

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 46 (1992)

Heft: 1: Études bouddhiques offertes à Jacques May

Artikel: Ngrjuna : examen critique du Nirvna : Nirvna-Parks

Autor: Bugault, Guy

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146950>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

NĀGĀRJUNA: EXAMEN CRITIQUE DU NIRVĀṆA

INTRODUCTION ET ANALYSE DU CHAPITRE	83
TRADUCTION ET INTERPRETATION	86
STANCE 1	86
2	88
3	88
4	91
5	92
6	92
7	95
8	96
9	99
10	102
11	104
12	105
13	105
14	106
15	107
16	108

GUY BUGAULT

17	109
18	110
19-20	112
	Contresens à éviter: <i>samsāra</i> et <i>nirvāna</i> interprétés comme identiques	114
	<i>Samsāra</i> et temporalité	117
	Importance décisive de la <i>sat-kāya-dr̥ṣṭi</i>	118
	Upagutta et Māra	119
	Ressorts logiques de la dialectique <i>samsāra-nirvāna</i>	121
	Nāgārjuna et Aristote	123
	Lien secret entre la doctrine des deux vérités (24.8-10) et la non-différence entre <i>samsāra</i> et <i>nirvāna</i> (25.19-20)	125
21	126
22-23	130
	La notion d'éternité. Son double aspect, selon que <i>śāśvata</i> est en couple avec <i>uccheda</i> ou avec <i>anta</i>	131
	Détail du texte	132
	Le principe de contradiction	133
	Comparaison du <i>kim tad eva</i> nāgārjunien avec la quiddité gréco-européenne	135
	et avec le <i>tat</i> des Upaniṣad	137
	Examen de <i>tathatā</i> , <i>dharmatā</i> , <i>tattva</i>	139
24	141
	Abréviations et références	146

NĀGĀRJUNA: EXAMEN CRITIQUE DU NIRVĀṆA (NIRVĀṆA – PARĪKṢĀ)

Guy Bugault, Paris

Au Professeur Jacques May en témoignage d'admiration et fidèle amitié

Cet examen prend place au chapitre 25 des *Madhyamaka-kārikās* ou “Stances du milieu par excellence”. Auparavant, Nāgārjuna¹ a passé en revue un certain nombre de topiques familiers à la communauté bouddhique et réfuté, par des arguments tantôt dialectiques (*na yujyate*, parfois *nopapadyate*), tantôt de fait (*nopapadyate* et surtout *na vidyate*), les conceptions substantialistes de ses coreligionnaires et adversaires Ābhidharmika. Ces conceptions portent sur des données de l'expérience, externe ou interne. Ainsi, la causalité (chap. 1), la marche (chap. 2), les organes des sens (chap. 3), les éléments constitutifs de la personnalité (chap. 4), les passions (chap. 6), le mal-être ou la souffrance (chap. 12), l'être en soi, nature simple ou substance (chap. 15), l'action (chap. 17), le moi (chap. 18), etc.

Avec le chapitre 25, Nāgārjuna franchit un pas de plus. Sa critique s'étend à une notion, un *x*, qui par définition ne se donne plus, semble-t-il, dans l'expérience, car elle en est plutôt l'“extinction” : le *nirvāṇa*. Il entreprend de déréifier et démystifier l'idée que la Scolastique bouddhique, l'Ābhidharma, s'en fait. A vrai dire, cette discussion avait été préparée d'une certaine façon dans le chapitre 22, à travers la critique du personnage qui est censé incarner la notion de *nirvāṇa*, à savoir le “nirvāṇé” présenté ici sous le nom de Tathāgata, autre nom du Buddha. Il faut aussi, au moment de lire le chapitre 25, avoir présent à l'esprit le chapitre 11 sur les notions d'*avant* et d'*après* et le chapitre 16 sur celles de lien et de libération.

Voici maintenant comment se déroule cet Examen critique du *nirvāṇa*. C'est un mécanisme d'horlogerie avec une implosion finale.

Stance 1. Nāgārjuna, prônant sans doute la parole à ses adversaires substantialistes, soulève l'objection suivante: si tout est vide, quelle chose y aura-t-il à éliminer ou à stopper pour réaliser le *nirvāṇa*?

1 Nāgārjuna, moine bouddhiste (2e-3e siècle), fondateur de l'École du Milieu.

- Stance 2. Nāgārjuna réplique par une contre-question. Dans l'hypothèse contraire, celle d'un monde existant en soi, quelle chose pourra être éliminée, arrêtée, pour donner lieu au *nirvāṇa*? Ainsi, dans les deux hypothèses, l'extinction ne peut faire l'objet d'une quête.
- Il est à remarquer que ce jeu des hypothèses, introduit par la conjonction *yadi* "si", n'occupe pas moins de neuf stances sur vingt-quatre: stances 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 16). Le lecteur philosophe pensera au jeu des hypothèses dans le *Parménide*, sans qu'il faille aller plus loin dans la comparaison.
- Stance 3. Tout ce qu'on peut dire du *nirvāṇa* s'énonce en termes négatifs. Ce discours apophatique rend le même son que les *Stances dédicatoires*.
- Stances 4-6. Nāgārjuna réfute une conception positive ou mondaine du *nirvāṇa*. Ce n'est pas une entité (*bhāva*), une existence définie par une essence, et cela en raison de trois arguments qui se succèdent dans ces trois stances. Si le *nirvāṇa* était un être, il encourrait vieillesse et mort comme tous les êtres (st. 4). Il serait composé (*samskrta*), car un être incomposé (*asamskrta*), cela ne se trouve nulle part (st. 5). Chimère de l'imagination. Enfin, le *nirvāṇa* serait dépendant (*upādāya*), comme tout ce qui existe (st. 6). — Dans les trois cas, c'est le même opérateur propositionnel, factuel et empirique, qui fonctionne: *nāsti* en 4c, *na vidyate* en 5c et 6cd.
- Stances 7-8. Le *nirvāṇa* n'est pas non plus contradictoire de la conception précédente, c'est-à-dire un néant, une inexistence (*abhāva*). Et cela pour une raison intimement dialectique, présentée sous deux éclairages différents. Là où l'on ne trouve pas l'existence, on ne trouve pas non plus l'inexistence (st. 7). Le *nirvāṇa* est censé être hors dépendance (*anupādāya*), ne dépendre de rien d'autre. Mais pour cela il faut déjà être quelque chose (*bhāva*). Ceci n'est pas le cas du *nirvāṇa*, comme il a été démontré dans les stances 4-6.
- Stance 9. En vérité, le couple de contradictoires, dépendant/non-dépendant (*upādāya / anupādāya*), relatif/irrelatif ou absolu (*prāṭīya/aprāṭīya*), n'a pas lieu d'être posé en termes réalistes, comme une dichotomie ontologique. Il doit plutôt être considéré comme une distinction gnoséologique. Par suite, le couple *samsāra/nirvāṇa*, soit le cours des choses ou la transmigration d'une part, l'extinction d'autre part, qui correspond précisément au couple précédent, traduit deux éclairages, non deux réalités. C'est le regard qui change. Stance décisive.
- Stances 10-16. Arrivé à ce point, ayant montré que toute représentation réaliste du *nirvāṇa*, soit positive (*bhāva*, st. 4-6), soit négative (*abhāva*, st. 7-8), est inadéquate, Nāgārjuna entreprend de le vérifier en détail, sans doute pour prévenir un éventuel retour à la charge de l'adversaire. Il utilise, pour ce faire, l'instrument classique du tétralemme destiné à épuiser tous les cas de figure possibles de la prédication: *A*, *Ā*, *A* et *Ā*, ni *A* ni *Ā*. En fait, comme la première et la deuxième proposition du tétralemme ont été rejetées respectivement en st. 4-6 et 7-8, il ne reste plus à examiner que les troisième et quatrième propositions. Nāgārjuna examine d'abord la

quatrième, celle qui à première vue et provisoirement convient le moins mal pour définir le *nirvāna*: ni être ni non-être. C'est la stance 10.

Puis dans les stances 11-14 fonctionne la troisième proposition: le *nirvāna* est à la fois être et non-être, assortie chaque fois d'une nouvelle objection. Premièrement, il s'ensuivrait que la délivrance serait à la fois être et non-être. Impossible (st. 11). Deuxièmement, le *nirvāna* ne serait plus non-dépendant (st. 12). Troisièmement, le *nirvāna* est incomposé (*asamskṛta*), tandis qu'être et non-être sont composés (*samskṛta*) (st. 13). Enfin, être et non-être sont deux contradictoires qui s'excluent comme la lumière et les ténèbres. Comment pourraient-ils coexister dans le *nirvāna*? (st. 14).

Stances 15-16.

Réexamen de la quatrième proposition du tétralemme, provisoirement acceptée dans la stance 10, mais formulée cette fois dans un ordre inverse. Dire que le *nirvāna* n'est ni non-être ni être aurait un sens, si chacun de ces mots "non-être, être" avait un sens, pris séparément. Ce n'est pas le cas. Telle est l'objection logique énoncée dans la stance 15. Maintenant, quel locuteur pourrait bien proférer pareille proposition (st. 16)? Introuvable, explique Candrakīrti, aussi bien ici-bas que dans le *nirvāna*.

Stances 17-21.

La mise à l'épreuve se déplace: du *nirvāna* vers le personnage du "nirvāné", appelé ici le Bienheureux (*bhagavant*). Passant de la dichotomie nominale (*bhāva - abhāva*) à la dichotomie verbale (*bhavati - na bhavati*), Nāgārjuna continue d'appliquer au "nirvāné" la même tentative de prédication qu'au *nirvāna*: existe-t-il, n'existe-t-il pas, les deux à la fois, ni l'un ni l'autre? Et il montre qu'aucune des propositions du tétralemme ne convient au Bienheureux: soit *post mortem* c'est-à-dire en tant que "parinirvāné" (st. 17), soit de son vivant même (st. 18), ce qui est encore plus surprenant.

C'est dans ce contexte, enchâssées entre les stances 17-18 et la stance 21, qu'interviennent deux stances si célèbres qu'on les cite souvent hors contexte. Selon Candrakīrti le fil du raisonnement est le suivant. Il n'y a pas lieu de s'étonner que le tétralemme soit inapplicable au Bienheureux, soit qu'on le considère en vie soit complètement éteint (*parinivṛto*, Pr. 535.4): car il n'y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāna* (st. 19), et le *nirvāna* n'est pas un au-delà du *samsāra* (st. 20). Notons que de sérieux contresens sont à éviter surtout sur la stance 19.

La stance 21 reprend au vol les deux premiers mots de la stance 17: *param nirodhāt*, "après l'arrêt final", mais en bénéficiant du fait qu'un faux problème a été évacué en 19-20. On comprend mieux, alors, *pourquoi* les catégories d'éternité ou d'anéantissement, d'avant et d'après, ne peuvent s'appliquer ni au *nirvāna* ni au "nirvāné". En même temps, la critique généralisée des catégories d'avant et d'après, qui a fait l'objet du chapitre 9, réapparaît ici sous une forme allusive. Elle va pleinement s'exprimer dans les deux stances suivantes.

Stances 22-23.

Puisqu'aussi bien n'importe quel être est vide d'être en soi, à qui, à quoi pourraient s'appliquer ces catégories d'infinitude ou de finitude temporelles, déployées cette fois encore selon le schéma du tétralemme

(st. 22)? Même traitement pour les notions d'éternité ou non-éternité. Et que deviennent les notions d'identité, d'altérité, dans une doctrine de la relativité et de l'interdépendance universelles? Réponse: inanité des couples.

Stance 24.

Béni soit donc l'apaisement de toute appropriation mentale et des vains bavardages. Aussi bien le Buddha n'a-t-il jamais enseigné à personne un point de doctrine (*dharmā*) particulier.

Se détachent dans la mémoire quatre stances capitales (9, 19-20, 24) qu'on ne peut toutefois séparer du contexte. Ajoutons-y *kiṃ tad eva* (23a), trois mots qui résument à eux seuls les *MK*.

Je suis le texte des *MK* établi par le Prof. J.W. de Jong (The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977) d'après le quatrième manuscrit sanskrit, découvert au Népal par le Prof. Tucci. Ce nouveau texte comporte certaines modifications par rapport à l'édition de La Vallée Poussin, fondée sur trois manuscrits sanskrits (Paris, Cambridge, Calcutta) et sur la version tibétaine. Ces modifications interviennent dans les *pāda* 7a, 13c, 14cd, 17b et d, 18b et d, 23d. En ce qui concerne le Commentaire de Candrakīrti, je tiens compte également des "Textcritical Notes on the Prasannapadā" publiées par le même auteur, J.W. de Jong, dans l'*Indo-Iranian Journal*, vol. 20, N^{os} 1-2, avr. 1978, et N^{os} 3-4, oct. 1978.

Certains, plus savants que moi, auront recours à d'autres Commentaires: chinois de Ts'ing-mou, tibétains de Buddhapālita et Bhāvaviveka. En outre, il ne m'échappe pas qu'en proposant ma compréhension de ce chapitre sur le *nirvāṇa* je projette ma manière de voir, ma *dṛṣṭi*, et donc plus ou moins inévitablement mon astigmatisme, pour ne pas dire ma cécité et mes erreurs.

*

Traduction et interprétation

25.1 *yadi sūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ /
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam isyate //*

"SI TOUT CE QUI EST DONNE DANS L'EXPERIENCE EST VIDE, IL N'Y A [PLUS] NI APPARITION NI DISPARITION. QU'Y AURA-T-IL, SOIT A ELIMINER SOIT A ARRETER, POUR DONNER LIEU AU NIRVĀṆA?"

Précisons d'abord que *sūnya* "vide" doit toujours, dans les *MK*, s'expliquer en *svabhāva-sūnya* "vide de nature propre, vide d'être en soi, dépourvu d'aséité, insubstantiel". Maintenant, décomposons le raisonnement en

trois. Si tout ce qui est donné dans l'expérience est vide d'être en soi, il n'y a plus "rien" qui apparaisse ou disparaisse, qui soit le sujet du devenir. Si donc il ne se passe plus rien – comme l'énoncent d'ailleurs les Stances dédicatoires, *anāgamam anirgamam* –, l'idée de "quelque chose" à éliminer ou à stopper n'a plus aucun sens. On ne saurait, dès lors, postuler ni souhaiter l'extinction, la rendre plausible ni désirable (double sens de *iṣyate*). L'enjeu est grand: ni plus ni moins la crédibilité du *nirvāṇa*. – A remarquer que les deux premiers *pāda* ont un précédent en 20.18: le raisonnement y est le même avec des mots différents.

J. May, dans ses notes 319,376,689, traduit *idam* "le donné empirique" et D.J. Kalupahana (p. 86) souligne avec force la faute qu'il y aurait à pervertir l'énoncé *sarvam idam śūnyam* en un énoncé de type absolutiste tel que *sarvam śūnyam* "tout est vide". Précisons, en outre, que l'expérience est aussi bien externe qu'interne, physique que mentale.

Il faut noter aussi que 25.1ab répète purement et simplement 24.1ab, ce qui prouve que c'est bien l'objectant qui parle. De même, 25.2ab répète 24.20ab, et dans les deux cas c'est Nāgārjuna qui réplique.

Maintenant, quelle est la différence de traitement entre ces mêmes hypothèses selon qu'elles figurent dans le chapitre 24 ou dans le chapitre 25 des *MK*? Dans le premier la conséquence qui en découle concerne les quatre nobles vérités, dans le second la troisième d'entre elles à savoir la cessation du mal-être (*duḥka-nirodha*)

Quant au commentaire de Candrakīrti, il vise essentiellement à éclairer deux mots: *prahāṇa*, élimination, *nirodha*, cessation, et à les mettre en relation respectivement avec deux degrés d'extinction: le *nirvāṇa* sur terre ou extinction avec résidus karmiques (*sopadhi-śeṣa-nirvāṇa*), le *parinirvāṇa* ou extinction sans résidus (*nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa*). On atteint la première par l'élimination des passions (*kleśa*) qui nous affectent et nous infectent, ainsi que de leur racine "la croyance au moi" (*sat-kāya-drṣṭi*). Candrakīrti compare le *nirvāṇa* sur terre à une ville dont tous les criminels ont disparu. Quand les cinq groupes d'appropriation dont l'assemblage constitue la personne (*nāma-rūpa*) ont eux-mêmes disparu, c'est l'extinction complète et définitive. En ce cas, c'est la ville elle-même qui a disparu.

Ce commentaire de Candrakīrti est d'autant plus nécessaire et pertinent que la stance introduit nettement une distinction entre deux cas: *vā...vā*. Tout se passe comme si les interlocuteurs réalistes de Nāgārjuna avaient voulu démontrer l'impossibilité du *nirvāṇa*, soit dans la vie, soit *post mortem*, du moment qu'on admettait la doctrine de la vacuité (*śūnyatā*).

A cette objection de ses coreligionnaires, très probablement Sarvāstivādin, Nāgārjuna réplique plutôt qu'il ne répond. Il réplique par une contre-question.

25.2. *yady aśūnyām idam sarvam udayo nāsti na vyayah /
prahāṇād vā nirodhād vā kasyā nirvāṇam isyate //*

“SI TOUT CE QUI EST DONNE DANS L'EXPERIENCE EST NON-VIDE, IL N'Y A [PLUS] NI APPARITION NI DISPARITION. QU'Y AURA-T-IL, SOIT A ELIMINER SOIT A ARRETER, POUR DONNER LIEU AU NIRVĀNA?

L'hypothèse est la contradictoire de la précédente et la conséquence est identique. Dans l'hypothèse d'un monde d'objets et de sujets existant en soi, ou si le verbe “existe” appliqué aux choses et aux êtres est chargé d'un lest ontologique, nul être, nul état de chose ou d'esprit ne peut être éliminé, rien ne peut prendre fin. Toute chose est immuable.

Les deux hypothèses ayant conduit à une impasse, Nāgārjuna rend son arbitrage sur le mode apophatique.

25.3. *aprahāṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam /
aniruddham anutpannam etaṃ nirvāṇam ucyate //*

“SANS ELIMINATION NI ACQUISITION, SANS RIEN QUI SOIT DETRUIT, RIEN QUI PERDURE, SANS RIEN QUI CESSE OU VIENNE A SE PRODUIRE, TEL EST CE QU'ON APPELLE NIRVĀNA”.

Nāgārjuna reprend au vol l'idée contenue dans deux termes-clés des stances précédentes, élimination (*prahāṇa*) et cessation (*nirodha*), mais cette fois sous la forme de l'adjectif verbal précédé du préverbe négatif *a-*: *aprahāṇa*, *aniruddha*. Le sens de son arbitrage est que ces deux catégories, élimination et cessation, ne conviennent pas pour caractériser le *nirvāṇa*. Bien mieux, il étend son effort de dénégation à d'autres concepts, de sorte que 25.3 contient trois paires conceptuelles négatives. Deux d'entre elles se trouvent déjà dans les Stances dédicatoires où s'énoncent ce qu'on a appelé “les huit non” de Nāgārjuna². L'une d'entre elles (*aniruddham/anutpannam*) fonctionne aussi en 20.17-18. Mais cette procédure apophatique n'autorise nullement à en conclure la nature négative du *nirvāṇa*. Cela sera dit expressément en 25.7-8. Il ne s'agit aucunement d'une ontologie négative mais seulement d'un discours apophatique. L'apophase exclut qu'on attribue quelque hypostase que ce soit, fût-ce le néant, au *nirvāṇa*.

2 Pour autant que ces Stances liminaires sont de sa main.

Celui-ci est le non-lieu, le tombeau des concepts qui conviennent à la sphère des échanges et transactions, au *vyavahāra*. La vraie nature des choses – qui est d'être sans nature – n'est pas le décalque des vocables du langage humain.

Le commentaire de Candrakīrti (Pr. 523.9-523.13) présente à mes yeux, un triple intérêt: historique, philosophique, sotériologique. Etant donné que les trois couples de concepts s'articulent autour de la dichotomie être/non-être (*bhāva/abhāva; asti/nāsti*), Candrakīrti, en bon Mādhyamika, passe en revue les positions de différentes Ecoles et les classe en fonction de cette dichotomie qu'il estime fausse. Comme on peut s'y attendre, on trouve ceux qui professent "il y a", les *astivādin*, ceux qui professent "il n'y a pas", les *nāstivādin*, plus un certain nombre de solutions mixtes. Parmi les premiers, il y a ceux qui imaginent l'existence réelle des êtres (*bhāva-sadbhāva-kalpanāvatām*, Pr. 523.9). Professent donc une ontologie pluraliste: Jaimini et les Mīmāṃsaka, c'est-à-dire les brâhmanes strictement ritualistes, Kaṇāda et les Vaiśeṣika classificateurs des phénomènes naturels; enfin Kāpila et les Sāṃkhya affirmant l'existence séparée de l'esprit (voire des esprits) et de la Nature. Ce sont là des *darśana* hindous, quoique inégalement orthodoxes. A côté d'eux, Candrakīrti cite – *horresco referens* – l'école des Vaibhāṣika. Ceux-ci, bien sûr, n'admettaient pas la substantialité des êtres concrets, composés (*bhāva*), mais du moins la réalité discrète de leurs composants, les *dharma*.

Il y avait aussi en Inde des négateurs ou mécréants, ceux qui disent "il n'y a pas": les *nāstivādin* plus connus sous le nom de *nāstika* ou nihilistes. Contre les brâhmanes, ils disaient: il n'y a rien de transcendant. Contre les bouddhistes et les jaina: votre croyance à la loi du *karman* est chimérique.

Hors ces deux positions antithétiques, Candrakīrti évoque, en troisième lieu, des bouddhistes opposés aux Vaibhāṣika-Sarvāstivādin. Ceux-ci, comme leur nom l'indique, professaient que "tout existe", entendons que les trois dimensions du temps, présent, passé, avenir, ont une existence réelle. Plus restrictifs, les Sautrāntika n'accordent aucune existence réelle à ce qui n'est plus, à ce qui n'est pas encore, non plus qu'à des entités scolastiques telles que les *rūpa-citta-viprayukta-samskāra*, c'est-à-dire des facteurs du devenir qui ne sont de nature ni physique ni mentale. A part cela, ils croient, comme les autres Ābhidharmika, à la réalité discrète des *dharma*.

Reste, enfin, l'école "idéaliste" des Yogācāra-Vijñānavādin, qui distingue trois degrés de réalité ou d'irréalité. Les choses, telles qu'elles se donnent dans notre expérience, sont forgées par notre esprit

(*parikalpita*). Elles ont une réalité relative (*paratantra*), dans la mesure où leur enchaînement obéit à la loi de coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*). Elles sont vraiment réelles et accomplies (*pariniṣpanna*) dans le “rien que pensée” (*citta-mātra*) qui en est la source. Aux yeux des purs Mādhyamika comme Candrakīrti, cette école est ainsi aux confins d’une nouvelle ontologie, donc en danger de quitter le chemin du milieu entre dire “il y a” et dire “il n’y a pas”.

