

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie  
**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft  
**Band:** 55 (2001)  
**Heft:** 2  
  
**Artikel:** L'origine de la compassion selon Yogcra et Mdhyamika  
**Autor:** Viévard, Ludovic  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147534>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 07.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'ORIGINE DE LA COMPASSION SELON YOGĀCĀRA ET MĀDHYAMIKA

Ludovic Viévard

Trop souvent mésestimée au profit de thèmes dits ‘plus philosophiques’, la compassion (*karuṇā*) est cependant un élément fondamental du Mahāyāna. Fondamentale, et même fondatrice puisqu’elle marque l’engagement initial du *bodhisattva* vers la *bodhi*. C’est en effet à partir de la compassion que se déploie cette temporalité de l’éveil et que s’organisent l’effort (*prayoga*) et l’intentionnalité (*ābhoga*) qui orientent la conduite (*caryā*) du *bodhisattva*.<sup>1</sup> Malgré cela, elle reste peu commentée. À dire vrai, le décalage de traitement entre les thèmes *philosophiques* (*śūnyatā*, *pratītyasamutpāda*, *vijñāna*...) et la compassion est remarquable dès l’origine du Mahāyāna. La production littéraire du Madhyamaka, comme celle du Yogācāra, est orientée vers la défense des thèmes philosophiques et épistémologiques par lesquels les deux écoles se différencient, tandis qu’elle passe largement sous silence l’explicitation d’une compassion qui semble avoir fait l’objet d’un consensus à l’intérieur du Mahāyāna. À bien y

1 *so 'ham evaṃnāmā [...] anantasattvadhātūtārāṇyābhyuddharaṇāya saṃsāraduḥkhāt paritrāṇāya [...] anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādayāmi. [...] itaḥ prabhṛti yatkiṃcid dānaṃ dāsyāmi śīlaṃ rakṣiṣyāmi kṣāntiṃ saṃpādayiṣyāmi vīryam ārabhya dhyānaṃ samāpatsye prajñayā vyavacārya upāyakauśalyam vā śikṣiṣye tat sarvasattvānām arthāya hitāya sukhāya.*

“Moi, de tel nom, [...] pour le salut et la délivrance du monde infini des créatures, pour les sauver de la douleur de la transmigration [...] je produis la pensée dans la suprême et parfaite illumination. [...] Désormais le don que je ferai, la moralité que j’observerai, la patience que je garderai, l’énergie que je déploierai, l’extase que je pratiquerai, la sagesse que je développerai, l’adresse salvifique dont je témoignerai: tout cela sera pour l’intérêt, le bien, le bonheur de tous les êtres”, BP, pp. 274-275, tr. LAMOTTE 1952:395-396.

regarder pourtant, l'origine même de ce sentiment doit être questionnée dans les deux écoles, et ce questionnement fait apparaître des différences significatives.

On sait que du *śrāvakayāna* au *bodhisattvayāna* la moralité s'est très largement déplacée du *svārtha* vers le *parārtha*. Le premier privilégie le salut 'individuel', tandis que le dernier ne pense son propre salut qu'au travers celui des autres. L'autre est cet *alter (para)* sans *ego (anātmika)* qui, bien que de nature illusoire, s'impose au *bodhisattva* en tant qu'il est défini comme un *être souffrant*<sup>2</sup> et fait ainsi résonner la nature compatissante du *bodhisattva*. Ainsi on doit savoir, d'une part, que la carrière des *bodhisattva* a la *mahākaruṇā* pour origine et les êtres pour domaine<sup>3</sup>, et que d'autre part, il n'y a pas de *bodhisattva* sans compassion.<sup>4</sup> Mais par une simultanéité surprenante, et quelque peu tautologique, le *bodhisattva* n'est *bodhisattva* que parce qu'il est *kāruṇika*. Autrement dit, il y a une superposition complète des deux notions. Il n'est d'ailleurs pas rare de rencontrer le terme de *(mahā)krpālu* à la place de *bodhisattva*.<sup>5</sup> Dès lors, la question de la naissance du *bodhisattva* est étroitement liée à celle de l'émergence de la compassion – et/ou inversement –, et la BBh définit le *cittotpāda* comme un écoulement de la compassion (*karuṇāniṣyanda*)<sup>6</sup>. En de très nombreux endroits la *karuṇā* est ainsi définie comme la racine de la carrière du *bodhisattva*.<sup>7</sup> Mais comment germe cette racine? Dans "La bienveillance bouddhique" E. Lamotte écrit:

Les terres préparatoires sont la terre de la naissance (*gotrabhūmi*) et la terre de la pratique des aspirations (*adhimukticaryābhūmi*). Dans la première, le saint

2 *duḥkhitā vata sattvā iti (manasikurvan) karuṇām (samāpadyate)*. Définition des *apramāṇa* dans AK, p. 453.

3 *Mahākaruṇārambhā, devaputra, bodhisattvānām caryā sattvādhiṣṭhānā*. *Gayāśirṣasūtra*, cité dans BhK I, p. [187].

4 *na bodhisattvo hy akrpas tathā yaḥ*, MSA XVII. 35, d, p. 125.

5 Sur *krpālu* comme synonyme de *bodhisattva*, voir MSA XIX. 74, p. 174; MV I, p. 11.

6 BBh p. 13.

7 LAMOTTE 1944-80:1269, 1711; RĀ II. 74; ŚS, p. 146; BhK I, pp. [188], [196].

est disposé par naissance, *ou* se dispose lui-même, à prononcer le vœu de devenir Buddha par compassion pour les créatures.<sup>8</sup>

Toute la question qui nous occupe est dans ce *ou* que nous soulignons: le saint est-il compatissant (*kāruṇika*) par volonté ou par naissance, par adhésion ou par prédestination? La compassion est-elle acquise ou innée? On voit bien dès lors les questions connexes. Dans les deux cas, il s'agit de savoir comment l'acquérir, soit directement, soit – si elle est innée – comment se mettre en position de l'acquérir dans une naissance future. Cette même question peut encore être posée en ces termes: comment entre-t-on dans la famille (*kula* / *gotra*) des *buddha*?

La question du *gotra* a déjà fait l'objet de plusieurs études remarquables et très complètes par D. Seyfort Ruegg.<sup>9</sup> Si, à notre tour, nous proposons de nous arrêter sur cette notion difficile, c'est moins pour elle-même que dans son rapport à la compassion et afin de la mettre en parallèle avec le terme de *kula*, plus en usage dans le Madhyamaka. Il semble en effet que leurs emplois soient révélateurs d'une divergence importante entre Mādhyamika et Yogācāra dans l'émergence même de la compassion.

## I

On ne peut espérer répondre aux questions relatives à l'origine de la compassion que dans la mesure où l'on dispose d'une définition explicite. Nous ne parlerons pas ici de la *mahākaruṇā*, et nous laisserons de côté les différents degrés par lesquels on passe de l'affection répréhensible et mondaine (*sneho laukiko 'niravadyaḥ*)<sup>10</sup> à la *mahākaruṇā*. Cette dernière ne concerne pas le *bodhisattva* débutant (*ādikarmika*) puisqu'elle n'apparaît que dans la septième ou huitième *bhūmi*, selon les sources. Ensuite, bien que les degrés de la compassion nous renseignent – sur ce qu'elle représente, sur son objet, comme sur

8 LAMOTTE 1952:394.

9 RUEGG 1969; 1977; 1989. Nombre des sources examinées ici l'ont déjà été dans ces ouvrages auxquels nous devons beaucoup.

10 Voir MSA XVII. 43, p. 127.



l'attachement qu'elle suppose ou non, etc. –, il est possible de les laisser de côté pour dégager un invariant à tous les stades de la compassion: la souffrance à la souffrance d'autrui. Le *bodhisattva*, en effet, souffre de la souffrance de l'autre (*pareṣām duḥkhena duḥkhāyate*).<sup>11</sup> C'est là une définition qui convient à l'ensemble du Mahāyāna et également, dans une certaine mesure, au bouddhisme canonique. Curieusement, le sens commun de la compassion est ainsi proche de celui qui transparaît à travers *nos* étymologies grecques et latines: 'souffrance partagée' (*sumpatheia*), 'souffrir avec' (*compassio*), voire 'com-misération' (*commiseratio*). Il n'est pas inintéressant de citer ici cette étymologie, ou plutôt ce jeu de langue avancé par Sthiramati pour expliquer la compassion:

*kam ruṇaddhīti karuṇā | kam iti sukhasyākhyā sukhaṁ ruṇaddhīty arthaḥ |  
kāruṇiko hi paraḍuḥkhaḍuḥkhī bhavatīti | iyaṁ cāviheṭhanakarmikā |*

Le mot *karuṇā* (qui désigne la compassion) vient de *kam* et *ruṇaddhi*. Le mot *ka* est un des mots qui signifient 'le plaisir'; le sens (de *karuṇā*) est donc: 'Empêcher le plaisir'. En effet, le compatissant souffre de la souffrance d'autrui. Et son acte propre, c'est de ne pas faire violence.<sup>12</sup>

Mais il ne suffit pas de souligner le rôle de la souffrance dans la *définition* de la compassion. Il est clair également que pour de nombreux auteurs, tant Yogācāra que Mādhyamika, elle se situe au cœur même de son émergence.<sup>13</sup> Autrement dit, on pourrait bien

11 AK, p. 182. BCAP, p. 211.5-6: *prajñayā saṁsāradoṣāliptasya karuṇāparatantratvāt saṁsāre sidhyati niṣpadyate sthitir avasthānam | kim artham? duḥkhinām arthe paraḍuḥkhaḍuḥkhitayā duḥkhinām saṁsāriṇām arthe, tadduḥkhasamuddharaṇābhilāṣāt ||*

"N'étant pas souillé par les fautes de la transmigration grâce à la sagesse, il demeure dans le *saṁsāra*. Pourquoi? Pour le bien des trans migrants qui souffrent, parce que [le *bodhisattva*] souffre de la souffrance d'autrui, et qu'il désire les extraire de cette souffrance."

