de souffrance (deuxième colonne), avec l'analyse, il reconsidère donc l'apparence de la dualité (ce qui fait souffrir et ce qui souffre), c'est-à-dire la croyance en l'existence de l'objet extérieur séparée du sujet intérieur (quatrième colonne).

En considérant que l'apparence de l'objet est appréhension seulement, il y a la reconnaissance de l'absence d'existence de l'objet (première colonne). L'absence d'existence de l'objet extérieur malgré l'apparence est la cause de la souffrance (deuxième colonne). Cette reconnaissance réoriente l'attention vers le processus de cognition intérieur (troisième colonne).

La reconnaissance que le sujet est de même sans existence (première colonne) équivaut à la cessation de la souffrance (deuxième colonne), c'est une expérience qui ne peut pas être partagée, c'est-à-dire qu'elle est secrète (troisième colonne). Selon Vasubandhu, cette étape s'explique par le fait que sans objet, l'appréhension en termes de dualité est impossible. Mais pour arriver à cette reconnaissance aussi nommée cessation de la souffrance, il faut emprunter le chemin (deuxième colonne), une voie qui s'appuie sur l'absence de dualité (première colonne), sur l'ainsité (troisième colonne), c'est-à-dire sur le constat de vacuité. Dans le DhDhV, cette idée apparaît entre autres aux stances 6 à 9, 18 à 20 et 28.

Même si ses pistes d'interprétation présentent un intérêt, l'article de Bentor (2000) pose un problème. Il affirme que l'utilisation de ces quatre étapes dans le DhDhV permet davantage de débattre de positions philosophiques que de proposer des instructions de pratique⁶⁶⁷. Selon la présente recherche, et même selon la structure même de la pensée bouddhique, une distinction trop tranchée entre le questionnement philosophique et la pratique de la méditation est incohérente⁶⁶⁸. Une des difficultés provient sans nul doute de la conception même de la notion de pratique ou de méditation.

Le rôle de la *prajñā* dans la pratique des quatre étapes du DhDhV

En contexte religieux, le mot « pratique »⁶⁶⁹ désigne généralement un rituel sous forme de cérémonies ou de prières. Toutefois, en contexte bouddhique, comme dans plusieurs démarches spirituelles, l'utilisation du terme « pratique » est plus vaste, voire plus subtile, car il fait référence à une attitude concrète qui engage toute l'existence impliquant toute activité du corps, de la parole et de l'esprit orientée dans ce but précis⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷Il faut garder à l'esprit que la majorité des érudits de la tradition, même s'ils ont leur préférence, s'accordent à dire qu'au niveau ultime, il n'y a pas de distinction. Si les opinions appartiennent à une situation sociale, en pensée bouddhique, l'utilisation de la pensée rationnelle appartient d'abord et avant tout à la pratique. Elle a pour objectif la libération ou l'Éveil.

⁶⁶⁸Le questionnement et la méditation sont ici deux étapes essentielles de pratique. Comment pourrait-on arriver à un constat de vacuité, à une réalisation du non-soi de l'individu, à la réalisation du non-soi des phénomènes, sans remettre en question la croyance en l'existence ? Comment déboucher sur l'expérience directe sans l'utilisation d'une passerelle comme celle du point de vue « appréhension seulement » ? Dans le contexte du Mahāyāna, qui met l'accent sur le développement de la connaissance par excellence, la pensée philosophique est particulièrement essentielle.

⁶⁶⁹En contexte occidental, on définit généralement la pratique par le fait d'appliquer des principes. En sciences humaines, le mot praxis désigne les activités codifiées (les moyens), alors que le mot « pratique » désigne les cas singuliers de ces activités (l'utilisation de ces moyens). Cela dit, en général, dans le contexte scientifique, on oppose les pratiques, comme la praxis, à la théorie. Le débat en contexte indien tentait aussi de situer la relation entre la dimension spéculative (sk. *sāṃkhya*) et la pratique (sk. *yoga*). On retrouve peut-être ce débat dans la manifestation du zen qui était un retour à la pratique en protestation à une « religion » intellectualisée.

⁶⁷⁰Comme le mentionne Hadot (1995), dans un tout autre contexte, celui de la philosophie antique, la notion de pratique correspond à l'exercice spirituel, une attitude concrète qui engage toute l'existence, c'est-à-dire impliquant autant la lecture, la recherche approfondie, que l'attention, les méditations ou la maîtrise de soi

Cela dit, il y a divers termes employés pour parler de pratique méditative : « méditation, absorption méditative, équilibre méditatif, *yoga*, compassion, moyens habiles⁶⁷¹ ». Dans le DhDhV, comme dans les textes du Mahāyāna, tous ces termes sont liés au travail intérieur et ne doivent pas être conçus comme s'opposant au développement de la *prajñā*.

Dans le dictionnaire de Lokesh Chandra, ainsi que dans celui de Rangjung Yeshe, le mot tibétain que l'on traduit par « méditation », *sgom*, renvoie au verbe sanskrit *bhāvayati*. On l'associe aussi au substantif *bhāvanā*. Ces deux formes du même mot proviennent de la racine *bhū*, qui signifie « devenir, être, se manifester », et sont tous deux dérivés du causatif qui signifie littéralement « faire être », d'où l'idée de susciter quelque chose à l'esprit, de faire apparaître une idée (le pont de vue « appréhension seulement » ou une image (technique de visualisation), de porter attention ou encore de rappeler une analyse ou une expérience préalable (stance 25). On parle aussi de « culture mentale » (stance 23), d'« engagement de l'esprit » ou d'utilisation de la pensée rationnelle (stance 48). La Vallée Poussin (1937) définit donc *bhāvanā* comme une revue ou une répétition (voir aussi le terme *dhyāna* à la page suivante). Les érudits de la tradition indo-tibétaine le décrivent comme un processus de familiarisation, d'entraînement. Dans le DhDhV et dans ses commentaires, plusieurs types de pratiques sont préconisés.

La pratique du calme mental

La pratique du calme mental⁶⁷² est un exercice correspondant à la cinquième *pāramitā*, la perfection de la méditation-concentration (sk. *dhyānapāramitā*; tib. *bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa*). Le terme *bsam gtan* (sk. *dhyāna*) signifie littéralement « pensée stable », c'est l'état de l'esprit qui peut demeurer focalisé en un point sans distraction et sans perturbation⁶⁷³. On dit que cet état requiert trois éléments : la clarté, la non-conceptualité et la non-distraction (tib. *gsal dang mi rtogs ma gyeng gsum*) et qu'elle vise la pacification de l'activité mentale, et donc la stabilité. En tant que *pāramitā*, cette pratique s'inscrit dans le

⁶⁷¹Dans cet ordre : sk. *bhāvanā* ; tib. *sgoms*, sk. *dhyāna*; *bsam gtan*; sk. *samādhi* ; tib. *ting nge 'dzin*; tib. *rnal byor*, sk. *karuṇā* ; tib. *snying rje*, sk. *upāya* ; tib. *thabs*.

⁶⁷²Sk. *śamatha*. Notons que le MAV propose une description détaillée des neuf étapes de cette pratique du calme mental.

⁶⁷³La définition du BGT est : *sems ma gyengs shing nyon mongs pa'i dri ma dang ma 'dres par rtse gcig tu gnas pa'o*.

chemin d'un *bodhisattva* dont le but est l'Éveil. À elle seule, toute pratique de concentration n'est pas suffisante pour atteindre l'Éveil. Aussi subtile et profonde soit-elle, elle doit être accompagnée de la *prajñā* pour être pleinement efficace. En lien avec cette pratique, la stance 17 fait référence à deux états méditatifs, d'abord à celui de l'« absorption méditative ».

L'absorption méditative (sk. *samādhi* ; tib. *ting gne 'dzin*)

L'absorption méditative (sk. *samādhi* ; tib. *ting nge 'dzin*) est issue de la stabilité de l'esprit, c'est ce que Bugault nomme la « concentration par détente », le « repliement de la pensée », la « résorption (plus ou moins complète) du psychisme conscient (manifeste) dans le psychisme inconscient (en latence) » ou suivant la pensée d'Eliade « l'entase ». Filliozat (1991) explique que le *samādhi* est qualifié de *sānta* (tranquille), un état obtenu par la neutralisation de toute perception (*samjñā*) sauf celle de la vacuité. La définition du BGT indique c'est l'état de l'esprit parfaitement et continûment focalisé sur un objet d'investigation ou sur un objet⁶⁷⁴. C'est une stabilité continue, ce qui, selon une certaine interprétation du DhDhV, n'exclut pas nécessairement l'utilisation de la pensée rationnelle. La stance 17 fait ensuite référence à un autre état, celui de l'« équilibre méditatif ».

L'équilibre méditatif

L'expression « équilibre méditatif » (sk. *samādhi*⁶⁷⁵ ; tib. *mnyam par bzhag pa*)⁶⁷⁶ fait aussi référence à un état de concentration profonde. Selon le BGT, pendant l'absorption méditative (tib. *ting nge 'dzin*), mentionnée précédemment, l'individu contemple, sans vaciller et de façon égale, la vacuité, ou l'insubstantialité (non-soi) des individus et des choses⁶⁷⁷. Dans le contexte de la stance 17, cette pratique de méditation-concentration implique donc le développement de la *prajñā* qui, lui, est lié à la pratique de la vision profonde.

⁶⁷⁴La définition de *ting nge 'dzin* dans le BGT est : *yang dag par 'dzin pa ste brtag pa'i dngo po'm dmigs pa la sems rtse gcig sbreng chags su 'dzin pa'i sems byung ngo*.

⁶⁷⁵Terme correspondant sanskrit suggéré par la reconstitution de Phuntsok (1990).

⁶⁷⁶Suivant le comité de traduction *Padmakara*.

⁶⁷⁷La définition de *mnyam par bzhag pa* dans le BGT est : *ting nge 'dzin sgom skabs gang zag dang chos kyi bdag med pa'i stong pa nyid la sems rtse gcig tu dmigs nas mnyam par bzhag pa*.

La pratique de la vision profonde

Dans cette perspective, l'équilibre méditatif fait état de la complémentarité des pratiques du calme mental (sk. *śamatha*; tib. *zhi gnas*). et de la « vision » profonde (sk. *vipaśyanā*; tib. *lhag mthong*). La pratique de la vision profonde correspond à la sixième *pāramitā*, la *prajñāpāramitā* (perfection de la connaissance par excellence)⁶⁷⁸. Cette pratique se sert de la lucidité de l'esprit pour mettre à profit la capacité d'analyse dans un exercice d'observation du processus cognitif, mais son but est l'expérience directe de la nature des phénomènes. Contempler la vacuité sans vaciller est un acte de pratique yogique.

Les pratiques yogiques en contexte tantrique

Rappelons que le terme sanskrit *yoga*⁶⁷⁹ est couramment laissé en sanskrit par les traducteurs parce que sa traduction est difficile. Il signifie « conduite ou pratique⁶⁸⁰ », on le comprend aussi au sens de méditation. Selon May (1971), il fait référence à une technique d'ajustement intérieur. En cela, la pratique du *yoga* implique un travail sur soi-même destiné à un but précis (l'Éveil). Cette pratique nécessite la quête d'un moyen pour atteindre ce but.

Mentionnons aussi que, dans le bouddhisme tibétain, le terme *yoga* fait souvent référence à certaines pratiques spécifiques telles que les six *yoga* de Nāropa ou encore les six *yoga* de Niguma. Ces pratiques sont liées directement à des lignées indiennes de *Mahāsiddha* (les Grands Accomplis) et au tantrisme. Elles comportent des exercices respiratoires, des postures physiques et des visualisations, mais plus important encore, elles nécessitent une profonde connaissance de la réalité.

Les moyens proposés dans le DhDhV ne sont pas restreints à une posture du corps ou à la pratique de la visualisation ou d'un rituel. Toutefois, ils ne les excluent pas non plus. Dans le contexte des *tantra* (plus tardif que la composition du DhDhV), les techniques de

⁶⁷⁸Sk. *prajñāpāramitā* ; tib. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*.

⁶⁷⁹Tib. *rnal 'byor*.

⁶⁸⁰Le terme « yoga » est un dérivé de la racine sanskrite *yuj* qui signifie harnacher, atteler, joindre, lier. Le nom de l'école *Yogācāra* est un composé de *yoga* et *ācārya* (maître de *yoga*) ou un composé de *yoga* et *ācāra* (conduite ou pratique de *yoga*). On le traduit ici par « ceux qui ont le yoga pour pratique ».

visualisation de déités avec leur couleur et leurs attributs (ce qui a trait aux êtres vivants) et celle de la vision de champs purs (ce qui a trait au monde) vont exactement dans le même sens. Ces techniques utilisent tout ce qui apparaît à l'esprit (la créativité de l'esprit) que l'on peut aussi observer en situation de rêves.

Ces techniques permettent, d'une part, de donner une forme humaine (les déités) à ce qui est souhaitable de développer (les qualités d'Éveil), mais plus important encore, en utilisant le processus de construction propre à l'aspect conceptuel de la connaissance, elles permettent de reconnaître ce processus⁶⁸¹. Les déités visualisées ne sont pas distinctes du sujet qui les visualise, elles sont les qualités de l'esprit (la bonté, la pureté, la compassion, l'intelligence...) visualisées sous telle ou telle forme. La mise en présence de ces qualités provoque un effet sur l'individu, sans pourtant que les qualités possèdent une existence propre : elles sont apparence-vacuité inséparable. En cela, les déités sont « appréhension seulement » et pourtant elles ne sont ni vides de sens ni vides d'effet.

On peut ainsi concevoir les visualisations comme une manière de se mettre en présence de l'esprit d'Éveil. Dans cette perspective, l'utilisation de prières et celle de rituels sont autant de moyens qui nécessitent la pratique d'une profonde intelligence de la réalité (sk. *vidyā*), des moyens qui utilisent les concepts pour toucher à ce qui est au-delà de tout concept⁶⁸². Dans ce contexte, les érudits de la lignée Kagyu associent souvent le DhDhV à la pratique Mahāmudrā.

Les pratiques yogiques telles que Mahāmudrā

Dans l'examen des stances DhDhV, on a montré que la définition de la nature des phénomènes (sk. *dharmatā*) à la stance 28 s'accorde aisément avec la notion de *gotra* telle qu'on la retrouve dans le RGV. Ce rapprochement laisse penser que les quatre pratiques de la stance 37 peuvent être interprétées comme un type de pratique *yogique*. En ce sens, le but

⁶⁸¹Le fait que la tradition perpétue ces pratiques depuis des siècles est un indice de leur efficacité, mais plus récemment aussi les recherches sur la plasticité du cerveau montrent un effet tangible, concret de ce type de méditation que les instruments de recherche peuvent maintenant mesurer physiquement. Voir les recherches sur la plasticité du cerveau, entre autres Richard J. Davidson 2000.

⁶⁸²Dans cette perspective, ces pratiques ne sont donc pas opposées au Madhyamaka, et cela même si la voie du milieu exige l'abandon de toute fabrication mentale.

du chemin que propose le DhDhV se révèle ici non pas simplement par le moyen d'actions matérielles (*karmayogena*), mais grâce à l'utilisation d'une connaissance approfondie (*vidyāyogena*) dans la perspective du constat de vacuité⁶⁸³.

En ce sens, le rappel de la « vue » telle que présentée aux stances 1 à 20 en est une composante essentielle. La définition tibétaine du mot *rnal 'byor* (sk. *yoga*) va dans ce sens, c'est l'union entre la pratique des moyens et celle de la connaissance par excellence, plus précisément la reconnaissance de la nature des phénomènes. On peut comprendre alors que l'utilisation du terme *yoga* ici désigne l'engagement à ne jamais quitter la connaissance de la vacuité (la vue), quelles que soient les activités du corps, de la parole et de l'esprit.

La pratique Mahāmudrā est l'une de ces pratiques yogiques que plusieurs commentateurs plus tardifs ont associées au DhDhV. Le terme Mahāmudrā (tib. *phyag-rgya chen-po*) signifie littéralement « grande marque, grand signe ou grand sceau ». Le terme sanskrit Mahāmūdrā désigne la capacité de considérer, en toute situation, la nature ultime de toutes les apparences du *samsāra* et du *nirvāna*, c'est-à-dire à la fois leur vacuité (correspondant à ce qui est grand dans cette pratique) et leur aspect clair et limpide (correspondant à ce que l'on traduit par « marque ou sceau »)⁶⁸⁴.

De manière générale, on dit que cette pratique nécessite trois éléments : la pratique du calme mental (sk. *samatha* – enseignée dans le MAV), celle de la vision profonde (sk. *vipāśyanā* – enseignée dans le DhDhV) et la notion de potentiel d'Éveil (sk. *gotra* – enseignée dans le RGV). En ce sens, la combinaison de ces trois textes pourrait être interprétée en lien avec cette pratique, qui acquiert son nom à partir du IX^e ou X^e siècle⁶⁸⁵. Cet exposé sur les diverses pratiques ne saurait être complet sans une présentation du rôle de la compassion puisque tout moyen de parvenir à l'Éveil est considéré dans le contexte

⁶⁸³Voir la communication de Couture portant sur la question de la relation complexe entre *sāṃkhya* et *yoga*.

⁶⁸⁴La tradition Mahāmudrā est introduite au Tibet par Marpa (1012-1097), lui-même disciple de Nāropa (1016-1100?), disciple de Tilopa (988-1069) et de Maitrīpa (1012-1097). Au XI^e siècle, Maitrīpa est responsable de la remise en circulation du DhDhV et du RGV (voir les diagrammes de transmission : 83 et 86).

⁶⁸⁵Selon Mathes (2000), Maitrīpa est le premier commentateur indien à avoir lié le RGV et le DhDhV à cette pratique.

bouddhique comme une manifestation de la compassion. En ce sens, la méditation est compassion.

Le rôle de la compassion dans la pratique des quatre étapes du DhDhV

Viévard (2002), au début de son exposé sur la compassion, écrit : « il y a dans le Mahāyāna un mystère, une sorte de merveille suprême (*paramam āścaryam*) : la compassion (*karuṇā*) par laquelle les *buddha* et les *bodhisattva* s'attachent à sauver les êtres qu'ils savent ne pas exister réellement. Le bouddhisme est né de cette merveille, épicerie de l'expansion extraordinaire qu'il a connue dans le monde » (p. 115). Il note aussi que, même si la compassion est un élément fondateur du Mahāyāna, elle n'est jamais explicitée dans les textes. Cette observation de Viévard (2002) s'applique aussi au DhDhV. La compassion n'y est pas mentionnée une seule fois, et pourtant on ne saurait l'ignorer.

Le terme *karuṇā* que l'on traduit par « compassion » est aussi traduit par les spécialistes par « sympathie », « empathie », « tendresse », etc. Dans sa recherche, Viévard (2002) recense un grand nombre de synonymes sanskrits, mais disons simplement ici qu'en général, dans le bouddhisme, la compassion est à la fois considérée comme le résultat et comme le chemin. Par exemple, dans les *Jātaka*, la compassion est présente à travers les récits des multiples naissances du *Buddha*. Dans ce contexte, elle est le résultat du chemin des vies précédentes, mais représente aussi un dépassement de soi nécessaire à l'obtention de l'Éveil. L'expression de la compassion associée à l'expérience des êtres nobles se trouve aussi dans des comptes rendus plus contemporains comme celui de Varela, Rosch et Thompson (1993).

Dans le canon pāli, qui correspond à la description du chemin des *śrāvaka* et des *pratyekabuddha*, on retrouve la compassion dans la description d'une pratique méditative : les quatre incommensurables⁶⁸⁶, une technique en quatre étapes destinées à purifier la

⁶⁸⁶Les quatre incommensurables (sk. *apramāṇa*) : amour-bienveillance (sk. *maitrī*), compassion (sk. *karuṇā*), joie (sk. *muditā*), équanimité (sk. *upekṣā*). Viévard (2002) traduit le terme *apramāṇa* par « sentiments

pensée et à éliminer les passions (voir Viévard, 2002). Ces quatre incommensurables sont aussi utilisés sur le chemin des *bodhisattva*, mais la compassion y joue un rôle beaucoup plus large. En effet, dans le Mahāyāna, y compris dans les pratiques des *tantra*, la compassion précède même l'esprit d'Éveil (sk. *bodhicitta*) et accompagne le *bodhisattva* tout au long du chemin. De plus, elle ne s'arrête pas au moment de l'Éveil, mais y trouve sa forme plénière : la grande compassion (sk. *mahākaruṇā*).

Pour tout pratiquant ou toute pratiquante du Mahāyāna, la compassion s'explique entre autres par la deuxième noble vérité : la cause principale de la souffrance étant la saisie du « je », du « moi » et du « mien ». Dans ce contexte, l'altruisme, comme la compassion, agit comme un antidote, un moyen qui permet d'inverser la tendance à tout ramener à « moi ». Selon la tradition, cette inversion produit plusieurs bienfaits, dont l'ouverture, la souplesse d'esprit, le dépassement de soi, etc. En tant que moyen, on dit que la compassion permet au potentiel d'Éveil, ce que l'on associe au *gotra*, de s'actualiser et, progressivement, de se manifester en tant qu'objet de refuge, en tant que joyau (sk. *ratna*)⁶⁸⁷. Comme l'indique Viévard (2002), « si la compassion est la source du Mahāyāna, elle est aussi la rivière dont le courant entraîne le *bodhisattva* » (p. 193). Il faut donc toujours garder à l'esprit que, dans le Mahāyāna incluant les *tantra*, toute forme de pratique sous-entend nécessairement le développement de la compassion. Cela est aussi vrai pour la pratique que propose le DhDhV qui vise le dévoilement de l'intelligence fondamentale.

9.4 La description de l'expérience de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 38)

Les quatre stances suivantes correspondent au quatrième point de la stance *māṭṛkā* 33 qui porte sur les caractéristiques de l'intelligence fondamentale. La façon de la considérer sous trois aspects est typique des textes de l'Inde et du Tibet. Dans ce contexte, le premier point est général, et inclut les deux suivants. Il y a l'intelligence qui s'appuie sur la nature (1) : cette intelligence se manifeste autant en absence (2) qu'en présence d'apparences (3). En

infinis », Bugault (1982) par « sentiments exempts de limites », Lamotte (1970) par « immesurables », Rahula (1971) par « illimités ».

⁶⁸⁷Une des traductions possibles de *Ratnagotravibhāga* (RGV). La distinction entre [l'état de *buddha* au stade de] germe et de joyau.

cela, la stance 38 indique bien qu'il y a trois étapes de compréhension, mais ne décrit que le premier.

Cela dit, la compréhension de [l'intelligence fondamentale s'établit aussi] à partir de ses caractéristiques. Celles-ci doivent être considérées en trois temps. [Premièrement, elles doivent être considérées] en fonction de ce qui lui sert d'appui, c'est-à-dire la nature des phénomènes. [Pourquoi ?] Parce que [l'intelligence fondamentale] s'appuie parfaitement sur cette nature, [elle est de même] non duelle et inexprimable⁶⁸⁸. (38)

Le fragment sanskrit correspondant se lit comme suit :

*lakṣaṇapraveśas tribhir ākārāiḥ [...] dharmatāpratiṣṭhānato
'dvayanirabhilāpyadharmatāpratiṣṭhānāt'*⁶⁸⁹

Ce que l'on traduit par :

L'entrée par les caractéristiques [de l'intelligence fondamentale] se fait selon trois modalités, [premièrement] en s'appuyant sur la nature des phénomènes ; c'est-à-dire en s'appuyant sur la nature non duelle et inexprimable

La plupart des termes ont déjà été examinés au cours des stances précédentes à l'exception du terme sanskrit *pratiṣṭhā* qui signifie « demeurer, rester, prendre position, se situer, s'appuyer, se placer fermement ». On le traduit ici par « demeurer », puis par « s'appuyer ». L'utilisation de ce terme ne fait que confirmer l'importance de la notion d'appui dans le DhDhV.

L'utilisation de ce terme rappelle aussi une phrase de Lamotte dans son introduction au *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna : [...] dans la mesure où le Bodhisattva « s'y tient en ne s'y tenant point » (*asthāna-yogena tiṣṭhati*)⁶⁹⁰ [...] Du point de vue de leur Vrai Caractère (*bhūtalakṣaṇa, dharmatā*), tous les phénomènes contingents se ramènent à l'identité (*samatā*) dans une inexistence foncière » (1970 : p. LVI). L'inexistence foncière

⁶⁸⁸Quatrième élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *de la mtshan nyid 'jug pa ni / rnam pa gsum gyis shes bya ste / chos nyid gnas pa nyid las ni / gnyis su med cing brjod med pa'i / chos nyid rab tu gnas phyir ro*. La translittération de la reconstitution sanskrite : *pravṛttir lakṣaṇe tatra jñātavyā trividhā tathā // dharmatā samsthitis tāvat nirlāpyasyādvyaśya ca / dharmatāyām pratiṣṭhānād* [...]. Le terme désignation fait référence ici à tout ce qui est du domaine du langage.

⁶⁸⁹En devanāgarī : लक्षणप्रवेशस् त्रिभिर् आकारैः [...] धर्मताप्रतिष्ठानतो 'द्वयनिरभिलाप्यधर्मताप्रतिष्ठानात् [...]

⁶⁹⁰Rappelons que la stance 30 énonce que l'intelligence fondamentale n'est que partiellement dévoilée chez un *bodhisattva*.

L'examen des stances IX

est une autre manière de décrire la nature (stance 6), non duelle et sans distinction entre désignations et d'objets désignés.

Dans le DhDhV, le rapport se situe entre l'intelligence (ce qui s'appuie chez un *bodhisattva*) et l'ainsité (ce qui lui sert d'appui). Dans le *Laṅkāvatārasūtra*, on pose aussi ce rapport en incluant la dimension parfaitement présente de l'expérience. Dans son commentaire, Mīpham précise que lorsque l'intelligence fondamentale se dévoile, il n'y pas de distinction entre les deux vérités, relative et ultime (pt. 187). Cette description ne peut être qu'une manière de décrire l'indescriptible. En cela, il apparaît clairement que ces caractéristiques, qui suivent des étapes de méditation, correspondent davantage à une expérience méditative qu'à un débat philosophique. La stance suivante procède ainsi par élimination.

L'expérience en l'absence d'apparence (stance 39)

[Deuxièmement, elles doivent être considérées] en fonction de l'absence d'apparence. [Pourquoi ?] Parce que la dualité, de même que [ce qui est du domaine du] langage, les facultés des sens, leurs objets, l'appréhension et le monde-réceptacle ne se manifestent pas [pour elle...] ⁶⁹¹.

La translittération du fragment sanskrit se lit comme suit :

*asamprakhyānato
dvayayathābhilāpendriyaviṣayavijñaptibhājanalokāsamprakhyānāt*⁶⁹²

Ce que l'on traduit par :

En s'appuyant sur la non-manifestation, soit la non-manifestation de la dualité, de ce qui appartient au langage, des sens, des objets, de l'appréhension et du monde-réceptacle.

⁶⁹¹Tib. *snang ba med las gnyis dang ni / ji ltar mngon par brjod pa dang / dbang po yul dang rnam rig dang /snod kyi 'jig rten snang med phyir*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *anābhaso dvayasya ca // yathābhilāpyavijñaptiār [-tyā?] viṣayenidrayayos tathā / bhājanalokanirbhāsāt [...]*.

⁶⁹²En devanāgarī : असंप्रख्यानतो द्वययथाभिलापेन्द्रयविषयविज्ञप्तिभजनलोकसंप्रख्यानत्.

Lorsque l'intelligence fondamentale est dévoilée, il y a expérience directe. Les premières caractéristiques propres au *samsāra* qui ne se manifeste plus sont l'apparence de la dualité et ses désignations (la dimension imaginaire – stance 4). On dit donc que l'intelligence fondamentale est insaisissable et inexprimable. Thrangu (1999) précise que la dualité ici concerne les portes de la perception (sujet saisissant) : soit l'œil, l'oreille, le nez, les papilles gustatives et le toucher qui fonctionnent en relation à leur objet respectif (objet saisi). Il précise ainsi que les désignations correspondent à l'activité de la conscience mentale. C'est la capacité d'associer un mot à un sens ou à un objet. On comprend donc qu'en expérience directe, il n'y a ni objet saisi ni sujet qui saisit, donc pas de processus de verbalisation interne.

Ensuite, on dit que, l'intelligence fondamentale n'opère pas en fonction des facultés des sens (l'appui), de leurs objets (les apparences) et de l'appréhension (les consciences). Dans la liste des phénomènes que proposent les *Prajñāpāramitāsūtra*, ces trois éléments équivalent aux dix-huit *dhātu* (les six facultés ou pouvoirs⁶⁹³, les six objets et leurs six consciences). Les dix-huit *dhātu* sont décrits en termes de dépendance (la dimension dépendante).

Le dernier élément de cette stance, l'absence de lieu, correspond au monde-réceptacle (sk. *bhājanaloka*), qui est décrit en tibétain comme un contenant (tib. *snod*) destructible (tib. *'jig rten*). Selon Thrangu (1999), le facteur – monde-réceptacle inclut celui des êtres vivants (stance 12). On comprend ainsi que, lorsque l'intelligence fondamentale est dévoilée, les deux facteurs présentés à la stance 12 se changent en ainsité (stance 29) et que c'est l'ainsité de l'appréhension ordinaire d'un monde (l'appui) et des êtres vivants (s'y appuyant) qui se manifestent à l'intelligence fondamentale. La suite de cette stance reprend chacun de ces éléments dans le même ordre.

[...] En fonction de [l'absence d'apparence,] les caractéristiques de l'intelligence fondamentale non conceptuelle sont donc présentées dans cet [ordre] comme dans les *sūtra* : « insaisissable, inexprimable, sans appui,

⁶⁹³À noter que les facultés des sens (capacité de percevoir) se distinguent ici des organes (ex. le globe oculaire).

L'examen des stances IX

sans apparence, sans appréhension,
sans lieu »⁶⁹⁴. (39)

La translittération du fragment sanskrit se lit comme suit :

*tad anenārūpy anidarśanam apratiṣṭham anābhāsam avijñāptikam aniketam iti
nīrvikalpasya jñānasya yathāsūtram lakṣaṇam abhidyoṭitam bhavati*⁶⁹⁵.

Ce que l'on traduit par

Les caractéristiques de l'intelligence fondamentale non conceptuelle sont expliquées selon les *sūtra* en disant qu'elle est dépourvue de forme, d'illustration, d'appui, d'apparence, d'appréhension, de siège.

Le terme sanskrit que l'on traduit par « insaisissable » est *arūpy*. On définit *rūpin* par « ce qui se prend ou ce qui possède une forme saisissable ». Le terme choisi par les traducteurs tibétains est *brtag pa*. Même si, en général, ce terme signifie « examen, recherche, imputation, caractérisation ou présomption », l'ordre de la stance indique que ce terme fait référence à l'absence d'apparence de la dualité. La saisie étant justement du domaine de la dualité, on traduit ce terme par « insaisissable ».

Le terme sanskrit suivant *a-nidarśanam*, sans la négation, signifie littéralement « illustration, exemple ». Il fait référence au fait qu'une chose soit « rendue visible, montrée, explicitée ». Le terme tibétain correspondant est *bstan*, qui signifie « montrer, indiquer, enseigner ». Selon l'ordre de la stance, on sait qu'il est question ici de ce qui est du domaine du langage, de l'intervention de la conscience mentale, c'est-à-dire la capacité de nommer, de situer au moyen de concepts. On traduit donc cette caractéristique de l'intelligence fondamentale par le terme « inexprimable ».

Suivant cette même logique, les trois éléments suivants sont aussi accompagnés d'une négation. L'intelligence fondamentale est donc sans appui (sk. *apraṭiṣṭham* ; tib. *gnas med*),

⁶⁹⁴Stance 39, quatrième élément de la stance *māṭṛkā* 33 : tib. *des na 'dis ni brtag med pa/ bstan du med pa gnas med pa/ snang ba med cing rnam rig med/ gnas med pa zhes bya ba ste/ rnam par mi rtog ye shes kyi/ mtshan nyid mdo bzhin brjod pa yin*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : [...] *tato 'nenāvaropitam // adarśanam avijñāpti anābhāse 'pratiṣṭhitam / aniketam tathā ceti lakṣaṇam sūtravat kṛtam // nīrvikalpakajñānasya* [...].

⁶⁹⁵En devanāgarī : तद् अनेनारूप्य अनिदर्शनम् अप्रतिष्ठं अनाभासं अविज्ञप्तिकम् अनिकेतम् इति निविकल्पस्य ज्ञानस्य यथास'त्रं लक्षणं अभियोतितं भवति.

2. sans apparence (sk. *abhāsam* ; tib. *snang ba med*) et 3. sans appréhension (sk. *avijñapti* ; tib. *rnam rig med*). Ces trois éléments combinés expriment une relation de dépendance et correspondent aux dix-huit *dhātu* (pt. 259 note 283) : les six facultés des sens qui permettent aux apparences de se manifester à l'esprit (1. l'appui) ; les six objets qui se manifestent (2. les apparences) ; et ce que l'on nomme les « six consciences » qui font référence à l'acte d'appréhender (3. l'appréhension).

Le dernier élément de la liste est désigné en sanskrit par le terme *niketam* qui signifie « lieu de résidence, maison, siège ». Le terme tibétain correspondant *gnas* signifie « lieu, support, appui », comme l'indique Trangu, ce dernier élément fait référence à la stance 12, c'est-à-dire aux facteurs monde-réceptacle et êtres vivants.

Selon Mipham, la source du DhDhV pour cette stance est *Le sūtra de la colline aux rares et sublimes joyaux, réponse à la requête de Kaśyapa*. Certaines sections du *Samdhinirmocanasūtra* offrent aussi des similitudes. Durant la soutenance de cette thèse en mai 2013, Brunnhölzl mentionne que ce passage se trouve entre autres dans le *Avikalpapraveśadhāraṇī* et dans le *Kāśyapaparivarta*. Notons enfin que Haribadra cite ce même passage dans ses travaux. Cela dit, selon les stances 40 et 41 qui suivent, l'intelligence fondamentale non conceptuelle peut aussi être à l'œuvre en présence d'apparence.

L'expérience en présence d'apparences (stances 40 et 41)

[Troisièmement, les caractéristiques de l'intelligence fondamentale doivent être considérées] en fonction de la présence d'apparences. [En méditation, on la dit sans référence] parce que tous les phénomènes se manifestent [pour elle] au même titre que l'espace⁶⁹⁶. (40)

Et [en post-méditation, on la dit claire] parce que tout ce qui est composé lui apparaît

⁶⁹⁶Stance 40, quatrième élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *snang ba las chos thams cad / nam mkha'i dkyil mnyam snang phyir ro*. Reconstitution sanskrite : [...] *bhāśā ca sarvadharmāṇām / nabhomaṇḍalavadbhāsān* (t) [...]. Ce que l'on traduit par : « et il est question d'apparence, du fait que tous les phénomènes ont une apparence comparable à celle du firmament ».

semblable à une illusion engendrée par la magie ou par d'autres procédés⁶⁹⁷. (41)

Ces deux stances correspondent toujours au quatrième point de la stance *māṭṛkā* 33, d'où l'ajout entre crochets. Malheureusement, le texte original en sanskrit de cette stance n'a pas survécu et il en est ainsi pour le reste du texte. On s'en remet donc à la version tibétaine et à la reconstitution sanskrite. La reconstitution sanskrite présente plusieurs problèmes, c'est pourquoi on la garde en note de bas de page. Malgré cela, celle-ci reste utile à l'interprétation.

L'exemple de l'espace

L'exemple de l'espace est courant dans les textes du Māhāyāna. L'expression tibétaine que l'on traduit par « espace » est *nam mkha'i dkyil*. Le terme *nam mkha* peut signifier « ciel ou espace ». Lorsqu'il signifie « espace », il peut vouloir dire « ouverture, étendue », au sens d'un espace vide, sans obstruction, infini⁶⁹⁸.

La reconstruction suggère *nabhas* qui signifie aussi rendre visible, faire apparaître. L'expression sanskrite *nabhomaṇḍala* signifie littéralement « cercle du ciel », le « firmament ». Du point de vue du sanskrit, il serait peut-être plus juste de choisir la traduction « voûte céleste » ou « firmament ». L'intelligence fondamentale non conceptuelle est ainsi comme l'espace illuminé par les apparences (étoiles). L'espace est un exemple pour sa capacité d'accommoder le monde des phénomènes sans s'y fondre, sans se méprendre. Cette image présente la relation entre l'intelligence et l'apparence des phénomènes.

Certains traducteurs, comme Brunnhölzl (2012), préfèrent l'expression « centre de l'espace » ou celle de « centre de l'espace sans périphérie » qui exprime davantage la

⁶⁹⁷Stance 41, quatrième élément de la stance *māṭṛkā* 33 : tib. 'du byed thams cad sgyu ma sogs / lta bur snang ba yin phyir ro. Reconstitution sanskrite : [...] *māyādivac ca bhāsanāt // saṃskārāṇāṃ ca sarveṣāṃ* [...]. Ce que l'on traduit par : « et du fait que tout ce qui est composé a une apparence comparable à de la magie, etc. ».

⁶⁹⁸Le terme tibétain que l'on traduit par « centre » est *dkyil*. Il signifie « cœur, centre, milieu, intérieur, essence, voûte, noyau » ou même en langage courant, « trognon ». Selon plusieurs commentateurs, c'est un diminutif de *dkhil 'khor* dont le terme correspondant sanskrit, *maṇḍala*, est très connu. En pensée bouddhique, ce terme possède un champ sémantique assez large, il peut vouloir dire « cercle, disque, district, territoire, base, nature, essence, surface, modèle ».

relation entre l'intelligence et la non-existence des phénomènes. Cette image présente le fait qu'il n'y a ici aucun point de référence, ni centre ni périphérie. Toute référence est nécessairement un ajout, une fabrication, un processus de compréhension subséquent à l'expérience directe.

Vasubandhu écrit à cet effet que cette expérience est rendue possible parce que l'individu a abandonné tous les attributs (les facteurs nuisibles, les remèdes, l'ainsité et les réalisations : voir stances 35-36 : 426). On comprend ainsi que, pour un *buddha*, l'absence de référence ne pose pas de problème particulier même en présence d'apparence, alors que pour un être ordinaire, l'apparente dualité, dont découle la saisie des attributs, perpétue le cycle des renaissances, malgré la possibilité continue d'Éveil. Dans la stance suivante, le DhDhV donne un autre exemple.

L'exemple de la magie (l'illusion)

L'exemple de la magie produite par un magicien a déjà été expliqué à la stance 7 de la présentation concise (pt. 284). Cet exemple met en lumière la méprise qu'impose l'apparente dualité. Vasubandhu écrit que le dévoilement de l'intelligence est causé par la réalisation de l'absence d'existence réelle des apparences. Selon Thrangu (1999), cet exemple décrit l'expérience qui a lieu de la septième à la dixième Terre.

Avec ces deux exemples, on distingue deux types d'intelligence (de sagesse) : celle de l'ainsité⁶⁹⁹ et celle de la multiplicité⁷⁰⁰. La première intelligence fait référence à l'expérience en absence d'apparences, elle opère durant la méditation en un point. La deuxième fait référence à l'expérience en post-méditation, c'est-à-dire entre les périodes de « méditation en un point », elle opère en présence d'apparence. Cette distinction entre deux types de « sagesse » est aussi clairement décrite dans le RGV. On y explique qu'au niveau de la bouddhité, les expériences de méditation (l'ainsité) et post-méditation (la multiplicité) sont indissociables.

⁶⁹⁹Tib. *ji lta ba ye shes*. Dans sa traduction du *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna, Lamotte (1981) traduit cette expression par « connaissance du caractère identique en tout dharma ».

⁷⁰⁰Tib. *ji snyed pa'i ye shes*. Dans sa traduction du *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna, Lamotte (1981) traduit cette expression par « connaissance des caractères multiples ».

Vasubandhu ajoute d'autres exemples comme les mirages ou les rêves. Cette liste d'exemples se trouve entre autres dans la version des *Prajñāpāramitāsūtra* en 8000 lignes et dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna. Ces exemples s'apparentent aussi aux instructions dans le contexte d'une pratique yogique comme celle de la tradition *Mahāmudrā*. En cela, en contexte de pratique, il est utile de considérer les bienfaits de cette voie, comme le propose la stance suivante.

9.5 Les bienfaits de s'appuyer sur l'intelligence fondamentale (stance 42)

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit]
à partir de ses bienfaits. [Ils doivent être considérés] en quatre temps :

1. l'obtention du parfait *dharmakāya*,
2. l'obtention d'un bonheur insurpassable,
3. l'obtention d'une maîtrise de la vision,
4. l'obtention d'une maîtrise de l'enseignement⁷⁰¹. (42)

Cette stance correspond au cinquième élément de la stance *mātrkā* 33, d'où l'ajout de précisions entre crochets. Le terme tibétain *phan yon*, que l'on traduit par « bienfaits » à cause du contexte, offre un large champ sémantique. Le terme sanskrit *śaṃsā* fait référence à l'appréciation, la louange. Dans le *Prajñāpāramitāstotra* cité par Nāgārjuna, il est ainsi dit : « Qui serait ici capable de te louer, toi qui es sans marque et sans caractères ? Tu dépasses tout le domaine de la parole, toi qui ne t'appuies nulle part »⁷⁰² (Lamotte, 1970 : 1065, note 1)⁷⁰³. Et pourtant, les textes du Mahāyāna ne cessent de louer cette intelligence.

⁷⁰¹Stance 42, cinquième point de la stance *mātrkā* 33 : tib. *phan yon 'jug pa rnam bzhi ste / chos sku rdzogs par thob pa dang / gong na med pa'i bde thob dang / ston la bdang 'byor thob pa dang / ston la dbang 'byor thob pa'o*. La reconstitution sanskrite : [...] *śaṃsāvṛttiś caturvidhā / dharmakāyasya samprāptiḥ sukhaprāptir anuttarā* [...] // [*ā*]lokavaibhavasamprāptir vibhutvāptiś ca deśane /. Ce que l'on traduit par : « l'appréciation se présente sous quatre modalités : l'obtention complète du *dharmakāya*, l'obtention du bonheur, l'obtention d'une maîtrise visuelle insurpassable, l'obtention de la maîtrise dans l'enseignement ».

⁷⁰²Sk. *śaktas kas tvām iha stotum / nirnimittam nirañjanam / sarvavāgviṣayātītā yā / tvam kvacid anihśritā*.

⁷⁰³Autre traduction possible de cette même stance : « La Prajñā est inaltérable et surpasse tout discours. Elle va sans jamais s'arrêter. Qui pourrait louer ses qualités ? » (Lamotte, 1970 : 1065).

Dans cet élan d'appréciation sans espoir, le DhDhV utilise le principe de causalité en indiquant les conséquences de cette voie. Il reprend clairement les propos de la stance 31 : « [...] les traits distinctifs des *buddha* et *bodhisattva*, sont l'obtention distincte de domaines complètement purs et l'obtention distincte de la vision, des instructions et de la maîtrise, acquise par l'obtention du *dharmakāya*, du parfait *sambhogakāya* et du *nirmāṇakāya*. Cela dit, examinons les quatre bienfaits.

Le premier bienfait

En ce qui concerne l'obtention du *dharmakāya*, on l'associe spécifiquement à l'Éveil d'un *buddha*. À cette étape du cheminement, il y a l'obtention des champs purs, c'est-à-dire, selon la stance 29, qu'il y a une complète transformation incluant un changement radical au niveau de l'appréhension du monde-réceptacle et du corps. Un *buddha* fait ainsi l'expérience de l'ainsité, de la perfection, de la qualité ou encore de la « pureté » fondamentale du monde et du corps, ainsi que du domaine de la parole et du monde des manifestations. Il en découle les trois autres bienfaits.

Le deuxième bienfait

L'obtention d'un bonheur insurpassable invite à considérer le dévoilement de l'intelligence fondamentale sous l'angle de la complète cessation des souffrances du *saṃsāra*. Vasubandhu explique qu'à cette étape, l'élimination de toutes les souillures, c'est-à-dire de tous les *kleśa* y compris l'ignorance, est accomplie. La pleine maturité de ce bienfait appartient aux *buddha*. On associe ce bienfait au corps d'un éveillé.

Le troisième bienfait

En ce qui concerne la vision, selon la stance 31, la maîtrise de la vision est propre à la réalisation d'un *buddha*. Dans son commentaire, Vasubandhu précise que cette vision comprend la réalisation de l'ainsité et de la multiplicité des objets de connaissance. On peut alors faire un lien avec les deux types de « sagesse » mentionnées entre autres dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna et dans le RGV. On associe ce bienfait à l'esprit d'un éveillé.

Le quatrième bienfait

En ce qui concerne la maîtrise des enseignements, selon la stance 31, ce bienfait correspond au résultat qu'obtiennent les *buddha* et les *bodhisattva* et à la manifestation du *sambhogakāya*. Selon la stance 29, c'est l'expérience des *sūtra* qui change. On entend tout ce qui est du domaine du langage. Dans son commentaire, Vasubandhu indique que cette maîtrise est liée au fait de pouvoir enseigner ce qui est approprié. On associe ce bienfait à la parole d'un éveillé.

Dans le DhDhV, la présentation de ces quatre bienfaits n'a rien d'une innovation, elle reprend les propos d'une multitude de *sūtra* du Mahāyāna. Cela est aussi vrai pour les stances qui suivent.

9.6 Comprendre l'intelligence fondamentale (stance 43, *mātrkā*)

La stance 43 correspond au sixième point de la stance *mātrkā* 33. En tant que sixième point, elle souligne ici l'importance accordée à la sixième *pāramitā*, c'est-à-dire la perfection de la connaissance par excellence, et le dévoilement de l'intelligence fondamentale. En reprenant essentiellement les propos des *sūtra* du Mahāyāna, cette stance donne une description encore plus technique de l'intelligence fondamentale. Étant elle-même une stance *mātrkā* qui compte quatre points, l'importance de son propos est indéniable.

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] à partir d'une connaissance approfondie [de ses qualités]. Celle-ci doit être considérée en quatre temps :

1. une connaissance approfondie de [celle-ci en tant que] remède,
2. une connaissance approfondie de sa caractéristique : [la non-conceptualité],
3. une connaissance approfondie de ses particularités,
4. une connaissance approfondie de ses cinq domaines d'activité⁷⁰⁴. (43)

⁷⁰⁴Stance *mātrkā* 43, sixième élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *yong su shes la 'jug pa ni / rnam pa bzhi ru shes bya ste / gnyen po yong su shes pa dang / khyad par yog su shes pa dang / las nga yang su shes pa 'o*. La reconstitution sanskrite : *parijñāyāṃ pravṛttis tu vijñātavyā caturvidhā // parijñā pratipakṣasya lakṣaṇasya parijñatā / viśeṣasya parijñā ca pañcakarmaparijñatā //*. Ce que l'on traduit par : « et il y a mise en œuvre au plan de la compréhension. La compréhension doit être connue comme quadruple : la compréhension du remède, la compréhension des caractéristiques, la compréhension des distinctions, la compréhension des cinq fonctions ».

L'expression tibétaine que l'on traduit par « connaissance approfondie » est *yongs su shes pa*. La reconstitution sanskrite suggère le terme sanskrit *parijñā*, c'est une connaissance qui fait le tour de la question. Dans la présente recherche, on associe cette connaissance à l'aspect conceptuel de la *prajñā* (stance 1).

Chacun des quatre points de cette stance comporte une liste de cinq éléments. Dans la première stance, il y a cinq maux auxquels l'intelligence fondamentale peut remédier ; dans la deuxième, l'intelligence est comparée à cinq types de non-conceptualité ; dans la troisième, elle possède cinq façons de se distinguer de tout autre type de réalisations ; et dans la quatrième, sa réalisation provoque cinq résultats⁷⁰⁵.

Il n'est pas possible d'établir une correspondance entre chacune des listes à cinq termes proposées dans cette stance. Toutefois, on sait que dans les textes tantriques, on retrouve plusieurs énumérations en cinq éléments : il y a cinq types d'intelligences non conceptuelles (les cinq sagesse) suivant cinq familles de *buddha* qu'on associe aux cinq couleurs, aux cinq éléments, etc. Dans le contexte de la pratique, on dit que les cinq intelligences ou sagesse sont sous-jacentes aux cinq afflictions-racines. La sagesse du *dharmadhātu*⁷⁰⁶ est sous-jacente à l'ignorance ; la sagesse semblable au miroir⁷⁰⁷ est sous-jacente à la colère ; la sagesse de l'égalité⁷⁰⁸ est sous-jacente à l'orgueil ; la sagesse du discernement⁷⁰⁹ est sous-jacente au désir-attachement ; et la sagesse tout-accomplissante⁷¹⁰ est sous-jacente à la jalousie. On constate ainsi que le nombre cinq joue un rôle important dans certains enseignements sur l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Examinons donc le premier ensemble de cinq éléments.

⁷⁰⁵Dans le deuxième chapitre du RGV, il est dit que la bouddhité possède cinq caractéristiques, cinq qualités, cinq façons de se manifester (voir Chenique 2001 : 276-281) : *les caractéristiques* – non composée, sans distinction, dénuée des deux extrêmes, exempte d'obscurcissement, rayonnante ; *les qualités* – immense, immesurable, inconcevable, incomparable, parfaitement pure ; *les manifestations* – enseignements, formes visibles, activités ininterrompues, activités sans effort, communications.

⁷⁰⁶Sk. *dharmadhātujñāna* ; tib. *chos kyi dbyings kyi ye shes*.

⁷⁰⁷Sk. *ādarśajñāna* ; tib. *me long lta bu'i ye shes*.

⁷⁰⁸Sk. *samatājñāna* ; tib. *mnyam nyid ye shes*.

⁷⁰⁹Sk. *pratyaśaṅgajñāna* ; tib. *sor rtog ye shes*.

⁷¹⁰Sk. *kṛtyānuṣṭhānajñāna* ; tib. *bya sgrub ye shes*.

L'intelligence, remède aux surimpositions et au déni (stance 44)

La connaissance de [celle-ci en tant que] remède [s'établit à partir du fait que]
l'intelligence fondamentale non conceptuelle [élimine]
la saisie des phénomènes,
la saisie [du « moi »] de l'individu,
[les notions de] changement et de dichotomie.
[Elle élimine aussi] le déni.
Elle est donc enseignée comme remède [contre]
les cinq façons d'appréhender ce qui n'existe pas⁷¹¹. (44)

Cette stance correspond au premier élément de la stance *mātrkā* 43. Le terme tibétain que l'on traduit par « remède » est *gnyen po*. Le terme sanskrit correspondant est *pratipakṣa*. Ces termes tibétain et sanskrit ont déjà été utilisés à la stance 35 dans le contexte de l'abandon des attributs. Toutefois, entre ces deux utilisations, il y a une distinction à faire. L'utilisation qu'en fait la stance 35 correspond au domaine conceptuel et fait référence à une méthode qu'il faut abandonner au cours du chemin⁷¹², ex. un remède qu'on applique à des habitudes nuisibles. Ici, l'utilisation de la notion de remède fait référence à la perfection de la connaissance par excellence qui agit naturellement sans effort, sans concept⁷¹³. Elle n'implique ni adoption ni abandon.

