Histoire de l'interprétation de *L'Ornement des Réalisations* (Abhisamayālaṃkāra). Réflexions sur l'idée de tradition philosophique

A History of the Interpretation of The Ornament of Realizations

(Abhisamayālaṃkāra). Reflections on the idea of Philosophical Tradition

Pierre-Julien Harter

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8259>

DOI : 10.4000/rhr.8259

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2014

Pagination : 349-383

ISBN : 978-2-200-92912-1

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Pierre-Julien Harter, « Histoire de l'interprétation de *L'Ornement des Réalisations* (Abhisamayālaṃkāra). Réflexions sur l'idée de tradition philosophique », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2014, mis en ligne le 03 novembre 2014, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8259> ; DOI : 10.4000/rhr.8259

PIERRE-JULIEN HARTER

Université de Chicago

Histoire de l'interprétation de *L'Ornement des Réalisations* (Abhisamayālaṃkāra) Réflexions sur l'idée de tradition philosophique

Cet article se propose de tracer l'histoire de l'interprétation des rapports entre L'Ornement des Réalisations et les sūtra de la Parfaite Sagesse en Inde. On y examine quatre étapes de cette évolution : dans L'Ornement lui-même, chez les deux Vimuktisena, chez Haribhadra et chez Dharmamitra. L'enquête révèle que L'Ornement est d'abord à rapprocher des sūtra philosophiques non-bouddhiques qui entretiennent un rapport ambigu avec les textes fondateurs dont ils sont censés révéler le sens. Cette ambiguïté donne naissance à une tradition exégétique qui montre un constant effort de dé-textualisation aboutissant dans le commentaire de Dharmamitra à une élévation de L'Ornement à un statut égal à celui des textes mādhyamika et ainsi à une refonte de l'herméneutique bouddhique.

A History of the Interpretation of *The Ornament of Realizations* (Abhisamayālaṃkāra). Reflections on the idea of Philosophical Tradition

This article aims to investigate the history of the interpretation of the relationship between The Ornament of Realizations and the sūtras of Perfect Wisdom in India. It shows four stages in this evolution: The Ornament itself, the commentaries of the two Vimuktisenas, Haribhadra, and Dharmamitra. This inquiry reveals that The Ornament should first be compared with non-Buddhist philosophical sūtras. These show a similar ambiguous relationship with the original texts they are supposed to explain. Such an ambiguity has given rise to an exegetical tradition displaying a continuous effort to de-textualize Perfect Wisdom, which results in Dharmamitra considering The Ornament to be equal to mādhyamika treatises and consequently in a general reevaluation of Buddhist hermeneutics.

La tradition exégétique qui s'est constituée autour du texte de *L'Ornement des Réalisations* (*Abhisamayālaṃkāra*)¹ est d'une abondance et d'une ampleur proprement fascinantes. Peu de textes bouddhiques scolastiques ont reçu autant d'attention sur une période aussi longue et sur un espace géographique aussi étendu. Malgré son absence remarquable en Chine et au Japon², le texte a été lu et commenté presque continuellement depuis le VII^e ou VIII^e siècle au moins. Aujourd'hui encore, il est l'objet d'études intenses pendant de nombreuses années dans certains monastères tibétains et il attire toujours l'intérêt de commentateurs avisés qui en publient des commentaires toujours aussi luxuriants³. Le volume de cette tradition exégétique est tout à fait impressionnant. On trouve dans le canon tibétain vingt et un commentaires de *L'Ornement*, soit cinq fois plus que les commentaires des *Stances du Milieu par Excellence* de Nāgārjuna, pourtant bien plus connues, qui ne peuvent se prévaloir que de quatre commentaires indiens. Les commentaires en sont non seulement plus nombreux mais bien plus volumineux : le grand commentaire d'Haribhadra inaugure cette profusion qui ne fera que croître avec la transmission au Tibet où les commentaires, en taille du moins, s'approchent plus de l'encyclopédie que du commentaire de texte.

Cette largesse quantitative se double d'une ampleur qualitative. *L'Ornement* est en effet un texte détaillant la nature et les complexités du chemin bouddhique vers l'Éveil dans le cadre du Mahāyāna et plus précisément dans une perspective dominée par des dogmes mādhyamika et nourrie d'idées yogācāra⁴. La plupart des notions

1. Par la suite, j'utiliserai le titre abrégé *L'Ornement*.

2. Du moins jusqu'au XX^e s., date à laquelle le moine chinois Fazun entreprit la traduction en chinois de *L'Ornement*. Voir YAO 2009, p. 286.

