

Appendice D

Nescience, fautes morales et destruction des fautes morales

1. Dans PVSV 111,19–112,3, PV II.196 et PV II.213, Dharmakīrti identifie nescience (*avidyā* = *moha* = *ajñāna*) et vue personnaliste (*satkāyadarśana*).¹ Comme l’a noté VETTER, cette conception désolidarise pour partie Dharmakīrti de Vasubandhu, et le rapproche du *Śālistamba Sūtra*.² Dharmakīrti ne s’explique nulle part sur cette identification (dans PVSV 111,19–112,3, il évacue le reproche d’une contradiction avec les Écritures sur la base de considérations d’ordre herméneutique). Notre meilleure source d’explication consiste dès lors dans les commentaires donnés à PV II.213cd–214a, où Dharmakīrti, après avoir identifié *moha* (source des souillures, *mala*) et *satkāyadarśana*, expose sa conception de la nescience comme perception erronée (*mithyopalabdhi*).

Dans une démarche étroitement parallèle à celle de AKBh 140,26–28 (sous AK III.28cd), les commentateurs cherchent à définir la nescience. Selon Devendrabuddhi,³ la «science» (*vidyā*) est per-

¹ Sur la *satkāyadr̥ṣṭi*, voir RAHDER 1932, LA VALLEE POUSSIN 1980: V.15–17nn. 2–3 et LAMOTTE 1981: 737n. 3; voir aussi TVBh 23,12 (*upādāna-skandheṣv ātmā iti darśanam ātmadr̥ṣṭiḥ satkāyadr̥ṣṭir ity arthaḥ* |) et 29,21 (*satkāyadr̥ṣṭir yat pañcasu upādānaskandheṣv ātmātmīyadarśanam* |). Que c’est bien l’ignorance souillée qui est *satkāyadr̥ṣṭi* ressort clairement de PVA 145,12–13 (avec k. 886): *kliṣṭo hi mohah satkāyadarśanam eva | arhatām tu yad ajñānam na tat kliṣṭam ato na te | mohe ’py ayuktasantānā hīnasatkāyadarśanāḥ* ||.

² Voir VETTER 1990: 25–26 et 112–114. «Pour partie», car AKBh 291,5–6 (sous AK V.20ab) identifie *moha* et (notamment) *satkāyadr̥ṣṭi* (LA VALLEE POUSSIN 1980: IV.41–42; voir aussi 1980: II.84). Voir notamment ŚS cité dans PrP 562,14sq (MAY 1959: 269); SCHMITHAUSEN 1987: II.517–519 = n. 1421, YAITA 1988: 443n. 50, et, selon PVP P107a2, le *Daśabhūmika Sūtra* (*’di ñid la yañ ma rig pa ’i yan lag bstan pas bdag tu lta ba bstan pa yin no* ||).

³ PVP P105b3. Voir aussi PVT P134b2–3/D113b7–114a1 = PVSVT 209,20–

ception objective (*bhūtārthadarśana*). La nescience pourrait donc être: (1) autre que *vidyā*, (2) absence de *vidyā*, (3) contradictoire de *vidyā*.⁴ Elle n'est pas simplement autre que *vidyā*, car alors les visibles (*rūpādi*, ou *cakṣus*_{AKBh}) aussi seraient nescience.⁵ Elle n'est pas non plus absence de *vidyā*, (a) parce qu'elle ne serait pas la cause des dispositions formatrices (*samskāra*) étant donné qu'une absence (*abhāva*) n'est pas une cause;⁶ (b) parce que l'absence de *vidyā* (c'est-à-dire *asamprakhyāna*, la «non-clarté») se prolonge, à l'état non souillé (*akliṣṭa*), par-delà le Nirvāṇa.⁷ Il s'ensuit donc que la nescience est un événement distinct (*dharm[āntar]a*_{AKBh}), contradictoire et contrecarrant de *vidyā*.⁸

Dharmakīrti avance un autre argument pour montrer que la nescience a nature de connaissance: en tant qu'elle est un événement mental (*caitta*), c'est-à-dire un *dharma* associé à la pensée (*citta-samprayukta*), la nescience est *perception*.⁹ Les commentateurs l'expliquent en empruntant à l'AK(Bh) sa définition de «*samprayukta*»¹⁰: en tant que mental associé à la pensée, la nescience

21: *bhūtārthagrahaṇaṃ vidyā | tadvirodhād vikalpa eva avidyā |*; puis, PVT P134b3–4/D114a1–2 = PVSVT 209,22–23: *yathāvasthitavastvagrahaṇaṃ hi vikalpasya svabhāvaḥ prakṛtyā bhrāntatvāt tasya |*

⁴ PVP P105b3–4, PVA 145,25–146,3, PVV 85,6–7.

⁵ PVP P105b4, PVA 145,23–24.

⁶ PVP P105b4–5, PVA 145,23.

⁷ PVA 145,23, PVV 85,5–6.

⁸ PV II.213a/c, PVP P105b5–6, PVA 145,24–146,3. Noter aussi *Upanibandhana* sous MSaṅgr I.6.2, traduit LAMOTTE 1973: 16.

⁹ PV II.213b: *caittatvenopalabdhitāḥ*.