Même si, dans les textes bouddhiques, la métaphore du remède est très courante, comme en fait foi une interprétation possible des quatre nobles vérités, dans le contexte du développement de la *prajñā*, ce sont les métaphores du trésor, de la lumière, d'une lampe ou de l'éveil après la nuit qui sont privilégiés. Notons toutefois que ces métaphores concordent aussi avec un effet bienfaisant, par exemple, le trésor remédie à la pauvreté, la

⁷¹¹Stance *mātrkā* 44, premier élément de la stance *mātrkā* 33 : tib. *de la gnyen po shes pa ni / rnam par mi rtg ye shes te / chos dang gang zag 'dzin pa dang / yong gyur pa dang tha dad dang / skur ba 'debs pa nyid yin te / med pa 'dzin pa rnam pa lnga'i / gnyen po bstan pa yin phyir ro*. La reconstitution sanskrite : *pratipakṣaparijñātra jñānam tu nirvikalpakam / dharmapudgalagrāhāṇām parāvṛtteś ca bhinnayoḥ // tathaiti cāpavādasya pañcadhābhāvagrāhiṇām / pratipakṣeṇa diṣṭatvāt [...]*. Ce que l'on traduit par : « [Passons] maintenant à la compréhension du remède. L'intelligence non conceptuelle repose sur le fait qu'il est enseigné un remède contre les saisies de la non-existence que sont la saisie des phénomènes, de l'individu, du changement, des choses distinctes et du refus d'acquiescer ».

⁷¹²Cette utilisation de la métaphore du remède suppose un lien avec la quatrième Noble Vérité : la voie en tant que remède.

⁷¹³Cette deuxième utilisation de la métaphore du remède suppose un lien avec la troisième Noble Vérité : la cessation de la souffrance en tant que remède.

lumière remédie à l'effet de la noirceur, l'éveil remédie à la torpeur du sommeil. De même, dans cette stance, l'intelligence est enseignée comme un remède contre des maux spécifiques, des maux que le DhDhV a déjà cernés dans les stances précédentes.

Un remède aux deux types de saisie

Le terme que l'on traduit par « saisie » est *'dzin pa* en tibétain, il fait référence au fait de s'approprier quelque chose, de le prendre ou encore d'attribuer une existence fixe à quelque chose dans le temps et même dans l'espace. Dans la reconstitution sanskrite, le terme correspondant est *grāhāṇām*, il signifie littéralement « de ceux qui saisissent ». Cette notion, comme on l'a vu aux stances 4, 5, 6, 15, 17, 18, 19 et 20, se place inévitablement en dualité : il y a ce qui saisit (l'appropriation) et ce qui est saisi (objet).

En général, le Mahāyāna relève deux types de saisie qui posent problème : la saisie des phénomènes (les agrégats) et celle du « moi » de l'individu. Mais pourquoi ces deux types de saisie posent-ils un problème ? On dit qu'elles ne sont pas conformes à la logique et qu'elles occasionnent de la souffrance. Selon la pensée bouddhique, la notion de « moi » s'appuie sur la manifestation des phénomènes (apparences sans existence), mais ne se trouve nulle part. Nāgārjuna écrit à cet effet : « si le moi était les agrégats, il serait quelque chose qui émerge et cesse ; s'il était autre que les agrégats, il n'aurait pas les caractéristiques des agrégats »⁷¹⁴. Étant le fruit d'une supposition, la saisie d'un « moi » est source de souffrance.

De même, selon la pensée mahāyānique, les phénomènes (les agrégats) n'existent pas en soi, ils sont vides d'existence propre, ce qui veut dire qu'ils sont impermanents, interdépendants et composés. Dans cette perspective, il y a un décalage entre l'appréhension ordinaire du monde qui repose sur une supposition d'existence réelle et la

⁷¹⁴Stances du milieu par excellence : tib. *gal te phung po bdag yin na / skye dang 'jig pa can du 'gyur / gal te phung po rnam las gzhan / phung po'i mtshan nyid med par 'gyur*. Bugault (2002) traduit la même stance ainsi : si le moi n'était autre que les groupes d'appropriation, il serait [comme eux] sujet à naissance et destruction. S'il était autre que les groupes d'appropriations, il n'aurait pas les [trois] caractères de ces groupes.

nature de cette appréhension (ce qui appréhende et ce qui est appréhendé), l'ainsité. Ce décalage est cause de souffrance⁷¹⁵.

L'intelligence fondamentale est ce qui voit l'ainsité des agrégats, on dit donc ici qu'elle agit comme un remède à l'illusion provoquée par le processus duel d'appréhension. Elle reconnaît l'ainsité comme on reconnaîtrait la corde (l'ainsité) qui, dans la pénombre, avait été appréhendée comme un serpent (les agrégats). Cela dit, l'expérience directe n'est ni un point de vue, ni une opinion ; elle ne nécessite pas non plus d'adoption préalable ni d'abandon ultérieur. Elle est sans début ni fin. Même si l'adoption du point de vue « conscience seulement » est utile pour dévoiler cette intelligence, cette dernière reste inchangée avant comme après. Le troisième type d'appropriation provient aussi d'une surimposition à propos de l'existence des phénomènes.

Un remède à la notion de changement

Le terme tibétain que l'on traduit par « changement » est *yong gyur pa* (sk. *parāvṛtti*). Ce terme est une forme abrégée de *gnas yong su gyur pa* (sk. *āśrayaparāvṛtti*) utilisé entre autres aux stances 26 pour décrire l'Éveil et 27 pour introduire une section importante du DhDhV. On le traduit par l'expression « complets changements d'appui » ou « transformation » (pt. 351). Il est question du changement qui permet, d'un point de vue conceptuel, de distinguer l'état d'un *buddha*, celui des *bodhisattva*, *pratyekabuddha*, *śrāvaka* en rapport à celui d'un être ordinaire.

La stance 28 explique pourquoi l'appropriation de ce changement est erronée : « [...] Il y a les taches adventices et il y a l'ainsité dont la réalité n'apparaît pas, puis apparaît. Quoiqu'il en soit, l'ainsité est dénuée de tache [...] ». Du fait que la nature des phénomènes est non duelle et sans distinction, l'idée de transformation ne se défend que du point de vue conceptuel, elle ne s'applique pas à l'intelligence fondamentale, à la nature de tous les êtres vivants (le *gotra* naturellement présent).

⁷¹⁵Il est question de la deuxième Noble Vérité : la cause de la souffrance.

Plus spécifiquement, dans son commentaire, Vasubandhu précise que la notion de changement concerne les caractéristiques associées aux agrégats : le fait d'émerger ou d'être produit (sk. *utpāda*), de durer (sk. *sthitī*) et de cesser (sk. *nirodha*). Derrière cet argument se cache le principe de causalité auquel Nāgārjuna répond : « Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause » (dans Bugault 2002 : 43)⁷¹⁶. Puisque les cinq agrégats n'émergent pas, alors les notions de durer et de cesser sont erronées. Dans un même ordre d'idée, Nāgārjuna écrit : comment ce qui n'a ni début ni terme pourrait-il avoir un milieu ? C'est pourquoi la séquence « avant, après, en même temps » ne convient pas ici (dans Bugault, 2002 : 152).

Du point de vue de l'intelligence fondamentale non conceptuelle, qui n'est pas régie par le processus de causalité, il n'y a ni avant ni après, ni naissance, ni mort. La plus courte version des *Prajñāpāramitāsūtra*, énonce aussi cette idée : « sans naissance ni cessation, sans souillures ni purification de souillures, sans croissance ni décroissance [...] »⁷¹⁷. C'est dans cette perspective qu'il est possible de considérer que l'Éveil est un retour à ce qu'il y a de plus fondamental : l'expérience directe. Le quatrième type d'appropriation concerne la tendance à poser une division.

Un remède à la dichotomie

Le terme tibétain que l'on traduit par « dichotomie » est *tha dad* (sk. *bhinnau / bhinnayoḥ*) qui signifie « différent ». La notion de distinction fait écho à la stance 9 : « ces deux, [les phénomènes et leur nature], ne sont ni uns, ni différents puisqu'entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, la distinction existe et n'existe pas » (pt. 290). Dans son commentaire, Vasubandhu suggère aussi qu'une distinction trop tranchée entre les phénomènes et leur nature pose problème. Dans le même ordre d'idée, Nāgārjuna écrit : « Ceux qui croient voir être en soi / être différent, être / non-être, ceux-là ne voient pas la vraie nature des choses, enseignée par le Buddha » (dans Bugault 2002 : 190). L'expression « ceux qui croient voir

⁷¹⁶Tib. *bdag las ma yin gzhan las min / gnyis las ma yin rgyu med min / dgnos po gang dag gang na yang / skye ba nam yang yod ma yin.*

⁷¹⁷Tib. *ma skyes pa ma 'gags pa dri ma med pas, dri ma dang bral ba med pa bri ba med pa gang ba med pa'o.*

être en soi » peut sembler obscure au premier abord, on entend ici ceux qui considèrent que les choses et les êtres vivants possèdent une existence intrinsèque.

Toutefois, dans le Mahāyāna, la faculté de distinction est essentielle, si ce n'était pas le cas, le titre du DhDhV aurait été *L'absence de distinction entre les phénomènes et leur nature*. Cela dit, sur cette voie, la faculté de distinction n'est utile que si elle mène à l'expérience directe de la nature des phénomènes. Nāgārjuna insiste aussi sur le fait que parler de l'existence des agrégats, c'est donner un point d'appui ; parler de non-existence (l'ainsité), c'est supprimer tout point d'appui (voir dans Lamotte 1970 : 1686). En ce sens, la notion d'agrégats, comme la notion d'ainsité, de vacuité, est instrumentale. On utilise le mode de cognition conceptuel pour mieux en reconnaître la nature. Du point de vue de l'expérience directe de la nature des phénomènes, les distinctions n'ont aucune emprise. Cependant, il faut souligner que l'insistance sur l'absence de distinction mène parfois à une réfutation fautive de la réalité relative. Le dernier problème auquel remédie l'intelligence fondamentale correspond à cette situation.

Un remède au déni

L'expression tibétaine *skjur ba 'debs pa* (sk. *tathaiti cāpavāda*) est traduite ici par « déni », celle-ci accompagne souvent son contraire, la surimposition, terme aussi traduit par « exagération »⁷¹⁸. Vasubandhu explique que la notion de déni fait ici référence au refus de reconnaître l'apparence des phénomènes et de l'individu. On sait que l'enseignement portant sur le constat de vacuité cherche à évacuer tous les concepts pour donner accès à l'ainsité. Il n'est pourtant pas question de nier les apparences. Il faut plutôt reconnaître le processus de construction que celles-ci provoquent. En ce sens, Nāgārjuna écrit : « La vacuité, mal comprise, perd l'homme [ou la femme] à l'intelligence courte, comme un serpent mal saisi ou une formule magique mal appliquée » (dans Bugault 2002 : 309). Les stances 38 à 41 vont dans le même sens lorsqu'elles indiquent que l'intelligence

⁷¹⁸Cette expression tibétaine est composée du terme *skjur ba* qui signifie « blasphème, injure, insolence », et du terme *'debs* qui signifie « planter, mettre, lancer, attaquer ». La reconstitution sanskrite suggère l'expression « *tathaiti cāpavāda* » formée du préfixe *apa*, qui est une négation pouvant aussi signifier « loin de », et de la racine *vad* liée au langage. Ces termes font référence au déni, à la réfutation ou à la contradiction. Le terme *tathaiti* signifie : « c'est ainsi », c'est pourquoi on traduit cette expression par « le refus d'acquiescer ».

fondamentale agit en présence ou en l'absence d'apparence. Dans cette perspective, la manifestation des apparences n'est pas une faute, elle n'empêche pas l'accès à l'intelligence fondamentale.

En somme

Cette stance répertorie quatre surimpositions (exagérations) et un déni. Les quatre surimpositions sont celles de l'existence réelle des phénomènes et d'un « moi », l'idée du changement (le *gotra* naturellement présent), et celle de la différence (entre les phénomènes et leur nature). Le refus de reconnaître, c'est-à-dire ignorer les apparences, correspond à une autre vue erronée, celle qui nierait la réalité relative. Dans cette perspective, Nāgārjuna écrit : « Dire "il y a" c'est prendre les choses comme éternelles, dire "il n'y a pas" c'est ne voir que leur anéantissement. C'est pourquoi l'homme [ou la femme] clairvoyant ne s'attachera ni à l'idée d'être ni à l'idée de non-être⁷¹⁹ » (dans Bugault 2002 : 192). Ayant tracé cette fine ligne entre « il y a » et « il n'y a pas », le DhDhV se penche ensuite sur la clé de l'énigme : la non-conceptualité.

La non-conceptualité (stance 45)

Il y a la connaissance approfondie de la caractéristique [de l'intelligence fondamentale, c'est-à-dire la non-conceptualité]. Cette caractéristique qui lui est propre [s'établit] en éliminant cinq cas [de non-conceptualité divergents], c'est-à-dire
 1. l'absence de pensée rationnelle, 2. l'excellente transcendance,
 3. l'interruption, 4. l'objet en son essence,
 5. la détermination⁷²⁰. (45)

Cette stance porte sur le caractère non conceptuel de l'intelligence, elle correspond au deuxième élément de la stance *māṭṛkā* 43. Le terme caractéristique revient couramment

⁷¹⁹Tib. *yod ces bya ba rtag par 'dzin / med ces bya ba chad par lta / de phyir yod dang med pa la / mkhas pas gnas par mi bya 'o.*

⁷²⁰Stance 45, premier élément de la stance *māṭṛkā* 44 : tib. *mtshan nyid yong su shes pa ni / yid la mi byed yang dag 'das / nye bar zhi dang ngo bo 'i don / mngon rtags 'dzin pa rnam pa lnga / spang pa 'i rang gi mtshan nyid do.* La reconstitution sanskrite : [...] *parijñā lakṣaṇasya ca // svarūpārthopāśāntī cāmanaskāraś ca saṃkramaḥ / anuvyañjanagrāhaś ca pañcahānaṃ svalakṣaṇam //*. Ce que l'on traduit par : « La compréhension de la caractéristique propre [c'est-à-dire l'absence de concept] suppose cinq abandons, l'élimination de la saisie d'une forme propre, l'abandon de la cessation (des pensées), de la non-activité de l'esprit, de transcendance, de la saisie de traits caractéristiques ».

dans ce texte, c'est ce qui permet de faire des distinctions, mais puisque la non-conceptualité est impossible à décrire en mots, le DhDhV procède ici par élimination. En ce sens, même si les cinq états mentionnés dans cette stance sont dits « non conceptuels », ils n'ont rien de commun avec l'Éveil d'un *buddha*. Notons que le commentaire de Mipham (pt. 197) suit de près le commentaire de Vasubandhu (sk. *vr̥tti*) qui explique clairement chaque point. On ne les reprend donc que brièvement ici. En considérant les cas de non-conceptualité éliminés, la contribution de la présente recherche sera de suggérer des pistes d'interprétation.

L'envers du non-engagement de l'esprit, l'efficacité ?

Le terme tibétain que l'on traduit par « l'absence de pensée rationnelle » est *yid la mi byed* qui se traduirait plus littéralement par « non-faire par ou dans l'esprit »⁷²¹. La reconstitution sanskrite propose le terme *amanaskāra*, une variante d'*amanasikāra*, qui devient l'enjeu de grands débats à partir du VIII^e siècle. On n'y reviendra, mais pour l'instant notons que ce terme est utilisé sans la négation à la stance 27 en lien avec le chemin⁷²².

L'absence de pensée rationnelle, dit-on, n'est pas nécessairement l'absence de concept. Par déduction, on comprend, d'une part, que l'intelligence fondamentale ne fonctionne pas en dualité ; et, d'autre part, que malgré la non-conceptualité, l'intelligence reste efficace comme le suggère l'activité bienfaisante d'un *buddha*⁷²³. La stance 45 indique ensuite que la non-conceptualité éveillée a d'autres particularités.

L'envers de la transcendance, l'omniscience ?

Le terme tibétain que l'on traduit par « excellente transcendance » est *yang dag 'das*. La reconstitution sanskrite suggère le terme *saṃkrama* qui, comme le terme tibétain *'das*, signifie aller au-delà, exceller, conquérir. Comme l'indique Vasubandhu, l'expression

⁷²¹Voir à ce sujet l'article de Higgins publié en 2008 dans le JIABS.

⁷²²La notion d'engagement de l'esprit ou de ce qu'on pourrait appeler l'application de l'esprit rationnel sera reprise aux stances 48 et 51.

⁷²³Y aurait-il un parallèle à faire avec la sagesse du *dharmadhātu* que mentionnent les textes à caractère tantrique ?

« excellente transcendance » fait référence à des états de concentration (sk. *dhyāna* ; tib. *bsam gtan*) extrêmement subtile durant lesquels l'activité mentale s'apaise.

On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec les types d'état méditatif mentionnés dans divers ouvrages indiens comme l'état d'inconscience (sk. *asamjñisamāpatti*⁷²⁴) ou celui de la « non-conscience-non-inconscience » (sk. *naivasamjñānāsamjñāyatana*⁷²⁵). Dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Nāgārajuna explique que ce type d'état méditatif a la force de détruire les pensées, mais n'a pas la force de la vraie sagesse⁷²⁶. Il sous-entend que, sans le développement de la *prajñā* qui arrive au constat de vacuité dans son expression la plus radicale, les états méditatifs, aussi subtils et élevés peuvent-ils être, ne mènent pas à l'Éveil. L'intelligence non conceptuelle se distingue donc de ce type d'états méditatifs issus de la méditation-concentration ; l'intelligence fondamentale non conceptuelle pleinement dévoilée serait alors davantage liée à l'omniscience sans distinction entre état méditatif et post-méditatif⁷²⁷. Mais encore ?

L'envers de l'interruption, la paix au sens de clarté ?

Le terme tibétain que l'on traduit par « l'interruption » est *nye bar zhi*. Le mot clé dans cette expression est *zhi*, il signifie pacification, il fait référence à l'arrêt de quelque chose. La reconstitution sanskrite suggère le terme *upaśānti* qui signifie « cessation ; calme ; satisfaction (de désirs) ». Comme l'indique Mipham dans son commentaire, le dévoilement de l'intelligence fondamentale n'est pas une perte de conscience ; elle n'est pas comparable à un état d'ébriété. Le dévoilement de l'intelligence est équivalent au *nirvāṇa*. On le décrit comme la paix au sens d'absence d'obscurcissement, absence d'agitation, de souffrance ou au sens de clarté d'esprit⁷²⁸. Et ce n'est pas tout.

⁷²⁴Orthographe selon Lamotte, 1981, vol. II, p. 1034.

⁷²⁵Traduction selon Lamotte, 1981, vol. p.1034.

⁷²⁶Voir le livre de Lamotte (1981).

⁷²⁷Y aurait-il un parallèle à faire avec la sagesse *tout accomplissante* que mentionnent les textes plus tardifs à caractère tantrique ?

⁷²⁸ Y aurait-il un parallèle à faire avec la sagesse miroir que mentionnent les textes plus tardifs à caractère tantrique ?

L'envers de l'insensibilité, la grande compassion ?

Le terme tibétain que l'on traduit par « l'objet en son essence » est *ngo bo'i don*⁷²⁹. La reconstitution sanskrite propose le terme *svarūpa*. La mention de ces termes laisse à penser que quelqu'un au cours de l'histoire a fait un rapprochement entre la non-conceptualité de l'intelligence (qui devient hypersensible à la souffrance des êtres) et la réalité d'un objet inanimé (insensible et inerte), soit en d'autres mots, ce qui est naturellement non conceptuel. Si de façon générale, il y a une distinction à poser entre la matière et la conscience, cette distinction doit être d'autant plus marquée lorsque l'acuité perceptuelle est éveillée, sans distinction entre sujet et objet. Il est dit en ce sens que la sensibilité d'un être Éveillé est comparable à celle de l'œil : l'œil percevant la présence d'une simple poussière à peine visible, alors que cette même poussière reste imperceptible à la sensation tactile de la main⁷³⁰. Dans cette perspective, le dévoilement de l'intelligence fondamentale ne débouche pas sur une froideur à l'exemple d'un mur ou d'un frigo, mais débouche sur la manifestation ultime d'une grande compassion⁷³¹. L'ouvrage de Viévard (2002) montre clairement cet aspect du chemin dans le Mahāyāna⁷³². À la fin de cette liste se trouve la volonté.

L'envers de la volonté, l'absence de dualité ?

L'expression tibétaine *mngon rtags* est traduite par « détermination ». La reconstitution sanskrite propose le terme *anuvyañjanagrāha* qui, selon le dictionnaire d'Edgerton, est associé à la saisie des caractéristiques (sk. *nimitta*). Selon le commentaire de Mipham, il est question d'un acte de volonté. Le fait de se dire « je ne saisirai point » est, en soi, une saisie d'attributs, de concepts, de repères⁷³³. La volonté se situe dans le domaine du désir et de la dualité : un « moi » qui souhaiterait quelque chose. Or, l'intelligence fondamentale opère sans créer de distinction. Étant du domaine de l'expérience directe, elle est sans dualité. Selon Vasubandhu, l'un des problèmes fondamentaux dans ce cas est le manque de *rig pa* (le terme sanskrit correspondant est *vidyā*), ce que l'on traduit généralement en anglais par

⁷²⁹ La reconstitution sanskrite propose le terme *svabhāvatārtha*.

⁷³⁰ Exemple entre autres utilisé par Candrakīrti dans la *Prasannapadā*.

⁷³¹ Sk. *mahākaruṇā*.

⁷³² Y aurait-il un parallèle à faire avec la sagesse discriminante que mentionnent les textes plus tardifs à caractère tantrique ?

⁷³³ Tib. *mtshan 'dzin*.

awareness. En français, on le traduit parfois par « présence, clarté d'esprit, intelligence ou acuité perceptuelle⁷³⁴ ». La traduction de Brunnhölzl (2012), *picturing*, sous-entend aussi un effort qui est loin de l'absence de dualité.

En somme, suivant la présente recherche, les cinq cas de non-conceptualité répertoriés par cette stance ne sont pas du domaine de l'expérience directe (l'efficacité), ils ne sont pas la manifestation du plein potentiel des êtres vivants (l'omniscience), ils ne sont pas le *nirvāṇa* (la paix), ils ne sont pas le résultat d'un processus de purification (grande compassion), ils ne sont pas dénués de dualité (non duels). La stance suivante offre d'autres pistes de compréhension de ce qu'est l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Cette intelligence se distingue de tout autre type de sagesse pour cinq raisons.

Les particularités de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 46)

La connaissance approfondie des particularités de [l'intelligence fondamentale s'établit à partir] de cinq points particuliers.

1. Elle est dénuée de concept,
2. elle est sans limites,
3. elle est sans appui,
4. elle est continue
5. [possédant] aussi la qualité d'être sans égale⁷³⁵. (46)

Cette stance correspond au troisième élément de la stance *mātrkā* 43. Le terme *khyad pa*, qui introduit cette stance et que l'on traduit par « particularités », se trouve déjà à la stance 31. Ces deux utilisations ont le même objet, la spécificité de la voie du Mahāyāna en rapport avec celle des *śrāvaka* et *pratyekabuddha*. C'est aussi ce qu'indique le

⁷³⁴Y aurait-il un parallèle à faire avec la sagesse de l'égalité que mentionnent les textes plus tardifs à caractère tantrique ? Une recherche plus approfondie pourrait peut-être amener des pistes à ce sujet.

⁷³⁵Stance 46, troisième élément de la stance *mātrkā* 43 : tib. *khyad par yong su shes pa ni / rnam par mi rtoḡ pa nyid dang / nye tshes ba ni ma yin dang / gnas med pa dang gtan du dang / gong na med pa 'i rnam pa ste / khad par rnam pa lnga yin no*. La reconstitution sanskrite : *viśeṣasya pariñānam nirvikalpakatā tathā / aprādeśikabhāvaś cāpy ātyantikam anāśrayam // niruttaram ca bhedenā pañcadhāstī viśeṣakam /*. Ce que l'on traduit par : « La compréhension de la particularité. La particularité se divise en cinq : le fait d'être non conceptuelle, le fait d'être sans indication, le fait d'être continue, le fait d'être sans appui et le fait d'être insurpassable ».

commentaire (sk. *vr̥tti*) de Vasubandhu. Mais au-delà de cette préoccupation, que peut-on dire de ces cinq particularités ?

1- Une intelligence sans concept

La première spécificité de l'intelligence, celle d'être « dénuée de concept⁷³⁶ », a déjà été expliquée à la stance précédente. Mais dans son commentaire, Vasubandhu poursuit la description en indiquant que, dans le Mahāyāna, l'intelligence fondamentale ne se base ni sur une idée positive du *nirvāṇa* ni sur une idée négative du *saṃsāra*. Nāgārjuna écrit en ce sens : « il n'y a aucune différence entre le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*. Il n'y a aucune différence entre le *nirvāṇa* et le *saṃsāra* », et encore « Ce qui délimite le *nirvāṇa* délimite le *saṃsāra*. On ne peut trouver entre les deux fût-ce le plus subtil intervalle » (traduction de Bugault 2002 : 332). Toute distinction reste du domaine conceptuel. Étant non conceptuelle, on dit aussi de cette intelligence qu'elle est sans début ni fin ; on la dit donc plénière. Mais qu'entend-on par « sans limites » ?

2- Une intelligence sans limites

Le terme que l'on traduit par « sans limites » est *nyi tshé ba ma yin* qui signifie parfois « qui n'est pas éphémère » et parfois « sans direction, sphère ou pays ». La reconstitution sanskrite suggère que c'est la deuxième définition qui est la bonne en proposant le terme sanskrit correspondant *apradeśa*, qui vient à signifier « sans lieu fixe », « sans référence » ou « qui ne pointe pas (vers rien d'autre) ». Vasubandhu indique que l'intelligence ne se limite pas (sk. *apradeśa*) aux caractéristiques générales des quatre Nobles Vérités et puisqu'elle a pour « objet » à la fois les caractéristiques générales et spécifiques de tout ce qui peut être appréhendé, elle est sans limites. Mipham, en lien avec la ligne précédente, précise que, même si l'intelligence ne possède pas l'idée de l'abandon du *saṃsāra* et l'idée de l'accomplissement du *nirvāṇa*, elle en est la pleine manifestation, donc elle n'est pas une version d'accomplissement limitée. Ce qui implique qu'elle n'est pas conditionnée.

Cette absence de limite s'inscrit aussi dans un au-delà des contraires. Dans le *Pañcaviṃśati*, il est dit : « Le *bodhisattva* voit tous les *dharma* ni éternels ni transitoires, ni douloureux ni

⁷³⁶Sk. *nirkalpakatā* ; tib. *rnam par mi rtog pa nyid*.

heureux, ni personnels ni impersonnels, ni existants ni non existants, etc. »⁷³⁷. On dit aussi qu'elle est sans appui.

3- Une intelligence qui est sans appui

Elle est sans demeure, sans lieu, sans appui (tib. *gnas*). La notion d'appui arrive ici à son paroxysme en signalant que l'intelligence fondamentale qui, selon Vasubandhu, doit se comprendre au sens de *nirvāṇa*, est sans lieu fixe, sans demeure, dénuée de toute notion de dépendance. Mipham précise que cela veut dire qu'elle ne demeure ni dans l'extrême de l'existence conditionné ni dans l'extrême de la pacification. Nāgārjuna insiste aussi sur l'absence de dépendance en rapport avec le *nirvāṇa* : « Sans élimination ni acquisition, sans rien qui soit détruit, rien qui demeure, sans rien qui cesse ou vienne à se produire, tel est ce qu'on appelle *nirvāṇa* » (traduction de Bugault 2002 : 326)⁷³⁸. De même dans le RGV, il est dit : « elle est sans discrimination conceptuelle parce que sans lieu fixe ; elle est sans attachement en raison de l'abandon des souillures⁷³⁹ » (traduction de Chenique 2001 : 269). Étant « sans appui », on dit aussi qu'elle est continue.

4 - Une intelligence sans interruption

Le terme tibétain que l'on traduit par « continue » est *gtan du*, et signifie « perpétuel » ou même dans certains cas, « éternel »⁷⁴⁰. Dans son commentaire (*vr̥tti*), Vasubandhu indique que la notion de discontinuité qu'on élimine ici fait référence à une distinction entre un *nirvāṇa* avec et sans résidu, c'est-à-dire selon une certaine interprétation, qu'au moment de la mort, un *buddha* délaisse la totalité des cinq agrégats (les résidus), plus précisément, selon la stance 31, au moment de l'Éveil, l'expérience des cinq *skandha* se transforme en trois *kāya*.

⁷³⁷Sk. *bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ caran rūpaṃ na nityam ity upaparīkṣate nānityam iti na sukhāṃ iti na duḥkham itī nātmeti nānāmeti na śāntam itī nāśāntam itī na śūnyam itī nāśūnyam itī na nimittam itī nānimittam itī na praṇihitam itī nāpraṇihitam ity upaparīṣate, na viviktam itī nāviviktam ity upaparīkṣate. Voir Lamotte 1981 : 1060, vol. II.*

⁷³⁸Tib. *spang pa med pa thob med pa / chad pa med pa rtag med pa / 'gag pa med pa skye med pa / de ni mya ngan 'das par brjod.*

⁷³⁹Sk. *akalpam apratiṣṭhānād asaktaṃ kleśa hāni-taḥ* ; tib. *gnas pa med phyir rtog med de / nyon mongs spang phyir chags pa med.*

⁷⁴⁰La reconstitution sanskrite suggère le terme *ātyanta* qui est composé des termes *ati* qui signifie « au-delà, après » et *anta* qui signifie « proximité, limite, frontière ». Le composé signifie « au-delà des limites, sans fin, ininterrompu, parfait, perpétuel ».

Dans cette perspective, Nāgārjuna pose une question fondamentale : « Qu'y a-t-il après l'arrêt final ? Faut-il parler de fin, etc. ? D'éternité, etc. ? Les opinions sur ces questions présupposent l'idée d'un *nirvāṇa* [différent du *samsāra*], d'une limite *a postea* [d'une fin]⁷⁴¹, d'une limite *ab ante* [d'un commencement] » (traduction de Bugault 2002 : 333). En énonçant que l'intelligence fondamentale est continue, on insiste donc ici sur le fait que la mort n'est pas une interruption, elle ne change rien à l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Dans cette perspective, les notions de vie et de mort appartiennent au domaine conceptuel.

Cette idée d'absence d'interruption se trouve aussi dans le RGV : « étant sans naissance, cette Bouddhité est éternelle ; sans disparition, elle est pérenne [...] »⁷⁴² (traduction de Chenique 2001 : 268). Cette stance du RGV qui porte sur la bouddhité, comme celle du DhDhV qui porte sur l'intelligence fondamentale, serait incohérente à moins d'être interprétée à la lumière des *Prajñāpāramitāsūtra* et du constat de vacuité.

L'idée d'éternité n'est pas absente des écrits de Nāgārjuna, grand spécialiste du constat de vacuité : « En outre, la *Prajñāpāramitā* vaut aux êtres un grand fruit de rétribution (*mahāvīpākaphala*), fruit immense (*apramāṇa*), indestructible (*akṣaya*), éternel (*nitya*), et inaltérable (*avikāra*), à savoir le Nirvāṇa » (traduction de Lamotte 1970 : 1066). Nāgārjuna insiste ici sur la relation de cause à effet entre la *prajñāpāramitā* (cause) et le *nirvāṇa* (fruit).

En contraste, selon le commentaire de Vasubandhu, le DhDhV pose une équivalence entre ces deux choses. Et cela, même si le principe de causalité est utilisé abondamment dans le DhDhV, entre autres dans la stance 47 qui suit immédiatement celle-ci. L'utilisation du principe de causalité n'élimine pas le constat de vacuité, il le confirme et c'est aussi dans cette perspective qu'on affirme que l'intelligence est sans égale.

⁷⁴¹Citation littérale de Bugault.

⁷⁴²Sk. *utpāda vigamān nityam nirodha vigamād dhruvam* [...] (voir Chenique 2001 : 268) ; tib. *skye dang bral phyir rtag pa ste / 'gag med phyir na brtan pa yin* [...].

5- Une intelligence sans égale

Le terme que l'on traduit par « sans égale » est *gong na med pa*. Le terme *gong* signifie supérieur et le terme *med* est une négation⁷⁴³. La sagesse d'un *buddha* est dite ultime, suprême ou supérieure parce que rien ne vient après elle (stance 26). Cette notion de supériorité dans le DhDhV, s'explique par les complets changements d'appuis (stances 26 à 33), mais aussi par l'abandon complet des attributs (stances 35 et 36) et par le développement complet de la *prajñā* (stance 37). La dernière stance de ce chapitre présente enfin les conséquences du dévoilement de cette intelligence.

L'activité de l'intelligence fondamentale non conceptuelle (stance 47)

En dernier lieu, il y a la connaissance approfondie de l'activité [de l'intelligence fondamentale] :

- 1 - elle fait preuve de recul face au processus conceptuel,
- 2 - elle offre un bonheur insurpassable
- 3 - et elle élimine l'aveuglement produit par les états perturbés et les obscurcissements de la connaissance.

Cette intelligence fondamentale, en phase de post-méditation,

- 4 - donne accès à tous les aspects de la connaissance,
- 5 - elle mène aux champs [purs] des *buddha*, à la pleine maturité des êtres, elle fait naître l'omniscience et en fait don sous tous ses aspects.

Voilà ses cinq domaines d'activité distincts⁷⁴⁴. (47)

⁷⁴³La reconstitution sanskrite suggère le terme *nir-uttara* qui signifie littéralement « qui est sans réponse, sans rien qui ne la suive, sans rien qui vienne après », donc insurpassable.

⁷⁴⁴Stance 47, quatrième élément de la stance *mātrkā* 43 : tib. *tha ma las yongs shes pa ni / rnam rtog ring du byed dang / bla na med pa bde ster dang / nyon mongs pa dang shes bya yi / sgrib pa bral bar byed pa ste / de yi rjes las thob pa yi / ye shes shes bya'i rnam pa ni / thams cad la ni 'jug pa dang / sangs rgyas zhing ni sbyong ba dang / sems can yongs su smin byed dang / rnam pa thams cad mkhyen pa nyid / gtod cing ster bar byed pa ste / rnam lnga las kyi khyad par ro*. La reconstitution sanskrite : *ante karma-parijñā tu vikalpasyāpasāraṇam // sukhānuttaradātrtvaṃ kleśajñeyāvṛtes tathā / viśaṃyojanakartṛtvaṃ tatprṣṭhalabdhakasya ca // jñeyākāreṣu sarveṣu jñenasyātha pravartanam / buddhakṣetraviśuddhiś ca sattvānāṃ paripācanam // sarvākārajñātāyās tu hy arpaṇam dānakāritā / bhedenā pañcadhā karma [...]*. Ce que l'on traduit par : « Finalement, la compréhension des fonctions se divisent en cinq, à savoir l'élimination des concepts, le fait de donner un insurpassable bonheur, le fait de dissiper les voiles que sont les *kleśa* et les connaissances, le fait de mettre en branle la connaissance obtenue ensuite et portant sur tous les aspects du connu, la purification des champs de *buddha*, le plein mûrissement des êtres, l'obtention de l'omniscience et la générosité ».

Le terme tibétain que l'on traduit par « activité » est *las*, un mot signifiant littéralement « action ». Le terme sanskrit correspondant est bien connu : *karman*. Il est question d'effet ou encore de fonctionnement. En somme, le terme *karman* fait ici référence à l'activité éveillée des *buddha*. Les cinq activités mentionnées sont une conséquence naturelle de l'épanouissement, c'est-à-dire du dévoilement de l'intelligence fondamentale.

En considérant la deuxième partie de la stance qui indique clairement que les deux dernières fonctions de l'intelligence correspondent à la post-méditation, on déduit que les trois premières opèrent en phase de méditation. Ce qui fait écho aux stances 38 à 41 qui proposent une description de l'expérience de l'intelligence en l'absence (méditation) et en présence d'apparence (post-méditation). Ce qui fait aussi écho aux stances 30 et 31 qui expliquent les spécificités de la voie des *buddha* et *bodhisattva*.

Ce qui n'est pas clairement exprimé ici, mais qui est sous-entendu, c'est que la distinction entre méditation et post-méditation s'applique à l'expérience d'un *bodhisattva*. Pour un *buddha*, cette distinction ne se manifeste pas. Dans son commentaire, Mipham fait un rapprochement avec une présentation en cinq résultats de Jamgön Kongtrül (pt. 201). L'exposé qui suit n'aborde que brièvement cette notion de résultat. La notion de résultats sera reprise au chapitre suivant.

En phase de méditation, l'intelligence qui se distancie du processus conceptuel

L'expression tibétaine que l'on traduit par « faire preuve de recul face au processus conceptuel » est *rnam rtog ring du byed*. La reconstitution sanskrite suggère en ce sens le terme *vikalpasyāpasarāṇa*⁷⁴⁵ qui, elle, exprime davantage une cessation qu'une distanciation. Quoi qu'il en soit, cette expression répond à la question que pose la stance 45. Si l'intelligence fondamentale ne correspond pas au cas de non-conceptualité mentionnée, à quoi correspond-elle ? Vasubandhu répond à cet effet que cette intelligence surmonte l'émergence. Il entend qu'elle ne s'enchevêtre pas dans le processus de conceptualisation qui tend à voiler l'ainsité.

⁷⁴⁵Le terme *vikalpa* est souvent traduit par « pensée ». On reconnaît sans doute le *vi* qui sous-entend une distinction au sens de dualité. Le terme *apasarāṇa* est composé du préverbe *apa* et de la racine *sr* qui signifie « se mouvoir, courir, couler ». Il est question de suppression ou du fait d'enlever, d'éliminer.

L'idée de distance qu'implique la version tibétaine (tib. *ring du byed pa*) s'explique peut-être par les stances 35 et 36 qui suggèrent qu'il y a quatre étapes dans l'abandon des attributs (concepts). Si c'est le cas, cette activité progressive implique l'utilisation de l'aspect conceptuel de la *prajñā*. Mipham considère que cette activité correspond au résultat « atteint par les êtres », c'est-à-dire les *bodhisattva*. Dans cette même veine, Nāgārjuna cite un passage du *Prajñāpāramitāstotra* « Pour l'homme qui a saisi la *Prajñā*, discours et pensées s'évanouissent, comme, au lever du soleil, la rosée du matin s'évapore d'un coup⁷⁴⁶ » (Lamotte 1970 : 1062). Mais comment cela se traduit-il dans l'expérience ?

En phase de méditation, l'intelligence provoque un bonheur insurpassable

Le terme que l'on traduit par « bonheur insurpassable » est *bla na med pa'i bde*⁷⁴⁷. En anglais, on utilise souvent le terme *bliss* qui évoque aussi l'idée de jouissance. Vasubandhu indique que ce bonheur provient d'une vision sans erreur de l'ainsité des phénomènes et de leur multiplicité. Cette précision amène à rappeler que l'expérience d'un *bodhisattva* et d'un *buddha* n'est pas issue simplement des pratiques de concentration (sk. *dhyāna*) puisque celles-ci mènent ultimement à l'absence de joie, de bonheur et de félicité. L'expérience des *buddha* est issue de l'union de la stabilité de l'esprit et de la connaissance.

Dans le *Prajñāpāramitāstotra*, il est écrit : « La *Prajñā* a le pouvoir merveilleux de stimuler deux sortes d'hommes : l'ignorant, par la crainte ; le sage, par la joie⁷⁴⁸ » (Lamotte 1971 : 1063). Suivant la présentation de Jamgön Kongtrül, Mipham associe cette activité au résultat qu'obtiennent les *bodhisattva* et à l'expérience de la première Terre aussi nommée parfaite joie. Il s'appuie sur le travail de Kongtrül qui décrit ce résultat comme « principal » (pt. 201). Quoi qu'il en soit, selon la composition de cette stance, l'expérience de ce

⁷⁴⁶Lamotte traduit à partir d'une version chinoise. Le manuscrit sanskrit découvert en 1907 propose la version suivante : *prabhāṃ prāpyeva dīptāṃśor avasīyāyodabindavaḥ, tvāṃ prāpya pralayaṃ yānti doṣā vādās ca vādinām*. Stance que Lamotte traduit par « Comme des gouttes de rosée en contact avec l'éclat (de l'astre) aux rayons flamboyants, les fautes et les avis des théoriciens se dissolvent à ton contact » (Lamotte 1970 : 1062).

⁷⁴⁷Le terme *bla na med pa* signifie « insurpassable, sans égal ». Le terme *bde* signifie « jouissance, bonheur, félicité ». Cette ligne de la stance 47 fait écho à la stance 42 où le bonheur est décrit comme un bienfait.

⁷⁴⁸Cette traduction de Lamotte (1971) a été faite à partir d'une version chinoise. Le manuscrit sanskrit découvert en 1907 propose cette version : *tvam eva trāsajanānī bālānāṃ bhīmadarśanā, āśvasajanānī cāsi viduṣāṃ saumyadarśanā* (p. 1063).

bonheur émerge en période de méditation, et si l'Éveil est l'obtention d'un bonheur, d'une joie voire d'une félicité insurpassable, il est aussi cessation.

En phase de méditation, elle élimine les voiles et reconnaît l'ainsité

Le terme que l'on traduit par « aveuglement » est *sgrib*. Il est souvent traduit par « voiles ou obscurcissement ». Le mot en lui-même signifie « ce qui couvre, empêche, bloque ». La reconstitution sanskrite suggère le terme *āvaraṇa* qui, selon Bugault (1982), se traduit par « voile ». En général, les *sūtra* du Mahāyāna distinguent deux types de voile : celui que provoque les perturbations⁷⁴⁹ et celui de la connaissance ou, selon Bugault, celui du connaissable⁷⁵⁰. On entend ici, comme le suggère Bugault (1982), que la pratique de concentration opère en pacifiant toutes les perturbations résultant en un calme mental et que le développement de la *prajñā* opère en libérant des points de vue et des catégories.

Plus précisément, dans le présent contexte, la libération de l'aveuglement créé par la dualité se fait par l'exercice qui consiste à s'appuyer sur l'expérience première, ce qui veut dire qu'on ne se place plus en référence à quoi que ce soit. Il y a libération de l'enchaînement que provoque la croyance en un « moi » et de celui lié à la croyance en l'existence réelle des choses (voir Bugault 1982 : 41 et 106, note 3). En unissant la concentration à la *prajñā* durant la méditation, on élimine ainsi les deux voiles. La majorité des textes du Mahāyāna s'accordent pour dire que ces voiles se dissolvent complètement à l'état de *buddha* et partiellement à l'état de *bodhisattva* (voir stance 30 : 385). Le DhDhV ne fait pas exception à cette règle.

Mipham situe cette activité en correspondance au résultat nommé « l'élimination ». De même, dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Nāgārjuna indique que : « Le Buddha, qui a détruit toutes les passions (*kleśa*) et imprégnations (*vāsanā*), et dont l'œil de sagesse (*prajñācakṣus*) est pur, peut véritablement saisir le Vrai caractère des Dharma et ce Vrai caractère est Prajñāpāramitā [...] » (Lamotte 1970 : 1059)⁷⁵¹. L'équivalence entre la

⁷⁴⁹Sk. *kleśa* ; tib. *nyon mongs*.

⁷⁵⁰Sk. *jñeya* ; tib. *shes bya*.

⁷⁵¹Dans cette stance, Lamotte traduit *dharmatā* par « Vrai caractère des Dharma », alors que dans le présent travail, il est traduit par « nature des phénomènes ».

prajñācakṣus et intelligence fondamentale apparaît ici clairement. On peut donc dire que la nature des phénomènes (Vrai caractère des *dharma*, sk. *dharmatā*) est reconnue par cette intelligence et que c'est à l'étape de la pureté que cette intelligence se confond avec la *prajñāpāramitā* (vrai caractère des *dharma*). L'intelligence fondamentale, décrite ici en phase de méditation, est aussi active en période de post-méditation.

En phase de post-méditation, l'intelligence reconnaît la multiplicité

L'expression *rjes las thob pa* fait référence à l'expérience en post-méditation. Il est dit qu'en éliminant le voile lié à la connaissance, l'individu a accès à tous les objets de connaissance. Il est donc question de l'activité de l'intelligence en présence d'apparences (stances 40 - 41). Mipham indique que cette activité correspond au résultat de « ce qui est en accord avec la cause ». Mais qu'entend-il par cause ? Dans le RGV, il est écrit :

Comme elle a pour caractéristique la pureté immaculée, l'omniprésence et l'indestructibilité, et qu'elle est une base faite de pérennité, de quiétude, d'immutabilité et de fermeté inébranlable, l'Essence de *Tathāgata* est semblable au ciel, et pour les êtres intelligents, elle est cause des expériences des objets faites par les six sens ⁷⁵²(traduction de Chenique 2001 : 256).

Dans cette citation, il est question d'essence de *Tathāgata* ou de potentiel d'Éveil. Dans le DhDhV, selon l'examen de la stance 28, l'Essence de *Tathāgata* ou potentiel d'Éveil, dit pleinement présent depuis l'origine (qui n'en est pas une), équivaut en essence à l'intelligence fondamentale. Celle-ci est considérée comme la cause de tout ce qui peut être connu. Cette intelligence qui est aussi la cause de toutes les qualités permet d'accéder aux champs des *buddha*. Dans le deuxième chapitre du RGV, il est dit :

Comme l'espace sans cause est la cause de la vision des formes, de la perception des sons, des odeurs, des saveurs, des contacts et des divers phénomènes, de même le double corps, par son absence d'obstruction, est la cause qui, dans les objets des sens

⁷⁵²Sk. *anāsravaṃ vyāpy avināśa dharmi ca/ dhruvaṃ śivaṃ śāśvatam acyutaṃ padam/ tathāgatatvaṃ gagana upamaṃ satām / ṣaḍ indriya artha anubhaveṣu kāraṇam ; tib. zag pa med khyab 'jig med chos can te / brtan zhi riag pa 'pho med gnas yin no / de bzhin gshegs pa mkha' bzhin dag pa yi / dbang po drug don nyams su myong ba'i rgyu.*

perçus par les Sages, fait surgir des qualités immaculées⁷⁵³ (traduction de Chenique 2001 : 263).

La notion de corps (sk. *kāya*) est abordée à la stance 31. Elle fait comprendre ici que l'intelligence reconnaît à la fois l'ainsité et la multiplicité des phénomènes. Il y a toutefois des distinctions entre l'intelligence dévoilée chez un *buddha* et chez un *bodhisattva*. La suite de cette stance 47 reprend quasiment mot pour mot les propose de la stance 31. Il y a l'accès aux champs des *buddha* qui fait référence à la vision des champs purs (*dharmakāya*), la capacité de guider les êtres à leur pleine maturité qui fait référence à la maîtrise des enseignements (*sambhogakāya*), et il y a la capacité de faire naître et de faire don qui fait référence au domaine des manifestations (*nirmāṇakāya*). Mipham indique que cette activité correspond au résultat nommé « pleine maturation ».

Cette dernière citation du RGV n'utilise pourtant que deux *kāya* (corps), alors que dans le DhDhV, on mentionne trois *kāya*. Il faut alors comprendre que la maîtrise des enseignements et celle des manifestations peuvent être considérées comme un seul et même corps, le *rūpakāya* qui prend une « forme » pour le bienfait des êtres vivants, le *dharmakāya* étant imperceptible. Quoi qu'il en soit, la réunion des deux ou trois *kāya* (corps) correspond nécessairement à l'état d'un *buddha*.

Au terme de ce chapitre, on constate l'importance que prend l'intelligence fondamentale non conceptuelle dans ce texte. On constate aussi qu'il n'y a ici aucun lien établi entre la notion de conscience-réceptacle et celle d'intelligence fondamentale, comme certains commentateurs le suggèrent. Même si cette notion peut être utile dans une explication du DhDhV, la conscience-réceptacle n'est pas la *prajñā* qui s'ignore et la transformation ne s'explique pas simplement par un revirement de l'une par l'autre. L'utilisation de la notion de conscience-réceptacle s'explique en fonction de la notion d'appui. Le tableau 9.2 qui

⁷⁵³Sk. *yathā animittam ākāśam nimittam rūpa darśane / śabda gandha rasa sprśya dharmāṇām ca śrava ādiṣu / indriya artheṣu dhīrāṇām anāsrava guṇa udaye / hetuḥ kāya dvayaṃ tadvad anāvaraṇa yoga taḥ* ; tib. *ji ltar rgyu min mkha' ni / gzugs mthong ba dang sgra dang dri / ro dang reg dang chos rnams ni / thos la sogs pa'i rgyu yin star / de bzhin sku gnyis sgrub med pa'i / sbyor bas bstan pa'i dbang don la / zag pa med pa'iyon tan dag / skye ba yi ni rgyu yin no.*

suit montre clairement cette logique. Entre les deux colonnes, la notion de changements d'appui (tib. *gnas gyur*) est sous-entendue.

Tableau 9.2
Les appuis du *nirvāṇa*

Les appuis du chemin (stance 22)	Les changements (stance 27)	L'appui qui permet le résultat (stance 33)
1- Les cinq agrégats (les phénomènes)	L'appréhension liée à - l'agrégat des formes (corps) - les agrégats des sensations, perceptions et formations mentales (parole) - et à l'agrégat des consciences, dont la conscience-réceptacle (esprit)	L'intelligence fondamentale
2- Les enseignements		

Dans cette situation, le terme « appui » (tib. *gnas*) apparaît d'abord à la stance 22 au sens de cadre de référence (agrégats et enseignements) propre à ce chemin vers l'Éveil. Dans la sous-section suivante, les trois appuis du *samsāra* (établis aux stances 12, 13, et 14) réapparaissent pour expliquer la notion de transformation (stance 27). Dans ce cas, le terme *gnas* fait partie du composé *gnas gyur*, traduit ici intentionnellement par « changement d'appui » pour mettre à jour cette progression. Le terme « appui », qui apparaît enfin à la stance 33 (chapitre 9), fait alors référence à l'intelligence fondamentale non conceptuelle. En se fondant sur cette logique, on constate que ce qui permet de révéler l'intelligence fondamentale est l'abandon de la saisie duelle des agrégats dont fait partie la conscience-réceptacle (dualité). Cet abandon est possible grâce aux enseignements, particulièrement ceux des *Prajñāpāramitāsūtra* (le constat de vacuité).

La présentation de l'intelligence fondamentale ici laisse entrevoir une parenté entre le DhDhV et *Laṅkāvatārasūtra* qui décrit les phénomènes selon cinq thèmes : les apparences, les mots, les concepts, l'ainsité et l'intelligence fondamentale. Même s'il est aisé ici de faire un lien avec la troisième dimension de l'expérience dite « parfaitement présente »,

pour le présent travail, ce qu'il faut retenir est que l'utilisation de la notion d'appui atteint ici son objectif principal. D'une part, elle explique la notion de changements en proposant que le développement de la *prajñā* est un passage évident entre concepts et absence de concept. Vue sous cet angle, l'intelligence fondamentale est un autre nom pour *prajñāpāramitā* et un synonyme de *dharmatā*. D'autre part, la stance 46 indique clairement que cet appui qui permet le changement est lui-même sans appui, sans référence, sans limites, sans début ni fin, qu'il est sans distinction duelle. Parvenu au plein développement de ses idées maîtresses, le texte propose ensuite une synthèse en mettant l'accent sur la pratique, sujet du chapitre suivant.