12 TS, p. 28, tr. LÉVI 1932:90.

13 Outre les sources examinées ci-dessous, voir: LAMOTTE 1944-80:1797; RGSGP XX. 23-24, p. 80; *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā*, cité dans SS, p. 30.

trouver là une cause de la compassion. La souffrance est ce à quoi réagit le compatissant, elle est à même d'éveiller en lui ce sentiment. Śāntideva explique ainsi qu'il n'est pas de joie (*prīti*) pour le compatissant, tant que dure la souffrance des êtres (BCA VI.123). Mieux, la souffrance est bénéfique puisqu'elle provoque un ébranlement (*saṃvega*) qui entraîne, entre autre, la compassion (*kāruṇya*) (BCA VI.21).

Ce lien entre la souffrance et la compassion est présent dès le bouddhisme canonique:

Suppose, sirs, a sick and ailing man, grievously ill, were to go along the highway – it might be with no village near ahead or near behind – unable to get proper food, to get proper medicine, to get proper attention, to get a guide to some village boundary; and suppose another man, also going along the road, *were to see him*; verily it might raise pity in that man, raise compassion, raise commiseration...<sup>14</sup>

Ici, la nature même du lien se trouve davantage précisée, puisque la vision est implicitement désignée comme le lien opératoire<sup>15</sup> entre la souffrance et la compassion. Cette relation se trouvera amplifiée dans le Mahāyāna. Dans l'AP on lit:

Subhūti, le *bodhisattva mahāsattva* est accompagné d'une telle sagesse [et] accompagné d'une telle sagesse, il voit (*paśyati*) les êtres comme s'ils allaient à la mort. A ce moment, il obtient la grande compassion.

14 *Seyyathā pi āvuso puriso ābādhiko dukkhito bālāhagilāno addhānamaggapaṭipanno, tassa purato pi 'ssa dūre gāmo pacchato pi 'ssa dūre gāmo, so na labheyya sappāyāni bhojanāni na labheyya sappāyāni bhesajjāni na labheyya paṭirūpaṃ upaṭṭhākaṃ na labheyya gāmanatanāyakaṃ, tam enaṃ aññataro puriso passeyya addhānamaggapaṭipanno, so tasmim purise kāruṇṇaṃ yeva upaṭṭhāpeyya anudayaṃ yeva upaṭṭhāpeyya anukampaṃ yeva upaṭṭhāpeyya...* AN III, p. 189, tr. HARE 1932-36:139 (nous soulignons).

15 Voir en ce sens l'analyse du terme *vyāpāra* dans MOTILAL 1960-61:65 et suiv.

*tādṛśyā subhūte prajñayā samanvāgataḥ sa bodhisattvo mahāsattvo bhavati  
yādrśyā prajñayā samanvāgato vadhyagatān iva sarvasattvān paśyati | tena  
tasyāṃ velāyāṃ mahākaruṇāparigrhītā bhavati* |<sup>16</sup>

On remarque encore ici le lien de causalité entre d'une part ce qui est de l'ordre de la vision, du constat, avec la racine *PAŚ-*, et d'autre part la compassion qui est – littéralement – obtenue par lui (*tena parigrhītā bhavati*). Cependant, à la différence de l'exemple tiré de l'AN, il ne s'agit plus de la souffrance d'une personne isolée, dont le cas est objectivement terrible, mais des êtres pris collectivement dans leur vie quotidienne où ils sont comme (*iva*) s'ils allaient à leur perte (*vadhyagata*). On remarquera également que si le rôle moteur de la souffrance est identique, la compassion qui en résulte n'est pas orientée de la même manière. Ici la conclusion qui s'impose n'est pas de mettre un terme à sa propre souffrance ou de faire obstacle à l'hostilité (*āghāta*), mais de sauver les autres. La souffrance d'autrui n'est pas, là, le miroir de sa propre souffrance. Tout au contraire, elle est elle-même une cause de souffrance:

Tant que les êtres infernaux, animaux, ou du monde de Yama éprouveront la sensation de souffrance, pour leur bien, moi [aussi] j'éprouverai cette sensation de souffrance.

*yāvantah sattvā nairayikā vā tairyagayonikā vā yamalaukikā vā duḥkhāṃ  
vedanāṃ vedayanti teṣāṃ aham arthāya tām duḥkhāṃ vedanāṃ vedayeyāṃ* |<sup>17</sup>

La compassion est ainsi liée à la souffrance en ce qu'elle-même est une souffrance (MSA XVII. 46-47; BCA VI. 75; VIII. 104).

A côté de la relation *PAŚ-* (*duḥkha*) / *GRAH-* (*karuṇā*) de l'AP, la relation *DRŚ-/JAN-*, très proche mais-peut être encore plus forte du SR: *mahakarūṇa janitva / sattvakāye suduḥkhita sattva anātha prāpta dr̥ṣtvā* |<sup>18</sup> “voyant les êtres souffrants et sans protecteur, la grande compassion naît pour l'ensemble des êtres.”

16 AP, pp. 402-403.

17 PPr, p. 170.10-12.

18 SR III. 38, ab, p. 18.

Très proche DBh, p. 11.31-32: [...] *sattvānām duḥkha-skandhāvipramokṣaṁ dr̥ṣṭvā / sattveṣu mahākaruṇonmiñjaḥ saṁbhavati*, “voyant l’enchaînement des êtres aux agrégats douloureux, la grande compassion est initiée.” Dans le même champ sémantique on trouve encore dans le MSA IX. 13: *tathāgato... abhyudīkṣate... /...karuṇāyate* (comm. *dr̥ṣṭvā ca karuṇāyate*)... Un schéma similaire, mais plus développé explique qu’en voyant que le monde n’est que douleur le *bodhisattva* souffre (*duḥkhātmakaṁ lokam avekṣamāṇo duḥkhāyate* XVII. 33) et le commentaire ajoute, “‘il souffre’, il compatit” (*duḥkhāyata iti karuṇāyate*). Ailleurs encore, le MSA VIII. 5 décrit la compassion comme le résultat d’une vision de la douleur (*kṛpā prakṛtyā para-duḥkhadarśanaṁ*). Il est donc clair qu’elle joue un rôle central dans l’émergence de la compassion et le commentaire explique qu’elle est la cause qui pousse le *bodhisattva* à faire le bien d’autrui (*parāṁśakriyānimitta*, MSA ad IV. 22).

Mais pourquoi certains sont-ils compatissants, tandis que d’autres ne le sont pas, alors que tous se trouvent pourtant confrontés à la souffrance?<sup>19</sup>

## II

En I. 32-33, le RGV expose l’existence de différentes sortes d’êtres (*icchantika*, *tīrthya*, *śrāvaka* et *pratyekabuddha*) qui, à cause d’empêchements (*āvaraṇa*), sont incapables de réaliser le *tathāgatadhātu* que tous possèdent. L’un de ces *āvaraṇa* est l’aversion (*vimukhatā*) ou l’indifférence (*nirapekṣatā*) au bien d’autrui (*sattvārtha*) – lequel est à l’inverse la marque du *bodhisattvayāna*. Cet empêchement a pour antidote (*pratipakṣa*) la méditation de grande compassion des *bodhisattva* (*mahākaruṇābhāvanā bodhisattvānām*). Autrement dit, l’appartenance à un *gotra* inférieur recèle des empêchements impropres à la réalisation du *tathāgatadhātu*, soit le *prakṛtiśthagotra*.<sup>20</sup> Mais, méditant les quatre contrecarrants

19 Le constat de la douleur est bien évidemment une donnée très présente dans le bouddhisme canonique. Voir, VP I, p. 10.