¹⁰ PVP P106a6–7, PVA 146,3–5, PVV 85,8–9: *āśrayālambanākārakāladravya-samatābhiḥ*^(a) *samaṃ prayuktā iti*^(b) *samprayuktāḥ*^(c), où (a) = AKBh 62,9, (b) = AKBh 62,7, (c) = AK II.34d. AKBh 62,9–10: *pañcabhiḥ samatāprakārair āśrayālambanākārakāladravya-samatābhiḥ | kā iyaṃ samatā | yathā eva hy ekaṃ cittam evaṃ caittā apy ekaikā iti*. «La pensée et les mentaux sont associés en raison de cinq égalités ou identités (*samatā*), identité d'appui (*āśraya*), d'objet (*ālabhana*), d'aspect (*ākāra*), de temps (*kāla*); égalité dans le nombre des *dravyas*. C'est-à-dire: les mentaux (sensation, etc.) et la pensée sont associés (1–3) parce qu'ils ont même point d'appui, même objet, même

partage avec cette dernière un point d'appui, un objet, un aspect, etc. Or visibles et non-clarté ne sont liés à aucun objet ni aspect¹¹: ils ne sont donc pas des mentaux, et donc pas la nescience. Tels sont les arguments rationnels (*yukti*). Ceux-ci s'augmentent de références scripturaires¹²: Devendrabuddhi cite nommément le *Candrapradīpasamādhī* (= *Samādhirāja*) et le *Daśabhūmika Sūtra*.¹³ Deux arguments rationnels et un argument scripturaire posent donc que la nescience se définit comme perception erronée: l'accord avec Vasubandhu est jusqu'ici linéaire.

L'obstacle majeur à l'identification entre nescience et vue personaliste tient au fait que Vasubandhu se refuse catégoriquement à identifier la nescience à la vue fausse (*dr̥ṣṭi*), notamment parce que la vue fausse est associée à la nescience,¹⁴ en tant que toutes deux, distinctes mais associées, appartiennent à toute pensée souillée (i.e. sont *kleśamahābhūmika*). Comme le disent les objections introductives de PV II.214a, si la nescience est identique à la vue fausse, le sens de *samprayukta* est perdu, et l'Écriture¹⁵ *ipso facto* contredite. Voici la solution des commentateurs: selon eux, ce passage (ou: le terme «*samprayukta*») doit s'entendre comme on entend les expressions «*palāśayuktaṃ vanam*», ou «*pāṇiyuktaṃ śarīram*», c'est-à-dire: la forêt est *palāśasvabhāva eva*, ou: le corps est (i.a.) *pāṇisvabhāva eva*. Entre ces termes comme entre nescience et vue personaliste, subsiste un rapport d'instancié (*ekadeśin*) à instanciant

aspect; (4) parce qu'ils sont simultanés; (5) parce que, dans cette association, chaque espèce est représentée par un seul individu (*dravya*): à un moment donné ne peut naître qu'une seule pensée; à cette unique pensée se trouvent associés une sensation (*ekaṃ vedanādravyam*), une notion, un mental de chaque espèce.» Traduction LA VALLEE POUSSIN 1980: I.178.

¹¹ PVV 85,9–10.

¹² PV II.213d₁: *ukteḥ*.

¹³ PVP P106b4–5 et 106b5–107a2 resp.; comparer PVA 146,5–7 et PVV 85,10–12.

¹⁴ AK III.29c: *dr̥ṣṭes tatsamprayuktatvāt*.

¹⁵ *Dr̥ṣṭisamprayuktā avidyā iti*, dans PVP P107a7–8, PVA 146,15–16, PVV 85,15–16.

(*ekadeśa*),¹⁶ d'universel (*sāmānya*) à particulier (*viśeṣa*).¹⁷ Ainsi la contradiction apparente avec l'Écriture se résout-elle par ces rapports: la vue personnaliste est un particulier/instanciant de la nescience (universel/instancié), laquelle se réduit dès lors tout entière à la vue personnaliste (on dirait donc: *avidyā satkāyadarśanasvabhāvā eva*).

2. PVSV 111,11–20 identifie nescience et vue personnaliste, y trouve la source de toutes les fautes morales,¹⁸ décrit la procession (*krama*) des fautes morales à partir d'elle(s).¹⁹ Le motif se retrouve dans PV II²⁰: «L'hébétude est la racine[, c'est-à-dire la cause originelle,] des fautes [morales], et l'[hébétude, c'est] la croyance en un être [personnel, c'est-à-dire la vue du soi et du sien].» Dans PV II.211, Dharmakīrti affirme également que²¹ «concupiscence et aversion ont une matrice unique[, c'est-à-dire une cause unique], la croyance au soi.» Les fautes morales procèdent ultimement de la surimposition qu'est la croyance en, l'adhésion à et la vue (resp. *graha*, *abhiniveśa*, *dr̥ṣṭi/darśana*) d'un soi substantiel, permanent, personnel (*ātman*, «soi» qui s'exprime sous la forme du «je», *aham/ahaṃkāra*)²²: «La vue innée d'un être [personnel] consiste dans l'idée même du "je" [qui est à l'œuvre] chez qui convoite: "Puissé-je être heureux", ou: "Puissé-je n'être point malheureux"; en effet, nul ne s'attache au soi qui ne voit un "je".» Appliquée en premier lieu aux constituants appropriés de la pseudo-personne, la

¹⁶ PVP P107a8–b3, PVV 85,16–17 et Vibh. 85n. 10.

¹⁷ PVP P105b2–3, PVA 146,20–22, PVV 85,19–21 et Vibh. 85nn. 12–13.

¹⁸ Voir les références de VETTER (1990: 113–114n. 3) et de YAITA 1988: 443n. 50. Noter TVBh 15,3–4: *tathā hy ātmadr̥ṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ* (pour le contexte de cette remarque, voir n. 32, p. 509).

¹⁹ PVT P300a2/D252a7 = PVSVT 401,25–26 et PVV 367,3.

²⁰ PV II.196ab; *mohaś ca mūlaṃ doṣānāṃ sa ca sattvagrahaḥ*.

²¹ Adapté de PV II.211: *ātmagrahaikayonitvāt ... rāgapratighayoḥ*.