10. L'EXAMEN DES STANCES 48 À 57 ET L'UTILISATION DE LA PENSÉE RATIONNELLE SUR LA VOIE

Les stances 48 à 57 proposent une synthèse du DhDhV qui met l'accent sur les instructions pratiques. Ce qui retient surtout l'attention dans cette dernière partie est l'importance accordée à « l'utilisation de la pensée rationnelle⁷⁵⁴ ». Cela dit, le DhDhV présente aussi le résultat de cette voie en termes « d'absence d'activité mentale⁷⁵⁵ ». Devant cet état de fait, certains commentateurs plaident en faveur d'une progression de la pratique (allant de la réflexion à l'apaisement de l'activité mentale). D'autres commentateurs plaident plutôt en faveur d'une complémentarité de pratiques (applicable dès le début de la voie). Cette approche influencée par Maitrīpa (1007- ?) permet de faire des liens entre le DhDhV (IV^c) et la pratique Mahāmudrā, des liens qui restent encore vivants aujourd'hui (voir Mathes 2008). Toutefois, avant d'en arriver à de telles interprétations, il est essentiel de comprendre ce que le DhDhV entend par « utilisation de la pensée rationnelle ».

10.1 L'utilisation de la pensée rationnelle (stance 48)

La compréhension [des changements d'appui s'établit]
à partir de l'utilisation de la pensée rationnelle.
Quel que soit le *bodhisattva*, [c'est-à-dire] l'individu,
qui désire entrer en l'intelligence fondamentale non conceptuelle,
celui-ci utilise la pensée rationnelle de cette manière :
sans la connaissance de l'ainsité,
il y a élaboration sans réalité,
[qui s'accumule dans] ce que l'on nomme « l'ensemble de semences »,
ce qui fait apparaître une dualité sans existence.
[Cet ensemble de semences] sert d'appui, ce qui cause une diversité [d'expériences].

⁷⁵⁴Sk. *manaskāra* ; tib. *yid la byed*. Les stances 48 à 50 correspondent à des développements du septième point de la stance *mātrkā* 27. La question de l'utilisation de la pensée rationnelle sur la voie spirituelle touche un débat parallèle qui a fait couler beaucoup d'encre en contexte hindou, à savoir la relation entre *sāṃkhya* qui suppose l'utilisation de la pensée rationnelle et *yoga* que sont les efforts mise en œuvre sur la voie spirituelle. Voir la communication de Couture intitulé : *Sāṃkhya and Yoga : Towards an Integrative Approach* faite à la *Brown Conference on Early Indian Philosophy in the Mahābhārata*, 9 au 11 avril 2010. Toutefois, cette question ne se pose pas de la même façon dans le bouddhisme, le terme *sāṃkhya* n'y apparaissant même pas.

⁷⁵⁵Sk. *amanaskāra* et *yid la mi 'byed*.

C'est ainsi que [les phénomènes], qui dépendent des causes⁷⁵⁶ et de leurs effets, se manifestent, malgré l'absence d'existence⁷⁵⁷. (48)

L'expression tibétaine *yid la byed* que l'on traduit par « utilisation de la pensée rationnelle » est un décalque linguistique de termes sanskrits : *manaskāra*, « le fait de porter sa pensée sur quelque chose » ou *manasikāra*, « le fait d'importer quelque chose dans sa pensée ». Bugault (1982) traduit cette expression par « application mentale », comme le font Davidson (1985) et Robertson (2008). Rahula (1971) et Makransky (1997) la traduisent par « attention » ; Anacker (1998), par « attention mentale ». Cornu (2006) suggère « attention, application ». Plus récemment, Chenique (2001) propose l'expression « activité mentale », Viévard (2002) « activité de l'esprit » ou « réflexion », Silburn (1955) « activité d'esprit », et Brunnölzl (2012) *mental engagement*.

Dans un article, Higgins (2008) propose que le terme *manasikāra* devrait être traduit en anglais par *mentation* ou même par *egocentricity*. Cette proposition vient d'une interprétation Yogācāra du terme *manas*, qui implique l'acte de diviser entre « moi » et « autre ». Cette interprétation ne s'applique pas spécifiquement à l'utilisation qu'en fait le DhDhV. Dans son étude sur le RGV, Takasaki (1966) analyse un terme opposé, celui d'*ayoniśomanasikāra*, comme un mode de pensée (sk. *manas*) sans fondement, sans source

⁷⁵⁶ La *ṛtti* de Vasubandhu n'utilise pas le terme « cause » (tib. *rgyu*), mais le terme tibétain *rgyud* qui signifie « série de moments ». La reconstitution sanskrite s'appuie sur cet indice en utilisant l'expression *santānam*.

⁷⁵⁷ Tib. *yid la byed la jug pa ni / rnam par mi rtog ye shes la / 'jug par 'dod pa'i gang zag ni / byang chub sems dpa' gang yin pa / 'di ltar yid la byed pa ste / de bzhin nyid ni mi shes pas / mi bden par ni yongs brtags pa'i / sa bon thams cad pa zhes pa / med pa gnyis su snang ba'i rgyu / de la brten pa'i tha dad rgyu / des ni rgyu dang 'bras bur bcas / snang du dzin kyang med pa'o*. La reconstitution sanskrite : *manaskāre pravartanam // nirvikalpaparijñāne ṛttikāmo hi pudgalaḥ / bodhisattvas tu yaś cāsti tad yathā syād manaskriyā // tathatāyās tathā 'jñānād abhūtaparikalpanam / sarvabījakam ity ākhyam dvayāsadbhāsakāraṇam // tac chritam cānyasantānam tena hetuphalānvitah / abhāvaḥ pratibhāse 'pi*. Ce que l'on traduit par : l'entrée par l'activité mentale [se présente ainsi] : chez l'individu en quête d'Éveil quel qu'il soit et qui désire se tourner vers l'intelligence non conceptuelle, l'activité mentale doit être de cette sorte : du fait d'une telle ignorance de l'aisité, il y a fabrication de ce qui n'est pas, ce que l'on appelle l'ensemble des semences et qui fait apparaître l'inexistence qu'est la dualité (sk. *dvayāsadbhāsakāraṇam*). C'est en s'appuyant sur cela qu'il y a production successive d'autres [choses], c'est pourquoi même si elle apparaît, l'inexistence [des phénomènes] est accompagnée de causes et de fruits.

(sk. *yoni*)⁷⁵⁸. Il traduit donc cette expression par « pensée irrationnelle »⁷⁵⁹. Sa réflexion permet de mieux comprendre ce que l'on entend ici par « pensée rationnelle ». On la dit rationnelle au sens où elle est issue d'une analyse approfondie trouvant sa source (sk. *yoni*) dans les *Prajñāpāramitāsūtra* (voir aussi stance 23 : 340). Ce choix de traduction permet de mettre en valeur la question principale de la présente recherche, c'est-à-dire l'applicabilité du constat de vacuité.

Pour préciser davantage ce dont il est question ici, soulignons que le terme *yid la byed* (sk. *manaskāra*) que l'on traduit ici par « utilisation de la pensée rationnelle » est un terme technique utilisé entre autres dans le contexte de l'Abhidharma pour décrire un des facteurs mentaux. Dans le contexte indo-tibétain, la classification la plus courante de facteurs mentaux comporte cinquante et un facteurs, dont cinq sont décrits comme « toujours présents » : les sensations, les formations, l'activité mentale (tib. *sems pa*), le contact et l'utilisation de la pensée rationnelle comprise au sens de porter l'attention sur quelque chose (tib. *yid byed*)⁷⁶⁰. Dans cette classification, on fait une distinction entre l'activité mentale (tib. *sems pa*) au sens du mouvement de l'esprit qui se produit lorsque [l'esprit]

⁷⁵⁸Dans la discussion sur la multiple utilisation du terme *yāna*, on a traduit le terme *a-manaskāra* par « absence d'activité mentale » qui fait référence à l'état de *buddha* pour le différencier du terme *ayoniśamanaskāra*, qui fait référence au manque d'analyse.

⁷⁵⁹Même si, comme le fait remarquer Silburn (1955), le terme pāli *yonisomanasikāra* a été déprécié pendant des siècles parce que l'utilisation de la pensée rationnelle n'est pas exempte de tension (p. 203) ; dans le DhDhV, l'exactitude de cette pensée est considérée comme un instrument de libération.

⁷⁶⁰Tib. *tshor ba*, 'du *byed*, *sems pa*, *reg pa yid byed*. Dans le chapitre 6 du *Trésor de la connaissance* de Jamgön Kongtrül, on cite *Les trente* de Vasubandhu pour expliquer que les facteurs – sensation (tib. *tshor ba*) et formation (tib. 'du *byed*) – sont classifiés de façon générale en tant que *skandha* et de façon spécifique en tant que facteurs mentaux. Pour les laïques, les sensations de plaisir et de déplaisir sont au centre des conflits alors que pour les érudits, ce sont les différences de compréhension (les formations) qui sont au centre des conflits. C'est donc parce que les disputes tournent principalement autour des sensations et des formations et parce qu'elles sont des causes de l'engrenage du *samsāra* qu'on les place dans deux catégories différentes. Cela dit, l'activité mentale (tib. *sems pa*) est définie comme le mouvement de l'esprit avançant vers son objet ; le contact (tib. *reg pa*) entre l'objet, la faculté et l'attention comme ce qui s'observe par une variation au niveau de la faculté provoquant une sensation de plaisir ou de déplaisir. L'attention (tib. *yid byed*) est définie comme l'action d'orienter l'esprit vers un objet et la perception de détails est définie comme cette même action répétée (ou continue). Si l'un de ces cinq facteurs toujours présents est absent, l'acte de rencontre avec l'objet ne se fait pas. On les nomme « les cinq facteurs toujours présents » parce qu'ils accompagnent toujours la conscience-réceptacle, l'esprit principal englobant les trois royaumes (Rigpe Dorje Institute, p. 23).

rencontre son objet, et l'attention (tib. *yid byed*) au sens de la perception en détail d'un objet sur lequel [l'esprit] est dirigé « continuellement⁷⁶¹ ».

Dans le contexte du développement de la *prajñā*, l'utilisation de ce terme ne fait pas spécifiquement référence à ce facteur mental, même s'il s'en inspire. Si ce facteur mental correspond à l'attention soutenue par tout esprit ordinaire (qui opère dans la dualité) qui s'oriente en fonction de la perception de détails (ce qui implique nécessairement l'élaboration de concept), l'utilisation de ce même terme dans le DhDhV fait référence à l'attention (au sens de l'utilisation de l'acuité perceptuelle alimentée par une analyse approfondie) soutenue par un esprit qui désire entrer en l'intelligence fondamentale non conceptuelle. Selon le DhDhV, cette qualité d'attention suppose la compréhension de l'absence d'existence du « moi » de l'individu et celle des phénomènes :

- la stance 22 indique que la source de cette démarche (sk. *yoni* ; tib. *tshul bzhin*) se trouve dans les *sūtra* du Mahāyāna. Ce que l'on interprète plus spécifiquement comme les *Prajñāpāramitāsūtra*⁷⁶² ;
- à la stance 23, l'expression « utilisation de la pensée rationnelle » sert à décrire le chemin de la mise en œuvre, l'application des moyens servant de passage (de jonction) entre l'esprit aux prises avec la dualité et l'esprit en contact direct avec la nature des phénomènes ;
- à la stance 45, le terme opposé, *yid la mi byed*, est une mise en garde. On dit que l'absence d'utilisation de la pensée rationnelle (au sens de ne pas orienter l'esprit vers un objet donné) n'équivaut pas à l'absence de concept, et que cela ne convient pas au dévoilement de l'intelligence fondamentale non conceptuelle.

L'utilisation de la pensée rationnelle dans le DhDhV s'inscrit donc dans une démarche visant le constat de vacuité. C'est dans cette perspective que l'expression « utilisation de la pensée rationnelle » apparaît à la stance 27 au septième point d'une liste cherchant à établir une juste compréhension des changements d'appui. C'est en ce sens aussi que la stance 48

⁷⁶¹L'activité mentale (tib. *sems pa ni \ sems yul la gyo ba'i gnas skabs kyi yid kyi rnam 'gyur*).
L'attention (tib. *yid byed ni \ sems yul gyi dmigs pa la yang dang yang du gchod pa'i bye brag tu 'dzin pa'o*).

⁷⁶²Même si Robertson (2008) défend l'idée que le DhDhV trouve sa source dans l'*Avikalpapradésadhāraṇī*. Dans le contexte de la présente recherche, cela n'exclut pas le fait que la réflexion sur le développement de la *prajñā* est au cœur de la préoccupation du DhDhV. C'est donc dans son sens large que les *Prajñāpāramitāsūtra* sont considérés comme la source de la démarche.

(qui est l'explication détaillée de ce septième point) utilise ce terme. Examinons donc plus en détail les étapes de réflexion sous cet angle.

[...] Quel que soit le *bodhisattva*, [défini ici comme] un individu, qui désire entrer en l'intelligence fondamentale non conceptuelle, celui-ci utilise la pensée rationnelle de cette manière [...]⁷⁶³

Selon la majorité des *sūtra* du Mahāyāna⁷⁶⁴, et comme le souligne Mathes (2005), le terme *bodhisattva* s'applique généralement aux individus ayant atteint la première Terre (le chemin de la vision correspondant au contact avec l'ainsité). Selon Zonupal, la mention du terme *bodhisattva* ici se comprend au sens de modèle de pratique. Un *bodhisattva* est le support des êtres s'engageant sur la voie du Mahāyāna (voir Brunnölzl 2012 : 324). Cette interprétation fait écho à la stance 55.

Suivant la lecture qu'on fait de cette stance, on peut aussi considérer que la notion de *bodhisattva* est définie ici comme un individu qui désire entrer en l'intelligence fondamentale, c'est-à-dire en l'Éveil. En ce sens, le dictionnaire de Cornu (2006) indique qu'il y a deux types de *bodhisattva* : ceux d'intelligence graduelle et ceux d'intelligence immédiate. Parmi ces derniers, il y a les êtres ordinaires qui tournent leur esprit vers l'Éveil. Ils sont sur les chemins de l'accumulation et de la mise en œuvre. Et il y a les Êtres Nobles qui ont aussi l'esprit tourné vers l'Éveil, ce qui leur a permis d'entrer en contact direct avec l'ainsité⁷⁶⁵. L'expression « quel qu'il soit » de la stance 48 peut s'interpréter par le fait que ces deux types de *bodhisattva* ont en commun le désir de l'Éveil, une qualité

⁷⁶³Tib. [...] *rnam par mi rtog ye shes la / 'jug par 'dod pa'i gang zag ni / byang chub sems dpa' gang yin pa / 'di ltar yid la byed pa ste* [...] Sk. [...] *nīrvikalpaparijñāne vṛttikāmo hi pudgalaḥ / bodhisattvas tu yaś cāsti tad yathā syād manaskriyā* [...] Ce que l'on traduit par [...] chez l'individu en quête d'Éveil quel qu'il soit et qui désire se tourner vers l'intelligence non conceptuelle, l'activité mentale doit être de cette sorte [...]

⁷⁶⁴Cornu (2001-06) expose les niveaux de *bodhisattva* des êtres ordinaires (de la lignée et de l'engagement) sans citer ses sources. Mathes (2005) propose que Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1481) s'appuie sur le *Vairocanābhisambodhitāntra* lorsqu'il indique qu'il y a des Terres de *bodhisattva* se situant sur le chemin de la mise en œuvre (p. 17).

⁷⁶⁵On verra à la stance 51.2, comment ces deux types de *bodhisattva* se situent dans la présentation en dix Terres. Selon Zonupal, le *bodhisattva* (en tant que modèle de pratique) est le support pour les êtres s'engageant sur la voie du Mahāyāna (voir Brunnölzl 2012 : 324). Cette interprétation fait probablement écho à la stance 55.

considérée comme essentielle au chemin. Dans cette interprétation, les Êtres Nobles restent des modèles pour les pratiquants, mais leur but respectif est identique⁷⁶⁶.

Pour Brunnhölzl (2012), la suite de la stance 48 définit le processus d'élaboration (terme qu'il traduit par *imagination*) :

[...] Through being ignorant about suchness,
The imagination of what is unreal
Is « what contains all seeds »
(The cause for what does not exist appearing as duality)
And the continuum that is based on it yet different [...]

Cette traduction indique que le processus d'élaboration est ce qui contient les semences, elle est la cause de l'apparence de ce qui n'existe pas en dualité. Ce processus comprend aussi les continuums qui s'appuient sur ce processus (donc différents de celui-ci). La traduction proposée dans le présent travail met davantage l'accent sur une relation de causalité entre ces divers éléments, comme le suggère le commentaire de Mipham.

[...] sans la connaissance de l'ainsité,
il y a élaboration sans réalité,
[qui s'accumule dans] ce que l'on nomme « l'ensemble des semences »
ce qui fait apparaître une dualité sans existence⁷⁶⁷ [...]

Dans cette traduction, la logique et la notion d'élaboration évoquent le début de l'enchaînement des douze liens d'interdépendance. Le premier lien, l'*ignorance* (sk. *avidyā*) correspond ici à l'absence de connaissance de l'ainsité (la nature des phénomènes)⁷⁶⁸, ce qui produit le deuxième lien, c'est-à-dire les formations karmiques (sk. *saṃskāra*) qui sont décrites comme des élaborations sans réalité⁷⁶⁹. Celles-ci forment ensuite le troisième lien, la conscience décrite comme l'« ensemble des semences ».

⁷⁶⁶Dans la tradition orale, l'utilisation du terme *bodhisattva* s'applique à ceux et celles qui reçoivent le vœu de *bodhisattva* selon une cérémonie formelle.

⁷⁶⁷Tib. *de bzhin nyid ni mi shes pas / mi bden par ni yongs brtags pa'i / sa bon thams cad pa zhes pa / med pa gnyis su snang ba'i rgyu*. Sk. *tathatāyās tathā 'jñānād abhūtaparikalpanam / sarvabījakam ity ākhyam dvayāsadbhāsakāraṇam //*.

⁷⁶⁸Ce vers fait écho aux stances 6 et 28 du DhDhV.

⁷⁶⁹Ce vers fait écho aux stances 4 et 5 du DhDhV.

L'ensemble des semences est ici associé à l'image d'un entrepôt. Courante dans les textes *Yogācāra*, cette image fait référence à la conscience-réceptacle⁷⁷⁰. On propose donc ici qu'il y a un lien important à établir entre la notion de *saṃskāra* et le processus d'élaboration et de fabrication (stance 4) mis en cause par le DhDhV.

Des précisions sur la notion d'élaboration

Silburn (1955) écrit que : « C'est autour du verbe *saṃskṛ-* l'activité qui modèle, coordonne, consolide et parachève, que se concentrèrent les réflexions du Bouddha [...] » (p. 200). Cette spécialiste indique que cette activité implique à la fois l'embellissement (ou l'achèvement) et la composition intelligente en vue d'une fin. En cela, le terme *saṃskāra* que l'on traduit généralement par « formations karmiques » a un sens large et un sens restreint. En son sens large, il désigne tout ce qui est fabriqué et fabricant, c'est-à-dire le *saṃsāra* en opposition à ce qui n'est pas fabriqué, le *nirvāṇa*. En son sens précis, il désigne les tendances constructrices aussi décrites par Silburn (1955) comme des forces coopérantes – latentes ou lucides – convergeant vers un but :

Le *saṃskāra* [...] forme l'unité d'action à laquelle les choses perçues empruntent leur unité apparente : les *saṃskāra* sont les grands moules directeurs dans lesquels se coule notre vision des choses, celle-ci ne dépendant donc, en dernière analyse, que de nos tendances profondes [...] » (p. 200).

Cette description qui englobe un sens large et un sens précis permet peut-être de mieux saisir ce que le DhDhV entend par « élaboration sans réalité » (tib. *mi bden par ni yong brtags pa*) et à la stance 4 par « fabrication erronée » (tib. *yang dag ma yin pa'i kun rtoḡ pa*). En cela, Silburn décrit ainsi le processus de fabrication : le *saṃskāra* désigne en premier lieu les complexes dynamiques alimentés perpétuellement par la méprise (l'ignorance), ces habitudes inconscientes (1- sk. *anusāya*), par l'intermédiaire de

⁷⁷⁰Selon la recherche de Waldron (2003), la notion de conscience-réceptacle s'inspire effectivement du troisième lien qui est considéré comme l'aspect latent de la conscience (associé aux expériences passées). Dans le DhDhV, cette notion apparaît à la stance 14 sous le terme « appui » en tant qu'expérience non commune ou non partagée entre individus. Rappelons que cette conscience en latence possède deux fonctions : celle d'emmagasiner des impressions et celle de les projeter lorsque les conditions s'y prêtent. La présentation de Waldron (2003) diffère sensiblement de celle de Bugault (2002). Bugault (2002) définit le troisième lien, *vijñāna*, comme une conception, comme une connaissance embryonnaire, et le quatrième lien, *nāma-rūpa*, comme le complexe psychosomatique (page 340) ; et dans ce complexe, il décrit la conscience comme sélective et « ségrégratrice ».

l'imagination projectrice (2- sk. *prakalpa*), passent aux notions (3- sk. *saṃjñā*), aux obsessions (*vitarka*) et aux spéculations (*prapañca*) qui forgent la pensée pour enfin aboutir aux volitions (4- sk. *cetanā*) et aux jugements erronés (sk. *ayonisomanasikāra*)⁷⁷¹. Ces quatre aspects de l'effort mental d'organisation (*saṃkḷp-*, *prakḷp-* *vikḷp*), qui, lui, est une structuration de la réalité phénoménale, permettent de considérer l'horizon de sens dans lequel se situe les termes « fabrication », « élaboration », « concept », « processus de conceptualisation » et « processus de cognition ».

Concernant la question principale de la présente recherche, Silburn (1955) écrit : « Parce qu'il n'y a que du faire (*kṛ*) ou du fait (*kṛta*) – l'acte n'étant qu'une perpétuelle reprise – il y a discontinuité [...] » (p. 190). Elle établit ainsi une relation entre la notion de fabrication et le constat de vacuité. Ce qui donne des indices à propos du chemin que propose le DhDhV. Silburn (1955) écrit : « Grâce au *pratītyasamūtpāda*, l'enchaînement des conditions, dont la condition centrale est les *saṃskāra*, on pourra, en prenant la voie du milieu, éviter les deux extrêmes de l'existence et l'inexistence » (p. 200). Pour Silburn, l'idée de fabrication et le constat de vacuité implique ici la voie du milieu. Le préfixe *saṃ*, écrit-elle, fait échec à la conception de l'anéantissement (aussi nommé « nihilisme ») en indiquant que tout n'est que synthèse et composition, alors que la racine *kṛ* contrecarre la conception d'une existence réelle (aussi nommée « éternalisme » – p. 200).

Dans le contexte de la production conditionnée (sk. *pratītyasamutpāda*), Silburn (1955) écrit à la suite de Buddhaghōṣa : « La grande difficulté à l'intelligence du Bouddhisme, c'est de comprendre la juste relation qui unit entre eux les trois premiers membres du *pratītyasamutpāda* [...] » (p. 200). Comment l'illusion conditionne le dynamisme mental qui lui devient conscience ? C'est donc pour souligner cette préoccupation de l'auteur du DhDhV et pour mettre en valeur la notion de fabrication comme la clé de compréhension pour un *bodhisattva* que l'on a choisi de traduire la stance 48 de cette manière. La suite de cette même stance suit cette même logique :

[Cet ensemble de semences] sert d'appui, ce qui cause une diversité [d'expériences].
C'est ainsi que [les phénomènes], qui dépendent de causes et de leurs effets,

⁷⁷¹Voir Silburn 1955 : 190-205.

se manifestent, malgré l'absence d'existence⁷⁷².

En ce sens, les semences accumulées dans la conscience en latence entraînent le quatrième lien (sk. *nāmarūpa*) : la formation des cinq agrégats⁷⁷³, décrit ici comme l'apparence de la dualité (le monde et les êtres vivants⁷⁷⁴), ce qui implique l'aspect manifeste des consciences. Selon Silburn (1955), l'impression de continuité dans cette situation s'explique par l'agencement, en d'autres mots, par le processus de fabrication. En pratique, cela équivaut à dire que si l'individu ne reconnaît pas l'absence d'existence de la dualité, il s'appuie sur l'apparente dualité (les cinq *skandha*), donc sur les tendances profondes, et à cause de la dualité, l'enchaînement se poursuit. Cela dit, dans cette section de la stance, il y a un problème de traduction qu'il faut aborder.

Le problème de traduction

L'expression tibétaine que l'on traduit par « cause de diversité » est *tha dad rgyu*. Le terme *rgyu* en tant que verbe signifie aller, bouger. Il peut aussi signifier « s'enchaîner » au sens de séquence ou succession. En tant que nom, il peut signifier matière, substance ou cause. Le terme *tha dad* signifie distinction, séparation, différence, d'où l'idée de diversité.

La version tibétaine de la *vr̥tti* de Vasubandhu suggère une expression différente, *rgyud gzhen* (sk. *anyasantānam*) qui signifie littéralement succession (tib. *rgyud*) d'autres [choses] (tib. *gzhen*). On traduit généralement ce terme par « continuum » ou encore par « série de moments mentaux ». Selon Brunnhölzl (2012), Mipham est le seul commentateur qui n'utilise pas cette information de la *vr̥tti* de Vasubandhu, toutes les autres versions du DhDhV utilisent le terme *rgyud* (le continuum), sauf la version en prose qui n'utilise ni *rgyu* ni *rgyud*. Brunnhölzl traduit donc cette ligne en fonction de la *vr̥tti* : « and the

⁷⁷²Tib. *de la brten pa'i tha dad rgyu / des ni rgyu dang 'bras bur bcas / snang du dzin kyang med pa'o*. Sk. *tac chṛitaṃ cānyasantānaṃ tena hetuphalānvitāḥ / abhāvaḥ pratibhāse 'pi*. Ce que l'on traduit par : et s'appuyant sur cela, il y a une autre série de moments mentaux.

⁷⁷³L'explication traditionnelle de ce lien donne l'exemple du développement des cinq agrégats dans l'utérus de la mère ou dans d'autres types de naissance (ex. l'œuf).

⁷⁷⁴Cette ligne fait écho à la stance 12 du DhDhV. Rappelons que selon la stance 39, cette dualité apparaît avec la manifestation des consciences, des facultés des sens et de leur objet respectif. Avec l'analyse, on en déduit que les consciences jouent le rôle du sujet et que les objets jouent le rôle d'une réalité en apparence objective.

continuum that is based on it yet different⁷⁷⁵ » (2012 : 192 et 275). Robertson (2008) fait de même : « and founded on that is another relational order ». Mais que veut-on dire par cela ?

Mipham indique que la diversité fait ici référence aux phénomènes qui se manifestent selon une série particulière de moments de conscience. Ces phénomènes sont comme ceux qui apparaissent dans un rêve. Le III^e Karmapa explique que la série de moments fait aussi référence à l'enchaînement des moments des six consciences (résultat) et que ces moments s'appuient sur la conscience-réceptacle (cause). Zonupal considère ainsi que le processus de fabrication suppose deux types de cognition conceptuelle : il y a la conscience-réceptacle (cause) que l'on a établie ici en référence à l'aspect latent de conscience et il y a les six consciences (diversité) que l'on a établies ici en référence à l'aspect manifeste. On constate ainsi que ces trois commentaires peuvent être complémentaires à une bonne compréhension de cette stance, ils montrent aussi que le problème de traduction ne change pas grand-chose au sens que les commentateurs ont accordé à cette stance. C'est aussi ce que propose la suite de la stance.

La suite de la stance 48

La suite de la stance 48 résume l'utilité de cette réflexion en s'alignant sur les propos des *Prajñāpāramitāsūtra* : « C'est ainsi que [les phénomènes], qui dépendent d'une cause et de ses effets, apparaissent [au processus de cognition], malgré l'absence d'existence⁷⁷⁶ ». Cette ligne fait écho entre autres aux stances 5, 18, 20⁷⁷⁷. La traduction de la reconstitution sanskrite suit le même principe : « même si elle apparaît, l'inexistence [des phénomènes] est accompagnée de causes et de fruits ».

⁷⁷⁵Dans le commentaire du III^e Karmapa, Brunnhölzl (2012) traduit cette même section de la manière suivante : « and other continuum that is based on that ».

⁷⁷⁶Certains commentateurs interprètent cette affirmation au sens d'absence d'existence intrinsèque. Pour d'autres, plus catégoriques, la dualité est sans existence aucune (voir Mathes : 2005).

⁷⁷⁷La stance 5 : En fait, tous les objets sont sans existence et ne sont que concepts issus du processus conceptuel. La stance 18 : S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas, il est établi que ce qui apparaît en tant que sujet saisissant n'existe pas [non plus]. La stance 20 : [...] parce que ce qui existe vraiment est la parfaite non-existence de la dualité.

L'examen des stances X

Dans cette logique, les apparences, qui sont indissociables de l'interdépendance, ne sont pas une preuve d'existence, au contraire, elles sont preuve d'inexistence. Ce qui rappelle les propos de Nāgārjuna dans son œuvre, *Les stances du milieu par excellence* (sk. *madhyamakakārikā*) : « si une chose était [réellement] autre qu'une autre, elle existerait même sans l'autre. Mais l'un n'est pas autre sans l'autre, et par suite n'a pas d'existence propre⁷⁷⁸ (Nāgārjuna, in Bugault p. 180). En d'autres mots, même si les agrégats (les phénomènes) apparaissent en dualité (le monde et les êtres vivants) et qu'ils sont à la fois une conséquence de l'ignorance et une cause de l'enchaînement, ils n'ont aucune existence propre. Les causes et effets n'existent qu'en interdépendance et l'interdépendance s'explique uniquement du point de vue conceptuel.

En pratique, qu'est-ce que cette réflexion suggère ? Dans le contexte du développement de la *prajñā*, la fonction de cette utilisation de la pensée rationnelle⁷⁷⁹ est de mener au constat de vacuité, qui, lui, mène à l'expérience directe de la nature des phénomènes. Dans cette perspective, l'utilisation de la pensée rationnelle est un moyen d'accéder à l'expérience directe aussi nommée « aspect immédiat de la connaissance par excellence ». C'est au moment où l'individu demeure en l'expérience directe que la *prajñā* est considérée comme pure, non conceptuelle, parfaite. C'est la perfection de la connaissance par excellence, le dévoilement de l'intelligence fondamentale, l'Éveil.

Dans ce contexte, le problème n'est donc pas la variété des apparences (les phénomènes), ni l'enchaînement de causes et de conditions. La stance 12 souligne clairement que le problème est une erreur d'interprétation ou de perception (l'ignorance de la nature des phénomènes). Ce qui rappelle le *Madhyamakakārikā* de Nāgārjuna : « C'est sous l'effet d'un leurre (sk. *mohād*) qu'on voit des êtres apparaître et disparaître » (dans Bugault 2002 : 311). Ce leurre permet au conditionnement de se perpétuer, alors que l'analyse et la réflexion que propose cette stance permettent d'en briser l'enchaînement.

⁷⁷⁸Traduction du sanskrit de Bugault (2002).

⁷⁷⁹La réflexion que propose ici le DhDhV correspond à l'aspect conceptuel de cette *prajñā*, on la qualifie parfois de « supramondaine » parce qu'elle porte sur la nature des phénomènes et qu'elle vise l'accès à l'intelligence fondamentale. On la qualifie toutefois de « relative » parce que conceptuelle.

Sortir de l'enchaînement

La réflexion que propose le DhDhV ici ne sert pas simplement à expliquer un enchaînement, elle vise l'Éveil. En cela, on doit souligner que l'utilisation de la pensée rationnelle ici implique la conscience mentale. Lorsqu'elle est orientée vers le constat de vacuité, la conscience mentale affecte indirectement l'ignorance. Dans une approche progressive, c'est par l'attribution de termes et l'élaboration de notions (non-dualité, absence d'existence, ainsité, etc.) que des formations karmiques « propices » à l'Éveil s'instaurent dans l'entrepôt de semences et permettent le passage progressif de l'aspect conceptuel à l'aspect immédiat de la connaissance par excellence. Selon une approche plus immédiate (qui sera exposée plus loin dans ce chapitre), l'accent est mis sur le fait que la nature de tout ce qui apparaît à l'esprit est ainsité, et donc qu'il est possible de la reconnaître à tout instant, directement. Dans ce cas, la réflexion reste aussi essentielle au chemin.

Dans le contexte de l'étude des modes de cognition valide (sk. *pramāṇa* ; tib *tshad ma*), il est expliqué que tout processus de conscience opère en deux temps : le premier, une expérience directe et le deuxième, un moment subséquent. Le moment subséquent est décrit comme l'activité mentale associant l'objet et ses attributs à leur désignation. En cela, si un individu s'appuie uniquement et continuellement sur les apparences que produit ce deuxième moment, l'expérience directe lui échappe et le cycle des existences s'enchaîne. Alors que si un individu, à l'aide de la réflexion, ne s'appuie plus simplement sur ces apparences, il y a possibilité d'Éveil.

Dans le cheminement que propose le DhDhV, la réflexion consiste d'abord à considérer l'influence du processus de cognition, particulièrement celle de la conscience mentale (qui est conditionnée par la conscience-réceptacle) sur l'expérience. Ce qui implique nécessairement que la conscience mentale se tourne sur elle-même, qu'elle considère son propre conditionnement. Ce faisant, elle reconsidère la nature des apparences produites par le processus de fabrication. Ce qui désarçonne l'impression d'objectivité et ouvre la possibilité de la reconnaissance de l'ainsité. Dans cette perspective, les concepts sont eux-mêmes occasion d'Éveil puisque leur nature est ainsité. Selon la stance suivante et selon le

commentaire de Mipham, la réflexion ne s'arrête pourtant pas là, elle doit se poursuivre à l'aide des deux stances suivantes.

10.2 La réflexion sur la présence et l'absence d'apparence (stance 49)

[La dualité] apparaissant, la nature des phénomènes n'apparaît pas.
Et [lorsque cette fabrication] n'apparaît pas, la nature apparaît.
C'est en utilisant la pensée rationnelle de cette manière
que les *bodhisattva* accèdent à l'intelligence fondamentale non conceptuelle⁷⁸⁰. (49)

Les ajouts entre crochets proviennent du commentaire de Vasubandhu et de Mipham. Vasubandhu écrit que c'est la fabrication qui apparaît au processus de cognition. Mipham écrit que c'est la dualité qui apparaît. En considérant que la fabrication erronée est caractérisée par l'apparence de la dualité (stance 12), il n'y a pas de contradiction. Cette stance pose donc une distinction entre l'absence et la présence d'apparences faisant directement écho aux stances 39 à 42 du précédent chapitre⁷⁸¹. Son but est de décrire l'expérience directe pour ceux et celles qui y aspirent :

C'est en utilisant la pensée rationnelle de cette manière
que les *bodhisattva* accèdent à l'intelligence fondamentale non conceptuelle.

⁷⁸⁰Tib. *de snang chos nyid mi snang zhing / de mi snang bas chos nyis snang / de ltar tshul bzhin yid byed na / byang chub sems dpa'i mi rtog pa'i / ye shes la ni 'jug pa'o*. La reconstitution sanskrite : *tadbhāse 'dharmatākhyatā // atadbhāsenā dharmatvābhāso yonimanaskṛtau / nirvikalpe tathā jñāne bodhisattvaḥ pravartate //*. Ce que l'on traduit par : lorsqu'il y a apparence de cela, il n'y a pas connaissance de la nature des phénomènes. Quand il n'y a pas d'apparence de cela, il y a apparence de la nature des phénomènes. Quand il y a réflexion selon les sources (sk. *yoni*), le *bodhisattva* accède à une telle connaissance sans concept.

⁷⁸¹Dans cette stance, l'expression « utilisation de la pensée rationnelle » (sk. *manaskāra* ; tib. *yid byed*) apparaît une fois de plus, elle est combiné à l'expression *tshul bzhin*, qui signifie « de manière correcte, en accord, approprié ». La reconstitution sanskrite propose le terme correspondant *yonimanaskṛtau*. Le dictionnaire du sanskrit hybride bouddhique d'Edgerton (dont la première édition remonte à 1953) indique que le terme *yoni* accompagné du suffixe *śas* forme souvent un composé avec le terme *manaskāra*. Dans ce composé, le terme *yoni* signifie « à partir de la source » ou « à partir d'une matrice ». Comme il a été mentionné précédemment, l'utilisation de la pensée ici est dite rationnelle (non erronée) au sens où elle est issue d'une source spécifique (une matrice), c'est-à-dire selon la stance 22 du cadre de référence que représentent les *sūtra* du Mahāyāna, plus spécifiquement, selon la présente recherche, les *Prajñāpāramitāsūtra*.

La lecture de cette stance pose certaines questions. Comment peut-il y avoir apparence de causes et de conditions malgré la non-existence ? Et comment les apparences saṃsāriques peuvent-elles se manifester pour les êtres ordinaires et non pour les *buddha* ? Ces questions proviennent peut-être de la difficulté d'articuler la notion de deux réalités. Il y a les phénomènes dont la réalité est interdépendante (la présence d'apparences) et leur nature, dont la réalité est non duelle (absence d'existence). De même, on sait, suivant les stances 28 et 38, que l'expérience directe n'est pas affectée par la présence ou l'absence d'apparences.

Devant ces difficultés, le DhDhV propose ici de considérer l'influence du processus de perception. En termes de pratique, cela suggère qu'il ne s'agit pas de rejeter les apparences pour adopter l'ainsité. Il s'agit plutôt de considérer que les apparences (réalité relative) tendent à obstruer l'ainsité (réalité ultime) et que les unes (domaine du relatif) ne vont pas sans l'autre (domaine ultime). La pratique méditative consiste donc à observer les manifestations (réalité relative) et à en reconnaître la nature (réalité ultime).

Rappelons que, selon la logique de la stance 47, cette réflexion sur la présence et l'absence d'apparence sous-entend aussi une distinction entre l'état méditatif et postméditatif. De même, dans la logique de la stance suivante (50), cette réflexion est une préparation à la pratique méditative, une pratique en quatre étapes qui utilise aussi la pensée rationnelle, mais qui vise toujours et avant tout l'expérience directe.

10.3 La pratique méditative et ses conséquences (stance 50)

En orientant ainsi l'attention, il y a « appréhension seulement » (1).
 Avec ce référent, il n'y a pas d'objet sur lequel poser son attention (2).
 N'ayant pas d'objet comme repère,
 il n'y a pas de référent « appréhension seulement » (3).
 N'ayant pas ces repères,
 on accède à une attention sans dichotomie⁷⁸² (4) [...] (50.1)

⁷⁸²Tib. *de ltar dmigs las rnam rig tsam / dmigs las don rnam mi dmigs dang / don rnam mi dmigs pa las ni / rnam par rig tsam mi dmigs dang / de mi dmigs las gnyis po ni / khyad par med pa'i dmigs la jug* [...] La reconstitution sanskrite : *tathālabhāc ca vijñaptilambo vijñaptimātrake / lambite lambitā nārthā arthānālabhanāt tathā // jñaptimātram nirālabham tannirālabhanād ubhau / lambe 'viśeṣake vṛttau* [...] Ce que l'on traduit par : en prenant un tel référent, il y a l'appréhension comme référent, lorsque

Les chiffres 1, 2, 3 et 4 entre parenthèses servent à indiquer les étapes de la pratique déjà présentées à la stance 37.

La compréhension [de l'intelligence fondamentale s'établit] par une pratique juste, qui se présente, de même, en quatre étapes :

1. la pratique avec objet,
2. la pratique sans objet,
3. la pratique avec l'objet qui est sans objet, [c'est-à-dire le sujet],
4. la pratique avec aucun objet, [ni sujet ni objet]⁷⁸³. (37)

Dans le présent contexte, le terme *dmigs pa* (sk. *artha* et *alambana*), que l'on traduit dans la stance 50 tour à tour par « orienter l'attention », « référent » ou encore par « repère », prend une importance particulière. Pour expliquer ces multiples choix de traduction, rappelons d'abord que derrière l'utilisation de ce terme se cache la notion d'appui, de support : l'orientation de l'esprit est le support de la méditation, c'est le repère, la référence. Si, dans le contexte saṃsārique, le support est ce qui est saisi (supposant une relation de dépendance avec ce qui saisit), dans le contexte de la voie du Mahāyāna, c'est le cadre de référence (supposant un rapport avec le constat de vacuité).

Cela dit, la première étape de l'exercice de méditation consiste à poser une réflexion à propos de l'objet perçu. Dans le DhDhV, cette réflexion est introduite dès la stance 4, et s'installe plus clairement aux stances 5, 12, 13 et 15 qui affirment entre autres que tous les phénomènes ne sont que concepts issus d'un processus de conceptualisation. Prenons donc la perception d'un objet tel un arbre. Selon cette réflexion, l'appréhension d'un arbre est nécessairement conditionnée par des expériences préalables ; ce qui est perçu n'est pas

l'appréhension seulement est atteinte, les objets ne sont pas atteints. Lorsqu'il n'y a pas atteinte d'objet, la préhension seulement est sans atteinte. Du fait que la [préhension] est sans atteinte, les deux (sujet-objet) se dissolvent (*vr̥ttau*) dans une atteinte sans spécificité. On traduit ici toutes les formes du terme *lamb* par « référent » ou par « atteinte » pour le distinguer du terme *artha* que l'on traduit par « objet ». L'utilisation de deux termes semblables : « appréhension » et « préhension », qui ne se distinguent que par le préfixe *ad/ap*, sert ici à souligner la présence et l'absence du préfixe sanskrit *vi* dans la reconstitution sanskrite. Enfin, notons que le terme préhension est défini comme la faculté de saisir quelque chose. On le comprend ici comme le fait de percevoir ou de reconnaître.

⁷⁸³Voir pt. 438.

l'objet en lui-même, mais une fabrication issue du processus de cognition (l'appréhension seulement). L'exercice consiste à s'habituer à tenir ce point de vue en toute circonstance.

Cette situation amène à établir le fait que l'appréhension de toute chose, incluant les échanges entre individus, dépend d'un processus de cognition interne. La deuxième étape part donc du fait, qu'étant « appréhension seulement », l'objet est inatteignable ; en d'autres mots, il n'y a pas d'objet extérieur sur lequel poser son attention.

Si, du point de vue de la logique, ces deux étapes s'assimilent facilement, du point de vue de la pratique, il y a là une subtilité dans la manière avec laquelle l'attention se pose. Lorsque l'attention est portée sur l'objet en tant qu'« appréhension seulement », l'attention se dirige vers ce que l'on présuppose être « extérieur » différent du sujet « intérieur ». Une question émerge alors naturellement. Qu'est-ce qui est saisi ? Selon l'analyse proposée, ce qui est saisi est une image construite par le processus d'appréhension, ce n'est pas l'objet en lui-même, l'objet est inatteignable. Il n'existe pas.

Lorsque l'attention est portée selon la deuxième étape, c'est-à-dire qu'elle est sans objet, elle est ouverte, sans fixation. Cela ne veut pas dire que les apparences n'émergent pas, mais l'attention ne se pose plus sur elles. Cette pratique provoque donc une autre question. Si l'objet n'existe pas, qu'est-ce qui produit les apparences et qui les perçoit ? À cette étape, le DhDhV utilise à nouveau l'expression « appréhension seulement »⁷⁸⁴ en suivant la logique de la stance 18 qui énonce que, s'il n'y a pas d'objet, il ne peut y avoir de sujet. L'expression « appréhension seulement » tente donc d'attirer l'attention sur l'autre moitié du puzzle : le processus d'appréhension que l'on nomme « sujet » : ce qui appréhende⁷⁸⁵.

⁷⁸⁴ À la première étape, cette expression sert à mettre en évidence l'influence du processus de cognition, ce qui met en évidence une distinction entre l'image produite à l'esprit et l'objet saisi. L'exercice, qui consiste à reconnaître l'influence du processus d'appréhension, élimine inévitablement l'idée que l'objet extérieur est identique à l'apparence produite. On dit alors qu'il n'y a plus d'objet puisque seule l'apparence est accessible.

⁷⁸⁵ Cette troisième étape intervient alors qu'il y a déjà eu une réflexion au sujet de la notion de « moi ». Il y a une distinction entre la notion de sujet (au sens d'appréhension momentanée) et la notion de « moi » (sans aucune réalité).

L'examen des stances X

En prenant « l'appréhension seulement », c'est-à-dire le sujet (qui, à cette étape, est sans objet) comme objet de méditation, on se rend compte qu'il y a fabrication erronée. N'étant qu'« appréhension seulement », ce qui perçoit ne peut pas non plus servir de repère⁷⁸⁶. On ne peut pas s'accrocher à lui, on ne peut pas le saisir⁷⁸⁷, le fixer, le situer ou le posséder. L'étape trois consiste donc à pratiquer sans le sujet. L'attention portée est alors sans fixation aucune. On entre ainsi en l'absence de dichotomie, c'est-à-dire que l'on passe à la quatrième étape, qui est sans dualité.

À cette quatrième étape, le processus de fabrication, qu'implique l'intervention de la conscience mentale sur tout processus de perception, est reconnu. On voit que l'objet, quel qu'il soit (sujet intérieur ou objet extérieur), apparaît selon les consciences conditionnées par les fabrications issues de l'ignorance. C'est ce qui auparavant obstruait la nature des phénomènes. Et même si toute perception est une construction ou une création, lorsque reconnue, la nature même de cette création devient limpide.

Avec cette stance, le DhDhV pose une distinction entre le conditionnement et l'expérience vivante. L'expérience directe, c'est-à-dire le dévoilement de l'intelligence fondamentale est sans sujet ni objet, sans notion d'existence et de non-existence. Cette expérience est dite inexprimable. Toutefois pour tenter de donner des pistes de compréhension, disons que, dans cet exercice de méditation en quatre étapes, la conscience mentale avec toutes ses habitudes tend à se détendre ou à s'ouvrir, les concepts tendent à être moins fixes, les idées moins solides, la dualité moins imposante. Dans cet état, ce qui émerge à l'esprit ne trouve ni de lieu pour se poser, ni de raison pour s'élaborer. Le processus de fabrication lié à toute expérience duelle ne s'impose pas de lui-même, les événements peuvent émerger sans être saisis et parce qu'ils ne sont pas entretenus par la conscience mentale, ils peuvent se

⁷⁸⁶Cette interprétation est confirmée par la *vr̥tti* de Vasubandhu, les commentaires de Mipham et Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1481 - voir Mathes 2005) et les travaux de Davidson (1985), Makransky (1996), Mathes (2005) et Brunnhölzl (2012).

⁷⁸⁷Le but de cet exercice n'est pas le raisonnement. La question émerge de la pratique, il s'agit de savoir comment utiliser le sujet (ce qui appréhende) en tant qu'objet de méditation (ce qui est appréhendé). L'impression qu'il y a un observateur qui appréhende est mise en lumière. Cette impression prend la place d'un objet comme les autres, étant un objet comme les autres, l'observateur est tout aussi inatteignable.

dissoudre, disparaître sans laisser de trace. Examinons brièvement la dynamique de cette méditation dans le contexte traditionnel.

La dynamique de cette méditation en contexte traditionnel

Dans cette pratique méditative souvent associée à la pratique *vipāśyanā*, l'utilisation de la pensée rationnelle (l'aspect conceptuel de la *prajñā*) précède généralement la pratique du calme mental (l'aspect non conceptuel). La méditation comporte donc un temps de réflexion suivant un enseignement spécifique donné (ex. l'appréhension seulement), puis un temps de détente. La répétition de ce processus se fait jusqu'à ce que l'enseignement soit complètement intégré à la série de moments mentaux (un individu). Elle se fait jusqu'à ce que cet enseignement devienne familier, partie intégrante du processus mental. En ce sens, cette pratique change les habitudes de la pensée et prépare le terrain pour l'Éveil. Mais la stance 50 ne s'arrête pas à ces quatre étapes de méditation, elle poursuit avec une définition très précise de l'intelligence fondamentale dans son expression la plus radicale. Elle invite aussi une autre interprétation possible de cette démarche qui sera expliquée plus en détail dans le contexte de la classification en termes de *yāna* (pt. 516).

L'intelligence non conceptuelle, un appui qui est sans appui (stance 50 suite)

[...] L'intelligence fondamentale non conceptuelle est sans référent, [sans] distinction duelle. Elle n'implique ni objet saisi, ni sujet percevant puisqu'elle se distingue précisément par [le fait] qu'aucun attribut ne lui sert de repère⁷⁸⁸. (50.2)

Partant ainsi de la quatrième étape de méditation, le DhDhV propose ici une définition de l'intelligence fondamentale. Notons déjà que, selon la séquence du texte, l'expérience de l'intelligence fondamentale est décrite à la stance 1 comme une expérience directe ; à la

⁷⁸⁸Tib. [...] *de gnyis khyad par mi dmigs pa/ de ni rnam par mi rtogs pa'i/ ye shes yul med dmigs med pa/ mshan ma thams cad mi dmigs pas/ rab phye ba ni yin phyir ro*. La reconstitution sanskrite : *tad dvayābhedalambanam // nirvikalpaṃ tu tajjñānaṃ viśayaṃ no na lambanam / nimittākḥilanīrlambād yataś cāsti prabhāvitam //*. Ce que l'on traduit par : alors, il y a atteinte de la non-distinction des deux (sujet-objet). Cette intelligence est donc sans concept, il n'y a pas d'objet et il n'y a pas de saisie (sujet). Du fait de la non-saisie de l'ensemble des attributs et de là, elle apparaît.

stance 6 comme l'ainsité sans objet ni sujet et comme inexprimable (sans désignation ni objet désigné) ; et aux stances 27 à 32 comme un appui qui permet les changements.

Dans ce contexte, la stance 50.2 reprend visiblement les propos de la stance 6 qui définit la nature des phénomènes par l'absence de distinction entre sujet saisissant et objet saisi. Dans la *vr̥tti* de Vasubandhu, le terme tibétain *yul*, que l'on traduit au milieu de la stance 50.2 par objet saisi, est défini comme ce qui apparaît clairement aux facultés des sens et à la faculté mentale. Et le terme *dmigs pa*, que l'on traduit au même endroit par « sujet percevant », est défini comme ce qui perçoit, par exemple l'œil qui perçoit une forme.

Dans cette perspective, l'intelligence fondamentale ne pose pas de distinction entre sujet et objet. Elle ne se sert d'aucun attribut comme référent, tel que le proposent déjà les stances 35 et 36. Selon les *sūtra* du Mahāyāna, on sait que l'absence totale de saisie des attributs ne se fait qu'à l'état de *buddha*. Mais qu'entend-on ici par non-saisie des attributs ? On sait que, du point de vue de l'Éveil, il n'est certainement pas question d'ignorer ce qui apparaît, le chemin bouddhique élimine l'ignorance, il ne l'encourage pas. La notion de non-saisie ou d'abandon ne doit donc pas être associée au fait d'ignorer ce qui se présente à l'esprit. Une des manières possibles d'interpréter cette notion est de considérer que, pour un *buddha*, tout attribut ne se manifeste pas en distinction de l'ainsité, c'est-à-dire que du point de vue de la perfection de la connaissance, ce il n'y a plus d'apparence de dualité (voir Mathes 2005). Un attribut apparaît au même titre que l'espace. On y reviendra puisque, pour des commentateurs comme Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 1392-1481), cette notion d'abandon prend une importance particulière dans l'interprétation du DhDhV (pt. 426-434).

