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

Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1982)

Heft: 3

Artikel: ryadeva et Candrakrti sur la permanence (IV)

Autor: May, Jacques

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870884

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: 18.11.2025

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

ĀRYADEVA ET CANDRAKĪRTI SUR LA PERMANENCE (IV)

Edition, traduction et interprétation d'un passage d'un traité de philosophie bouddhique du II^e-III^e siècle de notre ère, le *Catuḥśataka* d'Āryadeva, et de son commentaire par Candrakīrti (VI^e-VII^e siècle).

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

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

Introduction

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

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

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

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

IV $[k\bar{a}r. 220-221]$: le présent article.

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

Comme on l'a vu précédemment¹, les huit premiers chapitres du *Catuḥśataka* traitent avant tout de morale et de discipline; les huit derniers traitent de doctrine, et sont consacrés au débat philosophique. Le chapitre IX ouvre la seconde série; ainsi que l'indique son titre, il porte sur l'«objet permanent» ou les «choses permanentes», selon que l'on entend au singulier ou au pluriel le composé nominal *nityārtha* qui y figure sous la forme du thème. Il porte aussi souvent sur l'existence substantielle: les deux notions de permanence et de substantialité ne se séparent guère, et le terme *artha* lui-même implique en général une existence concrète, objective et finalement substantielle.

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

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

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

Les asaṃskṛta n'ont nullement échappé à la critique bouddhique du permanent et du substantiel. On en arrive donc à ce paradoxe apparent d'une critique radicale, par certains bouddhistes³, d'une des valeurs suprêmes du bouddhisme: le nirvāṇa. Mais ce qu'ils visent est la tendance à figer le nirvāṇa en substance, à en faire une chose, un objet. Cette tendance présente un inconvénient double: elle favorise une vision du monde qui n'est pas conforme à la vraie nature des choses, et elle rend la délivrance impossible. Cette dernière est en effet fondée sur des processus; or, dans un monde figé en substances immuables par définition, tout processus est impossible.

Candrakīrti avait déjà entamé plus haut la critique des trois inconditionnés⁴. Il les désignait alors sous leurs rubriques classiques: $\bar{a}k\bar{a}\acute{s}a$, l'espace; apratisaṃkhyā-nirodha, l'«arrêt sans récapitulation»; pratisaṃkhyā-nirodha, l'«arrêt avec récapitulation». Mais la critique portait en fait sur l'espace, et les deux arrêts n'étaient traités que par analogie.

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

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

Tout d'abord, le $p\bar{u}rva$ -pakṣa de la $k\bar{a}rik\bar{a}$ 220 parle de $nirv\bar{a}na$. La $k\bar{a}rik\bar{a}$ elle-même et le commentaire répondent en employant le terme $mokṣa^7$. A la $k\bar{a}rik\bar{a}$ 221, ils reviennent à $nirv\bar{a}na$. Dès qu'il est question de la vérité absolue, quel que soit par ailleurs son mode d'être, $nirv\bar{a}na$ ou autre, toutes les désignations s'équivalent, car l'absolu ne peut être qu'un. Ainsi peut-on mettre en équivalence:

- nirvāna, l'extinction;
- nirodha, l'arrêt;
- pratisamkhyā-nirodha, l'arrêt avec récapitulation;
- moksa, la délivrance;

- nirodha-satya, la vérité de l'arrêt, qui est la troisième des quatre vérités⁸;
- vināśa, la destruction;
- visamyoga, la disconnexion (d'avec la transmigration);
- visamyoga-phala, le fruit de disconnexion;
- dharmata, la nature des dharma 9 .

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

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

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

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

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

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

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

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

Quant au nirvāṇa, Nāgārjuna et la Prasannapadā en traitent une première fois, brièvement, dans un passage qui précède immédiatement celui dont nous venons de parler: le nirvāṇa n'a pas d'existence réelle parce qu'il ne peut s'appliquer ni aux saṃs-kāra, facteurs qui composent le complexe psycho-physiologique, et encore moins à ce complexe vu comme un être unitaire (sattva)²². Mais surtout, le chapitre XXV est entièrement consacré au nirvāṇa²³. L'existence du nirvāṇa lui-même, de cet état qui est une des valeurs suprêmes du bouddhisme, y est rigoureusement débusquée. Car même l'idée d'une «délivrance en soi» bloque le dynamisme de la libération; et de plus, le nirvāṇa étant hors de la transmigration, nous n'avons sur lui aucune prise; nous ne pouvons rien en dire.

Reste *Udāna* viii. 3: atthi bhikkhave ajātam abhūtam akatam asamkhatam²⁴. Impossible de nier, même au prix de la dialectique la plus contournée, qu'il s'agit bien là d'un jugement d'existence, et, avec le atthi jeté en tête, d'existence pleine et entière.

OUVRAGES CITÉS — ABRÉVIATIONS

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

- Abhidharma-kośa, éd. Pradhan = Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu. Edited by Prahlad Pradhan. Patna, K. P. Jayaswal Research Institute, 1967, réimpr. 1975. (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. VIII.)
- Abhidharma-kośa, éd. Dwarikadas Shastri = Abhidharmakośa and Bhāṣya of Acharya Vasubandhu. With Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Critically edited by Dwarikadas Shastri. Varanasi, Bauddha Bharati, 1970-1973, 4 vol. (Bauddha Bharati Series, 5-7, 9.)
- Abhidharma-kośa, tr. La Vallée Poussin = L'Abhidharmakośa de Vasuban-dhu, traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, Louvain, J.-B. Istas, 1923-1931, 6 vol. Réimpr.: Louis de La Vallée Poussin. L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduction et annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Etienne Lamotte. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1971, 6 tomes (= MCB, vol. XVI). Sauf indication contraire, renvois aux chapitres et pages. V. aussi: K. Lav.
- Acta Indologica. Vol. I et suiv. Narita (Japon), Naritasan Shinshoji, 1970 et suiv.
- AKANUMA Chizen. The Comparative Catalogue of Chinese Agamas and Pāli Nikāyas. (Kampashibu Shiagon Goshōroku.) Tōkyō, Hajinkaku, 1958.
- Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern... Leiden, E. J. Brill, 1903.

- Bareau, André. L'absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asaṃskṛta. Paris, Centre de documentation universitaire, Tournier et Constans, 1951. (Univ. Paris, Thèse princ. Lettres.)
- Bareau, André. Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. Saïgon, EFEO, 1955; réimpr. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 38.)
- BEFEO = Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. I et suiv. Hanoï, Saïgon, Paris, 1901 et suiv.
- Bhatt., Bhattacharya = Bhattacharya, Vidhushekhara. The Catuhśataka of Aryadeva. Sanskrit and Tibetan texts with copious extracts from the Commentary of Candrakīrti, reconstructed and edited. Part II [seule parue]. Calcutta, Visva-Bharati Book-shop, 1931. (Visva-Bharati Series, N° 2.)
- Bhattacharya, Kamaleswar. L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien. Paris, EFEO, 1973. (PEFEO 90.)
- Bhattacharya, Kamaleswar. Upadhi-, upādi- et upādanā- dans le canon boud-dhique pāli, dans Mélanges Renou, Paris, 1968, pp. 81-95.
- BHSD = Edgerton, Franklin. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II, Dictionary. New Haven, Yale University Press, 1953. Réimpr.: Delhi, M. Banarsidass, 1970, 1972.
- Catuḥśataka-tīkā ou Catuḥśataka-vrtti: titre abrégé du commentaire de Candra-kīrti sur le Catuḥśataka d'Āryadeva. Voir: Bhatt., Bhattacharya; HPS. ch. = chinois.
- Chandra, Lokesh: voir Lokesh Chandra.
- De Jong, Cinq chapitres = Cinq chapitres de la Prasannapada [traduits du sanskrit avec l'édition de la version tibétaine], par J.W. de Jong. Paris, P. Geuthner, 1949. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tome IX.)
- De Jong, J. W. Textcritical Notes on the Prasannapadā, dans Indo-Iranian Journal, Vol. 20, Dordrecht, D. Reidel, 1978, pp. 25-59, 217-252. Deux articles. Le premier couvre les pages 1 à 279 de l'édition de la Prasannapadā de Candrakīrti par La Vallée Poussin (inf. Pr., MMK); le second, les pages 280 à 594.
- EFEO = Ecole française d'Extrême-Orient.
- Frauwallner, Erich. *Die Philosophie des Buddhismus*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1969. (Philosophische Studientexte: Texte der indischen Philosophie, Bd. 2.)
- H = Index to the Abhidharmakośabhāsya. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese. Part II: Chinese-Sanskrit. Part III: Tibetan-Sanskrit. By Akira HIRAKAWA etc. Tökyö, Daizō Shuppan, 1973-1978, 3 vol.
- Hōbōgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Tōkyō, Maison franco-japonaise, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1929- , 5 fascicules parus.
- Hommage Regamey = Etudes Asiatiques, vol. XXXV, 2, 1981, Hommage à Constantin Regamey, Berne, P. Lang, 1981.
- Horsch, Paul. La notion d'upadhi dans la philosophie de Śańkara. Thèse d'Université soutenue à Paris en 1951.
- HPS = Catuḥśatikā by Arya Deva, ed. by Haraprasād Shāstrī. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. III, N° 8, Calcutta, 1914, pp. 449-514.

