

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	71 (2017)
Heft:	1
Artikel:	Le commentaire de Tankuang sur l'Eveil à la Foi dans le Grand Véhicule : la probable influence de Wonhyo
Autor:	Guerra-Glarner, Monika
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-696882

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: 04.02.2026

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

Monika Guerra-Glarner*

Le commentaire de Tankuang sur l'*Eveil à la Foi dans le Grand Véhicule*: la probable influence de Wonhyo

DOI 10.1515/asia-2016-0056

Abstract: Tankuang was a Chinese monk active during the eighth century. His texts were found in Dunhuang at the beginning of the twentieth century, and only then included in the *Taishō* canon. Tankuang wrote several commentaries on numerous Mahāyāna sutras, and two of these texts are commentaries on the *Dasheng qixin lun*. This paper focuses on the influence of two Korean monks, Wonch'uk and Wonhyo, on Tankuang's commentaries. Whereas it seems clear that Tankuang was affiliated to the Ximing lineage of Wonch'uk, there is no such evidence concerning the influence of Wonhyo. But it appears that Tankuang is taking over some of the concepts introduced by Wonhyo, and there are some clear cases of textual and doctrinal evidence of this influence that I will present in this paper.

Keywords: China, Dunhuang manuscript, Mahāyāna Bouddhism, Yogācāra, Wonhyo

1 Introduction

Tankuang est un moine originaire du Nord-Ouest de la Chine, dont les écrits, retrouvé à Dunhuang au début du 20^{ème} siècle, font aujourd'hui partie du canon bouddhique sino-japonais. Après avoir effectué une partie de ses études religieuses à Chang'an, au monastère de Ximing, il séjourna dans plusieurs monastères du Nord-Ouest de la Chine et termina sa vie à Dunhuang, à l'époque de la domination tibétaine.

Il a écrit plusieurs commentaires à des *sūtra* du Grand Véhicule, dont deux sur le *Dasheng Qixin Lun* (*QXL*).¹ Le premier fut écrit aux alentours de 761 en cinq

¹ Texte important du Mahāyāna, le 大乘起信論 (« *Eveil à la Foi dans le Grand Véhicule* ») consiste en une habile synthèse des principales thèses mahāyānistes parvenues en Chine à cette époque. Originellement attribué à Aśvaghoṣa, il est aujourd'hui largement admis qu'il s'agit

*Corresponding author: Monika Guerra-Glarner, Unité des études chinoises, Université de Genève, Rue de Candolle 2, 1211 Geneva 4, Switzerland. E-mail: Monika.Guerra@etu.unige.ch

fascicules, dont deux sont aujourd’hui perdus.² Dans ce commentaire très détaillé, Tankuang compare les deux « traductions » du *QXL*, celle attribuée à Paramārtha, datant du milieu du 6^{ème} siècle, et la deuxième, effectuée par Śikṣānanda dans le courant du 7^{ème} siècle.

L’identité des maîtres de Tankuang durant son séjour au monastère Ximing environ un siècle après Xuanzang ainsi que les influences qu’il a subies ne sont pas connues.³ Mais c’est là qu’il se familiarisa avec les textes Yogācāra, et probablement également avec les écrits de Wonch’uk⁴ (613–696), qui avait résidé dans ce monastère, et en avait été abbé, quelques années auparavant.

Il est aujourd’hui avéré qu’il existait au moins deux courants parallèles de l’école Faxiang⁵ en Chine du Nord; le courant « orthodoxe » de Kuiji⁶ (632–682), et le courant « hérétique » introduit par Wonch’uk. Mon hypothèse de départ est celle d’une affiliation de Tankuang au second courant, dont les enseignements semblent avoir survécu à la rébellion d’An Lushan, et auraient été diffusés à Dunhuang par l’intermédiaire de Tankuang en même temps que le célèbre commentaire de Wonch’uk sur le *Samdinirmocana Sūtra*.⁷

d’un apocryphe composé directement en chinois, vers le milieu du 6^{ème} siècle. Il a été commenté par les plus éminents commentateurs, tels que Huiyuan, Wonhyo et Fazang. La question de l’origine du Traité reste ouverte et est toujours discutée par les spécialistes, en particulier au Japon.

² Le *Dasheng Qixin Lun guangshi* 大乘起信論廣釋 (*Commentaire général du Traité de l’Eveil de la Foi dans le Grand Véhicule*, T. 2814).

³ Nous ne savons pas grand-chose de la vie de Tankuang. Bien qu’il fut l’auteur de volumineux commentaires et de lectures publiques, aucune de ses œuvres ne fut incluse dans le canon bouddhique durant les siècles qui suivirent et son nom ne fut pas non plus mentionné dans les *Biographies de moines éminents*. La raison en est probablement que ses activités furent confinées à la région proche de Dunhuang, et que ses travaux n’ont pas circulés jusqu’à Chang’an. En effet, la période de composition des œuvres de Tankuang est une époque troublée de l’histoire chinoise, dominée par deux événements importants; la Rébellion d’An Lushan, qui plongea la Chine dans le chaos durant de longues années entre 755 et 763, et l’occupation durant presque un siècle (762–848) d’une grande partie de la Chine située sur la rive ouest du Fleuve jaune par les rois tibétains. Le peu que nous connaissons de la vie de Tankuang provient de la préface de l’un de ses commentaires (T. 2812), de laquelle on peut déduire qu’il est né à Jiankang (健康, garnison militaire située à l’est de Dunhuang) au tout début du 8^{ème} siècle. Nous savons par d’autres sources qu’il est probablement mort entre 781 et 788.

⁴ Yuance 圓測 en chinois.

⁵ Le concept d’« école Faxiang » a été interprété comme étant le Yogācāra orthodoxe qui succéda aux enseignements Yogācāra de Xuanzang et à sa suite toute la nouvelle tradition Yogācāra de l’Asie de l’est, qui est basée sur les traductions des nouveaux textes canoniques.

⁶ 窺基, également appelé « maître Ci’en » (*ci'en dashi* 慈恩大師), *Dacheng ji* 大乘基 ou simplement *Ji* 基.

⁷ Cho 2005: 193.

La seconde hypothèse que j'aimerais également vérifier et que je désire présenter dans cet article est celle de l'influence d'un autre moine coréen sur le commentaire de Tankuang. Bien que parmi les commentaires du *QXL* disponibles au début de la dynastie Tang, celui de Fazang⁸ était vraisemblablement le plus connu, il semble que Tankuang s'intéressa plus encore à ceux de Wonhyo (617–686).⁹ En effet, mis à part le fait que tous deux citent fréquemment les mêmes *sūtra* du Grand Véhicule, il semble que Tankuang connaissait très bien ses commentaires et qu'il a également repris de nombreux concepts introduits par ce dernier.

Enfin, je vais présenter quelques évidences textuelles qui semblent indiquer que Tankuang s'est servi des textes de Wonhyo lors de la rédaction de ses propres commentaires.

2 « Ancien » Yogacāra et « nouveau » Yogacāra

Les histoires du bouddhisme chinois distinguent en général deux étapes dans le développement du bouddhisme Yogacāra en Chine.¹⁰ L'interprétation introduite par Paramārtha (499–569),¹¹ qui traduisit un grand nombre de textes bouddhistes indiens qu'il avait emmenés avec lui. Ses principales traductions étaient basées sur des textes indiens de Yogacāra, qui devinrent la base de l'école *Shelun*.¹²

Un siècle plus tard, la nouvelle série de traductions effectuées par Xuanzang (602–664) et son équipe inaugura la deuxième transformation majeure dans le développement doctrinal du bouddhisme Yogacāra chinois. Ce groupe de textes fut appelé « nouvelles traductions », en contraste avec les « anciennes traductions » de Paramārtha. La création du *Cheng weishi lun* (CWSL)¹³ marque le début

⁸ T.1846.

⁹ Yuanxiao 元曉 en chinois. Il est l'auteur de deux commentaires du *QXL* (T.1844 et T.1845).

¹⁰ Cf. Paul 1984.

¹¹ Moine indien arrivé en Chine par les routes maritimes du sud en 546.

¹² Ainsi nommée d'après le texte qu'il traduisit, le *She Da-sheng lun* (*Mahāyāna-samgrāha* ou « Somme du Grand Véhicule » d'Asanga).

¹³ L'« Établissement du rien-que-connaissance » (T. 1585). Il s'agit d'une compilation synthétique, établie et traduite par Xuanzang en 659–660, des enseignements de l'école Yogacāra, d'après les commentaires de dix maîtres indiens de l'école sur la « Trentaine » (*Trīṃśikā*, T.1586), un petit traité en trente stances et en prose, dans lequel Vasubandhu avait condensé sa doctrine. Il s'agit de la seule traduction de Xuanzang qui n'est pas une traduction directe d'un texte, mais plutôt un tableau sélectif et éditorial de différents textes distincts qui peut être vu comme représentatif de sa position générale sur la doctrine.

de la deuxième tradition, et c'est également sur elle que se fonde l'école Faxiang.

Kuiji, considéré comme le successeur de Xuanzang, aurait complètement répudié les enseignements Yogācāra introduits par Paramārtha un siècle plus tôt, et promu à leur place ceux développés par Xuanzang. En fait, en établissant ses fondements théologiques, Kuiji fut le fondateur effectif de l'école Faxiang, et celui qui l'a différenciée de la compréhension préalable du Yogācāra.

Une sorte de bifurcation aurait donc eu lieu dans la tradition Yogācāra en Asie de l'est, entre un « ancien » Yogācāra, basé sur les enseignements de Paramārtha, et un « nouveau » Yogācāra, fondé sur ceux de Xuanzang, considérés comme antagonistes sur le plan doctrinal.