La version tibétaine utilise ensuite l'expression *rab tu phye ba*⁷⁸⁹, que l'on a traduit par « distingue précisément ». Ce choix de traduction tient à mettre en évidence un terme homologue (*'byed ba*) utilisé dans le titre. Cette parenté de termes laisse supposer que l'auteur ou du moins les traducteurs tibétains ont voulu insister sur la notion de distinction. Mathes (2005) ne fait pas de cas de cette parenté, dans son article de 2005, il traduit cette

⁷⁸⁹Cette expression est déjà utilisée à la stance 3 qui définit la nature des phénomènes. En tant que verbe, le terme *phye ba* est une forme du verbe « distinguer » (tib. *byed ba*). Il s'emploie aussi comme nom signifiant « distinction, différenciation, ouverture, propagation ».

dernière expression tibétaine, *rab tu phye ba*, par une forme de verbe que l'on traduit en français par « constituer ». Brunnhölzl (2012) n'en fait pas de cas non plus puisqu'il le traduit par *characterised*. De même, la reconstitution sanskrite ne met pas en évidence la notion de distinction, elle emploie un terme correspondant, *prabhāvitam*, qui signifie « faire être, faire apparaître ». Cela dit, ce qu'il faut retenir ici est que l'intelligence fondamentale se définit par l'absence de distinction et l'absence de dualité. Cette précision termine la section portant sur l'utilisation de la pensée rationnelle puisque la stance 51 qui suit porte sur les niveaux de pratique⁷⁹⁰. La stance 51 est le développement du huitième point de la stance *māṭṛkā* 27.

10.4 Le chemin et ses niveaux de pratique (stance 51.1)

La compréhension [des changements d'appui s'établit]
à partir des niveaux de pratique.
Ils doivent être considérés en quatre temps⁷⁹¹ (51.1).

Le terme tibétain *sa* (sk. *bhūmi*), que l'on traduit ici par niveau, est abondamment utilisé dans les *sūtra*. Au nombre de quatre, ces niveaux ici se distinguent sensiblement de la présentation en dix Terres (sk. *bhūmi* ; tib. *sa*) communes aux *sūtra* du Mahāyāna (voir aussi stance 32 : 397). Chaque niveau de développement, comme chaque terre, est le support de qualités particulières. Chaque niveau, comme chaque terre, est une combinaison de *prajñā* et de moyens habiles (sk. *upāya*).

Dans cette stance, le terme tibétain *sbyor ba* signifie « pratique, application ». En contexte traditionnel, on le traduit souvent par « union », au sens d'unir la pratique et l'expérience. La reconstitution sanskrite propose le terme *yoga*. Ce terme, dont le sens est souvent déformé en Occident, vient d'un terme qui signifie « atteler » (à l'image de l'acte qui permet d'utiliser un cheval comme monture). Cela dit, on le comprend ici comme le fait de mettre en pratique.

⁷⁹⁰Cette stance 51 correspond à l'explication du huitième point de la stance *māṭṛkā* 27.

⁷⁹¹Tib. *sbyor bas sa la 'jug pa ni / rnam pa bzhi ru shes bya ste* [...]. La reconstitution sanskrite : *yogabhūmipravṛttis tu vijñeyā 'tha caturvidhā* / [...]. Ce que l'on traduit par : « Il faut maintenant savoir que l'entrée par la pratique comporte quatre niveaux [...] ».

La notion de pratique fait ici référence à l'ensemble des pratiques du Mahāyāna, du début jusqu'à la fin⁷⁹². En ce sens, les quatre stances suivantes proposent un système de correspondance très précis entre les niveaux, les Terres, les chemins, selon le même ordre et le même schéma que les stances 23 à 26. Les stances 52 à 56 qui suivent apportent aussi des précisions. Pour illustrer ces stances, il semble opportun de placer chaque niveau de pratique dans le contexte du récit de la composition du DhDhV. On constate ainsi une cohérence entre plusieurs présentations que proposent les textes du Mahāyāna.

La nécessité d'un engagement implacable à l'exemple d'Asaṅga (stance 51.2)

1. Il y a la pratique intensive exigeant l'engagement qui se fait au niveau de l'application par l'engagement durant l'étape de la certitude définitive⁷⁹³. (51.2)

Le terme *mos pa* que l'on traduit par engagement peut être traduit aussi par « conviction ou dévotion ». La reconstitution sanskrite suggère le terme correspondant *adhimukti* que Lamotte (1935) et Viévard (2002) traduisent par « adhésion » ou « adhésion convaincue »⁷⁹⁴. C'est un terme que l'on retrouve uniquement dans le sanskrit hybride propre au bouddhisme. Dans le DhDhV, ce terme apparaît déjà à la stance 34 comme un des facteurs essentiels sur la voie. Dans le présent contexte, l'utilisation de ce mot va dans le même sens, il implique une adhésion au sens de faire preuve d'une détermination et d'une conviction en vue de l'Éveil (d'où l'idée de libération : *mukti*).

Le terme que l'on traduit par application, *spyod pa*, fait principalement référence à la mise en application et à la conduite. La reconstitution sanskrite suggère le terme *caryā* que

⁷⁹²Dans la version tibétaine du DDV, le terme pratique apparaît plusieurs fois : à la stance 23, 27, 37 et à la stance 51. À la stance 23, il fait le lien avec le chemin de la mise en œuvre aussi nommé chemin de la jonction. À la stance 37, il apparaît en lien avec quatre étapes de méditation, une pratique que l'on pourrait associer à la perfection de la *prajñā*, c'est-à-dire au passage de l'aspect conceptuel à l'aspect immédiat de la *prajñā*.

⁷⁹³Tib. [...] *mos pas rab tu sbyor bas ni / mos pas spyod sa la ste / nges par 'byed pa'i gnas skabs so*. La reconstitution sanskrite : *adhimuktiprayogena bhūvi caryā 'dhimuktikī // nairvedhikam avasthānam* [...]. Ce que l'on traduit par : « La pratique caractérisée par l'adhésion convaincue se fait à cette étape par l'application à l'adhésion convaincue. C'est l'état de la distinction avec certitude ».

⁷⁹⁴Les termes *adhimukti* ou *mos pa* se distingue des termes *śraddhā* ou *dad pa* que l'on traduit souvent par foi. Avec ce terme, le DhDhV fait référence au processus de confiance qui s'établit à partir de l'écoute, la réflexion et la méditation.

Bugault (1982) traduit par pratique dans un autre contexte. Il est suivi ici du terme « terre » (sk. *bhūmi* ; tib. *sa*). La notion de terre fait ici référence aux dix Terres de *bodhisattva*, mais aussi, on le suppose, à deux autres Terres préparatoires. Quelles sont-elles ?

Selon le dictionnaire de Cornu (2006), la première, la Terre de la lignée⁷⁹⁵ fait référence aux individus qui, en tant qu'êtres vivants, font partie de la lignée des *buddha* sans avoir formulé le vœu de *bodhisattva*, c'est-à-dire le type de désir que l'on nomme *bodhicitta* ou la pensée d'Éveil. Dans le BGT, ce terme est uniquement associé au *śrāvakayāna*. Dans le Mahāyāna, le chemin de l'accumulation est parfois présenté sous le terme *ādikarmikabhūmi* (tib. *las dang po pa'i sa*), le chemin de la mise en œuvre sous le terme *adhimukticāryabhūmi* (tib. *mos pas spyod pa'i sa*). Parfois ce dernier terme correspond à ces deux chemins (voir les commentaires sur des textes comme l'*Abhisamayālaṅkāra*).

En cela, la deuxième, la Terre de la pratique par l'engagement⁷⁹⁶, se caractérise par l'effort et la conviction dans cette démarche bodhisattvique. Selon Cornu (2006), celle-ci comprend le chemin de l'accumulation et celui de la mise en œuvre (la jonction)⁷⁹⁷, ce qui vient clarifier une question qui se posait à la stance 23, à savoir si ce niveau de pratique comprend le chemin de l'accumulation (pt. 337-342). À noter que la mention de ces deux Terres préparatoires n'apparaît pas dans le *Daśabhūmikasūtra* (DBS) ni dans le *Samdhinirmocanasūtra*⁷⁹⁸ (SMS)⁷⁹⁹.

Le terme tibétain que l'on traduit ensuite par « certitude définitive » est *nges par 'byed pa*. Celui-ci a déjà été examiné à la stance 23, mais rappelons tout de même que le terme *nges pa* peut signifier « certitude, conviction, affirmation, assurance, attestation, confirmation, corroboration, ou démonstration », et que le terme *'byed pa* signifie « distinction ». Ce

⁷⁹⁵Sk. *gotrabhumi* ; tib. *rigs sa*.

⁷⁹⁶Sk. *adhimukticāryābhūmi* ; tib. *mos pas spyod pa'i sa*.

⁷⁹⁷Le chemin de la mise en œuvre permet d'entrer sur la voie des Êtres Nobles d'où l'idée de jonction.

⁷⁹⁸Dans le SMS, il y a onze Terres, les dix Terres des *bodhisattva* plus la Terre des *buddha*. Dans le *Yogācārabhūmi*, il est dit qu'il y a deux types de *bodhisattva*. Pour le premier type, la première chose requise et la plus importante est d'être pleinement conscient de l'Éveil, puis de s'engager (Voir Potter 2002 : 416)

⁷⁹⁹Mathes (2006) mentionne un texte plus tardif intitulé *Vairocanābhisambidhitantra* et cité par Zonupal en lien avec ces deux Terres préparatoires.

dernier se trouve aussi dans le titre. L'expression tibétaine signifie donc « établir la distinction avec certitude ». La reconstitution sanskrite ici n'utilise pas le terme *vibhāga*, comme dans le titre, mais l'expression *nairvedhikam* qui se traduit plus naturellement par « connaissance définitive » ou « connaissance pénétrante », celle-ci fait référence au fait de transpercer, de pénétrer de manière définitive, faisant ainsi écho à la vision sapientielle.

La réutilisation de ce terme dans la version tibétaine ne semble pourtant pas anodine, car en suivant la structure du texte, on peut établir une séquence logique. La stance 1 indique que la capacité de faire la distinction (sk. *vibhāga*) entre les phénomènes et leur nature est liée à deux modes de cognition : conceptuelle et immédiate. Dans le contexte du développement de la *prajñā*, on sait que le niveau d'application par l'engagement utilise la pensée rationnelle⁸⁰⁰. Dans cette perspective, la capacité de faire l'expérience directe de la nature des phénomènes repose sur la capacité de faire une distinction entre les phénomènes (les apparences) et leur nature (l'ainsité). Selon la stance 32, cette distinction nécessite un engagement, une adhésion, une conviction face aux enseignements du Mahāyāna qui vise l'Éveil. Avec le constat de vacuité que supposent ces enseignements, la certitude que les choses n'existent pas telles qu'elles apparaissent permet de créer une passerelle entre les deux modes de cognition. La notion de certitude face à la distinction entre les phénomènes et leur nature est donc très présente dans le DhDhV, mais se trouve-t-elle dans le récit ?

Asaṅga dans le récit de la transmission du DhDhV

Dans le récit, le niveau de l'application par l'engagement est illustré par la démarche d'Asaṅga. La pratique d'Asaṅga se fait en douze ans de retraite, un effort qui témoigne d'un engagement ferme, une conviction à toute épreuve. Cet engagement est aussi illustré par le rapport étroit qu'entretient Asaṅga avec Maitreya, le *buddha* du futur.

Cela dit, examinons cette partie du récit en fonction du développement des trois disciplines fondamentales du chemin bouddhique que sont l'éthique (sk. *śīla*), la méditation (sk.

⁸⁰⁰Dans cette perspective, la stance 22 précise que ce qui sert d'appui (le cadre de référence) dans cette démarche est l'ensemble des *sūtra*. Les stances 23, 32 et 34, précisent que l'on doit considérer les *sūtra* du Mahāyāna. On suppose qu'à l'époque du DhDhV, cette précision faisait partie du mouvement de légitimation de ce développement de la pensée bouddhique.

samādhi) et la connaissance par excellence (sk. *prajñā*). La retraite de méditation d'Asaṅga, inspirée par le désir de pénétrer le sens des *Prajñāpāramitāsūtra*, illustre déjà un haut niveau de maturité au niveau de l'éthique⁸⁰¹, c'est-à-dire que les conditions permettant une telle retraite résultent d'un effort précédent (une accumulation de conditions favorables). Cela indique aussi un développement du *samādhi* et de la *prajñā*. Cela dit, même avec cet effort colossal, Asaṅga n'arrive pas à voir l'ainsité directement.

La réalisation à l'exemple de la rencontre entre Asaṅga et Maitreya (stance 52)

2. Il y a la pratique par la réalisation
suprême et individuelle qui correspond à la première Terre
et à l'étape du contact⁸⁰². (52)

Le terme tibétain *rtogs pa* signifie « réalisation, compréhension, savoir, découverte ». La reconstitution sanskrite propose le terme *īkṣā* qui est lié au fait de regarder, de voir. Ce que l'on traduit ensuite par « suprême et individuel » sont les termes tibétains *rab tu* (intensifiant) et *so so* (respectif, individuel, distinct). Même si les préfixes n'influencent pas nécessairement le mot auquel ils se rapportent et, même s'il faut relativiser l'importance d'un préfixe, qui sert parfois à respecter le nombre de pieds nécessaires dans un vers et pas nécessairement à communiquer un sens particulier, on les retient tout de même ici, et voici pourquoi.

D'une part, l'intensifiant *rab tu* permet de souligner l'importance de cette réalisation dans le cheminement d'un *bodhisattva*. Cette réalisation (le contact⁸⁰³) se manifeste en période

⁸⁰¹En pensée bouddhique, une naissance humaine témoigne déjà d'une accumulation de conditions favorables, on la qualifie d'extrêmement rare lorsque celle-ci s'oriente dans le sens de la libération. Si, durant cette même vie humaine, l'individu peut parcourir un chemin spirituel avec autant de rigueur et de vigueur que l'a fait Asaṅga, cette vie humaine est considérée d'autant plus rare et d'autant plus précieuse. Il est à signaler qu'il y a un aspect dit *tantrique* dans ce récit. La pratique d'Asaṅga se fait, selon certaines versions du récit, à l'aide de ce que l'on nomme dans la tradition « une déité tutélaire » représentée par le personnage de Maitreya.

⁸⁰²Tib. *so sor rab tu rtogs pa yi / sbyor bas sa ni dang po ste / de nyid reg pa'i gnas skab so*. La reconstitution sanskrite se lit ainsi : *pratyavekṣāprayogataḥ / bhūmis tu prathamā cātha sparśāvasthāpi saiva hi //*. Ce que l'on traduit par : « La première Terre s'obtient par l'application à la vision et, alors, il y a l'étape du contact ».

de méditation et ne dure pas nécessairement longtemps, mais il est dit que son impact sur un individu est irréversible (voir Conze 1970 : 143). Cette réalisation représente l'entrée parmi les Êtres Nobles, on la nomme aussi « première Terre ». Illustrée par la démarche d'Asaṅga, cette expérience implique une grande maturité au niveau de la pratique de la méditation et du développement de la *prajñā*.

D'autre part, le terme tibétain *so so* que l'on traduit par individuel permet de clarifier une question philosophique essentielle au chemin bouddhique. S'il y a réalisation de l'absence d'un « moi » unique, permanent et indépendant, l'expression « expériences individuelles » s'applique-t-elle ? Dans le contexte du DhDhV, le contact avec l'ainsité équivaut à la première Terre (stance 53). Cette expérience est mentionnée à la fin de la liste d'expériences individuelles (non communes) à la stance 14 sous le terme « libération » (tib. *grol ba* ; sk. *mukti*).

Selon les stances 10, 20 et 37, on sait que la vision de l'ainsité élimine toute dichotomie entre soi et autre, entre ce qui est perçu et celui qui perçoit. Il y a donc une distinction à faire ici entre la notion d'« individu » et celle de « moi », entre le fait qu'une expérience puisse être propre à un individu et le fait que celui-ci la considère comme « sienne ». Les notions de « moi » et de « mien » correspondent à une fabrication superflue ou générique liée à l'acte de saisie, alors que la notion d'individu (les cinq *skandha*) correspond à une désignation dans un contexte explicatif (pt. 242 et 273). On peut très bien concevoir qu'un individu chemine tout en comprenant que, du point de vue de l'expérience, il n'y a aucun repère : ni « moi » ni « mien » ni individu (désignation) ni *skandha* (ce qui est désigné). Dans le récit, cette situation s'explique par une rencontre.

⁸⁰³L'expérience de réalisation se nomme aussi contact (voir stance 24 : 342). L'utilisation de ce terme met en relief la métaphore du sixième des douze liens d'interdépendance, aussi nommé contact. L'idée du contact dans les douze liens fait référence à une expérience dite directe entre une faculté de percevoir et son objet, ex. la faculté de l'ouïe qui perçoit son objet, le son, avant même que les attributs (ex. faible ou fort) soient saisis et que la conscience mentale s'en mêle. Si, dans ce contexte *samsārique*, il y a dualité entre faculté et objet, dans le contexte de l'expérience directe, le contact est non-duel, il y a « contact » avec la non-dualité. La métaphore du contact entre l'ainsité et l'intelligence fondamentale est une manière d'exprimer l'inexprimable.

L'expérience de l'ainsité dans le récit de la transmission du DhDhV

Dans le récit, l'expérience de l'ainsité n'est pas explicite, mais implicite. La présence de Maitreya illustre en quelque sorte l'ainsité. Celui-ci n'apparaît pas tout au long de la retraite, puis apparaît. Selon la stance 28, cela indique que les taches adventices dans la série des moments mentaux disparaissent au cours de la retraite. Le séjour à Tuṣita fait sans doute référence à la stabilité de la pratique de méditation (sk. *samādhi*) d'Asaṅga. La compassion envers le chien blessé illustre le développement de la *prajñā*, comme le fait la mise par écrit des cinq traités. La rencontre entre Maitreya et Asaṅga correspond ainsi à la première Terre. Cela dit, ce cheminement ne s'arrête pas au contact avec l'ainsité, car la pratique du *bodhisattva* se poursuit au cours des neuf Terres suivantes.

La pratique intensive de méditation à l'exemple de Maitreya (stance 53)

3. Il y a la pratique intensive de la méditation
qui se fait sur les Terres impures et les trois Terres pures
durant l'étape du rappel⁸⁰⁴. (53)

Le terme tibétain que l'on traduit par méditation, *bsgom pa* (sk. *bhāvanā*), a déjà été analysé au chapitre précédent (pt. 445). Comme à la stance 25, cette notion est ici associée au terme tibétain, *dran pa*, que l'on traduit ici par « rappel ». La reconstitution sanskrite propose le terme correspondant *smṛti* qui signifie littéralement « mémoire » et que l'on a déjà abordé au chapitre 7 : 325. Ajoutons que dans son dictionnaire de sanskrit hybride, Edgerton mentionne qu'en contexte bouddhique, ce terme est difficilement différenciable de la notion de vigilance, de pleine conscience ; et que dans certains contextes, comme le suggèrent certains érudits de la tradition comme Ponlop (1998)⁸⁰⁵, ce terme est indissociable de la *prajñā* au sens d'avoir une attention soutenue, de faire l'expérience sans étiquetage.

⁸⁰⁴Tib. *bgom pas rab tu sbyor bas ni / ma dag pa yi sa dag dang / dag pa'o s ni gsum po ste / de ni rjes dran ngas skabs so*. La reconstitution sanskrite : *bhāvanāyāḥ prayogena ṣaḍ aśuddhā bhūmayas tathā / tisraś ca bhūmayāḥ śuddhāḥ sānusmṛter avasthitiś ca //*. Ce que l'on traduit par : « par l'application à la méditation, il y a six Terres impures et trois étapes pures ; c'est l'étape du rappel ».

⁸⁰⁵Voir la revue *Bodhi*, numéro 3, publiée en hiver 1998.

L'examen des stances X

Dans la séquence des quatre niveaux de pratique que présente ici le DhDhV, la pratique du rappel donne suite à l'expérience de réalisation (le contact). Cette pratique fait usage des deux aspects de la connaissance par excellence, conceptuel et immédiat, qui interagissent en un mouvement d'alternance. Comme le précise la stance 47, il y a ce qui appartient à la méditation, ce que l'on associe à l'expérience directe, et il y a ce qui appartient à la postméditation, ce que l'on associe aux activités mentales ou physiques entre les méditations. La notion de terres impures et celle de terres pures se trouvent dans plusieurs *sūtra* du Mahāyāna qui indiquent que les sept premières Terres des Êtres Nobles sont considérées comme impures et les trois dernières comme pures. Dans le *Daśabhūmikasūtra*, par exemple, il est dit

Sur chacune de ces terres, le *bodhisattva* accomplit tous les auxiliaires de l'Éveil parce que de la première à la septième, il réalise la partie « avec effort » de la sagesse. La force ainsi acquise lui permet alors d'accéder aux pratiques spontanées des huitièmes, neuvièmes et dixièmes terres. Fils de bouddha, il en va comme de deux mondes dont l'un serait trouble et impur, et l'autre limpide et pur. Il est difficile de passer d'un monde à l'autre. Seuls le peuvent les *bodhisattvas* possédés de la force des grands expédients, des pouvoirs extraordinaires et des vœux d'aspiration. Fils de bouddha, de même les terres des *bodhisattvas* comportent-elles autant de pratiques troubles et impures que de pratiques parfaitement pures. Et il est difficile de passer des unes aux autres (Carré 2004 : 147).

Cela dit, dans ce contexte, les impuretés ne sont pas liées à la saisie de la dualité (comme c'est le cas pour un être ordinaire), mais plutôt à la manifestation des attributs. Pour certains *bodhisattva*, les attributs apparaissent sans être saisis comme tels. Mais de quels attributs est-il question ? En considérant les stances 35 et 36, on peut supposer que les remèdes sont comme ce que Carré traduit par « la partie avec effort de la sagesse » sur les Terres impures et que l'ainsité est comme une pratique appartenant aux Terres pures. Comment cette situation est-elle illustrée dans le récit ?

Maitreya dans le récit de la transmission du DhDhV

Dans le récit, seul le personnage de Maitreya peut illustrer le travail de méditation et de purification qui opère sur les neuf dernières Terres. Le fait que Maitreya enseigne cinq traités à Asaṅga représente, comme le proposent le *Daśabhūmikasūtra* et le *Samḍhinirmocanasūtra*, une activité propre à la dixième Terre.

Selon les stances 30 et 31, Maitreya n'aurait pas atteint au *dharmakāya*, c'est-à-dire, selon les stances 29 et 30, qu'il y a un changement à parfaire au niveau de « l'appréhension du monde ». Selon les stances 35 et 36, à ce niveau de pratique, l'attribut le plus subtil est sur le point d'être abandonné. Quel est-il ? L'idée qu'il y a quelque chose à atteindre, c'est-à-dire la réalisation ou la bouddhété. La prochaine étape est le résultat de ce cheminement, là où il n'y a plus de distinction aucune : l'Éveil parfait.

La pratique ultime à l'exemple du Buddha (stance 54)

4. Et il y a l'ultime pratique qui est l'activité des *buddha*, elle s'accomplit spontanément et sans interruption, et qui correspond à l'arrivée en tant que telle⁸⁰⁶. (54)

Le terme *mthar phyin pa* que l'on traduit par « ultime » désigne ce qui est rendu à terme, ce qui est complété. Ce terme fait écho à la stance 26 qui utilise aussi un verbe de mouvement (tib. *son pa*) ainsi que l'idée de complétude (tib. *nye bar*). La reconstitution sanskrite propose le terme *pariniṣṭhā* que l'on traduit par « état ultime »⁸⁰⁷.

Il est dit qu'au niveau de pratique d'un *buddha*, il n'y a plus rien à faire, il y a accomplissement spontané (tib. *lhun gyi grub pa*), continu, sans interruption (tib. *rgyun mi 'chad*). La version tibétaine utilise ici le terme honorifique *mdzad pa* qui signifie « action, activité ». De même, la reconstitution sanskrite propose le terme correspondant du sanskrit hybride *kāritram* qui, suivant le dictionnaire d'Edgerton (1953), signifie « action », plus spécifiquement l'action accomplie par un *buddha* ou un *bodhisattva*.

⁸⁰⁶Tib. *mthar phyin pa la sbyor bas ni / ltun gyis grub par sangs rgyas kyi / mdzad pa rgyun mi 'chad phyir te / de ni de yi bdag nyi du / nye bar 'gro ba'i gnas skabs so*. La reconstitution sanskrite : *pariniṣṭhāprayogena buddhānām tu nirantaram / anābhogaṃ ca kāritram avasthānaṃ tu tat tathā // tadātmakopayānasya*. Ce que l'on traduit par : « Par l'application de la pratique ultime pour les *buddha*, il y a « une activité » sans interruption, sans effort. C'est l'état de proximité (l'arrivée) à leur nature propre ».

⁸⁰⁷Dans la reconstitution, le terme sanskrit *pariniṣṭhā* fait peut-être écho au terme technique *pariṇipanna* associé à la dimension « parfaitement présente » de l'expérience (voir chapitre 6 : 265 et 276). Dans la version tibétaine, cet écho se trouve plutôt aux stances 18, 19 et 20 alors que le terme *grub pa* sert à établir un raisonnement. Dans le contexte actuel, ce terme sert à décrire une expérience.

L'examen des stances X

Selon la stance 26 et selon les stances 27 à 47, dans cette expérience, il y a une capacité à demeurer complètement en l'intelligence fondamentale avec ce qui en découle, la manifestation des trois *kāya* (voir stance 31 : 388), cette expérience est aussi considérée comme de complets changements d'appui. Ce niveau de pratique est l'expérience directe et continue de l'ainsité, dénuée de toute distinction, de toute saisie d'attributs. On le nomme le chemin de « l'apprentissage accompli », une manière courante de désigner l'activité d'un *buddha* dans les textes du Mahāyāna.

Dans le contexte du récit de transmission, ce niveau de pratique est représenté par l'avenir imminent de Maitreya, mais plus précisément encore par le modèle de pratique par excellence : le *Buddha*. La présence du *Buddha* est sous-jacente au récit lui-même et à tous les enseignements bouddhiques incluant les *sūtra* et les *śāstra*. Cela dit, cette lecture des stances 51 à 54 montre qu'il y a plusieurs types de présentation des niveaux de pratique suivant une seule et même logique.

La correspondance à établir entre les stances 23 à 26, 32, 47 et 51 à 54

Les stances 22 à 26, la stance 32 et les stances 51 à 54 du DhDhV installent une trame permettant d'établir une correspondance entre diverses présentations du cheminement. Il y a quatre étapes (stances 23 à 26), cinq chemins (stances 23 à 26), quatre niveaux (stances 51 à 54), dix Terres (stance 32, 52 et 53) ou douze Terres en comptant les Terres préparatoires sous-entendues à la stance 51, auxquels s'ajoutent les cinq résultats (stance 47) mentionnés par Mipham dans son commentaire. Pour tenter de mieux cerner les correspondances entre ces diverses présentations, le tableau 10.1 de la page suivante a été élaboré. Chaque colonne représente une progression ; chaque ligne, la correspondance avec les autres présentations. Le numéro de la stance dans laquelle ces présentations apparaissent dans le DhDhV a été placé entre parenthèses. Les personnages du récit ont été insérés en première colonne.

La présentation en quatre (ou cinq) étapes de la première colonne (chapitre 6) et la présentation en quatre niveaux de pratique de la quatrième colonne (présent chapitre) sont

propres au DhDhV. Les présentations en cinq chemins et en dix Terres des deuxième et troisième colonnes (aussi mentionnées dans le DhDhV) proviennent des *sūtra* du Mahāyāna. La présentation des Terres sous-entend ici deux étapes préparatoires compris sous l'expression « Terre de l'engagement⁸⁰⁸ ». Même si la première Terre préparatoire, celle de la lignée, n'est pas mentionnée dans le DhDhV, la deuxième Terre préliminaire, celle de l'engagement, donne son nom à niveau de pratique. Une correspondance qui n'est certainement pas un hasard. Notons que ces Terres préparatoires sont rarement mentionnées dans les *sūtra* du Mahāyāna. Enfin, il y a, en cinquième colonne, la présentation des résultats qu'introduit Mipham dans son commentaire de la stance 47. Cette présentation marque une innovation sans doute plus tardive. Pour montrer que la spécificité des résultats n'y étant pas aussi marquée que dans les autres présentations, les séparations ont été enlevé.

⁸⁰⁸Sk. *adhimukticaryābhūmi* ; tib. *mos pa spyod pa'i sa*.

Tableau 10.1

Correspondances entre étapes, chemins, Terres, niveaux et résultats

Les quatre étapes (DhDhV)	Les cinq chemins (sūtra) ⁸⁰⁹	les dix ou douze Terres de bodhisattva (sūtra)	Les quatre niveaux de pratique (DhDhV)	Les cinq résultats (Jamgön Kongtrül et Mipham)
La certitude définitive (23) Ex. <i>Asaṅga</i>	<i>Le chemin de l'accumulation</i> Le chemin de la mise en œuvre (23)	<i>La Terre de l'engagement</i>	Le niveau de l'engagement (51)	
Le contact (24) Ex. <i>Rencontre entre Asaṅga et Maitreya</i>	Le chemin de la vision (24)	1. Parfaite Joie (32)	Le niveau de la réalisation (52)	Le résultat atteint par les êtres (47) <i>Les pensées s'apaisent</i>
Le rappel (25) Ex. <i>Maitreya enseignant à Asaṅga</i>	Le chemin de la méditation (25)	2. Sans tache 3. Lumineuse 4. Rayonnante 5. Difficile à vaincre 6. Réalité en vue 7. Éloignement 8. Inébranlable 9. Excellente intelligence 10. Nuage de <i>dharma</i> (32)	Le niveau de la méditation intensive (53)	Le résultat principal <i>Réalisation de l'aisité et obtention d'un bonheur stable</i> (47) * Le résultat de l'élimination (en phase de méditation) ou <i>Élimination des deux obscurcissements</i> (47) * Le résultat en accord avec la cause (en phase de postméditation) <i>Réalisation des caractéristiques des phénomènes</i> (47)
L'arrivée en soi (26) Ex. le <i>Buddha</i>	Le chemin de l'apprentissage accompli (26)	L'état de <i>buddha</i>	Le niveau de l'ultime pratique (54)	* Le résultat du <i>Buddha Omniscience et capacité de mener les êtres à maturité</i> (47)

* Trois résultats qui correspondent à la pleine maturation.

⁸⁰⁹Les termes tibétains et sanskrits pour les cinq chemins sont : (sk. *pañcamārga* ; tib. *lam lnga*) ; le chemin de l'accumulation (sk. *saṃbhāramārga* ; tib. *tshog lam*) ; le chemin de la mise en œuvre (sk. *prayogamārga* ; tib. *sbyor lam*) ; le chemin de la vision (sk. *darśanamārga* ; tib. *mtshong lam*) ; le chemin de la méditation (sk. *bhāvanāmārga* ; tib. *sgom lam*) ; et le chemin de l'apprentissage accompli (sk. *āśaikṣamārga* ; tib. *mi slob pa'i lam*).

À l'examen de la première colonne, on voit que cette présentation du DhDhV met l'accent sur le développement de la *prajñā*. En deuxième colonne, l'accent est mis sur les développements des vertus et de la connaissance. À la troisième colonne, le nom attribué à chaque terre met l'accent sur l'expérience⁸¹⁰. En quatrième colonne, la présentation en termes de niveaux met davantage l'accent sur ce qui caractérise la pratique. Dans la cinquième et dernière colonne, la présentation met l'accent sur le résultat de chaque pratique (voir aussi pt. 201). En cela, le premier élément indique que c'est une étape correspondant aux pratiques accomplies par les êtres ordinaires. Le deuxième résultat se nomme « résultat principal » (*bdag po 'i 'bras bu*). On pourrait aussi le comprendre comme un résultat qui se manifeste en un lieu, ou un contexte, un ensemble de conditions propices dans lequel évolue un *bodhisattva*. Dans cette présentation, la combinaison des trois derniers résultats correspond à un seul et même résultat, celui de pleine maturation.

Selon la présente recherche, le fait que le DhDhV mette l'accent sur le développement de la *prajñā* et sur la pratique n'est pas anodin. Ces deux préoccupations exposent la visée de son propos, ce qui amène à considérer la classification du DhDhV.

La classification du DhDhV en termes de « véhicules » (sk. *yāna*)

Le terme sanskrit *yāna* signifie « voie » ou « chemin ». Dans un article, Gombrich (1992) fait remarquer que, très tôt dans l'histoire du bouddhisme, la notion de chemin se confond avec celle de véhicule. Il y voit à la fois un jeu de mots (propre à la culture indienne) et un problème de traduction qui aurait eu une influence néfaste sur l'interprétation du bouddhisme en Occident. Par exemple, dit-il, on peut dévier d'un chemin et non d'un véhicule, comme le proposent certaines traductions. Cela est juste, l'exercice de traduction doit rester rigoureux, mais ce qu'il faut surtout retenir de cette situation est que, dans le contexte bouddhique, le mot *yāna*, que l'on traduit à tort ou à raison par « véhicule »,

⁸¹⁰Depuis Candrakīrti (VI^e-VII^e siècle), un auteur plus tardif, ces Terres sont souvent décrites selon les dix *pāramitā* (perfections) : la générosité correspondant à la première Terre, l'éthique à la deuxième, la patience à la troisième, etc. Le nom donné à chaque étape de progression correspond à l'expérience que procure cette « génération de l'esprit ».

comme le mot *mārga*, que l'on traduit par « voie » ou « chemin », correspond aux méthodes utilisées pour arriver à la libération ou à l'Éveil. En cela, le véhicule et le chemin sont deux métaphores pour une même chose. À noter que le terme tibétain correspondant, *theg pa*, en tant que verbe, signifie « soutenir » au sens de parrainer, de lever (tib. *'deg pa*), de peser, de mesurer ou encore d'endurer (tib. *bzod pa*), c'est-à-dire de porter une charge. Il vient à signifier une méthode (ex. une position philosophique), une conduite (ex. l'éthique), c'est-à-dire un véhicule pour progresser sur la voie.

Cela dit, le terme sanskrit *yāna* (tib *theg pa*) possède une autre signification, un sens que Gombrich (1992) ne mentionne pas. Dans l'expression *ekayāna*, que l'on peut traduire par « seul véhicule » ou « véhicule unique », le terme *yāna* ne fait généralement pas référence aux méthodes empruntées pour parvenir à l'Éveil, mais à la nature des êtres vivants, c'est-à-dire ce sur quoi un être vivant doit s'appuyer pour cheminer. Comme le mentionne Ruegg (1977), le véhicule, dans ce cas, c'est la capacité d'atteindre l'Éveil d'un *buddha*. Encore plus fondamental que les moyens utilisés, il y a donc ce potentiel inhérent.

On sait que cette interprétation est un développement naturel de l'héritage bouddhique. La thèse de ce développement naturel, qui amène les érudits du Mahāyāna à affirmer que l'Éveil est accessible à tous les êtres, est défendue entre autres par Mus dans son livre intitulé *Barabudur*. Suivant les *Prajñāpāramitāsūtra*, il est ainsi possible d'établir une équivalence entre le « véhicule » unique (sk. *ekayāna*), le potentiel lignager (sk. *gotra*) et le germe de l'Ainsi-allé (sk. *tathāgatagarbha*). En ce sens, le Buddha n'est pas tant l'autorité suprême qui dicte une conduite, mais l'exemple qui montre ce que tous les êtres vivants sont capables d'accomplir. La composition du DhDhV s'inscrit dans cette multiple compréhension du terme *yāna*.

Du point de vue historique, le DhDhV apparaît à une époque qui est marquée par la distinction entre différentes méthodes : celles du Hīna-yāna et celles du Mahā-yāna. Les travaux épigraphiques de Schopen (1997) montrent clairement en ce sens qu'à cette

époque, une insistance particulière sur le développement de la *prajñā* émerge avec le Mahāyāna⁸¹¹. Les *Prajñāpāramitāsūtra* sont au cœur même de ce tournant.

Du point de vue philologique, dans le DhDhV, il y a l'utilisation à la stance 3 de l'expression « trois véhicules », qui fait référence aux diverses méthodes utilisées, et il y a la position philosophique qui soutient qu'il n'y a qu'un seul véhicule (sk. *ekayāna*) au sens d'un même potentiel d'Éveil chez tous. Cette interprétation peut être établie, entre autres, à la stance 28 (l'ainsité est sans tache aucune) et à la stance 38 (l'équivalence entre l'ainsité et l'intelligence fondamentale).

En ce qui concerne la division entre Hīnayāna et Mahāyāna, ce qu'on oublie parfois est que, dans le contexte historique de la composition du DhDhV, les divergences ne sont pas nécessairement des ruptures, elles sont davantage des mises en relief de certains aspects de la pensée bouddhique. Dans cette perspective, il est clair que les écoles plus tardives du Mahāyāna ont le souci de préserver une continuité avec la parole du Buddha et qu'elles ne proposent pas un rejet, mais un raffinement ou développement possible. Ces développements peuvent aussi être considérés comme une réponse aux besoins des pratiquants et pratiquantes de cette époque par rapport aux précédentes. Dans cette perspective, l'interprétation de ce qu'on entend par l'« utilisation de la pensée rationnelle » fait l'objet de débat dans un contexte plus tardif. Selon Higgins (2008) et Mathes (2005), on détecte une approche progressive suivant Kamalaśīla (VIII^e) et une approche immédiate suivant Maitrīpa (1007- ?).

La première approche, celle qui suit la pensée de Kamalaśīla, est liée principalement à la communauté monastique. L'utilisation de la pensée rationnelle s'appuie sur l'analyse Madhyamaka et s'applique par la pratique de la vision profonde (sk. *vipaśyanā*)⁸¹². En

⁸¹¹ Le Mahāyāna se distingue aussi par l'idéal du *bodhisattva*. Dans le DhDhV, cet idéal s'exprime aux stances 22 à 26, 30 à 32 et 51 à 54. En particulier, les stances 23 à 26, 47 et 51 à 54 vantent les mérites de ceux qui se tournent vers l'Éveil.

⁸¹² L'écoute, l'étude et la réflexion qui amènent une compréhension⁸¹² intellectuelle. Ces moyens de connaissance impliquent la dualité. À ce stade, l'appui reste l'aspect conceptuel de la connaissance par excellence. Ensuite vient l'expérience⁸¹² que permet ce que l'on pourrait nommer une méditation réflexive. En d'autres mots, ce stade permet de mettre à l'épreuve les connaissances acquises et d'en éprouver la

général, on y compte au moins trois stades progressifs : la compréhension (sk. *avakhyā*, *avagama* ; tib. *go rtog*)⁸¹³ ; l'expérience (sk. *bhājana* ; tib. *nyams*)⁸¹⁴ ; et la réalisation (sk. *adhigama* ; tib. *rtogs*)⁸¹⁵. Ces trois stades impliquent l'élimination des concepts (ou comportements) et le développement de qualités. Ces trois stades correspondent à des résultats progressifs d'un effort investi dans un but précis. Dans ce contexte, l'utilisation de la pensée rationnelle est considérée essentielle et la méditation analytique unie à la pratique de *śamatha* (le calme mental) est vue comme le moyen pour éliminer progressivement les concepts. Cette approche est qualifiée de « progressive ».

La deuxième approche, plus immédiate, suit la pensée de Maitrīpa et est liée à la lignée des Siddha⁸¹⁶. L'utilisation de la pensée rationnelle y est considérée comme efficace de deux manières : elle permet le développement progressif de la *prajñā* et permet de reconnaître la nature des concepts utilisés. Dans ce cas, on dit qu'il y a possibilité de faire l'expérience directe de la nature des phénomènes en tout temps. Même si la pensée Madhyamaka joue aussi un rôle dans cette approche, ce qui est déterminant n'est pas tant l'analyse que la stabilité de la méditation⁸¹⁷. Les commentateurs favorisant cette deuxième approche s'appuient entre autres sur le RGV qui indique qu'il n'y a « rien à ajouter et rien à enlever ». Ils mettent l'accent sur les stances 28 et 38 du DhDhV qui indiquent que l'ainsité

portée, ce qui provoque des expériences temporaires (tib. *nyams*). Avec la maturation qui opère en un effort continu de pratique, ces expériences mènent à une réalisation⁸¹² définitivement stable (tib. *mngon rtogs*), l'état de *buddha*. Si l'on considère le terme réalisation selon l'usage francophone d'origine, c'est-à-dire au sens de « rendre efficace », on comprend qu'il s'agit de rendre manifeste le potentiel d'Éveil. En ce sens, l'Éveil est la manifestation de qualités, elle n'est pas une simple compréhension de quelque chose.

⁸¹³Le mot compréhension désigne généralement la faculté de comprendre. En logique, il désigne l'ensemble des caractères ou des attributs d'un concept.

⁸¹⁴Le mot « expérience » désigne généralement le fait d'éprouver quelque chose, ou encore l'élargissement de la connaissance. L'expérience est la mise à l'épreuve d'un élément d'ordre spéculatif. En contexte religieux, l'expérience dite mystique est une transformation ou une révélation d'ordre spirituel. En philosophie antique, selon Hadot (1993), l'expérience sous-entend la vie de l'esprit, le mouvement d'élévation. À la stance 24 portant sur l'étape du rappel, le DhDhV utilise aussi l'expression tibétaine *nyam su myongs*. Cette expression signifie littéralement goûter à l'expérience ou goûter à l'impression. En ce sens, on compare souvent l'étude au fait de développer la faim pour la connaissance par excellence, la réflexion au fait de voir le repas et la méditation à celle d'y goûter.

⁸¹⁵Si l'on utilise le mot « réalisation » au sens de l'« action de rendre efficace », on comprend qu'il s'agit de la manifestation de l'Éveil. En ce sens, l'Éveil est la manifestation de qualités, d'une activité bienfaisante, elle n'est pas une simple compréhension de quelque chose.

⁸¹⁶Le courant des Siddha paraît s'être développé entre 650 et 1050 (Davidson 2002 : 118).

⁸¹⁷Parmi les commentateurs qui adoptent cette approche, il y a Zonupal (1392-1481). Dans un commentaire (voir Mathes 2005), il indique que l'analyse Madhyamaka joue ici un rôle dans ce processus.

est toujours sans tache (en présence ou en absence d'apparence). Ils proposent enfin une interprétation particulière du terme « abandon » utilisé aux stances 1, 35 et 36. Pour eux, l'abandon des attributs correspond au fait de reconnaître leur nature. Tout concept peut alors être considéré comme une opportunité de contact direct avec la nature. Mathes (2005) souligne que, dans cette interprétation, une expérience directe est possible durant l'analyse. Dagpo Tashi Namgyal (tib. *dvags po bkra shis rnam rgyal* : 1512-1587), un maître de la tradition Mahāmudrā, décrit cette pratique comme la nudité ou la clarté du regard posé⁸¹⁸. Dans ce cas, l'instruction-clef du maître (voir Mathes 2005 : 58) est déterminante.

La présentation de ces deux approches invite maintenant à considérer la notion de *yāna* qui implique d'autres types de classifications, par exemple celle du chemin qui met l'accent sur la cause (sk. *hetuyāna*) et celle du chemin qui met l'accent sur le résultat (sk. *phalayāna*).

Les méthodes qui misent sur la cause (le véhicule de la cause) et les méthodes qui misent sur le résultat (le véhicule du fruit)

L'exposé qui suit reste schématique. Il vise à donner quelques repères pour situer ce que la tradition indo-tibétaine nomme le « véhicule de la cause » (tib. *rgyu'i theg pa*) en rapport au « véhicule du fruit » (tib. *'bras bu'i theg pa*). Cet exposé vise aussi à répondre à certaines questions qui se posent pour ceux et celles qui étudient le bouddhisme en contexte traditionnel, ainsi qu'à mieux introduire le lien entre le DhDhV et la pratique Mahāmudrā.

La voie (le véhicule) qui met l'accent sur la cause (sk. *hetuyāna*⁸¹⁹) correspond à ce que l'on nomme aussi le *sūtrayāna*. Pour parvenir à la libération ou à l'Éveil, ce véhicule utilise l'étude des *sūtra* et des *śāstra*. Pettit (1999) le décrit comme un véhicule de philosophie dialectique, ce qui indique que ce véhicule met l'accent sur l'étude. Cela dit, tous les véhicules dans le bouddhisme impliquent à leur façon le triple entraînement : *śīla*, *samādhi*, *prajñā*⁸²⁰.

⁸¹⁸Tib. *rjen lhang gis*.

⁸¹⁹En tibétain : *rgyu'i theg pa* ou encore *rgyu mtshan nyid kyi theg pa*.

⁸²⁰On insiste ici sur le fait que les trois disciplines de base sont inhérentes à toute pratique bouddhique.

Avec le véhicule de la cause, on s'applique à faire mûrir la cause de l'Éveil. On prône une voie progressive qui implique, d'une part, la pratique successive des cinq vertus, et d'autre part, selon l'approche de Kamalaśīla, une purification progressive des concepts. Ce système peut s'appliquer au *śrāvakayāna*, au *pratyekhabuddhayāna* et au *bodhisattvayāna* (Mahāyāna) à quelques distinctions près. Dans le dernier cas, le *bodhisattvayāna*, on parle aussi de *pāramitāyāna*.

Ce véhicule de la cause est le fondement nécessaire au véhicule suivant, celui du fruit (*phalayāna*⁸²¹). On l'appelle le véhicule du fruit parce que les moyens utilisés visent l'expérience directe. Dans ce cas, le résultat est en soi le chemin. On s'applique à manifester (ou même à imiter) le résultat. Ce véhicule joint, d'une part, les études et la pratique qui s'accordent avec les *sūtra* et, d'autre part, l'étude et la pratique des *tantra*. On prône une voie plus immédiate. Plusieurs méthodes (les expédients salvifiques) peuvent être utilisées, comme la visualisation, la récitation, etc. Le véhicule du fruit comprend le *tantrayāna* qui s'appuie sur l'étude et la pratique des *tantra*, le *vajrayāna* qui sous-entend la présence d'un maître *vajra* et le *mantrayāna* qui utilise plusieurs moyens habiles, dont les *mantra*. Les termes *tantrayāna*, *vajrayāna* et *mantrayāna* sont souvent interchangeables.

Mathes (2005) met en évidence un autre type de *yāna* plus tardif, celui lié au Yuganaddhavāda⁸²², une école peu connue. Cette approche vise la réalisation directe ou immédiate⁸²³. Ce véhicule se distingue en ne prônant aucun autre moyen que « la nudité du regard posé ». Les adhérents à cette voie mentionnés par Mathes (2005) sont tous liés à la pratique Mahāmudra : Maitrīpa (1007- ?), Sahajavajra (XI^e ?), Zonupal (1392-1481), Dagpo Tashi Namgyal (1512-1587), etc. Ces maîtres utilisent tous directement ou

⁸²¹En tibétain : 'bras bu'i theg pa ou encore 'bras bu sngags kyi theg pa.

⁸²²Le terme *yuga* est traduit dans le dictionnaire d'Edgerton par subjugation, le fait d'être sous le joug. Mais il peut aussi signifier union au sens d'une paire ou d'un couple. Le terme *naddha* signifie « ce qui est lié, attaché », et le terme *vāda* fait référence à l'enseignement d'une école. Dans son étude sur les *tantra*, Wayman (1973) traduit ce terme par l'école de l'« uni en paires » (*pair-united*), c'est-à-dire « des choses qui vont en paires ». Mathes (2006) propose aussi un terme semblable.

⁸²³Voir le *Tattvadaśakaṭīkā* de Sahajavajra.

indirectement le RGV et le DhDhV comme référence scripturaire pour expliquer leur approche.

Dans *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna, il y a trois méthodes de développement de la *prajñā* : celle qui passe par la pratique successive des cinq vertus (progressive), celle qui passe par la pratique d'une seule vertu la *prajñāpāramitā* (plus rapide) et la méthode qui consiste à s'abstenir de toute pratique (immédiate). On suppose qu'il y a ici un lien étroit entre l'abstention de pratique et l'approche Mahāmudrā.

Dans cette approche, la notion de *gotra* ou de *tathāgatagarbha* est essentielle. Le RGV indique que le potentiel d'Éveil est parfaitement présent chez tous les êtres vivants, autant au stade impur (ex. le personnage d'Asaṅga), partiellement purifié (ex. le personnage de Maitreya), qu'au stade complètement pur (ex. l'état de *buddha*). Cela devient d'autant plus cohérent lorsqu'on met en lumière les deux aspects de la *prajñā*. Toutefois, on notera que l'accent est mis sur l'état de pureté fondamentale non conceptuelle⁸²⁴, plus que sur le processus de purification. C'est pourquoi on parle de véhicule du fruit (sk. *phalayāna*). Cela dit, les *Tantrayāna*, *Vajrayāna* et *Mantrayāna* font inévitablement partie du Mahāyāna, ils trouvent donc leur racine dans le Hīnayāna.

L'articulation entre le Hīnayāna et les véhicules plus tardifs

Le fait que la stance 3 mentionne trois types de véhicule témoigne du fait que, selon le DhDhV, sans Hīnayāna, il n'y a pas de Mahāyāna. Suivant cette ligne de pensée, on peut aussi affirmer que, sans Mahāyāna, il n'y a pas de véhicules plus tardifs comme les *Tantrayāna*, *Vajrayāna*, etc. Une anecdote permettra peut-être de saisir l'importance de cet état de fait.

Cet évènement se déroule dans un centre bouddhique au Colorado en 1987, l'acteur principal est Chogyam Trungpa (1939-1987), un des enseignants tantriques contemporains les plus colorés et les plus connus en Amérique du Nord. On raconte que, durant une nuit du mois d'août, après des décennies d'enseignements tantriques suivant la tradition

⁸²⁴La pureté est associée ici à l'absence de concept, à l'aspect immédiat de la connaissance.

tibétaine, le gong retentit à répétition créant une impression d'urgence, voire de panique parmi les étudiants. Lorsque tout le monde fut finalement rassemblé sous la grande tente, Trungpa ne dit que ces mots, et les répéta sans cesse : « do not forget the Hīnayāna », « n'oubliez pas le Hīnayāna ». Ce furent ses dernières instructions publiques. Ce qui montre l'importance accordée à la continuité des enseignements bouddhiques, à la cohérence entre les véhicules et à la prudence jamais trop grande quant à l'emploi du véhicule du fruit. Cela est aussi vrai pour la pratique du DhDhV.

La situation du DhDhV

Le DhDhV est considéré comme un *śāstra*. Trouvant ses sources dans les *sūtra*, son étude est un moyen propre au *sūtrayāna*. Il est associé parfois au *bodhisattvayāna* (la présentation des cinq chemins et dix Terres) ou encore dans le *pāramitāyāna* (la pratique des six vertus). Pourtant, comme l'a fait remarquer Davidson (1985), les notions d'intelligence fondamentale non conceptuelle, de changements d'appui et de trois *kāya* permettent aux commentateurs plus tardifs d'interpréter le DhDhV sous l'angle des *tantra*. De même, Mathes (2005) montre que les commentateurs tibétains se servent du DhDhV pour faire le lien avec la pratique Mahāmudrā. Le commentaire contemporain de Shek-wing (dans Robertson 2008) propose aussi un lien semblable. Que peut-on déduire de cette situation ?