- I. Cl. = Renou, Louis, et Jean Filliozat. L'Inde Classique. Manuel des études indiennes. T. I: Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique). T. II: Paris, Imprimerie Nationale, Hanoï, EFEO, 1953 (Bibliothèque de l'EFEO, vol. III).
- In memoriam Paul Demiéville = Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, tome LXIX à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979). Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1981.
- Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte. Louvainla-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1980. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 23.)
- Journal of Indian Philosophy. Vol. I et suiv. Dordrecht, D. Reidel, 1972 et suiv. K. = Abhidharma-kośa.
- K. Lav. = Abhidharma-kośa, tr. La Vallée Poussin, v. sup.
- $k\bar{a}r. = k\bar{a}rik\bar{a}$, «strophe didactique».
- Kokuyaku Issaikyō, Chūgan-bu [«Les textes canoniques en traduction nationale, Section Mādhyamika»]. Tōkyō, Daitō Shuppansha, 1930-1932, 3 vol. (Sur la collection du Kokuyaku Issaikyō, réunissant des traductions japonaises de nombreux textes du Canon bouddhique chinois, voir I. Cl. II, § 2165; Hōbōgirin IV, Supplément, pp. II, IX.)
- Kośa = Abhidharma-kośa.
- Lacombe, Olivier. L'Absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et d'Âtman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja. Paris, P. Geuthner, 1937, réimpr. 1966.
- Lalitavistara, ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1958. (Buddhist Sanskrit Texts, Vol. 1.)
- Lankāvatāra Sūtra, ed. by Bunyiu Nanjiō [Nanjō Bun-yū]. Kyōto, Ōtani Univ. Press, 1923, repr. 1956. (Bibliotheca Otaniensis, Vol. I.)
- La Vallée Poussin, Louis de. Nirvāṇa. Paris, G. Beauchesne, 1925. (Etudes sur l'histoire des religions, 4.)
- La Vallée Poussin, Louis de. Le Nirvāṇa d'après Āryadeva, dans MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 127-135.
- Lévi, Sylvain. *Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimatra*. Paris, H. Champion, 1932. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences historiques et philologiques, Fasc. 260.)
- Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. New Delhi, 1959-1961, 12 vol. (Śatapitaka, 3.) Réimpressions en 2 vol., Kyōto, Rinsen Book Company, 1971, 1976.
- Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Traduction tibétaine, publiée par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1907-1912, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IX.)
- Madhyamakāvatāra. Introduction au Traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur. Traduit d'après la version tibétaine par Louis de La Vallée Poussin. Dans: Le Muséon, Louvain, VIII, 1907, pp. 249-317; XI, 1910, pp. 271-358; XII, 1911, pp. 235-327. [La traduction est restée inachevée.]

- Madhyamakāvatāra, tr. Tauscher = Candrakīrti. Madhyamakāvatārah und Madhyamakāvatārabhāṣyam (Kapitel VI, Vers 166-226), übersetzt und kommentiert von Helmut Tauscher. Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien d. Universität, 1981. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 5.)
- Mahāvastu, éd. Emile Senart. Paris, Imprimerie Nationale, 1882-1897, 3 vol. Réimpr.: Tōkyō, Meicho Fukyū Kai, 1977.
- Masson-Oursel, Paul. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris, P. Geuthner, 1923.
- May: v. inf. Pr., tr. May.
- May, Jacques. La philosophie bouddhique de la vacuité, dans Studia Philosophica, Annuaire de la Société suisse de philosophie, Vol. XVIII, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958, pp. 123-137. Réimpr. dans: Etre. Approches de la non-dualité. Revue trimestrielle. Levallois-Perret: II, 1974, 4, pp. 9-16, et III, 1975, 1, pp. 26-33.
- May, Jacques. La philosophie bouddhique idéaliste, dans Etudes Asiatiques, XXV, Berne, Francke, 1971, pp. 265-323.
- MCB = Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I et suiv. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises, 1932 et suiv.
- Mélanges Renou = Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, E. de Boccard, 1968. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 28. 40° anniversaire de la fondation de l'Institut de civilisation indienne de l'Université de Paris, 1967.)
- MIMAKI Katsumi. La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhiduşana) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇa-bhangasiddhi). Paris, Institut de civilisation indienne, 1976. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, fasc. 41.)
- MMK = Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti. Publié par Louis de La Vallée Poussin. Saint-Pétersbourg, 1903-1913, réimpr. Osnabrück, 1970. (Bibliotheca Buddhica, vol. IV.) La mention MMK renvoie exclusivement aux kārikā de Nāgārjuna. Cf. Pr.
- MW = Monier-Williams, Monier. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, Clarendon Press, 1899.
- NAKAMURA Hajime. Bukkyogo daijiten. [«Grand Dictionnaire de terminologie bouddhique».] Tokyo, Tokyo Shoseki, 1975, 3 vol.
- Nyāyakośa = Jhalakīkar, Bhīmācārya. Nyāyakośa. Or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and re-edited by Vāsudev Shāstri Abhyankar. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1928. (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XLIX.)
- Obermiller, Indices verborum = Indices verborum Sanscrit-Tibetan and Tibetan-Sanscrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabinduţīkā of Dharmottara. Compiled by E. Obermiller. I: Sanscrit-Tibetan Index. II: Tibetan-Sanscrit Index. Leningrad, 1927-1928, réimpr. Osnabrück, Biblio Verlag, 1970, 2 vol. (Bibliotheca Buddhica, vol. XXIV, XXV.)