Durant les 6^{ème} et 7^{ème} siècles, les exégètes bouddhistes est-asiatiques considéraient généralement cette distinction entre les deux systèmes comme un véritable antagonisme doctrinal entre les défenseurs de la théorie selon laquelle tous les êtres deviennent des *buddha* (*yiqie jie cheng* 一切皆成) ou théorie du *tathāgatagarbha*,¹⁴ et ceux qui distinguaient cinq lignages distincts (*wuxing gebie* 五性各別).¹⁵ Cette controverse est généralement connue sous le nom de « controverse de la *Nature de Buddha* ». Cette interprétation a également influencé la recherche moderne, qui a intégré cette dichotomie historique entre un « ancien » et un « nouveau » système Yogācāra.

La recherche récente tend cependant à remettre en question cette dichotomie traditionnelle ainsi que l'idée d'une opposition entre les vues de Paramārtha et celles de Xuanzang.¹⁶ Certains travaux montrent une connexion possible entre Paramārtha et Xuanzang par le biais de l'étude d'archives historiques concernant les « nouvelles écoles », suggérant que Xuanzang lui-même ne se serait pas prononcé contre les vues de Paramārtha. C'est Fazang

¹⁴ *Rulaizang* 如來藏 « Embryon de *tathāgata* ou Nature de Buddha ». La théorie du *tathāgatagarbha* fut clairement exposée pour la première fois vers 200 apr. J.-C., dans le *Tathāgatagarbha-sūtra* et le *Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra* (le « Sūtra du rugissement du lion adressé à la reine Śrīmālādevī »). L'idée du *tathāgatagarbha*: tout être animé a la capacité d'atteindre le plein Eveil d'un Buddha parce que le *tathāgatagarbha* existe chez tous sans aucune exception. En tant qu'êtres vivants, ils sont tous des embryons de *buddha* (Cornu 2006: 610–611).

¹⁵ Nous allons revenir sur cette théorie plus en détails un peu plus loin.

¹⁶ KENG Ching propose dans sa thèse la possibilité que Paramārtha et Xuanzang aient pu être d'accord sur de nombreux points doctrinaux, affirmant que l'image préexistante de Paramārtha comme défenseur de la théorie *tathāgatagarbha* est une vue retrospective erronée qui nous vient de Tanqian (542–607), un disciple tardif de Paramārtha (Keng 2009).

qui, le premier, aurait comparé les théories Tathāgatagarbha et Yogācāra dans une forme doctrinale systématique, en leur attribuant deux niveaux séparés d'enseignements.¹⁷

Le fait, avéré d'un point de vue historique, qu'il existait des contrastes entre les exégètes de l' « ancien » et du « nouveau » Yogācāra ne signifie donc pas que toute la tradition du nouveau Yogācāra était entièrement opposée à l'ancien Yogācāra, et il est donc impossible de réduire toute la tradition du « nouveau » Yogācāra en une seule entité antagoniste d'un point de vue doctrinaire à l' « ancien » Yogācāra. Bien que Kuiji, un des disciples majeurs de Xuanzang, ait systématisé les enseignements Yogācāra de la littérature bouddhique nouvellement introduite, il existait en effet d'autres lignes doctrinales que la sienne dans la tradition du « nouveau » Yogācāra.¹⁸ Ainsi Wonch'uk, un autre disciple majeur de Xuanzang, appartenant également au groupe du « nouveau » Yogācāra, défendit-il des positions doctrinales différentes de Kuiji. Les chercheurs modernes s'accordent en général sur le fait que Kuiji et Wonch'uk appartiennent à différents lignages scolastiques, connu sous le nom de lignage Ci'en 慈恩 et lignage Ximing 西明,¹⁹ d'après le nom des monastères auxquels ils appartenaient.

3 La controverse sur la *Nature de Buddha* et la question des *icchantika*

La distinction doctrinale la plus saillante entre la position Tathāgatagarbha et la position Yogācāra de Kuiji se trouve dans leurs perspectives différentes concernant

¹⁷ Au contraire, certaines recherches suggèrent qu'il ne s'agissait pas de deux systèmes doctrinaux antagonistes, mais étaient associés l'un à l'autre dès l'époque de Vasubandhu. KENG affirme par exemple que Vasubandhu avait, déjà à son époque, intégré la notion de *tathāgatagarbha*, bien que son acceptation de la notion de *tathāgatagarbha* ne comporte pas exactement les mêmes connotations que celle de la théorie Tathāgatagarbha que l'on trouve dans des travaux tels que le QXL. Keng 2009: 401–404.

¹⁸ Certains spécialistes japonais ont également soulevé des questions quant à l' « orthodoxie » de la position Yogācāra de Kuiji dans la « nouvelle » tradition Yogācāra (Lee 2014: 104–105).

¹⁹ Le monastère de Ximing fut construit entre 656 et 658 sur un décret de l'empereur Gaozong, et en plus d'un centre d'enseignement, il était également un centre de traduction de textes sanskrits. Xuanzang en personne y fut brièvement installé comme premier abbé après son retour d'Inde. Wonch'uk y travailla en étroite collaboration avec ce dernier de 656 à 658 environ et devint si étroitement associé au monastère qu'il est également connu sous le nom de « maître Ximing » *Ximing fashi* 西明法師. Tankuang, qui y résida un siècle après Xuanzang, à partir de l'année 735 environ, écrivit vraisemblablement plusieurs de ses compositions dans ce monastère.

la capacité à l'éveil des êtres. Tandis que les exégètes *Tathāgatagarbha* défendent l'universalité de la capacité à l'éveil pour tous les êtres, Kuiji affirme des capacités différencierées à l'éveil en invoquant la doctrine des « Cinq lignées spirituelles » (*wu zhongxing* 五種性).²⁰ L'accent mis sur cette doctrine par Kuiji commence à apparaître dans son commentaire au *CWSL*, dont la composition est quasiment simultanée à la rédaction de ce texte par Xuanzang.

Dans son commentaire, Kuiji décrit la doctrine des « Cinq lignées spirituelles » en détail,²¹ et y affirme l'existence d'êtres « dépourvus de lignée spirituelle » (*wu zhongxing* 無種性, *agotra*) ou *icchantika* (*yichanti* 一闡提).²²

Non seulement la doctrine des « Cinq lignées spirituelles » défendait une position diamétralement opposée à la théorie *Tathāgatagarbha*, mais elle était également en contradiction avec l'enseignement du Véhicule unique du *Sūtra du Lotus* et de la doctrine du *Sūtra du Nirvāna*, selon lequel tous les êtres, y compris les êtres « dépourvus de lignée spirituelle », deviennent des *buddha*. Ces *sūtra* étaient très en vogue en Chine du Nord à l'époque du retour en Chine de Xuanzang, et certains ont suggéré que l'école Faxiang a disparu de l'histoire du bouddhisme peu de temps après Xuanzang précisément à cause de la position radicale de l'école sur cette question.²³

Nous savons que les positions doctrinales de Wonch'uk étaient différentes de celles de Kuiji et de ses disciples, et selon certaines sources, il aurait même existé une rivalité continue entre Wonch'uk et Kuiji.²⁴ Certains chercheurs japonais parlent de polarisation des sources concernant Wonch'uk.²⁵ Selon eux, les idées de Wonch'uk auraient été rejetées parce

20 Cette théorie de classification des êtres sensibles en cinq catégories sur la base de leur potentiel à l'éveil, avec un groupe exclu de façon permanente du salut, fut établie en Chine par Xuanzang et ses disciples et est spécifique à l'école Faxiang. Cette idée était clairement héritée de Dharmapāla, puis enseignée par son disciple Silabhadra (ca. 529–645), qui fut le maître principal de Xuanzang au monastère de Nālandā, où il étudia durant cinq ans. Dharmapāla affirmait qu'il existait une catégorie de personnes pour qui l'état de *buddha* était impossible à atteindre. Ces êtres, bien que ce ne soit pas de leur faute, manquaient de façon inhérente de ce qu'il appelait « les germes non-parfumés » (ou « germes non-contaminés » *wulou zhongzi* 無漏種子, ainsi que le traduisit Xuanzang) et étaient de ce fait éternellement exclus du salut. Selon la tradition, Xuanzang aurait dans un premier temps hésité à introduire cette théorie en Chine, où la croyance en une *Nature de Buddha* inhérente était forte.

21 T.1831.610c19–611a01.

22 « êtres sans foi », totalement dépourvus de semences de vertu susceptibles de les mener à l'Eveil. Exclus définitifs de la bouddhéité ou sorte de « damnés » du bouddhisme (Cornu 2006: 267).

23 Weinstein 2009: 293–297.

24 Cf. la courte biographie de Wonch'uk dans le *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧轉, *Biographies des moines éminents de la Dynastie des Song*, compilée par Zanning (919–1002), T. 2061.727b.

25 Jorgensen 2002: 74–133.

qu'opposées à la position orthodoxe de l'école Faxiang, et certains l'on même qualifié d' « hérétique de l'école Faxiang ».²⁶ Ses idées furent néanmoins perpétuées durant plusieurs générations dans son monastère de Ximing, où Tankuang en a probablement pris connaissance avant de les propager à Dunhuang.

La position doctrinale de Wonch'uk se trouvait probablement entre celles de Paramārtha et de Xuanzang, tout en favorisant les positions de Paramārtha au détriment de Xuanzang sur beaucoup de points doctrinaux. C'est cette préférence à l'encontre de Paramārtha, qui était en contradiction avec les autres savants de l'école Faxiang, qui engendra donc de sévères critiques à l'égard de Wonch'uk à son époque, et influença également la compréhension des vues des chercheurs modernes à l'égard de Wonch'uk.