3. Le *Mngon par rtogs pa'i rgyan gyi bshad sbyar dkon mchog 'byung gnas* semble être le dernier commentaire en date publié en 2005 et écrit par Kun bzang theg mchog ye shes rdo rje. Mais le XX^e s. a vu de nombreux autres commentaires de *L'Ornement* être composés comme le *Sher phyin mngon rtogs rgyan 'grel tshig don snying po gsal ba'i me long* de Mkhan po kun dga' dbang phyug (1921-2008). Cf. BRUNNHÖLZL 2012, p. 29-30.

4. J'utiliserai dans cet article le terme madhyamaka (et son adjectif mādhyamika) pour parler de l'école de pensée qui s'intéresse particulièrement aux idées de vacuité (*Śūnyatā*) et d'insubstantialité (*niḥsvabhavatā*) telles qu'elles sont élaborées dans les traités de Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapaṇita, Bhāvaviveka,

et des problèmes véhiculés par la tradition de l'abhidharma s'y retrouvent, qu'ils soient intégrés tels quels ou discutés et remis en cause. On est donc immédiatement avec *L'Ornement* au sein d'un monde philosophique et doctrinal riche des grands mouvements philosophiques bouddhiques. C'est pourquoi le texte devint un texte majeur du bouddhisme indien tardif puis du bouddhisme tibétain : il faisait figure de synthèse totalisante de la doctrine pour de nombreux scolastes et donnait une interprétation globale des sūtra de la Parfaite Sagesse.

On peut en effet expliquer le formidable succès qu'obtint ce texte par sa relation particulière avec les sūtra de la Parfaite Sagesse (*prajñāpāramitā-sūtra*)⁵. Ces derniers sont, en effet, parmi les sūtra les plus répandus du monde bouddhique indien. Ils ont pour objet principalement la sagesse qui comprend la réalité telle qu'elle est, vide de toute existence substantielle et inhérente, c'est-à-dire la sagesse d'un Bouddha. Pour une large part des savants bouddhistes d'alors, ces textes représentaient la parole finale du Bouddha, comme le prouve

ou Candrakīrti entre autres. J'utiliserai le terme *yogācāra* pour identifier des idées provenant d'une nébuleuse de textes comme le *Laṅkāvatāra-sūtra*, le *Samdhinirmocana-sūtra*, la *Viṃśatikā* et le *Triṃśikā* de Vasubandhu concernant des spéculations relatives à l'esprit et à la formule célèbre selon laquelle « le triple monde est esprit ».

5. Je traduis *prajñāpāramitā* par Parfaite Sagesse plutôt que par l'expression habituelle « Perfection de Sagesse » pour deux raisons. La première est une exigence littéraire. En français, on ne parle naturellement ni plus de la perfection de la patience, de la perfection du courage, que de la perfection de la sagesse, pour parler d'une vertu ou d'une disposition pleinement développée. Bien entendu, dans le bouddhisme mahāyāna, le terme *pāramitā* est un terme technique désignant une disposition cultivée par un pratiquant du chemin bouddhique qui reçoit proprement son nom de *pāramitā* quand elle a atteint son plein degré de développement. L'expression « Perfection de Sagesse » est devenue une de ces expressions bouddhologiques qui signale sa technicité par sa non-naturalité. Je tente donc de lui rendre une certaine fluidité en choisissant une expression utilisant un nom abstrait et un adjectif qui le qualifie. C'est d'ailleurs la traduction habituelle pour un tel composé en sanskrit, ce qui constitue la seconde raison de cette traduction. En effet, du point de vue philologique maintenant, Haribhadra propose une analyse du composé sanskrit (*vigraha*) dans sa *Lumière* qui indique qu'une traduction par un nom et son adjectif serait plus appropriée. Il y explique que le composé *prajñāpāramitā* est à comprendre comme *prajñāyā dharma-pravicaya-lakṣaṇāyāḥ pāramitā prajñāpāramitā* (WOGIHARA 1932, p. 23) c'est-à-dire « [le composé] *prajñāpāramitā* veut dire la perfection qui appartient à la sagesse, définie comme étant le discernement des phénomènes ». Cette structure *nom abstrait au nominatif* + *nom au génitif* où le génitif est subjectif, est plus naturellement traduit dans les langues occidentales par un renversement qui fait du nom abstrait un adjectif qualifiant le nom au génitif. Voir par exemple TUBB and BOOSE 2007, p. 177-182.