20 RUEGG 1989:18-19.

(*pratipakṣa*) aux quatre empêchements, soit l'adhésion (*adhimukti*), la sagesse (*adhiprajñā*), le *samādhi* et la *mahākaruṇā*, les *bodhisattva* deviennent fils du roi de la Loi (*dharmarājaputra*) et entrent dans la famille du *tathāgata* (*tathāgatakula*). Le RGV I. 34 explique le rôle de chacune de ces vertus:

Ceux, dont le germe (*bīja*) est l'adhésion (*adhimukti*) au meilleur des véhicules (*agrayāna*), dont la mère est la sagesse (*prajñā*) produisant les *dharma* de *buddha*,

qui se tiennent dans la matrice (*garbha*) qu'est le bonheur du recueillement (*dhyānasaukhyā*), [et] dont la nourrice (*dhātrī*) est la pitié (*krpā*), ceux-ci sont les fils nés des ascètes [= *buddha*].

*bījaṃ yeṣāṃ agrayānādhimuktir mātā prajñā buddhadharmaprasūtyai |*  
*garbhasthānaṃ dhyānasaukhyāṃ kṛpaktā dhātrī putrās te 'nujātā munīnām ||*

Ainsi, si le RGV établit un lien indéniable entre le développement de la compassion et l'appartenance à la famille des *buddha*, deux éléments importants ne sont pas abordés. D'abord, aucune relation de causalité n'est instaurée. Le texte ne dit pas si le développement de la compassion purifie le *tathāgatadhātu* en raison de sa présence dans le *prakṛtisthagotra*, ou si, à l'inverse, l'appartenance à la famille des *buddha* permet de développer la compassion et préserve ainsi le *bodhisattva* de déchoir dans des véhicules inférieurs. Ensuite, si le RGV nous éclaire quant à l'origine de la compassion des *buddha*, expliquant précisément que la cause de sa manifestation est la méditation de compassion des *bodhisattva* (*tathāgatamahākaruṇā* [= *thugs rje chen po*] *pravṛttihetur bodhisattvakaruṇā* [= *sñiñ rje chen po*] *bhāvaneti*<sup>21</sup>), il ne dit rien de la *mahākaruṇā* des *bodhisattva*, ni de la simple *karuṇā*.

Le MSA contient au moins une stance similaire en IV. 11<sup>22</sup>, où l'adhésion (*adhimukti*) est le germe (*bīja*), les *pāramitā* – et non plus seulement la *prajñā* – sont la mère (*mātr*), le bonheur de la méditation est la matrice (*dhyānamaye sukhagarbha*) et la *karuṇā* est la nourrice

21 RGV, p. 38; OBERMILLER 1931:179, n. 2; TAKASAKI 1966:[226], n. 200.

22 Voir également II. 5 qui n'est pas conservé en sanskrit.



(*dhātrī*). Cependant, si la stance ne s'applique pas au *tathāgatadhātu* mais au *bodhicitta*, le commentaire est plus précis. Il explique que la naissance (*janman*) du *cittotpāda* provient de la particularité (*viśeṣa*) des éléments cités plus haut. Toujours dans le MSA, Asaṅga explique que l'inclination vers tel ou tel véhicule – et donc vers la compassion s'il s'agit du *bodhisattvayāna* – dépend du *gotra* de chacun:

La diversité de l'adhésion des êtres est [ainsi] comprise: l'adhésion dès l'origine même, de tel ou tel, en tel ou tel véhicule est impossible sans la diversité du *gotra*.

*adhimuktibhedo 'pi sattvānām upalabhyate prathamata eva kasyacit kvacid eva yāne 'dhimuktir bhavati so 'ntareṇa gotrabhedam na syāt* | (ad III. 2)

Dans la mesure où il situe précisément le penchant de chacun dès l'origine (*prathamata eva*), il faut comprendre qu'il s'agit ici du *gotra* inné, dans lequel on se tient naturellement (*prakṛtisthaṁ gotram*). Par naissance, chacun possède en germe telle ou telle aptitude ou tendance. La préséance dans l'ordre d'acquisition semble donc revenir au *gotra*. Il est premier et joue un rôle causal. Le *bodhisattvagotra* est ainsi compris comme la racine de l'arbre d'éveil (ad III. 13). Par ailleurs, la compassion en est indissociable, ainsi que l'explique le MSA ad III. 5:

Il y a quatre marques (*liṅga*) dans le *gotra* des *bodhisattva*: provenant d'une pratique dès l'origine; la compassion pour les êtres, l'adhésion à l'enseignement du Mahāyāna et la patience, parce qu'il endure ce qui doit être supporté lorsque la pratique [devient] difficile, et la pratique (*samācāra*) du bien consistant dans les *pāramitā*.

*caturvidhaṁ liṅgaṁ bodhisattvagotre | ādiprayogata eva kārūṇyaṁ sattveṣu | adhimuktir mahāyānadharme | kṣāntir duṣkaracaryāyām sahiṣṇutārthena | samācāraś ca pāramitāmayasya kuśalasyeti* |<sup>23</sup>

Le terme '*liṅga*' peut se comprendre comme '*an inferential mark*'. On déduira donc de la présence de la compassion l'existence d'un *gotra*

23 Voir AA 36-37, p. 6; OBERMILLER 1933:90.

déterminé de *bodhisattva*, comme on déduit l'existence du feu de la présence de fumée.<sup>24</sup>

Pour en revenir à la genèse de la compassion, on voit ici qu'elle apparaît comme un élément du *gotra*. Elle est ainsi contenue en lui et n'est pas définie comme une de ses causes. Par conséquent, si la souffrance est bien comprise dans le MSA comme un facteur de l'émergence de la compassion, elle ne saurait suffire. En XVII. 63 et comm., Asaṅga explique:

La compassion des *bodhisattva* provient du bonheur, de la douleur et de leur prolongement.

La compassion des *bodhisattva* provient d'une cause, d'un ami, de [leur] nature propre.

*karuṇā bodhisattvānām sukhād duḥkhāt tadanvayāt |*  
*karuṇā bodhisattvānām hetor mitrāt svabhāvataḥ ||*

On voit bien ici que la compassion possède un ressort propre, une évidence qu'elle tire, non pas d'une cause extérieure – *duḥkha*, *mitra* –, mais de la nature même du *bodhisattva*, parce qu'il est de la nature de son *gotra* de développer la compassion. Ceci est encore exprimé ailleurs dans le MSA ad VIII. 5:

Sa raison, c'est sa nature, autrement dit la Famille, et le spectacle de la douleur d'autrui, et l'éloignement de toute pensée basse, qui en font la Per-maturation.<sup>25</sup>

*svaprakṛtyā ca gotreṇa paraduḥkhadarśanena nihīnayānaparivarjanatayā ca*  
*paripacyata iti kāraṇam |*

Mais si la causalité de la compassion s'avère si complexe c'est certainement parce que le sentiment de compassion est lui-même multiple et qu'il intervient à plusieurs moments de la progression du *bodhisattva*. La compassion est le moteur de son activité et, comme

24 Voir la discussion sur le *Daśadharmakasūtra* dans la *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, trad. dans RUEGG 1977:290-291.

25 Trad. LÉVI 1911:61. Pour une autre traduction voir *infra*, p. 436.



telle, nécessite d'être accompagnée par tout un ensemble de facteurs comme les amis de bien, l'union à la *prajñā*... Pour l'instant, ce sont moins les facteurs de sa maturation et de son développement que ceux de son émergence qui nous intéressent. Or, de ce point de vue, la stance XVII. 34 du MSA est importante puisqu'elle distingue quatre sortes de compassion et en définit l'étiologie:

La pitié (*kṛpā*) des compatissants (*karuṇātmaka*) est de quatre sortes: par nature, par calcul<sup>26</sup>, par application à en répéter l'exercice, et sans adversaire lorsqu'elle a obtenu la pureté.

Elle procède respectivement de la particularité du *gotra* [du *bodhisattva*], de l'examen des fautes et des mérites; de sa contemplation dans une autre naissance; de l'obtention du détachement.