Quant au *nirvāṇa*, “il a pour indice l’apaisement de toutes les identifications différenciatrices”³, “il consiste dans la cessation, de toutes les constructions de [notre] imagination”⁴. Toutefois, quand on lit ce genre de réponses, il faut bien convenir qu’une objection surgit: la pluralité des mots du langage, le jeu de l’imagination – même si nous en sommes le jouet, comme vous le prétendez –, tout cela n’est pas rien. Ou encore, s’il est permis d’ajouter au texte de Candrakīrti (Pr. 521.14-522.2), vous nous dites que la vraie réalité nous est dissimulée par des voiles: mais enfin d’où viennent ces voiles? Tel est, sinon la lettre, du moins le sens de l’objection que les Ābhīdharmika, réalistes, adressent à Nāgārjuna comme à Candrakīrti. Or, la réplique de celui-ci, intervenant *hic et nunc*, sur le vif, en situation, est digne du zen. En ce moment même, dit-il aux contestataires, vous êtes en train de déployer votre imagination. Ce faisant, vous n’atteindrez jamais le *nirvāṇa*. Belle leçon de sotériologie.

Parmi les constructions de notre imagination, il y a celle qui engendre et commande toutes les autres, à savoir “la prise en considération de l’existence et de la non-existence”⁵ (*bhāva-abhāva-parāmarśa*), comme le dit un autre texte de Nāgārjuna, la *Ratnāvalī* I, 42, cité Pr. 524.9. Qu’on se rappelle aussi la dernière stance des *MK*, 5: “Les gens à l’intelligence courte qui ne voient qu’être ou non-être là où sont des choses en devenir, ceux-là ne voient pas du visible l’apaisement béni”⁶. C’est pourquoi les stances qui viennent maintenant dans le chapitre 25 vont scruter en détail les deux hypothèses que fabrique notre imagination au sujet du *nirvāṇa*:

3 *sarva-prapañca-upaśama-lakṣaṇam nirvāṇam uktam* (Pr. 521.13-14).

4 *sarva-kalpanā-kṣaya-rūpam eva nirvāṇam* (Pr. 524.6).

5 Il n’est pas sans intérêt de remarquer que cette opposition binaire correspond, dans la pratique, à l’opposition oui/non, acquiescement/refus. Or, F. Bourricaud, évoquant le livre d’E. Leach, *L’Unité de l’homme et autres essais* (Paris, Gallimard, 1980), écrit que cette opposition binaire “peut être considérée comme universellement valide”, elle est un universel transculturel (“Les Universels transculturels”, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, p. 346, Paris, P.U.F., 1989). En termes bouddhiques, on dirait que cette opposition commande tout le *vyavahāra*.

6 *astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ / bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam // MK 5.8.*

1. *nirvāna* positif, conçu en termes de *bhāva*: stances 4-6.
2. *nirvāna* négatif, conçu en termes d'*abhāva*: stances 7-8.

25.4. *bhāvas tāvan na nirvāṇam jarāmarāṇalaksanam /
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmarāṇam vinā //*

TOUT D'ABORD, LE NIRVĀNA N'EST PAS UN ETRE, [CAR] IL SERAIT NECESSAIREMENT A L'ENSEIGNE DU VIEILLISSEMENT ET DE LA MORT. IL N'EST POINT D'ETRE, EN EFFET, QUI NE VIEILLISSE ET MEURE".

Ce serait comme une fleur dans le ciel (*khapuṣpa*, *Pr.* 525.16), dit Candrakīrti. Selon lui, deux Ecoles se sont opposées sur la nature positive ou négative du *nirvāna*. Les Vaibhāṣika conçoivent le *nirvāna* comme "ce dans quoi" a lieu la cessation de la soif. Les Sautrāntika répliquent qu'il est cette cessation pure et simple: une cessation n'est pas une entité.

A mes yeux, l'interprétation des Vaibhāṣika représente l'espoir secret de l'imagination humaine, conciliant la double aspiration à une prolongation de l'existence et au repos. En témoigne, je crois, le locatif *nirvāṇe* qui survient un peu plus loin dans la stance 14b destinée précisément à écarter la possibilité d'une telle coexistence. Soit dit en passant, on serait alors très près d'une perspective proprement religieuse. Lorsque Jean Varenne, dans sa *Grammaire du sanskrit* p. 43, cite un extrait de la *Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* 3, *saṁ ca vi ca eti sarvam*, "toutes choses se font et se défont", le lecteur a sous les yeux une maxime qui convient aussi bien aux bouddhistes qu'aux hindous. Mais quand on se reporte au texte complet (qu'il a édité et traduit), on trouve *yasminn idaṁ saṁ ca vi ca eti sarvam*, "ce en quoi toutes choses se font et se défont". Cela change tout: l'impermanence se joue alors sur le fond de l'impérissable, immortel *brahman*.

Pour y voir clair, jetons maintenant un regard prospectif. Les stances qui vont de 25.4 à 25.16 écartent du *nirvāna* toute imputation d'être ou de non-être. Cette dénégation se déploie selon les quatre propositions du tétralemme:

- | | |
|----------------|--|
| <i>nirvāna</i> | * <i>bhāva</i> (st. 4-6). Réfutation de la conception mondaine du <i>nirvāna</i> . |
| " | * <i>abhāva</i> (st. 7-8). Réfutation de la conception nihiliste du <i>nirvāna</i> . |
| " | * <i>bhāva</i> + <i>abhāva</i> (st. 11-14). Réfutation d'une conception mixte du <i>nirvāna</i> . |
| " | * ni <i>bhāva</i> ni <i>abhāva</i> (st. 15-16). Réfutation d'une conception du <i>nirvāna</i> fondée sur une double exclusion. |

Pareille dénégation, au complet, évacue d'avance le débat entre La Vallée Poussin et Stcherbatsky sur la nature positive ou négative du *nirvāna*. Poursuivons l'examen détaillé de l'argumentation.

25.5. *bhāvaś ca yadi nirvāṇam nirvāṇam saṃskṛtam bhavet /
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana //*

“ET PUIS, SI LE NIRVĀṆA ÉTAIT UN ÊTRE, IL SERAIT COMPOSÉ. CAR UN ÊTRE INCOMPOSÉ, ON N’EN TROUVE AUCUN, NULLE PART”.

Candrakīrti rappelle utilement qu’il s’agit d’une réalité interne aussi bien qu’externe (*ādhyātmiko bāhyātmiko vā*, Pr. 526.6-7): telle la conscience (*vijñāna*) et les quatre autres groupes d’appropriation (*upādāna-skandha*) qui constituent l’ensemble psychosomatique humain (*nāma-rūpa*). Pareille réalité, si l’on croit qu’elle est incompressible, ne se rencontre pas plus que les cornes d’un âne. Nous dirions, de nos jours, que nous ne faisons jamais l’expérience d’une unité exempte de multiplicité interne. C’est là un constat empirique, une exigence de positivité, comme le prouve l’opérateur propositionnel qui fonctionne dans chacune des stances 4-6: *nāsti, na vidyate*. J’en ai souligné ailleurs l’importance et la fréquence numérique (74 occurrences) dans la dialectique de Nāgārjuna au cours des MK⁷. Il est de type factuel et marque la recherche d’un référent.

On pourrait aussi évoquer l’image panindienne du char, exemple-type d’une réalité fabriquée par un assemblage d’éléments. Dire que le *nirvāṇa* est une réalité définie (*bhāva*), une existence définie par une essence — car tel est le sens précis de *bhāva* —, reviendrait à le mettre au même rang qu’un char: composé par la réunion de parties ou de conditions, car tel est le sens précis de *saṃskṛta*. Cette question reviendra en 13cd.

En attendant, nouvel argument, puisqu’aussi bien tout composé dépend des composants.

25.6. *bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham /
nirvāṇam nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate //*

“ET ENCORE, SI LE NIRVĀṆA ÉTAIT UN ÊTRE, COMMENT LE NIRVĀṆA SERAIT-IL EXEMPT DE DÉPENDANCE? ON NE TROUVE, EN EFFÊT, AUCUN ÊTRE QUI SOIT EXEMPT DE DÉPENDANCE”.

Candrakīrti réitère brièvement, pour la conscience et les autres groupes d’appropriation, le raisonnement qu’il a tenu lors de la stance précédente.

Oserai-je présenter mes propres réflexions? Le vocabulaire de Nāgārjuna s’applique d’une manière particulièrement topique et rigou-

7 “Nāgārjuna”, *Etudes philosophiques*, N° 4, 1983, p. 391-393. Pour une enquête plus détaillée, “Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās”, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 11, N° 1, mars 1983, Dordrecht (Holland), D. Reidel Publishing Co., p. 19-26.

reuse aux cinq groupes d'appropriation, les *upādāna-skandha*. Ceux-ci, par définition, ne peuvent être *anupādāya*. Arrêtons-nous donc, instant, sur ces termes si importants, le substantif *upādāna*, l'absolutif *upādāya* et son négatif *anupādāya* présent dans les stances 6, 8, 9, 12.

Jacques May traduit volontiers *upādāna* "substrat" et *upādāya* "sur le substrat de". On pourrait fort bien traduire en 25.6cd: "il n'existe aucun être sans un substrat approprié", en jouant sur le double sens du mot français, adjectif ou participe passé, ce deuxième sens étant en accord complet avec l'emploi du substantif *upādāna*: dans l'analyse du "moi" en cinq facteurs d'appropriation et aussi en tant que neuvième *bhavāṅga* de la coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*). Cf. MK, 26.6. On pourrait aussi gloser en disant: il n'existe aucun être qui ne dépende de cela même qu'il s'approprie. Exemples: la prise de nourriture, la toxicomanie, le fait de tomber amoureux avec la part d'aliénation magique que cela comporte, ou bien le simple fait d'apprendre une nouvelle, etc. Finalement, cela nous suggère de revenir de la glose à la traduction suivante: "il n'existe aucun être qui ne doive rien [à quelqu'un d'autre]".

Nous voici, fût-ce métaphoriquement, aux confins de l'idée de dette. Ouvrons une libre parenthèse. Y a-t-il un rapport entre les idées d'appropriation, de dépendance, de dette et finalement de loi? Le langage, ici, nous sert de guide. Il est le dépositaire d'une correspondance, à peine consciente pour nous, entre deux registres: celui de la vie sociale avec les lois régissant la créance et la dette, celui des phénomènes et des lois naturelles. Ou, si l'on préfère, il y aurait une correspondance entre l'idée anthroposociologique de la dette et l'idée psycho-cosmologique de la loi du *karman* et du *prafītya-samutpāda*. Dans cette perspective, le monde apparaîtrait comme un échangeur universel. En tout cas, c'est un fait que pour exprimer les causes et conditions on dira "étant donné que", "given that". Pour exprimer l'effet, "cela est dû à". "Rendre compte" voudra dire "expliquer". Et l'idée essentielle de la doctrine de la coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*), solidaire de celle de l'*anātman*, c'est que rien n'est soi-même, c'est que toute chose a un nom d'emprunt⁸.

8 Déjà le *Śatapatha-Brahmaṇa* disait que l'homme ne naît pas seulement avec une dette, il naît comme dette, celle-ci est constitutive de son existence. "L'homme, aussitôt qu'il naît, naît en personne comme une dette due à la mort" (*māñ ha vai pūruṣo jāyamāna evā / mṛtyór ātmānā jāyate, ŚB III 6,2,16³*). J'emprunte moi-même ce texte, avec la traduction de S. Lévi, à Ch. Malamoud, *Le Svādhyāya, Récitation personnelle du Veda, Taittirīya - Āraṇyaka*, livre III, p. 27 et n.3. Les pages 24-44 de son Introduction sont extrêmement éclairantes et font comprendre toute la différence qu'il y a entre "être en dette" et "être dette". Maintenant, qu'on étende cette dernière idée à l'univers, on passe

Maintenant, si l'on admet cette homologie – fût-elle métaphorique – entre le fonctionnement social et le fonctionnement cosmique, elle n'est sûrement pas la seule à l'origine de l'idée de régularité et de loi. Selon Henri Poincaré et Gaston Bachelard, celle-ci nous est tombée du ciel, c'est une idée astronomique. En Inde, elle a pu aussi descendre de l'atmosphère, en raison de la succession plus ou moins régulière des saisons (*rtu*). Ce même mot désigne les règles ou saisons des femmes. On peut se demander aussi, étant donné le jeûne du créancier, si la relation créancier-débiteur n'a pas joué un rôle dans la genèse de l'idée de règlement. En français, il n'est pas jusqu'au mot d'"effet" qui n'ait une acception financière suggestive. "Effet de commerce, déclare le *Petit Robert*, titre à ordre ou au porteur, négociable et transmissible par le créancier, et donnant droit au paiement d'une somme d'argent à une échéance généralement prochaine: billet, chèque, traite, warrant". De là à penser que la cause, en l'espèce la créance, se comporte comme un effet potentiel, conformément à une espèce de *satkārya* économique lors de la "circulation des effets"...

Arrêtons ces divagations et revenons plus précisément aux deux termes dont nous étions parti: *upādāna*, *upādāya*. Les précédentes considérations sur *upādāya* nous permettent de saisir le lien entre les deux significations, à première vue si différentes, que fournissent les dictionnaires pour *upādāna*. 1. appropriation. 2. cause matérielle, c'est-à-dire substantielle, au sens où le *brahman* est dit être la cause matérielle du monde, le matériau dont il est constitué: sens analogue à celui de la cause matérielle chez Aristote. Or, ce lien est le suivant: on existe en s'appropriant un substrat. Telle est probablement l'unité sémantique du mot *upādāna*.

Revenons, enfin, à notre texte, *MK*, 25.6cd pour en tirer la quintessence philosophique: il n'y a rien dans notre expérience externe ou interne, ni comme objet ni comme sujet, qui ait une existence à part, isolément. C'est là ce que Kant a démontré, pour le sujet, dans sa célèbre

alors des Brāhmaṇa aux sūtra bouddhiques, on obtient *sabbe dhammā anattā*, "tous les *dharma* sont dépourvus de soi", c'est-à-dire l'insubstantialité ou relativité universelle (*Majjhima - nikāya*, I, p. 228; *Samyutta*^o, II, p. 132-133). Ou encore, comme le dit Ch. Malamoud à propos de l'homme, "être consiste [...] à ne pas s'appartenir" (*ibidem*, p. 28, n. 1).

On trouve aussi, à propos de la loi du *karman*, la comparaison de "la feuille où s'inscrivent les dettes" (*ṛṇa - pattra*) dans la *Pr.* 317.8 ad *MK.* 17.14.

Sur le thème quasi-inépuisable de la dette, voir deux ouvrages collectifs récents: "La Dette", *Puruṣārtha* n° 4, Paris, 1980; *Lien de vie, noeud mortel*, Ecole Htes Etudes Sc. sociales, Paris, 1988.

“Réfutation de l'idéalisme”⁹. Il a montré par ailleurs¹⁰ que la perception d'un objet est réelle non pas en soi (*nicht an sich selbst*) mais prise dans “la chaîne de l'expérience” (*der Kette der Erfahrung*)¹¹.

Et maintenant, après l'hypothèse positive (le *nirvāṇa* assimilé à une réalité, st. 4-6), voyons sa contradictoire (le *nirvāṇa* assimilé à un néant, st. 7-8).

25.7. *bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kim bhaviṣyati /
nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate //*

“SI LE NIRVĀṆA N'EST PAS UN ETRE, EST-CE QUE LE NIRVĀṆA SERA UN NON-ETRE? LA OU L'ON NE TROUVE PAS D'ETRE, ON NE TROUVE PAS NON PLUS DE NON-ETRE”.

Etre et non-être sont deux catégories intimement liées. Si la première vient à manquer, la seconde aussi. Plus précisément, pour pouvoir poser \bar{A} contradictoire de A il faut déjà disposer de A . Sinon, parler du non-être n'a aucun sens. Rien, tout seul, est moins que rien.

En fait dans une perspective bouddhiste, être et non-être, que nous prenons habituellement pour des catégories ontologiques, sont plus exactement des catégories du devenir. Réduit au rôle qu'il joue dans le fonctionnement effectif de notre esprit, le couple être/non-être n'est rien d'autre que le couple apparition/disparition des phénomènes. C'est là son seul sens positif.

Quant à Candrakīrti, attentif sans doute aux discussions qui avaient cours dans la communauté monastique entre Sarvāstivādin et Sautrāntika, il oriente son commentaire dans une direction que ne laissait pas prévoir le raisonnement purement dialectique de Nāgārjuna. Il y a des gens – très probablement des Sautrāntika – pour penser que le *nirvāṇa* n'est pas une réalité positive, il est l'impermanence pure et simple (*anityatā eva*, *Pr.* 527.7), portée à sa dernière conséquence: l'épuisement des passions et des naissances, la fin de la série personnelle. Dans cette hypothèse il n'y aurait qu'à attendre, sans avoir à se soucier de mettre en oeuvre la quatrième noble vérité du Sermon de Bénarès. On pense aux Ājīvika, mais Candrakīrti ne cite pas leur nom. Par contraste avec eux, bouddhisme et jïnisme sont des doctrines de l'acte.

9 *Critique de la raison pure*. trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 205 sq.

10 *Ibidem*, p. 373-375: Antinomie de la raison pure, 6ème section: De l'idéalisme transcendantal comme clef de la solution de la dialectique cosmologique.

11 Insel-Verlag, II, p. 463.

Conclusion: on ne peut réduire le *nirvāṇa* à une simple absence, à un blanc, à un néant.

25.8. *yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham /
nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate //*

“ET PUIS, SI LE *NIRVĀṆA* EST UN NON-ETRE, COMMENT LE *NIRVĀṆA* SERA-T-IL EXEMPT DE DEPENDANCE? IL N'EST POINT, EN EFFET, DE NON-ETRE QUI SOIT EXEMPT DE DEPENDANCE”.

Nous dirions aujourd'hui: le non-être est toujours l'envers de quelque chose. Comme l'ont montré des philosophes en Grèce et en Europe, le vrai nom du non-être, une fois démystifié, c'est l'*autre*. Mais laissons la parole à Candrakīrti.

Un non-être qui serait sans contrepartie positive, conçu comme autosuffisant, est pareil aux cornes d'un âne. Dire d'une chose qu'elle existe ou n'existe pas suppose qu'on en a fait l'expérience. Plus généralement, une caractéristique (*lakṣana*), une désignation ou un attribut suppose quelque chose à quoi elle s'applique (*lakṣya*). Nous dirions de nos jours pas de référentiel sans référent, ou alors c'est pur bavardage. Le non-être est toujours non-être *de*.

Comme le rappelle Stcherbatsky (p. 195, n. 3), les logiciens brahmaniques, les Naiyāyika, distinguaient deux sortes de non-être: un non-être relatif (*anyonya-abhāva*) et un non-être absolu (*atyanta-abhāva*). Ce non-être hypostasié est celui que dénoncent les bouddhistes, spécialement les Mādhyamika. Il n'y a pas de néant absolu. L'inexistence doit toujours être mise en relation avec une altérité ou une altération. L'inexistence est une catégorie épistémologique, non pas ontologique. En toute rigueur, il vaut mieux éviter de parler d'une ontologie, fût-elle négative, dans le cas des Prajñāpāramitā et du Madhyamaka. Il n'y a, dans leur perspective, d'ontologie ni positive ni négative.

Arrivé à ce point, le lecteur de Nāgārjuna, s'il est à la fois philosophe et indianiste, ne peut s'empêcher de revenir sur la problématique du non-être en Grèce et en Europe. Platon dans le *Sophiste*, Descartes à propos des idées fausses dans la *Troisième Méditation*, Bergson au chapitre IV de *L'Evolution créatrice* analysant l'idée du néant, Sartre enfin cherchant son ami Pierre au café et se demandant ce que veut dire cette proposition “Pierre n'est pas là”¹²: autant d'exemples célèbres de la réflexion occidentale sur le non-être. Ce qui est commun à ces philosophes

12 *L'Etre et le Néant*, p. 45.

en dépit de leurs différences, et commun aussi à Nāgārjuna, c'est de réduire et démystifier l'idée du néant. Son vrai nom c'est l'*autre*. Mais l'altérité présente deux faces, selon qu'on la considère dans la simultanéité ou bien dans le déroulement du temps. Les bouddhistes, sensibilisés à l'impermanence des choses, voyant le monde en perpétuel travail, soulignent surtout l'altération. Comme l'écrit Nāgārjuna lui-même, "ce que les gens appellent inexistence est, en fait, le changement d'état d'une existence"¹³. Or, la doctrine de l'impermanence entretient à son tour un rapport subtil avec une donnée fondamentale de l'existence humaine: la soif (*trṣṇā*), le désir, en tant qu'ils sont le signal de cette altération. On cherche alors à se désaltérer pour rétablir, autant que possible, l'homéostasie.

Les bouddhistes ne sont pas les seuls en Inde à s'être interrogés sur le statut de la négativité et il importe de replacer le débat dans un cadre plus général en évoquant notamment trois *darśana* hindous: Mīmāṃsā, Vedānta, Vaiśeṣika. Chez les Mīmāṃsaka ritualistes et réalistes, Śābara et surtout Kumārila – mais non pas Prabhākara – considèrent l'absence ou l'inexistence (*abhāva*) comme l'un des six moyens de connaissance (*pramāṇa*). Ils tendent ainsi à faire de l'absence une chose réelle à sa manière. Les Vaiśeṣika distinguent quatre sortes d'inexistence: avant production (ce qui n'est pas encore), après destruction (ce qui n'est plus), l'inexistence réciproque (x n'est pas y , y n'est pas x), enfin l'inexistence complète (*atyantābhāva*) d'une chose qui est toutefois caractérisée par sa connexion (*samsarga*) avec une autre qu'on a sous les yeux. Ainsi, quand on cherche une cruche à la cuisine et qu'on ne la trouve pas¹⁴. Dans ce dernier cas comme chez Kumārila l'absence est, pour ainsi dire, "réalisée". Quant aux Vedāntin, ils répugnent à faire de l'absence ou inexistence (*abhāva*) un moyen et une norme de connaissance, ils lui substituent la notion de non-perception ou absence de perception (*anupalabdhi*). Ces discussions ont passionné les Indiens. A travers le présent résumé, si sommaire qu'il soit, on voit se dégager l'enjeu. Quand nous constatons un vide, une absence (ainsi l'adjudant passant en revue le piquet d'incendie à la caserne et prononçant, bougon, "j'en vois qui ne sont pas là"), s'agit-il de la perception d'une absence ou bien seulement d'une absence de perception à partir de laquelle nous inférons l'absence de l'objet attendu? Est-ce la perception d'un "non" ou seulement une non-perception? Ou

13 *bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ* // MK, 15.5cd, cité Pr. 528.7-8.

14 Ou, dans l'exemple de Sartre, Pierre absent du café.

encore, est-ce que nous appréhendons le non-être sur le plan de la perception, ou bien sur celui du jugement et du raisonnement?