la place centrale qui leur était accordée dans les grands monastères de Nālaṇḍā, Vikramaśīlā, ou Odantpurī. C'est d'ailleurs dans ces mêmes grandes institutions, décrites aujourd'hui comme des universités bouddhiques, que *L'Ornement* trouva ses plus grands commentateurs comme Haribhadra, Ratnākaraśānti, Ratnakīrti, Abhayākara Gupta, Atiśa, etc⁶. Ce soutien institutionnel n'est sans doute pas pour rien dans la diffusion de *L'Ornement*. En se présentant comme le texte majeur d'introduction à la Parfaite Sagesse, *L'Ornement* se plaçait ainsi au centre du monde philosophique et religieux bouddhique indien, et attirait à lui tout le reste de la scolastique qui pouvait s'organiser dans les cadres qu'il lui traçait.

On s'étonnera donc d'autant que cette partie considérable de la littérature bouddhique soit restée si longtemps ignorée par la recherche occidentale. Si les premiers chercheurs tels Obermiller, Stcherbatsky ou Conze s'y intéressèrent fortement, on observe un désintérêt quasi total pour cette littérature chez les chercheurs des générations suivantes au profit d'études sur le madhyamaka, l'épistémologie (*pramāṇa*), et dans une certaine mesure l'éthique bouddhique. En France, on ne peut guère compter que la belle étude sur le Tathāgatagarbha de D. S. Ruegg qui ait accordé à *L'Ornement* une attention soutenue. Il faut sans doute y voir là un signe de la difficulté que représente *L'Ornement* avec sa structure labyrinthique et ses longs et parfois fastidieux commentaires qui supposent une connaissance de divers corpus de la scolastique bouddhique et d'autres domaines de la pensée classique indienne. On assiste cependant ces quinze dernières années à une timide renaissance des études de *L'Ornement* avec les contributions de Makransky, Sparham, Apple et Brunnhölzl, dont on trouvera les références en bibliographie.

Les dates de *L'Ornement* sont encore largement incertaines. Le consensus place sa composition entre le iv^e et le début du vi^e s., c'est-à-dire après les premiers traités mādhyaṃika et yogācāra, mais avant ou pendant le grand développement des recherches épistémologiques⁷. Rapidement, peut-être à partir d'Haribhadra⁸, *L'Ornement* est considéré comme un texte ayant été composé

6. Si l'on accepte le *Prajñāpāramitāpiṇḍārthapradīpa* comme une œuvre d'Atiśa, ce dont certains érudits tibétains doutèrent. Cf. OBERMILLER 1988, note 3, p. 10.

7. CONZE 1978, p. 12; MAKRAISKY 1997, p. 111.

8. MAKRAISKY 1997, p. 111, n. 3, p. 369.

ou dicté par Maitreya, un personnage dont la réalité historique demeure entourée de mystère étant tour à tour considéré par la recherche universitaire comme une figure historique, maître du scoliaste Asaṅga, ou comme un être mythique, le Bodhisattva qui dans sa prochaine naissance humaine deviendra un Bouddha et qui aurait révélé *L'Ornement* à Asaṅga. Ce qui est certain, c'est qu'en attribuant *L'Ornement* à Maitreya, les commentateurs rehaussèrent le statut de ce texte. Il avait désormais une origine surnaturelle, et plus précisément un auteur dont la sagesse était proche de celle d'un Bouddha. L'autorité qui se voyait ainsi refléter sur *L'Ornement* en était considérable et nous en verrons les conséquences.

Si les circonstances historiques de *L'Ornement* sont obscures, du moins peut-on spéculer sur le contexte qui donna naissance à ce texte en se penchant sur sa situation d'énonciation. Il semble clair que *L'Ornement* ait été un texte écrit par et pour un public de moines hautement spécialisés, baignant dans une culture scolastique complexe et raffinée. La façon abstraite d'aborder les questions, la technicité poussée du lexique, plus tard de l'idiome même des commentaires utilisant des formes de raisonnement syllogistique, tout indique que *L'Ornement* s'adressait à des savants bouddhistes et non à des laïcs, ou à des moines non piqués de philosophie, et encore moins à des pratiquants d'une autre tradition religieuse. Il faut sans doute imaginer que ce texte était principalement transmis dans les grands ensembles scolastiques et monastiques de l'Inde du Nord et qu'il participait de l'éducation des moines les plus avancés en leur permettant d'organiser leur vision du monde dans le cadre de la métaphysique et l'exégèse bouddhiques tardives.