*kṛpā prakṛtyā pratisaṃkhyayā ca pūrvam tadabhyāsavidhānayoḡāt |*  
*vipakṣahīnā ca viśuddhilābhāt caturvidheyam karuṇātmakānām ||*  
*seyaṃ yathākramam gotraviśeṣataḥ | guṇadoṣaparīkṣanataḥ |*  
*janmāntaraparibhāvanataḥ | vairāgyalābhataś ca veditavyā |*

Entre autres causes, Asaṅga expose à nouveau clairement l'idée d'une compassion naturelle au *bodhisattva*, contenue en germe dans la particularité de son *gotra*. Ainsi peut-on lire dans l'AK de Vasubandhu:

- 26 Le sens de l'expression 'par calcul' (*pratisaṃkhyayā*) glosée *guṇadoṣaparīkṣanataḥ*, 'provenant de l'examen des fautes et des vertus', nous a posé problème. Nous proposons de l'interpréter ainsi: le *bodhisattva ādikarmika* rapporte, comme c'est la tendance de chacun, la souffrance d'autrui à ses mérites et ses fautes. La douleur est minimisée si celui qui la ressent est *adhārmika*, tandis qu'elle frappe par son injustice si il est *dhārmika*. Selon qu'elle est rapportée à tel ou tel, elle inspire ou non la compassion. Progressivement le *bodhisattva* apprendra à ne plus relier la souffrance à la vertu ou à son contraire, à ne plus faire ce type de calcul (*saṃkhyā*). Aussi cruel que cela puisse nous paraître, aucune distinction ne sera plus faite entre la souffrance gratuite infligée à un enfant et le 'juste' châtiment d'un assassin. Le *bodhisattva mahāsattva* compatit pour tous, sans hiérarchiser leur souffrance. Ainsi le *tathāgata* compatit également pour ceux qui se plaisent à la paix (*śamābhirāma*), MSA IX. 13.

Il est un tel *gotra* qui fait en sorte que [certains] souffrent de la souffrance d'autrui [mais] pas de la leur, et se réjouissent du bonheur d'autrui et non du leur.

*gotrāntaram eva hi tat tathājātīyaṃ nirvartate yat pareṣāṃ duḥkhena duḥkhāyate sukhena sukhāyate nātmana iti.*<sup>27</sup>

Il semble, dès lors, que pour le Yogācāra la douleur n'apparaisse que comme une cause seconde de la compassion, son rôle ne se situant qu'en aval, dans le cours d'une naissance déjà prédestinée. Elle agit alors à la manière d'un révélateur et dévoile l'appartenance à la classe (*gotra*) des *bodhisattva*. La souffrance d'autrui ne *produit* pas véritablement la compassion, mais permet à ce sentiment déjà présent en germe chez le futur *bodhisattva*, de se *manifester*. Entre d'autres termes, si la compassion naît bien de la capacité à souffrir de la souffrance de l'autre (*pareṣāṃ duḥkhena duḥkhāyate*), cette aptitude à la compréhension d'autrui n'est présente chez le *bodhisattva* que dans la mesure où elle appartient préalablement à son *gotra*.

Il obtient une pensée de compassion pour les êtres souffrants qui sont nés là, [dans les enfers (*apāya*)], guidé par la grande compassion des *buddha*, c'est à dire justement par son *gotra*.

*teṣu ca sattveṣu tatropapanneṣu duḥkhiteṣu kārūṇyacittaṃ pratilabhate yad uta tenaiva gotreṇa buddhamahākaruṇāhetunā codyamānaḥ.*<sup>28</sup>

Inversement, la déficience en compassion (*karuṇāvikalatā*) relève d'un *gotra* inférieur (*hīnagotra*) de *śrāvaka*.<sup>29</sup> Ainsi explique la BBh:

Le *bodhisattva* qui réside dans le *gotra* (*gotra-vihārin*) parce que sa série personnelle est bonne par nature (*prakṛti-bhadra-saṃtānatā*), est naturellement (*prakṛti*) muni (*samanvāgato bhavati*) des bons *dharma* (*kuśalair dharmais*) et des vertus des *bodhisattva* (*bodhisattagaṇa*).

27 AK, p. 182.

28 BBh, p. 10.

29 Voir *Saṃdhinirmocana*, VII. 15: LAMOTTE 1935:74, 198.

*iha bodhisattvo gotravihārī prakṛtibhadrasaṃtānatayā prakṛtyā  
bodhisattvaguṇair bodhisattvārhaiḥ kuśalair dharmaiḥ samanvāgato bhavati |*

En effet:

Le *bodhisattva* qui réside dans le *gotra* est muni du germe (*bīja*) de tous les *dharma* de *buddha*.

*sarveśāṃ ca buddhadharmāṇāṃ gotravihārī bodhisattvo bījadharo bhavati |*<sup>30</sup>

Toutefois, ces données restent d'interprétation difficile dans la mesure où Asaṅga, on l'a vu, définit également une compassion née par suite de sa prescription et de son application antérieure (*pūrvam tadabhyāsavidhānayogāt*). Et le commentaire précise qu'il s'agit de sa pratique (*paribhāvana*) dans une *existence* antérieure (*janmāntara*). Ailleurs, chez Dharmakīrti, on trouve également mention d'une origine itérative de la compassion:

Compassion is the proof [of the Buddha being a means of knowledge]. That [compassion arises] from repeated practice. *sādhanaṃ karuṇābhyāsāt sā*<sup>31</sup>

Commentant cette stance, le *Pramāṇavārttikavṛtti* de Manorathanandin offre un parallèle surprenant avec le MSA XVII. 34:

*abhyāsāt sā | gotraviśeṣāt kalyāṇamitrasaṃsargād anuśayadarśanāt kaścin  
mahāsattvaḥ kṛpāyām upajātasprhaḥ...*<sup>32</sup>

Elle [la *karuṇā*] provient d'un exercice répété (*abhyāsa*). Certains *mahāsattva* ont développé un désir de compassion (*kṛpā*) dû à la particularité de leur lignée (*gotra*), à la rencontre d'un ami de bien, [ou] à la vision des reliquats.

On voit donc la complexité de cette étiologie, à la fois basée sur la répétition dans des vies antérieures et sur d'autres conditions inhérentes

30 BBh, *Vihārapaṭala*, p. 2.

31 *Pramāṇavārttika* I. 34, édition et traduction commentée de FRANCO 1997:159.

32 Cité dans FRANCO 1997:24, n. 23.

à la naissance présente du *bodhisattva* telles qu'elles sont définies dans son *gotra*. Si le lien de l'un à l'autre est compréhensible, la loi du *karma* expliquant la progression possible des qualités d'une existence à l'autre, l'impulsion première nécessaire à l'émergence de la compassion reste obscure. On ne sait plus si la elle est issue du *gotra* ou si elle naît de sa propre répétition, de cet exercice (*abhyāsa*) redondant et progressif. Pourtant, si celui-ci joue très certainement un rôle c'est sans doute en tant qu'il est un facteur de croissance de la compassion, et moins en ce qu'il en serait proprement à l'origine. En effet, Asaṅga explique que:

Pour les *bodhisattva*, trois [choses] s'accroissent au travers de [leur] naissance grâce à [leur] compassion: la compassion [elle-même] par son exercice [répété], le don, parce qu'il dépend de la compassion [et] la richesse, parce qu'elle dépend du don.”

*trayaṃ bodhisattvānāṃ sarvajanmasu vardhate karuṇāyogāt | karuṇā tadabhyāsāt | dānaṃ karuṇāvaśāt | bhogāś ca dānavaśāt |* MSA ad XVII. 50

La répétition est ici clairement précisée. Elle n'est pas cause principale (*pradhānakāraṇa*) mais facteur de croissance (*vṛddhi*). Autrement dit le germe (*bīja*) est déjà présent lorsqu'intervient cette répétition (*abhyāsa*) dont parlent nos sources. Reprenons la traduction de MSA VII. 5. Nous proposons maintenant de la lire ainsi:

[la compassion naît] de sa propre nature à cause du *gotra*, [puis] elle mûrit par la vision de la souffrance d'autrui et l'abandon complet des pensées inférieures: telle est [sa] cause (*iti kāraṇam*).<sup>33</sup>

Tel est également se qui ressort de l'AAĀ:

La prise du *bodhicitta* provient originairement de la force du *gotra* [et] de l'éveil du germe de la pitié par la perfection des intentions et des pratiques.