Ce qui atteste une certaine permanence anthropologique – peut-être transculturelle – des problèmes, c’est de voir Sartre, qui ignore tout des spéculations indiennes, énoncer le dilemme en des termes très voisins: “y a-t-il une intuition de l’absence de Pierre ou bien la négation n’intervient-elle qu’avec le jugement?”¹⁵. On connaît sa réponse. Du moment que “la relation *n’est pas*” n’est point seulement pensée (Ex. Wellington n’est pas dans ce café, Paul Valéry non plus) mais vécue, “le non-être ne vient pas aux choses par le jugement de négation: c’est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être”¹⁶. “Le néant *hante* l’être”¹⁷. Autant dire que Sartre phénoménologue se trouve du même côté que des réalistes comme Kumārila et les Vaiśeṣika. Si éloignés qu’ils soient par leurs contextes et leurs motivations, les uns et les autres affirment que nous faisons l’expérience d’une négativité existentielle. Au contraire, des gens aussi différents que les Vedāntin qui professent le plein, Bhartrhari philosophe de la grammaire, et les bouddhistes accusés pourtant de professer le vide, se refusent à hypostasier l’absence: elle est toujours absence *de*¹⁸.

Tous les bouddhistes sont d’accord à ce sujet, lorsqu’il s’agit du monde empirique. L’originalité de Nāgārjuna et sa hardiesse – par rapport à la Scolastique – c’est de garder la même rigueur quand l’horizon est celui du *nirvāna*. Il n’y a pas lieu d’hypostasier l’extinction, ni dans un sens positif (st. 4-6), ni dans un sens négatif (st. 7-8). On ne peut l’assimiler ni à quelque chose qui existe, ni à un néant. Les thèses soutenues par les Sarvāstivādin et les Sautrāntika conduisent à une impasse. Les adeptes du bouddhisme zen diraient aujourd’hui que le mieux est de faire demi-tour et d’abandonner cette dichotomie conceptuelle. En termes plus classiques, disons que l’*anupalabdhi*, loin d’être un moyen et une norme de connaissance, est une conversion toute pratique, un geste de “lâcher-prise” (*an-upa-LABH*-). C’est à une conversion de ce genre que nous invite le

15 *L’Être et le Néant*, p. 44.

16 *Ibidem*, p. 46. Déjà Heidegger en 1929 choisissait la même interprétation dans *Was ist Metaphysik?*

17 *Ibidem*, p. 47.

18 Comme on dit encore aujourd’hui en hindi *ghar men paizon kā abhāv hai*, “on manque d’argent à la maison”; *bājār men sabjion kā abhāv hai*, “les légumes manquent au marché”.

texte-clé de la stance 9, avec les stances 10-16 qui interviennent à titre de contre-épreuve.

*

25.9. *ya ājavamjavībhāva upādāya praṭītya vā /
so 'praṭītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate //*

“CE QUI [CONSIDÉRÉ COMME] *DEPENDANT DE* OU *CONDITIONNE PAR* EST LE VA-ET-VIENT DU MONDE, CELA MEME, HORS CONDITIONS, HORS DEPENDANCE, EST ENSEIGNE [COMME ETANT] LE *NIRVĀṆA*”.

Pour illustrer le va-et-vient du monde et sa conditionalité, Candrakīrti donne comme exemples le cycle des naissances et des morts, des arrivées et des départs. Plus particulièrement en ce qui concerne le rapport de dépendance (*upādāya*), il fournit l'exemple de la lumière qui dépend de la lampe, de la pousse (*aṅkura*) qui a pour substrat le germe (*bīja*). Un cas plus général, et à vrai dire purement dialectique, de relativité, est celui du long et du court.

Ainsi donc, aller et venir, mourir et naître, quitter une condition et arriver à une autre, tous ces changements d'état envisagés en liaison les uns avec les autres constituent le cours des choses, le train du monde, pour nous le cours de la vie et des vies, le *saṃsāra*. Voici maintenant ce qui me vient à l'esprit. Une telle manière de voir requiert qu'on ait posé (fût-ce subrepticement) des états, des êtres, et qu'ensuite (non moins subrepticement) on les dote de leur contradictoire: le mouvement. En fait, substantialisme et cinétisme, ces deux catégories contradictoires, s'associent pour fonder notre vision habituelle du moi et du monde. Que s'éteignent ces deux catégories, celle du substrat (*upādāna*) celle de la mise en relation (*pratyaya*), c'est le paisible *nirvāṇa*. C'est déjà ce qui ressortait du chapitre 2 de la *Prasannapadā* et du texte qui s'y trouve cité *in fine*, l'*Akṣayamatīrdeśa-sūtra* (Pr. 108). Quant aux Stances dédicatoires, elles déclaraient que le mode de production des choses ne comporte, en réalité, rien qui arrive, rien qui s'en aille (*anāgamam anirgamam*): faute de trouver, en effet, ce “rien” qui soit le sujet du processus karmique, de la série causale. Mieux vaudrait donc parler d'une absence de production originelle (*ādyanutpāda*).

Cet éclairage rétrospectif gagne à être complété par un coup d'oeil prospectif. Les célèbres stances 19-20 posent, en effet, la non-altérité du

saṃsāra et du *nirvāṇa*: ils ne font pas deux. Or, c'est très exactement ce qu'enseigne la stance 9, en précisant qu'ils correspondent à deux modes d'appréhension du vécu: *upādāya/anupādāya*, *prafitya/aprafitya*. C'est moins le spectacle que le regard du spectateur qui change, y compris celui qu'il porte sur lui-même. Aidons-nous d'une comparaison. Un agriculteur, face à son champ de tournesols, discute avec un autre de l'état d'avancement de la récolte, évalue la productivité respective des graines qu'ils ont chacun utilisées. Tous deux supputent la moisson qu'ils en retireront, essayant de prévoir quel sera alors le cours du tournesol, etc. Vienne à passer un promeneur étranger à ces soucis, à ces calculs, il n'aura d'yeux que pour la beauté de cette terre aux mille soleils. Ne se projetant ni dans le passé avec l'achat des semences ni dans l'avenir avec le prix de vente, pour lui, en cet instant, rien ne se produit. Et il ne pense pas, non plus, à lui-même, car il n'en a aucun besoin, n'étant ni *kartr* ni *bhoktr*, ni ouvrier ni récoltant par rapport à ce champ qui n'est pour lui ni *karma*- ni *bhoga-ksetra*. Ses intérêts sont ailleurs.

Celui qui serait capable dans la vie quotidienne de porter ce regard désintéressé sur l'environnement et sur soi-même, sans penser aux semences et aux fruits, verrait alors toute chose hors enchaînement causal (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit "sans cause"). Il verrait toute chose et soi-même comme cela se présente (*yathābhūtam*): ici, maintenant, ainsi. Ce dernier terme, qui subsume d'ailleurs les deux premiers, est un mot-clé (*tathā*) de l'expérience bouddhique, s'il est vrai que le *nirvāṇa*, autant qu'on puisse le pressentir, est une expérience. C'est, en tout cas, l'avis de Rāhula Walpola et de G.C. Pande. Dans l'ordre pratique et moral, cela voudrait dire: accepter, s'accepter. Aux confins de l'ordre pratique et de la perception esthétique, de l'Orient et de l'Occident, on songe aussi aux vers admirables d'Angelus Silesius: "la rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit. Elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit"¹⁹.

Considérer soi-même et le monde comme une floraison, sans penser aux antécédents, aux conséquents: peut-on entrevoir quelque chose de ce genre dans l'épisode légendaire du Mont des Vautours? Le Buddha faisait face au demi-cercle de ses disciples. Quelqu'un ayant déposé des fleurs à ses pieds, le Buddha les leva à la vue de l'assemblée. Seul parmi les disciples, Mahākāśyapa répondit au sourire du maître. Dans l'échange de

19 *Die Ros' ist ohn warumb, sie blühet weil sie blühet*
Sie acht nicht jhrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet (Angelus Silesius, I, 289).

leurs deux sourires, Mahākāśyapa avait tout reçu, tout compris. Ose-t-on traduire: le *nirvāṇa*, un *samsāra* intransitif? De ce jour date l'acte de naissance légendaire du Mahāyāna: transmission sans paroles, enseignement sans concept.

En *MK*, 25.9, c'est avec des paroles que Nāgārjuna s'efforce de substituer un couple épistémologique à un couple ontologique. Entre le cours ordinaire de la vie et l'extinction la différence est de point de vue, ou mieux de "vécu". Est-ce à dire qu'on puisse l'assimiler à la différence entre *sub specie temporis* et *sub specie aeternitatis*, comme le fait pratiquement Stcherbatsky?²⁰ La première catégorie convient au *samsāra*, mais non la seconde au *nirvāṇa*. Le risque serait trop grand de reconduire le *nirvāṇa* à une sorte d'être en soi (*svabhāva*) et de quitter ainsi la voie du milieu. La notion substantielle et ontologique d'éternité n'a pas plus de place que celle d'annihilation dans la perspective bouddhique. Nāgārjuna ne fait que se conformer à la tradition en *MK*, 15.10. Et dans le présent chapitre, la stance 23 récuse explicitement la notion d'éternel (*śāśvata*) et son contradictoire (*aśāśvata*). Pour cette raison, et bien qu'il eût été tentant d'interpréter la relation *samsāra* - *nirvāṇa* selon la doctrine spinoziste des degrés de la connaissance, ce rapprochement doit être abandonné aussitôt. "A-temporel" conviendrait mieux qu'"éternel" à propos du *nirvāṇa*.

Parvenus à ce point de la compréhension, il est acquis qu'il faut renoncer à une représentation dichotomique du *nirvāṇa*, soit en termes positifs d'existence (*bhāva*), soit en termes négatifs d'inexistence (*abhāva*). Néanmoins, il semble que les interlocuteurs de Nāgārjuna, travaillés sans doute par le désir bien naturel de persévérer dans l'être, reviennent à la charge et tentent d'obtenir, sinon une décision dans un sens ou dans l'autre, du moins une conciliation des deux à la fois. Je crois qu'il faut lire les stances 10-16 comme une réponse de Nāgārjuna à leurs Instances. Cette réponse se déploie selon le schéma bien connu du tétralemme destiné à épuiser toutes les possibilités de prédication. Plus exactement, c'est la troisième proposition qui est mise à l'épreuve dans les stances 11-14, le quatrième dans les stances 10, 15, 16. Et les deux premières propositions, dira-t-on, celles qui correspondent au dilemme? Elles viennent précisément d'être discutées et rejetées: la première dans les stances 4-6, la seconde dans les stances 7-8.

20 *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 195 et 196, n. 2.

Enfin, au moment de traduire la stance suivante, 25.10, il faut prendre garde au contraste entre *bhava* (10b) et *bhāva* (10c), car on passe alors du registre psychologique au registre ontologique. La différence semble avoir échappé à des savants aussi éminents que Stcherbatsky ou Gnoli, qui font comme s'ils lisaient partout *bhāva*. Un deuxième piège attend le traducteur. Faut-il comprendre *iti* (10d) comme marquant la fin d'un énoncé (= *sic*), ou bien au sens de "ainsi"? Stcherbatsky, Gnoli ne traduisent pas *iti*. L. Silburn traduit "ainsi donc", sans qu'on sache si elle rend de cette manière *tasmāt*, *iti*, ou bien les deux. Streng, Sprung, Kalupahana comprennent *iti* comme la fin d'un énoncé. Dans ce cas, *iti yujyate* s'accorde bien, par contraste, avec ce qui suit: *tac ca na yujyate* (11d), comme avec ce qui précède sous la plume de Candrakīrti (*Pr.* 530.2-3): *na ca saṃskārāṇām...na bhāvo nābhāvo iti yujyate*²¹. J'incline donc vers cette solution.

25.10. *prahānam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca /
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate //*

"LE MAITRE A PRESCRIT L'ELIMINATION DU DEVENIR COMME DU NON-DEVENIR. EN CONSEQUENCE, DIRE QUE LE NIRVĀṆA N'EST NI ETRE NI NON-ETRE EST LOGIQUEMENT CORRECT".

Candrakīrti cite un sūtra qui dénonce *bhave tṛṣṇā* et *vibhave tṛṣṇā* (*Pr.* 530.8). Ce sūtra pourrait être rapproché, selon La Vallée Poussin, de l'*Udāna* pāli (p. 33,III,10).

En clair, *bhava* et *vibhava*, prolongation de l'existence et son interruption, gagnent à être explicités en *bhava-tṛṣṇā* et *vibhava-tṛṣṇā*: d'un côté la soif de continuer à être encore et encore, l'instinct de conservation, de l'autre l'envie d'en finir, le suicide passionnel. Avec la soif de jouissance (*kāma-tṛṣṇā*), elles constituent la triple soif dénoncée par le Sermon de Bénarès comme l'origine du mal-être (*duḥkha*). Ainsi donc, ce sont des aspirations personnelles qui engendrent ces fantômes métaphysiques que sont l'être et le néant, *bhāva* et *abhāva*. Le "moi" se projette, selon ses états d'âme, tantôt dans un absolu ontologique, tantôt dans un absolu d'annihilation. En ce qui concerne le premier, et bien que cela ne soit pas dit dans les textes, on peut supposer ceci. L'une des raisons pour les-

21 Candrakīrti vient d'évoquer deux interprétations de ses coreligionnaires. Les uns posent que le *nirvāṇa* est la cessation pure et simple des facteurs du devenir (*saṃskāra*), les autres qu'il est la cessation pure et simple de la personnalité (*pudgala*). Dans les deux cas, dit Candrakīrti, on ne saurait assimiler la cessation d'un fonctionnement ni à une existence ni à une inexistence: *na bhāvo nābhāvo iti yujyate*.

quelles le bouddhisme professe l'*anātman* et refuse l'existence d'un Moi substantiel, fût-il divin, c'est que le composé psychosomatique humain pourrait, en s'y projetant par delà la mort, y trouver refuge et entretenir ainsi – clandestinement – sa soif de continuer à exister. Tel serait le "salut" religieux. Le nihilisme est le naufrage inverse: ceux qui sont travaillés par une soif d'anéantissement inclineront à concevoir le *nirvāṇa* comme un néant (*abhāva*). Dans les deux cas on passe indûment d'une disposition psychologique à une assertion métaphysique. Tout cela relève du désir, de la soif, et n'est pas le *nirvāṇa*. Celui-ci n'est ni éternalisme ni nihilisme, ni *śāsvata* ni *uccheda*. Il est plutôt l'extinction de ces deux catégories.

Résumons le raisonnement de Nāgārjuna en 25.10. Le Maître a prescrit l'élimination de la soif, qu'il s'agisse de l'instinct de conservation ou de la pulsion de mort. Le *nirvāṇa* qu'il enseigne ne peut donc être le *terminus ad quem* d'aucune de ces deux soifs. On ne peut l'assimiler ni à quelque chose d'existant ni à un néant.

Ouvrons ici une parenthèse comparatiste. Quelle que soit la traduction adoptée pour *iti*, 25.10 cd a de quoi surprendre le lecteur occidental accoutumé à la logique d'Aristote (οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως)²², c'est-à-dire non seulement au principe de contradiction mais à son corollaire habituel, *the principle of excluded middle*. Le premier fonctionne sans cesse dans les *MK*, j'en ai ailleurs dénombré quelque 140 occurrences²³. Quant au *principle of excluded middle*, il comporte deux contraintes. De deux propositions contradictoires – ou, dans notre texte, de deux qualifications contradictoires rapportées à un même sujet, le *nirvāṇa* – on *peut* accepter l'une au plus, on *doit* accepter l'une au moins. La première obligation, *tertium non datur* ou à proprement parler le principe du tiers exclu, fonctionne implacablement dans les *MK*. Nāgārjuna non seulement la respecte mais y astreint sans concession son adversaire²⁴. Ainsi dans l'interrogation ironique: *kas tṛtīyo* (*MK*, 2. 8cd, 2.15cd). En d'autres termes, Nāgārjuna récuse la troisième proposition du tétralemme (*ubhaya*, "l'un et l'autre à la fois"), qui contrevient précisément à la première obligation. Concernant le *nirvāṇa*, cette récusation occupe les trois stances 12, 13, 14. Il en va tout différemment pour la seconde obligation. Nāgārjuna ne se sent pas lié par elle. Sa dialectique, en effet, se fonde sur la réfutation pure et simple (*prasajya-*

22 *Métaphysique*, G, 7, 1011b 24.

23 "Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās", *Journal of Indian Philosophy*, 11, n° 1, 1983, p. 21-22.

24 *Ibidem*, p. 26-41.

pratiśedha) sans contrepartie positive. Plus précisément, dans le cas du *nirvāna*, obéir à la deuxième obligation ne manquerait pas d'aboutir à un énoncé dépourvu de sens, *meaningless, irrelevant*, en attribuant au *nirvāna* soit l'être, soit le non-être, puisqu'il est l'extinction de ces deux catégories. D'où l'évacuation simultanée des deux, que constitue dans un premier temps la quatrième proposition du tétralemme formulée en 10cd, puis l'évacuation de cette même proposition dans les stances 15-16 pour des raisons que nous essaierons d'approfondir alors.

Pour le moment, Nāgārjuna scrute la solution mixte souhaitée par certains de ses coreligionnaires, les Vaibhāṣika. Elle correspond à la troisième proposition. Nāgārjuna va la mettre à l'épreuve quatre fois de suite (st. 11-14).

25.11. *bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇaṃ ubhayaṃ yadi /
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate //*

SI LE NIRVĀNA ETAIT A LA FOIS NON-ETRE ET ETRE, LA DELIVRANCE SERAIT [ELLE AUSSI] NON-ETRE ET ETRE. OR, CELA N'EST PAS LOGIQUEMENT POSSIBLE".

Certains, commente Candrakīrti, imaginent qu'il y aurait dans le *nirvāna* persistance des synergies vitales (*samskāra*) à l'état endormi; donc d'un côté persistance des facteurs du devenir et en même temps abolition de leur manifestation. Si l'on ose ajouter une comparaison qui n'est pas de Candrakīrti, le *nirvāna* serait une espèce de reposoir des morts à l'abri de toute renaissance.

Maintenant, en quoi consiste l'incompatibilité? Candrakīrti notera un peu plus loin (*Pr.* 532.9 à propos de *MK*, 25.14) qu'être et non-être s'excluent mutuellement (*parasparaviruddha*). Mais il fournit ici un argument ayant trait plus particulièrement à la délivrance. "Si le *nirvāna* avait à la fois nature d'être et de non-être, alors la délivrance serait [à la fois] être et non-être. En conséquence, le fait d'être en possession des synergies vitales en même temps que la cessation de ce fait, voilà exactement ce que serait la délivrance. Mais que les synergies soient délivrance est une *contradictio in terminis*"²⁵. Autrement dit, il y a incompatibilité entre tendance et délivrance.

25 *yadi bhāvābhāvobhayaṃ nirvāṇaṃ syāt, tadā bhāvaś cābhāvaś ca mokṣa iti syāt / tataś ca samskāraṇām ātmaśābhas tasya ca vīgamah sa eva mokṣaḥ syāt / na ca samskāra eva mokṣa iti yujyate / (Pr. 531.3-5).*

Remarque du traducteur. Le couple *abhāva* - *bhāva* revient huit fois dans cet ordre sous la plume de Nāgārjuna dans les stances 11-16. Candrakīrti renverse la séquence. Il dit *bhāva* - *abhāva*, et tous les traducteurs le suivent: Stcherbatsky, Gnoli, Silburn, Streng, Sprung, Kalupahana, Inada. Sans doute est-il plus naturel pour un cerveau occidental de placer l'être avant le non-être, mais j'ai tenu à respecter la lettre de Nāgārjuna. Il ne faut pas oublier, en effet, le point de départ de la discussion. C'est une réflexion sur l'idée de *nirvāna*, c'est-à-dire d'extinction, d'abolition. Les questions posées de la stance 11 à 16 se dessinent sur un fond d'absence, et tout l'effort des Vaibhāṣika est d'essayer de donner une certaine réalité à cette absence, de ménager une positivité pour le *nirvāna*. La logique du débat commande donc d'énoncer prioritairement le non-être, *abhāva*, conformément au texte de Nāgārjuna. On trouve ici la trace de l'un des changements de perspective qui se sont infiltrés au cours des siècles séparant Candrakīrti de Nāgārjuna.

25.12. *bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam yadi /
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayam hi tat //*

“SI LE NIRVĀNA ETAIT A LA FOIS NON-ETRE ET ETRE, LE NIRVĀNA NE SERAIT PAS EXEMPT DE DEPENDANCE: IL DEPENDRAIT DES DEUX!”

Outre 25.9 où le *nirvāna* est dit non-dépendant (*anupādāya*), ce thème a fourni déjà l'argument de 25.6 et 25.8: le *nirvāna* ne peut pas être un être, il ne peut pas être un non-être, car dans les deux cas il cesserait d'être hors dépendance. Ce qui est nouveau en 25.12, c'est de considérer ces deux hypothèses conjointement (selon la troisième proposition du tétralemme) et non plus séparément. En outre, Candrakīrti surajoute une nuance intéressante à propos du quatrième *pāda*: le *nirvāna* dépendrait de ces deux termes...qui sont eux-mêmes en dépendance mutuelle. Il introduit le raffinement d'une dialectique redoublée. Beaucoup de traducteurs ont suivi Candrakīrti. Je reste, avec Gnoli, fidèle à la lettre de Nāgārjuna, qui me semble vouloir dire ceci: loin d'être exempt de dépendance, le *nirvāna* serait dans cette hypothèse deux fois dépendant!

25.13. *bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam katham /
asamskrtaṃ hi nirvāṇam bhāvābhāvau ca samskrtau //*

“COMMENT LE NIRVĀNA SERAIT-IL A LA FOIS NON-ETRE ET ETRE? LE NIRVĀNA, EN EFFET, EST NON-COMPOSE, TANDIS QU'ETRE ET NON-ETRE SONT COMPOSES”.

Candrakīrti commente. Ce que nous appelons un être résulte toujours d'un concours de causes et conditions (*hetu-pratyaya-sāmagrī-sambhūta*). C'est un produit complexe. Quant au non-être ou inexistance, il y a lieu d'alléguer une raison dialectique et une raison empirique. Dialectique: la notion d'inexistence est un sous-produit ou une contrepartie de celle d'existence. Empirique: déclin et mort sont la suite de la naissance, comme il a été enseigné par la doctrine (de la coproduction conditionnée).

Ajoutons une remarque. Le fait que le *nirvāṇa* ne peut pas être dit "composé" (*saṃskṛta*) a déjà été invoqué par Nāgārjuna en 25.5 pour récuser l'interprétation de l'extinction en termes d'existence. A plus forte raison ici, si l'on conjoint existence et non-existence.- Reste une nuance subtile à propos d'*asaṃskṛta*. Si l'on considère qu'en 13c Nāgārjuna, en disant *asaṃskṛtam hi nirvāṇam*, met sous les yeux des Vaibhāṣika leur propre croyance afin de les mettre en contradiction avec eux-mêmes, il est approprié de traduire "le *nirvāṇa* est incomposé". Si l'on considère que Nāgārjuna reprend à son compte cet énoncé, il est plus prudent de traduire "le *nirvāṇa* est non-composé", conformément à l'esprit de sa dialectique ablative.