Cette tradition qui s'est poursuivie au Tibet et reste toujours vivante est un exemple par excellence de ce qu'une tradition philosophique et exégétique peut représenter en milieu bouddhique. Le présent article est la première partie d'une enquête qui examine l'évolution de l'exégèse de *L'Ornement*. Elle ne pourra être achevée qu'en considérant la destinée de cette interprétation au Tibet, et en particulier de l'usage qui est fait de la notion herméneutique de «sens caché»⁹. Pour le moment, il convient de clarifier la situation exégétique qui

9. Cet examen sera l'objet d'un prochain article qui couvrira le champ de l'évolution de *L'Ornement* depuis sa transmission de l'Inde au Tibet jusqu'aux commentateurs tibétains du xv^e s.

était celle de *L'Ornement* dans le contexte indien. En particulier, nous nous pencherons sur l'interprétation du lien existant entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse : les commentateurs de *L'Ornement* le présentaient-ils comme un commentaire des sūtra de la Parfaite Sagesse ? De quel sūtra s'agissait-il ? Nous verrons que l'histoire de cette interprétation est l'histoire du passage du statut purement exégétique de *L'Ornement* à un statut plus métaphysique et herméneutique (et philosophique si l'on veut opposer exégèse et philosophie) par le truchement du relâchement du lien existant entre *L'Ornement* et les sūtra. Ce relâchement n'est que l'autre facette de la réaffirmation de la nature de la Parfaite Sagesse et du resserrement du lien entre *L'Ornement* et la Parfaite Sagesse elle-même. En analysant cette relation telle qu'elle est articulée par *L'Ornement* lui-même, les deux Vimuktisena, Haribhadra et enfin Dharmamitra, nous verrons que son statut passe successivement de celui, ambigu, d'un sūtra philosophique, d'une synthèse explicative, d'un traité, et enfin d'une clef herméneutique de la tradition bouddhique. On se servira donc de cet exemple pour observer ce qui constitue une tradition exégétique et philosophique dont le maintien ou peut-être plutôt la poursuite dépend de la constante réappropriation et donc réinterprétation des textes antérieurs.

L'ORNEMENT DES RÉALISATIONS : UN STATUT AMBIGU DE SŪTRA PHILOSOPHIQUE BOUDDHIQUE

Le texte de *L'Ornement des Réalisations* est un texte relativement court de 275 strophes¹⁰. La première impression qui se dégage à sa lecture est celle d'un texte abrupt et aride : il semble consister en une longue liste de termes techniques bouddhiques dont la multitude et l'apparent désordre découragent plus d'un lecteur. Pourtant le projet de l'œuvre, présenté dès la première strophe, est des plus prometteurs, celui de décrire l'ensemble du chemin (*mārga*) qui mène à l'omniscience (*sarvākārajñatā*)¹¹. Il ne s'agit rien de moins que d'instruire le lecteur sur le but du chemin boud-

10. Certains chercheurs comme Conze (CONZE 1978, p. 12) comptent seulement 273 *śloka* en laissant de côté les deux premières strophes d'hommage.

11. «Le chemin vers la science omni-aspectuelle est ce qui est enseigné ici par le maître» (*sarvākārajñātāmārgaḥ śāsinā yo 'tra deśitah*). La science omni-aspectuelle, ou science de tous les aspects, est le type de connaissance ou de

dhique. Si son abord est des moins aisés, c'est que le texte est écrit à la façon des *sūtra* non-bouddhiques, ces textes versifiés, courts, et mnémotechniques qui résument l'ensemble d'une doctrine pour en fournir un exposé plus ou moins exhaustif¹². Sans commentaire, ces textes restent obscurs et quasi incompréhensibles, pour ne pas dire rébarbatifs, et c'est la raison pour laquelle *L'Ornement* lui-même créa comme un « appel d'air exégétique » qui se traduit par une production abondante de commentaires.

Pour autant il est vrai que tous les textes courts et obscurs en Inde n'ont pas donné lieu à la création d'une tradition exégétique aussi longue et fournie que celle de *L'Ornement*. Une des raisons qui a sans doute fait la fortune d'un tel texte est son association étroite avec les textes de la Parfaite Sagesse (*prajñāpāramitā*). C'est la nature de cette association que cet article tente de clarifier ou plutôt l'histoire des interprétations de cette association. Ce qui est clair dès le départ c'est que le texte de *L'Ornement* est composé après la période principale de composition des *sūtra* de la Parfaite Sagesse (*Prajñāpāramitā-sūtra*), dont les dates sont encore mal définies (II^e s. av. J.-C. – II^e s. ap. J.-C.)¹³. La relation exacte entre l'apparition de ces *sūtra* et la naissance du Mahāyāna n'est toujours pas entièrement clarifiée, mais on peut du moins affirmer sans danger que le développement du Mahāyāna a trouvé dans les *sūtra* de la Parfaite Sagesse un support et un tremplin essentiels. En se plaçant directement sous l'autorité des *sūtra* de la Parfaite Sagesse, *L'Ornement* s'est ainsi attiré l'attention des érudits qui trouvèrent dans ses vers un moyen d'aborder ces textes si profus et poétiques d'une manière méthodique et scolastique.

gnose que possède un Bouddha et est le sujet du premier des huit chapitres de *L'Ornement*.