Le DhDhV et ses liens avec la pratique Mahāmudrā

Les articles de Higgins (2008) et de Mathes (2005) portent sur une notion clé pour la pratique Mahāmudrā, celle d'absence d'activité mentale (sk. *amanasikāra*). Cette notion se trouve déjà dans les textes anciens, elle fait alors référence au but à atteindre (voir Higgins 2008 : 255 et 256, note 2). Même si cela reste vrai dans les écoles plus tardives⁸²⁵, cette

⁸²⁵Broido (1987) mentionne qu'avec le temps, cette notion s'interprète d'au moins trois manières : la réalisation que l'objet de perception ne se situe pas en aucun endroit (1) ; l'absence d'évènement mentaux et d'activité mentale (2) ; une activité juste qui va dans le sens du constat de vacuité (3). La première interprétation sous-entend que sans lieu fixe, l'objet ne peut pas créer de mouvement dans l'esprit. La deuxième sous-entend que toute activité cesse et la troisième sous-entend que l'activité d'un Éveillé est une activité non erronée. Pour l'interprétation du DhDhV, cette dernière interprétation semble appropriée puisqu'elle pose une différence entre la pensée irrationnelle (sk. *ayoniśomanasikāra*) au sens d'erronée (aux prises avec la dualité), et l'absence d'activité mentale (sk. *amanaskāra*), au sens d'activité éveillée décrite ici par Higgins (2008) et Mathes (2005).

notion d'absence d'activité mentale donne lieu à plusieurs débats en Inde et au Tibet, entre autres, entre ceux qui prônent une voie progressive (tib. *rim gyis pa*) et ceux qui prônent une voie plus directe (tib. *cig car ba*). Ces débats prennent une importance particulière aux deux époques qui ont permis aux enseignements du Buddha de se propager au Tibet, soit au VIII^e et au X^e siècle.

Dans ces débats, on se demande entre autres si le terme *amanasikāra* fait référence à l'absence totale d'activité mentale (sk. *amanasikāra*) ou simplement à l'absence d'activité néfaste au chemin, par exemple : à l'absence de saisie d'un « moi », de dualité, de concept d'existence, de saisie des attributs, etc. Higgins (2008) précise qu'ici l'ambiguïté provient du fait que la négation sanskrite *a-* est interprétée soit comme une négation absolue ou comme une négation relative. Une négation absolue ici indique l'absence totale d'activité mentale. En termes techniques, il s'agit d'une « négation non affirmative », c'est-à-dire une négation sans l'affirmation d'une position contraire. Une négation relative indique ici l'absence d'activité mentale erronée. En termes techniques, il s'agit d'une « négation affirmative », c'est-à-dire une négation avec l'affirmation d'une position.

Selon Higgins (2008), les commentateurs qui considèrent *amanaskāra* en termes de négation absolue y voient le résultat non conceptuel d'une méditation analytique. Dans une de ses œuvres, Gampopa (tib. *sGam po pa bSod nams rin chen* : 1079-1153 ; in Higgins 2008.) souligne que, dans ce cas, la méditation consiste à amener une idée générale de la réalité, on pense ici à la négation (tib. *bkag*) de la notion d'existence, de non-existence, etc. Mathes (2005) précise que la préoccupation est ici de faire un lien entre le but : l'absence d'activité mentale (sk. *amanaskāra*) et la méthode qui est l'approche progressive du paradigme Mahāyāna-Madhyamaka (l'approche progressive suivant Kamalaśīla : 750-795)⁸²⁶.

À l'inverse, selon Higgins (2008), les commentateurs qui considèrent *amanasikāra* en termes de négation relative y voient la reconnaissance de la nature des phénomènes en tant

⁸²⁶Selon Mathes (2005) Kamalaśīla réinterprète la présentation du terme *amanaskāra* que propose le *Nirvikalpapraveśadhāraṇī* pour répondre à cette exigence.

qu'expérience directe et immédiate. Cette expérience est le résultat de la stabilité méditative. Dans une de ses œuvres, Gampopa (tib. *sGam po pa bSod nams rin chen* : 1079-1153 ; in Higgins 2008) souligne que la méditation consiste ici à amener directement la réalité à l'esprit⁸²⁷. Il n'est donc pas question d'amener une idée générale, comme c'est le cas dans le cas précédent. Le lien entre le but (l'absence d'activité erronée) et la méthode (le contact direct avec la réalité) diffère de la précédente interprétation.

La notion d'*amanaskāra*⁸²⁸ correspond au but dans les deux cas. Toutefois, la dernière méthode s'inspire davantage des enseignements de la lignée des Siddha (l'approche immédiate suivant Maītrīpa) et se situe dans le contexte de ce que l'on pourrait appeler le paradigme Madhyamaka-Pratyakṣayāna (le véhicule du Madhyamaka-expérience directe) ou Madhyamaka-Yuganaddhayāna (le véhicule du Madhyamaka-uni en paires). Dans ce cas, l'instruction orale est essentielle. En ce sens, Mathes (2006) indique que Maitrīpa recommande à ceux qui sont sur cette voie de s'efforcer à découvrir l'ainsité, c'est-à-dire de la comprendre à l'aide de l'enseignement de Madhyamaka. Cette compréhension, dit-il, devient suprême une fois élucidée par les paroles du *guru*.

Ces deux interprétations de la pratique que propose le DhDhV, l'une associée au paradigme Mahāyāna-Madhyamaka et l'autre associée à ce que l'on nomme ici le paradigme « Madhyamaka-Pratyakṣayāna », sont mises en contraste par les propos de Zonupal (tib. *gzon nu dpal* : 392-1481) sur le DhDhV de la manière suivante :

[...] Il y a, de toute évidence, deux traditions touchant la façon de comprendre ce *sūtra*⁸²⁹ [le DhDhV]. Kamalaśīla maintient que les produits de l'imagination [au plan de l'interprétation] qui doivent être abandonnées ne peuvent l'être que sur la base de la vision résultant d'une réflexion exhaustive. Par contre, il est dit dans le

⁸²⁷Selon l'examen des stances précédentes, il s'agit de s'appuyer sur la nature, l'ainsité, l'intelligence fondamentale.

⁸²⁸Dans le *Trésor de la connaissance*, volume III, Jamgön Kongtrül indique que la notion d'*amanasikāra* comprend la pratique Mahāmudrā. Padma Karpo (tib. *pad ma dkar po*) distingue trois manières de comprendre le terme *amanasikāra* : la réfutation d'un lieu fixe où résiderait un objet de perception (1), l'absence ou l'abandon d'évènement mentaux et de l'activité mentale (2) et l'activité mentale qui est en accord avec la vacuité. Dans ce cas, le préfixe sanskrit *a-* fait référence à l'absence d'appui (d'origine ou de production). Mathes (2006) fait remarquer que les sources de ces interprétations sont du domaine tantrique (voir Broido 1987 : 57).

⁸²⁹Dans le colophon de la version en prose, le DhDhV est désigné par le terme *sūtra* (voir Mathes 1996 : 67).

Tattvadaśaka de Maitrīpa que leur abandon n'est pas le résultat d'une réflexion exhaustive, mais le résultat d'une « stabilisation issue de la méditation conduisant à [l'expérience] de la réalité exactement telle qu'elle est » (sk. *yathābhūtasamādhī*)⁸³⁰.

Dans ce débat, la première interprétation invite à considérer le DhDhV dans le contexte du *pāramitāyāna* (le véhicule de la cause) et la deuxième à le considérer plus près du *mantrayāna* (le véhicule du fruit). Toutefois, le *mantrayāna* utilise plusieurs méthodes, alors que le DhDhV semble n'en recommander qu'une : la reconnaissance de la nature des phénomènes en toutes circonstances. Certains commentateurs plus tardifs soulignent aussi cette situation (voir Mathes 2005).

À cet effet, Mathes (2005) retrace la séquence d'évènements qui lie le DhDhV à la pratique Mahāmudrā. Selon Mathes, le début de cette séquence se situe au X^e siècle, alors que Maitrīpa, un maître associé à la lignée des Siddha et à la pratique Mahāmudrā, enseigne le DhDhV en Inde à un public plus large. Dans ses enseignements, il favorise une approche directe non conceptuelle de la réalité dès le début du chemin. En ce sens, Mathes (2005) cite Maitrīpa : « Concernant ce qui est enseigné dans le DhDhV, c'est l'entrée en l'absence de concept qui est établie⁸³¹ », propos que l'on associe aisément à l'expérience directe et immédiate. Dans cette perspective, la pratique que propose le DhDhV appartient davantage à un autre *yāna* moins connu, lié au propos du Yuganaddhavāda⁸³² prônant la nudité du regard posé.

Le disciple de Maitrīpa, Sahājavajra (XI^e), propose ensuite un lien entre les stances portant sur l'abandon des attributs (sk. *nimittaparivarjana*, stances 35 et 36) et la réalisation de la pratique Mahāmudrā⁸³³. Par la suite, le commentateur Zonupal (tib. *gzhon nu dpal* : 1392-

⁸³⁰Traduction inspirée de celle de Mathes (2005 : 13) : « [...] There are obviously two traditions of how to comprehend this *sūtra* : Kamalaśīla maintains that the [interpretative] imaginations that must be given up can be only given up on the basis of the insight resulting from thorough investigation. It is maintained in the commentary on Maitrīpa's *Tattvadaśaka*, by contrast, that they are not given up as a result of thorough investigation, but of a 'meditative stabilisation which [experiences] reality exactly as it is' (*yathābhūtasamādhī*) -114.8-12 ».

⁸³¹Traduction inspirée de Mathes (2005) : « As to what has been taught in the DhDhV, it is the meaning of entering the non-conceptual that has been established ».

⁸³²Voir note 822 du présent chapitre.

⁸³³En contexte bouddhique, le terme sanskrit Mahāmudrā fait référence à la nature ultime de l'esprit, à la nature de tous les phénomènes ainsi qu'à l'ensemble des enseignements et des pratiques menant à la

1481) affirme que cette interprétation est l'intention originale du DhDhV. Aujourd'hui, nombre d'érudits de la tradition Kagyu (tib. *bka' brgyud*), comme Gyamtso, continuent de présenter cette position et d'enseigner cette pratique. La présente lecture du DhDhV, qui distingue dès la première stance l'aspect conceptuel et immédiat de la *prajñā*, tend à plaider en faveur de cette approche.

Mais cet exposé ne saurait être complet à moins de signaler que, depuis l'enseignement de Gampopa, la tradition Mahāmudrā s'enseigne de trois manières : il y a Mahāmudrā des *sūtra*, Mahāmudrā lié au Mantrayāna et le Mahāmudrā en essence. Ces trois approches visent toutes à introduire l'étudiant ou l'étudiante à la nature de l'esprit non conceptuelle et directe. Mais pour cela, elles empruntent différentes méthodes. La première requiert l'étude et les pratiques *samatha* et *vipāśyanā*, l'autre l'étude et la pratique des *tantra* et la dernière est sans référence aucune. L'exposé qui précède montre que le DhDhV peut offrir dans ces trois cas des pistes importantes de compréhension. Ces précisions sur les liens qui se sont tissés au cours des siècles entre le DhDhV et la pratique Mahāmudrā terminent maintenant la section portant sur la stance 54 et amènent à considérer les stances suivantes.

10.5 Les désavantages et les avantages d'effectuer les changements (stances 55-56)

Dans la structure du texte, les stances 55 et 56 sont les explications des points neuf et dix de la stance *mātrkā* 27. Ils sont les derniers points de cette liste et terminent donc cette section du DhDhV.

La compréhension [des changements d'appui s'établit] à partir des quatre désavantages à être privé des complets changement d'appui :

- le désavantage d'être sans appui pour empêcher les *kleśa* de s'introduire [dans la série de moments mentaux] ;
- le désavantage d'être sans appui pour s'engager sur la voie ;
- le désavantage d'être sans base de désignation pour [ce que l'on nomme] les individus du *nirvāṇa* ;

réalisation de cette nature (non-dualité de tous les phénomènes du *samsāra* et du *nirvāṇa*). La pratique Mahāmudrā a été introduite au Tibet par Marpa (1012-1097), qui avait reçu cet enseignement de Naropa et de Maitrīpa, des maîtres indiens de la lignée des Siddha.

- le désavantage d'être sans base de désignation pour [ce que l'on entend par] trois formes distinctes d'Éveil⁸³⁴. (55)

La compréhension [des changements d'appui s'établit enfin]
à partir des avantages qui sont à l'inverse [des désavantages].
Ils doivent être considérer en quatre temps⁸³⁵. (56)

Le terme tibétain *nyes dmigs*, que l'on traduit par « désavantage », est traduit parfois par « difficulté, faute ». Il a aussi le sens de « ce qui occasionne de graves conséquences ». La reconstitution sanskrite propose le terme correspondant *ādīnava* qui signifie généralement « détresse, douleur, inconfort, faute ». Le terme « désavantage » sous-entend donc ici l'enchaînement du cycle des existences.

Pour mieux saisir ce dont il est question, la stance 56 propose aussi un terme opposé, *phan yon*, qui signifie « qualité ou avantage ». La reconstitution sanskrite suggère le terme *anuśamsā*. Dans le langage courant, on le traduit par « louange », mais le dictionnaire du sanskrit hybride d'Edgerton (1998) précise que, dans les manuscrits bouddhiques, on trouve souvent le terme *samś* au lieu de *śams*. Dans ces cas, Edgerton suggère les traductions suivantes « bénéfique, bénédiction, avantage, profit » ; en d'autres mots, c'est ce qui dérive de diverses actions vertueuses (p. 34). Le terme « avantage » sous-entend donc ici ce qui mène à la fin du cycle des existences.

La notion d'appui apparaît aux quatre points sous les termes *rten* et *gzhi* dans la version tibétaine et sous les termes *āśraya* et *ādhāraka* dans la version sanskrite. Au nombre de quatre, les avantages suivent une logique : la diminution des *kleśa* (1) occasionne

⁸³⁴Tib. *nyes dmigs dag la 'jug pa ni /gnas yongs gyur pa med pa yi / nyes dmigs bzhi ste nyon mongs pa / mi 'jug rten med nyes pa dang / lam 'jug rten med nyes pa dang / mya ngen 'das pa'i gang zag rnams / gdags pa'i gzhi med nyes pa dang / byang chub gsum gyi khyed par dag / gdags pa'i gzhi med nyes pa'o*. La reconstitution sanskrite : [...] *ādīnavapravṛttayah / anāśrayaparāvṛtter ādīnevacatuṣṭayam // kleśāvṛtyāśrayābhāvo mārgāvṛtyāśrayas tathā / nirvāṇapudgalānām cā prajñāptyādhārakas tathā // doṣā bodhitraye bhedāprajñāptyādhārakas tathā* /. Ce que l'on traduit par : « Il y a l'entrée par les désavantages. Au non-changement d'appuis, il y a quatre désavantages : 1) l'existence d'appui pour le retour des *kleśa*, 2) l'existence d'appui pour un revirement sur la voie, 3) l'absence de base de désignation pour les individus du *nirvāṇa*, 4) l'absence de base de désignation pour les trois formes distinctes d'Éveil ».

⁸³⁵Tib. *bzlog nas phan yon 'jug pa ni / rnam pa bzhi ru shes par bya'o*. La reconstitution sanskrite : *vipayārse 'nuśamsāyā jñeyā vṛttiś caturvidhā* //. Ce que l'on traduit par : « L'entrée par les avantages (sk. *anuśamsā*), [qui se comprend] de façon contraire, comporte quatre formes ».

l'augmentation des vertus, ce qui permet l'entrée sur la voie (2). La voie permet de devenir un Être Noble (3), ces êtres atteignent un des trois types de *nirvāṇa* (4). Énumérés dans cet ordre, ces quatre points clarifient les objectifs de la pratique, ce qui peut avoir pour effet d'inciter le lecteur ou la lectrice à agir. Mais Mipham, dans son commentaire, n'oriente pas son propos en ce sens, il répond plutôt à un débat sous-jacent en utilisant indirectement la progression de l'abandon des attributs des stances 35 et 36. Selon lui, les quatre avantages font référence au changement qui s'opère en rapport à un état précédent en fonction de ce qui est éliminé et de ce qui est réalisé. Il présente ici une approche progressive. Cela dit, examinons les quatre points dans l'ordre que propose le DhDhV.

Le premier désavantage lié aux kleśa

Le premier désavantage concerne le lien entre la notion d'appui et « ce qui fait souffrir » : les *kleśa*. Le texte tibétain utilise une double négation alors que la reconstitution sanskrite n'utilise pas de négation. On peut donc lire cette ligne de deux manières. Selon la version tibétaine, le désavantage concerne le fait de ne pas avoir d'appui pour empêcher les *kleśa* de s'introduire dans la série de moments mentaux. Et selon la reconstitution, le désavantage concerne le fait que, sans changement, il reste un appui pour la progression des *kleśa*⁸³⁶. L'absence de changement peut donc soit empêcher les *kleśa* de se développer ou permettre le développement de ceux-ci. Ce désavantage évoque les deux premières Nobles Vérités, celle de la souffrance et celle de la cause de la souffrance, la cause de la souffrance étant associée aux *kleśa*. À l'inverse, l'avantage de procéder à une transformation profonde est de ne pas être encombré par les perturbations (sk. *kleśa*) évoque les deux dernières vérités, celle de la cessation de la souffrance et celle de la voie.

Avec ce premier couple de désavantage-avantage, on constate que le Hīnayāna et le Mahāyāna se rejoignent dans un objectif commun : l'élimination des *kleśa*. Comme le suggèrent les stances 30, 31 et 33, cette démarche exige le dévoilement de l'intelligence fondamentale. Dans son commentaire, Mipham reprend les propos de la stance 46 et précise ici que les changements d'appui permettent à cette intelligence en tant que remède

⁸³⁶L'expression tibétaine *mi 'jug* signifie « ne pas entrer, ne pas demeurer » et le terme sanskrit *āvṛt* signifie « tourner vers, entrer, virer ».

de se développer. Il pose toutefois une distinction entre la simple interruption d'une série de moments mentaux qui ne bloque pas nécessairement les *kleśa* et le dévoilement de l'intelligence-remède qui empêche définitivement l'intrusion des *kleśa*.

Le deuxième désavantage lié à la voie

Le deuxième désavantage suit le premier : sans changements d'appui, il n'y a pas de moyen d'entrer sur la voie. En d'autres mots, selon la reconstitution sanskrite, l'appui sur les apparences samsariques « conduit » à des volte-face. Selon les stances 3, 30 et 31, la voie fait référence ici autant à la voie des *śrāvaka*, *pratyekabuddha* que celle des *bodhisattva*. Par contre, l'avantage de s'engager à changer d'appuis rend le chemin de la transformation accessible. L'intelligence fondamentale y joue un rôle essentiel. L'avantage d'entrer sur la voie évoque clairement la quatrième Noble Vérité, la vérité de la voie.

Les troisième et quatrième désavantages liés aux modèles de pratique

Les troisième et quatrième désavantages introduisent un terme technique : *gdags pa'i gzhi* que l'on traduit par « base de désignation ». Le terme *gdags* signifie littéralement le fait d'attribuer un nom, c'est l'acte de désigner par un nom ou celle d'imputer une idée sur quelque chose. Le terme *gzhi* signifie base, fondation. La reconstitution sanskrite suggère l'expression correspondante *prajñāptyādhāraka*. Dans ce composé, le terme *prajñāpti* signifie aussi « désignation » et le verbe *ā-dhṛ* signifie « tenir, supporter ». Ce composé est un terme technique qui vient à signifier ce qui sert de base pour l'application d'un terme, c'est-à-dire une « base de désignation ».

Ces deux derniers désavantages concernent le développement de l'aspect conceptuel de la *prajñā* puisqu'ils font référence à la dynamique du langage. Pour donner un exemple de cette dynamique, on dit que les cinq agrégats (sk. *skandha*) sont la base de désignation pour le terme individu. Cette manière de distinguer entre le nom et la chose permet ici de considérer deux types de base : les bases dites « légitimes » et les bases dites « illégitimes ». L'exemple classique d'une base « illégitime » est ce qui est désigné par l'expression « les cornes d'un lapin », une pure fantaisie.

Les stances 55 et 56 sous-entendent que les désignations « individus du *nirvāṇa* » (les *buddha*, *bodhisattva*, *pratyekabuddha* ou *śrāvaka*) et « trois formes d'Éveil distinctes » ont des bases « légitimes » lorsqu'il y a changements d'appui. Sans ces changements, ces termes ne seraient que pures fantaisies. De même, dans son commentaire, Mipham répond à la question de la légitimité d'appliquer le terme *nirvāṇa* à la cessation des *skandha* (ex. la mort). La cessation des *skandha* est bien un changement, mais est-elle nécessairement un changement d'appui ? En d'autres mots, les *skandha* cesseront-ils de se manifester dans le *samsāra* ? Mipham note ainsi que, dans l'attribution d'un terme, il y a une question de base (la cessation des *skandha*) et une question de « légitimité » ou de motif (les changements d'appui). Pour avoir une base légitime, ces deux aspects doivent être présents⁸³⁷. La stance suivante qui est aussi la conclusion du DhDhV offre d'autres pistes de compréhension qui vont en ce sens.

10.6 Les comparaisons de la dernière stance

Cette dernière stance utilise la comparaison.

De même que l'apparence des phénomènes sans existence est comparable à une illusion, à un rêve, etc., [...] ⁸³⁸. (57.1)

[...] de même, les complets changements d'appui peuvent être comparés à l'espace, l'or, l'eau, etc. ⁸³⁹ (57.2)

Le terme tibétain *dpe* que l'on traduit par comparer signifie exemple, comparaison, modèle similitude, analogie, métaphore, allégorie. Il peut être utilisé comme verbe ou comme nom. La reconstitution sanskrite suggère le terme *tulā* qui signifie « comparaison » au sens de

⁸³⁷ Fait à remarquer, cette notion de base de désignation est aussi l'occasion pour Mipham de parler des distinctions entre les véhicules.

⁸³⁸ Tib. *med pa'i chos rnam snang ba'i dpe / sgyu ma rmi lam sogs pa bzhin*. La reconstitution sanskrite : *tulā 'saddharmabhāsānām svapnamāyādivad yathā* //. Ce que l'on traduit par : « De même que l'on compare les apparences des phénomènes sans existence au sommeil, à la magie, etc. »

⁸³⁹ Tib. *gnas yong gyur pa dper bya na / nam mkha' gser dang chu sogs bzhin*. La reconstitution sanskrite : *tulāśrayaparāvṛtier nabhaḥsvaṇajalādayaḥ* //. Ce que l'on traduit par : « ainsi on compare les changements d'appui avec le ciel, l'or et l'eau, etc. ».

mettre deux choses à égalité, au même niveau⁸⁴⁰. Lamotte traduit ce mot parfois par comparaison, mais aussi par « exemple ». Les comparaisons en pensée bouddhique sont fréquentes⁸⁴¹, elles font partie d'un mode explicatif, c'est-à-dire que les arguments de logique se concluent généralement par une comparaison. Mais Lamotte (1981) va plus loin en disant que les comparaisons servent parfois à répondre à des questions fondamentales. On tentera donc de formuler ces questions.

Comme une illusion, comme un rêve sont les phénomènes (stance 57.1)

L'expression « l'apparence des phénomènes qui sont sans existence » est une traduction de l'expression tibétaine *med pa'i chos rnam snang ba* et celle du composé sanskrit *asaddharmabhāsānām*. Cette expression est utilisée à plusieurs reprises dans le DhDhV ; les termes qui la composent ont donc tous été examinés dans les chapitres précédents. Rappelons simplement ici que les termes *snang ba* (sk. *bhāsānām*) et *med pa* (sk. *asad*) qui entourent le terme *chos* (sk. *dharma*) font référence au fait qu'il y a apparence des phénomènes malgré l'absence d'existence.

Placée au début de la stance 57.1, cette expression permet de faire une synthèse des propos du DhDhV en soulevant indirectement une des questions clés du Mahāyāna. Lamotte (1981) formule cette question ainsi : si les choses sont inexistantes, comment peut-on les voir, les entendre et en subir l'impression ? (voir Lamotte 1981 : 357). La première réponse est présentée ici de manière succincte : parce qu'elles sont comme une illusion.

Cette première comparaison qui associe l'apparence des phénomènes qui sont sans existence à une illusion est décrite par le terme tibétain, *sgyu ma*, qui signifie littéralement « illusion, fantaisie ou encore imputation », une imputation peut être soit naturelle ou

⁸⁴⁰ En français, le verbe « comparer » se définit de deux manières. Il y a l'acte d'établir un lien entre deux ou plusieurs éléments dans le but d'analyser ou de critiquer (ex. comparer un roman à un autre) et il y a l'acte d'établir un lien entre deux ou plusieurs éléments dans le but d'illustrer une situation (ex. comparer la neige à un linceul blanc). Ici, on applique la deuxième définition.

⁸⁴¹ Après un survol de textes anciens et tardifs, on se rend vite compte que les comparaisons associées aux phénomènes sont plus fréquentes et plus nombreuses que celles associées à la question des changements d'appui (l'Éveil).

intentionnelle. Un exemple d'illusion intentionnelle serait ce qui apparaît par la volonté et au moyen d'un procédé de magie. La reconstitution sanskrite suggère le terme *māyā*, un terme utilisé abondamment dans la littérature bouddhique, qui signifie « pouvoir surnaturel, truc, illusion ». Lamotte (1981), comme beaucoup de sanskritistes, le traduit directement par magie, au sens de l'illusion produite par la magie. Nāgārjuna explique cette comparaison ainsi :

[...] cet exemple de magie montre que, chez les êtres, tous les Dharma conditionnés (*saṃskṛtadharma*) sont vides (*sūnya*) et sans solidité (*adhruva*). Aussi on dit que toutes les formations (*saṃskāra*) sont pareilles à une magie qui trompe les petits enfants ; elles dépendent de causes et de conditions (*hetupratyayāpekṣa*), elles sont sans pouvoir et ne durent pas longtemps (*acirasthitika*) (Lamotte 1981 : 363)

La deuxième réponse est aussi succincte : tous les phénomènes sont comme un rêve. Cette comparaison est décrite par le terme tibétain, *rmi lam*, qui signifie littéralement « rêve ». La reconstitution sanskrite propose le terme correspondant *svapna* qui signifie à la fois « sommeil » et « rêve », ces deux activités étant indissociables. En contexte bouddhique, on l'utilise plus souvent au sens de rêve, comme c'est le cas dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*. Nāgārjuna explique que, dans le rêve, il n'y a pas de réalité et pourtant on croit à la réalité des choses qu'on y voit. Après le réveil on reconnaît la fausseté du songe. Dans cette explication, il répertorie cinq sortes de rêves qui se manifestent selon des conditions physiques ou mentales⁸⁴².

Dans ce même texte, Nāgārjuna explique que le sujet de comparaison dans cet exemple est l'illusion d'un « moi » (sk. *ātman*). Il répertorie quatre erreurs possible : 1) le corps (l'agrégat de la forme ou matière) est moi (l'*ātman*) ; 2) le corps m'appartient (il est mien) ; 3) en moi, il y a de la matière (un corps, une forme) ; 4) dans la matière (le corps), il y a moi. Ces quatre manières s'appliquent de la même manière aux cinq agrégats (ex. l'agrégat de la sensation est moi, il est mien, il est en moi, le moi se trouve à l'intérieur de celui-ci,

⁸⁴²Les cinq types de rêves sont classifiés en deux catégories. Il y a ceux créés par les déséquilibres physiques : quand les vapeurs chaudes prédominent (1) ; quand les vapeurs froides prédominent (2) ; et quand les vapeurs venteuses prédominent (3). Et il y a ceux créés d'autres manières : quand on a beaucoup réfléchi (4) et enfin les rêves prémonitoires (5). Tous ces rêves sont sans réalité, tout comme le sont le monde des dieux, des demi-dieux, des êtres humains, des animaux, des esprits avides et des enfers (voir pt. 565). Tous ces mondes sont sans existence réelle.

etc.), ce qui amène à un total de vingt manières erronées de percevoir un « moi » (sk. *ātman*). En définissant le terme « phénomènes » par les cinq agrégats, comme on le fait au chapitre 5, l'exemple du rêve prend ici tout son sens.

Après ces deux comparaisons⁸⁴³ vient le terme tibétain *sogs pa*, qui signifie « etc. ». Dans le présent contexte, ce mot indique que les deux exemples font référence à une liste de comparaisons types que le lecteur à l'époque de la composition du DhDhV devait connaître. Dans plusieurs textes, particulièrement dans les *Prajñāpāramitāsūtra*, comme le mentionne Lamotte (1981), on trouve une dizaine de comparaisons types (p. 357-390). Le nombre n'est pourtant pas fixé à dix et l'ordre est indéterminé⁸⁴⁴. Plusieurs érudits de la tradition indo-tibétaine font aussi référence à une liste de douze comparaisons types⁸⁴⁵. La *ṛtti* de Vasubandhu n'ajoute ici que cinq autres exemples (voir annexe III : 585). Cela dit, il y a lieu de se demander comment ces exemples qui sont conceptuels peuvent servir de voie vers l'Éveil, qui, lui, est sans concept ?

Les concepts, des phénomènes comme les autres

Dans les *Prajñāpāramitāsūtra*, l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Subhūti dit : « Comment un concept qui est comme une illusion peut-il connaître l'Éveil parfait⁸⁴⁶ ? ». Les réponses sont nombreuses, par exemple en rapport à la pensée de l'Éveil, il est dit : « Cette pensée est non-pensée puisqu'en sa nature essentielle et originelle, la pensée est transparence lumineuse⁸⁴⁷ ». De même, dans cette section du texte, Vasubandhu mentionne la notion de luminosité. Dans cette perspective, un concept apparaît en tant qu'objet de la conscience

⁸⁴³Ces deux exemples, selon le *Laṅkāvatārasūtra* (LAS), évoquent l'aspect imaginaire de l'expérience (Carré, 2006 : 285-286).

⁸⁴⁴Lamotte (1981) indique dans la note 1 de la p. 358 que, dans le bouddhisme canonique et le Hīnayāna, ces comparaisons sont présentées dans un esprit différent et donne la référence du dictionnaire Pāli-Anglais édité par Rhys Davids-Stede en 1925.

⁸⁴⁵La liste de douze comparaisons types se lit comme suit : 1) l'illusion (tib. *sgyu ma*) ; 2) le mirage (tib. *smig rgyu*) ; 3) la cité de *gandharva* (tib. *dri za'i grong khyer*) ; 4) l'arc-en-ciel (tib. *'ja' tshon*) ; 5) la forme que reflète un miroir (tib. *me long nang gi gzugs brnyan*) ; 6) le reflet de la lune dans l'eau (tib. *chu zla*) ; 7) l'écho (tib. *sgra brnyan*) ; 8) le rêve (tib. *rmi lam*) ; 9) l'illusion d'optique (tib. *mig yor*) ; 10) l'illusion produite par le trucage (*mig 'phrul*) ; 11) l'éclair (tib. *glog*) ; 12) la bulle d'eau (tib. *chu bur*).

⁸⁴⁶Selon la traduction de Conze (1970) : « Subhūti : But how can a thought which is like illusion know full enlightenment » (p. 179).

⁸⁴⁷Selon la traduction de Conze (1970) : « That thought [of enlightenment] is no thought, since in its essential original nature thought is transparently luminous » (p. 2).

L'examen des stances X

mentale, donnant une impression de dualité, mais sa nature est non duelle et non conceptuelle. En cela, un concept n'est pas différent de tout autre phénomène, il apparaît (sa luminosité) malgré l'absence d'existence (sa transparence). La pratique consiste à reconnaître la nature des phénomènes. C'est ainsi que le concept, qui est comme une illusion, mène à l'Éveil, et que le mécanisme de pensée peut s'éveiller à sa propre nature.

Il y a donc trois choses à retenir de cette première partie de la stance 57 :

- tous les phénomènes (les cinq *skandha*) sont comme une illusion (apparence sans existence) ;
- « comme une illusion » signifie que ceux-ci incitent à la méprise ;
- il est sous-entendu que la méprise mène inexorablement à la souffrance.

Et devant cet état de fait, il y a trois types d'individus :

- l'individu qui appuie sa compréhension sur les apparences n'a pas de moyen de voir la nature des phénomènes ; celui-ci demeure dans le cycle des existences ;
- l'individu qui appuie sa compréhension sur la non-existence et nie les apparences ; celui-ci se trouve aussi dépourvu et demeure dans le cycle des existences ;
- l'individu qui appuie sa compréhension sur l'ainsité (le constat de vacuité) et qui reconnaît que tout ce qui apparaît est comme un rêve, comme une illusion ; cet individu possède un moyen, une voie pour reconnaître la nature des phénomènes. On parle alors de dévoilement de l'intelligence fondamentale et de changements d'appui.

Cela dit, la stance 57 se poursuit avec une autre question essentielle au DhDhV.

Comme l'espace, l'or ou l'eau sont les changements d'appui (stance 57.2)

[...] de même, les complets changements d'appui peuvent être comparés à l'espace, l'or, l'eau, etc.⁸⁴⁸ (57.2)

Les exemples de l'espace, de l'or et de l'eau se trouvent dans le MAV⁸⁴⁹ et dans le RGV, mais pas dans le même ordre. Dans l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā* (AP), le

⁸⁴⁸Tib. *gnas yong gyur pa dper bya na / nam mkha' gser dang chu sogs bzhin*. La reconstitution sanskrite : *tulāśrayaparāvṛtier nabhaḥsvaṇajalādayaḥ //*. Ce que l'on traduit par : « ainsi on compare les changements d'appui avec le ciel, l'or et l'eau, etc. ».

Laṅkāvatārasūtra (LAS), le *Samdhinirmocanasūtra* (SMS) et le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (MSA), l'exemple de l'espace est le plus fréquent.

L'espace

Le terme tibétain que l'on traduit par espace est *nam mkha*. Ce terme signifie ciel, voûte céleste, étendue, aire, superficie et espace (au sens d'un des cinq éléments de base : terre, eau, feu, air et espace). Le terme sanskrit correspondant, *nabhaḥ*, couramment traduit par ciel, signifie aussi nuage, bruine, atmosphère ; il fait parfois référence à l'élément espace (traduit par certains sanskritistes par « éther »).

À noter que, dans la cosmologie indienne qui précède le bouddhisme, l'élément espace (sk. *ākāśa*) est le plus subtil des cinq éléments ; il est non conditionné et a la qualité de faire de la place à toutes les créations subséquentes. Dans l'hindouisme, il est un symbole du Soi Suprême ou du Brahman (Chakrabarti 1996 : 103). En réfutant l'idée d'un soi, le bouddhisme ancien ne placera pas l'espace parmi les éléments fondamentaux. Pour ses adeptes, il n'y a qu'une chose qui soit non conditionnée, le *nirvāṇa*.

Plus tard, l'élément espace revient sur une liste bouddhique de phénomènes non conditionnés. On y compte alors trois phénomènes non conditionnés soit l'espace, la cessation analytique et la cessation non analytique. Dans *L'Abhidharmasamuccaya*, l'espace est décrit comme un phénomène ouvert à toute activité et sans obstruction (p.). Dans *l'Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, l'espace est défini comme l'absence d'obstruction (voir Conze 1970 : 113)⁸⁵⁰, c'est-à-dire l'absence de résistance qui permet la manifestation de toutes les activités. Carré (2006) fait ainsi remarquer que, pour ces penseurs, l'espace est une entité inconditionnée, un « existant efficient » dont la seule nature, qui consiste à n'offrir aucune résistance, permet aux formes matérielles et immatérielles de se mouvoir et de se déployer (p. 85 : note 1). Mais dans *l'Abhidharmakośa*, l'élément espace sera associé à ce qui se situe dans les cavités du corps et placé comme un élément constitutif du *skandha*

⁸⁴⁹ Voir la stance 16 de la première partie du MAV I. 16. Entre autres, les traductions d'Anacker (1984, 1998 : 219) et de Stcherbatsky (1938, 1992 : 84-85).

⁸⁵⁰ Cette définition est spécifique au bouddhisme tel que le mentionne Cakrabarti (1996) dans le *Kalātattvakośa* (p. 121) en référence à *l'Abhidharmasamuccaya*.

L'examen des stances X

de la forme conditionnée. On est ainsi porté à croire que l'espace en tant qu'élément constitutif du corps conditionné (*skandha* de la forme) est distinct ici de l'espace en tant que phénomène non conditionné.

Dans les textes du Mahāyāna, on note au moins deux types de rapport entre l'espace et l'Éveil : 1) l'espace en tant qu'équivalent de l'Éveil au sens d'indifférencié, 2) et l'espace en tant qu'exemple de l'Éveil au sens d'illustration. Dans l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāparamitā*, la notion d'espace est utilisée dans ces deux sens. On dit par exemple que la perfection de la sagesse est sans tache parce que l'espace est sans tache⁸⁵¹. On dit aussi que la perfection de la sagesse est comme un trésor, un trésor aussi pur que l'espace. Notons que, dans ce texte, l'espace est placé à égalité avec la perfection de la sagesse, la nature des phénomènes, l'ainsité, le *nirvāṇa*, la sphère de l'enseignement, le *tathāgata*-ainsité, etc.⁸⁵².

Dans le *Laṅkāvatārasūtra*, il est dit

L'espace, Mahāmati, n'est ni créateur ni créé. Comme il n'est ni créateur ni créé, il échappe à toute réification. Échappant à toute réification, il dépasse les objets du jugement et de ses proliférations. Et tout ce qui dépasse les objets du jugement et de ses proliférations n'est autre que l'Ainsi-Venu. L'Ainsi-Venu est la substance même de l'Éveil authentique et parfait [...] (Carré 2006 : 202-203)

Dans le *Samdhinirmocanasūtra* (SMS), l'espace illustre la nature des phénomènes à saveur unique et l'absence d'existence qui imprègne toute chose (voir entre autres Carré 2006 : 51 et 68). Malgré que l'accent ne soit pas mis sur l'Éveil, on en déduit toutefois que l'expérience de la nature à saveur unique (l'ainsité) et la réalisation de l'absence d'existence représentent l'Éveil.

Dans le *Mahāyānasūtrālamkāra*, l'espace illustre l'absence d'existence et l'absence naturelle de souillure : « Inexistence et Susception des idéaux (sk. *dharma*), dégagement de toute-Souillure et pureté [...], c'est comme l'espace » (Lévi 1911 : 157).

⁸⁵¹Voir Conze 1970 : 71.

⁸⁵²Pour les exemples de l'espace, voir entre autres Conze (1970) aux pages 71,72, 78, 99,101, 111, 113 et 117.

Dans le RGV, l'exemple de l'espace est utilisé pour illustrer l'expérience de l'Éveil, le *tathāgata*, les qualités de *buddha*, la nature de l'esprit, etc. Pour exprimer l'absence de référent en l'état d'Éveil, il est dit par exemple :

La terre prend appui sur l'eau, l'eau sur l'air, l'air sur l'espace. L'espace ne prend pas appui sur les éléments air, eau ou terre (T.52).

De la même façon, les agrégats [...] sont attachés au *karma* et aux *kleśa*, le *karma* et les *kleśa* sont toujours attachés à la réflexion erronée (T.53a). Cette réflexion erronée repose sur la pureté de l'esprit, mais la nature de l'esprit n'est pas liée à aucun phénomène (T.53b)⁸⁵³.

Dans la *vr̥tti*, Vasubandhu écrit aussi que la nature de l'espace (le ciel) est essentiellement pure, même si la bruine, par exemple, est adventice, l'impureté n'affecte pas la pureté. En d'autres mots, la pureté n'est pas nouvellement obtenue. Vasubandhu indique que la perception de l'ainsité s'effectue par l'élimination des causes de sa non-appréhension⁸⁵⁴. En d'autres mots, l'ainsité est accessible par expérience directe. La cause de la non-appréhension de l'ainsité est la saisie erronée de la dualité sujet-objet. La pratique consiste donc à demeurer en la non-saisie.

En ce qui concerne les deux autres exemples, notons que, dans le SMS, l'exemple de l'or est utilisé pour illustrer le processus de purification : les *bodhisattva* « [...] purifient leur esprit comme on raffine de l'or » (Cornu 2005 : 110). Et dans le MSA, l'exemple de l'eau est utilisé pour illustrer ce qui change sans être changé : « De l'eau agitée et bien reposée ensuite, sa limpidité ne lui vient pas d'ailleurs ; il n'y a là absolument que

⁸⁵³Tib. *sa ni chu la rlung la / rlung ni mkha' la rab tu gnas / mkha' ni rlung dang chu dag dang / sa yi kham la gnas ma yin / de bzhin chung po [...] / las dang nyon mongs dag la gnas / las dang nyong mongs tshul bzhin min / yid la byed la rtag tu gnas / tshul bzhin ma yin yid byed ni / sems kyi dag pa la rab gnas / sems kyi rang bzhin chos rnam ni / thams cad la yang gnas pas med* (sk. *pr̥thvy ambau jalam vāyau vāyur vyomni pratiṣṭhitāḥ / apratiṣṭhitam ākāśam vāyambukṣitidhātuṣu // (I.55) skandha [...ṃ] tadvat karmakleśapraṭiṣṭhitam / karmakleśāḥ sadāyonimanaskārapraṭiṣṭhitāḥ // ayoniśomanaskāraś cittaśuddhipraṭiṣṭhitāḥ / sarvadharmeṣu cittasya prakṛtis tv apratiṣṭhitā (I.56-57).*

⁸⁵⁴Vasubandhu écrit à cet effet : *dper na nam mkha' rang bzhin gyis dag pa kho na ste / glo bur gyi khug rna la sogs pa dang 'brel ba las de ma gtogs par zad la / de dang bral ba las ni dag pa yin no / ma dag pa ni dag par 'gyur ba ma yin no zhes bya bas dag pa nyid skye ba ni ma yin gyi / 'on kyang mi dmigs pa'i rgyu dang bral bas dmigs par zad do / rab tu dag par dmigs pas nam mkha' rnam par 'gyur ba'i chos can du khas blang bar bya ba yang ma yin no* (p. 125).

disparition des saletés ; pour la purification de la Pensée propre, le cas est le même » (Lévi 1911 : 157).

Des précisions sur ce qui est à illustrer

Vasubandhu note que ce qui est illustré par ces exemples de changements d'appui est la clarté lumineuse de l'esprit. Celle-ci, écrit-il, n'est pas différente avant ou après que le processus de purification ait lieu⁸⁵⁵. Cela dit, Vasubandhu précise aussi qu'il y a au moins deux aspects à considérer :

- la qualité (sk. *guṇa* ; tib. *yon tan*), c'est-à-dire la pureté originelle ;
- la substance (sk. *dravya* ; tib. *rdzas*), c'est-à-dire la composition.

Dans les exemples de l'or et de l'eau, c'est la qualité qui est illustrée. Il y a une base (l'or ou l'eau) qui est purifiée de ce qui la recouvre, c'est-à-dire les souillures adventices (le minerai ou les matières solides). Malgré l'apparence, l'or et l'eau ne sont pas affectés par la présence d'autres substances. De même, l'appui (l'intelligence fondamentale) qui permet les changements n'est pas affecté par la présence ou l'absence de souillures (ex. l'ignorance).

Selon Vasubandhu, l'exemple de l'espace est le plus adéquat des trois⁸⁵⁶. Non seulement par sa qualité, mais aussi par sa constitution. Il y a la qualité de l'espace que l'on qualifie de pure au sens de ne pas être affecté par la présence ou l'absence de quoi que ce soit. Et il y a la constitution de l'espace qui est comme celle de la *dharmatā*, de l'intelligence fondamentale ou de l'ainsité : sans substance et inconditionnée. Ces précisions de Vasubandhu expliquent la double utilisation de l'exemple de l'espace dans certains textes : par sa composition, l'espace est comme les changements d'appui ; et par sa qualité et par sa composition, l'espace illustre les changements d'appui.

⁸⁵⁵Tib. *de bzhin du gnas yongs su gyur pa la yang rang bzhin gyis 'od gsal ba gang yin pa de sngar med pa ma yin te* (sk. *tadvad āśrayaparivṛttāvapi yat svabhāvataḥ prabhāsvaram / na tatprāgabhāvaḥ*).

⁸⁵⁶Le texte de Vasubandhu se lit comme suit : *'dir gser dang chu'i dpes ni rdzas la ma stos par yon tan tsam chos mtun par bstan pa yin la / nam mkha'i dpes ni tams cad bstan pa yin no* (sk. *atra suvarṇavāryudāharaṇena tu dravyānapekṣaguṇamātrasādharmyanirdeśaḥ ākāśo dāharaṇena tu sarvanidarśanam*).

Le terme *sogs pa*, que l'on traduit par « entre autres », indique qu'il y a d'autres exemples qui peuvent aider à comprendre le processus de transformation comme un tissu (sk. *paṭa* ; tib. *gos*) ou une tache. L'idée reste la même, l'appui en soi n'est pas affecté par ce qui le recouvre ou le cache⁸⁵⁷.

Vasubandhu commente cette stance 57.2 en introduisant un élément-surprise : « [les changements] n'étant pas existants, la nature des phénomènes qui est la source des changements d'appui est permanente⁸⁵⁸ ». La notion de permanence ou de continuité qui aura fait couler beaucoup d'encre en contexte bouddhique, se comprend ici du point de vue de l'expérience directe ou immédiate qui est sans référence, c'est-à-dire sans avant, sans pendant et sans après. Mathes (2005) fait remarquer à ce sujet que le commentateur Zonupal (*gzhon nu dpal* : 1392-1481) utilise cette notion de permanence pour souligner que la nature des phénomènes correspond à une continuité sans référence et naturellement pure. En contexte de pratique, ces idées sont des moyens de rappel puissants. Le chemin y est considéré comme un retour à ce qui est fondamental.

10.7 Le colophon

Certification de l'auteur

Les stances distinguant les phénomènes de leur nature
sont ici parfaitement achevées par l'auteur, le protecteur Maitreya⁸⁵⁹.

Au cours des siècles, les colophons ont joué un rôle déterminant pour les historiens. L'information qui s'y trouve étant parfois le seul repère historique accessible pour situer un

⁸⁵⁷La *vṛtti* de Vasubandhu indique à ce sujet que : *gos la sogs pa dri ma dang bral bas dag par gyur pa nyid du gnas pa la sogs pa 'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *paṭāder malarahitatvāt śuddhatvena sthityādiḥ*.

⁸⁵⁸Tib. *de med pas na chos nyid dang / des rab tu phye ba'i gnas yong su gyur pa rtag pa yin no* (sk. *tadabhāve dharmatā tatprabhāvitāśrayaparivṛtīś ca nityā*).

⁸⁵⁹Tib. *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa mgon po byams pas mdzad pa dzogs so*. La reconstitution sanskrite : *maitryanāthakṛtā dharmadharmatāvibhaṅgakārikā samāptā* /. Ce que l'on traduit par : « Les stances portant sur la *Distinction entre les phénomènes et leur nature* composées par Maitreya sont terminées ».

texte dans le temps. Dans le présent contexte, ce colophon amène à considérer l'époque d'Asaṅga et ouvre un long débat sur la question de l'auteur (voir chapitre 2).

10.8 La signature des traducteurs

Note des traducteurs :

Mahājana, le *mkhan po* du Cachemire, et Shama Lotsawa Gelong Senge Gyaltsen, le traducteur tibétain, ont traduit, vérifié et mené à terme ce travail⁸⁶⁰.

Cette signature laissée par les traducteurs est aussi une source d'information importante pour les historiens. Dans le présent travail, elles ont déjà servi à élaborer une partie du chapitre 3 en proposant des informations sur la vie et les travaux de Mahājana et Senge Gyaltsen (pt. 92).

Au terme de l'examen des stances de ce chapitre, que faut-il retenir ? Retenons d'abord que la question principale de cette recherche concernant la pratique sur la base de la vacuité (l'ainsité ou la non-dualité) trouve ici deux éléments importants de réponse. D'une part, cette pratique exige l'utilisation de la pensée rationnelle. D'autre part, la comparaison sert à induire la compréhension. Le rêve par exemple est une bonne comparaison pour la pratique dans le cas où le rêveur sait qu'il rêve. En cela, il apparaît que la pratique sur la base de la vacuité mène à reconnaître la nature du rêve.

D'un point de vue, historique, on retient aussi qu'autour du XI^e siècle, au cours de la deuxième vague de traduction de textes bouddhiques au Tibet, le DhDhV prend une importance particulière. À cet effet, l'examen des stances 48 à 57 met en lumière le fait que le DhDhV peut être utilisé pour promouvoir deux différentes approches. Il y a la pratique progressive suivant la pensée de Kamalaśīla et l'autre plus immédiate suivant la pensée de Maitrīpa. En distinguant les deux aspects de la *prajñā*, la présente recherche permet peut-être de mieux situer l'approche immédiate, celle de Maitrīpa. Une approche qui est plus

⁸⁶⁰Tib. *kha che'i mkhan po ma hā dza na dang lo tsā ba dge slong seng ge rgyal mtshen gyis bsgyur cing zhus te gtan la phab pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *kāśmīrakopadhyāyena mahājanena lokacakṣuṣā upāsakena seṅgegyalachenena (siṃhadhvajena) ca anūdyā saṃśodhya nirñītā* [-ya ?].

difficile à comprendre et donc plus facile à déformer. Enfin, que doit-on retenir de l'ensemble de l'examen de ces cinquante sept stances ?

LA CONCLUSION

Si, pour Kapstein (2008), la philosophie bouddhique demeure une tâche à entreprendre en contexte occidental, pour la présente recherche, cette tâche s'avère incontournable. En effet, dès le premier chapitre, la question de l'applicabilité du constat de vacuité exige une réflexion sur la notion d'existence. Si, du côté bouddhique, on pense en termes de coproduction conditionnée⁸⁶¹, c'est-à-dire que l'existence des êtres et des choses est considérée comme un produit (la non-existence y étant implicite⁸⁶²), du côté occidental, on pense plutôt en termes ontologiques (qu'est-ce qui existe ?), c'est-à-dire que l'être est le début du début de la connaissance (le non-être y semblant impossible ou même impensable).

Cette clarification permet, d'une part, d'aborder la question de l'auteur, Maitreya, selon les hypothèses des chercheurs qui utilisent des méthodes reflétant principalement les préoccupations de la pensée occidentale. Elle permet, d'autre part, d'aborder cette même question selon la conception du monde bouddhique et dans le cadre de la connaissance qui lui est propre.

C'est donc en considérant le récit présenté par Paramārtha (499-569), la plus ancienne source disponible ; en résistant à la tentation de simplement assimiler le récit de la transmission du texte à une légende ou un mythe⁸⁶³ ; et en considérant la complexité de la pensée bouddhique (ex. le constat de vacuité), qu'il apparaît que la question que pose ce récit⁸⁶⁴ n'est pas tant de savoir ce qui existe ou n'existe pas (ex. Asaṅga ou Maitreya),

⁸⁶¹Sk. *pratīyasamutpāda* ; tib. *rten 'brel*.

⁸⁶²Notons que, selon les érudits bouddhistes, la tendance à prendre l'existence pour acquise est commune chez tous les êtres humains. Cette tendance y est considérée comme une source de souffrance puisqu'il est impossible d'établir, dans cette réflexion philosophique, l'existence de quoi que ce soit et de qui que ce soit (constat de vacuité). Cette considération rejoint le troisième paramètre du tableau du chapitre 1, l'élément déclencheur de recherche.

⁸⁶³Pour plusieurs chercheurs, le récit est une base de données non objective et non vérifiable.

⁸⁶⁴L'examen du récit impose nécessairement des questions d'ordre philologique (que dit le récit ?), philosophique (quels débats implique-t-il ?), propédeutique (qu'est-ce que ce récit enseigne ?), thérapeutique (peut-il aider à soulager la souffrance et l'illusion ?) et « sotériologique » (sert-il sur le chemin vers l'Éveil ?).

comme le supposent plusieurs chercheurs universitaires, mais de savoir ce qu'exprime cette attribution⁸⁶⁵.

La présente étude suggère ainsi que l'attribution de la composition du DhDhV illustre l'expérience d'une communauté d'érudits-pratiquants-tes et qu'en cela, elle exprime le résultat de leur recherche. On en vient à la conclusion que ce récit exprime une étude de cas qui montre que, lorsque le constat de vacuité (l'absence de fondement ou d'existence) est reconnu et suivi jusque dans ses conclusions ultimes (*prajñāpāramitā*), il en résulte un sentiment inconditionnel de bonté intrinsèque qui se manifeste spontanément (Maitreya). Dans cette perspective, l'attribution de la composition à Maitreya prend tout son sens, mais qu'en est-il alors du contenu du texte lui-même ?