- Pandeya, Ramchandra. *The Mādhyamika Philosophy: a new approach*, dans *Philosophy East and West*, 14, Honolulu, 1964, pp. 3-24; réimpr. dans: Pandeya, Ramchandra. *Indian Studies in Philosophy*, Delhi, 1977, pp. 60-88.
- PEFEO = Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient.
- *Pr.*, *Prasannapadā*: renvoie au même ouvrage que *MMK*, dans son ensemble, ou plus particulièrement au commentaire de Candrakīrti.
- Pr., tr. May = Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavrtti: douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés [...] d'une édition critique de la version tibétaine, par Jacques May. Paris, A. Maisonneuve, 1959. (Thèse de Lettres, Université de Lausanne. Collection Jean Przyluski, tome II.)
- Pr., tr. Sprung = Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung, in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. London and Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Pradhan: v. sup. Abhidharma-kośa, éd. Pradhan.
- PTS = Pali Text Society, London.
- Renou, Louis. *Grammaire sanscrite*. Paris, A. Maisonneuve, 1930, réimpr. 1961.
- Renou, Louis. Terminologie grammaticale du sanskrit. Paris, H. Champion, 1957.
- S. Lav. = Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-tsang, traduite [du chinois] et annotée par Louis de La Vallée Poussin. Paris, P. Geuthner, 1928-1948, 3 vol. (Buddhica. Première série: Mémoires. Tomes I, V, VIII.)
- s. v., ss. vv. = sub voce, sub vocibus, renvoi à un ou plusieurs mots d'un dictionnaire ou d'un index.
- Saṃyutta = Saṃyutta-Nikāya, éd. Léon Feer et C. A. F. Rhys Davids. London, 1884-1904, repr. 1970-1980, 6 vol. (Pali Text Society, Text Series, Nos 93-98.)
- Schayer, Stanislas. Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. Cracovie, 1931. (Polska Akademja Umiejetnosci, Prace Komisji Orjentalistycznej / Académie polonaise des sciences, Mémoires de la Commission Orientaliste, N° 14.)
- Schmithausen, Lambert. Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ. Wien, H. Böhlaus Nachf., 1969. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abhandlung. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 8.)
- sDe dge dBu ma = sDe dge Tibetan Tripiţaka. bsTan hgyur. Preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo [...] dBu ma [...] Tokyo, 1977-1979, 17 vol. Edition photographique de la section Mādhyamika du Canon bouddhique tibétain dans l'édition xylographique du monastère de Dérgé (Tibet oriental). Les références se lisent comme suit, p. ex. n. 37: vol. 7, œuvre N° 3860, p. 49, 2° planche, 3° ligne.
- Sprung = Pr., tr. Sprung.

- Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Leningrad, 1927. Réimpr.: The Hague, Mouton, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI).
- T = Taishō Shinshū Daizōkyō. The Tripiṭaka in Chinese. Revised, collated, rearranged and edited by Takakusu Junjirō, Watanabe Kaigyoku, Ono Gemmyō. Tōkyō, Taishō Issaikyō Kankō Kai / Society for the Publication of the Taishō Edition of the Tripiṭaka, [puis] Daizō Shuppan, 1924-1935, 100 vol. Les références se lisent, p. ex. note 35: volume XXX, œuvre N° 1571, IIe «rouleau» ou «volume» (juan) chinois, page 192, registre supérieur (= a; b = médian, c = inférieur), colonnes 22 à 24.
- Tib. Trip. = The Tibetan Tripitaka. Peking Edition, kept in the Library of the Ōtani University. Reprinted [in phototype...] Ed. by Daisetz T. Suzuki. Tōkyō, Kyōto, 1955-1961, 168 vol. Les références se lisent d'une manière tout à fait analogue à celles de sDe dge dBu ma.
- Tripāṭhī, Chandrabhāl. Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta. Berlin, Akademie-Verlag, 1962. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, VIII. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 56.)
- Tucci, La versione cinese del Catuḥçataka = Tucci, Giuseppe. Studi Mahāyā-nici: I: La versione cinese del Catuḥçataka, confrontata col testo sanscrito e la traduzione tibetana. Dans: Rivista degli studi orientali, Vol. X, Roma, 1925, pp. 521-567.
- Udāna, ed. by Paul Steinthal. London, 1885, repr. 1948. (Pali Text Society, Text Series, No. 142.)
- Udānavarga, hrsg. v. Franz Bernhard. Bd. I-II. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1965-1968, 2 vol. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, X. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 54.)
- Welbon, Guy Richard. The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters. Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1968.
- Y = YAMAGUCHI Susumu. *Index to the Prasannapadā Madhyamakavrtti*. Part I: Sanskrit-Tibetan. Part II: Tibetan-Sanskrit, Kyoto, Heirakuji, 1974, 2 vol.
- Yamaguchi = Yamaguchi Susumu. Gesshō-zō Shihyakuron-chūshaku Hajōhon no kaidoku. [A Japanese] Translation and Annotation on the Chapter "Negation of eternal things" in Candrakīrti's Catuḥśataka-tīkā. Dans: Suzuki Gakujutsu Zaidan Kenkyū Nempō / Annual of Oriental and Religious Studies, N° 1, Tokyo, 1964, pp. 13-35. Réimprimé (sous son titre japonais seulement) dans: Yamaguchi Susumu Bukkyōgaku Bunshū [«Recueil d'articles d'études bouddhiques par Yamaguchi Susumu»], Tōkyō, Shunjūsha, 1972-1973, 2 vol.: pp. 349-403 du vol. II (699-753 de la pagination continue).

* * *

QUATRE CENTURIES
SUR LA PRATIQUE DE L'AJUSTEMENT INTÉRIEUR
PAR LES ÊTRES À ÉVEIL
CHAPITRE NEUVIÈME, INTITULÉ:
RÉFUTATION DES CHOSES PERMANENTES²⁵
[suite]

[§ 8. Critique de l'Extinction]

[1] Mais certains de nos coreligionnaires²⁶, ne comprenant pas que les inconditionnés [existent d'une manière] purement nominale²⁷, et imaginant que l'Extinction existe substantiellement [et] est permanente, énoncent²⁸ [l'argumentation suivante]: Il est vrai que les Eveillés ne disent pas que les atomes sont permanents²⁹. Mais ce qu'ils déclarent permanent, cela existe en tant que permanent.

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

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

D'ailleurs, si elle n'existait pas, on ne pourrait [la] désigner sous le nom de «troisième vérité sainte», à la suite des vérités de la douleur et de l'origine³³. Or, on le fait. Donc, elle existe.

[2] — A cela, nous répondons:

220. Si la délivrance³⁴ existe indépendamment de l'asservissement, de l'asservi et des moyens [de libération], il ne naît d'elle rien que ce soit³⁵. On ne peut donc appeler cela «délivrance». ³⁶

Dans cet [aphorisme], l'asservissement est la vérité de l'origine, car il se constitue précisément en faisant perdre son autonomie à ce qui est asservi³⁷. L'asservi est vérité de la douleur, parce qu'il est aliéné par les passions³⁸. Les moyens par lesquels cette [situation] cesse sont vérité du chemin³⁹, parce qu'ils font cesser les passions. Mais l'existence d'un [processus actif d']asservissement et d'un objet d'asservissement a pour cause l'existence de

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

Les trois vérités que l'on vient de mentionner sont existence, inférée⁴⁴ de l'ensemble des passions et de ce qui s'y oppose⁴⁵. Il n'en va pas de même pour la délivrance, caractérisée par l'épuisement des passions. Car il ne se produit rien à partir d'elle⁴⁶; et d'autre part l'asservissement et la délivrance n'entrent nullement en relation de facteurs [d'une activité commune]⁴⁷. Que s'il était dans la nature de la [délivrance] de s'appliquer⁴⁸ à quelque chose, alors elle aurait nature d'être, inférée par le moyen du fruit [qu'elle produirait]. Mais ce n'est pas non plus le cas. Donc, la [délivrance] n'a pas nature d'être.

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

Il n'est donc pas rigoureux d'appeler «délivrance» cette [chose qu'évoque la $k\bar{a}rik\bar{a}$ 220]:

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

[3]⁵¹ L'activité de délivrance, qui, en coupant l'asservissement, tire de l'objet d'asservissement la nature d'un [être] délivré, [et] qui a la nature d'une essence en train de se délivrer, [donc] douée d'activité, est cependant non constituée en chose particulière (don gźan = $arth\overline{a}ntara$), étant exempte de la dichotomie entre identité et altérité⁵². En vérité, il ne convient pas que la délivrance soit cette [entité] constituée en chose particulière [et] ayant nature d'être[, que décrivent certains de nos adversaires]⁵³.