Ainsi, en affirmant que même les *icchantika* peuvent être sauvés ou éveillés, Wonch'uk contredit la position de Xuanzang. Selon lui, la doctrine de l'*icchantika* serait apparue dans les *sūtra* comme un « moyen habile » (*upāya*)²⁷ pour motiver certaines personnes à faire plus d'efforts. Il est vrai, dit-il, que tout le monde possède de façon inhérente la Nature de *Buddha* (*tathāgata*); cependant, certains doivent remplir les conditions qui leur permettent de devenir éveillés. Il présente la dégradation extrême des *icchantika* comme une condition temporaire, qui peut être écartée à l'aide de pratiques religieuses adaptées. Sa position n'est donc ni celle défendue par le nouveau Yogācāra, ni tout à fait celle des défenseurs de la théorie *tathāgatagarbha*, puisqu'il fait de la *Nature de Buddha* inhérente à tous les êtres une condition potentielle, pouvant être atteinte au moyen de certaines pratiques.

Quant à Tankuang, il ne mentionne qu'une seule fois les *icchantika* dans son commentaire au *QXL*, lorsqu'il évoque les sept sortes de gens qui ne peuvent entrer dans le *samādhi*²⁸ de l'Ainsité (*zhenru sanmei* 真如三昧):

26 Kamata Shigeo, *Chōsen buddyō no tera to rekishi* (Tokyo: Daihōrinkaku, 1980), p. 161. Cité par Jorgensen.

27 *Upāya kausalya*, en chinois *fangbian* 方便, traduit par « moyens habiles », « méthode », ou encore « expédient salvique », désigne dans le Mahāyāna tous les moyens mis à disposition des *bouddha* pour aider les êtres à s'arracher à la souffrance et atteindre l'Eveil. Ces moyens sont qualifiés de « habiles », car ils sont adaptés en fonction des besoins et des capacités des êtres (Cornu 2006: 673–674).

28 « Recueillement », « absorption méditative ». Terme générique qui désigne tout état de méditation profond obtenu après la stabilisation de l'esprit, lorsque celui-ci demeure focalisé sur un seul point ou sur un objet unique, et que les notions de « sujet » et d' « objet » s'évanouissent. Cornu: 499. D'après le *QXL*: «... grâce à ce *samādhi*, on connaîtra le caractère d'unité de la sphère de la Loi. On entend par là que le corps de la Loi de tous les *buddha* est égal et non duel avec le corps des êtres. » (T.1666.582b01–13) et « Pour les profanes qui n'ont

Premièrement, les sceptiques: les personnes dont la nature est de douter. Deuxièmement, les mécréants: les personnes incrédules (*icchantika*) dénuées de volonté. Troisièmement, les blasphémateurs: les non-bouddhistes (litt. *en dehors de la Voie*) qui enseignent des hérésies. Quatrièmement, les fauteurs graves: les personnes qui ont commis [des actes] tels que les dix mauvaises actions et dont l'esprit est impur. Cinquièmement, les criminels: les personnes [qui ont commis] les cinq péchés capitaux et dont l'esprit est extrêmement mauvais. Sixièmement, les orgueilleux: les personnes imbues d'elles-mêmes qui refusent d'apprendre. Septièmement, les paresseux: les personnes indisciplinées dont l'esprit est dissipé.

Aucun d'eux ne peut entrer immédiatement [dans le *samādhi*].²⁹

Ils ne le peuvent peut-être pas maintenant ni dans ces conditions, mais selon le *QXL*, les profanes qui n'auraient pas assimilé la méthode de *samādhi*, ont encore une chance de parvenir au salut par la récitation des noms du Buddha et ainsi pénétrer dans les Terres pures.³⁰

Tankuang semble également donner une chance de salut à ces êtres pour qui le *samādhi* est encore inaccessible. En effet, il affirme que le profane et le Saint ne sont pas différents dans leur essence.³¹ Il continue en expliquant que l'absence, chez certains êtres vivants, de la faculté à accomplir le bien est un obstacle temporaire.³²

Enfin, Tankuang cite le « nouveau » *Traité* quant aux pratiques qu'il faut cultiver afin de pouvoir, en fin de compte, entrer dans le *samādhi*:

Devenir proche de tous les *buddha* et *bodhisattva*. Leur rendre hommage, leur faire des offrandes, les vénérer et les louer. Ecouter le *Dharma* correct et cultiver les pratiques telles qu'elles sont enseignées.³³

pas assimilé la méthode de *samādhi*, l'entrée dans la famille des *tathāgata* n'a aucunement lieu d'être. » (T.1666.582b29–c01) Trad (Girard 2004).

29 Ma traduction de T.2814.1168a24–b01:... 七種人所不能入。一疑惑者。凡愚之人性猶豫故。二不信者。闡提之人不希望故。三誹謗者。外道之人記邪見故。四重罪者。十惡等人心不淨故。五業障者。五逆之人心極惡故。六我慢者。自高之人不屈學故。七懈怠者。放逸之人心縱蕩故。隨有一者即不能入。新論合彼第四第五種為一種。但名業障。皆為業障所纏障故。

30 Cf. T.1666.583a16–21. Comme le note Girard, la version de Śikṣānanda infléchit encore un peu plus ce passage dans la direction des laïcs en affirmant: « en cultivant graduellement les pratiques, il arrivera à entrer dans le stade de juste [détermination] » (Girard 2004: 163).

31 Cf. T.1814.1168b09: 凡聖同真無異體故。

32 Cf. T.1814.1168.b26: 此舉障因。謂無增上善根力。非謂常無善根力也。

33 Ma traduction de T.1667.591a29–b01: 親近一切諸佛菩薩。頂禮供養恭敬讚歎。聽聞正法如說修行。

Tankuang paraît donc se rallier à la position de Wonch'uk, selon laquelle l'Eveil reste accessible à tous, à conditions d'observer certaines pratiques, plutôt que de condamner une partie des êtres à ne jamais connaître l'Eveil.

4 La question de la 9^{ème} conscience

Il est une autre question qui a suscité d'intenses débats entre les tenants d'un « ancien » Yogācāra et d'un « nouveau » Yogācāra, il s'agit de la question de la 9^{ème} conscience ou *amalavijñāna*.

La doctrine de l'*amalavijñāna* ou de la Neuvième Conscience (*jiushi* 九識) a traditionnellement été attribuée à Paramārtha.³⁴ Il s'agit en fait d'un système Yogācāra typique de huit consciences auquel est ajouté une « conscience immaculée » (*amoluo shi* 阿摩羅識 ou *wugou shi* 無垢識, *amalavijñāna*), conçue comme une corrélation purifiée de la « conscience de tréfonds » (*alaiye shi* 阿賴耶識, *ālayavijñāna*).³⁵

Xuanzang s'opposa à l'idée des neuf consciences de Paramārtha en plusieurs passages de ses propres écrits et ses disciples firent de même. Pour être précis, les exégètes du « nouveau » Yogācāra acceptent également la notion d'*amalavijñāna*, mais au contraire de Paramārtha qui la voit comme une 9^{ème} conscience séparée de la 8^{ème}, ils la considèrent comme la partie pure de la 8^{ème} conscience –

³⁴ L'attribution traditionnelle du système des neuf consciences à Paramārtha, cependant, est également controversée. Même si le concept de l'*amalavijñāna* apparaît chez Paramārtha, il n'existe, d'après Michael Radich, aucune mention du système des neuf consciences, ni de l'*amalavijñāna* en référence à la 9^{ème} conscience. Ce sont des exégètes plus tardifs qui mentionnent le système des neuf consciences et en attribuent la paternité à Paramārtha (Radich 2008: 104–114).

³⁵ L'*ālayavijñāna* est concept propre à l'école Yogācāra, définissant le réceptacle des traces karmiques, qui supporte et nourrit les sept autres consciences. On peut le comparer à une sorte de psychisme subconscient et impersonnel, sur lequel reposent les six connaissances sensorielles, l'esprit (*manas*) et les objets connaissables. C'est la clef pour comprendre l'agir et le penser humain. Elle n'a pas d'existence continue, puisqu'elle se renouvelle à chaque instant sous l'effet des "germes" qui tiennent leur force des actes antérieurs et deviennent facteurs de projection du sujet dans le devenir. Ce renouvellement est si rapide que cette succession d'imprégnations donne l'illusion d'une continuité, d'un moi permanent, d'une identité de personne. Cf. May 1971: 308. Le terme est utilisé par Tankuang dans cette transcription, mais il est intéressant de noter qu'il utilise également (et il est le seul parmi les auteurs Faxiang à le faire) la translittération du sanskrit telle qu'utilisée par Paramārtha (*liyeshi* 黎耶識).

l'ālayavijñāna – qui ne se manifeste pas avant le stade de la Terre du *Tathāgata* (*rulai di* 如來地).³⁶ Ils n'établissent pas de 9^{ème} conscience séparée.³⁷

Cette distinction semble être un des facteurs qui ont contribué à l'établissement de la bifurcation entre l' « ancien » et le « nouveau » Yogācāra, ou entre les traditions *Tathāgatagarbha* et Yogācāra. En effet, l'*amalavijñāna* prise comme 9^{ème} conscience implique que tous les êtres possèdent de façon innée la conscience immaculée, rejoignant ainsi la doctrine *tathāgatagarbha*.

Paramārtha associe l'*amalavijñāna* avec plusieurs concepts qu'on ne trouve pas dans le *QXL* et qui ont des connotations *tathāgatagarbha*, tels que l' « esprit pur par nature » (*zixing qingjing xin* 自性清淨心)³⁸ qui est recouvert par les afflictions du [monde] extérieur (客塵煩惱),³⁹ « la Nature de la réalité parfaitement accomplie » (*yuancheng shixing* 圓成實性)⁴⁰ ou encore l' « Eveil originel » (*benjue* 本覺).