²² PV II.200–201ab: *sukhī bhaveyaṃ duḥkhī vā mā bhūvam iti tṛṣyataḥ | yaivāham iti dhīḥ saiva sahaṃ sattvadarśanam || na hy apaśyann aham iti snihyaty ātmani kaścana |*. Sur la *sahajā satkāyadr̥ṣṭiḥ*, voir VETTER 1990: 113n. 3, et ELTSCHINGER (à paraître 3, §§1.2 et 3.2).

notion du soi est indissociable de l'idée du «sien» (*ātmīya*, qui s'exprime sous la forme du «mien», *mama*), comme l'affirme PV II.220ab²³: «[Une personne] attachée au soi n'est assurément pas détachée du sien [en tant que celui-ci est le moyen ordonné à la jouissance de ce soi].» C'est ce processus de surimposition personalisatrice et appropriatrice, ainsi que son résultat, la soif (*tr̥ṣṇā*), que décrit en termes abhidharmiques PV II.270²⁴: «Ayant surimposé aux quatre Vérités Saintes les seize aspects irréels de stabilité, de bonheur, de mien et de moi, etc., [la personne ainsi affectée de la vue personnaliste, recherchant l'expédient au bonheur de ce soi,] éprouve la soif.» Une fois posés le soi et le sien, la pseudo-personne éprouve soif et concupiscence pour ce qui n'est pas soi et sien, haine et aversion pour ce qui, n'étant pas soi et sien, offre résistance et frustration au soi et au sien²⁵: «Lorsqu'il y a un soi [pour une personne donnée], la notion de l'autre [intervient à sa suite]; de [cette] division en soi et autre [procèdent] prise et hostilité, et liées à ces deux-ci naissent toutes les fautes [morales, telles concupiscence, envie et avarice].» Devendrabuddhi explique ainsi la notion de l'autre²⁶: «Tant que la connaissance adhère au "soi", [il y a] notion du soi, et lorsque cette [notion-là] existe [chez une personne], tout ce que [cette personne] n'appréhende pas de cette façon-là[, c'est-à-dire comme soi,] est autre [qu'elle]: telle est la notion

²³ PV II.220ab: *niyamenātmani snihyaṃs tadīye na virajyate* |.

²⁴ PV II.270: *sthiraṃ sukhaṃ mamāhaṃ cetyādi satyacatuṣṭaye | abhūtān ṣoḍaśākārān āropya paritr̥ṣyati* ||. Chacun de ces aspects est contraire (*viparīta/phyin ci log*) à un aspect réel des Vérités: voir PVP P134a5–7, PVV 102,20–21, ELTSCHINGER (à paraître 3, §3.1). Sur les seize aspects des Vérités, voir AK VI.17c₁ et AKBh 343,16–19 (LA VALLEE POUSSIN 1980: IV.163) et AKBh 400,2–401,17 (sous AK VII.13a, LA VALLEE POUSSIN 1980: V.30–39). Pour *duḥkhasatya*: *anīya/pratyayādhiṇatva*, *duḥkha/pīḍanātmakatva*, *śūnya/ātmīyadr̥ṣṭivipakṣa* et *anātmaka/ātmadr̥ṣṭivipakṣa*.

²⁵ PV II.219: *ātmani sati parasamjñā svaparavibhāgāt parigrahadveṣau | anayoḥ sampratibaddhāḥ sarve doṣāḥ prajāyante* ||.

²⁶ PVP P110b4–5: *ji srid du blo bdag ces mñon par žen pa de srid du bdag tu 'du ses pa dan | de yod na de ltar mi 'dzin pa gañ yin pa de thams cad gžan yin no žes bya ba ni gžan 'du ses pa'o* ||.

de l'autre.» Śākya buddhi et Kaṛṇakagomin expliquent de la façon suivante la dérivation de l'hostilité à partir de l'attachement²⁷: «On n'a d'hostilité que pour ce qui [nous] résiste en s'opposant à ce qui est l'objet de [notre] attachement au soi et au sien. Par conséquent, il n'y a pas d'hostilité sans attachement au soi et au sien.» PV II.218–219 décrit le même processus général, en insistant sur l'enchaînement à l'existence qu'entraîne la séquence vue du soi → attachement → soif → appropriation; Dharmakīrti y polémique contre un adversaire qui, se justifiant de BĀU IV.5.6,²⁸ affirme que la délivrance s'obtient par la cultivation du soi²⁹ et non par l'intuition_{PVA} ou la cultivation_{PVV} de l'insubstantialité. Dharmakīrti répond³⁰: «La [personne] qui voit un soi [éprouve] pour ce [soi] un attachement continu [sous la forme d'un] “je”; de par [cet] attachement [au soi], elle éprouve de la soif pour les bonheurs [du soi, et cette] soif [pour les bonheurs du soi lui] cache les défauts [des choses impures supposées occasionner ces bonheurs]. [Leur] voyant [au contraire] des qualités [et les] convoitant [ardemment, cette personne] s'approprie [comme étant] “siens” les moyens de réaliser ces [bonheurs]; donc [puisque la naissance s'enracine dans la vue du soi], la [personne qui voit un soi demeure] dans l'existence migratoire tant qu'en dure l'adhésion au soi.»

3. PV II.144 établit l'impermanence des fautes morales et la possibilité de leur destruction³¹: «Puisque [les fautes morales] ont une cause[, il est inétabli qu'elles soient permanentes; et] puisqu'on détruit [leur] cause grâce à la pratique répétée du contraire de [cette] cause[, il est inétabli qu'il n'existe pas de moyen].» Selon les com-

²⁷ PVT P300b2/D252b5–6 ≈ PVSVT 402,13–14: *ātmātmīyasnehaviṣayabhūta-virodhena yaḥ sthitaḥ pratikūlavartī tatra eva dveṣaḥ | tasmān na ātmātmīya-sneham antareṇa dveṣa iti |*.