Par conséquent, il ne convient pas de supposer que la nonproduction des passions et de la naissance[, donnée] plus haut [comme définition de l'Extinction]⁵⁴, soit [une chose] fabriquée (byas pa = krtaka) [à partir de causes et conditions]. Les essences (dnos po = $bh\bar{a}va$), elles, qui naissent d'une somme de causes et de conditions, ne peuvent en aucun cas prendre naissance sans elle, tout comme une pousse [ne peut naître] d'un germe qui a brûlé. Il est donc tout à fait mauvais d'imaginer [que la délivrance pourrait être] une chose particulière, au sens d'une [essence].

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

Enfin, il n'est nullement impossible de dénombrer exhaustivement les inexistants⁵⁶. Le Bienheureux dit en effet: «Moines mendiants, les cinq que voici ne sont que nom, ne sont qu'allégation, usage verbal, convention: à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'Extinction et la personne...»⁵⁷

[4] D'autres ⁵⁸ interprètent [différemment le $p\bar{a}da$ c de l'aphorisme **220**. Ils lisent ce dernier] comme suit:

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

L'argument (gtan tshigs = hetu) montre alors qu'il ne se produit rien de déterminé qu'on puisse appeler «délivrance», puisque [celle-ci est, justement, «]délivrée[»] des trois [facteurs en question], comme l'inexprimable⁵⁹. Par suite, puisque [toute] nature propre [y] cesse, nul⁶⁰ ne peut l'appeler «délivrance», et elle n'est l'objet d'[aucune] assertion. Voilà ce qu'ils disent.

[5] Poursuivons. Le Bienheureux a dit⁶¹: «L'abandon complet, le rejet, la mise à l'écart, l'épuisement, le détachement, l'arrêt, l'apaisement, la disparition de la douleur présente; la non-recomposition, la non-appropriation d'une douleur nouvelle: cela est calme, cela est excellent, à savoir: le rejet de tout le substrat⁶², l'épuisement de la soif, le détachement, l'arrêt, l'Extinction.»

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

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

Si les agrégats existaient dans l'extinction, et que la personne [y] existât aussi, il suivrait alors de leur existence [des conséquences inacceptables]: l'[être] en état d'extinction serait objet de perception mentale⁶⁴; il y aurait contradiction avec un $s\bar{u}tra$; et l'Extinction ne transcenderait pas la transmigration⁶⁵. Par conséquent, on ne perçoit, dans l'extinction, aucun [être] en état d'extinction. De la sorte,

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

L'Extinction, [en tant que fait d']être éteint, a aussi⁶⁶ forme d'essence; elle dépend donc d'un support ($rten = \bar{a}\acute{s}raya$)⁶⁷. Or, son support est en état d'extinction: qu'il soit les agrégats ou la personne, il n'existe [plus, dans l'Extinction]. Il y aura donc défaut de support. D'après la thèse [que l'Extinction est solidaire d'un support], que pourrait être l'Extinction?

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

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

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

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

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

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

En vérité, à un inexistant, la permanence ne saurait convenir. Concluons qu'il n'existe pas d'essences permanentes. 68

Jacques MAY.

NOTES

¹ Indianisme et Bouddhisme, p. 215.

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

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

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

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

⁶ ākāśa-nirvāṇa°, Pradhan 93.13, confirmé par *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.1.6, T XXIX 1558 v1 34c5, 1559 v 192b11; K. Lav. ii 283 traduit «l'espace et les deux 'destructions' ou 'cessations', *nirodhas*».

⁷ Inf. n. 34.

⁸ Inf. p. 56 et n. 33; p. 58.

⁹ Inf. n. 27.

- ¹⁰ Cf. May, La philosophie bouddhique idéaliste, p. 281. Le terme yoga figure dans le titre sanscrit développé du Catuḥśataka, cf. inf. n. 25.
 - ¹¹ Inf., section 3, p. 57.
 - ¹² Sur ce terme, voir notamment May, n. 204.
 - ¹³ Inf. n. 66.
 - ¹⁴ Inf., section 3, p. 57.
 - ¹⁵ Cf. Indianisme et Bouddhisme, p. 215; Hommage Regamey, p. 47.
- ¹⁶ L. de La Vallée Poussin: Le Nirvāṇa d'après Āryadeva. ii: Catuḥśataka sur le Nirvāṇa. MCB I, Bruxelles, 1932, pp. 130-135. Le passage traduit correspond à T XXX 1571 ii 192a10-c15.
- 17 K. Lav. ii 287-287. Les $k\bar{a}rik\bar{a}$ suivantes du Kośa traitent du $nirv\bar{a}na$: chapitre i, $k\bar{a}r$. 6 et 48; chapitre ii, $k\bar{a}r$. 55. Rappelons les titres de trois livres qui ont développé les problèmes relatifs au $nirv\bar{a}na$, dans des perspectives diverses: 1° La Vallée Poussin, $Nirv\bar{a}na$, 1925; 2° Stcherbatsky, The Conception of Buddhist $Nirv\bar{a}na$, 1927; 3° Welbon, The Buddhist $Nirv\bar{a}na$ and its Western interpreters, 1968 (cf. le compte rendu de J. W. de Jong, Journal of Indian Philosophy, I, 1972, pp. 396-403).
- ¹⁸ MMK XVI.5-8; Pr. 290.1-294.4; tr. Schayer, Ausgewählte Kapitel, pp. 98-103 («§ 3. Über die Irrealität der Gebundenheit und der Erlösung»).
 - ¹⁹ Cf. May, p. 16; inf. n. 40.
 - ²⁰ Cf. May, n. 67.
- ²¹ Sur cette «réification» et ses inconvénients, v. surtout *MMK* XXIV. 20-40, *Pr.* 505.17-515.12; tr. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, pp. 191-194 (*kārikā* seulement); May, pp. 240-247, Sprung, pp. 239-246.
- ²² MMK XVI.4; Pr. 287.15-289.14; tr. Schayer, op. cit., pp. 95-98 («§ 2. Widerlegung der These von der Realität des nirvāna»).
- ²³ MMK XXV; Pr. 519-541; tr. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāṇa, pp. 74-78, 183-212; Sprung, pp. 247-263. Les kārikā de Nāgārjuna sont aussi traduites dans Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, pp. 195-199.
 - ²⁴ Inf. n. 30.
- ²⁵ HPS 485.16: Bodhisattva-yogācāre Catuḥśatake Nityārthapratiṣedho nāma navamam prakaranam.
- ²⁶ Les Sarvāstivādin, partisans de la réalité et de la permanence du pratisaṃkhyā-nirodha = nirvāṇa. Cf. Abhidharma-kośa, éd. Pradhan, 92.2-3; K. Lav. ii 278: «Le Sarvāstivādin. Ce dharma, de sa nature, est réel, indicible; seuls les Āryas le 'réalisent' intérieurement chacun pour soi. Il est seulement possible d'indiquer ses caractères généraux, en disant qu'il y a une entité réelle (dravya), distincte des autres, bonne (kuśala), éternelle, qui reçoit le nom de pratisaṃkhyānirodha, qu'on nomme aussi disconnexion, visaṃyoga.» Sur l'équivalence des termes pratisaṃkhyā-nirodha, visaṃyoga, nirvāṇa, etc., v. sup. pp. 47-48.
- ²⁷ Candrakīrti oppose ici le «purement nominal» (min $tsam = samjn\overline{a}-m\overline{a}traka$ H, $n\overline{a}ma-m\overline{a}traka$ Y) et l'«existant en tant que substance» (rdzas su yod pa = dravya-sat Y).

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

positions qui va du réalisme intégral des Sarvastivadin au nominalisme intégral des Ekavyavaharika. V. Bareau, Sectes, p. 284.

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

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

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

²⁸ źe'o, inf. p. 71 et n. 12.