A ce sujet, Wonch'uk semble à nouveau adopter une position intermédiaire. Selon lui, si quelqu'un affirme comme le fait Paramārtha, qu'il existe une

³⁶ Tankuang affirme la même chose: 故云依菩薩地盡入如來地能離。« C'est pourquoi il est dit que, après avoir parcouru les terres ultimes des *bodhisattva*, l'on pénètre dans la Terre du *Tathāgata*, et il est [alors] possible de se dégager [des souillures]. » Ma traduction de T.2814.1139c03.

³⁷ Le *CWSL* affirme qu'avec *ālayavijñāna*, l'*amalavijñāna* est une des dénominations de la 8^{ème} conscience, et que ce nom s'applique seulement au stade de *tathāgatagarbha*. Il affirme que cette conscience immaculée est associée avec la *Grande connaissance de miroir parfaite* (*da yuanjing zhi* 大圓鏡智, *ādarśa-jñāna*), une des quatre connaissances acquise par la transformation de la conscience souillée. (cf. T.1585.13c08–24). Commentant ce passage, Kuiji ajoute qu'il est erroné de considérer l'*amalavijñāna* comme la 9^{ème} conscience. (cf. T.1830.344c09–13). Chez Tankuang, la *Grande connaissance de miroir parfaite* est à l'origine des bons *dharma* chez les êtres: 大圓鏡智能起眾生諸善法影。何故唯現善法影耶。 (T.2814.1128c24–28). Dans un autre passage, il semble que Tankuang considère (s'appuyant entre autre sur le *Traité sur les Terres des Maîtres du Yoga*) que « l'ālaya est pur, moralement neutre [c.à.d. sans influence sur le *karma*], et entièrement dépourvu de plaisir ou de souffrance. » Il mentionne également que chaque être est à moitié égaré et à moitié éveillé, ce qui pourrait indiquer une « potentialité » d'Eveil ou une *nature de Buddha* inérente à tous les êtres. Enfin, Tankuang affirme également que le stade de la réalisation correspond à la *Connaissance de miroir*, et que lorsqu'elle est réalisée, [la conscience] est totalement pure. (T.2814.1133a28–b07).

³⁸ 自性清淨心。名為如來藏 (T.1844.208b07–08). Ailleurs, il est presque toujours la cause de la mise en mouvement du vent de l'ignorance (Cf. T.1844.209b10; 228a06; 231a11). Chez Tankuang: 心性無動即是自性清淨心義故。 (1149b22) « La nature de l'esprit est dépourvue de mouvement, c'est justement le sens de l'esprit pur de par sa nature ».

³⁹ Le terme est également cité par Tankuang, dans un passage qu'il tire probablement de Wonhyo (Cf. T.2814.1138b09–11, également cité en p. 21).

⁴⁰ Terme également utilisé par Tankuang quelques lignes plus haut: 應言入圓成實。若入圓成實性時。 (T.2814.1136a05).

neuvième conscience pure, alors il doit être admis que la 8^{ème} conscience, l'*ālayavijñāna* est impure. Wonch'uk se pose donc en faveur de l'idée que la 9^{ème} conscience n'est rien d'autre que l'aspect pur de l'*ālayavijñāna*, et que cet aspect pur de la 8^{ème} conscience ne doit pas être confondu avec l'existence d'une neuvième. Ainsi, Wonch'uk rejette l'idée de Paramārtha d'une 9^{ème} conscience et semble adopter la position des exégètes Yogācāra.

Cependant, concernant l'*ālayavijñāna*, Wonch'uk affirmait qu'elle contenait à la fois des qualités pures et impures – tout en étant pure dans sa vraie nature. La définition de Wonch'uk de l'*ālayavijñāna* comme étant « parfumée »⁴¹ mais néanmoins pure dans sa vraie nature différait donc de celle de Xuanzang, pour qui elle était seulement « parfumée ».

Il est une nouvelle fois difficile de connaître la position de Tankuang sur cette question. En effet, les termes « *amalavijñāna* » et « 9^{ème} conscience » n'apparaissent pas dans ses commentaires du *QXL*. De plus, bien qu'il en parle dans d'autres textes, il n'utilise cependant jamais la transcription « classique » du terme 阿摩羅識 (*amoluoshi*). A la place, il utilise des variantes de transcription qui n'apparaissent pas chez Paramārtha, telles que 阿末羅[識] (*amoluoshi*),⁴² ou 阿磨羅識 (*amoluoshi*).⁴³

Selon Radich, lorsqu'un auteur ne respecte pas la transcription usuelle, cela peut nous indiquer, par exemple, qu'il a entendu un terme mais ne l'a pas lu; ou que la connaissance de ce dernier lui est parvenue par le biais d'une source différente que Paramārtha lui-même.

Il existe toute une variété d'autres termes se référant à l'*amalavijñāna* dans les sources plus tardives, qui n'étaient pas utilisés dans les textes de Paramārtha. Par exemple le terme de 無垢識 (*wugoushi*), qui est assimilée à la

⁴¹ « Le parfumage (*vāsanā*) est l'acquisition d'une seconde nature grâce à l'habitude, à l'expérience répétée d'un phénomène. Il s'entend en deux sens: la force active qui imprègne le psychisme; et la puissance passive latente qui reste dans le fond du psychisme. » Cf. Girard 2004: 64, note 133. Il sera question du parfumage de manière plus détaillée plus loin.

⁴² T.2810.1051b09–11: 三名阿末羅。此名無垢識。Cette transcription est également utilisée par Kuiji et un de ses collaborateur coréen (mais pas Wonch'uk!), ainsi que par Bukong et le disciple de ce dernier, Huilin, qui séjournait au monastère Ximing peu avant Tankuang. Elle est également utilisée par un grand nombre de moines japonais postérieurs à Tankuang, surtout de l'école Hossō (Faxiang japonais).

⁴³ T.2812.1075a20 (cf. note 46 page suivante). Cette même transcription n'est utilisée que par deux moines qui vécurent avant lui, dont Kūkai 空海 (774–835), moine japonais qui introduisit l'école Shingon au Japon et qui résida à Chang'an entre 804 et 806. Ce dernier affirme que la 9^{ème} conscience, l'*amalavijñāna* correspond à la conscience naturellement pure des *buddha*: 謂第九阿磨羅識即佛性淨識是也。 (T.2701.361b29–c01).

neuvième conscience et se trouve dans les écrits de plusieurs moines dès la fin du 6ème siècle,⁴⁴ ou encore 淨識 (*jingshi*).⁴⁵

Cependant, la variante la plus significative du terme *amalavijñāna* est « neuvième conscience » 九識 (*jiushi*). De nombreuses sources plus tardives expliquent fréquemment que Paramārtha aurait présenté l'*amalavijñāna* comme une 9ème conscience, qui venait se placer au-dessus du modèle habituel à huit consciences du Yogācāra « classique ». Des références à l'*amalavijñāna* en tant que « neuvième conscience » se retrouvent chez plusieurs auteurs dont Kuiji, Wonhyo et Tankuang. Ce dernier mentionne un *Jiushi lun* 九識論 de Paramārtha, en lien avec le *Lankāvatārasūtra*, selon lequel:

Le nom de la 9ème conscience est *amalavijñāna*. Il s'agit de l'*alāya* qui s'est départi des souillures des naissances et des disparitions. C'est à dire l'Ainsité appelée *amalavijñāna*.⁴⁶

Il est important de noter, comme le souligne Radich, que la première mention d'une neuvième conscience ou de neuf consciences, ne se trouve pas chez Paramārtha ou ses successeurs, mais dans le *Lankāvatārasūtra*.⁴⁷

Les érudits tardifs se référaient fréquemment à ce passage, ou à sa doctrine, lorsqu'il était question du concept d'*amalavijñāna* et de la *neuvième conscience*, mais dans un sens qui tend à s'éloigner de celui que leur a donné Paramārtha. En effet, l'on peut constater qu'après Kuiji et Wonch'uk, la gamme des significations que nous rencontrons s'est significativement appauvrie et dépend la plupart du temps de l'interprétation des auteurs Faxiang qui les ont précédés.⁴⁸

⁴⁴ Le terme apparaît dans les deux textes de Tankuang déjà mentionnés plus haut: dans son T.2810, aux lignes 1051a12–14; 1051b09–11 (passage vu plus haut); 1055a26–28. Ainsi que dans son T.2812, aux lignes 1075b06–08 et 1075c12–14. Il n'apparaît cependant pas dans ses commentaires du *QXL*. Dans aucun de ces passages Tankuang ne mentionne qu'il s'agit d'une 9ème conscience, il l'assimile plutôt à l'aspect pur de l'*alāyavijñāna*, la 8ème conscience.

⁴⁵ Ce terme apparaît également dans les deux mêmes travaux de Tankuang: le T.2810, au lignes 1054b24; 1055a08; 1055a15; 1054b24; etc., ainsi que dans le T.2812, dont deux fois dans le passage 1079b16–20. Là encore, Tankuang ne mentionne pas ce terme comme se référant à une 9ème conscience, mais bien comme faisant partie de la 8ème.

⁴⁶ T.2812.1075a18–21: 眞諦三藏譯九識論亦同楞伽。其前八識與此不殊。第九名爲阿磨羅識。意說賴耶離生滅染。即是真如名阿磨羅識。Ainsi que dans son T.2810, lignes 1010b21–22: 楞伽經等開阿賴耶染淨二位說有九識。若攝大乘依前六識根境識三立十一識。Où il mentionne que dans le *Lankāvatārasūtra* il est question de 9 consciences.