25.14. *bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayam katham /
tayoṛ abhāvo hy ekaṭra prakāśatamasoṛ iva //*

"COMMENT LE NON-ETRE ET L'ETRE POURRAIENT-ILS COEXISTER DANS LE *NIRVĀṆA*? LES DEUX NE PEUVENT EXISTER DANS UN MEME LIEU, TOUT COMME LA LUMIERE ET LES TENEBRES".

Selon Candrakīrti, Nāgārjuna réplique à une ultime tentative de ses interlocuteurs. Admettons, disent-ils, que le *nirvāṇa* lui-même ne puisse être un mixte d'existence et d'inexistence (comme vous l'avez démontré dans la stance précédente). Du moins, pourrait-il être le lieu où les deux coexistent. D'où le locatif *nirvāṇa(e)* et l'adverbe de lieu *ekatra* dans la réponse de Nāgārjuna.

Avec les stances 15 et 16 on entreprend un réexamen de la quatrième proposition du tétralemme, provisoirement acceptée dans la stance 10. Ce réexamen s'accompagne d'un renversement du couple être/non-être (stance 10) dans le couple non-être/être (huit fois dans les stances 11-16). Comme je l'ai signalé plus haut, la toile de fond de la discussion est, en effet, le non-être.

La stance 15 examine la quatrième proposition en elle-même. La stance 16 s'interroge sur le locuteur éventuel: qui pourrait bien la préférer?

25.15. *naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //*

“DIRE QUE LE NIRVĀNA N'EST NI NON-ÊTRE NI ÊTRE, CET ENONCE SERAIT FONDE A CONDITION QUE NON-ÊTRE ET ÊTRE FUSSENT FONDES [AUSSI]”.

Commentaire de Candrakīrti. Si l'on savait ce qu'on veut dire en disant “être” et “non-être”, si leur idée était clairement établie dans notre esprit, alors l'énoncé le serait aussi. En effet, en posant la contradictoire de l'être (*tatpratiśedhena*, *Pr.* 533.1, du verbe *prati-SIDH-* qui fait écho à *SIDH-* de 15d), on pourrait déclarer que le *nirvāna* ne relève pas de l'être. De même, en posant la contradictoire du non-être, cela aurait un sens de déclarer que le *nirvāna* ne relève pas du non-être²⁶. Hélas! ce n'est pas le cas. “Lorsque l'être et le non-être font défaut, alors leur réfutation fait défaut aussi”²⁷.

Le commentaire de Candrakīrti nous laisse malgré tout sur notre faim, car il s'agit précisément de montrer qu'être et non-être font défaut. Cela s'éclaire en se reportant aux stances 7 et surtout 8, ainsi qu'aux remarques que j'ai alors formulées. On y voit, en effet, qu'être et non-être reposent l'un sur l'autre. On ne peut penser l'un qu'en fonction de l'autre. Il y a cercle. En réalité, ai-je suggéré, ce sont là deux catégories du devenir, nullement des catégories ontologiques: “ce que les gens appellent non-être, écrit Nāgārjuna, est en fait le changement d'état d'un être” (*MK*, 15.5cd).

Reste un problème. 25.15 qui prend acte de la nullité de ces deux catégories et qui récuse donc leur application, toute négative qu'elle soit, au *nirvāna*, paraît contredire directement 25.10cd. S'agissant de l'être et du non-être, 25.10cd admet qu'on applique la quatrième proposition du tétralemme au *nirvāna*, tandis que 25.15 et 16 s'y refusent. Je tenais à signaler cette difficulté généralement inaperçue, sans être sûr pour autant de la résoudre. Mon hypothèse consisterait à considérer la stance 10 comme un résumé rétrospectif de ce qui a été acquis dans les stances 7-8 (le *nirvāna* n'est pas un néant). La demi-stance 10cd apparaîtrait alors comme un énoncé récapitulatif et polémique, fonctionnant à la manière d'un relais provisoire et pédagogique, destiné à être dépassé et évacué par une compréhension plus profonde. S'il est vrai qu'on ne peut appliquer ni l'une ni l'autre de deux catégories, alors il n'y a pas lieu de s'attarder à la

26 Stcherbatsky, L. Silburn paraissent avoir oublié une négation, écrivant: “être” au lieu de “non-être”, au moment de traduire *Pr.* 533.2: *naivābhavo nirvāṇam syāt*.

27 *bhāvābhāv eva na stas tadā tatpratiśedho 'pi nāsītī* (*Pr.* 533.3).

déclaration qui en prend acte, fût-elle conforme à la voie du milieu. Celle-ci, rappelons-le, est une négation bilatérale *en mouvement*. Il n'y a pas lieu de la figer dans un énoncé et de se fixer sur lui.

Ce qui m'incite à proposer cette interprétation pour lever une apparente contradiction, c'est qu'en règle générale Nāgārjuna récuse le tétralemmes en son entier mais qu'en certains cas, par exemple en *MK*, 18.8, le tétralemmes fonctionne à titre d'"enseignement graduel et adapté des Buddha" (*buddhānuśāsanam*), comme une sorte de concession provisoire et pédagogique: la quatrième proposition, en progrès sur les trois autres, serait l'énoncé le moins faux, destiné ensuite à être abandonné. Peut-être en avons-nous ici un autre exemple dans l'espace mental qui sépare 25.10cd. de 25.15-16. En tout cas, et quelle que soit sa solution, le problème existe.

25.16. *naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam yadi vidyate /
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate //*

"SI LE *NIRVĀNA* N'EST NI NON-ETRE NI ETRE, QUI POURRA DIRE 'NI NON-ETRE NI ETRE'?"

Le commentaire de Candrakīrti est particulièrement éclairant. Deux hypothèses pour répondre à la question, selon qu'elle est censée se poser dans le monde empirique ou bien dans le *nirvāṇa*. Si c'est dans le *nirvāṇa*, il faut supposer un *ātman* exempt de toute dépendance (*nirupādānasyātmano*, *Pr.* 533.11), un *ātman* absolu et éternel. Ceci représente une *contradictio in terminis* aux yeux d'un bouddhiste, et Nāgārjuna lui-même en a fait la critique dans le chapitre 22 des *MK*. Enfin, si l'on cherche *quelqu'un* pour proférer ces mots "ni non-être ni être", il faut rappeler qu'il n'y a *personne* dans le *nirvāṇa*.

Si la question se pose dans le monde empirique, l'hypothèse alors se décompose en deux. Ou bien le sens de cette négation bilatérale se révélera au moyen d'une connaissance conceptuelle et discursive (*vijñānena*, *Pr.* 533.13) qui s'agrippe à des caractères distinctifs (*nimittālanbanam*, *Pr.* 533.14): or, ceux-ci sont absents du *nirvāṇa*. Ou bien le sens se révélera à une connaissance intuitive et nue (*jñānena*, *Pr.* 533.13), laquelle a pour objet la vacuité (*śūnyatālanbanena*, *Pr.* 533.16). Elle transcende tout déploiement différencié (*sarvaprapañcāfita*, *Pr.* 533.17) et donc la quatrième proposition du tétralemmes. C.Q.F.D.

Remarques du traducteur. *kena* peut s'entendre au masculin "par qui?" ou au neutre "par quel moyen, comment?". Candrakīrti choisit apparemment le masculin. Kalupahana le neutre, "by means of what". Et

Gnoli associe prudemment les deux “*da chi...come*”. Remarquons, de toute façon, que l’originalité de la mystique bouddhiste est d’évacuer non seulement les catégories du *où* et du *quand* mais du *qui* et du *quoi*.

Maintenant, pour revenir sur l’acceptation de la quatrième proposition du tétralemmes en 25.10cd et son rejet par Nāgārjuna en 25.15-16, je proposerais de distinguer entre l’apophase comme formulation apophatique, c’est à dire la quatrième proposition, et l’apophase vécue, c’est à dire le noble silence (*āryas tuṣṇībhāvaḥ*). Or, celle-ci est la conséquence logique et pratique de celle-là. Si de deux prédicats contradictoires aucun ne convient à un sujet, il n’y a plus qu’à faire demi-tour comme au fond d’une impasse. Il n’y a plus qu’à se taire, pressentant que le problème est mal posé: *meaninglessness, irrelevancy*.

Cette conclusion strictement rationnelle n’a pas toujours été respectée, comme le prouve la reconstitution d’une scolastique mādhyaṃika (*horresco referens*) en Chine avec l’Ecole Sanlun (japonais Sanron) et la distinction formulée par Ki-tsang (jap. Kichizō) de trois sortes de voie du milieu²⁸. La dialectique purgative de Nāgārjuna dégénère alors en une construction dialectique, notamment dans l’énoncé de la troisième voie du milieu. Au contraire, si l’on veut rester fidèle à la méthode de Nāgārjuna la conclusion est claire: pas d’enseignement *ex cathedra* de la quatrième proposition du tétralemmes. C’est comme une allumette, on la rejette après s’en être servi. Aussi bien faut-il rappeler que l’enseignement du Buddha, tel qu’il nous est rapporté par les *sutta*, est un enseignement circonstancié, en situation. C’est pourquoi la déclaration de l’Ecole chinoise du Dhyāna sonne plus juste que les spéculations de l’Ecole Sanlun: dès que l’encre est séchée, nos formules sont fausses.

*

Après l’examen critique du *nirvāṇa*, celui du nirvāṇé. La question se dédouble selon qu’on parle du nirvāṇé après sa mort (25.17) ou du nirvāṇé encore en vie (25.18).

25.17 *paraṃ nirodhād bhagavān bhavaṃ ity eva nājyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate //*

“PAR DELA L’ARRET [FINAL] LE BIENHEUREUX EXISTE-T-IL? CELA NE PEUT SE DIRE. N’EXISTE-T-IL PLUS, OU BIEN LES DEUX A LA FOIS, OU ENCORE NI L’UN NI L’AUTRE? CELA NE PEUT SE DIRE”.

28 Voir K. Mimaki et J. May, article *chūdō*, *Hōbōgin*, fasc. 5, 1979, p. 463-465.

25.18. *tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavaṃ eva nājyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate //*

“DE SON VIVANT MEME, LE BIENHEUREUX EXISTE-T-IL? CELA NE PEUT SE DIRE. IL N'EXISTE PAS? OU BIEN LES DEUX A LA FOIS, OU ENCORE NI L'UN NI L'AUTRE? CELA NE PEUT SE DIRE”²⁹

Dans la tradition bouddhique en général, la stance 17 fait directement écho à l'une des questions posées par Vacchagotta au Buddha. Plus surprenante est la stance suivante qui dénie l'existence au Bienheureux de son vivant, en même temps qu'elle récusé pour lui les trois autres possibilités: l'inexistence, un mixte des deux catégories, ou leur exclusion simultanée. C'est la négation de la première proposition du tétralemmé qui est au plus haut point choquante pour nous. Il faut noter toutefois que certains textes canoniques, sans être aussi abrupts, nous préparent à comprendre. Tel l'entretien entre Sāriputta et Yamaka³⁰. Ce dernier avait embrassé l'opinion hérétique selon laquelle un moine affranchi de la souillure des passions va au néant quand il meurt. Sāriputta lui demande alors ce qu'il pense de la nature du Tathāgata. Est-il identique aux cinq groupes d'appropriation (*upādāna-kkhandha*) qui constituent l'individu? Non. En est-il différent? Non. “Ainsi donc, ami Yamaka, même en ce monde, tu ne peux te faire une idée ferme et véritable du Tathāgata”³¹. Comme le montre la suite du texte, le sens de l'argument est clair: si tu es incapable de savoir ce qu'il en est du Tathāgata sur la terre, *a fortiori* tu ne saurais concevoir ce qu'il en est après le *parinirvāṇa*.

Quant au bref commentaire de Candrakīrti, son intérêt est de nous renvoyer au chapitre 22 des *MK* dont il cite approximativement la stance 13 (*Pr.* 534.8-9): “Celui qui s'attache à cette grossière erreur de croire que le Tathāgata existe doit aussi croire qu'une fois entré dans le [*pari*]nirvāṇa il n'existe pas”. Voici donc mise à jour la contrainte logique qui interdit de concevoir le Buddha comme un être, un “étant”, même durant sa vie. Maintenant, l'explication ontologique, le dénouement nous est fourni par la stance suivante (22.14): si l'on ne peut attribuer au Buddha *post mortem* ni existence ni inexistence, c'est qu'il est vide de nature propre. Ainsi donc, penser que le Buddha existe *ante mortem*, c'est passer à côté de sa

29 Le verbe *ajyate* est présent dans les trois stances 16, 17, 18, sans parler du substantif *añjanā* en 15. Ces termes évoquent à la fois l'idée de clarté et d'élocution, tout comme le grec $\varphi\alpha\tau\upsilon\omega$, le latin *declarare*, le français “déclarer”: rendre manifeste par la parole.

30 *Samyutta*, III, p. 109 sq.

31 *Ibidem*, p. 112, 34.

vraie nature qui est absence de nature (*niḥsvabhāvo*, MK, 22.16c). En d'autres termes, le Buddha n'est pas quelqu'un, nul n'est le Buddha. D'où l'injonction du célèbre Lin-tsi, en Chine au 9ème siècle: "si vous rencontrez le Buddha, tuez le Buddha"³².

A vrai dire, pour bien apprécier les stances 17-18 et éviter un malentendu, une précision est nécessaire. "L'arrêt final" (*nirodha*) évoqué en 17a est autre chose que le *nirvāṇa*-dans-la-vie évoqué en 18a, mais c'est aussi tout autre chose que la mort commune, celle d'un homme ordinaire (*prthagjana*) destiné à renaître. C'est la mort d'un homme déjà nirvāné-dans-la-vie, qui continuait à vivre sur sa lancée, c'est-à-dire sous l'impulsion de ses résidus karmiques³³. Il meurt quand ceux-ci sont épuisés. La conception de cette double extinction, avec ou sans résidus karmiques (*sopadhiśeṣa-nirvāṇa* / *nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*) est importante pour comprendre à quelle situation le tétralemmes ne peut s'appliquer. En 25.17, ce n'est pas la mort d'un défunt ordinaire, c'est le *parinirvāṇa*, extinction définitive et complète. En 25.18, c'est le *nirvāṇa*-dans-la-vie, extinction définitive mais incomplète. S'agissant du Buddha historique, elle correspond à la période qui s'étend depuis son Eveil vers l'âge de trente-cinq ans jusqu'à sa mort à l'âge de quatre-vingts ans, nous dit-on. Les textes ne nous apprennent pas expressément ce qu'il en était pour le jeune prince Siddhārtha Gautama de sa naissance à l'Eveil, si ce n'est que le *bodhisattva* est un homme comme les autres, un *prthagjana* et non un *ārya*. En ce cas, le bon sens commande de croire qu'il existe, du moins au sens relatif qui s'applique à nous. En cette mesure, la première proposition du tétralemmes convient à lui comme à nous. Après l'Eveil, le tétralemmes ne lui convient plus du tout, car il est non seulement absence de nature propre mais connaissance de cette absence. Et par delà son décès, lorsqu'il est parinirvāné, les quatre questions énoncées dans la stance 17 reviennent à se demander: que devient le Bienheureux là où le devenir n'a plus cours? Leur absurdité éclate, ainsi ramassée. Le *parinirvāṇa* n'est ni une survie ni un anéantissement.

En termes modernes, on dirait non seulement que la question est indécidable parce que non-vérifiable, non-falsifiable, mais qu'elle est même dénuée de sens, *meaningless, irrelevant*. Au fond, toutes les questions concernant le *nirvāṇa* retournent au *nirvāṇa* entendu comme un non-lieu.

32 *Entretiens de Lin-tsi*, trad. P. Demiéville, Paris, Fayard, p. 117.- C'est très exactement l'inverse du titre célèbre d'André Frossard: "Dieu existe, je l'ai rencontré". Si l'on rencontre un Buddha existant, c'est un faux!

33 Comme la roue du potier après que celui-ci a cessé de l'actionner.

Là où les textes bouddhiques font usage du tétralemmes fonctionne, implicitement, une autre valeur logique que celles du dilemme: le vrai et le faux. Ceci est particulièrement net dans les *MK*.

Quant aux stances immédiatement suivantes, 25.19-20, elles sont tellement célèbres qu'elles sont souvent dans notre mémoire séparées du contexte. Il faut reconnaître qu'elles dominent de haut l'ensemble du chapitre, avec les stances 9 et 24. Néanmoins, il importe, pour bien les entendre, de les considérer enchâssées entre les stances 17-18 et la stance 21 (qui reprend *param nirodhāt* de 17a).

Le lien entre 17-18 et 19-20 est exprimé par Candrakīrti de la manière suivante. Faisant écho au constat que les quatre propositions du tétralemmes concernant l'existence, l'inexistence, etc. du Bienheureux, vif ou mort, sont de toute façon inapplicables, Candrakīrti écrit: "Qu'on n'en puisse [rien] concevoir ni affirmer a été expliqué dans *L'Examen critique du Tathāgata* [chap. 22]. En conséquence..."³⁴. Vient alors immédiatement le texte de la stance 19. Autrement dit, Candrakīrti présente les célèbres stances 19-20 sur le *samsāra* et le *nirvāna* comme la suite directe des stances 17-18 sur le Bienheureux. En particulier, l'impossibilité d'appliquer le dilemme être/non-être (*bhavati/na bhavati*) au Bienheureux, qu'il soit vivant ou complètement éteint (*parinivṛto*, Pr. 535.4), ou, si l'on veut, le fait qu'il n'y a pas, de ce point de vue, de différence à considérer le Bienheureux dans le *samsāra* ou dans le *nirvāna*, conduit plus généralement à abandonner la dichotomie *samsāra/nirvāna*.

Pour ma part, je serais donc tenté de marquer la transition logique entre 17-18 et 19-20 en disant: aussi bien le problème était-il mal posé car

25.19. *na samsārasya nirvānāt kimcid asti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya samsārāt kimcid asti viśeṣaṇam //*

"IL N'Y A AUCUNE DIFFERENCE ENTRE LE *SAMSĀRA* ET LE *NIRVĀNA*,
IL N'Y A AUCUNE DIFFERENCE ENTRE LE *NIRVĀNA* ET LE *SAMSĀRA*".

25.20. *nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ samsāraṇasya ca /
na tayor antaram kimcit susūksmam api vidyate //*

"CE QUI DELIMITE LE *NIRVĀNA* DELIMITE LE *SAMSĀRA*, ON NE PEUT
TROUVER ENTRE LES DEUX FUT-CE LE PLUS SUBTIL INTERVALLE".

34 *yathā ca nājyam na cohyam tathā tathāgataparīkṣāyām pratipāditam // ata eva* (Pr. 535.1). Voir J.W. de Jong, "Textcritical Notes on the Prasannapadā", *Indo-Iranian Journal*, vol. 20, n^{os} 3-4, oct. 1978, p. 246.

Le commentaire de Candrakīrti à ces deux stances se trouve intercalé entre elles. Il suit 25.19 et introduit 25.20. Relativement à notre attente, il est étonnamment bref. “Du fait qu’on ne peut concevoir que ‘le Bienheureux, de son vivant même, existe, etc.’, non plus qu’il existe, etc. lorsqu’il est complètement éteint’, de ce fait il n’y a aucune différence entre le *samsāra* et le *nirvāṇa*, et réciproquement: à tous égards ils se présentent de la même façon. Le Bienheureux a dit aussi: ‘sans commencement ni fin, ô moines, est le *samsāra* qui consiste en naissance, vieillesse et mort’. Or, cela même n’est possible qu’en raison de l’absence de différence entre le *samsāra* et le *nirvāṇa*”³⁵. J’ai déjà utilisé la première partie de ce commentaire pour éclairer la transition des stances 17-18 à 19-20. Quant aux paroles attribuées au Bienheureux, elles permettent à Candrakīrti d’interpréter la coextensivité du *nirvāṇa* et du *samsāra* d’une manière toute négative: les deux ont en commun de n’avoir aucune limite assignable, ni antérieure ni postérieure. Cette absence de limite allait implicitement de soi pour le *nirvāṇa*, et dès lors qu’elle est explicitée pour le *samsāra* il n’est plus question de les différencier.

Par contraste avec la brièveté du commentaire de Candrakīrti, l’interprète moderne se sent assailli par une foule de questions et de remarques. Tout d’abord en ce qui concerne la traduction, j’ai gardé les mots sanskrits tellement connus, *samsāra* et *nirvāṇa*. Il n’est pas inutile, toutefois, de rappeler ce qu’on met sous ces mots. Pour *samsāra*: le cours de la vie et des vies. “Life-process”, traduit excellemment D.J. Kalupahana³⁶. La traduction fort conventionnelle par “transmigration” n’est pas à rejeter non plus, car les stances qui précèdent (17-18) et celle qui suit (21) considèrent précisément la vie présente et le trépas. Quant à *nirvāṇa*, c’est bien sûr l’extinction. “Freedom” adopté systématiquement par Kalupahana est une glose qui s’accorde avec son interprétation minimaliste des *MK*, ce n’est pas une traduction.

35 *yasmāt tiṣṭhann api bhagavān bhavaṭīty evam ādinā nohyate/parinirvṛto 'pi nohyate bhavaṭīty evam ādinā / ata eva samsāranirvāṇayoḥ parasparato nāsti kaścid viśeṣo vicāryamāṇayos tulyarūpatvāt // yac cāpīdam uktam bhagavatā/ anavarāgro hi bhikṣavo jātijarāmarāṇasamsāra iti / tad apy ata evopapannaṃ samsāranirvāṇayor viśeṣasyābhāvāt/ Pr. 535.4-7.*

Les paroles attribuées au Bienheureux se trouvent déjà dans le commentaire de Candrakīrti au chapitre 11 (*Pr.* 218.4-5). Il faut, d’ailleurs, se reporter à tout ce chapitre pour comprendre 25.20.

36 De nos jours, pour demander des nouvelles de la famille, on dira en bengali: *āpnār śomśār kaimon colce*, “comment va votre (petit) monde, comment allez-vous?”.

Fixons bien dans notre esprit le sens global à retenir des deux stances 19-20:

- 25.19. Pas de différence entre *samsāra* et *nirvāna*, et réciproquement.
- 25.20. *Samsāra* et *nirvāna* sont rigoureusement coextensifs. Ils se recourent exactement. En particulier, le *nirvāna* n'est pas un au-delà du *samsāra*. Ici, en effet, *koṭi* "limite" a surtout un sens temporel, comme le montrent immédiatement les stances suivantes 21-23, et en plein accord avec l'emploi qui en est fait dans le chapitre 11.