Suivant le commentaire de Kapstein (2008) sur la nécessité d'élaborer des approches qui permettent à la pensée bouddhique de se dévoiler, le choix de la méthode de Vasubandhu, la *vyākhyāyukti* (suivant l'article de Verhagen 2005) est certainement une innovation de la présente recherche⁸⁶⁶. L'adaptation de cette méthode au contexte universitaire impose toutefois d'y considérer les faits qui ont marqué le passé de la composition de ce texte, c'est-à-dire l'histoire. Dans cette perspective, au chapitre 3 ainsi qu'à travers l'examen des stances, on considère la synchronie, c'est-à-dire la situation qui a donné lieu à la composition du DhDhV, et la diachronie, c'est-à-dire l'évolution de son interprétation dans le temps. Et que révèle cette méthode à propos du DhDhV ?

Le chapitre 4 présente simplement la traduction du DhDhV et celle du commentaire de Mipham. Le chapitre 5 amorce le travail de réflexion. L'examen du terme *dharma* et l'exposé sur l'histoire du terme « phénomène » en Occident, par exemple, montrent que ce terme suppose une relation entre le sujet et l'objet, et que celle-ci a donné lieu à un questionnement autant en contexte de philosophie occidentale que bouddhique. Toutefois,

⁸⁶⁵ Jean Filliozat insiste sur le fait qu'on ne peut pas expliquer une cosmologie par le recours au domaine mythologique sans considérer la complexité de la pensée. Voir Entretiens radio à Canal Académie : <http://www.canalacademie.com/Portrait-d-un-medecin-historien.html>, consulté en mars 2008.

⁸⁶⁶ L'examen de chaque mot et leur mise en contexte permettent d'aborder des questions de fond, de façon à les rendre peut-être accessibles à un plus grand public. Les questions linguistiques permettent d'établir des liens et de nourrir le travail de traduction. Les objections se sont présentées naturellement.

La conclusion

si les questionnements se rejoignent, la manière d'y répondre diffère, particulièrement en ce qui a trait à la question d'existence.

Ce même chapitre 5 soulève une autre question de fond, celle de savoir si le DhDhV porte ou non sur la notion des trois dimensions de l'expérience (sk. *trilakṣaṇa* ; *mtshan nyid sum*). Si plusieurs chercheurs et commentateurs l'ont affirmé, la présente recherche propose une approche plus prudente. Selon la traduction des versions tibétaine et sanskrite, l'examen de la première stance qui représente un bref exposé de l'œuvre, montre que le DhDhV porte d'abord et avant tout sur le développement de la *prajñā* (*prajñāpāramitā*) qui, comme l'indique Bugault (1982) dans ses travaux, comporte deux aspects : conceptuel (ce qui est à abandonner) et immédiat (ce qui est à expérimenter directement). Cette clarification

- s'accorde avec le début du récit de Paramārtha qui propose qu'Asa ṅga se retire en montagne pour méditer sur les *Prajñāpāramitāsūtra* ;
- situe la question principale de la présente recherche, soit l'applicabilité du constat de vacuité ;
- aide à dévoiler la logique linguistique et sémantique du texte dans son ensemble ;
- et permet de considérer un lien possible entre le DhDhV et le *Catuhpratisaraṇasūtra* qui énonce qu'un pratiquant-te de la voie doit s'appuyer sur l'expérience directe (aspect immédiat), non sur la conscience discursive (aspect conceptuel).

Cela dit, même si les termes techniques associés à la notion des trois dimensions de l'expérience (imaginaire, dépendant et parfaitement présent) ne se trouvent nulle part dans le DhDhV et que l'on établit que le DhDhV porte principalement sur le développement de la *prajñā*, l'article de Kawamura (1984) ainsi que les propos d'autres spécialistes et commentateurs m'ont forcée au chapitre 6, à examiner les stances 2 à 9 sous l'angle de ces trois dimensions, c'est-à-dire de façon à déceler leur présence ou à établir leur absence définitive.

Suivant l'examen des mots et des liens, la présence de quatre des cinq thèmes⁸⁶⁷, soit les apparences⁸⁶⁸, les noms⁸⁶⁹, les concepts⁸⁷⁰ et l'ainsité⁸⁷¹ aux stances 4, 5 et 6, permet effectivement de déceler la présence des trois dimensions de l'expérience dans le DhDhV et d'exposer les définitions que ce texte propose⁸⁷². Le cinquième thème, l'intelligence fondamentale, apparaît ensuite au chapitre 9, ce qui permet d'établir un lien avec le *Lankāvatārasūtra* (LAS). La traduction du commentaire du III^e Karmapa faite par Brunnhölzl (2012) tend à confirmer ce lien⁸⁷³.

Il est donc indéniable que la notion de trois dimensions de l'expérience peut jouer un rôle important (non essentiel) dans l'interprétation du DhDhV. Ce rôle est particulièrement intéressant lorsqu'il est mis en rapport avec le développement de la *prajñā*. Aux stances 7, 8 et 9, il serait ainsi possible de lier

- l'utilisation du principe de causalité (deuxième Noble Vérité) avec la dimension imaginaire : c'est parce qu'il y a apparence sans existence qu'il y a confusion (stance 7) ;
- l'utilisation de l'argument de l'interdépendance avec la dimension dépendante : si l'apparence ou la non-existence n'était pas, l'illusion et la non-illusion ne se produiraient pas (la voie du milieu – stance 8) ;
- l'utilisation de l'examen « ni un ni différent » avec la dimension parfaitement présente : ces deux ne sont ni uns ni différent parce qu'entre *dharma* et *dharmatā*, la distinction existe et n'existe pas (le constat de vacuité – stance 9).

À cette étape de la recherche, on voit déjà comment l'examen des mots que propose la méthode de Vasubandhu, auquel s'ajoute le travail de traduction, est déterminant pour effectuer cette étude, de même que pour en comprendre les diverses interprétations possibles. Toutefois, dans la présente recherche, ce qui retient surtout l'attention, ce n'est

⁸⁶⁷Le cinquième thème, l'intelligence fondamentale non conceptuelle (sk. *nirvikalpa-jñāna* tib. *rnam par mi rtog pa'i ye shes*), se trouve entre autres à la stance 33. Elle fait l'objet du chapitre 9 du présent travail.

⁸⁶⁸Sk. *nimitta* ; tib. *snang ba*.

⁸⁶⁹Sk. *nāma* ; tib. *ming*.

⁸⁷⁰Sk. *vikalpa* ou *saṅkalpa*; tib. *rnam rtogs*.

⁸⁷¹Sk. *tathatā* ; tib. *de bzhin nyid*.

⁸⁷²L'aspect imaginaire est l'apparence de la dualité et les désignations qui en découlent ; l'aspect dépendant est lié au concept et aux fabrications erronées ; et l'aspect parfaitement présent est l'ainsité sans distinction.

⁸⁷³Ce lien entre le DhDhV et le LAS s'ajoute à celui établi par Mathes en 1996 entre le DhDhV et le SNS. Il s'ajoute aux travaux de Robertson (2008) qui propose un lien entre le DhDhV et l'*Avikalpapradeśadhāraṇī*.

La conclusion

pas la notion de trois dimensions de l'expérience, mais la notion d'appui⁸⁷⁴. En effet, on constate que cette notion est omniprésente en pensée bouddhique. Elle est sous-jacente au terme *dharma*, à la relation entre un monde-réceptacle et les êtres vivants, à la notion de conscience-réceptacle, au terme que l'on traduit par « objet », *ālambana*, voire, comme le suggère Bugault (1982) à la composition des *Prajñāpāramitāsūtra*.

Dans le DhDhV, cette notion s'exprime par le terme tibétain *gnas* (sk. *āśraya*) qui apparaît plus de vingt fois dans le DhDhV. L'attention portée à ce terme permet ici d'établir des liens entre les stances des chapitres 7, 8 et 9, et par le fait même de montrer une séquence logique très précise :

- au chapitre 7, le terme tibétain *gnas* (sk. *āśraya* ou *sthāna*), que l'on traduit par « appui », amorce une réflexion sur l'aspect conceptuel de la *prajñā* ;
- au chapitre 8, le terme tibétain *gnas gyur* (sk. *āśrayaparāvṛtti*), que l'on traduit par « changements d'appui », suggère que l'Éveil est un passage entre l'aspect conceptuel et l'aspect immédiat de la *prajñā* ;
- au chapitre 8, les trois appuis établis au chapitre 7 forment un pont vers la notion de trois corps (sk. *kāya*) ;
- et au chapitre 9, la notion d'intelligence fondamentale (sk. *nirvikalpaññāna* ; tib. *rnam par mi rtog pa ye shes*) est présenté comme l'appui de l'Éveil. On l'associe aisément à l'aspect immédiat de la *prajñā* (aussi nommé ainsité) et à la nature de *buddha*.

Si Ruegg (1969) mentionne au passage la notion d'appui dans l'appendice II (p. 472) de son travail sur la notion de *gotra*, la présente recherche l'expose pleinement. D'une part, il apparaît que l'aspect conceptuel de la *prajñā* implique nécessairement des appuis (des concepts préalables) et qu'il y a inévitablement une conséquence à cet état de fait. Du point de vue de la pensée bouddhique, l'expérience du monde implique donc un « acte » cognitif auquel chaque individu participe sans même s'en rendre compte. En proposant que cet acte cognitif participe à l'engrenage du *samsāra*, le DhDhV met la conception du monde ordinaire au banc des accusés. Quelle est cette conception du monde ordinaire ? Une conception très classique dans le contexte de la pensée indienne, celle du monde-réceptacle (l'appui) et des êtres (qui y prennent appui).

⁸⁷⁴Le chapitre 6 est ensuite introduit par une stance de type *māṛkā* (matrice), ce qui suppose un lien avec l'Abhidharma, et cela même si l'approche du DhDhV s'apparente davantage à celle des *Prajñāpāramitāsūtra*. En cela, l'histoire montre qu'au Nord de l'Inde à l'époque de la composition du DhDhV, les écoles de pensée ne sont pas formalisées comme elles le sont maintenant.

Dans une première analyse, ces deux éléments sont divisés en trois « appuis »⁸⁷⁵. Il y a le monde qui semble perçu collectivement (le *skandha* de la forme ; stance 12), les situations relationnelles qui participent aux échanges entre individus (relation sujet-objet : les *skandha* des sensations, des perceptions, des formations mentales ; stance 13) et il y a ce qui est strictement individuel ou privé (les consciences ; stance 14). Aux stances 15 à 20, l'analyse approfondie montre que ces trois appuis sont sans existence et qu'ils sont par nature non duels (le constat de vacuité). Le problème qui est mis à jour par cette analyse est le décalage entre l'apparence de ces trois appuis (liée aux concepts) et leur réalité fondamentale (la vacuité).

La réfutation de l'existence de ces trois appuis n'empêche pourtant pas qu'il soit repris à la stance 29 pour expliquer l'Éveil et à la stance 31 pour expliquer la notion de trois corps (sk. *kāya*). Comment comprendre cette logique ? Le constat de vacuité ne sert ni à éliminer la manière dont les phénomènes peuvent apparaître ni à exprimer la manière de les comprendre (ex. *skandha*, enchaînement des douze liens, etc.) ; le constat de vacuité permet plutôt de mettre en évidence le fonctionnement de l'apparence et de l'aspect conceptuel de la *prajñā* (la compréhension du monde phénoménal). Pourquoi mettre en évidence cette situation ? Pour être en mesure de « voir » leur nature. C'est en considérant l'Éveil comme un passage de l'aspect conceptuel (la compréhension), qui comporte trois appuis, vers l'aspect immédiat, qui est ainsité (la nature de cette compréhension), que l'applicabilité du constat de vacuité se dévoile dans le DhDhV. Alors, la réalité possède-t-elle un fondement fixe et stable ? Le DhDhV répond par la négative. À la question d'une équivalence entre l'absence de fondement et le néant, il répond aussi par la négative. Le chemin se situe entre l'absence de fondement et l'absence néant.

En cela, le choix de traduction du terme tibétain *gnas gyur* (sk. *āśrayaparāvṛtti*), changements d'appuis, vise à montrer la continuité dans la logique du texte. Selon le DhDhV, l'Éveil est un changement lié au développement de la *prajñā*, opérant

⁸⁷⁵Cette découverte sur le rôle des trois appuis dans le processus de transformation s'ajoute à celles que révélait Davidson en 1985.

La conclusion

efficacement au niveau des cinq *skandha* (les trois appuis du conceptuel) et cela, même s'il est dit que ces *skandha* sont sans existence réelle et que tout n'est « qu'appréhension seulement ». Dans cette interprétation, la transformation n'est pas simplement le renversement de la conscience-réceptacle (un seul appui). À cet effet, la recherche de Waldron (2003) est d'une aide précieuse parce qu'elle retrace l'évolution de la notion de conscience-réceptacle à travers les enseignements bouddhiques et qu'elle souligne une distinction entre les aspects manifeste et latent des consciences. On constate ainsi que, dans le DhDhV, la notion de conscience-réceptacle est utilisée principalement pour expliquer le processus de fabrication et de conditionnement. Elle permet de montrer l'illusion qu'imposent les impressions préalables et de montrer que l'expérience du *samsāra* s'appuie sur des concepts (l'aspect dépendant) qui peuvent parfois sembler en accord avec l'apparence (sans analyse), mais qui par nature sont sans existence (analyse approfondie). Cette notion est donc instrumentale dans l'explication des phénomènes.

Cependant, c'est la notion de triple appui qui aide à mettre en lumière le fait que le DhDhV établit un lien très précis entre les appuis et les corps (sk. *kāya*):

- corps (monde) *Dharmakāya*
- parole (relation sujet-objet) *Sambhogakāya*
- esprit (consciencés) *Nirmāṇakāya (nairmāṇika)*

La présentation des trois *kāya* que propose le DhDhV n'est pas courante, le corps et l'esprit semblant y avoir été inversés en rapport à d'autres présentations plus courantes. Pour expliquer cette particularité, rappelons que la stance 12 indique que le monde n'est qu'appréhension seulement. On comprend ainsi que le monde peut être associé à l'esprit (le processus d'appréhension), plus spécifiquement au *Dharmakāya* qui est défini comme la vision (appréhension) pure de tous les phénomènes du monde.

De même, le *Nirmāṇakāya* n'est pas associé ici au corps comme on le supposerait, mais à l'esprit. Pour expliquer cette particularité, rappelons que la recherche de Waldron (2003) indique que l'esprit (les consciences sensorielles et la conscience mentale) est associé à l'aspect manifeste des consciences, c'est-à-dire à ce qui permet aux choses de se manifester à l'esprit. On comprend ainsi que l'esprit peut être associé au monde des manifestations (sk.

nairmāṇika). Une découverte qui montre une possibilité d'interprétation moins courante et qui s'ajoute aux recherches de Makransky (1997) sur les trois *kāya*.

À l'examen des stances du chapitre 9, on observe que la notion d'appui est reprise une fois de plus pour enfin atteindre le but visé : on dit que l'appui qui permet les changements (l'Éveil) est l'intelligence fondamentale. Ce discours n'est cohérent que dans le contexte d'une pratique contemplative s'appuyant sur les *Prajñāpāramitāsūtra* et sur le constat de vacuité. Il n'est pas question d'établir l'existence de cette intelligence d'un point de vue spéculatif, mais de considérer la vie de l'esprit. Pourtant, on pourrait penser qu'il y a un rapport de dépendance entre ainsité et intelligence fondamentale, comme si l'un était l'objet (l'ainsité) et l'autre, le sujet (l'intelligence). Cela n'est qu'une manière de comprendre la dynamique de l'Éveil. La nature des phénomènes (sk. *dharmatā*) de même que l'intelligence fondamentale sont sans distinction sujet-objet.

Ce qui amène à considérer une autre question importante pour la présente étude : comment pratiquer sur la base de la vacuité, c'est-à-dire en s'appuyant sur le constat de vacuité ? Selon la présente étude, le DhDhV vise principalement les aspects pratiques du chemin du Mahāyāna. Cette constatation contredit certaines positions de Davidson (1985) et de Bentor (2000) qui supposent que la préoccupation du DhDhV est principalement d'ordre philosophique. Les positions de Davidson (1985) et de Bentor (2000) sont toutefois fécondes puisqu'elles permettent de mettre à jour l'impossibilité de distinguer entre la réflexion philosophique et la pratique dans le contexte du développement de la *prajñā*. Dans ce contexte, la réflexion fait partie de la pratique.

Cette constatation rejoint aussi une des préoccupations du *Mahāprajñāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna : « Nous savons maintenant que le caractère essentiel de la *prajñā* consiste dans l'absence de caractères (*nimitta*) et la non-appréhension (*anupalabdhi*) ; comment l'ascète (*yogin*) peut-il l'acquérir ? » (dans Lamotte 1981, Vol II : p. 1106). Cette question n'est pas spécifique au *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, mais reste une préoccupation du Mahāyāna en général. En fait, elle est aussi la préoccupation principale du DhDhV puisque la notion d'abandon des caractères ou attributs (sk. *nimitta*) fait l'objet des stances 35 et 36, et que la

La conclusion

notion de non-appréhension (sk. *anupalabdhi*) fait l'objet de la stance 37. Ces stances représentent ainsi des éléments de réponse clé à la question principale de la présente recherche, soit l'applicabilité du constat de vacuité. En cela, les stances 35 à 37 posent un lien étroit avec la stance 1 (bref exposé du texte) : « Après avoir compris qu'il y a quelque chose à abandonner complètement » (les attributs : *nimitta*) « et qu'il y a autre chose qui doit être expérimenté directement [...] » (la non-appréhension : *anupalabdhi*).

Dans le débat sur les attributs, Matsuda (dans Mathes, 2005), Robertson (2008) et Brunnhölzl (2012) suggèrent qu'il y a un lien à établir entre le DhDhV et le *Nirvikalpapapraveśadhāraṇī* (NPD). Toutefois, ce qu'on retient surtout ici est que l'abandon des attributs se fait dans le contexte de l'aspect conceptuel de la *prajñā*. C'est ainsi que l'on peut voir que ce mode de cognition est à la fois l'instrument qui permet d'abandonner et le mécanisme qu'il faut abandonner. Avec l'étude, on précise encore que c'est la tendance à saisir dans ce mécanisme qu'il faut abandonner et non le mécanisme lui-même. En d'autres mots, ce sont les concepts en tant qu'appuis qu'il faut abandonner et non leur manifestation. Les concepts sont porteurs de sens sur le chemin, mais c'est la reconnaissance de leur nature qui mène à l'Éveil. On dit ainsi que l'expérience de l'intelligence fondamentale en présence d'apparence est tout aussi efficace qu'en absence d'apparence⁸⁷⁶.

Si, à l'époque d'Asaṅga et de Vasubandhu, ces stances correspondent peut-être à un débat sur la légitimité du Mahāyāna, leur classification (et leur interprétation) en termes d'écoles est un phénomène plus tardif. La présente recherche choisit ici de montrer qu'il y a des parallèles entre la pensée de Nāgārjuna et celle que propose le DhDhV. Elle montre ainsi,

⁸⁷⁶Les stances 42 à 47 se préoccupent aussi de l'aspect pratique du DhDhV. Elles indiquent que grâce au dévoilement de l'intelligence, il n'y a pas de chemin plus complet et plus efficace que cette voie ; qu'il n'y a pas d'objectif plus noble que la réalisation de l'état de *buddha* ; qu'il n'y a pas de chose plus naturelle et plus fondamentale que l'intelligence fondamentale ; qu'il n'y a pas meilleur remède contre les vues erronées que sont l'exagération et le déni ; qu'il n'y a pas de non-conceptualité plus efficace puisqu'elle n'est pas simplement l'absence de concept, elle est la présence de la clarté-luminosité présente depuis l'origine ; qu'il n'y a pas de qualité plus désirable puisque l'intelligence dépasse l'idée de naissance ou de mort et mène à l'omniscience. Ces propos sont des moyens de persuasion (la rhétorique) dont le but est d'inspirer et de faire avancer le ou la pratiquante sur la voie. Ce sont autant de raisons qui confirment leur démarche. Ce discours sous-entend aussi que cette démarche a déjà produit des résultats.

comme l'avait déjà fait Nagao (1979), que les distinctions tranchées entre les écoles (Yogācāra, Madhyamaka) proviennent de développements plus tardifs.

Le résultat de la présente recherche nuance aussi certains propos de Davidson (1985), de Makransky (1993) et de Mathes (1996) sur le fait que la transformation (l'Éveil) est le sujet principal du DhDhV. Certes, la transformation est un élément majeur du discours, mais c'est la notion d'appui dans le contexte du développement de la *prajñā* qui permet à cette notion de transformation de prendre son sens. En cela, la notion d'appui atteint son apogée en l'intelligence fondamentale. Cette nuance apportée divulgue davantage la logique du DhDhV et surtout son aspect pratique.

Dans cette perspective, l'examen des stances du chapitre 10 montre que l'utilisation de la pensée rationnelle sur ce chemin peut s'expliquer avec l'enchaînement des douze liens d'interdépendance. Suivant les travaux de Silburn (1955), l'expression « fabrication erronée », utilisée à la stance 4, s'explique à partir du rôle clé que jouent les formations mentales (sk. *saṃskāra*) dans l'enchaînement. Il est alors aisé de voir une parenté avec la voie du milieu proposée par Nāgārjuna.

Dans le contexte du développement de la *prajñā*, il faut donc garder à l'esprit que, du point de vue de l'explication, l'expérience directe précède tout concept, alors que, du point de vue de la pratique, c'est l'inverse : pour accéder à l'expérience directe, il est essentiel de passer par la compréhension (l'aspect conceptuel de la *prajñā*). Et cela même si, selon une lecture possible du DhDhV, l'expérience directe est accessible en tout temps. Dans le contexte de la pratique, on retient aussi l'importance d'acquérir la certitude, un processus associé dans le DhDhV au chemin de la mise en œuvre.

Dans le chapitre 10, on voit que certains commentateurs comme Maitrīpa ou Zonupal, dont la préoccupation principale est de faire le lien entre, d'un côté, les raisonnements qu'offrent les *sūtra* utilisant l'aspect conceptuel de la *prajñā*, et, de l'autre, les *tantra* mettant à profit l'expérience directe (l'aspect immédiat), ont trouvé dans le DhDhV une plateforme pour leur débat. Par son propos qui se prête à la fois à une approche progressive et une approche

La conclusion

immédiate, ce texte permet d'introduire des pratiques plus radicales liées à la lignée des Siddha comme celle de Mahāmudrā. Dans cette perspective, la notion de non-conceptualité n'est pas tant l'absence de concept que la reconnaissance de la nature des concepts.

Devant toutes ces données, il y a lieu de se demander si la présente recherche a une utilité au-delà des études bouddhiques proprement dites. D'une part, on propose que, devant le bouleversement que provoque la rencontre interphilosophique, interculturelle et interreligieuse de nos sociétés actuelles, cette quête de « sagesse » présente des possibilités de réflexion importantes pour les sociétés occidentales⁸⁷⁷. À cet effet, Kapstein, écrit à propos de la pensée bouddhique :

Il ne serait pas juste d'en attendre des réponses toutes faites aux dilemmes auxquels se trouve confrontée notre culture philosophique contemporaine. Il n'en reste pas moins que la suggestion selon laquelle ce n'est pas tant dans la comparaison des arguments particuliers que dans le projet global de la philosophie comme véhicule pour la formation de la personne au moyen d'exercice spirituel (au sens de Pierre Hadot) que peut être dressé le parallèle le plus riche entre la pensée bouddhique et les philosophies occidentales que cette suggestion, donc, ouvre peut-être une nouvelle perspective, non seulement pour une réflexion comparatiste sur des raisonnements et des pratiques développés dans le passé, mais encore pour nos possibilités non encore actualisées (2008 : p. 22).

Il n'est donc pas nouveau d'établir des parallèles et des divergences entre la pensée d'origine grecque et la pensée d'origine indienne. Comme le dit Kapstein (2008), l'idée de projet global comme véhicule pour la formation de la personne revêt des similitudes. En ce sens, Hadot (1995) indique que, non seulement à l'époque de Zénon, Socrate, Platon et Aristote⁸⁷⁸, mais aussi plus récemment chez des penseurs comme Nietzsche ou Wittgenstein, la réflexion philosophique est considérée comme un projet global, c'est-à-dire qu'elle vise à affecter complètement la façon de voir, de parler et de se comporter⁸⁷⁹. Dès

⁸⁷⁷D'un point de vue historique, on peut faire un parallèle entre le défi qui se présentait à l'empire Kuṣāna de la région du Magadha au II^e siècle, et le défi qui s'offre aux sociétés « occidentales » en ce moment.

⁸⁷⁸Aristote, qui insiste sur la connaissance pour elle seule, se place tout de même dans une compréhension de la connaissance qui dépasse l'interprétation strictement intellectuelle. Fidèle à son époque, il considère l'impact de la réflexion philosophique sur l'individu dans sa globalité.

⁸⁷⁹Considérons-nous que la civilisation actuelle soit en quête de « sagesse » ? Dans le contexte actuel, la quête de sagesse ne relève-t-elle que du domaine privé ?

lors, il est intéressant de constater que le DhDhV se place dans un projet semblable en mettant la conception du monde au banc des accusés. C'est en cela que le DhDhV vise à opérer un changement radical chez l'individu, un retour à sa nature fondamentale.

De même, plusieurs de nos contemporains, comme le neurobiologiste Varela, la psychologue Rosch et le philosophe Thompson (1993), considèrent qu'un tel projet répond aux besoins de notre réalité « moderne ». Ils font un parallèle entre, d'une part, l'impact du processus de déconstruction qui s'opère dans nos sociétés « modernes » et, d'autre part, l'impact du constat de vacuité (des *Prajñāpāramitāsūtra*) chez un individu. De même, la déconstruction des cinq *skandha* en trois appuis qui sont sans existence réelle dans le DhDhV invite le lecteur ou la lectrice à revoir les fondements de sa perception du monde, de son expérience du monde, non pour les éliminer ni pour les remplacer, mais pour en « voir » la nature. Dans leur livre *l'Inscription corporelle de l'esprit*, ces penseurs occidentaux écrivent à ce sujet :

Notre culture découvre dans toute sa profondeur l'absence de fondements, que ce soit dans les sciences, les humanités, la société ou les incertitudes de la vie quotidienne des individus. [...] Considérer l'absence de fondement comme un fait négatif, comme une perte, conduit à un sentiment d'aliénation, au désespoir, à la perte de confiance et au nihilisme. Le remède généralement préconisé dans notre culture est de trouver un nouvel enracinement (ou de retourner à d'anciens fondements). La tradition de la présence/conscience indique la voie d'une résolution radicalement différente. [...] (p. 335)

En ce sens, on peut supposer que le constat de vacuité du bouddhisme est un des réels secrets de son adaptabilité, de sa capacité à « produire » du sens à travers des époques et des cultures fort différentes⁸⁸⁰. Cela dit, on sait que Varela, Rosch et Thompson (1993) s'inspirent clairement de la réflexion de Merleau-Ponty. Ils considèrent que, pour nos sociétés occidentales, l'articulation entre la connaissance et l'expérience vécue est un champ à explorer⁸⁸¹. En établissant des étapes de réflexion très précises entre les trois

⁸⁸⁰Lancaster offre plusieurs hypothèses relativement à la question de l'adaptabilité du bouddhisme au cours des siècles. Voir en ligne <http://fr.youtube.com/watch?v=cX2f6OHkU-I>

⁸⁸¹Varela, Rosch et Thompson soulignent que la science s'est construite en rupture avec l'expérience humaine. Selon eux, malgré le développement des approches qualitatives et celui de la phénoménologie, le dilemme entre l'objectivisme (reconstitution) et le subjectivisme (projection) reste encore problématique.

La conclusion

appuis du processus conceptuel et « l'appui » de l'aspect immédiat, le DhDhV invite ce type d'exploration entre le conceptuel et l'expérience de manière très pragmatique.

De même, selon ces chercheurs, la tradition de présence associée à la pratique du calme mental (sk. *śamatha*) et celle de conscience associée à la pratique de la vision profonde (sk. *vipaśyanā*) propose une solution qui se place dans « l'entre-deux de l'objectivisme (connaissance) et du subjectivisme (expérience) ». Cette tradition permet, disent-ils, de sortir de l'obstination à trouver un fondement sans tomber pour autant dans un néant philosophique. Mais des textes comme le DhDhV, à mon avis, vont encore plus loin, en considérant que l'expérience est le cœur même de la connaissance. Ce qui permet d'articuler le processus de cognition et l'expérience vécue de manière directe.

Dans cette perspective, il semble évident que, derrière la composition du DhDhV, comme derrière le récit de sa transmission à Asaṅga, il y a une « étude de cas ». Un tel texte ne pourrait provenir d'un cas isolé, il témoigne d'efforts de compréhension, de réflexion, de méditation et des résultats obtenus. Cette façon d'archiver les résultats d'études contemplatives correspond à une codification traditionnelle, une codification que l'on doit se donner la peine d'apprécier.

Pour conclure sur la question principale de la présente recherche, le constat de vacuité semble être à la fois une rupture de sens et une découverte de sens. D'une part, il est une rupture de sens dans le fait que l'on considère qu'il y a apparence malgré l'absence d'existence⁸⁸². La conception ordinaire du monde doit donc être analysée, et dans le cas du DhDhV, c'est par l'analyse que la pratique s'amorce. D'autre part, le constat de vacuité n'est pas une rupture, il permet simplement de souligner les limites de la pensée rationnelle,

De plus, en contexte scientifique, l'idée que le monde est *prédonnée*, et l'idée que la cognition est représentation restent difficiles à remettre en cause. Si bien que, devant la déconstruction du monde tel qu'on se le représente, nos cultures font face à ce que ces auteurs nomment, à la suite de Bernstein, « l'angoisse cartésienne ». Soit que la connaissance possède un fondement fixe et stable, soit que l'on tombe dans l'obscurité, le chaos et la confusion. Aux prises avec cette difficulté, Varela, Rosch et Thompson concluent que nos cultures ont tendance à tourner court (nihilisme) parce que l'articulation entre le processus de cognition et l'expérience vécue n'est pas mise en œuvre de manière directe et pragmatique.

⁸⁸²En fait, les érudits de la tradition indo-tibétaine ont beaucoup réfléchi au sujet de la vacuité et, à travers leur débat, on trouve plusieurs définitions (voir page) que l'on devrait à mon avis explorer davantage.

les limites d'une perception ordinaire ou sans analyse. En cela, le constat de vacuité pose un rapport à l'expérience individuelle. C'est pourquoi même si la rupture de sens est un passage obligé dans cette démarche, il ne faut pas y voir une conclusion, mais une introduction, une initiation à l'expérience profonde du vivant.

Cette recherche sur le DhDhV ouvre donc des pistes de réflexions qui s'imposent alors que la tradition bouddhique frappe à nos portes. Il serait souhaitable aussi que ce type de recherche se poursuive, par exemple, sur le MDV ou encore sur le RGV. La friction entre la pensée occidentale et bouddhique ne peut être que fertile en ces temps de grands bouleversements.

L'annexe I - Les deux perspectives à considérer dans cette recherche

Cette présentation des deux perspectives à considérer tente de répondre à un malaise qu'un commentaire de Kapstein (2008) exprime clairement :

Pour qui jetterait sur notre rencontre avec le bouddhisme un oeil peu charitable, cette grande religion d'Asie lui semblerait n'être que le miroir de nos présupposés. Toutefois, cette situation était peut-être fatale : comme on le sait depuis longtemps grâce à Wilhelm Dilthey, une compréhension ne peut jamais être constituée que sur la base d'une compréhension préalable, et il nous est impossible de sortir radicalement de nous-mêmes. Notre problème n'est donc pas de trouver le moyen de penser le bouddhisme sans aucun recours à la moindre manière occidentale de penser ; bien plutôt, il s'agit de déterminer une approche selon laquelle, étant donné notre champ de réflexion, notre rencontre avec le bouddhisme puisse ouvrir un éclaircissement, dans lequel ces traditions commenceraient, dans une certaine mesure, à se dévoiler elles-mêmes, au lieu de n'exprimer que nous-mêmes (traduit par Stéphane Arguillère ; p. 13).

De même, dans ses travaux, Cabezón (1992) montre comment une distinction trop tranchée entre discours universitaire et traditionnel peut voiler la particularité de la pensée bouddhique :

What is a canon, and what is authentic scripture? [...] Oftentimes [...] the views of traditional scholars are set aside neither because of a perceived naiveté nor for the purpose of axe grinding but because the traditional answers to such questions are couched in a nexus of overt religious presuppositions, with respect to which the "objective" scholar must, by convention, remain neutral. But as we have seen already in the preceding chapters, it is in these very presuppositions, in the very expression of such religious claims as set forth by the traditional exegete, that tremendous insight and originality manifests itself (p. 221-222).

Devant cette situation délicate, j'insiste donc sur la nécessité de rendre compte de la rencontre interphilosophique entre pensée occidentale (scientifique ou autres) et pensée bouddhique dans cette étude. Pour ce faire, je mettrai ici en parallèle certaines caractéristiques de ces deux formes de pensée (occidentale et bouddhique).

Selon Dreyfus (1997), une telle mise en parallèle sert à guider et à informer le questionnement du chercheur ou de la chercheuse, particulièrement en ce qui a trait à l'utilisation du langage « occidental » déjà chargé de sens (p. 11). L'objectif de cette présentation est donc d'amener des pistes de réflexion, des éclaircissements pour la lecture

de texte comme le DhDhV, sans pourtant entrer dans toute la complexité de cette discussion (parce que cela déborde largement le cadre de cette recherche). Examinons donc, dans un premier temps, le contexte de l'érudition bouddhique.

La perspective des érudits bouddhistes tibétains

Les érudits bouddhistes, théologiens ou logiciens ? Sur cette question, les opinions sont partagées, entre autres parce que, même si la pensée bouddhique met en œuvre un exercice spirituel particulier (l'aspect dit religieux), cet exercice puise sa force dans la logique et l'épistémologie (l'aspect dit philosophique). L'utilisation de la logique et de l'épistémologie permet d'établir un cadre de référence très précis ; mais contrairement à d'autres traditions, elle leur sert en définitive à déconstruire toute référence, toute idée de fondement⁸⁸³, donc de croyance. Comment comprendre une telle « religiosité » ? Il est évident que cette déconstruction contraste avec l'utilisation de la pensée rationnelle des monothéismes, de la philosophie « occidentale » ou même de l'athéisme.

L'exposé de la perspective bouddhique qui suit, aussi pertinent soit-il, reste synthétique. On y considère deux éléments de base : le contexte d'érudition et l'utilisation indo-tibétaine de la pensée rationnelle. La première section expose les préoccupations des érudits tibétains, particulièrement en ce qui a trait à la classification des textes (et des récits). La deuxième permet d'introduire quelques principes philosophiques⁸⁸⁴ et ensuite de considérer la conception du monde bouddhique. On comprendra alors comment se construit le récit de la transmission et comment l'utilisation de la notion d'appui est utilisée dans le DhDhV. Dans son ensemble, ce bref exposé vise à placer l'attribution de la composition du DhDhV dans son contexte, mais vise aussi à en préparer la lecture (chapitre 4).

⁸⁸³Les travaux de Droit (1989), de Bugault (2002) et de Faure (1998) mettent en évidence les modes dialectiques et critiques de la pensée bouddhique.

⁸⁸⁴Kapstein (2008) souligne que l'expression « philosophie bouddhique » est bizarrement hybride. En s'interrogeant sur le sens même du mot « philosophie », il souligne que la pensée bouddhique est inévitablement liée à des projets sotériologiques (libération) et à des positions axiologiques (système de valeur). Kapstein accepte tout de même l'expression, mais conclut qu'en « Occident », la philosophie bouddhique demeure une tâche à entreprendre.

Le contexte d'érudition

Les études bouddhiques au Tibet se sont concentrées sur le travail de traductions et de commentaires. La traduction de plusieurs centaines de textes sanskrits s'est effectuée en collaboration étroite entre des maîtres tibétains et des maîtres indiens. Le canon tibétain s'est institué à partir de deux grandes périodes de traduction d'originaux sanskrits⁸⁸⁵, de traductions chinoises et autres. La période antérieure de dissémination⁸⁸⁶, sous l'initiative du roi Songtsen Gampo⁸⁸⁷, débute au VII^e siècle et se termine au début du IX^e siècle. La période postérieure⁸⁸⁸, influencée par Rinchen Zangpo⁸⁸⁹, s'étend du X^e au XIV^e siècle⁸⁹⁰. Ce canon se divise en deux catégories : le *bka' gyur*⁸⁹¹, qui correspond aux traductions de la parole attribuée au Buddha, et le *bstan gyur*, qui correspond aux commentaires de grands maîtres bouddhistes indiens et tibétains. Notons qu'il existe plusieurs éditions du canon tibétain.

À part la tâche colossale de traduction de plus de 5 500 textes en plusieurs éditions, les commentaires bouddhiques au Tibet ont porté principalement sur des questions d'interprétation. Pour guider leurs travaux, les commentateurs ont procédé à un classement des textes selon les lignes directrices que leur avaient léguées leurs prédécesseurs indiens. Ainsi, le classement des textes en trois « mises en mouvement de la roue du *dharma* », sans doute inspiré d'un texte intitulé *Dharmacakrapravartanasūtra*, se fonde sur les trois grandes étapes du développement du bouddhisme et sur la notion d'intention. Pour simplifier, disons que les textes de la première mise en mouvement portent sur les quatre nobles vérités, ceux de la deuxième, sur la vacuité et ceux de la troisième, sur le potentiel d'Éveil⁸⁹². On associe généralement les enseignements sur la connaissance par excellence

⁸⁸⁵Selon Phillip Stanley (2005), certains textes du canon ont été traduits à partir d'autres langues indiennes.

⁸⁸⁶Tib. *snga dar*.

⁸⁸⁷Tib. *song tsen gam po*.

⁸⁸⁸Tib. *phyi dar*.

⁸⁸⁹Tib. *rin chen bzang po*

⁸⁹⁰À partir du XII^e siècle, à cause de l'avancée des musulmans, de la suppression des monastères bouddhiques et de la disparition progressive du bouddhisme en Inde, les efforts de traduction au Tibet se dissipent.

⁸⁹¹Voir le travail de Paul Harrison intitulé *A Brief History of the Tibetan bKa' gyur* [On line] <http://text.lib.virginia.edu>. Voir aussi Cabezon 1996.

⁸⁹²Dans le Mahāyāna, le potentiel d'Éveil est la cause première de l'Éveil. Ce potentiel se développe initialement par la condition de l'écoute, il mûrit par la condition de la réflexion et s'accomplit par la condition de la méditation.

de la deuxième mise en mouvement à Nāgārjuna et Mañjuśrī, et ceux des moyens habiles (ou compassion) de la troisième mise en mouvement, à Aśaṅga et Maitreya. Mais dans le contexte de l'étude du DhDhV, ce type de distinction mène à la confusion. Même si les commentateurs tibétains s'accordent sur le fait que le DhDhV appartient à la troisième mise en mouvement de la roue du *dharma*, le classement suivant est plus problématique. S'agit-il d'un texte portant sur la connaissance ou sur les méthodes pour progresser sur la voie (les moyens habiles) ?

Pour répondre à cette question, il faut signaler que les *sūtra*, compilés par les maîtres indiens, sont considérés comme la parole du Buddha. Ceux-ci comportaient de nombreuses contradictions et, dans ce contexte philosophique, les contradictions ne suivent pas strictement le principe du tiers exclu (vrai vs faux). Par exemple, devant une contradiction, si l'on se demande quel *sūtra* est digne de confiance, on répond que tous les *sūtra* sont dignes de confiance, que tous peuvent être utiles sur le chemin de l'Éveil, mais que certains sont sujets à interprétation et d'autres, non. La valeur est donc placée sur la fonction d'un propos, non sur la cohérence historique, philosophique ou autre. Mais la fonction dépend aussi de l'interprétation qu'en fait un érudit. Alors, comment déterminer si un texte peut ou non être interprété⁸⁹³ ?

Au cours des siècles, les érudits indiens ont tenté de regrouper les textes selon deux catégories de *sūtra* : ceux de sens provisoire (sk. *neyārtha* ; tib. *drang don*⁸⁹⁴) et ceux de sens définitif (sk. *nītārtha* ; tib. *nges don*)⁸⁹⁵. La catégorie retenue pour tel ou tel texte dépend de considérations d'ordre doctrinal. Bien que ce mode de classement prête à beaucoup de variations, c'est celui que retiennent les commentateurs tibétains. Pour les érudits tibétains, un texte, *sūtra* ou *śāstra*, de sens provisoire (sujet à interprétation), appartient au domaine de la réalité relative. Un texte de sens définitif a un sens

⁸⁹³Le *Catuhpratisaraṇasūtra* pose, sous le nom de Refuges (sk. *pratisaraṇa*), quatre règles d'interprétation des textes. L'ordre de ces quatre règles, maintenant très répandues parmi les communautés bouddhiques, varie souvent. Voir chapitre 7.

⁸⁹⁴À noter que selon Cabezón (dans Verhagen, 2005), Vasubandhu évite l'utilisation du terme *neyārtha* et lui préfère les termes « *ābhiprāyika* » ou « *ābhiprāyikārtha* » qui signifient « relevant d'une intention » ou « reposant sur une intention ».

⁸⁹⁵Voir Thurman 1978 : 19-39 ; Lipman 1980 : 87-95 ; et Broido 1984 : 1-33.

L'annexe I

indiscutable, il exprime l'intention la plus profonde des enseignements du Buddha et il est associé à l'expérience de la réalité ultime.

Les commentateurs tibétains s'accordent tous à dire que les enseignements de la première mise en mouvement, portant sur les quatre nobles vérités, possèdent un sens provisoire, c'est-à-dire qu'ils sont des moyens habiles opérant en contexte de réalité relative. Ils s'accordent aussi à dire que des récits tels que celui de la transmission du DhDhV de Maitreya à Asaṅga sont de sens provisoire. Encore faut-il faire la distinction entre le DhDhV et le récit de sa transmission.

Ils ne s'accordent toutefois pas sur ce qui constitue un sens définitif, et donc sur l'intention la plus profonde des enseignements bouddhiques. Certains commentateurs, aux penchants plus analytiques, diront que les enseignements de sens définitif sont ceux qui portent sur la vacuité (deuxième mise en mouvement) ; d'autres, aux penchants plus méditatifs, diront que ce sont les enseignements portant sur le potentiel d'Éveil (troisième mise en mouvement). Voilà, en somme, l'une des préoccupations qui a dominé l'érudition au Tibet depuis le VII^e siècle. Aujourd'hui, devant l'éclatement qu'ont entraîné les bouleversements sociopolitiques au Tibet, les débats relèvent d'autres défis. Mais avant de considérer ces nouveaux développements, examinons l'utilisation de la pensée rationnelle en contexte bouddhique.

L'utilisation indo-tibétaine de la pensée rationnelle

La perspective traditionnelle propre aux communautés d'érudits bouddhistes tibétains s'inscrit dans une réflexion philosophique et une conception du monde d'origine indienne (brahmanique). Dans ce contexte, il est utile de se demander : 1) ce qu'est l'objectif de la recherche de connaissance ; et par conséquent, 2) ce qu'on entend par connaissance ; et 3) ce qu'on entend par objets de connaissance.

L'objectif de la recherche de connaissance

Ce qui suscite la recherche de connaissance, dans ce contexte, est un constat, celui de l'inévitabilité de la souffrance chez les êtres vivants. Ainsi, dans une perspective qui

s'apparente à la médecine, l'objectif principal de cette recherche est le soulagement de la souffrance. Cela dit, il ne faut pas réduire l'érudition des Tibétains à une simple recherche de bonheur. Les notions de souffrance et de bonheur en pensée bouddhique s'inscrivent dans une pensée extrêmement sophistiquée qui dépasse le cadre des repères occidentaux contemporains. La notion de souffrance n'est pas simplement un sentiment de mal-être, mais fait référence au conditionnement de tout mode de cognition conceptuel. De plus, on parle du *nirvāṇa* parfois comme une forme d'extinction de la souffrance, parfois comme une forme de félicité, voire de jouissance. Quoi qu'il en soit, suivant les premiers enseignements du Buddha (ex. les quatre nobles vérités), l'objectif de la recherche de connaissance est la compréhension intime des désavantages d'un conditionnement inlassable.

Ce qu'on entend par connaissance

Avant d'entreprendre des recherches, les érudits sont initiés à au moins cinq champs de connaissance (tib. *rig gnas lnga*) : la grammaire (tib. *sgra'i rig*), la logique (tib. *gtan tshigs kyi rig*), la médecine (tib. *gso ba'i rig*), les arts appliqués (tib. *bzo gnas kyi rig*) et le développement intérieur (tib. *nang gi rig*). Les quatre premiers champs sont considérés comme orientés vers des phénomènes extérieurs ou conventionnels (tib. *phyi'i rig*). Le dernier, comme son nom l'indique, est orienté vers le développement intérieur. Dans le Mahāyāna, on insistera sur le fait que le but de la recherche intérieure doit nécessairement être altruiste pour être efficace. L'étude de textes comme le DhDhV appartient essentiellement à cette recherche intérieure.

Selon la tradition, la connaissance se développe en deux temps. Dans un premier temps, il y a l'expérience directe de la réalité telle qu'elle est. Celle-ci est immédiate, « personnelle », inexprimable, propre à tous les êtres vivants, et est issue de ce que le DhDhV nomme « l'intelligence première ou fondamentale ». À partir de cette expérience, et dans un deuxième temps, se construit le mode de cognition conceptuel selon les habitudes, les conventions et selon l'analyse que pose l'individu. Toute communication entre êtres vivants en dépend. Cependant, ce mode de cognition conceptuel (élaboration mentale et verbale) tend à voiler ou à supplanter l'expérience directe. On compte deux types de voile, celui des

émotions perturbatrices et celui du manque de connaissance ou d'une connaissance erronée. Ces voiles sont considérés comme les causes principales du mal-être, de la souffrance.

Dans ce contexte, la recherche de connaissance est considérée comme un remède. Chez ces érudits, la recherche vise à comprendre la réalité telle qu'elle est. La logique et l'épistémologie sont des moyens privilégiés. La recherche se fait d'abord au niveau personnel, elle inclut les étapes de l'étude, de la réflexion et de la méditation, et s'alimente d'un but altruiste. Ce qui amène ensuite à l'enseignement. Mais qu'entend-on par méditation ?

Dans le contexte de la connaissance, la méditation comprend deux types de pratique complémentaires : le calme mental (sk. *śamatha* ; tib. *zhi gnas*) et la « vue » éminente profonde (sk. *vipāśyanā* ; tib. *lhag mthong*). La pratique du calme mental vise à développer l'attention, la présence. La pratique de la « vue » éminente profonde est une méditation « analytique », elle vise à se servir de la lucidité de l'esprit, de son intelligence. Cette pratique s'associe à l'intégration de la connaissance, un processus qui permet de passer de l'intellectualisation à l'expérience. On peut dire que c'est l'application d'une connaissance profonde des phénomènes qui vise l'expérience de la réalité telle qu'elle est. À cela peuvent s'ajouter des moyens habiles comme les visualisations qui visent le dépassement des idées préconçues. Maintenant que peut-on dire à propos de l'objet de connaissance ?

L'objet de connaissance

En général, on définit l'objet de connaissance comme ce qui peut être appréhendé par l'esprit (tib. *blo'i yul du bya rung ba*)⁸⁹⁶. Les objets, pour la plupart, sont considérés comme composés, impermanents et interdépendants. En ce qui concerne la composition des objets extérieurs, les premières écoles de pensée bouddhique postulent l'existence d'une particule de base dont les objets sont composés. Les écoles plus tardives réfutent l'existence d'une telle particule pour ne laisser qu'un constat de vacuité. Suivant l'adage qui dit que

⁸⁹⁶ Les *Prajñāpāramitāsūtra* offrent une typologie d'objet de connaissance : cinq *skandha* (1 facteur physique et 4 facteurs psychiques), dix-huit *dhātu* (6 consciences, 6 facultés et 6 objets), douze *āyatana* (6 facultés et 6 objets) et douze *nidāna* (liens de coproduction conditionnée) etc. Cette typologie démontre l'importance qu'accorde cette tradition au processus de cognition.

tout ce qui est composé est impermanent, on a postulé que l'objet émerge d'instant en instant et se dissout d'instant en instant. Mais comme avec la particule de base, ultimement toute durée dans le temps est réfutée. Enfin, on dit que l'objet est dépendant de la conscience qui le perçoit⁸⁹⁷, c'est-à-dire que les sujet et objet émergent simultanément et se dissolvent simultanément. Notons que l'interdépendance équivaut encore une fois au constat de vacuité et que la connaissance par excellence est une expérience directe au-delà de la dualité sujet-objet. Dans cette perspective l'objet de connaissance est ce qui est sans référent, sans appui, non-duel, non conditionné, non conceptuel. Cet objet n'invalide pourtant pas la compréhension intellectuelle, au contraire elle exprime la distinction entre deux réalités (relative et ultime). Comment comprendre cette idée de deux réalités ?

Réalité relative

La réalité relative s'explique selon au moins trois principes fondamentaux, qui sont : les lois observables (le principe de causalité)⁸⁹⁸, l'enseignement du Buddha (le canon) et la logique. Dans le contexte de la réalité relative, les érudits bouddhistes⁸⁹⁹ conçoivent le monde en un nombre infini d'univers (sans début ni fin). Cependant, la description classique de l'univers distingue deux éléments de base : le contenant ou le monde (sk. *bhājana* ; tib. *snod*) et le contenu ou les êtres vivants (sk. *sattva* : tib. *bcud*)⁹⁰⁰. L'un est le support ; l'autre, le supporté. Ces deux éléments sont sous l'emprise du temps. Le temps, en plus d'être constitué d'instant, est conçu dans cette tradition, en relation au cycle des renaissances aussi nommé *samsāra*. Il est important de souligner que, dans ce cycle, les êtres vivants sont appréhendés selon leur propre mode de cognition⁹⁰¹ (leur expérience respective empreinte de souffrance causée par l'illusion).

⁸⁹⁷Il y a cinq consciences des sens (visuelle, auditive, olfactive, gustative et tactile) et une conscience mentale.

⁸⁹⁸Dans le *Samdhinirmocanasūtra*, par exemple, le principe de la causalité implique quatre règles de logique (tib. *rigs pa bzhi*). Un phénomène apparaît 1 – en relation ou en dépendance, ex. une graine par rapport à une pousse ; 2 – selon sa propre fonction, ex. une graine d'orge se développe en une pousse d'orge ; 3 – selon la logique, c'est-à-dire selon les modes de cognition valide (tib. *tshad ma*) : directe (tib. *ngnon sum*) ou inférentielle (tib. *rjes dpag*), ou encore selon les écritures ; 4 – selon la tendance naturelle des choses, ex. un fleuve coule vers le bas.

⁸⁹⁹Voir Burnouf 1973 (traduction originale : 1852) ; Suzuki 1972 (traduction originale : 1932).