²⁸ Voir OLIVELLE 1998: 129.

²⁹ PVA 146,30–31: *ātmabhāvana*; PVV 86,25–26: *ātmabhāvanā*.

³⁰ PV II.217–218: *yaḥ paśyaty ātmānaṃ tatrāsyaḥam iti śāśvataḥ snehaḥ | snehāt sukheṣu tṛṣyati tṛṣṇā doṣāṃs tiraskurute || guṇadarśī paritṛṣyan mameti tatsādhanāny upādatte | tenātmābhīniveśo yāvat tāvat sa saṃsāre ||*.

³¹ PV II.144ab: *hetumattvād viruddhasya hetor abhyāsataḥ kṣayāt |*

mentateurs, leur cause est la vue du soi (*ātmadarśana*); le contraire dont la pratique répétée les détruit est la perception de l'insubstantialité.³² PV II.135 explicite et confirme ce principe³³: «Produit par

³² PVP P69a1: *nairātmyadarśana*; PVV 61,3: *nairātmya*. Régulières encore dans ce contexte, les expressions *nairātmyadr̥ṣṭi*, *nairātmyajñāna*, *nairātmya-mārga* et *sūnyatādr̥ṣṭi* (où l'on vise *puḍgala*° et non *dharma*°). Pour Dharmakīrti, ces expressions notent *mārga*. Le Chemin, perception de l'insubstantialité, est le contrecarrant (*vipakṣa*), l'antidote (*pratipakṣa*), l'annulateur (*bādhaka*), de la cause des fautes morales, la vue personnaliste (VETTER 1990: 41n. 2 a raison: ici, *vipakṣa* = *pratipakṣa* = *bādhaka*; voir AKVy 626,14–15 ad AKBh 400,2–3, et TVBh 15,2–5: *puḍgaladharmanairātmya-pratipādanam puṇaḥ kleśajñeyāvaraṇaprahāṇārtham | tathā hy ātmadr̥ṣṭi-prabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ puḍgalanairātmyāvabodhaś ca satkāyadr̥ṣṭeḥ pratipakṣatvāt tatprahāṇāya pravartamānaḥ sarvakleśān prajahāti |*. «Et exposer l'insubstantialité de la personne et [celle] des choses sert à éliminer les obstructions que sont les passions et [les obstructions faisant écran] au connaissable. C'est ainsi en effet que les passions de concupiscence, etc., s'originent à la vue du soi. Et puisque la compréhension de l'insubstantialité de la personne est l'antidote de la vue personnaliste, celui qui [la] met en œuvre afin d'éliminer cette [vue] élimine toutes les passions.» La source de *nairātmya*°/*sūnyatādr̥ṣṭi* est décrite dans PV II.252–253: *saṃskāraduḥkhatām matvā kathitā duḥkhabhāvanā | sā ca naḥ pratyayotpattiḥ sā nairātmyadrg-āśrayaḥ || muktis tu sūnyatādr̥ṣṭes tadarthāḥ śeṣabhāvanāḥ | anityāt prāha tenaiva duḥkham duḥkhān nirāmatā ||*. «[C'est] en pensant à la dolorosité-conditionnement (*saṃskāraduḥkhatā*) [que le Bienheureux a] professé la cultivation de la douleur[, et non en visant la dolorosité-douleur]. Or pour nous [bouddhistes], la [dolorosité-conditionnement, c'est] la production conditionnée* (*pratyayotpatti*), et cette [dernière] est le point d'appui** de la vue de l'insubstantialité. Quant à la libération [du Saṃsāra, elle provient] de la vue de la vacuité [d'être personnel, et c'est] à cette [vue que] servent les cultivations restantes: voilà pourquoi [le Bienheureux] a enseigné la douleur à partir de l'impermanence (*anitya*), l'insubstantialité à partir de la douleur.» *PVP P125b8–126a1: *rkyen las byuñ | dños po skad cig ma rnam ni rgyu'i gzan dbaṅ ñid yin no ||*; PVV 97,1: *pratyayotpattir hetupāratantryam |*. **PVP P126a1–2: *bdag med lta rten yin | bdag med pa ñid mthoñ ba skye ba'i thabs yin te |*; PVV 97,1–2: *āśrayaḥ kāraṇam*.

³³ PV II.135: *ātmātmīyagrahakṛtaḥ snehaḥ saṃskāragocaraḥ | hetur virodhi nairātmyadarśanaṃ tasya bādhakam ||*. PVP P64a5–6 précise: *sduḡ bñal du gyur pa'i 'dus byas bdag dañ bdag gi dañ bral ba la | bdag dañ bdag gi'i rnam par mñon par žen pas 'jug pa*.

la croyance au soi et au sien, l'attachement portant sur les dispositions formatrices est la cause [de la douleur]; contradictoire de cette [cause], la perception de l'insubstantialité en est l'annulatrice.» Selon PV II.266ab et PV I.220, la prédominance de *nairātmyadṛṣṭi* tend à affaiblir les fautes morales, alors que la prédominance de leur cause tend à les renforcer³⁴: «[Les fautes morales] diminuent ou augmentent selon qu'[en] prospère[, par la pratique répétée,] l'antidote ou l'auxiliaire [respectivement].» Devendrabuddhi et Manorathanandin expliquent «antidote» par «perception de l'insubstantialité»,³⁵ et «auxiliaire» par «connaissance erronée, soif, etc.» (**mithyājñānatṛṣṇādeḥ*, PVP P131b8–132a1), et par «réflexion incorrecte» (*ayoniśomanaskāra*, PVV 101,10–11).³⁶ La pratique répétée de l'antidote ou contrecarrant entraîne une diminution graduelle de la vue personnaliste³⁷: «Même si dans un premier temps la cause des fautes [morales] n'est pas entièrement annihilée puisque [son] antidote n'a pas [atteint son] acuité maximale, les fautes [morales] décroissent néanmoins jusqu'à devenir de plus en plus ténues puisque [leur] cause voit sa capacité faiblir en raison de la pratique répétée de [son] antidote.» Une fois le contrecarrant à son maximum, les fautes morales et leur source sont entièrement et définitivement tariées: pratiqué avec assiduité, le contrecarrant essencifie³⁸ désormais la série psychique.