²⁹ Cf. la kārikā 219cd

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

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

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

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

Libellé pali: *Udana* viii.3, pp. 80-81; *Nettipakarana*, p. 62; *Itivuttaka*, § 43 (= Dukanipato, Vaggo II, Sutta 6), p. 37, avec au dernier mot la variante pannayetha'ti au lieu de pannayatī'ti.

- ³¹ Abhidharma-kośa, chapitre i, kārikā 48b (= éd. Pradhan 37.3): nityā dharmā asaṃskṛtāḥ. Tibétain, Tib. Trip. 115 N° 5590 117.5.4-5 = N° 5591 139.2.2: 'dus ma byas chos rtag pa'o. K. Lav. i 100 ne signale aucun texte canonique de cette teneur.
- ³² Yamaguchi, p. 398, n. 2, signale un énoncé analogue dans *Pr.* 525.1-2: tatraike bhāvato nirvāṇam abhiniviṣṭā evam ācakṣate | iha kleśa-karma-janma-samtāna-pravṛtti-niyata-rodha-bhūto jala-pravāha-rodha-bhūta-setu-sthāniyo nirodhātmakaḥ padārthaḥ | tan nirvāṇam | ... De Jong, Textcritical Notes, lit nirodhabhāvātmakaḥ au lieu de nirodhātmakaḥ.

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

mya nan las 'das pa ni non mons pa dan las dan skye ba'i rgyun 'jug pa nes par 'gog par 'gyur ba chu'i rgyun 'gog pa'i chu lon dan 'dra ba'i don dnos po'i bdag nid can yin te ... ze na [Tib. Trip.: zes na]

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

A la lumière de ce passage, on peut restituer des éléments du tibétain ci-après p. 71 et n. 7: chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan du gegs su gyur pa $= j\bar{a}la$ -rodha-setu-vad atyanta-rodha-bh \bar{u} ta.

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

³⁴ Cf. sup. n. 7.

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

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

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

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

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

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

Tucci, op. cit., p. 528, cite une strophe très proche, du $Lank\bar{a}vat\bar{a}ra$: chapitre III, strophe 70 = éd. Nanjio 186.2-3:

bandhya-bandhana-nirmuktā upāyais ca vivarjitāh tīrthyā mokṣaṃ vikalpenti na ca mokṣo hi vidyate |

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

beins dan bein bya rnam grol ba || thabs rnams rnam par spans pa ste || mu stegs thar par rtog mod kyi || thar par run bar mi 'gyur ro ||

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

Sur le modèle de cette strophe, La Vallée, p. 131 note, propose pour notre $k\bar{a}rik\bar{a}$ la restitution suivante:

bandhya-bandhana-nirmukta upāyais ca vivarjitaḥ | moksas cet tato 'jananāt sa moksa iti nocyate | |.

³⁷ Comparer Pr. 290.7: iha ya ime ragadayah kleśa baddhanam asvatantri-karanena bandhanam iti vyapadiśyate (cf. Yamaguchi, p. 398, n. 4). Tibétain, sDe dge dBu ma 7 N° 3860 49.2.3, Tib. Trip. 98 N° 5260 46.5.5: 'di na 'dod chags la sogs pa ñon mons pa gan dag bein bar bya ba rnams ran dban med par byed pas 'chin ba'o (D pa'o) zes bya bar bsñad cin. Tr. Schayer, Ausgewählte Kapitel, p. 98: «Als 'bandhana' (= Bindung) bezeichnet man die kleśas, wie Leidenschaft usw., und zwar mit Rücksicht darauf, dass durch sie die gebundenen [Wesen] ihrer Autonomie beraubt werden (= asvatantrī-karane).» Lire 'karanena au lieu de 'karane, avec de Jong, Textcritical Notes.

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

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

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

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

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

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

Voir ci-après, n. 43.

- ⁴¹ Yamaguchi, p. 398, n. 7, restitue: *nivartanīya*, *nivartaka*, *nivṛtti*. Cf. note précédente.
- ⁴² saṃkleśa, «l'ensemble des passions», avec la nuance totalisante du préverbe sam°. Cf. S. Lévi, Matériaux, p. 71, n. 1. Saṃkleśa est traduit plus souvent par «souillure». Il est opposé régulièrement à la «purification» (visuddhi dans la tradition pāli, vyavadāna dans la tradition sanscrite), surtout dans les écoles anciennes et dans le Vijñānavāda. K. Lav. index s. v. saṃkleśa; May, n. 226; May, La philosophie bouddhique idéaliste, pp. 269-270, 311.
- ⁴³ L'activité (kriyā), par exemple faire cesser l'obscurité, requiert, pour s'exercer, pour «exister», un agent ou un instrument (la lampe) et un objet (l'obscurité). Mais, dans la perspective bouddhique, l'activité est première, et c'est elle qui est cause de l'apparition des instances qui lui permettent de fonctionner; et cela même dans l'ordre matériel. Se rappeler la kārikā iv.1a de l'Abhidharma-kośa: «la variété du monde naît de l'acte». Les spécifications d'instrument, d'agent, d'objet, sont déjà des fruits de l'acte.
- ⁴⁴ dpags pa est à prendre ici au sens de rjes su dpags pa = anumita. Cf. Obermiller, Indices verborum, II, ss. vv. rjes su dpog pa, dpog pa.
- ⁴⁵ L'ensemble des passions est ici la vérité de la douleur plus la vérité de l'origine. Il est donc: asservissement, asservi, activité d'asservissement. «Ce qui s'y oppose» est la vérité du chemin. Celle-ci fait cesser la souillure; elle a donc un objet à faire cesser, et il y a activité de faire cesser. Les première, deuxième et quatrième vérités obéissent donc bien aux lois de l'activité et de la causalité, et par suite elles existent. Il est difficile d'en dire autant de la troisième vérité, comme le montrera la suite du texte.
- ⁴⁶ La délivrance (thar pa = mokṣa) n'a d'effet que suppressif: elle supprime l'objet à libérer et met un terme au processus de libération. Elle n'a donc pas d'effet positif, définissable. Ce qui est sans effet est dépourvu d'activité, donc inexistant. Donc, la délivrance n'existe pas.
- ⁴⁷ Pour yan lag gi no bor ne bar ma son pa'i phyir, je propose la restitution angabhāva-anupagamāt (ou: °gamanāt). Y donne upagama = ne bar 'gro ba, qui est proche de ne bar son pa ou ne bar son ba. Lokesh Chandra 867b confirme l'équivalence ne bar son ba = upa-GAM-.
- En Pr. 65.5, on trouve angibhavopagamat (de Jong, Textcritical Notes: angabhavopagamanat). Le tibétain, sDe dge dBu ma 7 N° 3860 11.3.6, Tib. Trip. 98 N° 5260 12.1.8, ne concorde pas exactement, mais on a bien, pour angibhava ou angabhava, l'équivalent yan lag gi no bo (cf. Y; de Jong, loc. cit.). Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana, p. 148, traduit angibhava par «... becomes a component part...» Sprung, p. 57: «... are taken as component members...» Le contexte est un problème d'«activité», comme dans notre passage.