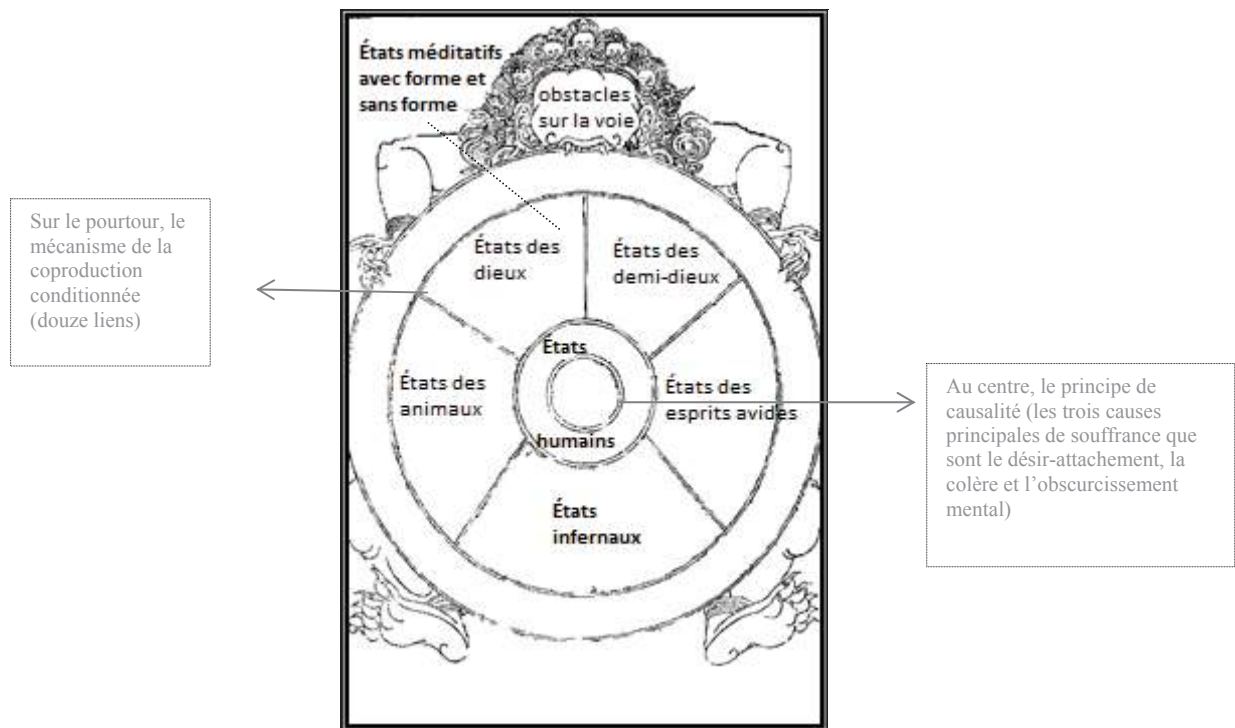
⁹⁰⁰L'idée de contenant est à l'image de la matrice ou de l'utérus qui nourrit la vie en son sein.

⁹⁰¹On comprend que, dans cette conception du monde, l'état d'esprit détermine la forme que prend la réalité, et cela sans tomber dans le solipsisme (doctrine affirmant que seul le moi pensant et ses manifestations

L'illustration A.1, qui suit, représente le *samsāra*. Elle est attribuée, par certains chercheurs, à Maudgalyāyana, un disciple du Buddha. On y dispose, dans le haut du cercle, les modes de cognition affectés par moins de souffrance (les états d'esprit des dieux et des demi-dieux) et, dans le bas du cercle, les modes de cognition affectés par plus de souffrance (l'état d'esprit des animaux, des esprits avides et infernaux). Les êtres humains, au centre, peuvent, selon leur état d'esprit, être affectés par plus ou moins de souffrance⁹⁰². On dit que l'ensemble de ces six états d'esprit est caractérisé par le sentiment du désir.

Illustration A.1

Représentation du *samsāra*



Cette description, qui met en évidence les modes de cognition, sous-entend que l'état d'esprit joue un rôle dans la forme que prend le corps en tant que « contenant »⁹⁰³, mais

existent). En effet, le bouddhisme arrive à éliminer l'idée d'existence extérieure sans toutefois nier sa réalité relative ou interdépendante.

⁹⁰²Une autre représentation de cette conception du monde place les états d'esprit humains dans une case supérieure entre l'état d'esprit des animaux et l'état d'esprit des dieux.

⁹⁰³La tradition illustre le corps par l'image d'un hôtel qu'on habite temporairement pendant un voyage. Le voyageur représente la conscience qui est amenée à constamment se déplacer.

aussi dans la forme que prend le lieu de naissance en tant que monde. Elle met aussi l'accent sur l'efficacité de la méditation pour se libérer de la souffrance (attribuée à l'illusion) et de l'enchaînement continu du cycle des renaissances. Mais la méditation du calme mental à elle seule ne permet pas nécessairement de sortir du *samsāra*. Les états méditatifs indiqués par une ligne pointillée menant au coin supérieur gauche de l'illustration A.1, sont des états de sérénité propres au *samsāra*. En effet, l'état des dieux comprend également des modes de cognition plus subtils qui relèvent des états méditatifs : ceux qui demeurent caractérisés par le désir ; ceux qui, durant la méditation, appréhendent des formes ; et ceux qui, durant la méditation, n'appréhendent aucune forme. On dit que, sans la pratique de l'éthique et sans le développement de ce que le DhDhV nomme « l'intelligence fondamentale », les individus, même sans appréhender de forme ni de désir, restent sous l'emprise du cycle des existences. Ajoutons un élément qui n'apparaît pas sur l'illustration : les modes de cognition qui ne sont pas sous cette emprise. Ce sont les modes de cognition du *nirvāṇa*, c'est-à-dire de ceux dont l'expérience est libre de la souffrance (les *śrāvaka*, les *pratyekabuddha*, les *bodhisattva* et les *buddha*).

Pour les besoins de la présente thèse, examinons plus en détail le processus cognitif de l'esprit humain correspondant à celui d'Asaṅga et à celui d'un *bodhisattva* correspondant à Maitreya. Selon cette description du monde, le processus cognitif des êtres humains (deuxième cercle du centre de l'illustration A.1) possède le plus grand potentiel de transformation, il permet de faire l'expérience de tous les états d'esprit. Si l'esprit est orienté vers le positif, il s'élève vers les états supérieurs ; s'il est orienté vers le négatif, il descend vers les états inférieurs. Dans le cas d'Asaṅga, l'efficacité de sa méditation et de son travail d'éthique lui donne accès à un des états des dieux appelé Tuṣita où il reçoit la transmission du DhDhV. Que lui manque-t-il pour se libérer de la souffrance causée par l'illusion et ainsi atteindre l'Éveil ? Le parachèvement de la connaissance par excellence. En effet, la méditation doit être accompagnée du travail d'éthique et du développement de la connaissance pour que son efficacité atteigne les états au-delà de la souffrance (sk. *nirvāṇa*), ceux des *śrāvaka*, *pratyekabuddha*, ou encore, ceux des *bodhisattva* et des *buddha*.

Le mode de cognition des *bodhisattva*, comme celui de Maitreya, évolue à travers dix étapes de développement. Cette progression correspond aux étapes de développement des qualités de l'Éveil également nommées « dix Terres »⁹⁰⁴. Ainsi, on comprend qu'un être humain, lorsqu'en contact de la réalité telle qu'elle est, accède à une première Terre. À ce niveau, il y a l'expérience d'une joie immense (sk. *pramuditā* ; tib. *rab tu dga' ba*). L'élimination de la saisie du « je » inspire la générosité ; puis vient une expérience qui est sans tache (sk. *vimalā* ; tib. *dri ma med pa*), celle-ci s'inspire du travail d'éthique et de discipline ; au moment de la troisième Terre, il y a une expérience de luminosité (sk. *prabhākarī* ; tib. *'od byed pa*) qui permet le développement de la patience (ou de l'endurance) et ainsi de suite⁹⁰⁵. Ultimement, ce développement mène à l'expérience directe et stable de la réalité telle qu'elle est.

Réalité ultime

Aussi surprenant que cela puisse paraître, en contexte bouddhique, la conception du monde traditionnel n'est pas arrêtée, mais fonctionnelle, elle est utile. Les érudits reconnaissent que toute formulation est relative à un cadre de référence. Selon une analyse subtile qui tend à s'accorder avec la réalité ultime, on dit que toute conception du monde repose inévitablement sur un concept préalable. Ne trouvant pas de concept ou de substance de base, toute formulation de la réalité est, à la limite, invérifiable, introuvable. C'est, en somme, le constat de la « vacuité », de la nature inexprimable de la réalité. Pour les érudits, une conception n'a de valeur que pour sa cohérence (aspect spéculatif) et pour sa fonction (aspect opératif). Ils postulent que la réalité ultime est au-delà de toute fabrication mentale. Précisons encore une fois que cette analyse subtile n'invalide pas la description du monde,

⁹⁰⁴Sk. *daśabhūmi* ; tib. *sa bcu*. Le développement en dix Terres peut être lié à la pratique des *pāramitā* (tib. *pha rol tu phyin pa*) comme le fait remarquer Candrakīrti (tib. *zla ba grags pa* : VI^e-VII^e siècle) dans l'*Entrée dans la voie du milieu* (sk. *Madhyamakāvātāra* ; tib. *dbu ma la 'jug pa*).

⁹⁰⁵Au niveau de la quatrième Terre, l'expérience devient rayonnante (sk. *arciṣmatī* ; tib. *'od phroba*) et donne lieu à l'enthousiasme (ou diligence) ; à la cinquième Terre, elle devient invincible (sk. *sudurjayā* ; tib. *syang dka' ba*) par l'entraînement à la concentration ; puis au niveau de la sixième, un *bodhisattva* (ou une *bodhisattvī*) voit clairement la réalité (sk. *abhimukhī* ; tib. *mgnon du phyogs pa*) avec le développement de la connaissance par excellence ; ensuite vient l'éloignement (sk. *dūraṅgamā* ; tib. *ring du song ba*) avec la pratique des moyens habiles. À la huitième, un *bodhisattva* (ou une *bodhisattvī*), avec son aspiration sans borne, est inébranlable (sk. *ācala* ; tib. *mi g.yo ba*) ; à la neuvième, il ou elle obtient l'excellente intelligence (sk. *sādhumatī* ; tib. *legs pa'i blo gros*) avec la pratique des pouvoirs ; au dixième niveau de conscience, la pratique de l'intelligence première (tib. *ye shes*) permet la maîtrise de l'enseignement, Terre que l'on nomme Nuée de *Dharma* (sk. *dharmameghā* ; tib. *chos kyi sprin*).

elle constate simplement ses limites. Notons que certains chercheurs, comme Bugault (2002), qualifient cette réflexion philosophique de purgative parce qu'elle se questionne elle-même jusqu'à sa propre dissolution, tel un serpent avalant sa propre queue.

Finalement, ajoutons que les érudits bouddhistes de la tradition indo-tibétaine sont préoccupés par la préservation, ou plus exactement, par la continuité des enseignements. La préservation, au sens bouddhique du terme, n'est pas statique, elle est vivante et donc adaptable. Les textes, en eux-mêmes, ne peuvent garantir la connaissance, d'où l'importance accordée à la transmission orale. La transmission orale exige l'expérience personnelle et formatrice par la méditation. Cette préoccupation a animé l'exercice de la pensée depuis les enseignements du Buddha jusqu'à aujourd'hui. Les divers conciles en font foi. Les canons qui continuent de se développer en incluant des commentaires contemporains témoignent aussi de cet aspect vivant de la tradition.

Au XII^e siècle, lorsque le bouddhisme s'éteint en Inde, les efforts d'érudits à travers l'Asie redoublent. Malgré la couleur locale que prend l'enseignement, le souci d'une lignée de transmission authentique reste au cœur des préoccupations. Aujourd'hui encore, alors que le bouddhisme au Tibet subit de fortes tensions, la tradition indo-tibétaine, sous la requête de nouveaux adeptes, forme et initie des gens de plusieurs pays. La méditation sous la direction d'un maître reste au cœur même de l'érudition. Certains étrangers (Européens, Nord-Américains ou autres) sont maintenant reconnus comme des érudits accomplis de cette tradition. Certains autres poursuivent ou ont fait leurs études dans les universités occidentales.

La perspective de la spécialiste universitaire

Une recherche à caractère théologique ou scientifique ? Sur cette question, les opinions sont aussi partagées. Les études bouddhiques débutent, en Europe, avec la découverte de textes par des explorateurs durant la colonisation asiatique. Avec la génération d'Eugène Burnouf (1801-1852), ces études s'intègrent ensuite aux départements d'études de langues classiques ou orientales, principalement en France, en Angleterre et en Allemagne, mais aussi en Russie. Cette communauté de chercheurs inclut, d'une part, les explorateurs qui

vont sur le terrain et ramènent des textes en Europe, et d'autre part, des traducteurs, principalement des sanskritistes et des sinologues. À cette époque, l'étude des textes pālis jouit d'un certain prestige, mais l'étude de textes tibétains est reléguée dans l'ombre. Est-ce parce que les traductions sont plus tardives ou parce que le Tibet était interdit aux étrangers (donc moins accessible) ? En fait, on dit que la question « d'origine » (au sens de souche) aurait polarisé la recherche pendant longtemps. On suppose donc que pour les premiers spécialistes, les textes tibétains sont moins « intéressants » parce qu'ils sont plus tardifs.

Les chercheurs, à la suite de Burnouf, traduisent en langues européennes et comparent les textes. S'ils consultent des érudits de la tradition vivante, ils n'en font pas toujours mention. Du côté de la philosophie, certains auteurs très connus (Hegel, Schopenhauer...) s'inspireront directement du bouddhisme ou le combattront. Mais encore là, peu le mentionneront. Néanmoins, les milliers de publications orientalistes en langues européennes, qui paraissent entre 1638 et 1890, témoignent de l'intérêt pour cette nouvelle discipline⁹⁰⁶. Après cette date, le nombre de publications liées au bouddhisme continue d'augmenter jusqu'à devenir incalculable de nos jours.

Plus tardives en Amérique du Nord, les études bouddhiques s'instaurent avec la diaspora du peuple tibétain durant les années soixante (Lopez, 1998). Elles suivent le modèle monastique de la tradition tibétaine. Parmi les premiers diplômés certains seront, ce que Lopez (1998) nomme, des « érudits-pratiquants », terme qu'il emprunte à cette tradition. Dans les universités, les études bouddhiques indo-tibétaines s'intègrent, la plupart du temps, aux départements d'études des religions. Ces études portent autant sur la traduction de textes que sur des questions de signification et d'interprétation. La venue d'érudits bouddhistes (d'origine tibétaine ou occidentale) au sein de la communauté universitaire influence le développement rapide de cette discipline encore à l'heure actuelle. La présente recherche est influencée par ce mouvement, la chercheuse étant engagée sur la voie bouddhique à la suite de Tsültrim Gyamtso. Mais comment utiliser la pensée critique dans le contexte où la recherche et la pratique se côtoient ?

⁹⁰⁶Voir Droit 1989.

L'utilisation de la pensée critique en sociétés « occidentales »

Disons, en premier lieu, que les sociétés « occidentales » s'appuient généralement sur une réflexion philosophique d'origine grecque, une logique qui diffère de celle de la pensée d'origine indienne (ex. bouddhique). Par exemple, dans le DhDhV, la pensée occidentale pourrait être contrariée par le fait qu'en pensée bouddhique, le sujet et l'objet n'y sont pas définis comme indépendants, mais comme interdépendants (voir paramètre 5 du tableau A.2 : 574). Il y a donc une réflexion à poser à ce sujet.

De même, au chapitre 2, on voit que du côté « occidental », les débats sur la question de l'auteur incitent naturellement à un questionnement ontologique (est-ce que Maitreya existe ? Est-il un *bodhisattva*⁹⁰⁷ ? Est-ce que Tuṣita existe ? Est-ce que l'expérience d'Asaṅga a eu lieu telle que décrite ?), alors que du côté bouddhique, les débats incitent un questionnement fonctionnel (en quoi la notion d'existence et de non-existence influence-t-elle le processus de cognition ? Le discours bouddhique peut donc parfois porter à confusion en contexte occidental.

Pour donner un autre exemple, suivant cette préoccupation ontologique, certains chercheurs rangeront le personnage de Maitreya dans le domaine du mythe ou de la légende. Mais qu'entendent-ils par cela ? La définition du mot « mythe » peut faire référence autant à de la naïveté, à ce qui est fictif ou imaginaire, qu'à toute la complexité d'une pensée⁹⁰⁸. Dans le cas de Maitreya, Ruegg (1969 : 54)⁹⁰⁹ pose ainsi une mise en garde indiquant qu'une distinction trop prononcée entre monde mythique et monde factuel est problématique dans le contexte des études bouddhiques. De même, dans le contexte d'études indiennes, Jean Filliozat⁹¹⁰ conseille de ne pas avoir recours au domaine mythologique sans considérer la complexité de la pensée en question. Je propose donc de suivre les remarques de Ruegg

⁹⁰⁷Selon Gombrich (1992), le terme *bodhi-sattva* fait référence aux futurs *buddha*. Selon lui, ce terme signifiait à l'origine « attaché à la gnose ». Il s'inspire ici du terme pāli *bodhi-satta*, c'est-à-dire déterminé à atteindre la *bodhi*. Dans ce composé, il interprète le terme pāli *satta* non comme l'équivalent du terme sanskrit *sattva*, mais comme l'équivalent du terme sanskrit *śakta* (attaché à).

⁹⁰⁸En effet, les travaux de Lévi-Strauss montrent que la notion de « mythe » en tant que véhicule d'expression peut être appréciée comme un vecteur de valeurs culturelles.

⁹⁰⁹Voir au chapitre 2 pt 75.

⁹¹⁰Voir <http://www.canalacademie.com/Portrait-d-un-medecin-historien.html> (consulté le 16 mai 2013).

(1969) et de Filliozat (en ligne) non seulement en ce qui a trait à l'attribution du DhDhV à Maitreya, mais aussi en ce qui a trait à l'analyse du DhDhV.

Rappelons ensuite que toute approche (même scientifique) possède des racines anthropologiques, des cadres culturels, des conditionnements et des présupposés, même lorsque c'est cela même qu'elle tente de mettre à jour. La pensée est ainsi faite qu'elle réussit, à moins d'une grande rigueur, à se cacher d'elle-même. Sachant cela, c'est par le regard critique, que l'étude du DhDhV tente de mettre à jour ces présupposés, et ainsi, de mieux répondre à certaines questions que le constat de vacuité peut soulever.

On part du principe que la pensée universitaire, par sa recherche de rigueur, est particulièrement bien placée pour expliquer un texte bouddhique à des cultures occidentales ou occidentalises ; et, d'autre part, les recherches précédentes, comme celles de Bugault, qui portent sur le développement de la *prajñā*, servent des repères qui permettent d'aller de l'avant (voir chapitre 5 : 251). La connaissance acquise ici par l'étude des langues orientales, de la philologie⁹¹¹ et de l'histoire⁹¹² permettent de rendre compréhensibles certains débats. Cela n'exclut pourtant pas que cette recherche puisse servir au contexte de pratique bouddhique. Il y a un rapport important entre « théorie » et pratique dans le DhDhV et c'est justement l'aspect pratique ainsi que sa relation au constat de vacuité qui a été négligé jusqu'ici dans les recherches.

La mise en contexte historique du DhDhV (que l'on situe ici au IV^e siècle à l'époque d'Asaṅga) ainsi que la mise en contexte des notions qui y sont utilisées sont les moyens mis en œuvre pour mettre en lumière ce côté pratique. Cette lecture dépouillée amène à prendre une certaine distance en rapport aux interprétations plus tardives du texte (ex. débats entre

⁹¹¹Certains chercheurs universitaires se montrent critiques face à l'étude des textes (philologie) comme principale source de connaissance du bouddhisme en « Occident ». Ils insistent sur la nécessité de faire intervenir les découvertes des anthropologues, des ethnologues et des archéologues pour mieux comprendre la réalité des peuples bouddhistes. Il est bon de le mentionner même si ce point ne touche pas tellement cette thèse.

⁹¹²Notons aussi l'apport de la sociologie, de l'anthropologie et de l'épigraphie dans cette recherche. À l'avenir, l'ensemble des sciences cognitives serait une autre source d'information pour ce genre de recherche. En effet, en Occident, on remarque que le problème de la relation du corps et de l'esprit intrigue de plus en plus les scientifiques et que certains scientifiques commencent à considérer la méditation, par exemple, comme une méthode potentielle en sciences cognitives.

lignées de transmission, etc.) et en rapport à certains automatismes en études bouddhiques (ex. la classification en termes d'écoles). Le choix d'utiliser la méthode de Vasubandhu s'inscrit aussi dans un effort de réflexion à ce sujet. De même, le DhDhV et son aspect pratique impliquent nécessairement l'étude de l'esprit, c'est-à-dire que l'influence du processus de cognition sur l'expérience est un des principes philosophiques liés à la réflexion qui mène au constat de vacuité. Devant cet état de fait, il est utile de faire ressortir le cadre épistémologique du DhDhV et sa structure sémantique.

La question qui se pose alors est de savoir si cette recherche sur les propos du DhDhV se situe dans une perspective scientifique, philosophique ou religieuse ; ou à la fois scientifique, philosophique et religieuse. En examinant des recherches comme celles de Mathes, Lamotte ou Bugault, on peut alors se demander quel rapport l'étude universitaire de textes bouddhiques entretient avec l'aspect religieux de ces textes. Et comment aborder les parallèles que l'on observe entre les recherches en sciences cognitives actuelles et les propos du DhDhV ? Les réponses à ces questions ne sont pas simples.

Il est indéniable que cette recherche se fait sur un fond de « déchristianisation » du tissu social, de scepticisme religieux ambiant et paradoxalement, de pluralisation des croyances. Gauchet (1985) observe en ce sens que la société « occidentale » fait face à la sécularisation des institutions, à l'écartement entre la sphère privée et publique, à l'individualisation de plus en plus marquée, à l'autonomie qui responsabilise de plus en plus l'individu face aux questions religieuses (croyants vs non-croyants) et au développement de l'économie de marché. À cela s'ajoutent la globalisation et la révolution technologique qui ne cessent d'influencer les sphères de la connaissance⁹¹³.

Dans ce contexte, le danger est d'instrumentaliser des notions mises de l'avant par le DhDhV à d'autres fins que celles prévues par son auteur et son contexte. Les travaux de

⁹¹³Parallèlement, dans l'histoire du bouddhisme, la modernité occupe une place importante, on pense entre autres au développement du Mahāyāna ou aux diverses formes que le bouddhisme prend à travers les cultures qu'il l'intègre. Mais, en contraste, cette modernisation fonctionne dans une logique d'adaptation, de préservation. S'il y a une rupture, celle-ci reste superficielle. La connaissance des anciens (particulièrement des *sūtra*) n'est pas rejetée, en exemple, le canon bouddhique indo-tibétain inclut à la fois les *sūtra* et des commentaires d'érudits contemporains.

Droit montrent, par exemple, qu'en Occident, le constat de vacuité a longtemps été associé au néant en réaction à certaines croyances monothéistes et à un certain contexte socio-politique. Dans la présente étude, il apparaît que la notion de vacuité pose aussi des défis philosophiques en sociétés occidentales (ex. Hopkins 1987 ; Phuntsho 2005). La présente recherche, qui se fait dans le cadre des sciences des religions, vise, à sa façon, à apporter une réflexion sur la complexité de cette situation en se penchant sur le contenu d'un texte donné, comme ont pu le faire Lamotte, Silburn, Bugault, Mathes ou Viévard dans le contexte d'études orientales. Dans ce contexte, qui se distingue clairement d'une étude sociologique de faits religieux, il semble qu'une distinction trop prononcée entre un discours à tendance scientifique (étique), philosophique et religieux (émique) pose problème.

Au terme de cet exposé, la mise en parallèle des données recueillies permet d'élaborer le tableau de la page suivante. Dans ce tableau, on note au moins dix éléments d'influence (paramètres). Avec l'exposé sur la question d'existence à la fin du premier chapitre (pt. 37-43), on aborde l'un des plus importants contrastes qu'illustre ce tableau comparatif. Les sept autres paramètres de ce tableau 1.2 en découlent. Néanmoins, soulignons brièvement ici que les paramètres 4, 5 et 9 jouent un rôle clé dans les propos du DhDhV et dans les débats sur la question de l'auteur (chapitre 2)⁹¹⁴.

⁹¹⁴Notons que, dans ce tableau, on évite pour des raisons de temps et d'espace, le paramètre d'une différence entre l'influence des monothéismes sur la pensée occidentale (voir Farouki) et l'influence du polythéisme sur la pensée indienne et bouddhique.

Tableau A.1
Tableau comparatif des perspectives

Paramètres	Contexte de sociétés « occidentales »	Contexte d'érudition traditionnelle bouddhique indo-tibétaine
1. Tradition philosophique déterminante :	Grecque (méthode spéculative ⁹¹⁵)	Indienne (méthode spéculative et opérative)
2. Élément déclencheur de la recherche :	Une question ouverte	Un constat (diagnostic) déjà établi (souffrance et vacuité)
3. Objectif de la recherche	Décrire et expliquer (méthode spéculative)	Décrire et expliquer afin de soulager (thérapeutique) la souffrance que provoquent l'illusion et les afflictions (spéculative et opérative)
4. Modèle de méthodologie déterminant	Modèle de la physique (objectivité : neutralité et vérification)	Système philosophique Sāṃkhya (énumération) et système de logique Nyāya (déduction)
5. Définitions Objet : (tib. <i>shes bya</i>) Science : (tib. <i>rig gnas</i>)	Selon Descartes, l'objet est indépendant de l'esprit, en opposition au sujet qui pense Ensemble de connaissances fondées sur des relations objectives vérifiables. Selon Rosch (1995), en sciences, l'expérience personnelle est une base non vérifiable.	Selon l'Abhidharma, l'objet et le sujet supposent une relation de dépendance. Ensemble de connaissances contenu dans le canon, acquis conjointement par : 1. l'appréhension conceptuelle 2. l'expérience directe et personnelle (méditation)
6. Appréhension du monde :	Plan matériel et phénoménologique	Plan cognitif et phénoménologique
7. Discipline jugée prioritaire :	En études bouddhiques : philologie, histoire, sociologie, anthropologie, ethnographie	Logique (philologie et philosophie) et méditation
8. Mode de communication privilégié :	Écrit	Oral
9. Conception générale du temps :	Linéaire progressive	Cyclique
10. Rapport au religieux :	Critique	Coopérative

Paramètre 4 : modèle de méthodologie en contexte universitaire et bouddhique

Historiquement, le développement des sciences s'est inspiré principalement du modèle de la physique. De nombreux débats concernant les critères d'objectivité permettent de

⁹¹⁵ Il y a une distinction à faire entre la philosophie contemporaine à tendance spéculative et la philosophie antique telle que présentée par Hadot (1995) à tendance plus fonctionnelle.

structurer plusieurs principes fondamentaux : dont la neutralité, la distinction entre faits et valeurs, le processus de vérification, etc. Dans la présente recherche, ces principes se sont imposés à la pensée critique qui s'exprime, par exemple, dans l'élaboration d'une typologie au deuxième chapitre.

Quant à la pensée bouddhique, elle est influencée par le système de philosophie Sāṃkhya (énumération) aussi nommé *satkāryavāda*⁹¹⁶. Ce système dualiste (matière-conscience) est l'un des plus anciens systèmes philosophiques indiens, dont le principe fondamental consiste dans la détermination et la recherche des catégories de la Réalité, à travers l'énumération de ses multiples constituants.

Concernant ce quatrième paramètre, on notera que l'influence de l'Abhidharma dans le DhDhV apparaît, entre autres, à travers les diverses classifications des phénomènes. Toutefois, si le bouddhisme emprunte le principe des catégories et le principe d'énumération des constituants, comme le témoignent les propos du DhDhV, il n'emprunte la notion de dualité (objet-sujet) que pour mieux la réfuter.

La pensée bouddhique s'inspire aussi de l'orientation logique et dialectique de l'école indienne Nyāya. Le système de logique Nyāya établi vers le III^e siècle av. J.-C. est matérialiste et « sotériologique ». En développant les règles du syllogisme et de la dialectique, ce système considère que le champ de ce qui est connaissable n'est accessible que par quatre moyens de connaissance valide. Au IV^e siècle, le bouddhisme ramène à deux ces moyens de connaissance valide (par expérience directe et par inférence) et récupère ses règles de logique. Dans la présente recherche, cette approche connue sous le nom « d'étude des modes de cognition valide » permet de comprendre la logique du DhDhV. Mais pour comprendre son aspect pratique, le paramètre suivant est essentiel.

Paramètre 5 : la connaissance en contexte « occidentale » et bouddhique

En contexte « occidental », la connaissance se fonde généralement sur des relations objectivement vérifiables. La rigueur et l'exactitude de la connaissance s'établissent par

⁹¹⁶L'école (sk. *vāda*) selon laquelle l'effet (sk. *kārya*) est réel (sk. *sat*).

une vision coordonnée d'un sujet. C'est par souci de neutralité et d'objectivité qu'une prise de distance est nécessaire à l'observateur. L'expérience personnelle y est donc généralement considérée comme une base non vérifiable⁹¹⁷. La méditation (une démarche personnelle) n'est pas considérée comme une méthode dont les données sont vérifiables. La méditation est généralement vue comme une activité religieuse et subjective.

L'étude du contenu du DhDhV montre en ce sens que le monde et l'esprit qui le perçoit supposent une relation de dépendance. On part du fait que le monde ne peut être « connu » que par un processus de cognition. Le monde devient alors un prétexte pour comprendre l'esprit et c'est l'appréhension du monde qui revêt un intérêt. L'appréhension du monde est, en quelque sorte, une « mesure » du potentiel insoupçonné de l'esprit.

Du point de vue de la pratique, la méditation est une méthode d'observation, elle sert à « vérifier » individuellement ce potentiel. Le but de cette méthode n'est pas d'arriver à un résultat nécessairement vérifiable par autrui. Ce n'est pas d'arriver à une conclusion à propos de la nature du monde, voire même de l'appréhension. Le but dépend essentiellement de l'intention de l'individu et c'est ce développement qui peut servir à autrui. Avec le paramètre 9, on ajoute une distinction face à la notion de temps cyclique ou linéaire. Ce paramètre joue certainement un rôle dans les débats sur l'attribution de la composition du DhDhV à Maitreya.

⁹¹⁷Il est intéressant de noter qu'historiquement, l'introspectionnisme qui est une méthode qui consiste à observer l'esprit (méthode semblable à la méditation) a été utilisé en recherche universitaire dans le domaine de la psychologie, en Allemagne au XIX^e siècle, pendant une trentaine d'années. Mais sans démarche spécifique et par souci d'objectivité (conception modelée sur la physique), l'introspectionnisme fut abandonné.

L'annexe II – Un exemple de prière d'aspiration traditionnelle

À la stance 32, le premier entraînement spécifique à la voie d'un *buddha* est désigné comme un « effort préalable » (sk. *pūrvapraṇidhāna*), c'est-à-dire un souhait, une aspiration préalable (tib. *sngon gyi smon lam*). En général, dans la tradition, le souhait qui caractérise les pratiquants et pratiquantes du Mahāyāna est l'aspiration à l'Éveil pour le bien de tous les êtres. Cependant, au XIX^e siècle, pour Mipham, cet élément de la stance 32 correspond à la récitation des dix prières des *bodhisattva*. Même si ce type de prières n'est pas de l'époque de la composition du DhDhV, en contexte traditionnel contemporain, elles sont utilisées. On en a donc traduit un exemple-type à partir d'une version tibétaine publiée par Elizabeth M. Callahan et Marpa Institute en 1998 au Népal. J'y réfère à la page 398 dans le cadre de l'examen de la stance 32.

La prière d'aspiration royale, l'aspiration à la noble et excellente conduite

Je rends hommage au jeune et noble Mañjuśrī

Parmi les êtres humains, il y en a qui sont comparables à des lions
et qui se manifestent ainsi à travers les trois temps.

Aussi nombreux soient-ils dans les mondes des dix directions,
devant tous, sans exception, je me prosterne respectueusement
avec mon corps, ma parole et mon esprit. (1)

Par la force de cette prière d'aspiration à l'excellente conduite,
tous les victorieux se manifestent clairement à l'esprit.

Je m'incline devant eux

[en visualisant] des corps aussi nombreux que les atomes des royaumes. (2)

Sur chaque atome se trouvent des *buddha* aussi nombreux que les atomes
siégeant parmi leurs fils [et leurs filles].

J'imagine ainsi la totalité du *dharmadhātu*
complètement rempli de tous ces victorieux. (3)

Il y a ceux qui sont dotés d'océans de qualités élogieuses et incommensurables,
dotés de voix aux océans de sonorités mélodieuses.
J'évoque les qualités de tous ces vainqueurs
et loue tous ces *sugata*. (4)

Je leur fais offrande
des plus belles fleurs, des plus belles guirlandes,
de musique, d'eau parfumée, de suprêmes parasols,
de suprêmes lampes et de l'encens le plus raffiné, (5)

des plus fins tissus, de senteurs suprêmes
et de fines poudres égales au Mont Méru,
agencés de sublime et magnifique manière.
Je fais offrande [de tout cela] à tous les victorieux. (6)

Avec des offrandes aussi formidables qu'insurpassables,
Je vénère tous [les *buddha*].
Par le pouvoir de la foi en l'excellente conduite,
Je me prosterne et leur fais ces offrandes. (7)

Quelles que soient les actions négatives [que j'ai] commises
par le corps, la parole ou l'esprit,
Sous l'emprise du désir, de l'aversion ou de l'ignorance,
Je reconnaît chacune d'entre elles. (8)

Je me réjouis du mérite d'autrui
Des victorieux des dix directions, des *bodhisattva*,
Des *pratyekabuddha*, de ceux qui s'entraînent,
De ceux qui sont au-delà de l'entraînement et de tous les êtres. (9)

J'adresse une requête aux protecteurs, lampes des mondes des dix directions :
vous qui avez traversé les étapes de l'illumination et
atteint la bouddhité au-delà de toute appropriation,
Veuillez tourner l'insurpassable roue du *dharma*. (10)

Je supplie, mains jointes,
ceux qui auraient l'intention de démontrer le *nirvāṇa*
de rester pour des *kalpa* aussi nombreux que les atomes des royaumes,
pour le bienfait et le bonheur de tous les êtres. (11)

Je dédie à l'Éveil la moindre vertu accumulée
par les prosternations, les offrandes,
l'aveu, la réjouissance,
les requêtes ou les supplications. (12)

L'annexe II

Je fais cette offrande à tous les *buddha* du passé
et à tous ceux et celles qui demeurent dans les dix directions.
Puissent tous ceux et celles, qui ne se sont pas encore manifestés, accomplir rapidement
leurs intentions, traverser les étapes de l'illumination et se manifester en *buddha*. (13)

Puissent les royaumes des dix directions, aussi nombreux soient-ils,
demeurer complètement vastes et purs.
Puissent-ils être remplis de *buddha* et *bodhisattva*
siégeant devant le puissant arbre de *bodhi*. (14)

Puissent tous les êtres, aussi nombreux soient-ils à travers les dix directions,
toujours connaître la santé et baigner dans le bonheur.
Puissent tous les êtres vivre dans le sens du *dharma*
et voir leur souhait s'accomplir. (15)

Puissé-je toujours adopter la conduite éveillée
et me souvenir de mes vies durant tous mes états [d'esprit].
Dans toutes mes vies futures, de la naissance à la mort,
puissé-je toujours faire preuve de renonciation. (16)

Suivant les victorieux, puisse-je m'entraîner
en menant l'excellente conduite à sa perfection,
et en m'engageant dans une pure conduite sans faille,
sans écart et dénuée de faute. (17)

Dans toutes les langues,
celles des dieux, des *yakṣa*, des esprits et de tous les êtres humains,
aussi nombreuses que soient les formes de communication des êtres vivants,
puissé-je enseigner le *dharma*. (18)

En pratiquant les perfections transcendantes avec enthousiasme,
puissé-je ne jamais oublier *bodhicitta*.
Puissent toutes les actions négatives, toutes les obstructions
être complètement purifiées. (19)

Puissé-je me libérer du *karma*, des *kleśa*, des *māra*
et vivre pour le bienfait des êtres vivant dans le monde.
Tel le lotus auquel l'eau ne s'attache,
Tel le soleil et la lune dans un ciel non obstrué [par les nuages]. (20)

À travers les dix directions et les limites des royaumes,
puissent les souffrances des royaumes inférieurs être apaisées.
Puissent tous les êtres vivants baigner dans le bonheur,
puisse le bienfait s'accomplir pour tous les êtres. (21)

Puissé-je mener l'excellente conduite à sa perfection
et demeurer en harmonie avec les êtres.
Puissé-je enseigner l'excellente conduite
et le faire pendant tous les *kalpa* à venir. (22)

Puissé-je continuellement être en présence de ceux
dont les agissements s'accordent avec les miens.
Puissent notre conduite et nos aspirations
du corps, de la parole et de l'esprit, ne faire qu'un. (23)

Puissé-je toujours rencontrer des amis
qui souhaitent m'être bénéfiques
et qui enseignent l'excellente conduite.
Puissé-je ne jamais les décevoir. (24)

Puissé-je toujours voir directement les parfaits *buddha*,
les protecteurs entourés de *bodhisattva*.
Et à l'avenir, sans jamais me lasser,
puissé-je leur faire de vastes offrandes. (25)

Puissé-je me souvenir du *dharma* authentique des victorieux
et être la cause de l'adoption de la conduite éveillée.
Que ma propre pratique de l'excellente conduite
s'étende à tous les âges futurs. (26)

Dans la ronde de mes existences,
puissé-je accumuler un mérite et une sagesse inépuisables
et devenir un trésor inépuisable de
méthodes, sagesse, *samādhi*, libération et vertus. (27)

Chaque atome contient une infinité de royaumes aussi nombreux que tous les atomes.
Dans ces royaumes résident une infinité de *buddha*,
au milieu d'une myriade de *bodhisattva*.
Mon attention dirigée vers eux, puisse-je pratiquer l'excellente conduite. (28)

Ainsi dans toutes les directions, dans l'espace d'un simple cheveu,
Réside un océan de *buddha* et de royaumes
aussi nombreux que dans les trois temps.
Puissé-je agir et m'engager envers eux pendant un océan de *kalpa*. (29)

Un seul instant de la parole d'un *buddha* est une voix dotée d'océans de qualités.
Cette voix a les qualités pures de la parole mélodieuse des victorieux.
Puisque cette parole mélodieuse s'harmonise aux inclinations des êtres,
puissé-je toujours m'engager avec la parole des *buddha*. (30)

L'annexe II

Tous les victorieux, se manifestant au passé, au présent et au futur,
font tourner le *dharma* comme une roue.

Puissé-je accéder à leur parole mélodieuse incommensurable
par le pouvoir même de mon esprit. (31)

Puisque les *kalpa* à venir sont accessibles,
puissé-je aussi y accéder en un seul instant.
Puissé-je accéder et pénétrer chaque fraction de seconde
d'autant de *kalpa* qu'il y en a dans les trois temps. (32)

Puissé-je voir instantanément
tous les lions parmi les êtres humains du passé, du présent et du futur.
Puissé-je accéder à la sphère de leur expérience
par le pouvoir de la libération qui est telle une illusion. (33)

Puissé-je produire sur un unique atome
toute la gamme des royaumes des trois temps.
Puissé-je accéder à tout jamais, à la gamme des royaumes de *buddha*
de toutes les directions. (34)

Ces [êtres], lampes non manifestées des mondes
atteindront progressivement l'Éveil, tourneront la roue du *dharma*,
et révéleront le *nirvāṇa*, paix ultime.
Puissé-je être en présence de ces protecteurs. (35)

Par le pouvoir de la magie instantanée,
le pouvoir du véhicule, la porte,
le pouvoir de la conduite aux excellentes qualités,
le pouvoir de l'amour omnipénétrant, (36)

le pouvoir des mérites vertueux,
le pouvoir de la sagesse dénuée d'appropriation,
le pouvoir de la connaissance des méthodes et des *samādhi*,
Puissé-je accomplir parfaitement le pouvoir de l'Éveil. (37)

Puissé-je purifier complètement le pouvoir du *karma* ;
anéantir entièrement le pouvoir des *kleśa* ;
réduire totalement à l'impuissance les puissants *māra* ;
et parfaire le pouvoir de l'excellente conduite. (38)

Puissé-je parfaitement purifier les océans de royaumes ;
parfaitement libérer les océans d'êtres ;
observer clairement les océans de *dharma* ;
réaliser pleinement les océans de sagesse ; [...] (39)

[...] parfaitement purifier les océans de conduites ;
pleinement parfaire les océans de prières d'aspiration ;
offrir abondamment aux océans de *buddha* ;
et agir inlassablement pendant des *kalpa* [aussi nombreux que l'étendue des] océans (40)

Tous les victorieux des trois temps
atteignent l'Éveil du Buddha, grâce à la conduite excellente
produite par les diverses prières d'aspiration de la conduite éveillée.
Puissé-je toutes les parfaire. (41)

Je dédie complètement toute cette vertu
au fils aîné des victorieux
nommé Samantabhadra
[en souhaitant] pouvoir agir avec une capacité comparable. (42)

Puissé-je aussi égaler
sa capacité de dédicace excellente
pour un corps, une parole et un esprit pur,
pour une conduite pure et pour les royaumes purs. (43)

Puissé-je agir selon les prières d'aspiration de Mañjuśrī
afin d'accomplir uniquement d'excellentes actions vertueuses.
Sans jamais m'affaiblir au cours des *kalpa* à venir,
puissé-je parfaire ces activités. (44)

Puissent mes actions être incommensurables.
Puissent mes qualités être incommensurables.
Et conservant une conduite incommensurable,
puissé-je manifester toutes les formes Éveillées. (45)

Le nombre d'êtres vivants
est à la limite de l'espace,
Aussi, puissent mes aspirations rejoindre
la limite de leur *karma* et de leur *kleśa*. (46)

Même si quelqu'un offrait aux victorieux
les bijoux les plus précieux, ornements des royaumes illimités des dix directions,
ou offrait les plus hautes joies des êtres humains et des dieux
pendant des *kalpa* aussi nombreux que les atomes des royaumes, (47)

le mérite authentique de quelqu'un qui entend cette prière royale de dédicace,
et s'en inspire pour cheminer vers l'Éveil suprême,
en y vouant une confiance grandissante,
devient Oh! combien supérieur! (48)

L'annexe II

Quiconque fait cette prière d'aspiration de la conduite excellente
abandonnera tous les royaumes inférieurs,
abandonnera les amis néfastes,
et verra aussi sous peu, Amitābha. (49)

Il ou elle profitera de tous les bienfaits,
sera soutenu dans la joie.
Il ou elle deviendra sous peu
à l'image même de Samanthabhadra. (50)

Tout ce qui aurait pu être commis sous le pouvoir de l'ignorance,
tous les crimes, voire les cinq actions de conséquences immédiates,
se purifieront rapidement
pour quiconque récite cette prière de conduite excellente. (51)

Il ou elle possédera
sagesse, beauté et teint éclatant.
Il ou elle sera immuable devant les *māra* et *tīrthika*,
les trois mondes lui feront des offrandes. (52)

Il ou elle se présentera devant l'arbre de *bodhi* ;
siègera là pour le bienfait des êtres ;
atteindra l'Éveil, tournera la roue du *dharma* ;
et subjuguera tous les *māra* et leurs suites. (53)

Le plein mûrissement de l'acte de tenir,
réciter ou enseigner cette prière d'aspiration de l'excellente conduite
n'est connu que des *buddha*,
sans doute, est-ce l'Éveil suprême. (54)

Je dédie toute cette vertu
en suivant et en m'inspirant de Mañjuśrī,
qui est, tel que Samantabhadra,
puissant et omniscient. (55)

Avec les dédicaces qualifiées de suprêmes
par les victorieux des trois temps,
je dédie tous les germes de vertu
à la conduite excellente. (56)

Quand l'heure de ma mort arrivera,
puissent tous mes obscurcissements se dissiper.
Voyant Amitābha directement,
puissé-je aller au royaume de Sukhāvātī. (57)

Une fois-là, puisse-je accomplir et pleinement parfaire

toutes ces prières d'aspiration,
et être bénéfique aux êtres vivants
aussi longtemps que les mondes existeront. (58)

Puissé-je renaître d'un beau lotus
dans l'excellent et bienheureux royaume des victorieux.
Puissé-je y recevoir
Une prophétie d'Amitābha lui-même. (59)

Ayant obtenu cette parole prophétique
Par le pouvoir de l'esprit,
puissé-je bénéficier à tous les êtres des dix directions
au moyen de plusieurs milliards d'émanations. (60)

Si minuscules soient les vertus accumulées
en récitant cette prière d'aspiration de l'excellente conduite,
puissent ces vertus de prière d'aspiration pour tous les êtres vivants
s'accomplir immédiatement. (61)

En offrant sans retenu le mérite de cette prière d'excellente conduite,
son pouvoir devient authentique autant qu'infini.
Puissent tous les êtres qui se noient dans les rivières des souffrances
rejoindre le domaine d'Amitābha. (62)

Puisse la prière d'aspiration royale
mener au but suprême et au bienfait du nombre infini d'êtres vivants.
Complétant ce texte orné par Samantabhadra,
puissent les royaumes inférieurs se vider complètement. (63)

Les érudits Dzina Mitra et Surendra Bodhi, ainsi que le grand éditeur et traducteur Bande Yeshe et les autres
ont traduit, vérifié et mené à terme ce travail.

L'annexe III – L'explication des exemples proposés dans la *vṛtti* de Vasubandhu

La liste d'exemples de Vasubandhu commence par celui de la soif des cerfs. Ce que l'on traduit par « cerf » est le terme tibétain, *ri dwags* ou sanskrit, *mṛga*. Ces termes généraux font référence à un animal sauvage, plus particulièrement, selon l'usage, à un herbivore qui vit en forêt comme un cerf ou une gazelle. Ce que l'on traduit par soif est le terme tibétain, *sred pa*, ou en sanskrit, *trṣṇā*, qui signifie soif, au sens de ce qui attire, de ce qui est compulsif, de ce qui fait référence au désir.

L'exemple de ce qui attire les cerfs apparaît entre autres dans le *Laṅkāvatārasūtra* (LAS) avec l'explication suivante : « Comme ces bêtes qui, poussées par la soif, croient voir de l'eau dans un mirage de chaleur et se précipitent, au comble de la méprise, sur cela dont elles ignorent que ce n'est pas de l'eau : de même agissent les sots [...] » (Carré 2006 : 116).

Vasubandhu poursuit avec l'exemple d'une cité de *gandharva* (sk. *gandharvanagara* ; tib. *dri za'i grong khyer*). Une étymologie traditionnelle fait de *gandharva* des « mangeurs d'odeur (sk. *gandha*)⁹¹⁸ ». Cette interprétation ne correspond pas à l'étymologie historique. En contexte indien, le terme *gandharva* fait référence à une classe d'être semi-divins, musiciens célestes faisant partie des cieus du dieu Indra. Le terme tibétain *grong khyer*, en sanskrit *nagara*, est un terme courant qui signifie littéralement village, cité, ville. L'exemple d'une cité de *gandharva* est employé abondamment dans le contexte du Mahāyāna, mais peu ou pas dans les textes anciens⁹¹⁹.

Nāgārjuna explique dans ce cas qu'au « lever du soleil, on voit une ville avec des étages (sk. *kuṭāgāra*) et des palais (sk. *rājakula*), des hommes en marche qui entrent et qui sortent.

⁹¹⁸Carré (2006) traduit ce terme à partir du chinois : mangeur de parfums.

⁹¹⁹Il n'apparaît pas dans le dictionnaire pâli-anglais de Rhys Davids-Stede. Dans le *Mahāpāramitāsāstra* de Nāgārjuna, il est dit que cet exemple n'apparaît jamais dans les textes des *śrāvaka* (p. 370). Selon le LAS, cet exemple ainsi que celui de l'écho, évoquent l'aspect dépendant de l'expérience (Carré, 2006 : 285-286).

Plus le soleil se lève, plus cette ville s'estompe : elle n'est qu'un jeu d'optique dépourvu de réalité » (Lamotte 1981 : 369)⁹²⁰. Nāgārjuna ajoute que telle une oasis en plein désert, cette illusion d'optique provoque chez l'ignorant une soif (sk. *tr̥ṣṇā* ; tib. *sred pa*) comparable à celle d'un « moi » (sk. *ātman*) et des agrégats (sk. *skandha*). Il écrit :

En proie au désir (*rāga*), à la colère (*dveṣa*) et à l'obstination (*cittābhīniveśa*), ils parcourent les quatre régions pour assouvir leur désir. Égarés et trompés, ils sont plongés dans la pauvreté et la misère. Mais lorsque, par la sagesse (*prajñā*), ils ont reconnu l'inexistence de l'Ātman et de Dharma véritables, leur méprise (*viparyāsa*) disparaît » (Lamotte 1981 : 369).

Dans cette comparaison, l'absence d'existence domine. Toutefois, il y a une distinction à faire entre l'exemple d'une ville dans les textes anciens et cet exemple de ville des *gandharva* appartenant à des textes plus tardifs. Nāgārjuna explique que dans les textes anciens, l'exemple d'une ville sert à réfuter le « moi » (sk. *ātman*), mais dans ce cas, le sujet de comparaison, les *skandha*, existe (*dravyasat*), alors que la ville, l'*ātman*, n'a qu'une existence nominale. En contraste, dans la comparaison d'une ville des *gandharva*, même le sujet de comparaison, les *skandha*, est sans existence. Nāgārjuna écrit : « la ville de Gandharva n'est pas une ville ; c'est la pensée de l'homme qui la conçoit comme telle. De même les sots (*bāla*) conçoivent le corps (*kāya*) ce qui n'est pas un corps et comme pensée (*citta*) ce qui n'est pas pensée » (p. 369). Le LAS va dans le même sens lorsqu'il affirme que les cités des *gandharva* ne sont ni cités ni non-cités, mais que certains individus peuvent voir des cités parce qu'ils obéissent à des schémas habituels nés de croyance en leur existence réelle (voir Carré 2006 : 117)⁹²¹.

Dans cette liste de comparaisons types, il y a plusieurs exemples d'illusion d'optique comme celui du mirage (sk. *marīcikā* ; tib. *mig rgyu*)⁹²² qui est l'élément suivant de la liste de Vasubandhu. Le terme tibétain utilisé est *smig rgyu* qui signifie littéralement « poussière optique ». Le terme sanskrit *marīcikā* signifie particule très fine, plus particulièrement

⁹²⁰ Nāgārjuna spécifie que cette cité apparaît en faisant face à l'Est le matin. Il mentionne aussi le mirage de l'oasis dans le désert qui produit le même effet.

⁹²¹ Carré, qui traduit d'une version chinoise, utilise l'expression « cités dans les nues ».

⁹²² Selon le LAS, cet exemple évoque l'aspect imaginaire de l'expérience (Carré 2006 : 285-286).

celles qui sont illuminées par le soleil. Selon Lamotte (1981), on traduit ce terme par mirage. Dans le *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, Nāgārjuna explique :

Il y a mirage quand la lumière (*sūryāloka*) et le vent (*vāyu*) agitent les poussières (*rajas*) ; dans le désert (*kāntāra*) on voit comme des gazelles (*ghoṭakamṛga*), et l'ignorant, en les voyant, affirme la présence de l'eau (*vāri*). Il en va de même pour les caractéristiques de mâle et de femelle (*strīpuruṣa*) : lorsque le soleil des entraves (*saṃyojana*) et des passions (*kleśa*) a échauffé la poussière des formations (*saṃskāra*) et que le vent des réflexions mauvaises (*mithyāmanasikāra*) tourbillonne dans le désert de la transmigration (*saṃsāra*), l'homme sans sagesse affirme l'existence des caractéristiques de mâle et de femelle (*strīpuruṣa*). C'est là un « mirage » (p. 363).