33 Sanskrit, voir *supra*, p. 432

*tatrādaḥ gotrasāmarthyāt kṛpābījaprabodhataḥ |  
prayogāśayasāmpattyā bodhicittaparigrahaḥ ||*<sup>34</sup>

On peut alors affiner la causalité. L'AK fait une description très précise de la causalité, en particulier de la différence entre *hetu* et *pratyaya*. Il n'est pas dans nos intentions de superposer artificiellement chaque facteur intervenant dans la genèse de la compassion à un type particulier de causes ou de conditions décrites dans l'AK. Toutefois, l'explication qu'il donne peut aider à comprendre les différents degrés d'intervention des causes. L'AK (II. 49) définit six causes (*hetu*): *kāraṇahetu* (cause première); *sahabhūhetu* (cause concomitante); *sabhāgahetu* (cause semblable); *samprayuktahetu* (cause associée); *sarvatragahetu* (cause omniprésente) et *vipākahetu* (cause de rétribution). Sans suivre l'analyse détaillée que donne Vasubandhu, il est intéressant de s'arrêter sur la cause première (*kāraṇahetu*) définie comme "la [cause] par excellence (*pradhāna*) parce qu'elle produit (*utpādana*), [...] comme la graine (*bīja*) pour la pousse (*aṅkura*) [...]"<sup>35</sup>. Mais explique l'AK, aucun *dharma* ne naît d'une cause unique. Il y a toujours le *kāraṇahetu* et le *sahabhūhetu*. Continuant avec les *pratyaya*, les conditions, il explique qu'elles sont de quatre sortes, dont la première le *hetupratyaya* est littéralement 'une condition qui est une cause'. Elle est définie ainsi: "Les cinq causes, à l'exception du *kāraṇahetu*, sont [aussi] des conditions causales (*hetupratyaya*)."<sup>36</sup> Il ne faut pas suivre le détail de ces distinctions pour les plaquer sur la genèse de la compassion. Voir, par exemple, autrui (*parasattva*) comme une 'condition en qualité d'objet' (*ālambanapratyaya*)<sup>37</sup> ou la douleur (*duḥkha*) comme une *sahabhūhetu* puisqu'elle entretient avec la compassion une relation de réciprocité.<sup>38</sup> Il est toutefois clair que tous ces facteurs n'interviennent pas de la même façon, au même moment, ni ne jouent le même type de rôle. Le *gotra* apparaît bien comme une

34 AAĀ, p. 29. Voir également RUEGG 1969:128-129; OBERMILLER 1933:19-20.

35 *yastu pradhānaḥ kāraṇahetuḥ sa utpādane 'pi samartho yathā cakṣūrūpe cakṣurvijñānasya āhāraḥ śarīrasya bījādayo 'ṅkurādīnām iti* | AK, p. 83.

36 *kāraṇahetuvarjyāḥ pañca hetavo hetupratyayaḥ* | AK, p. 98.

37 LA VALLÉE POUSSIN 1923-31: ii, p. 306.

38 MSA XVII. 46-47; 52; ad IV. 22.

cause (*hetu*)<sup>39</sup>, mais une cause différente d'autres, tel l'*abhyāsa*, le *kalyāṇamitra*, ou la vision du *paraduḥkha*... La douleur agit comme un révélateur, les bons *dharma* – pensée, ami, vertu... – la confortent, l'assurent, tandis que la répétition, l'exercice répété, la font croître. Mais, pour le Yogācāra, la compassion est d'abord contenue dans le *gotra* du *bodhisattva*. Il est la base (*pratiṣṭhā*)<sup>40</sup>, la racine (*mūla*)<sup>41</sup> c'est-à-dire la cause principale, première: *pradhāna**hetu* ou *nimitta* – toujours dans ce même sens de cause principale.<sup>42</sup> Le MSA (ad III. 4) explique ainsi que le *gotra* est une cause (*hetu*), mais qu'il n'est pas un fruit (*phala*), et développe cette étymologie:

Le [terme] *gotra* doit se comprendre par les termes *guṇottāraṇa*, parce que les vertus (*guṇā*) proviennent (*uttaranti*) [du *gotra*] i.e. elles sont produites par lui.

*guṇottāraṇārthena gotraṁ veditavyaṁ guṇā uttaranty asmād udbhavantīti kṛtvā* |<sup>43</sup>

Ainsi, en tant qu'il est un germe (*bīja*) ou une racine (*mūla*), le *gotra* est une cause génératrice. Il tient pour, le Yogācāra, un rôle productif défini comme étant celui du *kāraṇa**hetu*. Il est la cause souveraine (*adhipati*) "parce qu'il possède maîtrise, activité génératrice et prédominante (*pradhāna*, *janaka*, *aṅgībhāva*)."<sup>44</sup>

La souffrance, ou plutôt la réaction à la vision de la souffrance n'est ainsi pas la même pour tous, selon que chacun appartient à tel ou tel *gotra*. C'est lui qui détermine la pensée (*citta*) de compassion associée à cette vision/compréhension (*darśana*), puisque c'est lui qui détermine l'ensemble des *dharma* de *buddha*.

39 Plus généralement sur le *gotra* comme cause, voir: RUEGG 1969:87-88.

40 AA I. 38, p. 6.

41 MSA ad III. 13, p. 13.

42 Voir MSA III. 3 dans LÉVI 1911:26, n. 3.

43 Pour d'autres étymologies, voir OBERMILLER 1933:93.

44 LA VALLÉE POUSSIN 1923-31: ii. p. 288. L'édition de Pradhan, p. 94 ne donne qu'*aṅgībhāva*. Composé *cvi* (RENOU 1948:150) de *aṅga*-*bhāva*, 'devenir facteur [d'existence]' (?). Voir MAY 1959: index.



## III

Cette même question de l'origine de la compassion et donc du *bodhisattva* est plus complexe dans le Madhyamaka.<sup>45</sup> L'une des raisons en est que la théorie du *gotra* n'y est pas exprimée. Cependant, on trouve dans les textes de cette école d'autres développements, parfois proches, qui posent des problèmes d'interprétation.

Dans le premier chapitre du BCA, le *bodhicittānuśāṃsa*, Śāntideva commence par constater la supériorité du sentiment de compassion du *bodhisattva*. Sa compassion a déjà progressé, il la cultive en n'abandonnant pas les êtres, par opposition aux hommes (*mātr*, *pitṛ*, *ṛṣi*, *brahman*) et aux dieux (*deva*) (BCA I. 23). Toujours en soulignant la rareté d'une compassion telle qu'elle se porte à délivrer chaque être de chaque souffrance (BCA I. 22), il écrit:

D'où [/comment] naît cet extraordinaire joyau parmi les êtres [qu'est le *bodhisattva*] sans précédant?

*sattvaratnaviśeṣo 'yam apūrvō jāyate kutas* (comm. *katham*), I. 25, ab.

La réponse ne suit pas, elle a déjà été donnée. Le *bodhisattva*, cette perle des hommes (*sattvaratna*) naît du *bodhicitta*, perle de l'esprit (*cittaratna*, I. 11-14; 36). Dans ce même chapitre, on trouve la première mention d'une intéressante série de métaphores:

Le malheureux enchaîné dans la prison de l'existence est dit, à ce moment [comm. *tat kṣaṇam*], fils des *sugata* [comm. *buddhaputra*]; lorsque le *bodhicitta* apparaît, il est salué avec respect par le monde des hommes et des dieux.

*bhavaacārakabandhano varākaḥ sugatānāṃ suta ucyate kṣaṇena |*  
*sanarāmaralokavandanīyo bhavati smodita eva bodhicitte || I. 9*

45 C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous en traitons ici, après le Yogācāra, contrairement à la chronologie.



Ainsi, le *bodhisattva* est fils des *buddha* (*buddhaputra* III. 23; *sugatānāṃ sūta*, I. 9, comm. *buddhaputra*; VII. 44; *jinasya putra*, I. 34, comm. *sugatasya putra*; *jinātmaja*, IV. 1, V. 100, comm. *buddhaputra*; *jinasiṃhasūta*, VII. 55), au moment où il forme le *bodhicitta*.<sup>46</sup>

Le sage ayant ainsi sereinement pris la pensée de l'éveil,  
se réjouit ainsi, afin de la faire croître:

“Aujourd’hui ma naissance est féconde, je profite de ma condition d’homme.

Aujourd’hui je suis né dans la famille des *buddha*, je suis maintenant fils des *buddha*.

Mon devoir est désormais celui qui sied à ma famille de sorte qu’aucune tache ne [souille] cette famille immaculée.”<sup>47</sup>

Si aucun lien de cause à effet n’est explicite, on pressent pourtant ici que ce n’est qu’une fois qu’il y a prise du *bodhicitta* que le *bodhisattva* entre dans la famille des *buddha*. Famille particulière, avec des devoirs particuliers, qui n’est pas celle de tous les hommes. La condition humaine, antécédente, permet la prise du *bodhicitta* mais *ne l’implique pas nécessairement*.

Le DBh explique comment dans la première terre de joie (*pramuditā*) le *bodhisattva* progresse, dépasse la terre des personnes ordinaires par la production du *bodhicitta*, produit la position de *bodhisattva*, naît immaculé dans la famille (*kula*) du *tathāgata*, [...], et se fixe dans la lignée (*vaṃśa*) des *tathāgata*, entièrement dévoué à la *bodhi* (*yena cittotpādena sahotpannena bodhisattvo ’tikrānto bhavati, prthagjanabhūmim avakrānto bhavati, bodhisattvaniyāmaṃ jāto bhavati, tathāgatakule ’navadyo bhavati, [...] tryadhva-*

46 Il s’agit d’une métaphore classique, le *jinaputra* est également une appellation du *bodhisattva*, voir les mêmes réf. que pour *kṛpālu*, *supra*, n. 5

47 *evaṃ grhītvā matimān bodhicittaṃ prasādataḥ |*  
*punaḥ prṣṭhasya puṣṭyartham cittam evaṃ praharṣayet ||*  
*adhya me saphalaṃ janma sulabdho mānuṣo bhavaḥ |*  
*adhya buddhakule jāto buddhaputro ’smi sāmpratam ||*  
*tathādhunā mayā kāryaṃ svakulocitakāriṇām |*  
*nirmalasya kulasyāśya kalaṅko na bhaved yathā ||* BCA III. 24-26, p. 43.