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

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

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

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

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

50 Citation de 220d.

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

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

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

- 53 Les Sarvāstivādin, cf. n. 26.
- ⁵⁴ Candrakīrti rappelle ici, en l'abrégeant quelque peu, la définition de l'Extinction donnée par les Sarvastivadin: «obstacle définitif à la production des passions et des naissances futures» (sup. p. 56 et n. 32).
- 55 Réponse à l'objection formulée juste avant la $k\overline{a}$ $k\overline{a$
- 56 dňos po med par gyur pa la graňs kyis yońs su bgraň ba yod pa ma yin pa yaň ma yin te. On pourrait restituer: na ca na vidyate 'bhāva-bhūtānām saṃkhyayā parisaṃkhyā (litt. «dénombrement par le nombre»). Parisaṃkhyāf. (aussi parisaṃkhyāna- nt.), terme usité en Mīmāṃsā, en grammaire, désigne des énumérations plus ou moins exhaustives: MW «(in phil.) exhaustive enumeration (implying exclusion of any other)»; Renou, Terminologie: «'énumération compréhensive'... mais de caractère plus illustratif, moins complet que le pariganana»; Nyāyakośa s. v.
- ⁵⁷ Après les arguments de rigueur logique (yukti), un argument d'autorité (āgama). Le Bienheureux lui-même a énuméré cinq cas privilégiés voire «exhaustifs» au sens rigoureux du verbe pari-sam-KHYĀ- de «désignations métaphoriques sans plus»: parmi elles, l'Extinction, et même les trois inconditionnés: ākāśa, nirvāṇa = les deux nirodha.
- Ce sūtra est cité Pr. 389.5-6 (non représenté dans la version tibétaine, cf. Pr. 388, n. 5; de Jong, Cinq chapitres, p. 115): pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvānāgato 'dhvākāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ceti. Tr. de Jong, op. cit., pp. 42-43: «Il y a, ô moines, cinq choses qui ne sont que des noms, des désignations, des expressions de la vie quotidienne, et qui ne relèvent que du plan mondain, à savoir, le passé, l'avenir, l'espace, l'individu et le Nirvāṇa.» Cf. BEFEO 69, 1981, p. 83, n. 23.
- La Vallée Poussin, K. Lav. iv, p. 5, n. 2, cite un libellé du même sūtra qui remplace nirvānam par sahetuko vināśaḥ, «la destruction pourvue de cause». D'après cette note, il s'agit d'un «Sūtra des Sautrāntika». On y reconnaît en effet quelques thèses importantes de cette école: irréalité du passé, de l'avenir, des inconditionnés; théorie de la destruction sans cause. A noter toutefois que le sūtra parle d'existence nominale plutôt que d'irréalité. Quant à la théorie de l'irréalité ou de l'existence nominale du pudgala, elle n'est pas particulière aux Sautrāntika.
- Cf. Bhattacharya, p. 60, n. 1; K. Lav. ii 278 et suiv., v 49-66; Bareau, Sectes, pp. 156-157, thèses 3, 9, 10; Mimaki, La réfutation bouddhique..., pp. 73-74 et les notes, en particulier la note 284. Yamaguchi, p. 399 n. 17 ad p. 391, signale que ce sūtra est cité dans le commentaire du Catuḥśataka par Dharmapāla, T XXX 1571 i 191c28-29. Le Kokuyaku Issaikyō, Chūganbu III 215.11-12, ne donne pas d'indication sur sa provenance. La Vallée Poussin, Nirvāṇa, pp. 138-139: «Ce Sūtra condamne nettement les Sarvāstivādins, partisans de

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

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

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

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

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

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

Texte sanscrit, éd. Pradhan 93.23-94.2: yat svalpasya duḥkhasyāśeṣaprahānam pratiniḥsargo vyāntībhāvaḥ kṣayo virāgo nirodho vyupaśamo 'staṃgamaḥ anyasya ca duḥkhasyāpratisandhir anutpādo 'prādurbhāvaḥ | etat kāntam etat praṇītaṃ yad uta sarvopādhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam iti |. L'édition Dwarikadas Shastri, 1.326.6-9, donne un texte exactement conforme à celui de Pradhan.

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

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

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

On a toutefois des libellés pāli et sanscrits de la séquence finale, sarvopadhipratiniḥsargas tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam, dans des contextes où apparaissent également d'autres termes figurant dans notre citation (notamment śānta): Saṃyutta I 136.15-16, V 226.6-7; fragment canonique édité par Chandrabhāl Tripāthī, Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta, pp. 139-140; Lalitavistara, éd. Vaidya, 286.4,7 (var. °niḥsarga au lieu de °pratiniḥsarga), 289.13-14; parallèle plus prolongé dans Mahāvastu, II 285.19-21: etaṃ śāntaṃ etam praṇītam etaṃ yathāvad etam aviparītaṃ yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskārasamathā dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvānam.

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

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

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

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

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

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

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

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

 64 dmigs $pa = \overline{alambana}$. D'une manière générale, tout ce qui existe et qui est doué d'activité (cf. sup. n. 35), est objet de perception.

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

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

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

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

Candrakīrti procède en deux temps:

1° Comme Dharmapāla, il montre que si l'Extinction est un $bh\bar{a}va$, elle doit avoir un $\bar{a}\dot{s}raya$, support ou point d'appui, mais qu'en fait elle ne peut en avoir un.

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

De même, le $nirv\bar{a}na$, s'il est un $bh\bar{a}va$, ne peut exister sans prendre appui sur un nirvrta (mya nan las das par gyur pa), un «[être] en état d'extinction».

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

- a. Le nirvāņa ne peut être āśraya. Il est de toute manière établi (221ab) qu'il n'y a pas de «nirvāņé»: pas d'être qui «s'appuie» sur le nirvāņa, ou qui se produise à partir de la délivrance (220c, première interprétation). Sans āśrita, pas d'āśraya.
- b. Le nirvaṇa ne peut être \bar{a} śrita. S'il l'était, le «nirvaṇé» serait alors non plus \bar{a} śrita comme dans le cas 2° a, mais \bar{a} śraya. N'existant pas, il ne peut être \bar{a} śraya. Donc, le nirvaṇa ne peut être \bar{a} śrita. Ce cas se ramène au cas 1°: «la faute est la même».

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

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

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

VERSION TIBÉTAINE

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

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

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

- D *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur, dBu ma*, 8 (Ya), Tōkyō, 1978, folios 154b6-156b4 = *sDe dge dBu ma* (sup. p. 54) 8 N° 3865 77.4.6-78.4.4.
- C Cone Tanjur, Ya, Stony Brook, 1974, folios 151b5-153b2.

P The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, mDo 'grel, Ya, folios 173b4-175b5 = Tib. Trip. 98 N° 5266 239.4.4-240.3.5.

Bhatt. voir ci-dessus, p. 51; In memoriam Paul Demiéville, p. 91.

D-kār. *sDe dge Tibetan Tripitaka, bsTan hgyur, dBu ma*, 2 (Tsha), Tōkyō, 1977, folio 11a1-2 = *sDe dge dBu ma* 2 N° 3846 6.1.1-2.

C-kar. Cone Tanjur, Tsha, Stony Brook, 1974, folio 11a1-2.

P-kār. The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition, mDo 'grel, Tsha, folios

 $11b8-12a1 = Tib. Trip. 95 N^{\circ} 5246 136.5.8-137.1.1.$

Vaidya = Vaidya, P. L. Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka, chapitres viii-xvi. Paris, P. Geuthner, 1923.

cit. inf. p. 74, n. 13. K-tib. inf. p. 75, n. 56.

K-Lav. inf. p. 75, n. 56.

om., omm. omet, omettent.