³⁴ D'après PV II.266ab: *nirhrāsātīśayāt puṣṭau pratipakṣasvapakṣayoḥ |*

³⁵ PVP P131b8 et PVV 101,10.

³⁶ Telle est également l'interprétation de **PVṬ P296a6–7/D249b6–7** ≈ **PVSVṬ 398,25–26** sous **PVSV 110,21** (*vikalpaprabhavāḥ*). Voir n. 42, p. 513.

³⁷ Librement sur **PVṬ P296b1–3/D250a1–2** ≈ **PVSVṬ 398,29–31**: *yady api tāvad doṣanidānasya sarvadā* na ucchedaḥ pratipakṣasya atyantapāṭavābhāvāt | tathā api pratipakṣābhyāsān mandīkṛtasāmarthyād upādānād apakarṣiṇaḥ kṣāmakṣāmatarā doṣā bhavanti iti. *Lu sarvathā* d'après *nam pa thams cad du*. Sur *abhyāsa*, voir ELTSCHINGER (à paraître 3, §3.3). Voir aussi TSP 875,10–22.

³⁸ Je rends, faute de mieux, *sātmya* et *sātmatva* par «essentialité», *sātmībhāva* par «essencification», *sātmībhūta* par «essencifié», malgré que SCHMITHAUSEN (1973: 150–151) ait défendu la traduction: «[zur-]Gewohnheit[–geworden-Sein].» La valeur de l'habitude est assurément impliquée, mais les

4.1. Dans PVSV 110,23–25, un adversaire introduit l’objection suivante³⁹: «Comment [dire une personne] “dénueée de fautes [morales]” puisque, tout comme le contrecarrant [peut selon vous] se produire chez une [personne] qu’essencifient les fautes [morales], les fautes [morales pourraient] tout aussi bien se produire, selon les conditions, même chez [une personne] qu’essencifie le contrecarrant aux fautes [morales].» L’objection réapparaît dans PV II⁴⁰: «[Objection:] Comme le Chemin [peut apparaître chez une personne que les fautes morales essencifient], les fautes [morales peuvent elles aussi ré]apparaître même s’il y a essencification [par le Chemin; on ne se délivre donc pas définitivement des fautes morales].» A cela, Dharmakīrti répond⁴¹: «Non, car [les fautes morales sont

gloses suggèrent que ces termes notent le résultat de cette habitude, la «(co)naturalité»: PVSV 401,15 gl. *sātmya* (PVSV 111,8) par *svabhāvatva*; PVV 86,20 gl. *sātmya* (PV II.206) par *prakṛitva prāpta*; PVV 86,20–21 gl. *sātmatva* (PV II.216) par *prakṛitva*; PVT P295a8–b1/D249a5 = PVSV 398,9–10 gl. *sātmībhāvaḥ* (PVSV 110,18) par *tadaurjatyam tanmayatā*, «son intensité [et] le fait que [la série] en consiste.» Le terme «essencification» me paraît rendre les deux aspects du vocable, habitude et naturalité subséquente. Sur *sātmībhāva* et *sātmībhūta*, voir aussi TS n°5cd et surtout TS n°3438–3440.

³⁹ PVSV 110,23–25: *katham nirdoṣo nāma | yāvataḥ doṣavipakṣasātmatve 'pi doṣasātmano vipakṣotpattivad yathāpratyaḥ doṣotpattir api* |. Voir aussi TSP 870,28–871,6.

⁴⁰ PV II.205cd₁: *sātmye 'pi doṣabhāvaś cen mārgavat*.

⁴¹ PV II.205d₂–210: *nāvibhūtvataḥ || viśayagrahaṇam dharmo vijñānasya yathāsti saḥ | grhyate so 'sya janako vidyamānātmaneti ca || eṣā prakṛtir asyās tu nimittāntarataḥ skhalat | vyāvṛttau pratyaḥpekṣam adṛḍham sarpabuddhivat || prabhāsvaram idaṁ cittam prakṛtyāgantavo malāḥ | tatprāḡ apy a-samarthānām paścāc chaktiḥ kva tanmaye || nālam prarodhum atyantam syandinyam agnivad bhūvi | bādhaḥkotpattisāmarthyagarbhe śakto 'pi vastuni || nirupadravabhūtārthasvabhāvasya viparyayaḥ | na bādha yatnavatve 'pi buddhes tatpakṣapātataḥ ||*. Sur PV II.205–210, voir SEYFORTH RUEGG 1969: 435–437, SCHMITHAUSEN 1973: 139 et 150–151, VETTER 1990: 105–110, JACKSON 1993: 413–420, FRANCO 1997: 84–93 (qui porte surtout sur PV II.208) et ELTSCHINGER 2005b: 180–197. Sur le motif de la pensée lumineuse par nature, voir SEYFORTH RUEGG 1969: 409sq, LAMOTTE 1987: 51–60, et les passages parallèles de TS(P) n°3434–3440. PV II.210 reproduit PV I.221,