*tathāgatavaṃśaniyato bhavati sambodhiparāyaṇaḥ* ||<sup>48</sup>). On voit ici ce qui n'est qu'implicite dans le BCA. Le rapport de causalité entre le *bodhicitta* et l'appartenance à une classe ou une famille (*gotra* / *kula*) d'éveillés est inverse à celui ordonné par le Yogācāra. C'est ici la prise du *bodhicitta* qui produit l'entrée dans la famille du *buddha*. On remarquera cependant que le terme de *gotra* n'est pas utilisé. *Varṃśa* et *kula*, qui en sont synonymes dans le Yogācāra, ne doivent pas être compris comme tels ici. Il ne faut en tout cas pas leur attribuer le contenu particulier que porte le terme *gotra*. Quoiqu'il en soit, pour l'instant, on voit que le DBh semble admettre que l'acquisition du *gotra* / *varṃśa*<sup>49</sup> et l'entrée dans la famille (*kula*) des *tathāgata* se fait par adhésion, par la prise du *bodhicitta*. Cependant, le DBh utilise des exemples plus ambigus. Il explique ainsi que la supériorité du *bodhisattva* sur les *śrāvaka* et les *pratyekabuddha* lui est acquise dès l'origine par la force de son intention, ce germe de la *bodhi* qu'est le *bodhicitta*. L'analogie suivante est utilisée: le fils du roi, né dans la famille royale est accompagné des marques royales. A peine né, il l'emporte sur l'ensemble des ministres par la suprématie royale et non par la réflexion de sa propre intelligence (*rājakulaprasūto rājaputro rājalakṣaṇasamanvāgato jātamātra eva sarvāmātyagaṇam abhibhavati rājādhipatyena, na punaḥ svabuddhivicāreṇa*)<sup>50</sup>. Comme pour le *bodhisattva*, la *filiation* seule lui assure une suprématie qu'il lui appartient de développer afin de l'affirmer dans les faits, mais qu'il possède en droit dès la prise du *bodhicitta* qui marque son entrée dans la famille. On voit combien l'exemple du DBh est ambigu, puisqu'il fait référence au prince (*rājaputra*) qui est *né* (*prasūta*) dans la famille royale (*rāja-kula*) sans l'avoir souhaité, tandis que le *bodhisattva*, fils du vainqueur (*jinaputra*), semble appartenir au *buddhakula* par *intention* (*adhyāśaya*). Candrakīrti, qui reprend ce développement du DBh<sup>51</sup>, cite également le *Maitreyavimokṣasūtra*<sup>52</sup> qui procède de

48 P. 8.22-26. Cité aussi ŚS, p. 11. Voir SEYFORTH RUEGG 1969:111-112.

49 Sur la synonymie *varṃśa* / *gotra* dans ce contexte il est à noter que la traduction tibétaine utilise le même terme (*rigs*) pour les traduire. Voir RAHDER 1928.

50 DBh, p. 39.21-22.

51 MABh I.8, tr. LA VALLÉE POUSSIN 1907(b):267. DBh également cité dans ŚS, pp. 10-11.

manière similaire. Les caractéristiques à développer par le *bodhisattva* sont semblables aux caractéristiques qui seront développées par un oisillon *garuḍa*, parce qu'elles appartiennent à cette famille d'oiseau. De fait, l'exemple reflète là encore une ambiguïté en utilisant l'idée de gènes biologiques pour illustrer le *gotra*, que D. Seyfort Rugg a pu définir comme faisant fonction de *gène spirituel*.<sup>53</sup> Les exemples choisis pourraient ainsi nous faire penser que le *bodhisattva* naît dans sa famille sans l'avoir expressément souhaité, par prédestination. Pourtant, il nous semble qu'il n'en est rien. En effet, ces illustrations s'appliquent à éclairer la position d'un *bodhisattva* qui est *déjà entré dans la première terre*, et qui a donc préalablement produit le *bodhicitta*. Il ne servent donc pas à illustrer la causalité qui mène précisément au *bodhicitta* ou à la compassion. Sur ce sujet, le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* précise en ce sens le rapport que nous pouvons voir entre la compassion et la naissance dans la famille des *buddha*.

Si quelqu'un produit à l'endroit des êtres une très profonde pensée de grande compassion (*mahākaruṇācitta*), il prend naissance dans la famille des Bodhisattva.<sup>54</sup>

Même si le sanskrit est perdu, le texte parle bien ici du *bodhisattvakula*. Il commente en effet la PPr dont le sanskrit existant permet de nous assurer. La compassion se trouve ici fondatrice de l'entrée dans *bodhisattvakula* et non plus, comme dans le Yogācāra, fondée par sa pré-appartenance au *gotra*. On pourra cependant objecter que l'exemple est ici un peu particulier en ce qu'il concerne non la *karuṇā* mais la *mahākaruṇā*. Si les termes sont parfois utilisés l'un pour l'autre,

---

52 MABh I.8, tr. LA VALLÉE POUSSIN 1907(b):266-267.

53 RUEGG 1969:468. De fait l'usage qui en est fait dans ce contexte est différent de celui que l'on trouve par exemple dans l'opération de réminiscence des existences passées, quatrième des six supersavoirs: *amutrāhamāsam evaṃnāmā evaṃgotra evaṃjātiḥ evamāhāra evaṃcirasthitikaḥ evamāyuhparyantaḥ* | PPr, p. 86.7-9. Également DBh, p. 22.4. Sur le *pūrvanivāsānusmṛtijñāna*, voir LAMOTTE 1944-80: 1811 et suiv.

54 Tr. LAMOTTE 1944-80:1920.

ce n'est pas le cas ici puisque le texte nous situe dans la huitième terre, nommée *kumārabhūmi*.<sup>55</sup> Le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* précise plus loin que bien que le *bodhisattva* naisse dans la famille (*kula*) dès la première production de la pensée, il est encore susceptible de déchoir, sujet au recul. En revanche, dans la huitième terre, il entre dans la famille sans recul (*avaivartika*) des *bodhisattva*. Il est très intéressant de souligner ce parallèle que dresse le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*:

- 1ère *bhūmi*: *karuṇā* / *bodhicitta*  
*bodhisattvakula*
- 8e *bhūmi*: *mahākaruṇā* / *anupattikadharmakṣānti*  
*avaivartikabodhisattvakula*

Un tel parallèle permet d'expliquer un point obscur du DBh. On a indiqué plus haut comment ce texte situe la naissance du *bodhisattva* dans le *tathāgatakula* dans la première *bhūmi* où il se fixe dans le *tathāgatavaṃśa*. Plus loin, dans la huitième *bhūmi*, le texte explique à nouveau que le *bodhisattva* atteint cette fois le *gotra* de *buddha* (*buddhagotrānugata*)<sup>56</sup>. Moins qu'une hésitation des sources ou du vocabulaire, il faut sûrement voir là la marque de l'irréversibilité du *bodhisattva*. On retrouve bien le même parallèle que dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, à cette différence près que le vocabulaire n'est pas uniforme.

Le MA I. 1 et MABh<sup>57</sup> de Candrakīrti explique que trois facteurs sont causes des *bodhisattva*. La logique de l'acquisition telle que la décrit Candrakīrti est ainsi: compassion (*sñiṃ rje* = *karuṇā*) – *advayañāna* – *bodhicitta*. Il suit la RĀ II. 74 de Nāgārjuna, à cette exception près que l'ordre diffère, la compassion ne se situant qu'après la production du *bodhicitta*. Toutefois, Candrakīrti est ici plus précis que son maître. Il indique clairement que c'est la compassion qui est la racine des deux autres facteurs du *bodhisattva*. Elle est ainsi, pour lui, la graine (*sa bon* = *bīja*)<sup>58</sup> des principes d'un *buddha*. Candrakīrti

55 PPr, p. 23.6. LAMOTTE 1944-80:1923, n. 1.

56 DBh, p. 47.5.

57 Tr. LA VALLÉE POUSSIN 1907(b):252 et suiv.

58 MA I. 2, p. 7 et MABh, p. 8.12. CANDRA DAS 1902:1259.

continue en expliquant la nécessité de la compassion tout au long du parcours du *bodhisattva*. Initialement, bien sûr, pour la production du *bodhicitta*, mais également ensuite, après qu'il ait été prononcé. En particulier, elle assure le *bodhisattva*, l'empêchant de tomber au rang des *śrāvaka* et des *pratyekabuddha* et se faisant, elle le *maintient* dans la famille des *bodhisattva*. Pour Candrakīrti, cette compassion naît du constat de la souffrance des êtres (MA I. 3). Reprenons à nouveau la chronologie: le *bodhisattva* est face à la souffrance, il compatit. Accompagné du savoir, il produit le *bodhicitta* et entre dans la première terre. Là, il est *réellement* un *bodhisattva* et ne peut plus être appelé autrement. Candrakīrti explique qu'à partir de ce moment là, il est né dans la famille des *tathāgata* (*jātaḥ kule bhavati caiṣa tathāgatānām*)<sup>59</sup>, et qu'à partir de là, il entre dans la "prédestination"<sup>60</sup>.