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

TEXTE

[§ 8,1; D 154b6, C 151b5, P 173b4] 'yan ran gi sde pa 'dus ma byas min tsam nid du mi rtogs śiń mya nan las 'das pa rdzas su yod pa rtag pa nid du rtog² par 'gyur ba¹ [Bhatt. p. 56] kha cig dag sans rgyas rnams rdul phra rab dag rtag pa nid du mi gsun ba 'di ni bden mod kyi gan źig rtag pa nid du gsuns pa de ni rtag par gyur cin yod pa yin te

ji skad du bcom ldan 'das kyis «dge slon dag ma skyes pa dan ma byun ba dan [D 155a] 'dus ma byas pa de ni yod do³» źes gsuns la | «chos 'dus ma byas pa rnams ni rtag go⁴» źes kyan gsuns so |

⁵de'i phyir mya nan las 'das pa rtag cin lam gyi bden pas 'thob par bya ba rtag cin 'byun bar 'gyur ba'i non mons pa dan skye ba gnis skye ba la ⁷chu 'gog pa'i chu lon ltar gtan⁸ du gegs su gyur pa⁷ zig yod do || gal te de rtag par ma gyur [C 152a] na ni de'i tshe non mons pa dan skye ba dag skye ba la gegs byed pa'i don med pa'i phyir de dag skye bar 'gyur ba zig na | [P 174a] de ltar yan ma yin no || de'i phyir mya nan las 'das pa zes bya ba rtag pa de yod do ||

gal te de yod par ma gyur na ni sdug bsnal dan kun 'byun gi bden pa'i mjug 10 thogs su 'phags pa'i bden pa gsum pa źes bya bar ston par yan mi 'gyur ba źig na |11 ne bar bstan pa yan yin te | de'i phyir de yod do źe'o 12 | [§ 8,2] 'di la bśad par bya ste | [D-kār. 11a1, C-kār. 11a1, P-kār. 11b8, Vaidya p. 81] 13

220. 'chin 14 dan bcin 15 dan thabs las gźan ||
thar pa 16 gal te yod na ni ||
de las 17 18 ci yan 18 mi 'byun 19 ste || [P-kar. 12a]
des na de thar źes mi brjod ||

[Bhatt. p. 58] de la 'chin ba ni kun 'byun gi bden pa'o || 'chin bar bya ba la ran dban med par byed pas 'chin bar 'gyur ba niid kyi phyir ro || bcin ba ni sdug bsnal gyi bden pa ste | non mons pa'i gźan gyi dban yin pa'i phyir ro || de ldog pa'i thabs ni lam gyi bden pa ste | des²o non mons pa ldog par byed pa'i phyir ro || 'chin²¹ ba dan bcin bar bya ba med par ni 'chin ba'i bya ba mi srid pas 'chin ba dan bcin bar bya ba dag gi yod pa niid ni de yod pa'i rgyu can yin no || de bźin du bzlog par bya ba dan zlog par byed pa med par ni zlog pa²² yod par mi 'gyur źin de yod pa las bzlog par bya ba dan | zlog par byed pa gnis yod pa niid do || de la bzlog par bya ba ni kun nas non mons pa yin la | zlog par byed pa ni lam ste | mun pa la sgron ma²³ bźin no ||

ji ltar bden pa gsum po 'di kun nas ñon mons pa dan de las log²⁴ pa las²⁵ dpags pa'i yod [D 155b] pa ñid yin pa de ltar ñon mons pa zad pa'i mtshan ñid can gyi thar pa ni ma yin te |²⁶ gan gi phyir de las cun zad kyan 'byun ba med do || 'chin ba dan thar pa gñis char la yan yan lag gi no bor ñe bar ²⁷ ma son pa'i²⁷ phyir ro || gal te 'di 'ga' źig tu ñe bar sbyor ba ñid du 'gyur na ni de'i [P 174b] tshe 'di 'bras bu des dpags²⁸ pa'i yod pa ñid du 'gyur na 'di ni de ltar yan ²⁹ ma yin te | de'i phyir 'di la yod pa ñid [C 152b] med do ||

ci ste thar pa ni grol ba'o sñam na | de ltar na yan 'di grol bar gyur pa las don gźan ma yin te | de ltar ma yin na de de dan 'brel³⁰ pa³¹ med pa ³²nid dan | ci³² yan mi byed pa nid du 'gyur ro ||

de'i phyir 'di thar par³³ brjod par mi rigs te | «des na de thar³⁴ źes mi brjod ||³⁵»

[§ 8,3] ³⁶grol ba'i bya ba ni gań źig 'chiń ba bcad pas bciń bar bya ba las grol ba ñid 'dren³⁷ pa dňos po grol bźin pa bya ba dań ldan pa ñid yin la de yań de ñid dań gźan ñid du brtag pa dań bral ba na don gźan du ma gyur pa yin na thar pa ni don gźan du gyur pa źig yin pa 'di yod pa ñid du mi rigs so | 36

de'i phyir non mons pa dan skye ba mi 'byun ba de byas so³⁸ źes bya bar brtag par mi rigs so || dnos po rgyu dan rkyen gyi tshogs pa las 'byun ba rnams ni de³⁹ med pa'i phyir sa bon⁴⁰ ⁴¹ tshig pa⁴¹ las myu gu la sogs pa ltar nam yan skye bar mi 'gyur te | de'i phyir de'i don du don gźan brtag pa ches⁴² mi legs so ||

bden pa gsum pa'i sgra brjod par bya ba ñid kyan mi 'gal te | non mons pa dan skye ba gñis slar mi 'byun ba tsam źig bden [Bhatt. p. 59] pa gsum pa'i sgra'i⁴³ brjod par bya ba yin pa'i phyir ro ||

dňos po med par gyur pa la graňs kyis yoňs su bgraň ba yod pa ma yin pa yaň ma yin te | bcom ldan 'das kyis «dge sloň dag lňa po 'di dag ni miň tsam ste | khas 'ches⁴⁴ pa tsam tha sňad tsam kun rdzob tsam ste | 'di lta ste | 'das pa'i dus daň | ma 'oňs pa'i dus daň | ⁴⁵ nam mkha' daň | ⁴⁶ mya ňan las 'das pa daň | gaň zag go» źes bya ba de lta bu la sogs pa gsuňs pa'i phyir ro | [D 156a]

[§ 8,4] ⁴⁷ gźan dag ni |⁴⁸

«'chiń dań bciń dań thabs [P 175a] las gźan ||

thar pa gal te yod na ni ||

de las ci yaṅ mi 'byuṅ⁴⁹ ste ||

des⁵⁰ na de thar ⁵¹ źes mi brjod⁵¹ ||»

źes bya ba la gtan tshigs de las thar pa źes bya ba cuń zad kyań mi skye ste 'chiń ba la sogs pa gsum las rnam par grol ba'i phyir brjod du med pa bźin no || des na rań bźin log pas de la 'ga' źig ⁵² gis kyań ⁵² thar pa źes mi brjod de |⁵³ dam mi 'cha'o || ⁵⁴ źes bya ba'i don to || ⁵⁵ źes [C 153a] 'chad do || ⁴⁷

[§ 8,5; Bhatt. p. 60] gźan yań bcom ldan 'das kyis 'di skad du | 56 «gań 57 sdug bsňal 'di ma lus par 58 rab tu spańs śiń | spańs pa bsal 58 ba | zad pa 'dod chags dań bral ba 'gag 59 pa 60 ñe bar 60 źi ba | nub pa sdug bsňal gźan yań 61 ñiń 62 mtshams 63 64 mi sbyor ba dań ñe bar mi len pa 'di ni źi ba | gya nom pa ste | 64 'di lta ste | phuń po 65 thams cad nes par 65 spańs pa | sred pa zad pa 'dod chags dań bral ba | 'gog 66 pa 67 mya nan las 'das pa'o | | 68 » źes gsuns te |

lun 'di las rnam pa thams cad du

221ab. mya nan 'das la phun po rnams || yod min gan zag srid ma yin ||

gal te mya nan las 'das pa la phun po rnams yod cin gan zag kyan yod na ni de'i tshe de dag yod pa'i phyir mya nan las 'das par gyur pa dmigs pa dan mdo dan 'gal ba dan mya nan las 'das pa 'khor ba las mi 'da' bar 'gyur ro || [Bhatt. p. 61] de'i phyir mya nan las 'das pa de la mya nan las 'das par gyur pa 'ga' yan ma⁶⁹ dmigs so || de'i phyir |