dans l’]incapacité [de réapparaître dans l’esprit d’une personne que le Chemin essencifie]. Appréhender un objet est la propriété de la connaissance[, qui] appréhende cet [objet] tel qu’il est[, sous ses aspects d’impermanence, etc.]; et [c’est] par [son] être [réellement] existant [que] cet [objet] génère cette [connaissance]. Telle est la nature [de la connaissance]. Mais déviant de cette [nature-ci] par [le fait d’]une autre cause, aussi infirme que [l’est] la connaissance d’un serpent [pour une corde], elle nécessite le recours [aux moyens de connaissance valide] afin de se départir [de cette altération]. L’esprit est lumineux par nature, [alors que] les souillures [telles que la vue du soi ou la concupiscence] sont adventices. Donc incapables [d’annuler la nature propre de l’esprit] déjà avant [la perception de l’insubstantialité], combien moins [ces souillures en seront-elles] capables après[, une fois établie la pratique répétée de cette perception], vis-à-vis d’un [esprit] qui [désormais] consiste dans ce [Chemin! Mais] même [si elle en était] capable, [la souillure mentale] ne pourrait se développer pleinement dans une entité[, la série psychique,] qui consiste essentiellement dans la capacité de produire un annulateur, comme le feu [ne peut se développer] sur un sol ruisselant. [Les fautes morales qui en sont] les contraires n’annulent pas [le Chemin, c’est-à-dire la perception de l’insubstantialité,] nature propre sans affres et possédant un objet réel, car même à s’efforcer [en quelque façon de les ressusciter], la connaissance incline [au Chemin doté de qualités, l’antidote aux fautes morales].» Nous avons vu plus haut que fautes morales et vue personnaliste d’un côté, perception de l’insubstantialité = Chemin de l’autre, entrent dans un rapport d’antagonisme, que le renforcement d’un pôle affaiblit l’autre. Dans **PVSV 110,23–111,11** et PV

et dans son commentaire à **PV I.221** (*°bhūtārtha°*), Śākyabuddhi introduit et cite PV II.208 (**PVṬ P297b3–6/D250b4–6**: *yañ dag pa’i don smos pa ni sems kyi don yin te | de la sgro btags pa’i rnam pas ‘jug pa de ni ‘khrul pa yin no || de yañ sems kyi rañ bžin ma yin pa de ñid kyi phyir ñes pa ni glo bur ba dag yin te | sgro btags pa’i rnam pas ‘jug pa ñid kyi phyir ro || re žig goms par ma byas pa’i lam gyi gnas skabs la yañ lam gyi sems ni tshad ma’i grogs ñid yin pa’i phyir rañ bžin ñid du rigs na ci goms par byas pa’i lam la yañ ma yin | de yañ le’u gñis pa las [PV II.208] žes bya ba la sogs pas gsal bar byed par ‘gyur ro ||*).

II.205–210, Dharmakīrti entreprend d’expliquer ce rapport de contrariété: les fautes morales sont en tout point les contraires (*viparyaya*) de la perception de l’insubstantialité/Chemin. Considérons les deux séquences impliquées par ces passages parallèles: pour les fautes morales, une séquence: *abhūtārthatā* → *asvabhāvatā*; pour *citta*, une séquence: *bhūtārthatā* → *svabhāvatā*.

4.2. En quoi les fautes morales ont-elles un objet irréel (*abhūtārtha*)? De ces fautes morales, nos textes soulignent d’abord la provenance et la nature conceptuelles. Selon PVSV 110,21, les fautes morales s’originent à un donné conceptuel (*vikalpaprabhava*) que l’on présente comme réflexion incorrecte (*ayoniśomanaskāra*): fautes morales et réflexion incorrecte entrent dans un rapport de co-occurrence (*anvayavyatireka*).⁴² Selon PVSV 111,6–7, les fautes morales naissent par la seule force du substrat (*upādānabalabhāvin*), c’est-à-dire par la seule force de l’imprégnation latente d’un concept erroné.⁴³ On les dit encore naître d’un germe de passion (*kleśabīja*), provenir d’un germe de même type qu’elles-mêmes.⁴⁴ En d’autres termes, les fautes morales naissent de ce que nous ran-

⁴² PVT P296a6–7/D249b6–7 ≈ PVSVT 398,25–26. PVSV 8,20–21: *ātmātmīyābhiniveśapūrvakā hi rāgādayo ’yoniśomanaskārapūrvakatvāt sarvadoṣotpatteḥ* | «Les [fautes morales de] concupiscence, etc., sont précédées d’une adhésion au soi et au sien [sous forme de “je” et de “mien”], car la réflexion incorrecte [qui pose le soi et le sien] précède la naissance de toutes les fautes morales.» Selon PVT D23a6–b2 et PVSVT 50,27–51,13 (avec étymologie complète de l’expression), la réflexion correcte est connaissance de l’insubstantialité (*nairātmyajñāna*), et saisit l’impermanence, la dolorosité ou encore l’insubstantialité des entités (*padārthānām anityaduḥkhānātmādi*). Voir aussi PVV 367,10–11, PVT P301a4/D253a–45 = PVSVT 403,8–9, PVV 101,10 sous PV II.206, et YAITA 1988: 441–442n. 35. Sur l’*ayoniśomanas(i)kāra*, voir LA VALLEE POUSSIN 1980: II.70–72. Sur les rapports qu’entretiennent *ayoniśomanas(i)kāra* et *satkāyadr̥ṣṭi*, voir MSaṅg II.20.9 (traduit LAMOTTE 1973: II.115), *Paramārthagāthā* 20 (WAYMAN 1961: 170), BhK I.215,8sq (en particulier I.215,10–15).

⁴³ PVT P299a4–5/D251b6 = PVSVT 400,30–401,9: *vitathavikalpavāsānābala-bhāvin* (voir aussi PVT P296b6–7/D250a4 = PVSVT 399,9, PVT P *ñe* 164b5–6, PVP P103a1–3 et PVT P *ñe* 165b1 *ad loc*).

⁴⁴ Resp. PVT P296b5/D250a3 = PVSVT 399,7 et PV II.266.

geons l'entier de notre expérience sous les catégories factices et subrepticement reproduites du moi et du mien.