Les notions de mâle et femelle font référence à la perception de caractéristiques, à la tendance à faire des distinctions. Nāgārjuna explique aussi plus loin que l'idée de distance et de proximité joue ici un rôle important. Si un pratiquant est près de l'enseignement menant au constat de vacuité, il n'est pas aveuglé comme l'est celui qui en est éloigné. Quoiqu'il en soit pour un pratiquant ou une pratiquante, ce type de comparaison agit non seulement comme une explication, mais aussi comme un rappel de la nature de toute perception dualiste.

Puis, vient l'exemple de l'écho⁹²³. Le terme tibétain *sgra brnyan* correspond au terme sanskrit *pratiśrut* ou *pratiśrukta*, toutefois la *vṛtti* de Vasubandhu propose *pratiśaṣṭa*, un terme confirmé par le dictionnaire de Lokesh Chandra, mais n'apparaissant pas dans celui d'Edgerton. Cela dit, Nāgārjuna commente cet exemple assez commun :

Dans une vallée étroite, une gorge profonde ou une maison vide, quand on prononce un son (*śabda*) ou qu'on fait du bruit, du son [ainsi produit] naît un autre son, nommé écho. [...] De même, quand un homme est sur le point de parler, il y a dans sa bouche (*mukha*) un vent (*vāyu*) nommé [...] *udāna* qui retourne jusqu'au nombril (*nābhi*) ; il frappe le nombril, un écho se produit et, au moment où il sort, il frappe sept endroits et recule. C'est cela le langage (*abhilāpa*) (Lamotte 1981 : 368)

Nāgārjuna clarifie, à l'aide d'une citation, les sept endroits qui permettent au langage de se faire entendre, soit : la nuque, les gencives, les dents, les lèvres, la langue, le gosier et la poitrine. On compare ainsi la physiologie du langage à la géographie d'une vallée, et la

⁹²³ Selon le LAS, cet exemple évoque l'aspect dépendant de l'expérience (Carré 2006 : 285-286).

sonorité, qui voyage dans le corps, à un écho. N'étant qu'une comparaison, cet exemple a ses limites, mais ce qui est à retenir ici est le principe de causalité : tout son se manifeste selon les causes et conditions et est ainsi sans existence propre. Il y a une distinction à faire entre l'apparence des sons qui se manifestent selon des causes et des conditions, et leur nature. L'instruction pratique qui correspond à cette comparaison insiste donc sur le fait qu'il n'y a pas lieu de s'attacher aux sons ni de s'en irriter.

Enfin, Vasubandhu ajoute l'exemple du reflet de la lune dans l'eau. L'expression tibétaine *chu zla* signifie littéralement lune d'eau. Le terme sanskrit correspondant est *udakacandra*. D'autres textes utilisent plutôt le terme *candrākāśa* qui signifie reflet de lune, sous-entendu dans l'eau⁹²⁴. Nāgārjuna explique :

En réalité, la lune (*candra*) est localisée dans l'espace (*ākāśa*), mais son reflet (*bimba*) apparaît dans l'eau (*udaka*). De même « la lune » du Dharma véritable (*bhūta-dharma*) se trouve dans « l'espace » de la Nature-des-choses (*dharmatā*) et du Sommet-de-l'existence (*bhūta-koṭi*), mais « son reflet » — les fausses notions de Moi et Mien (*ātmātmīyanimitta*) — apparaît dans « l'eau » de la pensée des sots (*bālacitta*), dieux et hommes (Lamotte 1981 : 364).

À l'examen de cette première partie de la stance 57, on constate que les exemples de Vasubandhu, à l'exception d'un seul, se trouvent dans la liste de dix que propose Nāgārjuna, mais ne se présentent toutefois pas dans le même ordre⁹²⁵. On retrouve la plupart de ces exemples dans les *Prajñāpāramitāsūtra*, et dans d'autres *sūtra* comme le LAS.

⁹²⁴Selon le LAS, cet exemple évoque l'aspect imaginaire de l'expérience (Carré 2006 : 285-286).

⁹²⁵Lamotte (1981) mentionne que le commentaire de Nāgārjuna sur ces dix comparaisons trouve sa source dans le *Pañcaviṃśati* et le *Śatasāhasrikā*.

LA BIBLIOGRAPHIE

- Amar, André. 1948. « À la recherche d'une méthode pour les sciences humaines ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 138 : 271-287.
- Anacker, Stefan. 1992. « An unravelling of the *Dharma-dharmatā-vibhāga-vṛtti* of Vasubandhu ». *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 46.1 : 26-36.
- . 1998. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- . 1999(a). « *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti* ». Dans *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VIII, sous la direction de Karl Potter : 588-596. Delhi : Motilal Banarsidass.
- . 1999(b). « Author Unknown, *Dharmadharmatāvibhāga* ». Dans *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VIII, sous la direction de Karl Potter : 476-477. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Aramaki, Noritoshi. 2005. « The *Dharmadharmatāvibhāga* or the Ontological Differentiation Between Being and Being-as-such ». Dans *The Society of Buddhist Studies Otani University* 81 : 102-80.
- Arguillère, Stéphane. 2002. *Le vocabulaire du bouddhisme*. Paris : Éditions Ellipses.
- . 2004. *L'opalescent joyau de Mipham Rimpoché*. Paris : Fayard.
- Bentor, Yael, 2000. « Fourfold Meditation : Outer, Inner, Secret, and Suchness ». Dans *Brill's Tibetan Studies Library – Religion and Secular Culture in Tibet*, vol. 2.2 : 41-58.
- Berteval, W. 1948. « La science moderne et la causalité ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 138 : 180-190.
- Biardeau, Madeleine. 1964. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris: Mouton & Co.
- . [1972], 1981, 1995, 2009. *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*. Paris : Flammarion.
- Broido, Michael M. 1987. « Sa-kya Pañḍita, The White Panacea and Hwa-shang Doctrine ». *Journal of International Association of Buddhist Studies (JIABS)*10.2 : 27-68.
- Brown, Brian Edward. *The Buddha Nature*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Brunnhözl, Karl. 2009. *Luminous Heart*. Ithica, New York : Snow Lion.
- . 2012. *Mining for Wisdom within Delusion*. New York : Snow Lion.
- Bugault, Guy. 1968. *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »*. Paris : De Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 32).
- . 1994. *L'Inde pense-t-elle?* Paris : Presses Universitaires de France (PUF).
- . 2002. *Stances du milieu par excellence*. Paris : Gallimard.
- Burchardi, Anne. 2002. « Towards an Understanding of *tathāgatagarbha* Interpretation in Tibet with Special Reference to the *Ratnagotravibhāga* ». *Brill's Tibetan Studies Library – Religion and Secular Culture in Tibet* 2.2 : 59-77.
- Burnouf, Eugène. 1873. *Le lotus de la bonne loi*. Traduit du sanskrit. Paris : J. Maisonneuve et Cie.
- . 1876. *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris : J. Maisonneuve et Cie.
- Cabezón, José. 1992. « Vasubandhu's *Vyākhyāyukti* on the Authenticity of the *Mahāyāna Sūtras* ». Dans *Texts in Context, hermeneutics in South Asia* : 221-243. Albany : The State University of New York Press (SUNY)
- . 1994. *Buddhism and Language, a Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. New York: The State University of New York Press (SUNY).

- . 1995. « Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory ». *Journal of International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 18.2 : 231-268.
- et Jackson, Roger R (éd.). 1996. *Tibetan Literature: Studies In Genre*. New York : Snow Lion.
- . 2006. « The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion ». *Journal of the American Academy of Religion* 74.1 : 21-38.
- Cakrabarti, Samiran Candra. 1996. « ākāśa ». Dans *Kalātattvakośa*, vol. III : 103-142. Delhi: Indira Gandhi National Center for the Arts and Motilal Banarsidass.
- Callahan, Elizabeth M. 2001. *Mahāmudrā : The Ocean of Definitive Meaning : The Ninth Gyalwang Karmapa, Wangchuk Dorje*. Seattle : Nitartha International.
- Candrakīrti (VI^e siècle). 1987. *dbu ma 'jug pa*. Varanasi : Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Caratini, Roger. 2000. *Initiation à la philosophie*. Paris : L'Archipel.
- Carré, Patrick. 2000. *Soûtra de la liberté inconcevable*. Traduit du chinois. Paris : Fayard.
- . 2001. *Soûtra du diamant et autres soûtra de la voie médiane*. Traduit du chinois. Paris : Fayard.
- . 2004. *Soûtra des dix terres*. Traduit du chinois. Paris : Fayard.
- Carré, Patrick. 2006. *Soûtra de l'Entrée à Lankā*. Traduit du chinois. Paris : Fayard.
- Cha, John Younghan. 1996. « A Study of the *Dharmadharmatāvibhāga*: An Analysis of the Religious Philosophy of the Yogācāra, Together with an Annotated Translation of Vasubandhu's Commentary ». Thèse de doctorat. Evanston : Northwestern University.
- Chandra, Lokesh. [1959] 2001. *Tibetan – Sanskrit Dictionary*. New Delhi : Aditya.
- Chenique, François. 2001. *Le message du futur Bouddha ou la lignée spirituelle des trois joyaux*. Paris : Éditions Dervy.
- Chimpa, L. et Alaka Chattopadhyaya. (1970) 1980. *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Traduit du tibétain et édité par Debiprasad Chattopadhyaya. (Delhi : Motilal Banarsidass) Calcutta : K.P. Bagchi.
- Conze, Edward et Iida Shotaro. 1968. « Maitreya's Questions in the *Prajñāpāramitā* ». Dans *Mélange d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* : 229-242. Paris : De Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 28).
- . [1958] 1970. « Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā ». *Bibliotheca Indica, A Collection of Oriental Works*, vol. 1592, n^o 284. Calcutta : The Asiatic Society.
- . [1993] 1999. *A Short History of Buddhism*. New Delhi : Research Press.
- Cornu, Philippe. [2001] 2006. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil.
- . 2005. *Le soûtra du dévoilement du sens profond*. Traduit du tibétain. Paris : Fayard.
- Couture, André. [1990] 2009. *Sur la piste des dieux*. Montréal : Médiaspaul [2^e éd. révisée et augmentée].
- . [1992] 2000. *La réincarnation, au-delà des idées reçues*. Paris : L'Atelier.
- . 2000. « La tradition et la rencontre de l'autre ». Dans *Encyclopédie des religions*, sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier : 1373-1400. Paris : Bayard (2^e éd.).
- . 2005. « The Meaning of the Words *yoga* or *yogin* in the *Puṣkaraprādurbhāva* Section of the *Harivaṃśa* ». Dans *Epics, Khilas and Purāṇas : Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference of the Sanskrit Epic and Purāṇas* (ed. by Petteri Koskikallio) : 389-409. Dubrovnik : Zagreb.
- . 2010. « *Sāṃkhya* and *Yoga* : Towards an Integrative Approach ». Communication à l'occasion de la *Brown Conference on Early Indian Philosophy in the Mahābhārata*, Providence (R.I.), 9 au 11 avril 2010.

La bibliographie

- . 30 avril 2012. « De l'abus du sacré dans l'étude des religions de l'Inde ». [En ligne] <http://www.enseigner-ecr.org/ressources/enjeux-et-perspectives.aspx> .
- Csoma de Koros, Alexandre. 1980-82. *Sanskrit Tibetan-English Vocabulary*, vol. I et II. Delhi : Sri Satguru.
- D'Amato, Mario. 2000. « *Trisvabhāva* in the *Mahāyānasūtrālamkāra* », présentation faite à l'AAR, [On line] www.acmuller.net (consulté le 15 janvier 2007).
- Davidson, Richard J. 2000. Site <http://brainimaging.waisman.wisc.edu/> (consulté le 30 septembre 2008).
- Davidson, Ronald Mark. 1985. « Buddhist Systems of Transformation : *āśraya-parivṛtti/parāvṛtti* Among The Yogācāra. Thèse de doctorat. Berkeley : University of California Berkeley.
- Demiéville, Paul. 1951. « La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 44.2, Hanoi : École Française d'Extrême-Orient. Paris : Imprimerie Nationale.
- . 1987. *Le concile de Lhasa*. Paris : Collège de France – Institut des hautes études chinoises.
- Denis, Diane. 2009. « Le rôle d'une spécialiste en études bouddhiques dans l'espace public contemporain ». *Laval théologique et philosophique* 65.1 : 9-20.
- Deitz, Siglinde. 1984. *Die Buddhistische Briefliteratur Indiens*. Wiesbaden : Asiatische Forschungen.
- Dictionnaire d'étymologie Larousse*. 2001. Entrées : « chose » et « phénomène » : 152 et 573. Paris : Librairie Larousse.
- Dreyfus, George et Drongbu Tsering. 2009-10. « Pa tshab and the Origin of Prāsaṅgika ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 32.1-2 : 387-417.
- Dreyfus, George. 1997. *Recognizing Reality*. New York : The State University of New York Press (SUNY).
- . 2005. « Where Do Commentarial Schools Come From ? Reflections on the History of Tibetan Scholasticism ». *Journal on the International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 28.2 : 273-297.
- Droit, Roger-Pol. 1989. *L'oubli de l'Inde*. Paris : Seuil.
- . 1997. *Le culte du néant*. Paris : Seuil.
- Duff, Tony. 2000-2005. *The Illuminator Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary*. Version électronique. Kathmandu : Padma Karpo Translation Committee.
- Dumézil, George. 1977. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris : Gallimard.
- Durt, Hubert. 1994. « Daijō ». Dans *Hōbōgin*, vol. 7 : p. 767-801. Paris : Adrien-Maisonneuve
- Edgerton, Franklin. [1953] 1998. *Buddhist Hybrid – Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Delhi : Motilal Banarsidass.
- Farouki, Nayla. 1996. *La foi et la raison, histoire d'un malentendu*. Paris : Flammarion.
- . 2008 (a). « Histoire des idées rationnelles ». *Homo-rationalis*. Site de Nayla Farouki, [<http://www.homo-rationalis.com/texte.php?idte=17>] (Page consultée le 8 septembre 2008).
- . 2008 (b). « Studia Semitica ». *Homo-rationalis*. Site de Nayla Farouki, [<http://www.homo-rationalis.com/presentation.php?idpa=10>] (Page consultée le 8 septembre 2008).
- Faure, Bernard. 1996. *Chan Insights and Oversights, an Epistemological Critique of the Chan Tradition*. New Jersey : Princeton University Press.
- . 1998. *Bouddhismes, Philosophies et Religions*. Paris : Flammarion.
- Ferry, Luc. 2006. *Kant, une lecture des trois « critiques »*. Paris : Grasset.
- Filliozat, Jean. « Portrait d'un médecin-historien ». Dans *Canal Académie* : [<http://www.canalacademie.com/Portrait-d-un-medecin-historien.html>] (consulté le 5 mai 2008).

- . 1976. « La nature du yoga dans sa tradition ». *Publications de l'école française d'Extrême-Orient* 52 : 1-27. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- . 1991. *Religion Philosophy Yoga*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Filliozat, Pierre-Sylvain. 1988. *Grammaire sanskrite pāninienne*. Paris : Picard.
- . 2013. [en ligne] « Samadhi ». Dans *Encyclopaedia Universalis* : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/samadhi/>
- . 1999. « Dharma ». Dans *Dictionnaire du Bouddhisme, Encyclopaedia Universalis* : 205-207. Paris : Albin Michel.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in this Class ? : The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge : Harvard University Press.
- Frauwaller, E. 1951. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (Série orientale Roma III). New York : Paragon Book Gallery.
- Gampopa, Seunam Rinchen. 1999. *Le précieux ornement de la libération*. St-Léon-sur-Vézère : Padmakara.
- Garfeild, Jay. 2006. « The Conventional Status of Reflexive Awareness ». *Philosophy East and West* 56.2 : 201-228.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Désenchantement du monde*. Paris : Gallimard.
- Gira, Dennis. 1989. *Comprendre le bouddhisme*. Paris : Fayard.
- . 2001. « La figure d'Amida revisitée. Question d'aujourd'hui ». Dans *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme, Études lubaciennes II* : 89-103. Paris : Cerf.
- Gombrich, Richard. 1992. « A Momentous Effect of Translation: The "vehicles" of Buddhism ». *Apodosis* : 34-46. Londres : St-Paul's School.
- . 1993. *Buddhism in Modern World : Secularization or Protestantization ? In Secularization, Rationalism and Sectarianism. Essays in honour of Bryan R. Wilson*. Oxford : Clarendon Press
- Gomez, Luis O. 1995. « Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 18.2 : 183-230.
- . 2005 (a). « Buddhism, Schools of: Tantric Ritual Schools of Buddhism [further considerations] ». Dans *Encyclopedia of Religion, second edition* (ed. Lindsay Jones) : 1221-1222. New York : Thomson Gale.
- . 2005 (b). « Buddhist Books and Texts: Exegesis and hermeneutics ». Dans *Encyclopedia of Religion, second edition* (ed. Lindsay Jones) : 1268-1278. New York : Thomson Gale.
- Gonda, J. 1972. *The Vedic God Mitra*. Leiden : Brill.
- . 1985. *Change and Continuity in Indian Religion*. Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers.
- Goodman, Steven. 1981. « Mi pham rgya mtsho : an Account of his Life, the Printing of his Works, and the Structure of his Treatise Entitled *mkhas pa'i tshul la 'jug pa'i sgo* ». *Wind Horse. Proceedings of the North American Tibetological Society* 1 (ed. Ronald Davidson) : 58-78. Berkeley : Asian Humanities Press.
- Granoff, Phyllis. 1998. « Maitreya's Jewelled World : Some Remarks on Gems and Visions in Buddhist Texts ». *Journal of Indian Philosophy* 26 : 347-371.
- Griffith, Paul J. [1986] 1999. *On Being Mindless*. Delhi : Sri Satguru Publications.
- . 1994. *On Being Buddha*. Delhi : Sri Satguru Publications.
- Gummer, Nathalie. 2005. « Buddhist Books and Texts : Translation ». Dans *Encyclopedia of Religion, second edition* (ed. Lindsay Jones) : 1265-1268. New York : Thomson Gale.

La bibliographie

- Guenther, H.V. 1979. « The Experience of Being : The Trikāya Idea in Its Tibetan Interpretation ». Dans *Developments in Buddhist Thought : Canadian Contributions to Buddhist Studies* : 38-58. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Gyamtso Rimpoché, Khenpo Tsültrim. 1984. *blo rig*. Rumtek : Karma Śri Nalanda Institute for Higher Buddhist Studies. (Pour une nouvelle édition voir aussi les publications de Nalandabodhi International).
- . 1984. *bsdus grwa*. Rumtek : Karma Śri Nalanda Institute for Higher Buddhist Studies. (Nouvelle édition voir Nalanda Bodhi International).
- . 1986. *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*, traduit par Shenpen Hookham. England : Longchen Foundation.
- . 1991. *Presentation of the Two Truths in the Three Yānas*, traduit par Jules B. Levinson. Halifax : Nālandā Translation Committee.
- . 1993. *Progressive Stages of Meditation on Emptiness*, traduit par Susanne Schefczyk. Kathmandu : Marpa Translation Committee.
- . 1994. *Méditation sur la vacuité*, traduit par Jérôme Édou. Saint Léon sur Vézère (France) : Éditions Dzambala.
- . 1995. « Ascertaining Certainty about the View ». Transcrit de l'enseignement sur le *Treasury of Knowledge*, Chapitre 7, de Jamgön Kontrül Lodrö Thaye, traduit par Michelle Martin. Los Angeles : Rigpe Dorje Foundation.
- . 2000. *Buddha Nature*. Traduit par Rosemarie Fuchs. Ithaca : Snow Lion.
- . 2004. *Soleil de sagesse*. Avillard : Éditions Yogi Ling.
- . 2005. *Ascertaining Certainty about the View*. Nouvelle Zélande : Zhyisil Chokyi Publications.
- . 2009. *Les deux réalités*. Bruxelles : édition Kunchab+.
- Hadot, Pierre. 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Études Augustiniennes.
- . 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard.
- Hakamaya, Noriaki. 1974. « Le Dharmadharmatāvibhāga (?) ». Texte japonais avec extrait sanskrit. *Komazawa Daigaku Bukkyo Gakubu Ronshu*, vol. 5 : 186-170.
- Hall, Bruce, C. 1986. « The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)* 9.1 : 7-23.
- Harris, Charles Ian. 1991. *The Continuity of Mādhyamaka and Yogācārā in the Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden : Brill.
- Harrison, Paul. 1978. « Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6 : 35-57.
- Hegel, G.W.F. 1939-41. *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier Montaigne.
- Heidegger, Martin. 1964. *L'Être et le temps*. Paris : Gallimard.
- Heine, Steve. 1999. « The Rhetoric of Orthodoxy and Power : Bernard Faure on the twofold nature of chan/Zen Discourse ». *Council of Societies for the Study of Religion*, vol. 25.4 : 361-367.
- Herron. 1996. « The Impact of the Transcendental Meditation Program on Government Payments to Physician in Quebec ». *American Journal of Health Promotion* 10.1 – Jan.-Feb.
- Higgins, David. 2008. « On the Development of Non-Mentation (*amanasikāra*) Doctrine in Indo-Tibetan Buddhism ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)* 29.2 : 255- 304.
- Holmes, Ken et Katia. 2001. *The Ornament of Realization of Gampopa*. Traduit du tibétain. Delhi : Shri Satguru.
- Hookham, Shenpen. 1992. *The Buddha Within*. Delhi : Shri Satguru.

- Hopkins, Jeffrey. 1987. *Emptiness Yoga*. Ithaca : Snow Lion Publications.
- Hottois, Gilbert. 1997. *De la renaissance à la postmodernité*. Paris : De Boeck Université.
- Husserl, Edmund. 1970. *L'idée de la phénoménologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- . 1980. *Méditations cartésiennes*. Paris : Librairie Philosophique J.Vrin.
- Jacob, André. 2008. « Entre linguistique et philosophie: un demi-siècle de théorisation anthropo-logique ». Conférences présentée à l'Université Laval en septembre 2008.
- Jacques, Francis. « L'ordre du texte ». Dans *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 4, sous la direction de Jean-François Mattéi : 1779-1782. Paris : Presses Universitaires de France
- Jaini, Padmanbh S. 1988. « Stages in the Bodhisattva Career of the Tathāgata Maitreya ». Dans *Maitreya, The Future Buddha* : 54-90. New York : Cambridge University Press.
- Jauss, Hans Robert. 2005. *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard.
- Jones, Elvin W. 1978. « Buddhist Theories of Existents : The Systems of Two Truths ». Dans *Mahāyāna Buddhist Meditation, Theory and Practice* (ed. Minoru Kiyota) : 3-45. Honolulu : The University Press of Hawaii.
- Jong, J.W. de. 1950. « Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXL : 322-327.
- . 1967. « Les *Sūtrapiṭaka* des *Sarvāstivādin* et des *Mūlasarvāstivādin* ». Dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* : 395-402. Paris : De Boccard.
- Kajiyama, Yuichi. 1978. « Later Mādhyamakas on Epistemology and Meditation ». Dans *Mahāyāna Buddhist Meditation : Theory and Practice* (ed. Minoru Kiyota) : 114-143. Honolulu : The University Press of Hawaii.
- Kano, Kazuo. 2009. « *rNog Blo ldan śes rab's* Position on the Buddha-Nature Doctrine ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS), vol. 32, n° 1-2 (2010) : 249-283.
- Kapstein, Matthew. 1988. « Mipham's theory of Interpretation ». *Buddhist Hermeneutics* : 149-174.
- . 2008. « Qu'est-ce que la philosophie bouddhique ? ». Dans *La philosophie du bouddhisme* : 13-22. Paris : Éditions Scali.
- Kawamura, Leslie S. 1978. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press
- . 1981. « An Analysis of Mipham's *mkhas 'jug* ». *Wind Horse. Proceedings of the North American Tibetological Society* 1 (ed. Ronald Davidson) : 112-126. Berkeley : Asian Humanities Press.
- . 1984. « The *Dharmadharmatāvibhāga* ». *Journal of Indian and Buddhist Studies* (Indogaku Bokkyogaku kenkyu), vol. I : XXXII : 1114-1107 (numérotation de page inversée).
- . 1989. « Two Indigenous Tibetan Commentaries on the *Dharmadharmatāvibhāga* ». Dans *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 43 (2 -3) : 467-74.
- . 1993. « *Āśraya-parivṛtti* in the *Dharma-dharmatā-vibhāga* ». Dans *Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism in Commemoration of Late Professor Dr. Fumimaro Watanabe*, éd. par E. Mayeda, vol I : 73-90. Kyoto : Nagata Bunshōdō.
- Keyworth, George A. 2006. « Repaying One's Debt : Bernard Faure's Contributions to the Fields of Zen Studies, Buddhist Studies, and Religious Studies ». *Religious Studies Review*, vol. 32, n° 3 : 169-171.
- King, Richard. 1994. « Early Yogācāra and Its Relationship with Madhyamaka School ». *Philosophy East and West* : 44, n° 4 : 659-83.
- Kitagawa, Joseph, M. 1988. « The Many Faces of Maitreya : A Historian of Religions' Reflections ». Dans *Maitreya, The Future Buddha* : 7-22. New York : Cambridge University Press.

La bibliographie

- Kongtrül, Jamgön ('Jam mgon Kong sprul bLo gros mTha' yas). [XIX^e] 2002. *Shes bya kun khyab*. Péking : mi rig dpe skun khang.
- Kongtrül III^e, Jamgön. 1991. *La nature du Bouddha*. Huy : Kunchab.
- Kuijp, Leonard van der. 1983. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology from the Eleventh to the Thirteenth Centuries*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- . 1979. « Tibetan Contributions to the 'Apoḥa' Theory: The Fourth Chapter of the Tshad-Ma-rigs-pa'i gter ». *Journal of American Oriental Society* 99, n° 3 : 408-422.
- Kunst, Arnold. 1977. « Some aspects of the *Ekayāna* ». Dans *Prajñāpāramitā and related systems : studies in honor of Edward Conze*, (ed. Lewis Lancaster, Berkeley Buddhist Studies Series) : Berkeley : University of California Press
- Lacombe, Olivier. 1967. « Jñānaṃ savijñānam ». Dans *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* : 439-443. Paris : De Boccard
- Lanman, Charles Rockwell. [1884] 2004. *A Sanskrit Reader*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- La Vallée Poussin, Louis de. 1925. *Nirvāṇa*. Paris : Gabriel Beauchesne.
- . 1928-29. *Vijñaptimātratāsiddhi* I et II. Paris : Librairie Orientaliste Paul Guenther.
- . 1937. « Muṣṭī et Nārada, le chemin du nirvāṇa ». *Mélanges chinois et bouddhiques (Institut belges des hautes études chinoises)*, vol. 5 : 189-222.
- . 1938. « Buddhica ». *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 3, n° 2 : 137-160.
- . [1923] 1971. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* I et II. Traduit du sanskrit, chinois et tibétain. Bruxelles : Institut belge des hautes études chinoises.
- . [1917] 1982. *The Way to Nirvāṇa*. Delhi : Shri Satguru.
- . 1930. « Notes bouddhiques, XVI – Maitreya et Asaṅga ». *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, tome. 16 : 9-39.
- Lamothe, Marie-Josée. [1986, 1989, 1993] 1998. *Milarépa, les cent mille chants*, tome I-II-III. Paris : Fayard.
- Lamotte, Etienne. 1935. *L'explication des mystères (Saṃdhinirmocanasūtra)*. Traduit du tibétain (recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain, n° 34). Paris : Adrien Maisonneuve.
- . 1949. « La critique d'interprétation dans le bouddhisme ». *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, tome 9 : 341-361.
- . 1958. *Histoire du bouddhisme indien*. Louvain : Institut orientaliste.
- . 1965. « La concentration de la marche héroïque (*Śūraṅgamasamādhisūtra*) ». *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 13. Bruxelles : Institut belge des hautes études chinoises.
- Lamotte (suite). 1970 - 1981. *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, tome I, II, III, IV et V. Louvain : Institut orientaliste de Louvain.
- . 1973. *La somme du grand véhicule d'Asaṅga, (Mahāyānasamgraha)*, tome I. Louvain-La-Neuve : Institut orientaliste de l'Université de Louvain.
- . 1981. « Lotus et Buddha supramondain ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome 69 [à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979)] : 31-44
- Lancaster, L. 2005. « Maitreya ». Dans *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (ed. Lindsay Jones) : 5618-5623. New York : Thomson Gale.
- . 2009. « Buddhism in the Global Age of Technology ». Dans *The Eugene M. Burke, C.S.P. Lectureship in Religion and Society*. [<http://fr.youtube.com/watch?v=cX2f6QHkU-I>] (consulté le 18 janvier 2009).

- Lang, Karen. 1990. « Spa-tshab Nyi-ma-grags and the Introduction of Prasangika Madhyamaka into Tibet » dans *Reflections on Tibetan Culture* : 127-141, éd. Lawrence Epstein and Richard F. Sherburne. Lewiston, NY: The Edwin Mellon Press.
- Lazar, Sara. « Cortical Areas Thicker in Meditators ». *Meditation Research from the Lab of Sara Lazar*, [Online] www.nmr.mgh.harvard.edu/~lazar/ (page consultée le 30 septembre 2008).
- Le nouveau Petit Robert de la langue française*. Éd. 2007. Sous « Rey-Debove et Rey ». Paris : Le Robert.
- Lethcoe, Nancy R. 1977. « The Bodhisattva Ideal in the *Aṣṭa* and *Pañca. Prajñāpāramitā Sūtras* ». Dans *Prajñāpāramitā and related systems* (ed. Lewis Lancaster, Berkeley Buddhist Studies Series) : 263-280. Berkeley : University of California Press.
- Lévi, Sylvain. 1907. *Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système yogācāra (Mahāyāna-sūtrālaṃkāra)*. Bibliothèque de l'école des hautes études 1, n° 159. Paris : Librairie Honoré Champion.
- . 1928. *L'Inde et le monde*. Paris : Honoré Champion.
- . 1932. *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*. Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion.
- . [1905] 2004. *Le Népal, étude historique d'un royaume hindou*. Paris : Toit du Monde.
- Lewis, Janice Dean. 2002. *On Knowing Reality*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Limaye, Surekha Vijay. 1992. *Mahāyānasātrālaṃkāra d'Asaṅga*. Delhi : Shri Satguru.
- Lindter, Ch. 1992. « The *Laṅkāvatārasūtra* in Early Indian Madhyamaka Literature ». *Asiatische Studien/Études asiatiques*, vol. 46.1 : 244-279.
- Lipman, Kennard. 1980. « *Nīhārta, Neyārtha, and Tathāgatagarbha* in Tibet ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 8 : 87-95.
- . 1981 (a). « A Controversial Topic from Mipham's Analysis of Śantarakṣita's *Madhyamakālaṃkāra* ». *Wind Horse. Proceedings of the North American Tibetological Society 1* (ed. Ronald Davidson) : 40-57. Berkeley : Asian Humanities Press.
- . 1981 (b). « Lotus et Buddha supramondain ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 69 [à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979)] : 31-44
- Lopez, Donald, S. 1988. *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu : Kuroda Institute, University of Hawaii Press.
- . 1988. *The Heart Sūtra Explained*. New York : SUNY Press.
- . 1998. *Prisoners of Sangri-la*. Chicago : University of Chicago. [2003. Traduction française, *Fascination tibétaine*].
- Magnin, Paul. 2000. « Le bouddhisme chinois ». Dans *Encyclopédie des religions*, sous la direction de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier : 1107-1128. Paris : Bayard Éditions (2^e éd.).
- . 2001. « Le bouddhisme cultive-t-il le relativisme? La question de la vérité ». Dans *L'intelligence de la rencontre du Bouddhisme. Études lubaciennes II*, sous la direction de Paul Magnin : 59-87. Paris : Cerf.
- Maitreya-Asaṅga. IV^e s. 1998. *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i bstan bcos kyi 'grel ba ye shes snangba rnam 'byed pa*, édition de Péking.
- . 1998 et 2006. *dbus dang mtha' rnam par 'byed pa'i bstan bcos kyi 'grel ba 'od zerpheng ba zhes bya ba*. (1998) Péking ; et (2006) Katmandhu : Pullahari.
- . 1970. *Madhyāntavibhāga* (sanskrit). Éd. Nagao, 1964, Tokyo : Suzuki Research Foundation (ed. Pandeya). 1970. Delhi : Motilal Banarsidass.
- . 2000-01 *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'khrul med lugs bzang dang abyar ba'i rnam par bshad pa phir mi ldog pa seng ge'i nga ro zhes bya wa* (édition Derge). Édition de Péking (1998). Reproduction par le monastère de Pullahari, 2000, 2001.

La bibliographie

- Makaransky, John. J. 1997. *Buddhahood Embodied*. New York : SUNY Press.
- Masaaki, Hattori. 2005. « Asaṅga ». Dans *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (ed. Lindsay Jones) : 516-518. New York : Thompson Gale.
- Mathes, Klaus-Dieter. 1996. *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*. Swisttal, Odendorf : Indica et Tibetica Verlag.
- . 2000. « Tāranātha's Presentation of the *trīsvabhāva* in the *gzhan stong snying po* ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS), 23. 2 : 195-223.
- . 2002. « 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal's Extensive Commentary on and Study of the *Ratnagotravibhāga-vyākhyā* ». *Brill's Tibetan Studies Library – Religion and Secular Culture in Tibet*, 2.2 : 79-95.
- . 2004. « Tāranātha's –Twenty One Differences with Regard to the Profound Meaning – Comparing the Views of the two *zhan stong* Masters Dolpopa and Śākya mchog ldan ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS), 27. 2 : 285-327.
- . 2005. « 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Commentary on the *Dharmatā* Chapter of the *Dharmadharmatāvibhāgakārikās* ». *Indo tetsugaku bukkyogaku kenkyu – Studies in Indian Philosophy and Buddhism* 12 : 3-39.
- . 2006. « Blending the Sūtras with the Tantras : the Influence of Matrīpa and his Circle on the Formation of Sūtra Mahāmudrā in the Kagyu Schools ». *Brill's Tibetan Studies Library – Tibetan Buddhist Literature and Praxis*, 10.4 : 201-227.
- . 2007. « The Ontological Status of The Dependant (*paratantra*) in the *Samdhinirmocanasūtra* and the *Vyākhyāyukti* ». *Indica et Tibetica*, vol. 65 : 323-340.
- . 2008. *A Direct Path to the Buddha Within, Go Lotsawa's Mahamudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Boston : Wisdom Publications.
- Matilal, Bimal. K. 1986. *Perception : An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford : Oxford Clarendon Press.
- May, Jacques. 1958. « La philosophie bouddhique de la vacuité ». *Studia Philosophica*, vol. 18 : 123-137.
- . 1959a. *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- . 1959b. « Kant et le Mādhyamaka ». *Indo-Iranian Journal* III, n° 2 : 102-111.
- . 1971. « La philosophie bouddhique idéaliste ». *Asiatische Studien/Études asiatiques*, vol. 25 : 265-323.
- . 1979. « Chūgan ». Dans *Hōbōgin*, fasc. 5 : 470-493. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- . 1981. « Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence (II) ». *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome 69 [à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979)] : 75-96. Paris : École Française d'Extrême-Orient.
- Mayrhofer, Mandred. 1956. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Heidelberg : C. Winter – Universitätsverlag.
- McDermott, Charlene. 1978. « Yogic Direct Awareness as Means of Valid Cognition in Dharmakīrti and rGyal-tshab ». Dans *Mahāyāna Buddhist Meditation : Theory and Practice* (ed. Minoru Kiyota) : 144-166. Honolulu : The University Press of Hawaii.
- Mehta, Mahesh. 1979. « *Śūnyatā* and *dharmatā*: The *Mādhyamaka* View of Inner Reality ». Dans *Developments in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies* : 26- 37. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Meillet, M.A. 1907. « Le dieu indo-iranien Mitra ». *Journal asiatique* 10 : 143-159.
- Merleau-Ponty, Maurice. [1945] 1987. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Meslin, Michel. 1973. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil.

- Midal, Fabrice. 2008. « Le sacré au-delà de tout visage ». *La philosophie du Bouddhisme* : 23-27. Paris : Éditions Scali.
- Mimaki et May. 1979. « Chūdō ». Dans *Hōbōgin*, fasc. 5 : 456-470. Paris : Adrien-Maisonneuve.
- Mimaki, Katsumi. 1976. *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*. Paris : Institut de civilisation indienne.
- Mohanty, J. 1980. « Understanding Some Ontological Differences in Indian Philosophy ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 8 : 205-217.
- Monier-Williams, M. [1899] 2002. *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi : Motilal Banarsidass
- Morin, Edgar. 1981. *La méthode 3*. Paris : Seuil.
- Mus, Paul. [1935] 1978. *Barabudur*. New York : Arno Press.
- Nagao, Gajin. 1958-61. *Index to the Mahāyāna Sūtrālamkāra*, vol. I et II. Tokyo : Nippon Gakujutsu Shinkokai.
- . 1964. *Madhyāntavibhāghāṣya*. Tokyo : Suzuki Research Foundation.
- . 1978. « What Remains' in *Śūnyatā*: A *Yogācāra* interpretation of Emptiness ». Dans *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice* (ed. Minoru Kiyota) : 66-82.. Honolulu : Univeristy Press of Hawaii.
- . 1979. « From Mādhyamika to Yogācāra, an analysis of MMK XXIV.18 and MV.1.1-2 ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies (JIABS)* : 29-43.
- Nakamura, Hajime. [1980] 1987. *Indian Buddhism : A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Nattier, Jan. 1988. « The Meaning of the Maitreya Myth ». Dans *Maitreya, the Future Buddha* (ed. A. Sponberg and Helen Hardacre) : 23-47. New York : Cambridge University Press.
- Niderost, Heather. 1992. « The Myth of Maitreya in Modern Japan, with a History of its Evolution ». Thèse de doctorat, Montréal, Université McGill.
- Nozowa, Jōshō. 1955. « The *Dharmadharmatavibhanga + vibhangavrtti* ». Dans *Studies in Indology and Buddhology presented in honour of professor Susumu Yamaguchi* : 9 – 49. Kyōto : Hōzōkan.
- Obermiller, E. 1931. « The sublime science ». *Acta Orientalia*, vol. 9 : 81-306.
- . 1999. *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*. Delhi : Book Faith India.
- . 1999. *Butson – History of Buddhism in India and Tibet*. Traduit du tibétain. Delhi : Paljor Publications.
- Padoux, André. 1977. « Le tantrisme ». Dans *Le bouddhisme* : 293-328. Paris : Fayard.
- . 1999. « Tantrisme ». Dans *Dictionnaire du Bouddhisme, Encyclopaedia Universalis* : 535- 550. Paris : Albin Michel.
- Pettit, John W. 1999. *Mipham's Beacon of Certainty*. Boston : Wisdom.
- Phuntsho, Karma. 2005. *Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness, to be, not to be or neither*. Taylor & Francis e-Library (London and New-York : Routledge).
- Phuntsok, Tsültrim. 1990. *Dharmadharmatāvibhāgakārikā* (with Commentary by Vasubandhu - Tibetan Version, Sanskrit restoration and Hindi Translation). Sarnath : Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Pietra, Christopher. 1993. *Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche*. Oberlin College, School for International Training -Tibetan Studies (printemps). Non publié.
- Polanyi, Micheal. 1967. *The Tacit Dimension*. New York : Anchor Books.
- Ponlop, Dzogchen. 1996. « The Four Foundation of Mindfulness ». *Bodhi*, n° 3, hiver : 12-26.

La bibliographie

- Potter, Karl H (éd.). 1998-2003. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VII, VIII, IX. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Powers, John. 2004. *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sutra*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Rahula, Walpola. 1971. « Le compendium de la super-doctrine (*Abhidharmasamuccaya*) d'Asaṅga ». *Publications de l'École Française de l'Extrême-Orient*, vol. 128. Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- Régnier, Rita. 1999. « Gupta ». Dans *Dictionnaire du Bouddhisme, Encyclopaedia Universalis* : 228-235. Paris : Albin Michel.
- . 1999. « Gandhāra ». Dans *Dictionnaire du Bouddhisme, Encyclopaedia Universalis* : 226-227.
- Renou, Louis. 1984. *Grammaire sanskrite I et II réunis*. Paris : Adrien Maisonneuve
- Rhys T. W. Davids. [1903] 1997. *Buddhist India*. Inde : Motilal Banarsidass. (Première publication 1903).
- Ricœur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. Paris : Bayard.
- Robertson, Raymond A. 2006-2008. *A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga*, vol. 1 et 2 (vol. 3 et 4 à venir). Beijing : China Tibetology Publishing House.
- Roerich, George. [1949] 1953, 1976, 1979, 1988, 1996. *Blue Annals*. Delhi : Motilal Banarsidass. [Voir en ligne : <https://collab.itc.virginia.edu/wiki/tibetantexts/Chapter%20By%20Chapter%20Summary%20-%20The%20Blue%20Annals.html>].
- Rosch, Elizabeth. 1992. « Psychologie cognitive ». *Passerelles, entretien avec des scientifiques sur la nature de l'esprit*, sous la direction de J.W. Hayward et de F.J. Varela : 117-144. Paris : Albin Michel.
- Ruegg, David Seyfort. 1969. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra: études sur sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*. Paris : École française d'Extrême-Orient.
- . 1977. « The gotra, ekayāna and tathāgatagarbha Theories of the prajñāpāramitā According to Dharmamitra and Abhayākaragupta ». Dans *Prajñāpāramitā and Related Systems : Studies in Honor of Edward Conze*, sous la direction de Lewis Lancaster (Berkeley Buddhist Studies Series) : 285-312. Berkeley : University of California Press.
- . 1981. « The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India ». *A History of Indian Literature*, sous la direction de Gonda, vol. 7 n° 1. Wiesbaden (Allemagne) : Otto Harrassowitz.
- . 1985. « Purport, implicature and presupposition : sanskrit *abhiprāya* et tibetan *dgongs pa/ dgongs gzhi* as hermeneutical concepts ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, n° 4 : 309-325.
- Sāṅkṛtyāyana, Rahula. 1938. « Search for Manuscript in Tibet ». *The Journal of the Bihar Research Society*, vol. 24.4 : 137-163. Patna : Bihar Research Society.
- Saïd, Edward. 1978. *Orientalism*. New York : Pantheon Books.
- Scherrer-Schaub, Christina Anna. 1988. « Quelques questions relatives à la mémoire dans le bouddhisme indien ». *La mémoire des religions*, vol. 2 : 135-144. Genève : Éditions Labor et Fides.
- Schmithausen, Lambert. 1969. « Zur Literaturgeschichte der alteren Yogācāra-Schule ». *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft supplementa I* : 811-823
- . 1987. « Ālayavijñāna ». *Studia Philologica Buddhica*, vol. I et II. Tokyo : The Institute for Buddhist Studies.
- Schopen, Gregory. 1997. *Bones, Stones and Buddhist Monks*. Hawaii : University of Hawaii Press.
- Schopenhauer, Arthur . 2002. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris : Ellipses.
- Schueren, Éric van der. 2007. « Charles Sorel, fossoyeur d'Ovide et commentateur de lui-même ». Dans *Formes et Sujets du Commentaire*, colloque 317 de l'ACFAS, Trois-Rivières, 7-11 mai 2007.
- Scott, Jim. 2004. *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being*. Traduit du tibétain. New York : Snow Lion.

- Siderits, Mark. 1980. « The *Mādhyamaka* Critique of Epistemology. I ». *Journal of Indian Philosophy*, vol.8 : 307-335.
- Silburn, Lillian. 1955. *Instant et cause* : p. 147-401. Paris : Vrin.
- . 1977 (éd.). *Le bouddhisme*. Paris : Fayard.
- Simons, G. 1902. « Le principe de la raison suffisante en logique et en métaphysique ». *Revue néo-scholastique*, n° 35 : 297-325.
- Slater, Peter. 1978. « The Relevance of the Bodhisattva Concept Today ». Dans *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism* : 1-18. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Smith, E.G. 2001. *Among Tibetan Text. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston : Wisdom Publications.
- Sponberg, Alan et Hardacre, Helen. 1988. *Maitreya, the Future Buddha*. New York : Cambridge University Press.
- Sprung, Mervyn. 1979. « The problem of Being in *Mādhyamika* Buddhism ». Dans *Developments in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies* : 8- 25. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Stanley, Phillip. 2005. « Editions of the Kangyur ». *Tibetan Canon*. Site de The Tibetan & Himalayan Digital Library, [<http://www.thdl.org>] Collections/literature/kangteng/kangteng (page consultée le 1^{er} août 2007).
- Stcherbatsky, Th. [1936] 1992. *Madhyānta Vibhanga*. Traduit du sanskrit. Delhi : Sri Satguru.
- Stearns, Cyrus. 2005. *Le Bouddha du Dolpo*. Traduit de l'américain par Sylvie Carteron. Paris : Claire Lumière.
- Steinkellner, Ernst. 2005. « Dharma : Buddhist Dharma and Dharmas ». Dans *Encyclopedia of Religion, Second Edition* (éd. Lindsay Jones) : 2331-2337. New York : Thomson Gale.
- Sutton, Florin Giripescu. 1991. *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatārasūtra*. Delhi : Shri Satguru.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. [1932] 1999. *The Laṅkāvatārasūtra*. New Delhi : Motilal Banarsidass.
- Tāranātha (1970) 1980. Voir Chimpa et Alaka Chattopadhyaya.
- Takasaki, Jikido. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) being a treatise on the tathāgatagarbha theorie of the Mahāyāna Buddhism*. Rome : Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
- Takeuchi, Shoko. 1977. « Phenomena and Reality in Vijñaptimātra Thought : On the Usages of the Suffix 'tā' in Maitreya's Treatises ». Dans *Buddhist Thought and Asian Civilisation: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, éd. par Leslie Kawamura and Keith Scott : 254-67. Emeryville : Dharma Publishing.
- Tarhang, Tulku. 1994. *Holy Places of the Buddha*. Crystal Mirror Series, vol. IX. Berkeley : Dharma Publishing.
- Teundrop, Lama Denys. 2000. « Vision, méditation et action ». *À la rencontre du bouddhisme*. Namur : Artel.
- . 2003. *Le cœur de la voie du Bouddha*. Arvillard : Édition Prajña.
- Thrangu Rimpoché. 2001 (a). *Distinguishing Dharma and Dharmata*. Traduit par Jules Levinson. Delhi : Shri Satguru.
- . 2001(b). *The Ornament of Realization*. Traduit par Ken et Katia Holmes. Delhi : Shri Satguru.
- . 2001(c). *Transcending Ego: Distinguishing Consciousness from Wisdom*. Delhi : Shri Satguru.
- Thurman, Robert. 1978. « Buddhist Hermeneutics ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. XLVI, n° 1 : 19-39.

La bibliographie

- . 2004. *The Universal Vehicle Discourse Literature Mahāyāna-sūtrālamkāra*. Traduit du tibétain. New York : American Institute of Buddhist Studies at Columbia University.
- Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. [1986] 1997. Entrée : « Rigzin, Tsepak ». Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives.
- Tola, Fernando et Dragonetti, Carmen. 2001. *Being as Consciousness*. Delhi : Motilal.
- Trungpa, Rimpoché. 1987. *Cutting Through Spiritual Materialism*. Boston : Shambhala.
- Tucci, G. 1930. « On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya (nātha) and Asaṅga ». *Calcutta University Leadership Lectures*, n° 525B - September. Calcutta : University of Calcutta.
- Ueda, Yoshifumi. 1967. « Two Main Streams of Thought in Yogācāra Philosophy ». *Philosophy East and West*, Vol. 17.1 : 155-165.
- Ui, Hakuju. 1929. « Maitreya as a historical personage ». Dans *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman Studies* : 95-102.
- Varela, Thompson et Rosch. 1993. *L'inscription corporelle de l'esprit*. Paris : Seuil.
- Varela, Francisco. 1988. *Connaître les sciences cognitives, tendances et perspectives*. Paris : Seuil.
- Vasubandhu. [VI^e-V^e] 1990. *Dharmadharmatāvibhāṅgavṛtti*. Restoré, traduit et édité par Tsultrim Phuntsok. Sarnath : Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- . [VI^e-V^e, 1923] 1971. *Abhidharmakośa*. Traduit par La Vallée Poussin. Bruxelles : Institut belge des hautes études chinoises.
- . [VI^e-V^e] 1964. *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*. édité par Nagao. Tokyo : Suzuki Research Foundation
- Verhagen, Peter, C. 2005. « Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (5). The *Mkas-pa-rnams-'jug-pa'i-sgo* by *Sa-skya Paṇḍita kun-dga'rgyal-mtshan* ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS), vol. 28.1 : 183-219.
- . 2005. « Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (4). The *Vyākhyāyukti* of Vasubandhu ». *Journal Asiatique*, tome 293 n° 2 : 559-602.
- Verneaux, R. 1948. « Être et Paraître, critique du phénoménisme néocriticiste ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome CXXXVIII : 62-85.
- Viévard, Ludovic. 2002. *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, fasc. 70. Paris : Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- Waldron, William, S. 2003. *The Buddhist Unconscious*. Delhi : Routledge Curzon.
- Warder, A.K. 1991. *Indian Buddhism*. Delhi : Motilal Barnasidass.
- Wayman, Alex. 1973. *The Buddhist Tantras*. New York : Samuel Weiser
- . 1974. « The Intermediate-State Dispute in Buddhism ». Dans *Buddhist Studies In Honour of I.B. Horner* : 227-239. Boston : D. Reidel Publishing Company.
- Williams, Paul. 1980. « Some Aspects of Language and Construction in the *Mādhyamaka* ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 8 n° 1 : 1-45.
- . (1989) 2009. *Mahāyāna Buddhism, the Doctrinal Foundation*. New-York : Routledge.
- . 2000. *Buddhist Thought*. New York : Routledge.
- Wood, Thomas. 1994. *Mind Only*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Yeshe, Rangjung. 2003. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Culture v.3*, CD ROM. Kathmandu : Rangjung Yeshe Publications.
- Zhāng Yísūn. 1985. *Bod rgya tshig mdzod chen mo* (BGT), vol. 1, 2 et 3. Beijing : Mi rigs dpe skrun khang.

ILLUSTRATIONS

- A.1 Représentation du *samsāra*. À partir de Google image. 30 avril 2008. (Inde classique, roue de la vie), [en ligne] <http://images.google.fr/images> .
- 2.1 Contexte géographique. À partir de Google image. 5 janvier 2007. (Inde). [en ligne] <http://images.google.fr/images>
- 2.2 Représentation de Maitreya. Musée Guimet. Le 20 septembre 2012 (Maitreya), [en ligne] <http://fr.wikipedia.org/wiki/Maitreya> .
- 2.3 Représentation de Maitreya. Musée Kunst. Le 20 septembre 2012. (Maitreya), [en ligne] <http://en.wikipedia.org/wiki/Maitreya> .
- 3.1 Parcours de Mipham. À partir de Google image. 5 mai 2008 (Tibet), [en ligne] <http://www.tibet-info.net/www/Cartes-du-Tibet.html> .