12. Voir RENOU 1963 ; TUBB and BOOSE 2007, p. 1-5.

13. L'histoire de la composition des *sūtra* de la *Prajñāpāramitā* est d'une complexité extrême et a occupé les spécialistes pendant de nombreuses années. Voir en particulier le chapitre 7 de MAKRAŃSKY 1997 qui offre une bonne synthèse des recherches en la matière. En parlant de « période principale », je veux indiquer qu'il est tout à fait possible que *L'Ornement* ait été écrit à une période où tous les textes de la Parfaite Sagesse aujourd'hui connus n'étaient pas encore écrits et que certains soient apparus après la composition de *L'Ornement*. Mais étant donné que *L'Ornement* se réfère aux *sūtra* de la Parfaite Sagesse, qu'il utilise des thèmes et une terminologie que l'on retrouve en partie dans ces *sūtra*, il semble extrêmement probable que les *sūtra* majeurs tels que ceux en 100 000, 25 000, 18 000 ou 8 000 vers fussent déjà disponibles.

En effet, le type de relation que *L'Ornement* lui-même déclare entretenir avec les sūtra de la Parfaite Sagesse est posé dès le second vers :

« Le but de la composition [de ce texte] est pour les sages, qui sont sans doute désireux de connaître cet [enseignement] non touché par d'autres, de pratiquer avec aise la bonne conduite en dix points en portant dans leur mémoire le sens des sūtra. »¹⁴

Le but de *L'Ornement* consiste donc à faciliter la pratique de l'enseignement (*dharma*) bouddhique en explicitant le sens (*artha*) des sūtra. Cette dernière précision est en fait le point central de notre enquête : de quel sens s'agit-il ? En outre ce passage ne précise pas de quels sūtra il est question. Néanmoins l'ensemble des commentateurs ainsi que la référence récurrente à la Parfaite Sagesse au sein de *L'Ornement*, comme en témoignent les deux strophes d'hommage qui commencent le texte, ne laissent aucun doute qu'il s'agit bien ici des sūtra de la Parfaite Sagesse. D'emblée ce texte se comprend donc comme imbriqué dans une tradition et comme à la fois s'implantant dans et soutenant d'autres textes. L'intertextualité n'est pas ici affaire d'interprétation raffinée. Elle n'est pas plus imposée du dehors. Elle surgit directement et consciemment au cœur même du texte de *L'Ornement*.

C'est cette relation entre *L'Ornement* lui-même et les sūtra de la Parfaite Sagesse qu'il convient de préciser pour que nous puissions ensuite évaluer au mieux l'évolution de l'interprétation de cette relation pour les commentateurs des siècles suivants. Ce qui fait la spécificité et l'intérêt d'un texte comme *L'Ornement* c'est précisément le statut ambigu de son rapport aux sūtra de la Parfaite Sagesse. En effet, l'association étroite que *L'Ornement* proclame avec ces sūtra pourrait laisser penser qu'il en est un commentaire, la forme la plus classique de la relation entre deux textes en Inde, puisque *L'Ornement* déclare sa dépendance à l'égard de ces sūtra et se veut une exposition de la nature de la Parfaite Sagesse. Pourtant il n'en est rien : ni le titre ni le corps même du texte n'indiquent que *L'Ornement* puisse être assimilé à un commentaire des sūtra de la Parfaite Sagesse. La forme versifiée même du texte plaide contre

14. Les vers de *L'Ornement* sont cités à partir d'AMANO 2000 et référencés au moyen du chapitre en chiffre romain et du vers en chiffre arabe. Je restitue le texte d'Amano sans en changer l'orthographe : *smṛtau cādhāya sūtrārthan dharmacaryān daśātmikām | sukhena pratipatsīran ity ārambha-prayojanam || I.2||*.