Nos textes soulignent corrélativement la facticité, le caractère surimpositionnel et erroné des fautes morales et de leur objet. Les fautes morales sont erronées, obéissent à un aspect erroné⁴⁵ : en tant que telles, elles ne sont nullement corroborées par les moyens de connaissance valide.⁴⁶ Les fautes morales sont dites fonctionner consécutivement (ou : grâce) à la surimposition d'un aspect erroné, en vertu de quelque chose d'irréel sur la base d'un aspect surimposé; ressortir à la surimposition de quelque chose d'irréel; porter sur un objet surimposé comme soi et comme sien, auquel on adhère comme soi et comme sien; devoir leur existence à un support adventice qui n'est autre qu'une connaissance où fonctionne un aspect surimposé tel que le soi.⁴⁷

D'origine conceptuelle, c'est-à-dire procédant de germe, substrat ou imprégnation latente homogènes, les fautes morales ressortissent tout entières à, ou portent sur, un aspect surimposé à une réalité qui ultimement ne le possède pas; nées d'une irréalité et elles-mêmes irréelles, adventices (*āgantuka*) donc, elles ne sont pas nature propre, ne constituent pas la nature propre de l'esprit. Voilà qui explique que PV I.221 = II.210 rapporte aux fautes morales la séquence: *abhūtārthatā* → *a[citta]svabhāvatā*.

4.3. De l'esprit, les propriétés sont diamétralement opposées: parce qu'il a un objet réel,⁴⁸ l'esprit est nature propre, et non surimposi-

⁴⁵ PVT P ñe 166a3: *phyin ci log*; PVT P297b3–4/D250b4–5: *'khrul pa*; PVP P100b3–4: *phyin ci log gi rnam pa dañ rjes su 'brel pa*.

⁴⁶ Voir surtout PVP P102b6–7; voir aussi PVP P103a4 et PVT P ñe 164b4–5.

⁴⁷ PVT P299a6–7/D251b7: *phyin ci log gi rnam pa sgro btags nas 'jug pa*; PVP P103a4: *sgro btags pa'i rnam pa'i sgo nas dños po med pa'i stobs kyis žugs pa*; PVA 144,9–10: *asadbhūtasamāropa*; PVSVT 401,14–15: *ātmātmīyādhyāropite 'rthe*; PVT P300a3/D252b1 = PVSVT 401,26–27: *ātmātmīyavavena abhiniviṣṭe 'rthe*; PVP P100b3–4: *glo bur ba'i rkyen gyi dbaṅ gis* (voir PVT P ñe 164b4–5 *ad loc.*).

⁴⁸ Le *anityādisvalakṣaṇa*, selon PVT P297b2/D250b4 = PVSVT 399,20. PVT P297b2–3/D250b4 = PVSVT 399,20–21 (et Vibh. 366n. 2), ainsi que PVT

tion erronée, une nature propre ne fonctionnant qu'en vertu de quelque chose de réel.⁴⁹

L'impermanence ou l'insubstantialité sont les aspects réels (*yañ dag pa = bhūta*), réellement/actuellement existants (*vidyamāna*), d'un objet.⁵⁰ De cet objet, la nature propre est de générer une connaissance de soi-même sous ses aspects réel[lement existant]s, consiste dans la capacité même de projeter ces aspects.⁵¹ Or selon PV II.206, c'est précisément la nature propre de l'esprit que d'appréhender l'objet tel qu'en sa condition propre, c'est-à-dire les aspects réel[lement existant]s de cet objet: d'appréhender, donc, l'impermanence, l'insubstantialité, etc. En ce sens, la nature propre de l'esprit consiste en *tattvadarśana*.⁵² De plus, affirmer que l'esprit possède un objet réel revient à dire que son objet est corroboré par les moyens de connaissance valide.⁵³

D'après nos textes, la nature propre de l'esprit se peut encore formuler de deux façons: d'abord, elle est perception de l'insubstan-

P297b8–298a1/D250b7–251a1 et **PVSVṬ 399,22–23**: parce qu'il a un objet réel, l'antidote/Chemin d'insubstantialité est nature propre de l'esprit.

⁴⁹ PVP P100b3–4: *diḥos po 'i stobs kyiś žugs pa 'i rañ bžin ñid yin pa 'i phyir ro* ||.

⁵⁰ Voir aussi, par contraste et en référence aux fautes morales, PVA 144,9–10: *na paramārthato nityatvaṃ kvacit pratibhāti | tato vicāraśūnyatvād āgantavo malāḥ* |.

⁵¹ Voir PVP P102a5: *mi rtag pa la sogs pa 'i rnam par yod pa 'i yul gañ yin pa 'i rnam pa de ñid kyiś rañ gi rnam par śes pa skyed par byed pa yin no žes bya ba de ni yul gyi rañ bžin yin no* ||; PVA 143,7: *ākārārpaṅakṣamaṃ hi kāraṅaṃ vijñānasya viśayaḥ* |; PVV 82,21–22: *viśayasya ca svākārārpaṅapra-vṛttatvāt* |. Voir PV III.247b₂d dans ELTSCHINGER 2005b: 186–187.

⁵² Voir PVP P100b3–4: *sems kyi rañ bžin ni de kho na ñid mthoñ ba 'i bdag ñid can yin*; PVP P101a5–6: *yul gyi rnam pa yod pa 'dzin pa gañ yin pa de ni sems kyi rañ bžin no* ||; PVP P101b2–3: *de 'i rañ bžin ni yañ dag pa 'i yul gyi rnam pa 'dzin pa yin no* ||; PVP P103a5–6: *sems ni ño bo ñid kyiś de kho na ñid mthoñ ba 'i bdag ñid can yin la* |.