Le Contresens à Éviter

Abordons maintenant les difficultés, les contresens à éviter. Le premier a cours dans la vulgate rationaliste occidentale. Il consiste à dire que *samsāra* et *nirvāna* sont identiques. Or, c'est un fait que Nāgārjuna s'entient à une formulation semi-négative: ils sont non-différents, le *samsāra* n'est pas autre que le *nirvāna*, celui-ci n'est pas autre que le *samsāra*. Comprendons qu'ils ne font pas deux (*advaya*). Là se limite l'énoncé ou plutôt la réplique de Nāgārjuna. Je propose donc de considérer la stance 19 comme un *prasajya-pratiśedha*, une réfutation sans contrepartie positive. Un autre argument décisif milite en faveur de cette interprétation. A supposer que *samsāra* et *nirvāna* fussent purement et simplement identiques, que deviendrait la voie bouddhique? Elle perdrait évidemment tout sens et toute utilité. Or, Nāgārjuna la maintient explicitement en *MK*, 24.40d.

Le terme de *viśeṣaṇa* appelle aussi une précision. On doit l'entendre au sens de "différence objective" ou "critère objectif de distinction". D.S. Ruegg traduit fort bien par "differentiating property"³⁷. Cette acception s'accorde, d'ailleurs, avec le sens que reçoit un terme très proche *viśeṣa* (du même verbe *vi-ŚIS-*) dans la tradition taxinomique des Vaiśeṣika, où il fonctionne comme contrepartie de *sāmānya*, la communauté de genre. Car une différence spécifique ne peut se détacher qu'au sein d'un genre commun. Or, c'est précisément ce genre commun, ce fond d'identité qui manque entre *samsāra* et *nirvāna*, rendant la comparaison impossible. Loin donc qu'il faille comprendre la stance 19 comme l'affirmation d'une identité entre les deux, c'est faute de cette identité qu'on ne peut énoncer aucune différence. Aussi bien, les stances 6, 8, 9, 12, nous ont dit et répété que le *nirvāna* est irrelatif (*anupādāya, apraṭītya*).

37 D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, p. 18.

Mais alors, objectera-t-on, si d'un côté on ne peut pas suivre la vulgate, c'est-à-dire la thèse de l'identité pure et simple entre *samsāra* et *nirvāṇa*, si d'un autre côté il n'existe aucun critère de distinction objective entre les deux, qu'en est-il donc? On pourrait, dans un premier temps, répondre qu'ils ne sont ni identiques ni différents et refuser d'appliquer les concepts "métaphysiques" d'identité et de différence au *nirvāṇa*. Ainsi procède Kalupahana³⁸, et certes ce n'est pas faux comme le prouvent 25.23a et les Stances dédicatoires. Toutefois, ce refus de tout raisonnement métaphysique revient souvent sous sa plume à la manière d'un stéréotype. La vraie réponse, convaincante, nous vient de Nāgārjuna lui-même en 25.9: "ce qui, [considéré comme] *dépendant de* ou *conditionné par* est le va-et-vient du monde, cela même, hors conditions, hors dépendance est enseigné [comme étant] le *nirvāṇa*". Autrement dit, *samsāra* et *nirvāṇa* ne sont pas différents en un sens réaliste; ce ne sont pas deux choses (*dravya*, *vastu*), ils ne forment pas non plus deux domaines (25.20). De ce point de vue, 25.9 prépare 25.19-20 en substituant un couple (*dvandva*) épistémologique à un couple réaliste ou ontologique. Parlant de "la transcendance absolue de la réalité suprême", J.W. de Jong écrit excellemment: "cette transcendance est d'ordre gnoséologique et non d'ordre ontologique, car il n'y a pas pour lui [Nāgārjuna] deux réalités dont l'une transcende l'autre, mais une seule réalité qui transcende toute connaissance discursive"³⁹. Aussi bien, remarquait Candrakīrti, "le *samsāra* n'est qu'un nom"⁴⁰, il n'a d'existence que nominale ou métaphorique (*prajñaptisat*).

On peut même aller plus loin et abandonner toute idée de transcendance, fût-elle gnoséologique, en remarquant que le domaine de la comparaison, particulièrement entre supérieur et inférieur⁴¹, c'est précisément le domaine du relatif, l'usage ordinaire de la vie, le *vyavahāra* et sa norme le *saṃvṛti-satya*, la vérité conventionnelle ou mondaine. Ainsi donc, poser la moindre relation d'identité ou de différence entre le *nirvāṇa* et le

38 D.J. Kalupahana, *Nāgārjuna, the philosophy of the middle way*, p. 366.

39 J.W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, p. XII.

40 *saṃjñāmātrakam eva* (Pr. 221.2, commentaire à MK, 11.1). Cela ne veut pas dire que cette distinction gnoséologique soit assimilable à la double entrée *sub specie temporis* / *sub specie aeternitatis*. En utilisant cette clé, Stcherbatsky (*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 48, 53, 185n.3, 195) suggère un rapprochement indu avec Spinoza, car il n'y a pas place dans le bouddhisme pour une notion positive d'éternité, comme je l'ai rappelé un peu plus haut. Même remarque pour le "monism" de Nāgārjuna (*ibidem*, p. 51, 52) ou celui de Candrakīrti (p. 204, n. 3). Il s'agit, en fait, d'un non-dualisme.

41 C'est aussi un sens que peut comporter *viśeṣana*, comme en français le mot "distinction".

samsāra c'est faire rentrer le premier dans les normes du second. Bref, *nirvāna* et *samsāra* ne sont pas différents, mais/car ils n'ont rien de commun. Aussi bien, Candrakīrti dans son commentaire à *MK*, 6.4 (*Pr.* 140.6), au moment de montrer qu'il ne peut y avoir existence simultanée de choses existant séparément, cite comme exemples – et sur le même plan – transmigration et extinction, lumière et ténèbre dont on sait qu'elles sont deux termes contradictoires, qui s'excluent mutuellement (*viruddha*)⁴². Parvenu à ce point, il n'y a plus qu'à se taire. Il n'y a plus rien à faire: au double sens du non-agir et du dépôt de tout espoir.

On pourrait encore invoquer des raisons complémentaires pour comprendre que *samsāra* et *nirvāna* ne peuvent être tenus pour différents: les unes tirées du texte même des *MK*, d'autres de textes canoniques. Tout d'abord il importe de rappeler le contexte de la stance 20 enchâssée entre les stances 17 et 18 d'une part, la stance 21 d'autre part. Ce contexte est incontestablement temporel. De la sorte, *koṭi* désigne une limite temporelle plutôt que spatiale, et quand il est dit que la limite du *nirvāna* et celle du *samsāra* coïncident, il faut surtout entendre que le *nirvāna* n'est pas un au-delà au *samsāra*. Ceci nous renvoie, d'ailleurs, au chapitre 11 des *MK* qui montrait que le *samsāra* n'a d'extrémité ni antérieure ni postérieure. "On ne discerne pas d'extrémité antérieure à la transmigration, dit le grand Anachorète"⁴³. Nāgārjuna, dans les *pāda* cd, généralise: "elle est en vérité sans début ni terme (*anavarāgra*), elle n'a ni commencement ni fin"⁴⁴. Selon Edgerton suivi par Kalupahana, c'est la sanskritisation du prākṛit *anamataḡga* "inconcevable" qui aurait fourni à Nāgārjuna *anavarāgra*⁴⁵. Il faut convenir, en tout cas, que les deux sens se renforcent, avec une spécialisation pour le second: inconcevable en termes de temporalité. Ainsi rapprochée du chapitre 11, la stance 20 du chapitre 25 prend un relief inattendu et donne lieu à une nouvelle lecture: "la limite du *nirvāna* est aussi la limite du *samsāra*" devient "l'absence de limite du *nirvāna* est aussi celle du *samsāra*". Du coup, on comprend mieux le raisonnement elliptique de Candrakīrti à propos des paroles attribuées au

42 *na hi pṛthagbhūṭayor ālokāndhakārayoḥ samsāranirvāṇayor vā sahabhāvo dr̥ṣṭa iti*// "De fait, l'expérience ne permet pas de constater la simultanéité de [choses] existant à part, comme la lumière et l'obscurité, ou la transmigration et l'extinction" (*Pr.* 140.6, trad. J. May p. 101).

43 *MK*, 11.1ab, trad. J. May. *Echo de Saṃyutta*, II, p. 189-190.

44 *MK*, 11.1cd. Réplique de *Saṃyutta*, II, p. 178, 193; III, p. 144, 151.

45 D.J. Kalupahana, *Nāgārjuna*, p. 44, 206; *anavarāgra*: littér. "sans haut ni bas".

Bienheureux (*Pr.* 535.6-7) et citées plus haut: c'est une commune absence de limite qui fonde l'absence de différence entre le *nirvāṇa* et le *samsāra*.

Samsāra et Temporalité

Est-ce à dire que ce dernier est purement et simplement étranger aux catégories de la temporalité? Il faut distinguer. Quand on parle du *samsāra* comme d'une entité, alors il est bien vrai qu'on ne peut lui assigner aucune limite temporelle, pas plus qu'au *nirvāṇa*. Les catégories d'"avant" et d'"après" ne s'appliquent pas *au* monde, elles s'appliquent *dans* le monde; *dans* le cours de la vie, non *au* cours de la vie. Celui-ci, déclare Candrakīrti, est sans "avant" sans "après", comme le cercle décrit par un tison (*Pr.* 219.7-8). Remarquons, en passant, que dans des contextes bien différents, des penseurs grecs ou européens, se sont posé des problèmes analogues. Le monde a-t-il ou n'a-t-il pas un commencement dans le temps, interroge Kant dans la Première Antinomie. Et de renvoyer dos à dos ces deux points de vue. Avant lui, Platon dans le *Timée* 37d-38c, après avoir montré le ciel comme l'image mobile de l'éternité immobile, identifie le ciel avec le temps et *vice-versa*, de sorte que cela n'a plus aucun sens de se demander *quand* le ciel a commencé. "Le temps est né avec le ciel, afin que, nés ensemble, ils se dissolvent ensemble aussi, si jamais ils doivent se dissoudre..."⁴⁶. Autant dire que le ciel et le temps sont ... contemporains.

Revenons à notre propos: la non-différence du *samsāra* et du *nirvāṇa*. Pour l'éclairer, voici une autre voie d'approche, toujours en rapport avec l'idée de temporalité. On ne peut avoir la perception d'un changement ou d'un flux que par référence à un point supposé fixe. Le fleuve s'écoule aux yeux d'un observateur posté sur la rive. Chacun connaît l'expérience des deux trains arrêtés côte à côte dans une gare. Quand l'un des deux se met en marche, surgit un instant d'hésitation pour identifier lequel, jusqu'au moment où le regard se porte sur un troisième repère que l'on sait immobile: ce qui permet de décider. Dans notre vie, le point supposé fixe est l'*ego*, c'est nous-même constitué comme centre de perspectives et comme observatoire autour duquel toutes choses sont censées se mouvoir.

46 χρόνος δ'οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἅν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται (*Timée*, 38b).

Telle est notre situation monadique, amorcée par la nature, développée ensuite par l'éducation, qui nous donne accès au statut de première personne: vécu dans le langage ("moi", "je"), dans la perception (moi et l'environnement), dans la vie sociale (moi et les autres). Nous partageons tous, contradictoirement et solidairement, ce point de vue qui fait de chacun de nous le premier d'entre tous: égocentrisme comparable dans l'ordre psychologique au géocentrisme dans l'ordre cosmologique. Chacun s'éprouve comme un être simple, indépendant, substantiellement identique à travers des événements multiples. C'est cela la croyance au moi, la *sat-kāya-dr̥ṣṭi*.

Importance Décisive de la sat-kāya-dr̥ṣṭi

Tant qu'on occupe cet observatoire relativement stable et permanent, le reste du monde défile alors comme une séquence dans laquelle des choses apparaissent, se maintiennent en s'altérant, puis disparaissent. C'est le va-et-vient des choses, évoqué par Nāgārjuna en 25.9, et qui est tributaire de cette double vision substantialiste et cinéaste. Dans cette perspective, le *samsāra* est par définition différent, voire à l'opposé, du *nirodha* ou *nirvāna* où tout est arrêté (*nirvṛta*).

Il en va tout autrement si l'on prend conscience que le "moi" lui-même est une séquence (*samtati*) de productions psychiques, soumise à la loi de coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*): tout ce qui vient à l'existence résulte d'un concours de causes et conditions (*hetu-pratyaya-sāmagrī*). Cette loi, en effet, n'épargne absolument rien, elle s'applique aussi et d'abord à la personnalité humaine. Celle-ci se déroule comme un film. Dès lors, si l'on admet que tout est impermanent (*sarvam anityam*), tout sans exception aucune, alors la différence entre *nirvāna* et *samsāra* s'abolit. Le cours du monde, spectacle et spectateur, est en perpétuelle extinction. Flux (*samsāra*) et non-flux (*nirodha*) perdent leur signification. Concluons: la clé de la différence ou de la non-différence entre *samsāra* et *nirvāna*, c'est la présence ou l'absence de la croyance au moi, la *sat-kāya-dr̥ṣṭi*. Mais, bien sûr, on observera que l'extinction de cette croyance à un moi-qui-a-soif, qui-souffre-et-qui-transmigre, n'est autre que le *nirvāna*. La non-différence entre *samsāra* et *nirvāna* n'est donc une vérité que pour le nirvāné. Lire les stances 19-20 c'est en faire l'anticipation, un instant, par la pensée. L'énigme se referme en même temps que s'enfuit la pensée.

Du moins, qu'une telle interprétation du rôle de la *sat-kāya-dr̥ṣṭi* n'ait rien d'hétérodoxe peut se trouver confirmé à partir de certains textes

canoniques. Voici le fil conducteur: de *vimutti-rasa* à *vimutti-ñāna*, et de là au couple *atthitā - natthitā*. “De même, ô Pahārāda, que l’océan a une seule saveur, celle du sel, de même, ô Pahārāda, cette doctrine et discipline a une seule saveur, celle de la liberté”⁴⁷. Maintenant, pour un *arahant* qui goûterait pleinement cette saveur et aurait “connaissance et vision de la liberté”⁴⁸, la différence entre le cours des renaissances et l’extinction, entre le *samsāra* et le *nibbāna* cesserait d’être. En effet, le *Kaccāyanagotta-sutta* auquel se réfère Nāgārjuna en *MK*, 15.7, enseigne que les deux vues extrêmes, existence/inexistence (*atthitā / natthitā*) ne s’appliquent pas correctement au monde. L’homme qui voit les choses telles qu’elles sont et deviennent (*yathābhūtam*) ne forme pas la notion d’inexistence au spectacle des choses qui surgissent. Inversement, il ne forme pas la notion d’existence devant les choses qui s’en vont⁴⁹. Or, c’est la même chose avec le *nirvāṇa*: aucune de ces deux notions ne lui convient. Nāgārjuna l’a montré en *MK*, 25,4-8. Il n’y a lieu de le concevoir ni comme une survie ni comme un anéantissement. Être nirvāné, c’est précisément être affranchi de cette représentation bipolaire. Là encore se dégage donc un trait commun – tout négatif et apophatique qu’il soit – au *samsāra* et au *nirvāṇa*: pour l’un comme pour l’autre on ne peut dire “il y a”, “il n’y a pas” (*asīti / nāsīti*). Or, le *Samyutta-nikāya*, IV, 287, nous confirme que ces vues extrêmes avec celles qui en dépendent, au nombre de soixante-deux dans le *Brahmajālasutta*⁵⁰, se produisent en fonction de la *sakkāya-ditthi*. “Ces soixante-deux vues [fausses] mentionnées dans le *Brahmajāla* [...] se produisent quand la croyance au moi est là, elles ne se produisent pas quand la croyance au moi n’est pas là”⁵¹. Telle est donc bien la clé de la différence ou de la non-différence entre *samsāra* et *nirvāṇa*.

Upagutta et Māra

Dans un autre registre, celui de l’affabulation légendaire, l’histoire du doyen Upagutta et de Māra apporte, à sa manière, une confirmation que

47 *seyyathā pi Pahārāda mahāsamuddo ekaraso loṇaraso, evam eva kho Pahārāda ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso* (*Aṅguttara*, IV, p. 203).

48 *vimutti-ñāna-dassana* (*Aṅguttara*, V, p. 130).

49 *Samyutta*, II, p. 17; III, p. 134-135.

50 *Dīgha*, I, p. 12.

51 *yāni cimāni dvāsatti ditthagatāni brahmajāle bhanitāni [...] sakkāyaditthiyā sati honti, sakkāyaditthiyā asati na hontī ti* (*Samyutta*, IV, p. 287, 12, 1.12-15).

le *samsāra* et le *nirvāṇa* se recouvrent exactement. Le *Sūtrālamkāra*, le *Divyāvadāna*, la *Lokapaññatti* présentent quelques variantes sur l'origine de leur affrontement mais concordent tout à fait sur le point qui nous intéresse. Upagutta a ceinturé Māra et l'a attaché à une montagne pour le punir. Au bout d'une longue période, Māra qui s'est d'abord énervé se calme et prononce ces paroles: "si j'ai en moi des racines de mérite, de même que le Bienheureux Buddha est *apparu en ce monde*, puissè-je, moi aussi, dans les temps futurs, devenir un Buddha plein de compassion et n'ayant en vue que le bien de toutes les créatures!"⁵². A ces mots, Upagutta se hâte de venir le délivrer mais il lui demande en échange une faveur. "Le Buddha a paru dans ce monde, mais je ne connais de lui que le corps de la Loi; quant à son corps sensible, je ne l'ai jamais contemplé. Dès lors par compassion pour moi, montre-moi, grâce à ton pouvoir surnaturel, le corps sensible du Buddha, visiblement, avec sa paire de disciples et son entourage, et avec toutes ses marques, et je pourrai contempler le Bienheureux"⁵³.

On pourrait s'attendre à ce que Māra fasse apparaître le corps du Buddha quelque part dans l'espace, à côté et distinctement de lui. Mais non! Māra se sert de son propre corps comme support matériel – écran de projection, dirions-nous de nos jours – pour manifester le corps sensible du Buddha aux yeux du doyen et des moines assemblés. On ne saurait, avec plus d'éclat, donner à entendre symboliquement qu'il n'y a pas de dualité entre le *bhūti-* ou *rūpa-kāya* d'une part et le *dhamma-kāya* d'autre part, ou encore entre le *dharma-dhātu* et le *rūpa-dhātu*, sans parler du *kāma-dhātu* dont Māra est le régent: autrement dit, il n'y a pas de dualité entre le corps matériel sensible et le corps immatériel de la Loi. Mais il ne faut pas, à l'inverse, conclure à leur identité. Ce serait solliciter le texte que d'y voir une transfiguration de Māra, futur Buddha, en Buddha présent, donné en personne aux yeux d'Upagutta. En effet Māra,

52 *Lokapaññatti*, p. 172, 1.20-22: *yadi atthi kusalamūlaṃ mayhaṃ anāgate kāle yātha bhagavā buddho loke uppanno tathāham api buddho bhavissāmi mahākāruniko sabbasattānaṃ hitesako ti* (éd. et trad. E. Denis, Diffusion Honoré Champion, Paris, 1977). C'est moi qui souligne "apparu en ce monde": *loke uppanno*. - Les deux disciples sont sans doute Sāriputta et Moggallāna, selon E. Denis, t.II, p. 203, n. 39.

53 *bhagavā kira loke uppanno. bhagavato dhammakāyo diṭṭho mayā api ca bhūtikāyo na diṭṭhapubbo. tasmā anukampaṃ upādāya taṃ bhagavato bhūtikāyaṃ paccakkhaṃ sasāvakayugaṃ saporivāraṃ sabbākāraparipunnāṃ iddhiyā dasshehi bhagavantāṃ passissāmi ti* (*Ibidem*, p. 173, 1.8-11). La forme *bhūtikāya*, dans un texte qui date, il est vrai, du 11^e-12^e siècle selon E. Denis, ne laisse aucun doute sur sa signification. Le texte porte, d'ailleurs, quelques lignes plus loin, *bhagavato rūpaṃ*. Quant au *Divyāvadāna*, il emploie *rūpakāya*.

qui savait comment il procéderait, avait mis une condition pour exaucer le voeu d'Upagutta: "je le ferai, à condition que tu ne me rendes pas hommage"⁵⁴. Upagutta avait accepté puis bien sûr oublié, se prosternant à terre de ses cinq membres devant l'image du Bienheureux. Lorsque Māra lui en fit l'observation, il lui répondit: "ce n'est pas à toi, ô Māra, que j'ai rendu hommage, c'est au Bienheureux devenu visible, avec son assemblée de disciples, que j'ai rendu hommage"⁵⁵. En dépit du merveilleux qui fait contraste avec la dialectique aride de Nāgārjuna, nous retrouvons l'essentiel de *MK*, 25.19-20: *samsāra* et *nirvāṇa* ne font pas deux, ils ne font pas un non plus.

Ressorts Logiques de la Dialectique samsāra-nirvāṇa

Reste à expliciter, en prenant un peu de recul, les ressorts logiques qui sous-tendent cette dialectique. Celle-ci consiste dans une négation bilatérale. Elle poserait déjà des problèmes si on la considérait à l'arrêt, figée dans la quatrième proposition du tétralemme. Toutefois, celle-ci n'est pour Nāgārjuna qu'une position toute provisoire et, pour ainsi dire, une concession pédagogique: ainsi en *MK*, 18.8. En fait, la voie du milieu, telle que l'exerce Nāgārjuna dans le débat du chapitre 25 sur la nature du *nirvāṇa*, est une négation bilatérale en mouvement, ce qui change tout⁵⁶. Finalement, comme on le verra dans les dernières stances, la quatrième proposition, qui n'est autre qu'une réponse neutre (au sens du latin *neuter* "ni l'un ni l'autre") s'efface en même temps que la question, lorsqu'il apparaît que celle-ci n'admet aucune réponse univoque, ou, si l'on préfère, est intrinsèquement non-pertinente. Ainsi est-il non-pertinent, par définition, de se demander ce qu'est ou n'est pas l'extinction de la dichotomie être/non-être.

Toutefois, aussi longtemps que se poursuit la discussion entre Nāgārjuna et ses adversaires, aussi longtemps donc que l'on reste sur le plan du discours, qu'en est-il du Principe de contradiction? La question ne saurait être éludée. En effet, s'il est vrai que *samsāra* et *nirvāṇa* ne sont pas différents sans pour autant être identiques – comme je crois l'avoir

54 Ibidem, p. 173, 1.11-12: *sace tvam maṃ na vandeyyāsi evaṃ karissāmī ti.*

55 Ibidem, p. 174, 1.2-3: *na taṃ māra vandāmi bhagavantam sasāvakaṣaṅgham paccakkham vandāmī ti.*

56 Les stances 15-16, rappelons-le, remettent en cause la quatrième proposition provisoirement acceptée dans la stance 10.

établi —, si donc ils n’acceptent ni l’un ni l’autre de ces prédicats, il faut remarquer que ceux-ci ne sont pas seulement des termes opposés ou contraires: ils sont contradictoires et s’excluent (*vi - RUDH*) mutuellement comme la lumière et l’obscurité. Entre les deux il faut normalement choisir.