L'appartenance à la famille des *buddha* découle ainsi d'une réaction provoquée par la souffrance d'autrui. Une réaction acceptée, élargie à tous. Cet élan naturel, instinctif est exprimé dans le ŚS:

Lorsque dans le monde, un fils est empalé, les parents qui voient [cela] ne voient plus [l'intérêt] de s'attacher à leur propre bonheur (*sva-saukhya-saṃga*), à cause de leur compassion naturelle (*svānurūpa*).

*loke 'pi putre śūlam āropyamāṇe | paśyator mātāpitror na svasaukhyasaṃgo  
drṣṭaḥ svānurūpakṛpāvaśāt* |<sup>61</sup>

Loin d'opposer ces deux sentiments, l'un pur, l'autre impur, il les place dans un rapport de continuité et de progression. Cette impulsion initiale, brutale, sauvage, égotique même, peut être raffinée et se dépouiller de ses premiers motifs égoïstes. La compassion dont il est ici question n'a rien de commun avec la grande compassion. Elle n'est ni gratuite, ni acquise à tous. Cette compassion, réaction initiale à la souffrance d'autrui est d'abord une déclaration d'intention (*api*

59 MA I. 6, a. Sk dans LA VALLÉE POUSSIN 1907(b):264, n. 2.

60 LA VALLÉE POUSSIN 1907(b):265. En note 8, La Vallée Poussin donne l'équivalent sanskrit *niyāmāvakrānti*.

61 ŚS. p. 166.14-15.



*cādhyāśaya ucyate* | [...] *kāruṇyam anāryeṣu*)<sup>62</sup>. En cela, la compassion est un vœu, une aspiration, elle est ce par quoi l'action du *bodhisattva* est 'mise en branle' (*pra-ĪR*).<sup>63</sup> De fait, elle conduit le *bodhisattva* au *bodhicitta*, qui est bien cette intention d'atteindre la *bodhi*.

Ainsi il ne faudrait pas couper la compassion spontanée du nécessaire effort que s'impose le *bodhisattva* pour la développer, contrairement au *śrāvaka*. Ce dernier va, lui, en supprimer l'intrusion dans le cour d'un apaisement progressif de tout sentiment, y compris celui-ci. Les *apramāṇa* témoignent en effet de l'épuration des sentiments de bienveillance (*maitrī*), de compassion (*karuṇā*) et joie (*muditā*) pour se fondre en équanimité (*upekṣā*). L'acceptation du sentiment de compassion et l'application mise à le développer est remarquable dans l'œuvre de Śāntideva. Elle passe par la médiation de l'intellection. Car il faut encore percevoir, derrière la valse des émotions contradictoires et – parfois seulement – douloureuses, la condition intime de chacun qui le lie indéfiniment à la souffrance. Ce n'est pas ici l'endroit de développer tous les aspects de l'effort que s'impose le *bodhisattva* pour mûrir la compassion et nous nous bornerons donc à quelques indications. Nous avons souligné plus haut l'importance de la vision (*DRŚ-* et *PAŚ-*) dans la genèse de la compassion. Ces racines signifient bien dans leur sens premier 'voir', 'regarder', mais elles ont également un sens plus technique – on connaît bien le terme de *darśana* qui désigne les systèmes philosophico-religieux de l'Inde. De fait, ces termes rendent compte d'une vision-compréhension. A l'extrême, le *darśana* est du même ordre que la *prajñā*: une intuition libératrice. C'est alors une vision née de l'œil de la *prajñā* (*prajñācakṣus*)<sup>64</sup>. C'est ainsi que Śāntideva développe une approche beaucoup plus intellectualisée de la douleur.

62 ŚS, p. 285.14-15.

63 BhK I, p. [187].

64 Voir la *Śālistambāṭikā* de Kamalaśīla, SCHOENING 1995:237-238. Et en écho MMK XXIV. 40, p. 515. 9-10; VV. ad 54, p. 140: *uktaṁ hi bhagavatā yo hi bhikṣavaḥ pratītyasamutpādaṁ paśyati sa dharmam paśyatīti*. AP, p. 170: *cakṣur bhagavan prajñāpāramitā* (Bienheureux, la vertu de sagesse est un œil.). Comparer les expressions: *adarśanayogena darśanam* et *aparijñānayogena pariñānam*. Sur ces racines, voir MAY 1959: n. 10.

Ici, d'une certaine façon, le *duḥkha darśana* doit succéder à la *duḥkha drṣṭi* qui n'en est que le simple constat. La compassion fait bien écho à la souffrance, mais elle est cultivée par le biais de méthodes telles que l'identité (*samatā*) entre les êtres et l'échange (*parivartana*) des identités. Ces méthodes, qui ne concernent pas en propre l'impulsion initiale (*unmiñja*) de la compassion mais plus proprement son développement, seront particulièrement utilisées et codifiées dans le bouddhisme tardif et tibétain<sup>65</sup>. Kamalaśīla les évoque dans le BhK I<sup>66</sup>, ainsi qu'Atiśa / Dīpaṃkaraśrījñāna de filiation mādhyamika<sup>67</sup> et elles sont très largement commentées par Tsoṇ kha pa<sup>68</sup>.

#### IV

Les termes *kula* et *gotra* peuvent être pris comme des synonymes dans de nombreuses occurrences. Toutefois, *gotra* est utilisé dans un sens technique alors que *kula* est un terme plus large, qui revient dans les emplois banals tels que le fameux *kulaputra* qui émaille tous les mahāyānasūtra.<sup>69</sup> Pour le Yogācāra, qui a développé l'aspect technique du terme *gotra*, l'accent est largement mis sur ce 'germe' qui renvoie à l'embryon du *tathāgata* à partir duquel se déploie et s'organise la carrière du *bodhisattva*. Asaṅga explique ainsi que le Mahāyāna

65 MAXWELL 1976; TENZING GYATSO 1979. Il est à noter que la vision de chaque être comme étant un frère, un père ou une mère est présente dès l'AP (p. 321.13-20). Plus tard, l'amplification de ce thème portera sur la probabilité que chacun des êtres ait pu réellement être, dans une vie antérieure, un frère, un père ou une mère. L'égalité théorique des êtres exprimée par la vacuité s'est transformée un devoir moral enraciné dans la réalité de la transmigration.

66 Pp. [189]-[190].

67 RUEGG 1981:112: "This list [of texts cited by him] appears to link Dīpaṃkaraśrījñāna above all with the pure Madhyamaka traditions transmitted from Buddhapālita, Bhāvaviveka and Candrakīrti, rather than with the Yogācāra-Madhyamaka synthesis represented by Śāntarakṣita and Kamalaśīla." Mais voir VAN DEN BROECK 1976: V, n. 2.

68 MAXWELL 1976:231.

69 Voir SHOPEN 1997: 117.



commence avec le *gotra* (MSA XIX. 61). Ce qui est particulièrement d'intérêt pour nous, c'est que le *gotra* est compris comme une cause qui englobe la compassion. Ainsi, parce qu'il possède le *buddhagotra*, le *bodhisattva* développe la compassion face à la douleur d'autrui, et débute son activité sotériologique. Pour le Madhyamaka, l'étiologie est inverse. La compassion relève davantage d'une impulsion spontanée en écho à la souffrance que d'une disposition particulière à la nature du *bodhisattva*. Le *bodhisattva* entre dans la famille (*kula*) du *buddha* par compassion et par adhésion. Il accepte ce sentiment qui le conduit non seulement à formuler des vœux pour autrui, mais de plus, il lui dédie la longue carrière qu'il entreprend. C'est cet événement qui constitue l'acte de naissance du *bodhisattva* tel que le comprend le Madhyamaka. La compassion est d'abord ordinaire, puis cultivée, choisie comme un ancrage et une orientation dans la temporalité de l'éveil. L'acceptation de la compassion et de l'obligation qu'elle lui fait place, de fait, le *bodhisattva* dans la famille ou la lignée des *buddha*. Ainsi apparaîtra, à travers l'effort d'intellection, la compassion qui permettra au *prthagjana* de devenir un *bodhisattva* et d'entrer dans la famille du *buddha*.