cette possibilité¹⁵. Cette forme versifiée semble plutôt lui accorder le statut de texte philosophique autonome, comme celui des *Sūtra philosophiques* (*Nyāya-sūtra*), des *Sūtra sur le Yoga* (*Yoga-sūtra*), ou des *Sūtra sur l'Exégèse* (*Mimāṃsā-sūtra*). Tout comme ces textes philosophiques non-bouddhiques, *L'Ornement* se veut être une reformulation des éléments essentiels du chemin bouddhique. En outre, on oublie trop souvent que *L'Ornement* se présente lui-même comme un traité (*śāstra*), c'est-à-dire, pour paraphraser Stcherbatsky et Obermiller, une exposition systématique d'une doctrine¹⁶, et que tous ses commentateurs sans exception rappelleront ce statut, souvent dans le titre même de leur propre commentaire. En affirmant le statut de traité de *L'Ornement*, son ou ses auteurs en soulignaient l'aspect théorique, scientifique et systématique¹⁷, ce qui signifie aussi sa capacité à présenter un sujet sans avoir à s'appuyer explicitement sur un autre texte.

Si l'auteur de *L'Ornement* avait voulu en faire un commentaire, il aurait aisément pu. On trouvait en effet de tels textes dans l'Inde médiévale. On conserve encore dans le canon tibétain deux « grands commentaires » (*brhaṭṭikā*) de sūtra de la Parfaite Sagesse : le *Grand Commentaire de la Noble Parfaite Sagesse en 100 000 vers*¹⁸ et le *Grand commentaire de la Noble Parfaite Sagesse en 100 000, 25 000 et 8 000 vers*¹⁹. L'identité des auteurs est à ce jour encore largement discutée : l'auteur du premier texte est resté et restera sans doute à jamais, anonyme, et le second est tour à tour donné comme Vasubandhu, Daṃṣṭrāsena²⁰, ou un auteur anonyme²¹. Les

15. C'est d'ailleurs sans doute la même observation qui amena les compilateurs des canons tibétains à ne pas classer *L'Ornement* dans la section des commentaires de sūtra, mais plutôt dans celle de la Parfaite Sagesse. Cf. APPLE 2009. Il est vrai pourtant que cet argument n'est pas entièrement convaincant car on trouve dans la section de la Parfaite Sagesse du canon tibétain des commentaires de sūtra comme les deux grands commentaires dont il va être question ci-dessous.

16. STCHERBATSKY et OBERMILLER 1929, p. v.

17. Voir POLLOCK 1985. Pour un aperçu en français, voir BOISTARD 1994, p. 289-293.

18. Le canon tibétain n'indique étrangement pas de titre sanskrit : *Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum gyi rgya cher 'grel*.

19. *Āryaśatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābrhaṭṭikā*.

20. Ou Diṣṭasena, Daṃṣṭasena, Daṃṣṭasyana. Voir HOPKINS 1999, p. 233.

21. Ces dernières années ce problème a été abordé plusieurs fois par les commentateurs occidentaux. Voir SPARHAM 2001 pour une bonne synthèse sur la question.

deux textes, contrairement à *L'Ornement*, suivent la lettre des sūtra. Mais le travail de *L'Ornement* est tout autre. Il sert comme une clef de lecture des sūtra de la Parfaite Sagesse. Il adopte ainsi une terminologie qui classe l'apparent désordre et les répétitions que l'on observe dans les sūtra. Surtout, il fournit une structure dont on ne retrouve pas clairement les éléments dans les sūtra. Par exemple ses huit chapitres sont censés donner le plan des sūtra en huit sections, qui donc incluent les nombreux chapitres que comptent les sūtra de la Parfaite Sagesse²². Cette terminologie et cette structure ne se retrouvent pas telles quelles dans les sūtra, mais elles permettent à *L'Ornement* de mettre à jour une analyse complète du chemin qui mène à l'Éveil parfait d'un Bouddha. Il s'agit bien là d'un ajout de *L'Ornement* – que cet ajout soit réel ou seulement la révélation d'un «sens caché» comme les Tibétains le penseront des siècles plus tard, c'est là tout le problème de l'interprétation des rapports entre *L'Ornement* et les sūtra. *L'Ornement* fait donc preuve de bien plus de liberté conceptuelle et exégétique qu'un commentaire traditionnel.