C’est ici le lieu d’étayer par des textes d’Aristote une remarque que nous avons amorcée plus haut à propos de *MK*, 25.10. La logique aristotélicienne est, en réalité, celle du sens commun. Elle porte le nom d’Aristote parce que celui-ci s’en est fait le porte-parole et défenseur face aux sophistes. Il énonce, dans ce but, deux principes en tant qu’axiomes de la communication et modérateurs de toute discussion. Tout d’abord le Principe de contradiction (*ἀντίφασις*). “Il est impossible que le même attribut appartienne et n’appartienne pas tout à la fois au même sujet, et sous le même rapport”⁵⁷. Aristote ajoute “sous réserve d’autres déterminations qui pourraient être ajoutées pour écarter des difficultés logiques”, faisant allusion à des disputes complémentaires évoquées ailleurs⁵⁸. De même, “il est impossible d’être et de ne pas être tout à la fois”⁵⁹.

Quant au principe, rendu en latin comme *tertium non datur*, et hérité de la scolastique médiévale en français comme principe du tiers-exclu, il est beaucoup mieux traduit en anglais comme *principle of excluded middle*. Aristote, en effet, dit *μεταξύ*, c’est-à-dire intermédiaire. Et ce *distinguo* n’est nullement indifférent, comme nous le verrons, tant à l’égard de certaines logiques modernes qui admettent trois éventualités (vrai, faux, non-sens) qu’à l’égard de la discipline bouddhique qui n’a jamais cessé d’être une voie moyenne entre des comportements ou des assertions extrêmes. Que dit Aristote? “Il n’est pas possible qu’il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement soit affirmer, soit nier, un prédicat quelconque d’un sujet”⁶⁰. Et encore, “toute chose doit nécessairement ou bien être affirmée ou bien être niée”⁶¹.

57 τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, *Μεταφυσική*, Γ, 3,1005b19. Cf. *Seconds Analytiques*, I,11,77a10.

58 *De l’Interprétation*, 6,17a34; *Réfutations sophistiques*, 5,167a23 (ce titre est à comprendre comme “réfutations pratiquées par les sophistes” et non pas “réfutations des sophismes”).

59 καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, *Μεταφυσική*, Β,2,996b30.

60 Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξύ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ’ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ’ ἐνὸς ὀτιοῦν, *Μεταφυσική*, Γ 7,1011b24.

61 πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, *Μεταφυσική*, Β,2,996b29.

“Pour tout prédicat, ou bien l’affirmation ou bien la négation est vraie”⁶². Autrement dit, de deux propositions contradictoires, l’une est vraie, l’autre est fausse. Elles ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois. C’est ce schéma que nous appliquons communément, chaque fois que nous disons “ou bien...ou bien”, “de deux choses l’une”, “pas de milieu”.

Nāgārjuna et Aristote

Comparons maintenant les deux dialectiques: celle d’Aristote face aux sophistes, celle de Nāgārjuna face aux Ābhīdharmika. Dans le dialogue avec son adversaire, Nāgārjuna fait un usage impitoyable du Principe de contradiction. Jusque-là, il est en accord avec Aristote et le sens commun. Quant à son corollaire habituel, οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως, *the law of excluded middle*, il faut distinguer. Il comporte, en effet, deux contraintes. De deux propositions contradictoires, on peut accepter l’une au plus, on doit accepter l’une au moins. Nāgārjuna non seulement admet la première contrainte, à savoir *tertium non datur*, mais il y astreint sans concession son adversaire: *kas tṛtīyo?* “Quel troisième” serait possible, demande-t-il ironiquement en *MK*, 2.8cd et 2.15cd⁶³. En revanche, il ne se sent aucunement concerné par la seconde obligation, car il se pourrait que le problème n’ait aucun sens, et d’ailleurs, comme il le dit lui-même, “je n’ai aucune thèse”, *nāsti ca mama pratijñā*⁶⁴. Autrement dit, Aristote et le sens commun raisonnent par dilemme, les bouddhistes indiens affectionnent le tétralemme (*catuṣkoṭi*), dont la quatrième proposition consiste précisément à évacuer les deux propositions formant le dilemme. C’est ainsi que Nāgārjuna pratique le *prasajya-pratishedha*, la réfutation pure et simple sans s’estimer astreint à une contrepartie positive.

Au reste, il y a des précédents à une telle méthode de discussion ou d’argumentation, jusque dans la littérature canonique. Déjà le Buddha avait dit: “je ne dispute pas avec le monde mais le monde avec moi”⁶⁵. D’autre part, quand on lui posait des questions métaphysiques telles que: le monde est-il éternel ou non-éternel, fini ou infini? le saint existe-t-il

62 *Seconds Analytiques*, I, 11, 77a22.

63 Pour une démonstration plus détaillée, voir mon article “Logic and dialectics in the *Madhyamakakārikās*”, *Journal of Indian Philosophy*, 11, n°1, 1983, p. 26-41, plus spécialement p. 34-41.

64 *Vigrahavyāvartanī*, 29.

65 *Samyutta-nikāya*, III, p. 138.

après la mort ou bien est-il anéanti? le Bouddha refusait de répondre⁶⁶. Ces questions, qui ne sont pas sans évoquer pour nous les antinomies kantiennees, sont connues dans la tradition bouddhique comme *avyākṛta - vastūni*, c'est-à-dire "dépourvues de sens défini". En effet, de quoi parle-t-on, où est le référent? Montrez-moi le monde, montrez-moi le saint après la mort. Pareillement, "si on vous demandait de quel genre est la taille ou le physique du fils d'une femme stérile et d'un eunuque (*vandhyāpandakaputra*), cela ne mériterait pas réponse, car un tel fils n'existe pas"⁶⁷. Il n'est pas exagéré de dire qu'une troisième valeur logique fonctionne ici, à l'état implicite mais avec une vigueur obstinée: le non-sens, l'absurdité, *meaninglessness, irrelevancy*.

Maintenant, si l'on demande une définition du non-sens ou de l'absurdité, on peut répondre que cela consiste à fournir le complément d'une fausse information. Soit l'énoncé familier, "ma voiture est en panne". Trois cas peuvent se présenter. 1. J'ai une voiture. Elle est en panne. L'énoncé "ma voiture est en panne" est vrai. 2. J'ai une voiture. Elle marche. L'énoncé "ma voiture est en panne" est faux. 3. Je n'ai pas de voiture. L'énoncé "ma voiture est en panne" est dépourvu de sens.

Or, ce troisième cas se présente, dans le dialogue de Nāgārjuna avec son adversaire, chaque fois qu'il y a – pour reprendre les termes du Prof. D.S. Ruegg – "nonfulfilment of referential presuppositions", chaque fois que l'énoncé de l'adversaire est "not semantically well-formed" et que le sujet de la proposition est "in fact null"⁶⁸. Ce qui est donc remarquable, c'est que la logique à l'oeuvre dans la dialectique des *MK* prend en considération la valeur sémantique et ne se réduit pas comme celle d'Aristote à une cohérence exclusivement formelle. En témoigne notamment la fréquence de l'opérateur *na vidyate* "cela ne se trouve pas", qui dénonce une pseudo-existence et manifeste une exigence de positivité, tandis qu'un autre opérateur *na yujyate* "cela n'est pas jointif" s'en prend à une impossibilité strictement logique, une *contradictio in terminis*, mais revient beaucoup moins souvent. Il y a, enfin, un troisième opérateur, *nopapadyate* "cela ne tombe pas juste", dont le statut est moins univoque: il dénonce, plus ou moins selon les textes, tantôt un désaccord entre les

66 Voir *Dīgha-nikāya*, I, p. 187-188; *Majjhima-nikāya*, p. 157, 426, 483-488; *Saṃyutta-nikāya*, III, p. 258, IV, p. 286, 391-392; *Abhidharmakośa*, V, p. 43; *Prasannapadā*, p. 446, etc.

67 *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, trad. Lamotte, t.I, p. 158, 5.

68 D.S. Ruegg, "The Uses of the four positions of the *catuṣkoti* and the problem of the description of reality in Mahāyāna Buddhism", *Journal of Indian Philosophy*, 5, 1977, p. 50-51.

idées, tantôt et le plus souvent entre les idées et les faits. Le premier opérateur, *na vidyate*, qui fait appel au constat positif, intervient à lui seul presque autant de fois que les deux autres réunis⁶⁹. L'importance donnée à l'expérience est, d'ailleurs, une signature de la manière de raisonner du Buddha autant que de Nāgārjuna, comme on le voit dans l'*Alagaddūpanna-sutta*⁷⁰. Il y a là un esprit qui rejoint, jusqu'à un certain point, les préoccupations de la philosophie analytique contemporaine.

Les Deux Vérités

Une dernière perplexité vient à l'esprit lorsqu'on rapproche les chapitres 25 et 24 des *MK*, plus précisément 25.9 et 19.20 d'une part, 24.18 d'autre part. En effet, 25.9 – qui prépare, nous l'avons vu, 25.19-20 – pose le *nirvāna* comme *apraṭīya*, non-conditionné, irrelatif, tandis que 24.18 identifie la vacuité (*śūnyatā*) avec la coproduction conditionnée (*praṭīya-samutpāda*). Alors, éloge de l'enchaînement causal dans un cas, éloge du déconditionnement dans l'autre? C'est le moment de se rappeler avec D.S. Ruegg que le *praṭīya-samutpāda* "is two-faceted"⁷¹, il présente deux faces qui correspondent à la doctrine des deux vérités (*dve satye*) énoncée en 24.8-10. L'une concerne les transactions (*vyavahāra*) du monde et ses vérités codées (*samvṛti-satya*), l'autre le sens ultime (*paramārtha*) sans lequel il n'est point d'accès au *nirvāna*. En 24.18 l'accent est mis sur le sens mondain: tout se fait par relations⁷². C'est l'aspect que Candrakīrti désignera comme *sāmvṛtaḥ praṭīyasamutpādaḥ*⁷³. En 25.9, comme dans les Stances dédicatoires, c'est l'aspect non-mondain: rien ne se fait, rien ne se produit. C'est la doctrine de la non-production originelle (*ādyanutpāda*). Poser, en effet, que tout se fait par relations revient à dire que rien ne se fait du tout; poser que tout sans exception est un produit revient à dire que rien n'est produit, faute de trouver un producteur,

69 *na vidyate* et locutions similaires, 74 occurrences; *nopapadyate* et loc.sim., 58; *na yujyate* et loc.sim., 33. Voir, à ce sujet, mes deux articles, "Nāgārjuna", *Etudes Philosophiques*, 4, 1983, p. 391-393; "Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās", *Journal of Indian Philosophy*, 11, n°1, 1983, p. 19-25, 67-69.

70 *Majjhima-nikāya*, I, p. 137, l.24-31; p. 138, l.5-9.

71 D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka school of Philosophy in India*, dans *A History of Indian Literature*, vol. VII, fasc. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, p. 43 sq.

72 C'est vrai dans la société comme dans la nature!

73 *Prasannapadā*, 10.13-11.1.

autrement dit une cause première. Et, de fait, cette notion est étrangère à la perspective bouddhique. Bref, le conditionnement circulaire des causes et des effets (*pratītya-samutpāda*) ne fait qu'un avec la non-production originelle, avec le *nirvāna*.

La conclusion qui nous importe est la suivante: il y a un lien secret entre la doctrine des deux vérités (*MK*, 24.8-10) et celle de la non-différence entre *samsāra* et *nirvāna* (25.19-20). C'est parce qu'il y a deux vérités, *dve satye*, que *samsāra* et *nirvāna* ne sont pas deux choses distinctes, *dve dravye*. Un *dvandva* épistémologique est substitué à un *dvandva* ontologique.

*

25.21. *paraṃ nirodhād antādyāḥ śāsvatādyās ca drṣṭayah /
nirvānam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ //*

“[QU'Y A-T-IL] APRES L'ARRET FINAL? [FAUT-IL PARLER DE] FIN, ETC.? D'ETERNITE, ETC.? LES OPINIONS SUR CES QUESTIONS PRESUPPOSENT L'IDEE D'UN *NIRVĀNA* [DIFFERENT DU *SAMSĀRA*], D'UNE LIMITE *A POSTEA*, D'UNE LIMITE *AB ANTE*”.

Cette stance, riche d'allusions fort elliptiques destinées à un auditoire très averti, a donné lieu à des traductions passablement divergentes: Stcherbatsky, Gnoli, Streng, Sprung, L. Silburn, Kalupahana. Si on la considérait hors contexte et hors numérotation, elle admettrait en effet plusieurs lectures. Mais compte tenu de son numéro d'ordre, je crois que la lecture de Gnoli, en accord avec les deux remarques initiale et finale de Candrakīrti (*Pr.* 536.3, 537.1-2), est la plus satisfaisante. Le secours du Commentaire n'est pas superflu.

Voici les principaux points d'intérêt des explications de Candrakīrti. Tout d'abord, il souligne que la stance 21, en récusant les opinions (*drṣṭi*) divergentes qu'elle mentionne, est la conséquence directe des deux stances précédentes. “Dès lors, ces opinions ne tombent pas juste non plus, du fait que *samsāra* et *nirvāna* ont tous deux une seule essence en ceci qu'ils ont l'apaisement pour nature” (*Pr.* 536.3). Et il clôt son commentaire en rappelant qu'il n'y a pas de différence entre *samsāra* et *nirvāna* (*samsāranirvāṇayor aviśeṣaḥ*, *Pr.* 537.2), et que pour cette raison les opinions en cause sont caduques.

Maintenant sur quoi portent ces opinions ou points de vue? Candrakīrti énumère trois topiques familiers à la communauté monastique et détaille chacun d'eux selon le schéma du tétralemme destiné à épuiser toutes les possibilités. Voici comment il explicite les allusions contenues

en 21ab. Premier topique: *param nirodhād ity*, “après l’arrêt final ou le *parinirvāna*”. “Le Tathāgata existe *post mortem*, le Tathāgata n’existe pas *post mortem*, le Tathāgata à la fois existe et n’existe pas *post mortem*, le Tathāgata ni n’existe ni n’existe pas *post mortem*: tels sont les quatre points de vue qui ont cours au sujet du *nirvāna*” (Pr. 536.4-7). – Deuxième topique: *antādyā api catasro drṣṭayah*⁷⁴. “Il y a aussi quatre points de vue concernant la fin, etc., à savoir: le monde a une fin, le monde n’a pas de fin, tout à la fois il a et n’a pas de fin, le monde n’a ni fin ni absence de fin” (Pr. 536.8-9). – Troisième topique: “le monde est éternel, le monde n’est pas éternel, il est à la fois éternel et non-éternel, le monde n’est ni éternel ni non-éternel (Pr. 536.12-13). La suite va montrer en quel sens entendre “éternel”, à savoir “existe de toute éternité”.

En effet – et c’est le troisième point fort de son commentaire – Candrakīrti explicite clairement les présupposés logico-épistémologiques, voire métaphysiques, sans lesquels les trois questions ne se poseraient pas. La première question “que devient le parinirvāné?” suppose l’idée d’un *nirvāna* qui fait suite au *samsāra*, idée qui a été rejetée dans les stances 19-20. La deuxième “le monde a-t-il ou n’a-t-il pas de fin” présuppose l’idée d’une limite *a postea*. La troisième “le monde existe-t-il de toute éternité ou non?” requiert l’idée d’une limite *ab ante*. Observons au passage, bien que Candrakīrti à cet instant se taise, que Nāgārjuna a procédé à une critique radicale d’une limite *ab ante* dans le chapitre 9, et des deux espèces de limite, antérieure ou postérieure dans le chapitre 11 des *MK*. La transmigration, le cours de la vie et des vies n’a d’extrémité ni antérieure ni postérieure, ni commencement ni fin (11.1-2). C’est comme le “cercle décrit par un tison”, glosait Candrakīrti (Pr. 219.8).

Revenons à *MK*, 25.21. On peut, après avoir lu Candrakīrti, mettre en évidence la correspondance verticale, terme à terme, entre les trois questions et leurs présupposés métaphysiques, dans le tableau suivant:

25.21ab <i>param nirodhād</i>	<i>antādyāḥ</i>	<i>śāśvatādyās</i>
25.21cd <i>nirvāṇam</i>	<i>aparāntaḥ</i>	<i>pūrvāntaḥ</i>
c’est-à-dire en français:		
Que devient le parinirvāné?	Fin du monde ou non?	Le monde existe-t-il de toute éternité?
Extinction faisant suite à la transmigration. Le <i>nirvāna</i> conçu comme un au-delà.	Idee d’une limite <i>a postea</i> ,	Idee d’une limite <i>ab ante</i> .

74 Je suis les *Textcritical Notes* de J.W. de Jong à Pr. 536.8.

Quatrième point fort de Candrakīrti, presque moderne celui-là. Il esquisse les implications ou conditionnements psychologiques qui favorisent la quadruple variété des réponses humaines à ces trois questions. D'où viennent ces façons de voir, ces prises de position? Quelle est la genèse des croyances et opinions? "Si l'on ne peut considérer le surgissement futur de nous-même et du monde, on aboutit à l'idée que le monde a une fin [...]. Inversement, si l'on considère ce surgissement futur, l'idée s'impose que le monde n'a pas de fin. Si on le considère tout en s'abstenant de le considérer, c'est le double point de vue qui s'impose. Si l'on s'interdit les deux, c'est l'idée que le monde n'a ni fin ni absence de fin" (*Pr.* 536.10-12). Même raisonnement pour l'existence *ab aeterno*, même analyse à partir des attitudes humaines. "C'est en considérant le surgissement antérieur de nous-même et du monde que s'impose l'idée que le monde existe de toute éternité. Si l'on s'abstient de le considérer, c'est 'non-éternel' qui s'impose. Si on le considère tout en s'abstenant de le considérer, 'à la fois éternel et non-éternel' s'impose [à l'esprit]. Si l'on ne fait ni l'un ni l'autre, c'est 'ni éternel ni non-éternel' qui s'impose" (*Pr.* 536.14-16).

Il convient d'ajouter quelques remarques sur le sens de *loka*, *anta*, *śāsvata*. Le mot sanskrit, *loka*, "le monde", désigne aussi bien les habitants que l'habitable, comme le mot "monde" en français s'applique au cosmos mais aussi aux gens. Candrakīrti explicite ce double sens en disant "nous-même et le monde" (*ātmano lokasya ca*, *Pr.* 536.10 et 14). Déjà quelques rares textes du Canon pāli mentionnent les deux termes: *attā ca loko ca*. Ainsi *Dīgha*, I, p. 16; III, p. 137; *Majjhima*, II, p. 233. Dans la littérature du Mahāyāna, le *Mahāprajñāpāramitāsāstra* fait de même⁷⁵. — *Anta* tout comme *koti* signifie "limite". Déjà dans la stance 20, *koti* avait surtout le sens d'une limite temporelle. Ici dans la stance 21, le doute n'est plus permis sur *anta* puisqu'il est mis en rapport, terme à terme, avec *aparānta*, c'est-à-dire avec l'idée de ce qui vient après. Même emploi dans le chapitre 27, stances 21-28, à propos des hérésies de "fin". Quant à *śāsvata*, il est dans ce contexte le symétrique d'*antavant*, il est mis en

75 Voir E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, t. I, p. 155. - Cette précision sur le sens de *loka*, en tant qu'il peut connoter le monde animé, permet de mieux comprendre le raisonnement de Candrakīrti, car autrement on pourrait attendre des conclusions opposées. De toute façon, il faut tenir compte du cadre culturel différent de celui d'un occidental chrétien. Pour celui-ci, la deuxième hypothèse, la vision du futur, pourrait conduire à l'idée eschatologique d'une fin du monde et de "fins dernières" pour l'homme. La croyance au *samsāra*, avec une infinité de vies antérieures et ultérieures, change évidemment la portée du raisonnement.

rapport avec l'idée d'extrémité antérieure (*pūrvānta*). Il désigne donc l'éternité *ab ante*, l'absence d'un point d'origine, l'absence de commencement du monde, le non-sens d'un *bing-bang* radicalement originel, dirions-nous aujourd'hui.

Résumons. Nāgārjuna a dénoncé trois concepts métaphysiques, c'est à dire sans référent dans l'expérience: les concepts de commencement et de fin (*MK*, 9 et 11), l'idée d'un *nirvāṇa* qui serait un au-delà du *samsāra* ou d'une extinction qui ferait suite à la transmigration (*MK*, 25, 19-20). C'est pourquoi Candrakīrti peut conclure: "Comment ces vues de l'esprit pourraient-elles tenir logiquement? Si l'une quelconque de ces catégories avait par soi-même une quelconque réalité, en posant pour chacune d'elles existence ou non-existence il y aurait place pour ces vues. Mais il n'y a pas de différence entre *samsāra* et *nirvāṇa*. En conséquence..."⁷⁶.

Ouvrons maintenant une parenthèse comparatiste. Le lecteur philosophe ne peut s'empêcher, en effet, d'avoir présente à l'esprit la Première Antinomie où Kant s'interroge sur la finitude ou l'infinitude du monde à la fois dans le temps et l'espace. En quelle mesure y a-t-il correspondance entre les deux problématiques? Ce qui leur est commun, c'est de constater que le problème est mal posé, car purement dialectique, sans référent dirions-nous de nos jours. De quoi parle-t-on en disant "le monde"? Réponse de Kant: le monde est une Idée de la raison. Réponse des bouddhistes: les huit assertions que l'on profère au sujet du monde font partie d'une liste de dix (ou quatorze) propositions considérées comme "dépourvues de sens défini". Ce sont les célèbres *avyākṛta-vastūni*.

Où sont les différences? D'un côté, le conflit des idées transcendantales est plus étendu chez Kant puisqu'il concerne à la fois le temps et l'espace expressément, alors que les textes bouddhiques n'envisagent guère que l'aspect temporel. Mais d'un autre côté la critique de la finitude ou de l'infinitude temporelle est plus complète chez Nāgārjuna parce qu'elle considère les deux limites, *a postea* et *ab ante*, tandis que Kant ne vise que le problème d'un commencement du monde. Les termes qu'il utilise tant dans la Preuve de l'antithèse que dans sa propre Remarque ne laissent aucun doute à ce sujet: "il doit y avoir un temps antérieur où le monde n'était pas, c'est-à-dire un temps vide"⁷⁷, "un temps absolu avant le

76 *tāś caitā drṣṭayah katham yujyante/ yadi kasya cit padārthasya kaścit svabhāvo bhavet tasya bhāvābhāvakalpanāt syur etā drṣṭayah/ yadā tu samsāranirvāṇayor aviśeṣah pratipād itas tadā* (*Pr.* 537.1-2).

77 *so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d.i. eine leere Zeit* (*Kritik der reinen Vernunft*, Insel-Verlag, p. 415).

commencement du monde”⁷⁸; “ces deux non-êtres, l’espace vide hors du monde et le temps vide avant le monde”⁷⁹.

Cette différence d’accent et de préoccupation est d’autant plus révélatrice qu’elle fonctionne à l’état implicite. La raison en est probablement que l’héritage culturel n’est pas le même de part et d’autre. L’attention de Kant se trouve focalisée sur l’“avant”, parce que l’idée d’une Genèse et d’un Dieu créateur, affirmée par les uns, niée par les autres, est dans l’air qu’il respire: elle affleure, du reste, dans les deux dernières Antinomies. Au contraire, elle est pratiquement absente de la tradition bouddhique, sauf polémiques avec les brâhmanes.