Cette différence s'explique sans doute par l'interprétation différente qu'ont fait les deux écoles de la notion de *tathāgatagarbha*. Ainsi que le souligne D. Seyfort Rugg, Candrakīrti a jugé les textes relevant de l'enseignement du *tathāgatagarbha* comme non définitifs et à interpréter.<sup>70</sup> Mais, bien que cette divergence d'interprétation soit importante, elle ne doit pas pour autant être trop appuyée. Car, si la notion de *gotra* n'intervient pas – ou très peu – dans le Madhyamaka, l'étiologie des naissances joue un rôle important. On a vu comment Śāntideva explique la nécessité de naître homme. Or, cette condition essentielle de la sotériologie peut également s'inscrire dans une causalité de la rétribution morale; chaque naissance entraînant telle ou telle renaissance. Le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* introduit cette lecture lorsqu'il explique que c'est en fonction de ses vœux antérieurs (*pūrvapraṇidhāna*) et de ses facultés, qu'un tel possède ou pas la compassion. Autrement dit si ce n'est certes pas comparable au *gotra*, une certaine forme de prédisposition peut également intervenir, dans le

70 RUEGG 1989:27-28.

Madhyamaka, comme facteur propice à la prise du *bodhicitta* – bien qu’à notre sens, elle joue essentiellement un rôle moral et non épistémologique.

De son côté, le Yogācāra attribue le *tathāgatagotra* à tous les êtres, posant en principe la possibilité pour tous de produire le *bodhicitta*. A chacun de le purifier pour en retrouver la puissance motrice sur le chemin de l’éveil.

Ainsi, c’est surtout une question d’éclairage porté par chacune des deux écoles sur l’origine de la compassion. L’une mettant davantage en avant son appartenance à la nature propre du *bodhisattva* par quoi elle trouve véritablement son origine, l’autre soulignant sa nature brute possédée par tous mais diversement utilisée et qui, acceptée et accompagnée de sagesse, fait pénétrer l’homme ordinaire dans la famille des *buddha*.

## Bibliographie

### Abréviations:

- AA     *Abhisamayālaṅkāra-Prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*,  
éd. Th. Stcherbatsky & E. Obermiller, 1970 (BB, XXIII).
- AAĀ   *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā*,  
éd. G. Tucci, Baroda, 1932 (GOS, LXII).
- AK     *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*,  
éd. P. Pradhan, Patna, 1975 (TSWS, 8). 1ère éd. 1967.
- AN     *Aṅguttaranikāya*,  
éd. pāli, Morris R., Hardy E., London, 1883-1910, 6 vol. (PTS).
- AP     *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*,  
éd. R. Mitra, *Aṣṭasāhasrikā, a Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists*, Calcutta, 1888 (BI).

- BBh *Bodhisattvabhūmi, A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, éd. U. Wogihara, Tokyo, 1971.  
Le *Vihārapaṭala* est cité d'après l'édition de J. Rahder, *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi (chapitre Vihāra et Bhūmi)*, Louvain, 1926.
- BCA et BCAP *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary of Prajñākaramati*, éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (BST, 12).
- BhK I Premier *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla,  
éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma, 1958 (SOR, IX.2).
- BP *Bodhisattvaprātimokṣasūtra*, éd. N. Dutt, *Indian Historical Quarterly*, vol. vii, n°2, 1931, pp. 259-286.
- DBh *Daśabhūmikasūtra*, éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1967 (BST, 7).
- MABh *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, traduction tibétaine,  
éd. La Vallée Poussin, St-Petersbourg, 1912 (BB IX)
- MMK *Mūlamadhyamakakārikā*, voir PPa
- MN *Majjhimanikāya*, éd pāli, V. Trenckner & R. Chalmers, London, 3 vol., 1888-1899 (PTS).
- MSA *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, éd. S. Lévi, Paris, 1907 (BEHE, 159).
- MV *Mahāvyutpatti*, éd. Minayeff, 1910, vol. 2 (BB, XIII).
- PPa L. de La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, St.-Petersbourg, 1913 (BB, IV).
- PPr *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*,  
éd. N. Dutt, Calcutta, 1934 (COS, 28).
- RĀ *Ratnāvalī* de Nāgārjuna, éd. M. Hahn, Bonn, 1982.

- RGSGP *Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā*,  
éd. E. Obermiller, Indo Iranian- Reprint V, 1960.
- RGV *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*,  
éd. E. H. Johnson, Patna, 1950.
- Ś Ed. tib., frag. sk. J. D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*, vol. II: Tibetan editions, Wien, 1995 (WSTB, 35, 2).
- SR *Samādhirājasūtra*, éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 (BST, 2).
- SS *Sūtrasamuccaya*, éd. Bhikkhu Pāsādika, *Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya*, København, 1989 (FTH, 2).
- ŚS *Śikṣāsamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-sūtra*, éd. C. Bendall, St.-Pétersbourg, 1902 (BB, I.).
- TŚ *Triṃśikāvijñaptibhāṣyaṃ*, éd. sk., dans *Vijñaptimātratāsiddhi*, S. Lévi, Paris, 1925 (BEHE, 245).
- VP *Vinayapiṭaka*, 5 vol. PTS, 1879-1883.
- VV E. H. Johnston & A. Kunst, *The Vīgrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary*, MCB, IX, 1951.

*Ouvrages cités:*

- ARONSON, H. B.: *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi, 1980.
- FRANCO, E.: *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, Wien (WSTB, 38), 1997.
- HARE, E. M. 1932-36: *The Book of the Gradual Sayings*, London, 5 Vol. 1932-36 (PTS).

LAMOTTE, E.: *Samdhinirmocana, l'explication des mystères*, texte tibétain édité et traduit, Louvain, Paris, 1935.

– *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra)*, 5 Vol: I, II, BM, 1944 et 1949; III, IV, V, PIOL, 1970, vol. 2, 1976, vol. 12, et 1980, vol. 24.

– “La bienveillance bouddhique”, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, xxxviii, Bruxelles, 1952, pp. 381-403.

LA VALLÉE POUSSIN, L. de: *Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Śāntideva*, Paris, 1907(a).

– “*Madhyamakāvatāra*, Introduction au traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti avec le commentaire de l'auteur traduit d'après la version tibétaine”, *Le Muséon*, 8, 1907(b), pp. 249-315; 11, 1910, pp. 271-358; 12, 1911, pp. 235-328.

– *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, traduit et annoté*, Paris, 6 vol., 1923-31 (Les citations renvoient, selon l'usage, au chapitre du AK et non au volume de la traduction, puis à la page.)

LÉVI, S.: *Mahāyānasūtrālamkāra, Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, Paris 1911 (BEHE, 190).

– *Un système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932 (BEHE, 260).

MOTILAL, B. K.: “The Doctrine of karaṇa in Grammar-Logic”, *The Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, vol. xvii, nov. 1960-feb. 1961, part. 1-2, pp. 63-69.

MAXWELL, N.: *Great Compassion: the Chief Cause of the Bodhisattva*, University Microfilms, Ann Arbor, 1976.

MAY, J.: *Candrakīrti prasannapadā madhyamakavṛtti, Commentaire limpide au Traité du Milieu*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1959.

OBERMILLER, E.: "The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation Being A Manual of Buddhist Monism, The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsaṅga", *Acta Orientalia*, ix, 1931, pp. 81-306.

– *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*, London, 1933 (COS, 27).

RAHDER, J.: *Glossary of the Daśabhūmika-Sūtra*, Paris, 1928 (Buddhica, 2e Série, Documents, t. 1).

RUEGG, D. S.: *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, 1969 (PEFEO).

– "The *gotra*, *ekayāna* and *tathāgatagarbha* theories of the *Prajñāpāramitā* according to Dharmamitra and Abhayākara-gupta", in *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Ed. L. Lancaster, Berkeley, 1977, pp. 282-312.

– *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, An History of Indian Literature, vol. vii, fasc. I, Wiesbaden, 1981.

– *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective, On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, School of Oriental and African Studies, London, 1989.

SCHOENING, J. *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries*, vol. I: Translation with Annotation, Wien, 1995 (WSTB, 35, 1).

SHOPEN, G. *Bones, Stones, and Buddhist Monks, Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, 1997.

TAKASAKI, J. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Roma, 1966 (SOR, 33).

TENZING GYATSO, 14ème Dalai Lama *Āryaśūra's Aspiration and A Meditation on Compassion*, Dharamsala, 1979.

VEN DEN BROECK, J. *Le Flambeau sur le chemin de l'éveil (Bodhipathapradīpa)*, texte tibétain édité, traduit et annoté, Publication de l'Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques, Série Etudes et Textes n°5, Bruxelles, 1976.