Pourtant cette autonomie n'est pas totale puisque *L'Ornement* revendique sa subordination aux sūtra de la Parfaite Sagesse : il ne vise en effet qu'à expliciter ce qu'est la Parfaite Sagesse et son pouvoir de mener à l'Éveil celui qui se consacre à son étude et sa pratique. Or la Parfaite Sagesse s'exprime d'abord et avant tout dans des sūtra et, sans eux, *L'Ornement* n'aurait pas pu être composé. Il y a donc une priorité chronologique des sūtra de la Parfaite Sagesse. Pour préciser encore la relation entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse il faudrait déterminer de quel sūtra en particulier *L'Ornement* se veut être l'explication. Le célèbre débat entre Ārya Vimuktisena et Haribhadra peut-il être tranché par une approche philologique et historique ? Ārya Vimuktisena considérait en effet que *L'Ornement* devait être rattaché au *Sūtra sur la Parfaite Sagesse en 25 000 vers* tandis qu'Haribhadra était partisan de le rattacher au *Sūtra sur la Parfaite Sagesse en 8 000 vers*. Mais c'est peut-être précisément dans cette indétermination que se trouve la raison du statut ambigu de *L'Ornement*. Si *L'Ornement* n'indique pas le texte particulier dont il est censé éclairer le sens, c'est peut-

22. En effet, les trois sūtra majeurs de la Parfaite Sagesse en 100 000, 25 000 et 8 000 vers comptent respectivement 52, 83 et 32 chapitres.

être parce qu'il n'est précisément pas le commentaire d'un texte, d'un sūtra en particulier, mais un développement spéculatif sur la Parfaite Sagesse en général. Ou pour être plus précis, *L'Ornement* est moins soumis à un sūtra particulier qu'au «sens des sūtra» comme le disent ses premiers vers. On peut sans doute considérer que la Parfaite Sagesse trouve son expression privilégiée dans tel ou tel sūtra, mais un sūtra n'est que l'expression dérivée d'un sens éternel et ultimement non-verbal pour les savants mahāyānistes, puisque la Parfaite Sagesse est la sagesse même des Bouddhas dont la perfection et l'ineffabilité sont souvent proclamées²³. Il faut donc se garder d'imposer une vision trop «littéraliste» de la relation entre *L'Ornement* et les sūtra pour lui préférer une relation sémantique, une nuance qui se révélera capitale dans la suite de notre enquête. En s'intéressant au sens des sūtra, *L'Ornement* assure une fonction de résumé, de reformulation scolastique, de réorganisation systématique des éléments du sūtra primordial qui n'est nulle part accessible.

Vu sous cet angle, le statut de *L'Ornement* s'apparente encore une fois au statut de certains autres sūtra²⁴ non-bouddhiques tels que les *Sūtra du Vedānta*²⁵. On n'a pas assez souligné cette parenté formelle, à la fois philosophique et exégétique. Outre la concision que nous rappelions tantôt, ces textes de diverses traditions se caractérisent par le même renvoi à un texte original, parfait et inaccessible dont ils ne seraient que la reformulation synthétique et nécessairement imparfaite, se libérant ainsi d'une attention trop étroite aux textes fondateurs de leur propre tradition qui étaient à leur disposition. Les *Sūtra du Vedānta* par exemple reconnaissent

23. Cette idée d'une dérivation, nécessairement incomplète et imparfaite, des textes à partir d'une source primordiale est une idée largement répandue en Inde au moins au cours du premier millénaire. On trouve l'idée formulée dans le cadre de la littérature de la Parfaite Sagesse par Conze, mais qui se réfère à un auteur tardif, Bu ston (CONZE 1978, p. 17-18). Elle se trouve appliquée également aux *Veda*, au *Mahābhārata* (DONIGER 2009, p. 263-264), et à de nombreux *Śāstra*, comme le résume S. Pollock dans POLLOCK 1985, p. 512-513. Voir aussi FEZAS 1994, p. 125 et 144-146.

24. L'ambiguïté du terme *sūtra* est dangereuse ici car elle semble rapprocher les sūtra non-bouddhiques tels que les *Nyāya-sūtra* des sūtra bouddhiques tels ceux de la Parfaite Sagesse. Pourtant l'écart entre ces types de texte ne pourrait être plus grand tant leur genre, leur forme et leur contenu n'ont rien à voir entre eux. En particulier, les sūtra bouddhiques sont rédigés comme des discours assez longs et en prose et non comme des aphorismes mnémotechniques.