25.22 *śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat /
kim anantaṃ antavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim //*

“DES LORS QUE TOUS LES FACTEURS DE L’EXISTENCE SONT VIDES, QUELLE CHOSE EST SANS FIN, QUELLE CHOSE A UNE FIN, QUELLE CHOSE EST SANS FIN TOUT EN AYANT UNE FIN, QUELLE CHOSE N’A NI ABSENCE DE FIN NI FIN?”

25.23. *kiṃ tad eva kiṃ anyat kiṃ śāśvataṃ kiṃ aśāśvataṃ /
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayam apy atha //*

“QUELLE CHOSE EST TELLE ET RIEN D’AUTRE? QUELLE CHOSE EST DIFFÉRENTE? QUELLE CHOSE EST ÉTERNELLE, QUELLE CHOSE NON-ÉTERNELLE? QUELLE CHOSE EST NON-ÉTERNELLE ET ÉTERNELLE? OU ENCORE NI L’UN NI L’AUTRE?”

Les stances 22-23 poursuivent le mouvement de récapitulation et de radicalisation amorcé dans la stance 21. La stance 22 explicite, en effet, le tétralemme bâti sur *anta* et en montre la vanité à partir de la vacuité universelle (*śūnyeṣu sarvadharmeṣu*). Comment mesurer les choses, fixer leurs limites, dire si et où elles prennent fin, du moment qu’elles n’ont d’existence que les unes par rapport aux autres? La stance 23 explicite le tétralemme bâti sur *śāśvata* et en montre la vanité à partir de la non-pertinence du dilemme identité/différence (*kiṃ tad eva, kiṃ anyat*). A quoi bon chercher à situer la naissance des choses, leur assigner un commencement ou le nier, étant donné que chacune d’elles est produite à partir de plusieurs autres et concourt à la production des suivantes?⁸⁰. La doctrine de la coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*) rend

78 *eine absolute Zeit vor der Welt Anfang* (p. 417).

79 *diese zwei Undinge, den leeren Raum ausser und die leere Zeit vor der Welt* (p. 419).

80 Cf. la question contemporaine de biologie et de bio-éthique: où commence la vie?

caduc ce genre de questions, comme l'a montré avec éclat MK, 18.10: "Chaque fois qu'une chose vient à l'existence en contrepartie de quelque chose, elle n'est pas exactement identique à cette chose. Elle n'en est pas non plus différente. De ce fait, le 'quelque chose' n'est ni anéanti ni éternel"⁸¹. Dans une telle perspective, le problème posé en Occident par Leibniz, *De rerum originatione radicali*, s'évanouit.

La Notion d'Éternité. Son Double Aspect.

Ici une analyse d'ordre sémantique s'impose sur la notion d'éternité. Dans la philosophie occidentale, la définition la plus rigoureuse en est la nécessité. Est éternel ce qui ne peut pas ne pas être, ou encore ce dont l'essence enveloppe l'existence. Quand l'imagination s'en mêle, c'est à dire quand on applique l'idée de nécessité à la contingence du temps, est éternel ce qui est sans commencement ni fin. Néanmoins, dans l'usage affaibli et relâché, l'attention se porte surtout sur l'absence de fin. Dans ce cas, on se soucie assez peu de l'absence d'origine, "éternel" devient synonyme d'"impérissable, immortel, etc.". Or, dans les présents textes de Nāgārjuna et Candrakīrti la situation est la suivante. 1° / Au plan de la définition rigoureuse, il y a accord avec la tradition occidentale, bien que le vocabulaire soit légèrement différent. Est éternel (*śāśvata*) ce qui existe en soi, en vertu de sa propre nature. Preuve: "D'une chose qui est en soi, on ne peut pas dire 'elle n'est pas'. Il en résulte nécessairement qu'elle est éternelle"⁸². Ici l'éternité se définit donc par l'aséité. 2° / Que se passe-t-il lorsqu'on en fait l'application à la durée? Ici, il faut distinguer. Quand *śāśvata* s'oppose à *uccheda* (interruption, anéantissement) comme c'est le cas dans le texte cité à l'instant, il signifie la continuité, la pérennité de l'existence, autrement dit l'absence de fin. Preuve: le commentaire de Candrakīrti. "Si l'on dit d'une chose qu'elle est en soi, on ne peut non plus jamais dire qu'elle n'est pas, car l'être en soi est sans déclin. Dès lors qu'on a consenti à l'aséité d'une existence, le point de vue éternaliste se produit"⁸³. Mais lorsque *śāśvata* est en couple avec *anta* (fin, déclin),

81 *prañīya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat/
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam//*
(MK, 18.10).

82 *asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam...prasajyate* (MK, 15.11).

83 *yat svabhāvenāstīty ucyate svabhāvasyānapāyitvān na tat kadā cid api nāstīti/ evaṃ
bhāvasyāstītvābhyupagame sati śāśvatadarśanam āpadyate/* (Pr. 273.7-8).

comme c'est le cas dans le chapitre sur le *nirvāṇa*, stances 21-23, et plus généralement dans la liste des dix ou quatorze points réservés (*avyākṛta-vastūni*), l'attention se porte symétriquement sur le commencement et *śāśvata* signifie alors l'absence d'origine, celle-ci entraînant bien sûr l'absence de fin. Cette double facette de *śāśvata* "sans commencement ni fin" constitue un piège pour le lecteur de Nāgārjuna, car selon les contextes c'est l'une ou l'autre qui doit être mise au premier plan. Ici, répétons-le, c'est l'idée d'un point d'origine dans le passé qui est en cause, tout comme dans le chapitre 27, stances 15-20, à propos des quatre hérésies d'éternité.

Détail du Texte

Entrons maintenant dans le détail du texte.

1. *śūnyeṣu dharmeṣu*. Il importe de se rappeler, pour éviter toute interprétation nihiliste, que *śūnya* est pratiquement chez Nāgārjuna l'abrégé de *svabhāva-śūnya*: "tous les dharmas étant vides de nature propre, vides d'être en soi". Ou, si l'on préfère, ce sont moins des êtres que des produits. La *śūnyatā* ou vacuité n'est, en effet, qu'une désignation métaphorique de la coproduction conditionnée, comme il a été dit en *MK*, 24.18. Dans un autre langage qui parlera aux philosophes occidentaux, cela revient à admettre qu'il n'y a pas de "nature simple". En effet, non seulement tout *dharma* est en relation avec les autres mais cette relation externe, terme à terme, ne doit pas cacher une relation plus intime: chacun des termes n'est lui-même qu'un faisceau de relations. C'est ce second aspect que ne mettait pas suffisamment en lumière la traduction de *śūnyatā* par Stcherbatsky: *relativity*, tout comme le vocable d'"interdépendance". Ou alors il faudrait dire: inter- et intra-dépendance.

2. Dès lors que tous les *dharmas* sont vides d'être en soi, quel sens y a-t-il, par exemple, à dire d'une chose qu'elle est infinie, finie, les deux à la fois, ni l'un ni l'autre? A quel sujet rapporter ces prédicats? Notons aussi la relation étroite entre l'aspect théorique de la vacuité (*śūnyatā*) définie comme absence d'être en soi (*niḥsvabhāvatā*) et son aspect pratique et thérapeutique: expérimentée comme "le fait d'échapper à tous les points de vue" (*sarvadṛṣṭinām[...] niḥsaraṇam*, *MK*, 13.8ab). C'est d'ailleurs le même mot *dṛṣṭi* qui est employé ici en 25.21b pour désigner dans chaque tétralemme les options ici exposées et critiquées. Il importe, enfin, de remarquer que Nāgārjuna les énumère dans un ordre inverse de celui auquel nous sommes accoutumés: n'ayant pas de fin/ ayant une fin; existant

ab aeterno/ n'existant pas *ab aeterno*. Faut-il y voir la trace d'un arrière-plan culturel différent? Il est difficile d'y répondre, car Candrakīrti suit un ordre différent de son maître en ce qui concerne *anta*: "le monde a une fin, le monde n'a pas de fin" (Pr. 536.8).

3. La Vallée Poussin (Pr. 537, note 2) remarque que Candrakīrti n'explique pas *kim tad eva kim anyat* (23a), "quelle chose est rien qu'elle-même, quelle chose est autre?". Sans doute faut-il avec Stcherbatsky⁸⁴ comprendre que cette double interrogation renvoie au célèbre dilemme concernant l'identité ou la différence entre le principe vital et le corps et qui fait partie des dix ou quatorze "points non-définis"⁸⁵. On trouve, en effet, dans le Canon pāli: *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*⁸⁶, "tel est le principe vital tel est le corps, autre est le principe vital autre est le corps", c'est à dire les deux ne font-ils qu'un ou bien sont-ils différents? Il me semble toutefois que la stance de Nāgārjuna, tout en s'adossant à ces textes, prend une portée plus générale. Elle s'étend à tous les *dharma* dont la stance précédente nous dit qu'ils sont vides de nature définie. Autrement dit, la question posée est celle de l'ipséité ou quiddité d'une part, de l'altérité d'autre part.

Le Principe de Contradiction

Ouvrons ici une parenthèse. Il est bien vrai que les logiciens utilisent les notions d'identité et d'individu, empruntées au langage de la vie ordinaire d'une manière apparemment innocente, un peu à la façon dont Carnap croit que le langage est innocent. En fait, pensent les bouddhistes, on ne trouve ni identité ni différence dans les données de l'expérience, ou du moins si on les trouve c'est seulement à première vue, avant de soumettre ces données à un examen critique. Dès qu'on les analyse, elles se révèlent complexes, et de même pour chacun de leurs composants, et ainsi à l'infini. La simplicité s'évanouissant, l'identité aussi. Là où l'on ne trouve plus l'identité, on ne trouve pas davantage l'altérité. Au bout du compte, ces conventions dont nous usons dans la vie ordinaire ne sont rien d'autre que

84 *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 207, n. 9.

85 Le plus souvent dix dans le Canon pāli, quatorze dans les Āgama chinois et dans le Mahāyāna.

86 *Dīgha-nikāya*, I, p. 187-188; *Majjhima*, I, p. 157, 426, 484; *Saṃyutta*, III, p. 258; IV, p. 286; V, p. 418. En sanskrit, *sa jīvas tac charīram, anyo jīvo'nyac charīram* (Mppś, trad. E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, I, p. 155).

des notions métaphysiques. Monsieur Tout-le-monde est un métaphysicien qui s'ignore, pratiquant à son insu cette métaphysique de la vie quotidienne, fort utile au reste puisque ce langage codé permet la communication, les transactions (*vyavahāra*) de la vie sociale et conditionne même, dans un premier temps, l'accès au sens ultime (*paramārtha*) et au *nirvāṇa* (*MK*, 24.10). Néanmoins le sens ultime suppose le dépassement et l'abandon de ce code logico-métaphysique.

Est-ce à dire qu'il s'agit d'annuler le principe de contradiction? Le grand savant qu'était E. Conze a cru qu'un texte comme la *Vajracchedikā* procédait de la sorte. "En abrogeant le principe de contradiction, la logique de la Prajñāpāramitā diffère de celle d'Aristote sur un point fondamental au moins"⁸⁷. Il y a là une équivoque, car il ne faut pas confondre l'étiologie et le symptôme. J'ai essayé de le montrer précisément à propos de la *Vajracchedikā*⁸⁸. La manière de raisonner de ce texte peut se résumer dans le schéma suivant: *A* est *non-A*. Par cela même *A* est *A*. C'est, en fait et sans le dire, un court-circuit entre les "deux vérités" (*dve satye*). Mais la mise en cause apparente du principe de contradiction n'est que le symptôme. L'étiologie véritable est à rechercher dans la récusation du concept métaphysique d'identité. La *Vajracchedikā*, en effet, mine ce concept. On ne trouve nulle part nature propre, aséité, permanence. La vraie nature des choses c'est que rien n'est soi-même. Vous parlez de *A*? Montrez-moi *A*. Il y a absence de référent. Aristote fournit une précieuse confirmation de cette relation entre l'étiologie et le symptôme. Il est, en effet, parfaitement conscient que le principe logique de contradiction suppose, au moins implicitement, une métaphysique de la quiddité: il faut croire aux choses. "Si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi"⁸⁹ alors, dit Aristote, la critique phénoméniste de Protagoras ne menacera plus le principe de contradiction. Revenant à la *Vajracchedikā*, on comprend donc que faute d'une croyance aux choses, le principe de contradiction, quand on envisage le sens ultime (*paramārtha*), n'a plus lieu de fonctionner. C'est seulement le symptôme de la dénégation du concept d'identité.

87 "By abrogating the principle of contradiction, the logic of the Prajñāpāramitā differs from that of Aristotle in at least one fundamental point" (E. Conze, Introduction à son édition de la *Vajracchedikā*, Roma, Is. M.E.O., 1974, p. 13).

88 G. Bugault, "Les Paradoxes de la *Vajracchedikā*: une connexion qui opère une coupure", *Cahiers d'études chinoises*, n° 8, Paris, Langues 'O 1989, p. 45-63, en particulier p. 50-52.

89 *Métaphysique*, Γ, 6, 1011a17: *εἰ δὲ μὴ ἐστὶ πάντα πρός τι, ἀλλ' ἐνιά ἐστὶ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτά.*

Ceci nous conduit à instituer une double comparaison: à mettre en rapport le *kim tad eva* nâgârjunien, d'une part avec le *tat* des Upaniṣad, d'autre part avec la notion gréco-européenne de l'essence ou de la quiddité.

Le kim tad eva Nâgârjunien et la Quiddité Gréco-Européenne

Notons d'abord que la correspondance sémantique est complète entre les deux pronoms interrogatifs, sanskrit et latin, au genre neutre: *kim*, *quid*, "quelle chose?".

S'agissant de la scolastique latine, la *quidditas* exprime d'une chose ce qu'elle est en réponse à la question *quid sit* par opposition à la question *an sit*. L'essence, en tant qu'exprimée dans une définition, s'appelle donc la quiddité⁹⁰. On sait que la *quidditas*, tout en perdant beaucoup de l'énoncé grec, s'origine dans la formule d'Aristote, célèbre autant qu'obscur, τὸ τί ἦν εἶναι. Celle-ci est magistralement élucidée par P. Aubenque, tant du point de vue grammatical ("ce que c'était que d'être")⁹¹ que du point de vue philosophique. Elle définit "l'essence individuelle concrète". Elle enveloppe donc pour une chose à la fois son être par soi⁹² et ses attributs essentiels qu'Aristote désigne par la notion, à première vue déroutante, d'"accident par soi" (συμβεβηκὸς καθ' αὐτό). P. Aubenque en donne comme exemple la sagesse de Socrate, la richesse de Crésus, ou la propriété des angles d'un triangle d'être égaux à deux droits⁹³. Ces attributs essentiels désignent ce qui advient, de l'intérieur, à l'étance (οὐσία) à la fois substance et essence, quand on parle; tandis qu'il existe des accidents extrinsèques ou non par soi, tels le fait pour Socrate d'être petit, vieux, etc. C'est probablement, à mon avis, l'aspect substantiel de l'οὐσία qui entraîne sous la plume d'Aristote le vocable par ailleurs surprenant d'accident.

Qu'en est-il maintenant chez Nâgârjuna? La notion de *svabhāva* signifie tantôt "être en soi, substance, existence *per se*", tantôt son corollaire, à savoir la "nature propre" de cette substance, la propriété qui lui est inhérente: ainsi la chaleur pour le feu. Ce second aspect est assez

90 Cf. Thomas d'Aquin, *De Ente et essentia*, caput I.

91 P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 462. Exposé d'ensemble, p. 460-472.

92 *Métaphysique*, Z, 4, 1029b1h: ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὐτό.

93 *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 466.

proche de ce que Descartes appelle, dans les *Principes*, l'attribut principal, et c'est cet aspect qui est particulièrement visé dans le chapitre 15, à vrai dire central, des *MK*. Bien entendu, Nāgārjuna, en bon mādhyamika, met en pièces et l'idée de substance et celle de nature propre. En vertu du principe de raison poussé jusqu'au bout, c'est à dire de la doctrine de la coproduction conditionnée (*prafītya-samutpāda*), il n'y a plus que des choses-événements.

Sur ce premier point la comparaison entre Nāgārjuna et Aristote me paraît pertinente. L'être en soi (*svabhāva*) de l'un correspond bien à l'être par soi (*καθ' αὐτό*) de l'autre. Et la nature propre – encore *svabhāva* – est très proche, en dépit du vocabulaire, de ce qu'Aristote appelle l'accident par soi (*συμβεβηκὸς καθ' αὐτό*). Réunis ensemble, ces deux aspects de l'ontologie aristotélicienne constituent le *τὸ τί ἦν εἶναι* c'est-à-dire l'essence individuelle concrète. Or, *bhāva* et *svabhāva* désignent précisément chez Nāgārjuna, non pas une essence purement intelligible et abstraite mais une existence définie par une essence, un "quelque chose". C'est même la seule raison pour laquelle je suis incapable de suivre Jacques May dans son admirable *Prasannapadā*... lorsqu'il traduit régulièrement *bhāva* par "essence": étant donné la connotation que ce mot a prise dans l'histoire de la philosophie moderne où "essence" s'oppose à "existence". Il n'en est pas de même chez Aristote. Je crois donc que la rencontre et l'opposition entre Nāgārjuna et Aristote sont suffisamment précises pour dire qu'ils sont aux antipodes l'un de l'autre: l'un fonde une ontologie, l'autre la mine et l'évacue.

Reste à élucider dans la formule aristotélicienne le verbe *être* à l'imparfait ἦν. Après avoir discuté des multiples interprétations de ce point difficile, éliminé celles qui essaient d'atténuer le "sens naïvement temporel"⁹⁴, P. Aubenque maintient cet imparfait dans toute sa force. Il indique, selon lui, "l'antériorité de l'être sur le langage que nous tenons sur lui"⁹⁵. Cette nouvelle précision, évidemment inacceptable pour un bouddhiste surtout s'il est mādhyamika – puisque l'être est un des mots de notre langage – donne un surcroît de relief à l'opposition entre les deux perspectives: nāgārjunienne et aristotélicienne. Quant à la *quidditas* médiévale, notion beaucoup plus simple que le *τὸ τί ἦν εἶναι*, elle appelle la même conclusion par des voies beaucoup plus courtes.

94 *Ibidem*, p. 466: P. Aubenque citant M. Tugendhat.

95 *Ibidem*, p. 467.

Le kim tad eva Nāgārjunien et le tat des Upaniṣad

Venons-en maintenant au *tat* des Upaniṣad. L'opposition est différente mais presque aussi forte. Du côté de Nāgārjuna, surgit la question clé qui domine toutes les autres et résume en trois mots les *MK*: *kim tad eva*, "quelle chose est rien qu'elle-même?", y a-t-il rien au monde qui soit ce qu'il est et rien d'autre? Du côté des brâhmanes au contraire, surtout des vedāntin, on trouve l'affirmation d'une identité suprême de tous les phénomènes subjectifs et objectifs, l'*ātman* qui, en vérité, n'est autre que le *brahman* impersonnel et neutre⁹⁶. Il est clair qu'une telle identité ne tombe sous les sens non plus qu'elle ne peut être démontrée par le raisonnement. Elle relève d'une révélation (*śruti*). L'enseignement du Buddha, au contraire, n'admet que deux *pramāṇa* ou sources de connaissance: l'expérience et la raison, à l'exclusion d'une révélation. L'idée d'un *tat* ou d'un Cela suprême ne peut y trouver place⁹⁷.

Cette identité proclamée par les Upaniṣad se présente sous trois énoncés. Elle est tantôt posée de l'intérieur ou par son versant subjectif, à la première ou à la deuxième personne (*ahaṃ brahmāsmi*, "je suis le *brahman*"; *tat tvam asi*, "tu es Cela"), tantôt d'une manière neutre et quasiment objective, à la troisième personne (*tad vai tad*, "ceci est bien cela")⁹⁸. Les premiers énoncés sont nettement initiatiques, le dernier pourrait presque faire partie d'un discours philosophique. Ce sont les deux derniers qui nous intéressent, parce qu'ils ont un dénominateur commun avec la question de Nāgārjuna, à savoir le mot *tat*.

Voici le texte plus complet du troisième énoncé: *tad vai tad, etad eva tad āsa, satyam eva*, "ceci est bien cela, c'est cela même, la réalité même" (*BĀU*, V, 4). Notons, au passage, le caractère hautement paradoxal de cette formule d'identification et de vérification que nous utilisons

96 *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, II, 5, 14-15.

97 A vrai dire, l'opposition que je cherche à mettre en relief entre le *kim tad eva* nāgārjunien et le *tat* des anciennes Upaniṣad, c'est moi qui l'explique. Elle n'est formulée ni dans les *MK* ni dans le Commentaire de Candrakīrti. Cela n'est pas surprenant puisque le débat a lieu principalement à l'intérieur de la communauté bouddhique. Toutefois, si l'on rapproche *MK*, 25-23 de 18.10, on trouve que Candrakīrti écarte les deux théories extrêmes: la préexistence de l'effet dans sa cause (*satkāryavāda-doṣaḥ*, Pr. 376.9) et donc leur identité, d'autre part leur radicale altérité. En rejetant ces deux points de vue erronés, les Mādhyamika entendent rejeter ce qui en découle: les deux vues extrêmes de l'éternalisme (*śāśvata-vāda*) et du nihilisme (*uccheda-vāda*). Or, il est évident que les brâhmanes, aux yeux des bouddhistes, versent dans l'éternalisme.

98 *BĀU*, I, 4, 10: *ahaṃ brahmāsmi*. *Chāndogya-Up.*, VI, 8, 7-15: *tat tvam asi*, formule neuf fois répétée. *BĀU*, V, 4: *tad vai tad*.

couramment dans la vie quotidienne, par exemple quand on nous rend la monnaie: “oui, c’est bien cela”. Tout se passe comme si le premier *ce*, le premier *tad*, était la monnaie du second, le relatif la monnaie de l’absolu. Et c’est bien ainsi que l’entend l’Upaniṣad, car elle précise aussitôt que le réel en question n’est autre que “le grand génie premier-né, le *brahman*”. Qui sait cela est maître des mondes. Les bouddhistes, bien entendu, qui ont suffisamment ironisé, dans *Le Filet de Brahmā*, sur les illusions du premier-né qui se persuade aisément d’être l’auteur de toute la suite, les bouddhistes refusent de voir dans ce genre de formules un sens ultime (*paramārtha*). Elles ne valent que dans le monde social de l’échange, le *vyavahāra*. Autrement dit, ils soulignent le “tout se passe comme si”. D.J. Kalupahana n’a pas tort d’insister sur la dimension “empiricist” du chemin bouddhique. J’ai eu précédemment l’occasion de la mettre en évidence⁹⁹, à propos de la fréquence respective des trois opérateurs logiques: *na vidyate* (74 occurrences), *nopapadyate* (58), *na yujyate* (30).