⁴⁷ « Les différentes consciences, de huit ou neuf sortes, sont telles des vagues sur l'eau », ma traduction de 八九種種識, 如水中諸波. (T.671.565b24), traduction chinoise de Bodhiruci.

⁴⁸ Il ressort également de ces comparaisons que Wonch'uk suit en partie Kuiji dans son interprétation concernant l'*amalavijñāna*. D'autre part, tandis que *amoluoshi* 阿末羅識 n'est utilisé que par Kuiji, *amoluoshi* 阿摩羅識 est utilisé par Wonch'uk et Kuiji, mais ni par Wonhyo ni par Tankuang.

Cela est valable partiellement pour Tankuang, qui utilise soit une transcription employée seulement par Kuiji⁴⁹ (mais pas par Wonch'uk, ni Wonhyo) soit une transcription plus ancienne, utilisée par des auteurs qui ont séjourné à Ximing avant lui. Enfin, il mentionne une neuvième conscience, soit en référence à un *Jiushi lun* 九識論 dont Paramārtha serait l'auteur, soit en se référant au *Lankāvatārasūtra*.

Ce qui est donc marquant dans la position de Wonch'uk, et qui semble avoir également influencé Tankuang, est son attitude accommodante, que Lee qualifie de « middle way stand ». En effet, plutôt que de critiquer ses adversaires, Wonch'uk émet ses inquiétudes concernant la culture intellectuelle bouddhiste de son temps, spécialement en ce qui concerne le conflit entre les pensées Madhyamaka⁵⁰ et Yogācāra. Le fondement de la controverse se trouvait dans le fait que les Mādhyamika considéraient que tous les êtres étaient *tathāgatagarbha* tandis que les Yogācāra considéraient que tous les êtres ne possédaient pas la *Nature de Buddha* universelle.

Wonch'uk affirme que les enseignements de Dharmapāla doivent être compris depuis une perspective qui prend en considération le contexte qui donna naissance à chacun des enseignements. Ces maîtres ont produit des enseignements qui étaient adaptés à la situation de leur audience, de façon à ce que leur enseignement puisse permettre à tous les êtres de réaliser la Voie du milieu. Aussi longtemps qu'ils satisfont le but commun de l'enseignement bouddhiste qui consiste à permettre aux êtres de devenir éveillés, ils sont valides et équivalents les uns aux autres. Ainsi le fait de servir le but de sauver les êtres devient la fondation des principes que Wonch'uk va développer dans son érudition doctrinale.

5 Influence de Wonhyo

Toujours dans une perspective harmonisante, un autre moine a eu une grande influence dans cette controverse – et sans doute également sur Tankuang – en introduisant une sorte de synthèse de l'« ancien » et du « nouveau » Yogācāra,

⁴⁹ Il est intéressant de noter que Tankuang mentionne les travaux de Kuiji à plusieurs reprises. Par exemple à la ligne T.1814.1123c22 il mentionne le *Qijuan jing* 七卷經 de Kuiji (T.1861), bien qu'il ne le cite pas. Plus loin, il cite exactement le commentaire du *Traité du Milieu et des Extrême* de Kuiji (T.1835) à deux reprises (lignes T.2814.1134a14 & 1143b10), et enfin, une nouvelle fois une citation exacte du *Traité en sept fascicules* (T.2814.1150b14).

⁵⁰ « La Voie du milieu ». Il s'agit de l'une des deux grandes écoles philosophiques du Mahāyāna avec le Yogācāra.

tenant appui pour cela sur le *QXL*. Il s'agit de Wonhyo (617–686), un autre moine coréen dont les commentaires eurent une grande influence sur la tradition bouddhique dans toute l'Asie de l'est. Wonhyo s'intéressa tout particulièrement aux pensées du Tathāgatagarbha et Yogācāra, mais ses compositions et ses commentaires (il en composa plus de cent) couvrent tous les enseignements du bouddhisme Mahāyāna connus en Asie de l'est. Parmi ses écrits les plus influents figurent les commentaires qu'il fit sur le *QXL*.⁵¹ Ces derniers eurent une influence considérable sur les savants bouddhistes de Chine et du Japon, et participèrent à l'établissement de ce texte comme l'un des plus influents de la région. Bien qu'il n'ait pas séjourné en Chine, ses textes y ont circulé et y ont été largement étudiés et commentés.

Son approche a souvent été qualifiée par les chercheurs modernes de tentative d'« harmonisation des disputes ». En effet, l'un des principaux buts de Wonhyo semble avoir été de dépasser les conflits doctrinaux en utilisant de façon rigoureuse et logique leur contenu, afin de démontrer leur compatibilité de fond et parvenir ainsi à révéler un système global correspondant au bouddhisme Mahāyāna. Il semble en effet qu'à l'époque de Wonhyo et de Wonch'uk, surmonter la dispute entre les deux écoles rivales Madhyamaka et Yogācāra était un sérieux problème. Selon Wonhyo, cette dispute pouvait être harmonisée par la doctrine du *QXL* si cette dernière était bien comprise. Il affirme donc la suprématie du *Traité* sur les deux doctrines rivales entre elles.⁵²

Le *QXL* est connu pour sa synthèse des systèmes Tathāgatagarbha et Yogācāra. L'affirmation contenue dans le *Traité* que le *tathāgatagarbha* et l'*ālayavijñāna* sont unis d'une manière qui n'est « ni identique ni différente » (*feiyi feiyi* 非一非異)⁵³ était généralement considérée comme un indice de solution de la contradiction doctrinale entre les exégètes Madhyamaka et Yogācāra.

La thèse de l'« Esprit un et ses deux aspects » (*yixin ermen* 一心二門) du *QXL* contient une solution potentielle à la contradiction doctrinale entre Madhyamaka et Yogācāra, étant donné que les deux aspects de l'Esprit un, son « aspect en tant qu'Ainsité » (*xin zhenru men* 心真如門) et son « aspect soumis aux naissances et aux disparitions » (*xin shengmie men* 心生滅門), correspondaient respectivement aux domaines inconditionné et conditionné.⁵⁴

⁵¹ T.1844 et T.1845. Dont une petite partie a été traduite en anglais par Park (1979).

⁵² Son commentaire du *QXL* englobe toutes les doctrines bouddhistes de façon compréhensive et d'une manière non sectaire, tandis que d'autres commentateurs, à l'image de Fazang (643–712), tentèrent au contraire de s'approprier le *Traité* afin de glorifier leur propre école.

⁵³ Tankuang affirme la même chose: 故覺不覺非一非異。 « C'est pourquoi l'Eveil et le non-Eveil ne sont ni identiques ni différents. » (T.2814.1129b16–20).

⁵⁴ Toutes les choses ou substances engendrées, c'est-à-dire constituées par la réunion de causes et de conditions, sont dites « composées » (*samṣkṛta*) ou « conditionnées » puisqu'elles

De plus, le modèle graduel du *tathāgatagarbha* ressort également clairement de sa compréhension de l' « Esprit un ». Wonhyo affirme en effet que lorsqu'une personne atteint le « stade ultime » (*jiujīng wei* 究竟位) après avoir éliminé les quatre marques,⁵⁵ l'éveil initial ne se distingue pas de l'Eveil originel et l'Esprit retourne à son origine qui n'est autre que l' « Esprit un ».⁵⁶ Autrement dit, ce n'est pas avant que le *tathāgatagarbha* (ou Eveil potentiel) devienne manifeste comme la forme complète d'éveil après un processus de pratique que l'esprit retourne à sa source.⁵⁷

D'un côté, l' « Esprit un » est décrit comme existant toujours en même temps que tous les *dharma*; le *QXL* affirme qu'il englobe tous les *dharma* supramondains (*chu shijian fa* 出世間法) et mondains (*shijian fa* 世間法)⁵⁸ et Wonhyo affirme aussi qu'il est « le domaine de la Loi unique » (*yi fajie* 一法界, *dharmadhātu*).⁵⁹ De l'autre côté, l' « Esprit un » ne peut être obtenu avant

dépendant de causes et d'effets. Tout est composé, à l'exception d'une partie de l'élément des phénomènes mentaux et de leur source (Cornu 2006: 145). Tankuang, à la fin de son commentaire, donne une définition de ces deux aspects de l'esprit: le premier correspondant à ce qui ne peut être mesuré, le second à son aspect empirique. Lorsque les deux s'accordent, alors l'Esprit un est sous contrôle. Enfin, l'Esprit un renferme les deux aspects. (cf. T.2814.1173c27–29).

55 Les quatre marques de l'esprit; celle de la naissance (*shengxiang* 生相), de la durée (*zhuxiang* 住相), du changement (*yixiang* 異相) et de la disparition (*miexiang* 滅相). Girard parle de « phases temporelles » de la pensée (Girard 2004: 35).

56 Chez Tankuang aussi, les êtres, après s'être soustraits à des pratiques durant un temps incalculable, bénéficiant de la puissance du parfumage et l'ignorance disparaît. Avec l'extinction de l'ignorance, son origine même s'en trouve complètement épuisée: 由前因中三無數劫久遠熏力真用極顯至究竟位。無明即滅。無明滅者。根本無明盡也。 (T. 2814.1144c20) Ensuite, toujours selon Tankuang, l'esprit de *buddha*, libéré des illusions, retourne à la source de l'Esprit un et l'Eveil initial est identique à l'Eveil originel, qualifié de « complet»: 佛心離妄歸一心源。始覺同本名真實。 (T.2814.1164a15) L'affirmation que l'Eveil initial n'est pas différent de l'Eveil originel revient plusieurs fois chez Tankuang et est également qualifié de « pur » (cf. lignes T.2814.1121c22; 1121c28; 1126b22).