221cd. gaṅ du mya ṅan 'das gyur pa⁷⁰ || ma mthon ⁷¹ der myan ⁷² 'das gaṅ źig |⁷³

mya nan las 'das pa ni mya nan las 'das pa ste⁷⁴ de yan dnos po'i no bo yin pa'i phyir rten la rag las so || 'di'i rten yan mya nan

las 'das par gyur pa źig⁷⁵ la | de yan phun po rnams sam | gan zag yin⁷⁶ na | de⁷⁷ med⁷⁸ pas rten med par 'gyur te | phyogs de las mya nan las 'das [P 175b] pa de⁷⁹ gan źig yin par 'gyur |

rnam pa gcig tu na⁸⁰ mya nan las 'das pa dnos po bden [D 156b] par smra bas⁸¹ mya nan las 'das pa rtog pa na rten du gyur pa źig gam | brten par gyur pa źig rtog gran | de la re źig rten du gyur pa ni mi run ste | 'di ltar |

«mya nan 'das la phun po rnams || yod min gan zag srid ma yin ||»

de dag med pas gan du mya nan las 'das par 'gyur ba 'ga' źig kyan ma dmigs pa der mya nan las 'das⁸² pa gan źig tu 'gyur | de ltar na re źig mya nan las 'das pa rten du gyur pa mi⁸³ srid do |

84 yan gan 84 du brten 85 par gyur pa yin [C 153b] pa der yan ñes

pa de ñid yin te⁸⁶ gan gi phyir 87

«mya nan 'das la phun po rnams || yod min gan zag srid ma yin || gan du mya nan 'das gyur pa || ma mthon der 88 myan 89 'das gan źig |90 »

rten med pa'i brten pa mi srid pa'i ⁹¹ phyir der ⁹¹ mya nan las 'das pa gan zig tu ⁹² 'gyur |

yod pa ma yin pa la ni rtag pa ñid rigs⁹³ pa ma yin pas dnos po rtag⁹⁴ pa rnams yod pa ma yin no || [D 156b4, C 153b2, P 175b5, Bhatt. p. 61 bas]

```
1-1 Non édité par Bhatt.
2 rtog P, Bhatt.: rtogs DC.
3 do DC: do || P, do | Bhatt.
4 go DC: go | P, Bhatt.
5-5 Non édité par Bhatt.
6 Note supprimée.
7-7 Cf. sup. p. 56 et n. 32.
8 gtan DC: gtame [sic] P.
9 'das: 'dus Bhatt.
10 mjug: 'jug Bhatt.
11 na | P, Bhatt.: na DC.
12 źe'o DC: P, Bhatt. omm.
```

¹³ Pour la $k\overline{a}rik\overline{a}$ 220, on a tenu compte non seulement des huit sources habituelles, mais encore du texte établi pour la citation, plus bas p. 73, § 8, 4. Ce texte est désigné par le sigle «cit.».

^{14 &#}x27;chin: chin Bhatt.

¹⁵ bciń DC, Bhatt., cit., et cf. commentaire de Candrakīrti, p. 72, l. 9: bcińs P, D-kār., C-kār., P-kār., Vaidya.

¹⁶ pa: ba Vaidya.

75

¹⁷ La Vallée Poussin, MCB I, 1932, p. 130, n. 5, fait état d'une leçon la que je n'ai retrouvée nulle part. 18-18 ci van DCP, D-kar., C-kar., cit.: ci 'an Bhatt., ci hn [sic] Vaidya, ci'an P-kar. ¹⁹ 'byun DC, cit.: skye (qu'on peut préférer) P, D-kar., C-kar., P-kar., Bhatt., Vaidya. 20 des: de Bhatt. ²¹ 'chin: 'chi P. ²² pa: par Bhatt. 23 ma: me Bhatt. 24 log P, Bhatt.: ldog DC. 25 las: lam Bhatt. ²⁶ te P, Bhatt.: no DC. ²⁷⁻²⁷ ma son pa'i: mi son ba'i Bhatt. ²⁸ dpags P, Bhatt.: spans DC. ²⁹ yan P, Bhatt.: yon D, yod C. 30 'brel: 'drel C. 31 pa D: ba. 32-32 ñid dan ci: ñid pa ñid dan ci Bhatt. 33 par: bar P. 34 thar: thar pa (qui fait un vers hypermètre) P. 35 brjod | C, Bhatt.: brjod | DP. ³⁶⁻³⁶ Non édité par Bhatt. 37 'dren P: bden DC. 38 so DC: so | P, Bhatt. 39 de: Bhatt. om. 40 bon: pon D. 41-41 tshig pa: tshi gu Bhatt. 42 ches: chos Bhatt. 43 sgra'i DC: sgra P, Bhatt. 44 'ches: che Bhatt. 45-45 nam mkha': nmkha' [sic], Bhatt. 46 dan Bhatt.: dan DCP. 47-47 Non édité par Bhatt. ⁴⁸ ni DC: ni P. ⁴⁹ 'byun DC: skye P. — Cf. sup., p. 75, n. 19. 50 des DC: de P. 51-51 zes mi brjod d'ap. p. 72, l. 6: mi brjod do DC, mi brjod P. 52-52 gis kyan DC: gi yan P. Cf. p. 58 et n. 60. 53 de | P: do | DC. 54 'cha'o | P: 'cha'o DC. 55 to | P: to DC. ⁵⁶ Pour la citation qui suit, on a collationné *Tib. Trip.* 115 N° 5591 160.2.5-7 (sigle K-tib.), et K. Lav. ii 284 n. 4 (sigle K-Lav.). Cf. sup. p. 58 et n. 61. 57 gan DCP, Bhatt.: K-tib., K-Lav. omm. Cf. n. 64 ci-après. 58-58 rab tu spańs śiń spańs pa bsal DCP, Bhatt.: spańs par byań bar 'gyur K-tib., spans pa 'byan bar 'gyur K-Lav.

59 'gag DCP, Bhatt.: 'gog K-tib., K-Lav. 60-60 ñe bar DCP, Bhatt.: rnam par K-tib., K-Lav.

61 yan DCP, Bhatt.: dan K-tib., K-Lav.

63 mtshams: mtshamm [sic] K-tib.

62 ñin: ñid Bhatt.

```
64-64 sic DCP, Bhatt.: sbyor ba med pa len pa med pa 'byun ba med pa gan
yin pa K-tib., K-Lav. Cf. n. 57 ci-dessus.
    65-65 thams cad nes par K-tib., K-Lav.: kun DCP, Bhatt.
    66 'gog DC, K-tib., K-Lav.: 'gag P, Bhatt. 67 pa DCP, Bhatt.: pa dan K-tib., K-Lav.
    68 pa'o | P: pa'o DC, pa'o | Bhatt., pa 'di ni zi ba'o | 'di ni gya nom pa'o
K-tib., pa 'di ni zi ba'o | 'di ni gya nom pa'o | K-Lav.
    69 ma DP, Bhatt.: mi C. Cf. inf. p. 74, l. 11.
    <sup>70</sup> pa: ba Vaidya.
    71 mthon: mathon Bhatt. p. 61, l. 4.
    <sup>72</sup> myan: snan C-kar.
    <sup>73</sup> źig DCP, D-kār., P-kār.: źig C-kār., Bhatt., Vaidya.
    74 ste: ste Bhatt.
    75 źig DC: yin P, Bhatt.
    <sup>76</sup> yin: gin Bhatt.
    <sup>77</sup> de: da P.
    78 med: mad P.
    <sup>79</sup> de DC: P, Bhatt. omm.
    80 na: yan Bhatt.
    81 bas DC: ba'i P, Bhatt.
    82 'das: 'dus Bhatt.
    83 mi: ni Bhatt.
    84-84 yan gan: gan yan Bhatt.
    85 brten: ma rten P.
    86 te: to C.
    87 phyir |: phyir P.
    88 der P, Bhatt.: de DC.
    89 myan: mya nan P.
    90 źig |: źig | Bhatt.
    91-91 phyir der DC: P, Bhatt. omm.
    92 tu DC: P, Bhatt. omm.
    93 rigs DC: rig P, Bhatt.
    94 rtag DP, Bhatt.: dag C.
```