Quant à l’autre énoncé, le plus souvent invoqué dans la tradition vedāntin, il se présente lui aussi en forme d’équation paradoxale: *tat tvam asi*, “tu es Cela”. Il intervient dans la *Chāndogya-Upaniṣad*, à un moment où celle-ci a montré que “tous les vivants ont leur racine, leur siège, leur fondement dans l’être”¹⁰⁰. C’est à cet être ou divinité ultime (*parasyām devatāyām*) que l’homme fait retour quand il meurt, à travers une série de résorptions intermédiaires, en allant du plus grossier vers le plus subtil: la parole (*vāc*) se résorbant dans la pensée (*manas*), la pensée dans le souffle (*prāna*), le souffle dans l’éclat lumineux (*tejas*), et celui-ci dans la divinité suprême, l’être. “Cette essence subtile est l’âme de tout ce qui existe, c’est la vraie réalité, c’est l’*ātman*. Tu es Cela, Śvetaketu”¹⁰¹. On ne saurait mieux dire que Ce qui est le plus réel est le plus infime, imperceptible, inaccessible aux sens. Le texte l’évoque à l’occasion du trépas, en tant que postulat d’une involution et révélation d’un père à son fils. Reste à savoir, dira-t-on, si l’extrême subtilité dont fait état l’Upaniṣad ne rejoint pas, en quelque manière, la vacuité bouddhique. Non! Car au lieu de conférer une identité ontologique au “tu”, au *tvam*, le Buddha l’analyse, le décompose en cinq groupes d’appropriation (*upādāna-skandha*). Les deux enseignements ont donc une intentionalité différente, ou à tout le moins les deux

99 Voir *Journal of Indian Philosophy*, 11, n° 1, 1983, p. 25.

100 *san-mūlāḥ [...] imāḥ sarvāḥ prajāḥ sad-āyatanāḥ sat-pratiṣṭhāḥ* (Ch.U., VI, 8, 4).

101 *sa ya eṣo ’nimaitadātmakam idam sarvaṁ tat satyaṁ sa ātmā tat tvam asi śvetaketa iti* (Ch. U., VI, 8, 6-7). Formule neuf fois répétée jusqu’à l’avant-dernière section du chapitre VI.

méthodes pour parvenir à l'expérience libératrice sont inverses l'une par rapport à l'autre.

Examen de tathatā, dharmatā, tattva

En dernière instance on pourrait, pour tenter de réintroduire une dimension ontologique dans le débat, invoquer la traduction, habituelle et conventionnelle, de *tathatā* par "quiddité". Ceci appelle plusieurs remarques. En premier lieu, le mot, qui est présent dans la *Prasannapadā* ne figure pas dans les *MK* non plus que dans les autres oeuvres dialectiques et apophatiques de Nāgārjuna. On le trouve, ainsi que *dharmadhātu*, *dharmakāya*, dans les *Hymnes* qui lui sont attribués et dont la perspective est naturellement cataphatique¹⁰². Même Bhāvaviveka, pourtant plus favorable aux énoncés positifs, récuse l'idée que se font les Vijñānavādin de la *tathatā*, à savoir une entité absolument réelle. Elle n'est pour lui que la cessation pure et simple de l'activité conceptuelle dichotomisante¹⁰³. Clôture du discours qui s'accorde admirablement avec le dernier mot de Nāgārjuna en *MK*, 18.7 et 9, 22.15, 25.24. En fait, c'est donc seulement chez les Vijñānavādin que la *tathatā* se prêterait, jusqu'à un certain point, à un rapprochement avec la quiddité. Encore faudrait-il préciser "la quiddité suprême" par delà les catégories d'être et de non-être, et non l'essence définie de telle ou telle réalité comme l'*εἶδος* ou l'*οὐσία* des Grecs.

On peut donc conclure cette longue discussion soulevée à l'occasion du *kim tad eva* nāgārjunien, en écartant bien sûr tout rapprochement avec la conception gréco-européenne de l'essence ou de la quiddité. En est-il exactement de même avec les grandes Paroles upanishadiques? En ce qui concerne le *tat tvam asi*, c'est-à-dire en considérant l'approche ou la méthode, il est bien vrai que les deux initiations, vedāntique et bouddhique, sont diamétralement opposées. Les vedāntin procèdent à l'assomption de toute notre expérience à la première personne (car c'est la conviction *ahaṃ brahmāsmi* "je suis le *brahman*" qui soutient du côté du maître le *tat tvam asi* "tu es Cela" inculqué à l'élève). Les bouddhistes, au contraire, procèdent à la décomposition de notre expérience en termes de troisième personne.

102 Comme l'explique très clairement D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, p. 33-34, 46-47.

103 *Ibidem*, p. 66.

S'agit-il maintenant de l'autre énoncé, *tad vai tad, etad eva tad āsa, satyam eva* "ceci est bien cela, c'est cela même, la réalité même", un scrupule philologique et philosophique oblige à être plus nuancé. Bien que Nāgārjuna adopte une discipline de raisonnement très "factuelle", qu'il s'acharne à maintenir son adversaire dans les limites d'une vérification expérimentale (*na vidyate*, etc.), malgré l'importance qu'il attache à la recherche du référent, il lui arrive d'employer certains termes qui dépassent l'ordre des faits. Parmi eux, *dharmatā* et *tattva*¹⁰⁴. *Dharma-tā* "la vraie nature des choses", qui est d'apparaître et de disparaître, est elle-même "hors-apparition, hors-disparition, comme le *nirvāna*"¹⁰⁵. *Tat-tva*, littér. "le fait d'être cela", "la réalité", dépasse aussi l'ordre des faits, car, nous l'avons appris, quelle chose est ce qu'elle est et rien d'autre (*kim tad eva*)? Le fait qu'il s'agisse de mots abstraits, comme le montrent les deux suffixes, ne tire pas par lui-même à conséquence: les mots de la sorte, *śūnya-tā*, etc., ne manquent pas dans les textes de Nāgārjuna, sans comporter pour autant un objet de connaissance qui serait hypostasié, bien au contraire. C'est vrai aussi pour *tattva*, "le fait d'être cela", dont on ne peut rien dire qu'en termes apophatiques. "Ne dépendant point d'autrui, apaisé, sans déploiement ni discours, sans conception dualisante, sans diversité de sens: voilà ce qui caractérise le fait-d'être-cela"¹⁰⁶.

Faut-il alors penser que ces mots abstraits sont une commodité de langage? Sans doute. Avec une réserve, néanmoins, pour *tattva*. Ce n'est pas seulement du point de vue philologique qu'il est proche du *tat* upanishadique. A la différence de vocables comme *śūnyatā*, *dharmatā*, qui sont spécifiquement bouddhiques, *tattva* a un air de famille avec ses emplois dans l'ensemble de la littérature philosophique indienne. Sans parler du Sāṃkhya ou du Śivaïsme du Cachemire où le mot s'applique à des principes hiérarchisés, on le trouve, avec des valeurs très voisines de celles qu'il présente dans les écrits bouddhiques, dans des textes aussi variés que le *Mahābhāṣya*¹⁰⁷, le *Nyāyabhāṣya*¹⁰⁸, le *Vākyapadīya* de Bhartr̥hari¹⁰⁹, l'*Upadeśasāhasrī* de Śaṅkara¹¹⁰ entre autres. Il connote

104 *dharmatā* en MK, 18.7d; *tattva*, 15.6d, 18.9d, 24.9c.

105 *anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā*// MK, 18.7cd.

106 *aparapratyayam śāntam prapañcair aprapañcitam/ nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam*// MK, 18.9.

107 *Mbh*, I, 7, 18.

108 *Nbh*, IV, 2, 42, p. 308.

109 *VP*, III, *dravyasamuddeśa* (1), 1 sq.; III, *sādhanaśamuddeśa*, 110.

110 *US*, II, 4.

“réalité, vraie nature, identité”. On sent là un fonds linguistique et culturel commun, qui correspond bien à ce que les Indiens appellent *indic*, c’est-à-dire né de Mother India, par delà la distinction habituelle *hindu/indian*. Quelles que soient les différences de perspective entre hindouisme et bouddhisme, on ne peut oublier que celui-ci est né en Inde, que Nāgārjuna est indien et *tattva* panindien.

25.24. *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivah /
na kva cit kasyacit kaścīd dharmo buddhena deśitah //*

“BENI EST L’APAISEMENT DE TOUT GESTE DE PRISE, L’APAISEMENT DE LA PROLIFÉRATION DES MOTS ET DES CHOSES. JAMAIS UN QUELCONQUE POINT DE DOCTRINE N’A ÉTÉ ENSEIGNÉ À QUICONQUE PAR LE BUDDHA.

Cette stance capitale a reçu des traductions étonnamment variées quant à la construction et l’interprétation. Il faut déjà exclure celles qui semblent traiter *śivah* comme un attribut au neutre: Stcherbatsky, Silburn, Sprung. *Kasyacit* qui peut être masculin ou neutre est compris comme masculin par tous les traducteurs, à l’exception de Streng qui choisit le neutre, et de Gnoli qui apparemment ne traduit pas. Enfin Kalupahana, au lieu de voir comme tous les autres deux assertions successives dans les *pāda* ab puis cd, lit la stance d’un seul trait, ce qui l’oblige à bouleverser la syntaxe non sans acrobatie. Finalement, c’est la lecture de Gnoli qui me paraît la plus naturelle. Il comprend *sarvopalambhopaśamaḥ* et *prapañcōpaśamaḥ* comme des mots-phrases juxtaposés, *śivah* comme une épithète qualifiant les deux. Mais *śivah* pourrait aussi être attribut et c’est ce choix qui est proposé ici: “béni est l’apaisement”...”.

Candrakīrti (*Pr.* 538.5-6) glose *prapañca* par *nimitta* “les marques distinctives”, *upaśama* par *apavṛtti* “le non-fonctionnement”¹¹¹. En cela, dit-il, réside le *nirvāṇa*. Nous dirions, de nos jours, que le *nirvāṇa* n’est pas l’idée que nous nous en faisons, il est l’extinction lucide de toutes les idées: la conversion consiste à passer de l’idée de l’extinction à l’extinction de l’idée, ou, comme on dit familièrement, à “ne plus se faire d’idées”.

111 Il faut se rappeler que *prapañca* désigne d’abord la propagation d’un son dans les cinq directions, et plus particulièrement en musique une “note tenue”, c’est-à-dire gardant une qualité propre (hauteur et timbre) qui la distingue des autres. C’est pourquoi je gloserais volontiers, à mon tour, *nimitta* et *prapañca* en disant: persistance des identifications fondées sur la différence, persistance des identités relatives ou extrinsèques (*parabhāva*). Celles-ci se démultiplient, comme on sait, dans la suite des commentaires, sous-commentaires, etc. Cf. Thierry-Maulnier: “tu ne peux donner de réponses à toutes les questions mais tu peux faire des questions avec toutes les réponses”. Et ainsi à l’infini.

Avec son corollaire affectif: passer du désir de l'extinction¹¹² à l'extinction du désir. Candrakīrti précise que cette extinction est bienheureuse (*śiva*) à cinq points de vue: en tant qu'elle est notre nature originelle, en tant que repos de la parole et de la pensée, élimination des passions et des (re)naissances, extirpation des résidus inconscients; enfin, débarrassé d'objets à connaître, on est affranchi d'avoir à connaître. L'adjectif *śiva* revient ainsi cinq fois de suite sous la plume de Candrakīrti (*Pr.* 538.6-10).

Quant à *dharma*, la tentation est grande de ne point le traduire, tellement ses significations sont à la fois diverses et interdépendantes. Malgré tout il faut prendre le risque. La première option qui se présente à l'esprit est la suivante. Faut-il ici entendre *dharma* au sens où il y a des *dharma* au pluriel, "aucun *dharma*" signifiant alors "aucun des *dharma*"? Ou bien au singulier, comme étant la "doctrine", la "Loi" de succession des *dharma*? La première hypothèse se subdivise elle-même en plusieurs acceptions: aucun point de doctrine, aucune catégorie de l'expérience, ou bien aucun élément des séries karmiques, voire au sens le plus vague "aucune chose, rien", n'a été enseigné par le Buddha.

Est-ce que Candrakīrti peut nous aider? Il utilise le mot *dharma* au moins dans sept passages de son commentaire¹¹³. On ne saurait en tirer une réponse univoque. Je propose "point de doctrine", à mi-chemin du sens général au singulier (loi, doctrine) et du sens particulier au pluriel (les *dharma*).

Quoi qu'il en soit, le paradoxe reste le même: le Buddha n'a proféré aucun *dharma*. "O Śāntamati, de la nuit où le Tathāgata a obtenu la suprême et complète illumination à la nuit où il est entré dans le Parinirvāṇa sans résidu, pas une seule syllabe n'a été prononcée ni exprimée par le Tathāgata". Voilà ce que déclare l'*Ārya-tathāgata-guhya-sūtra* cité à plusieurs reprises par Candrakīrti¹¹⁴. Comment se fait-il que les

112 Cf. *MK*, 16.9: *nirvāsyāmy...* un jour "je m'éteindrai...".

113 *Pr.* 537.13-538.1: au sens de "doctrine, loi".

Pr. 539.1-2: *na kaścid dharmāḥ saṃkleśito vā vaiyavadāniko vā deśita iti vijñeyam//*. Ici, on peut entendre "aucun élément des séries karmiques".

Pr. 539.7, *dharma* deux fois répété paraît bien désigner un "point de doctrine". Également en 539.16.

Pr. 540.2, *kuśalasya dharmasya anāsravasya* "d'un élément (ou principe) sain, non-souillé par le devenir".

Pr. 540.6, *dharmadeśanāyā...dharmadeśanāyāḥ*, "teaching about (separate) elements", "discourses about the elements of existence", traduit Stcherbatsky volontiers pluraliste. Mais "doctrine, loi" conviendrait également. – Et nécessairement en 541.1, *dharmavinaye* "doctrine et discipline".

114 *Pr.* 539.3-5, 366. 1-3. Traduction française de J.W. de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, p. 23.

auditeurs du Bienheureux entendent un discours qu'il ne profère pas? Avant de poser la question sous cette forme extrême, on pourrait évoquer des interprétations plus modérées. Tout d'abord, les récits canoniques nous rapportent que le Buddha s'est beaucoup fait prier par les dieux pour prêcher après son Eveil et tenter de le faire partager aux autres hommes. Il y a finalement consenti: c'est le Sermon de Bénarès, la mise en mouvement de la roue de la Loi (*dharmā-cakra-pravartana*). Ensuite, *Samyutta*, III, p. 138, prête au Buddha cette parole: "je ne dispute pas avec le monde mais le monde avec moi". De lui-même le Bienheureux n'a rien à dire de particulier. Si on l'interroge, il répond selon des modes pragmatiques adaptés aux circonstances et aux interlocuteurs. Ici le parallèle est frappant avec l'attitude de Nāgārjuna: *nāsti ca mama pratijñā*, "je n'ai aucune thèse"¹¹⁵. Dans les deux cas, l'enseignement advient comme une réponse ou une réplique: le texte est un métatexte. Il y a là une constante de la tradition bouddhique: le silence est la toile de fond sur laquelle se détache la parole.

Toutefois Candrakīrti, dans son commentaire, va plus loin. Si les auditeurs perçoivent un discours que le Tathāgata ne prononce pas, l'explication est la suivante: chacun, en fonction de sa capacité d'adhésion, de ses tendances, de ses résidus inconscients, projette ses réponses sur le silence du Tathāgata et croit les entendre de sa bouche. Cette interprétation hardie implique, d'ailleurs, au moins à l'état latent, l'idée que le Buddha historique n'est que la manifestation ou "le reflet d'un principe sain, non-souillé par le devenir", comme l'affirme en effet le *Tathāgata-vāg-guhyā-parivarta* cité par Candrakīrti¹¹⁶. En termes de bouddhologie, on dirait que le *nirmāṇa-kāya* n'est que le reflet du *dharmā-kāya*. Rien n'autorise à penser que Nāgārjuna connaisse la théorie des deux ou trois corps de Buddha, mais le moins qu'on puisse dire – même si Candrakīrti est loin d'être la copie conforme de son maître – c'est que la citation précédente ne contredit aucunement ce qui ressort du chapitre 22 des *MK*: le Tathāgata n'est pas quelqu'un, nul n'est le Tathāgata.

Bien entendu, ces conséquences extrêmes, à savoir un éclairage docétiste et l'affirmation que le Buddha n'aurait enseigné aucun *dharmā*, sont irrecevables pour les tenants du bouddhisme ancien. Le Tathāgata parle et prêche, comme l'atteste un passage d'*Itivuttaka* 112 cité par La Vallée Poussin (Pr. 366, note 1). Cette divergence rend particulièrement

115 *Virgrahavyāvartanī*, 29.

116 Pr. 540.1-2, *tathāgato hi pratibimbabhūtaḥ kuśalasya dharmasya anāsravasya*.

difficiles les efforts de D.J. Kalupahana pour contenir Nāgārjuna dans la stricte perspective des textes anciens, au moment de traduire et d'interpréter la stance finale du chapitre 25 des *MK*. En revanche, ce thème d'un enseignement silencieux ou d'une transmission sans mot dire revient volontiers dans la littérature de Mahāyāna. Nāgārjuna lui-même réitère, dans la *Śūnyatāsaptati* 70, que le Tathāgata "n'a formulé aucun enseignement sur ses principes"¹¹⁷. Et le dernier mot des *MK*, 27.30 est, en tout cas, que Gautama n'a enseigné que pour éliminer toutes les vues dogmatiques. Si enseignement il y a, il est apophatique. Mais bien avant Nāgārjuna, une tradition légendaire rapportait l'épisode du Mont des Vautours, dans lequel la transmission se fait d'esprit à esprit, dans l'échange entre deux sourires, celui du Buddha, celui de Mahākāśyapa: sans discours, sans autre intermédiaire qu'un bouquet de fleurs levé par le maître aux yeux de l'assemblée.

Autre exemple: Vimalakīrti. On se rappelle que celui-ci demande à trente-deux bodhisattva d'exposer ce qu'est pour eux l'entrée dans la doctrine de la non-dualité (*advaya-dharma-mukha-praveśa*)¹¹⁸. Après que chacun des trente-et-un premiers eût dit son mot, ils se tournèrent vers le trente-deuxième: "Mañjuśrī, qu'est-ce enfin que l'entrée des Bodhisattva dans la non-dualité? — Mañjuśrī répondit: 'Messieurs (*satpuruṣa*), vous avez tous bien parlé; cependant, à mon avis, tout ce que vous avez dit implique encore dualité. Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien prononcer, ne rien enseigner, ne rien désigner, c'est entrer dans la non-dualité'. — Alors Mañjuśrī prince héritier dit au licchavi Vimalakīrti: 'Fils de famille (*kulaputra*), maintenant que chacun d'entre nous a dit son mot, exposez-nous à votre tour ce qu'est la doctrine de la non-dualité (*advaya-dharma-mukha*)'. Le licchavi Vimalakīrti garda le silence (*tūṣṇībhūto 'bhūt*)"¹¹⁹.

Est-ce là le point culminant du récit? Oui et non. Oui, en ce sens que Mañjuśrī rechute ensuite dans la parole, fût-elle toute négative, disant à Vimalakīrti: "Bien, bien, fils de famille: c'est cela l'entrée des Bodhisattva dans la non-dualité. En cette matière, les phonèmes (*akṣara*), les sons (*svara*) et les idées (*vijñapti*) sont sans emploi (*asamudācāra*)"¹²⁰. Pourtant, un peu auparavant dans le chapitre VI, la déesse face au silence

117 "has expressed no teachings about his principles (*dharmadeśanā*)", traduction du tibétain par Chr. Lindtner, *Nagarjuniana*, p. 67.

118 *L'Enseignement de Vimalakīrti*, trad. et notes E. Lamotte, Louvain, 1962, chap. VIII.

119 *Ibidem*, p. 316-317.

120 *Ibidem*, p. 317.

impuissant de Śāriputra, manifeste sa défiance: “ô Vénérable Śāriputra, ne parlez point d’une délivrance qui soit à part des phonèmes”¹²¹. Il n’y a donc pas lieu non plus d’hypostasier le silence comme une chose différente de la parole. Ce serait retomber dans la dualité. D’ailleurs, la *Vajracchedikā* 7 (ed. Conze), après avoir dit elle aussi qu’aucun *dharma* ne fut enseigné par le Tathāgata (*nāsti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ*), demande pourquoi. Réponse: parce que cela n’est ni *dharma* ni non-*dharma*. Et de nouveau, pourquoi? Reprenant une formule de l’*Aṣṭasāhasrikā*, II, 36, la *Vcch.* répond: parce que “les saints tirent leur excellence de l’incomposé” (*asamskṛta-prabhāvitā hy ārya-pudgalāḥ*). Autre manière de dire qu’ils procèdent (sans procéder) de la non-dualité.

Revenons à Nāgārjuna et au chapitre 25 des *MK*. En écho à la stance finale, citons le proverbe hassidique: le maître garde le silence et les élèves l’écourent¹²².

121 *Ibidem*, p. 273.

122 Les deux derniers *pāda* de la stance finale ont reçu une application anthropologique intéressante de la part du Prof. G.C. Pande (*Proceedings of the First International Conference on Buddhism and National Cultures*, New Delhi, oct. 1984). Le bouddhisme n’a pas imposé aux populations qui se sont converties un *dharma* au sens hindou d’un code socio-religieux. A part les cinq abstentions d’ordre moral, le *pañcaśīla* fort répandu en Inde, il ne leur a pas imposé une *way of life* particulière. Il leur a laissé leurs cultures propres: traditions familiales, langues, coutumes, voire le culte de la déesse locale. Simplement, l’attention des laïcs était attirée sur le fait que tout cela ne conduit pas au *nirvāṇa*. On peut, d’ailleurs, y voir la raison la plus profonde de la tradition bouddhique de tolérance. Celle-ci fut tacitement donnée en exemple aux communautés de l’Inde, en octobre 1984, peu avant la mort d’Indira Gandhi.

Abréviations et Références

MK Madhyamakakārikās

Pr. Prasannapadā

Sauf mention contraire, le nom des principaux traducteurs renvoie à l'ouvrage où a été publiée leur traduction. Soit:

- R. Gnoli, *Nāgārjuna: Madhyamaka Kārikā, Vighraha Vyāvartanī, Catuḥstava*, Torino, Boringhieri, 1961.
- J.W. de Jong, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā (18-22)*, Paris, Geuthner, 1949.
- D.J. Kalupahana, *Nāgārjuna: the Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, 1986.
- J. May, *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti* (Commentaire limpide au Traité du Milieu). Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine, préface de Paul Demiéville.
- L. Silburn, *Le Bouddhisme*, anthologie, Paris, Fayard, 1977 (le chapitre 25 des *MK*, p. 193-201).
- M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, the Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti, London, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927.
- F.J. Streng, *Emptiness, a study in religious meaning*, Nashville and New York, 1967.