57 En fait, à côté de l' « Esprit un et ses deux aspects », Wonhyo utilise également une phrase « les deux aspects de l'Esprit un » (*ermen yixin* 二門一心) qui n'apparaît pas dans le *QXL*: 合則二門一心之法為要 (T.1844.202b18–19), et selon Lee, il semble que cette expression représente le processus graduel à partir du stade des deux aspects jusqu'au stade de l'Esprit un. Tankuang utilise une expression similaire: 既此二門唯是一心。是故止觀不相捨離。 (T.2814.1166c29).

58 Cf. T.1666.575c20–25.

59 一心即是一法界故。此一法界通攝二門。而今不取別相之門。於中但取總相法門 (T.1844.207a24–26). Il est intéressant de noter qu'ici Tankuang cite le « nouveau » *Traité* pour expliquer que sans éveil dans le domaine de la Loi unique il n'y a pas d'association, faisant surgir l'ignorance et les discriminations: 故新論云。不覺一法界故不相應。無明分別起。 (T.2814.1138c12) Enfin, Tankuang cite une nouvelle fois le « nouveau » *Traité*, qui affirme que tous les êtres et toutes les choses (*dharma*) appartiennent à la même sphère de la Loi unique et qu'il n'y en a pas deux.: 新論云。一切眾生一切諸法。皆同一法界無有二相。 (T.2814.1159a09–10).

la fin d'un processus de pratique. Il comporte donc également une double signification à la fois de changement et d'immuabilité.⁶⁰ L'Esprit un accepte aussi bien l'impermanence et le changement précisément parce qu'il englobe tous les *dharma*, et Wonhyo affirme aussi que l'« aspect de naissance et de disparition » (*shengmie* 生滅) et l'« aspect immuable » (*changzhu* 常住)⁶¹ ne se gênent pas l'un l'autre. Cet état ultime d'harmonie de l'Esprit un est attribué par Wonhyo à l'enseignement de l'*Avataṃsakasūtra*.⁶²

Dans le système de Wonhyo, avec lequel Tankuang semble être en accord, le *tathāgatagarbha* est donc expliqué comme un Eveil potentiel, qui se manifeste à travers un processus graduel de pratique, et c'est en réalisant l'Eveil parfait que l'on se rend compte que l'Eveil potentiel n'est pas différent de l'Eveil parfait.

La compréhension duelle du *tathāgatagarbha* par Wonhyo est également reflétée dans son explication des concepts de « non-éveil » (*bujue* 覺),⁶³ d'« éveil initial » (*shijue* 始覺),⁶⁴ et d'« éveil originel » (*benjue* 本覺).⁶⁵ L'esprit, lorsque qu'il est non-éveillé du fait de l'emprise qu'exercent sur lui les illusions, transmigre parmi les Six destinées (*liuqu* 六趣).⁶⁶ Mais lorsqu'il est parfumé (*xunxi* 熏習, *vāsanā*) par l'Eveil originel, l'esprit commence à rechercher le *nirvāṇa* à travers le processus de l'éveil initial jusqu'à ce qu'il retrouve l'Eveil originel et réalise que l'esprit n'a jamais changé ou été trompé.⁶⁷

60 Cf. Lee 2014: 175.

61 Ces termes apparaissent un grand nombre de fois en l'espace de quelques lignes dans le commentaire de Tankuang (cf. lignes T.2814.1124c06–21), passage qui comprend également une citation presque exacte du commentaire de Wonhyo, qui cite lui-même le *Mahāyānasamgraha* (ou *Somme du Grand-Véhicule*).

62 Il est en cela suivi par Tankuang, qui le cite une nouvelle fois presque mot à mot (y compris le texte qui introduit la citation du *Sūtra de l'Ornementation fleurie*). Cf. T.2814.1124c20–27.

63 L'éveil des êtres qui n'ont pas (encore) éradiqué les racines du mal. Ils en sont au premier stade de l'éveil initial.

64 L'éveil initial (ou acquis), qui surgit de l'éveil originel grâce à l'imprégnation de l'esprit par l'Ainsité et grâce à l'enseignement bouddhique.

65 L'éveil originel (ou inné). Il s'agit de l'esprit éveillé des êtres, et se présente sous deux aspects: un éveil inconditionné, jamais souillé par l'ignorance et un éveil conditionné sujet à l'ignorance. L'Ainsité (*zhenru* 真如, *tathāta*) est l'essence ou la substance de l'esprit, et l'éveil originel en est la marque ou l'empreinte (相, *laksana*).

66 Idem chez Tankuang. Cf. lignes T.2814.1141a03: 是舉無明所迷法性。無明不覺妄與法違者。à 1142b02-03: 此初也。染法不斷故有漏六趣凡夫。淨法不斷故無漏三乘聖者。et suivantes.

67 Cf. T.1844.209c18–23. Tankuang parle également de cette aspiration au *Nirvāṇa*, citant le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*: 即釋經中由有如來藏能厭生死樂求涅槃樂。涅槃經云。未來佛性力因緣故還生善報。本覺內熏名佛性力。良以一識含此二義。(T.2814.1142c04–06) Il s'agit d'une citation presque exacte du *sūtra* original (T.374.570c24 & T.375.818b22). Passage qui est également

L'explication de Wonhyo sur les quatre étapes de l'éveil initial montre également sa compréhension duale du *tathāgatagarbha*. Wonhyo divise le niveau de l'éveil initial en quatre étapes en associations avec les « quatre marques » (*sixiang* 四相), qui sont la naissance (*sheng* 生), l'existence (*zhu* 住), le changement (*yi* 異) et la disparition (*mie* 滅), c'est-à-dire les modes de conscience de quatre groupes d'êtres sensibles se trouvant à des étapes sotériologiques particulières.⁶⁸ Chacune des quatre marques peut être éliminée en atteignant un niveau particulier de l'éveil initial dans une étape sotériologique correspondante.⁶⁹ A la question de savoir si les quatre marques se produisent simultanément ou successivement, Wonhyo répond que ces quatre marques sont à la fois simultanées et successive d'une manière un peu paradoxale; il explique qu'elles sont simultanées une fois éveillé, mais successives avant l'éveil.⁷⁰

La division par Wonhyo de l'éveil originel en deux types; « l'éveil originel afférent aux souillures » (*suiran benjue* 隨染本覺)⁷¹ et « l'éveil originel naturellement pur » (*xingjing benjue* 性淨本覺)⁷² peut également être compris à partir

cité dans deux écrits de Wonhyo: « Doctrinal Essentials of the *Lotus Sutra* » (T.1725.871a08) et « Doctrinal Essentials of the *Nirvāṇa Sūtra* » (T.1769.243a19), et dont a pu s'inspirer Tankuang.

68 Cf. T.1844.209c25–210c08. Tankuang semble donner une explication similaire (cf. T.2814.1122a10–14 et T.2814.1124b08–09).

69 Wonhyo explique que ces quatre marques sont éliminées en atteignant respectivement les quatre niveaux correspondants de l'Eveil initial, c'est-à-dire l' « Eveil ultime » (*jiujing jue* 究竟覺), « Eveil partiel » (*suifen jue* 隨分覺), « Eveil en apparence » (*xiangsi jue* 相似覺), et « non-Eveil » (*bujue* 不覺) (T.1844.209c25–210c08). On retrouve une classification similaire chez Tankuang; pour ce dernier, le « non-Eveil » correspond au niveau des profanes qui subissent la transmigration (T.2814.1123b07); ensuite, il qualifie l' « Eveil en apparence » de deuxième marque d'Eveil, celle des adeptes des deux Véhicules ayant le savoir d'examen mental, et qui sont donc capable d'Eveil (T.2814.1123c26–27); puis l' « Eveil partiel » en 3^{ème} marque d'Eveil, celle des *bodhisattva* ayant réalisé le Corps de la Loi, ce qui correspond à la 1^{ère} des dix terres de *bodhisattva* qui mènent à l'Eveil parfait, T.2814.1124a15–18; et enfin, l' « Eveil ultime » est atteint, selon Tankuang, lorsque l'on parvient à l'état de *Tathāgata*. (T.2814.1124c13).

70 Cf. T.1844.209a23–b02. Ceci est constitué une évolution par rapport au *QXL*, qui ne parle que de la simultanéité des quatre marques (T.1667.576c). Tankuang ne parle également que de la simultanéité des quatre marques. Pour lui, les quatre marques de l'éveil correspondent à l'Eveil Initial, mais ce dernier n'est, au final, pas différent de l'Eveil originel (T.2814.1125b29–c05).

71 Pour Tankuang, les aspects de naissance et de disparition se trouvent au centre de l'« éveil originel afférent aux souillures », mais ont une essence propre (T.2814.1126a18). Lorsque l'esprit de « éveil originel afférent aux souillures » retourne à [son] origine qui est la connaissance pure, l'Eveil initial est identique à l'Eveil originel, et c'est la raison pour laquelle on dit qu'il est pur. (T.2814.1126b20–22).