⁵³ Voir PVP P104a4: *yañ dag pa 'i don gyi rañ bžin yin te | mi rtag pa la sogs pa 'i rnam pa 'i yul can ñid yin pa 'i phyir ro* || *des ni tshad ma 'i grogs can ñid yin par bśad do* ||; PVV 366,13–14: *bhūtārthasya pramāṅaparidrṣṭārtha-viśayatvāt* |; PVV 83,24: *pramāṅasaṅvāditvena bhūtārthasya satyārthasya*.

tialité, connaissance de l'insubstantialité, Chemin de l'insubstantialité,⁵⁴ ensuite, elle est discernement (*vipaśyanā*), lequel se définit comme une sagesse (*prajñā*) percevant l'insubstantialité.⁵⁵ Ces trois descriptions de *cittasvabhāva* s'articulent donc autour de l'accès cognitif direct à l'insubstantialité: appréhension des aspects réels de l'objet, perception de l'insubstantialité, *prajñā* portant sur l'insubstantialité. C'est en ce sens que la nature propre de l'esprit est Chemin, et c'est en ce seul sens qu'il faut entendre l'affirmation selon laquelle l'esprit est «lumineux par nature» (*prakṛtyā prabhāsvarām*).⁵⁶ Dans la perspective de Dharmakīrti, la nature propre de l'esprit est appréhension de la réalité vraie: les moyens de connaissance valide écartent l'erreur humaine, le Chemin (*nairātmyadarśana*, *nairātmyabhāvanā*, *nairātmyābhyāsa*, *vipaśyanā*) corrige graduellement la déviation de l'esprit en éliminant les souillures qui en distordent l'activité. Les moyens de connaissance valide possèdent donc une réelle pertinence sotériologique.⁵⁷

4.4. Le rapport entre fautes morales et *nairātmya/cittasvabhāva* n'est donc pas celui que propose l'adversaire de PV II.216, c'est-à-dire celui du cuivre (*tāmra*) et du feu (où le cuivre, après s'être liquéfié sous l'action du feu, se resolidifie dès que cesse le contact avec le feu, PV II.209), mais celui qu'entretiennent (1) le feu et un sol gorgé d'eau/ruisselant (*syandinī bhū*, où même s'il devait apparaître, le feu ne pourrait s'implanter ni développer), et (2) la bûche (*kāṣṭha*) et le feu (où la bûche, une fois réduite en cendre, *bhas-*

⁵⁴ PVT P *ñe* 164b7–8 résume toute la problématique: *dños po ji ltar gnas pa bzin du 'dzin pas žugs pa'i bdag med pa'i lam ni sems kyi ran bzin ñid yin pa'i phyir ro* ||.

⁵⁵ PVSVT 400,12/13; PVT P299a8–b1/D252a1–2, divergents ≈ PVSVT 401,12–14; PVP P103b7–104a1: *ran bzin yañ lhaḡ mthoñ yin*; PVT P *ñe* 166a1: *lhaḡ mthoñ yin la žes bya ba bdag med pa la dmigs pa'i šes rab bo* ||. Sur *vipaśyanā*, voir ELTSCHINGER 2005b: 192–193n. 133, et BoBh W109,18–22/D77,10–12, W260,12–14/D177,18–19, W260,23–261,5/D177, 26–178,1.

⁵⁶ PVP P103a1: *'od gsal te | yañ dag pa ji lta ba bzin du 'dzin pa'i ran bzin no* ||.

⁵⁷ Sur la valorisation logico-épistémologique de la classique *cintāmayī prajñā*, voir ELTSCHINGER (à paraître 2).

man, ne redevient pas bûche, PV II.216).⁵⁸ D'un côté, la série psychique est intrinsèquement (ontologiquement) imperméable aux fautes morales: purifiée de toute immixtion adventice grâce à la pratique répétée du Chemin contrecarrant, elle leur est (mais d'abord devient, comme si elle «devenait ce qu'elle est») un terrain impropre et hostile puisque par son essence elle *est* ce Chemin contrecarrant;⁵⁹ de l'autre, l'action du contrecarrant a consumé les fautes morales de façon définitive. Voilà pourquoi selon Dharmakīrti les fautes morales ne reviennent plus.⁶⁰

⁵⁸ Sur ces images, voir aussi TSP 871,27–872,1 et 873,28–874,5, ELTSCHINGER 2005b: 194n. 140 et ELTSCHINGER (à paraître 1, §2.5).

⁵⁹ Que les fautes morales n'annulent pas la nature propre de l'esprit s'explique (PVSṬ 399,25): *sātmibhūtaṃ mārgam abhibhūya na doṣāṇām utpattir ity arthaḥ* |. PṬ P298a2/D251a1–2, sinon identique, porte *lam goms par gyur pa* (P pas) *zil gyis mnan pas*.

⁶⁰ On peut considérer que l'explication par [*pra*]yatna et pakṣapāta, dans PV I.221 = II.210 et PVSV 111, 1–3 et 9–11, forme un pendant psychologique à cette explication ontologique; sur ce point, voir aussi PVP P103b7–104a1 et PṬ P *ñe* 166a1–3 *ad loc.*, PVA 144,21–23 avec les *kk.* 784–785, et PVV 83,17–21 (introductions à PV II.210). Noter encore, en complément à PV II.207 traduit p. 512, PVV 366,16–17 sous PV I.221: *na hi rajjvāṃ nīvrta-sarpabhramah sarpaṃ bhāvayitum yatate kaścit | bhūtārthasya darśanāt* |. «En effet, nulle [personne] ne s'efforce de faire [ré]advenir [à sa connaissance] un serpent [alors qu']a cessé [pour elle] l'illusion trompeuse [précédente qui lui faisait voir] un serpent pour une corde, car [cette personne] a vu l'objet réel.»