72 Wonhyo affirme que l'Ainsité qui devient parfumé se réfère à l' « Eveil originel naturellement pur » (*xingjing benjue* 性淨本覺). Etant donné que l'Eveil originel est un autre nom pour le

de cette perspective duelle. Ces deux types d'éveil originel apparaissent pour la première fois dans son *Qinxinlun shu* 起信論疏,⁷³ et ensuite Fazang et Tankuang reprendront la terminologie de Wonhyo.⁷⁴

Etant donné que l' « éveil originel afférent aux souillures » est lié au monde phénoménal, on peut dire qu'il correspond à l'aspect changeant du *tathāgatagarbha* qui est relié à l'*ālayavijñāna*; étant donné que l' « éveil originel naturellement pur » se réfère à la qualité de base même de l'éveil; il semble correspondre à l'aspect immuable du *tathāgatagarbha*. De cette manière, Wonhyo relie ces deux types d'éveil originel respectivement à l'éveil initial et à l'éveil originel et il les relie aussi au Corps de rétribution et au Corps de la Loi.⁷⁵

Le QXL quant à lui, décrit le *tathāgatagarbha* comme le substrat immuable de tous les phénomènes en le comparant à l'océan duquel surgissent d'innombrables vagues,⁷⁶ et le qualifie également de Loi (*Dharma*) de l'Ainsité (*zhenru fa* 真如法), qui est inhérent à tous les êtres et les incite à rechercher le *nirvāṇa* lorsque survient le parfumage venant de l'Ainsité (*zhenru xunxi* 真如熏習).⁷⁷

C'est justement à travers le concept de « Parfumage par l'Ainsité » que Wonhyo explique le processus par lequel le *tathāgatagarbha* se développe en

tathāgatagarbha, Lee en déduit que Wonhyo relie le *tathāgatagarbha* avec la notion d'Ainsité. Tankuang quant à lui semble dire en substance que la *Nature de buddha* (ou *tathāgatagarbha*) n'est rien d'autre que l' « Eveil originel pur de par sa nature »: 四約佛性。此四既是性淨本覺。(T.2814.1127c05).

⁷³ T.1844.

⁷⁴ Fazang l'utilise dans ces deux commentaires du QXL (T.1846 & T.1847) et Tankuang fait de même dans ses commentaires (T.2813 & T.2814).

⁷⁵ (T.1844.211c21–25). Tankuang semble faire de même dans son commentaire (cf. lignes T.2814.1126b21 et 1148a25).

⁷⁶ 如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止減動相則減，濕性不壞故。(T.1666.576c09–13). « Ainsi en est-il de l'eau d'un grand océan agité par les vagues sous l'effet du vent. Le caractère de l'eau et celui du vent ne sont pas à part l'un de l'autre: l'eau n'ayant pas de mouvement par nature, lorsque le vent tombe, le caractère du mouvement disparaît, sans pour autant que celui de l'humidité soit détruit. » Trad (Girard 2004: 37).

⁷⁷ 真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。(...) 依此二義恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。

(T.1666.578b19–24). Passage que Girard traduit de la manière suivante: « Il est deux significations attachées au parfumage venant de la Talité. Quelles sont-elles? Premièrement, le parfumage dans l'être propre et les caractères de la Talité. Deuxièmement, le parfumage dû à son action. (...) Grâce à ces deux dernières significations, la Talité parfume en permanence. En raison de sa puissance, elle peut faire détester aux êtres la douleur des naissances et des morts et aspirer au *nirvāṇa*, et, en leur donnant créance au fait qu'ils ont en eux-mêmes le principe de la Talité, faire en sorte qu'ils conçoivent la pensée d'éveil et cultivent les pratiques. » (Girard 2004: 71).

un éveil complètement manifesté.⁷⁸ Alors qu'il explique le passage du *QXL* sur l'« éveil original afférent aux souillures », Wonhyo affirme que sur la base de la force de l'Ainsité qui parfume à l'intérieur (*neixun* 內熏),⁷⁹ une personne peut pratiquer au « stade d'accumulation [des bonnes racines] » (*ziliang wei* 資糧位)⁸⁰ puis au stade des *bodhisattva*, jusqu'à ce que le pratiquant atteigne le stade de l'éveil parfait (ou non-souillé) (*wulou di* 無垢地, *dengjue* 等覺),⁸¹ révélant ainsi la nature dépourvue de naissance et de disparition⁸²; au contraire, dans le cas du « Parfumage par l'Ignorance » (*wuming xunxi* 無明熏習), par lequel l'Ignorance parfume l'Ainsité, naît l'esprit troublé rendant tous les êtres prisonniers des naissances et disparitions.⁸³

Ce qui est important dans l'explication de Wonhyo du parfumage par l'Ainsité ou par l'Ignorance est que ces parfumages prennent l'aspect d'un processus graduel à l'égard de l'éveil ou du *samsāra*.

C'est donc à travers son approche duelle que Wonhyo résout le conflit doctrinal entre Madhyamaka et Yogācāra. Sa compréhension du *tathāgatagarbha* comme la capacité universelle à l'Eveil inhérente à tous les êtres vivants correspond à la vue propre au Mahāyāna d'absence de distinction entre les deux mondes. Wonhyo se distingue néanmoins des Mādhyamika en ajoutant une étape entre la *Nature de Buddha* non-manifestée inhérente à tous les êtres et la *Nature de Buddha* achevée, obtenue au moyen de pratiques spécifiques.

Ainsi, la perspective adoptée par Wonhyo n'est pas non plus exactement identique à celle du Yogācāra car il accepte la notion de *Nature de Buddha* universelle qui, bien qu'initialement potentielle uniquement, peut être développée en un éveil complet, tandis que le Yogācāra la rejette.

Finalement, lorsque le *tathāgatagarbha* se manifeste comme la forme complète d'éveil à travers un processus de pratique, l'Esprit un, l'harmonie ultime de toutes les sortes de distinctions, est retrouvée. De cette façon,

⁷⁸ Il semble qu'il en soit de même chez Tankuang, qui affirme que sans parfumage il est impossible d'accéder à l'état de *buddha*: 若殘習氣。成佛方斷。 (T.2814.1139a18–19).

⁷⁹ Parfumage interieur (*neixun* 內熏) ou mystérieux (*mingxun* 冥熏). Les deux termes apparaissent chez Tankuang.

⁸⁰ Apparaît également une fois dans le commentaire de Tankuang (cf. T.2814.1144c02).

⁸¹ Tankuang mentionne également de l'accession au stade de la connaissance intuitive, qu'il associe au stade d'Eveil parfait du diamant: 初句總標能觀之位。即是金剛等覺之位。 (T.2814.1124b07).

⁸² Pour Tankuang c'est grâce aux moyens habiles qu'il est possible de briser l'unité des manifestations de naissance et de disparition à l'intérieur de l'*ālayavijñāna*. (T.1844.211a14–18).

⁸³ Selon Tankuang aussi, le parfumage par l'ignorance est la cause des illusions de l'esprit (cf. lignes T.2814.1138a09–11).

Wonhyo accepte les deux positions, Madhyamaka et Yogācāra sans aucune contradiction dans la rubrique de l’Esprit un du *QXL* et ses deux aspects. La position de Wonhyo n’est donc pas une interprétation typique du *QXL*, mais présente une nouvelle perspective *tathāgatagarbha*.⁸⁴

Enfin, pour revenir à la question de l’*amalavijñāna* ou Neuvième conscience, Wonhyo identifie la notion d’Eveil originel du *QXL* au concept d’*amalavijñāna* de Paramārtha.⁸⁵

Wonhyo affirme également que l’*amalavijñāna* est la 9^{ème} conscience,⁸⁶ ce qui implique qu’il adopte une théorie de la conscience distincte de la théorie des huit consciences typiques de l’école Yogācāra et se différencie également de Tankuang sur ce point. Wonhyo considère l’*amalavijñāna* comme la 9^{ème} conscience, une conscience séparée de la 8^{ème} conscience, tandis que le Yogācāra la considère, comme nous l’avons vu, seulement comme la partie pure de l’*ālayavijñāna*, qui est atteinte lorsque l’on parvient à la Terre de *Tathāta* (*rulai di* 如來地).

Finalement, on observe d’autres similarités textuelles qui semblent appuyer l’hypothèse selon laquelle Tankuang connaissait très bien les écrits de Wonhyo, et en particulier ses commentaires du *QXL*, et qu’il s’en est servi pour rédiger ses propres commentaires. Voici celles qui m’ont paru les plus évidentes.

6 Similarités textuelles

Nous avons déjà vu plus haut que Tankuang utilise parfois les mêmes citations de *sūtra* que Wonhyo, voici un exemple de citation du *Laṅkāvatāra-sūtra*⁸⁷ par Tankuang:

故楞伽云。身資生住持如夢中生。⁸⁸

Cette dernière est presque en tout point exacte à celle du même texte par Wonhyo:

⁸⁴ L’interprétation du *QXL* selon Wonhyo est tirée principalement de l’étude de Lee 2014.

⁸⁵ 令彼眾生皆得本覺者。是釋所化轉入之句。本覺正是唵摩羅識 (T.1730.978a19–20).

⁸⁶ Cf. T.1730.978a06–08.

⁸⁷ Il existe plusieurs traductions chinoises du *sūtra*, dont trois ont survécu; une traduction partielle de Guṇabhadra datant du milieu du 5^{ème} siècle, une traduction en 10 fascicules de Bodhiruci datant de 513 et une traduction en sept fascicules de Śikṣānanda datant de 700.

⁸⁸ T.2814.1135c04. Trad.: « C’est pourquoi le *Laṅkāvatāra-sūtra* dit: « Le corps et les richesses, la naissance et le maintien dans l’existence, se produisent comme dans un rêve. »»

法非有之義如十卷經言身資生住持若如夢中生應有二種心而...⁸⁹

Wonhyo précise qu'il cite le *Lanka* en 10 fascicules: « 如十卷經 ».⁹⁰

Cela est particulièrement intéressant, puisqu'à l'époque de Tankuang il existe une nouvelle traduction de ce texte, effectuée par Śikṣānanda. Or, lorsque Tankuang cite directement le *Laṅkāvatāra-sūtra*, sans s'appuyer sur des sources intermédiaires, il le fait dans la version de Śikṣānanda. Par exemple:

故楞伽云。謂若分別無我有二。是虛妄念。若如實知。彼念不緣名緣真禪。⁹¹

qui est une citation presque exacte de la traduction de Śikṣānanda:

何攀緣真如禪 謂若分別無我有二是虛妄念若如實知彼念不起是名攀緣真如禪...⁹²

Voici encore un autre exemple intéressant d'une citation du *Śrīmālādevī-sūtra*⁹³ ainsi que du *Laṅkāvatāra-sūtra*⁹⁴:

... 故勝鬘云。自性清淨心難可了知。彼心為煩惱所染。亦難可了知。楞伽經云。如來藏是清淨相。客塵煩惱垢染不淨。⁹⁵

Non seulement ces textes sont également cités par Wonhyo:

如夫人經⁹⁶ 言。自性清淨心。難可了知。彼心為煩惱所染。亦難可了知。楞伽經言。以如來藏是清淨相。客塵煩惱垢染不淨。⁹⁷

mais ils le sont de manière quasi identique, à nouveau d'après la traduction de Bodhiruci du *Laṅkāvatāra-sūtra*.

⁸⁹ T.1844.202a25. Citation qui n'est d'ailleurs pas très proche du texte original. Cf. T.671.523c10.

⁹⁰ Celui de Bodhiruci, traduit au 6^{ème} siècle est en dix fascicules.

⁹¹ T.2814.1124a29–b02. Trad.: Le *Laṅkāvatāra-sūtra* dit: « Si l'on distingue deux non-moi dénués de toute pensée fictive, si la connaissance des choses « telles qu'elles » agit en sorte que les pensées [fallacieuses] ne surgissent pas, alors on appelle cela le *dhyāna* sur les conditions de l'authenticité. »

⁹² Cf. T.672.602a04–23.

⁹³ Cf. T.353.222c02.

⁹⁴ Cf. T.671.556b16.

⁹⁵ T.2814.1138b09–11. Trad.: C'est pourquoi le *Śrīmālā* dit: « La pensée pure par sa nature est difficile à comprendre. » [Le fait que] l'esprit est souillé par les afflictions est également difficile à comprendre. Le *Laṅkāvatāra-sūtra* dit: « Le *tathāgatagarbha* est la maque de pureté. Les afflictions [du monde] extérieur sont des pollutions non-pures. »

⁹⁶ autre nom pour le *Śrīmālā-sūtra*.

⁹⁷ T.1844.214c10–12.

Il existe de nombreux exemples analogues avec d'autres *sūtra*, par exemple le *Sūtra des Rois bienveillants* (*Renwang jing* 仁王經), texte très en vogue à l'époque de Tankuang:

故依此義復說偈云。伏忍聖胎三十人。十信十止十堅心等。⁹⁸

Il s'agit ici d'une citation exacte de la traduction de Kumārajīva,⁹⁹ mais également des deux commentaires de Wonhyo,¹⁰⁰ alors que Tankuang aurait à nouveau pu citer ce texte à travers une traduction plus récente, celle de Bukong.¹⁰¹

On peut encore dire la même chose d'une citation de la *Somme du Grand Véhicule*¹⁰²:

故梁攝論顯中義云。能成立者。謂真本有十種功德。所成立者。謂則新生十種勝行。

Là encore, il pourrait s'agir d'une citation approximative du commentaire de Wonhyo:

染成於始淨故梁攝論云能成立者謂真如十種功德法所成立者謂十種新生正行也三約用熏故應機成淨緣也染因名無明者謂六染...¹⁰³

qui paraphrase lui-même la traduction de ce texte par Paramārtha,¹⁰⁴ alors qu'il en existe également une traduction plus récente par Xuanzang!

On trouve un grand nombre d'exemples similaires dans le commentaire de Tankuang, avec des passages ou citations identiques ou proches des commentaires de Wonhyo. Ces passages se retrouvent parfois également dans les commentaires de Fazang, dont l'influence par Wonhyo est avérée.¹⁰⁵

⁹⁸ T.2814.1158b04. Trad.: « C'est pourquoi, sur la base de cette interprétation, une stance [du *Sūtra des Rois bienveillants*] parle de ceux qui maîtrisent les trente règles du contrôle de soi, et dont l'esprit [produit] les dix [pensées] de foi, les dix pratiques, les dix états d'esprit inébranlables, etc. »

⁹⁹ Cf. T.245.827b08.

¹⁰⁰ Cf. T.1844.202a25 et T.1845.237a07.

¹⁰¹ Cf. T.246.837b07. Il est intéressant de noter que le disciple de Bukong (ou Amoghavajra), Huilin (737–820), résida au monastère de Ximing à peu près en même temps que Tankuang.

¹⁰² T.2814.1149b08–10. Trad.: C'est pourquoi la *Somme du Grand Véhicule des Liang*, en explique la signification centrale disant: « Ce qui est démontré: le fait que les racines à l'origine compore dix sortes de mérites. Ce qui doit être démontré: le fait qu'elles produisent de ce fait les dix sortes de pratiques supérieures (c'est à dire les dix *pāramitā*). »

¹⁰³ Cf. T.1846.270a16.

¹⁰⁴ Cf. T.1595.228c27.

¹⁰⁵ Cf. Muller and Cuong 2012.

7 Conclusion

Il semble assez clair que Tankuang a été influencé par Wonch'uk, en particulier dans sa vision harmonisante entre les différents courants (qu'ils soient considérés comme orthodoxes ou non), mais également sur la question de la 9^{ème} conscience. En effet, Tankuang semble suivre la position intermédiaire entre la théorie *tathāgatagarbha* et la position très stricte du courant défendu par Kuiji en admettant que l'*alāyavijñāna* comporte à la fois un aspect pur et un aspect qui ne l'est pas. De même, il semble également d'accord avec l'idée d'un processus graduel permettant d'atteindre l'Eveil, et potentiellement accessible à tous les êtres, qui possèdent tous une *Nature de Buddha* universelle, qui soit cependant être « activée » au moyen des pratiques adaptées.

Cependant, il faut noter qu'il lui arrive également de reprendre la terminologie de Kuiji. D'ailleurs, bien que Wonch'uk soit en désaccord sur de nombreux points avec Kuiji, il semble qu'il demeure largement lié au lignage Faxiang de Xuanzang, en particulier en ce qui concerne leur désaccord avec la théorie *tathāgatagarbha* du *QXL*.

Au contraire, Wonhyo, dont la pensée s'accorde avec la théorie du *QXL*, représente une lignée différente, et le fait que Tankuang semble souvent en accord avec lui et qu'il s'est visiblement largement inspiré de ses commentaires a des implications importantes. En effet, cela voudrait dire que Tankuang a pu, d'une certaine manière, réconcilier deux positions très différentes, en particulier vis à vis du *QXL*, en s'inspirant à la fois des enseignements de Wonch'uk et des écrits de Wonhyo.

Enfin, bien qu'à ce stade de mes recherches il s'agisse encore largement d'hypothèses qui ont besoin d'être vérifiées et appuyées par plus d'exemples, il semble néanmoins clair que Tankuang, qui reste encore largement méconnu et peu étudié, peut nous apporter une nouvelle perspective sur le bouddhisme Yogācāra qui a eu cours en Chine dans le courant du 8^{ème} siècle. Il paraît évident, à la lumière des similarités textuelles présentées dans le présent article, que Tankuang connaissait parfaitement les écrits de Wonhyo, même si ses positions quant à sa théorie du *QXL* ainsi que vis-à-vis des controverses de son époque ne peuvent être clairement établie sur cette base. C'est pourquoi, une étude plus approfondie des textes de Tankuang est nécessaire. Peut-être cela pourra-t-il également nous apporter des éléments de réponses quand à la disparition soudaine du courant Faxiang en Chine après la révolte d'An Lushan, alors que ce courant a continué d'exister au Japon jusqu'à nos jours.

Bibliographie

- Cho, Eunsu (2005): « Wonch'uk's Place in the East Asian Buddhist Tradition ». In: *Currents and Countercurrents. Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions*. Edited by E. Buswell. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Cornu, Philippe (2006): *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris: Editions Seuil.
- Girard, Frédéric (2004): *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*. Tokyo: Keio University Press.
- Jorgensen, John (2002): « Representing Wonch'uk – Meditations on Medieval East Asian Buddhist Biographies ». In: *Religion and Biography in China and Tibet*. Edited by Benjamin Penny. Richmond: Curzon, 74–131.
- Keng, Ching (2009): *Yogacara Buddhism Transmitted or Transformed? Paramartha (499–569 CE) and His Chinese Interpreters*. PhD Dissertation, Cambridge: Harvard University.
- Lee, Sumi (2014): *Toward a New Paradigm of East Asian Yogācāra Buddhism: Taehyon (ca. 8th century CE), a Korean Yogācāra monk, and His Predecessors*. PhD Dissertation, Los Angeles: University of California.
- May, Jacques (1971): « La philosophie bouddhique idéaliste ». In: *Etudes asiatiques* 25. Bern: Francke Verlag, 265–323.
- Muller, A. Charles / Cuong, T. Nguyen (eds.) (2012): *Wonhyo's Philosophy of Mind*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Park, Sung Bae (1979): *Wonhyo's Commentaries on the Awakening of Faith in Mahayana, Berkeley*. Ph.D. Dissertation, Los Angeles: University of California.
- Paul, Diana Y. (1984): *Philosophy of Mind in 6th Century China: Paramārtha's Evolution of Consciousness*. Standford: Standford University Press.
- Radich, Michael (2008): « The Doctrine of *Amalavijnana in Paramartha (499–569), and Later Authors to Approximately 800 C.E. » *ZINBUN 人文* 41: 45–174.
- Weinstein, Stanley (2009): *Buddhism under the T'ang*. New York: Cambridge Studies in Chinese History, Cambridge University Press.