25. Aussi appelés *Brahma-sūtra*.

certaines aux *Veda* une autorité absolue et déterminante, mais cette autorité s'exerce de manière assez lointaine et lâche. Ils ne discutent en effet que très peu du détail du texte même des *Veda*. L'élaboration de la doctrine par les commentateurs vedāntin ne passe pas par une attention scrupuleuse à la lettre des *Veda*. Les *Sūtra du Vedānta* se distinguent ainsi nettement des commentaires des *Veda*, comme celui de Sāyaṇa. Ils s'intéressent davantage aux présupposés qui soutiennent ces textes, à la vision du monde et aux possibilités philosophiques et sotériologiques qu'ils offrent. Si la doctrine du Vedānta doit être conforme au *Veda* (*āgamāvirodha*), ses partisans sont aussi conscients qu'on ne la trouve pas toute formulée dans les *Veda*, y compris dans les *Upaniṣad*, mais que ce sont les spéculations propres de l'école du Vedānta qui mettent au jour sa doctrine²⁶. Il y a donc sans doute là un paradigme commun et peut-être contemporain dans l'Inde philosophique et religieuse du III^e-VI^e s. auquel *L'Ornement* se conforme. Ce dernier n'est ni un commentaire, ni un texte indépendant, mais une sorte d'entre-deux, un texte subordonné à un corpus tout en dépassant les limites textuelles de ce corpus par l'élaboration d'une interprétation originale. Ce statut se révélera bien vite trop bancal pour les commentateurs qui chercheront à clarifier son rapport exact avec les sūtra de la Parfaite Sagesse et à lui assurer un statut plus stable. Pour l'instant du moins, il est utile de réfléchir sur le genre de *L'Ornement* qui, on le constate, n'est pas dûment arrêté : sans être vraiment un commentaire, il se veut être un traité qui explique le sens d'autres textes, ou d'un autre texte.

LA CRÉATION D'UNE TRADITION EXÉGÉTIQUE : LES DEUX VIMUKTISENA

Les deux plus anciens commentaires de *L'Ornement* marquent une nouvelle phase dans la manière dont ce dernier est considéré par la tradition bouddhique : ils représentent une étape intermédiaire

26. Voir en particulier HALBFASS 1991 «The Presence of the Veda in India Philosophical Reflection» (chapitre 2). C'est le cas aussi des *Mīmāṃsā-sūtra* et de ses commentateurs pour lesquels, comme l'explique Halbfass, la doctrine Mīmāṃsā est fondée sur les *Veda* (*vedamūla*) sans qu'elle puisse vraiment être trouvée telle quelle dans les textes védiques. C'est davantage l'idée du *Vēda* en général que celle de ses textes qui est sollicitée (*ibid.* p. 31).

entre le statut ambigu de départ et l'interprétation totalisante d'Haribhadra en explicitant le statut de traité de *L'Ornement* sans toutefois lui accorder une place centrale et pleinement autonome au sein de la tradition bouddhique.

Comme D. S. Ruegg le rappelle, nous ne connaissons quasiment rien des deux Vimuktisena sinon qu'ils vécurent avant Haribhadra²⁷. Plus important pour notre propos est la tournure décisive de l'interprétation de *L'Ornement* que les commentaires de ces deux auteurs vont donner. En effet, l'existence de commentaires change la donne pour *L'Ornement*. Cet argument pourrait laisser entendre que *L'Ornement* ait pu exister à un certain moment sans commentaire, ce qui contredirait l'idée selon laquelle ce texte obscur exige une glose pour être intelligible. Le fait est que nous ne possédons pas de commentaire de *L'Ornement* qui précède ceux des deux Vimuktisena. Il est vrai qu'Haribhadra dans l'hommage qu'il adresse à ses prédécesseurs au début de ses deux commentaires parle d'Asaṅga et de Vasubandhu comme des deux premiers commentateurs de *L'Ornement*. Mais ces commentaires ne nous sont pas parvenus, s'ils ont jamais existé²⁸. Cela ne veut pas dire que d'autres commentaires n'aient pas été en circulation. Le texte d'Ārya Vimuktisena par exemple laisse penser qu'il existait des interprétations différentes de nombreux passages de *L'Ornement*. Que ces interprétations aient été exprimées à l'oral, par exemple dans des sortes de cours expliquant *L'Ornement* qui pouvaient avoir lieu dans certains monastères, ou par écrit dans des commentaires, cela reste à démontrer. On peut néanmoins émettre l'hypothèse selon laquelle il est plus probable qu'Ārya Vimuktisena ait initié le grand mouvement exégétique de *L'Ornement* à l'écrit puisqu'il ne fait référence à aucun autre commentaire composé par lui.

27. RUEGG 1968. Ruegg est prudent sur les dates des deux auteurs : il semble penser qu'ils se situent entre le v^e et le vii^e s. RUEGG 1981, p. 101 suggère le vi^e s. pour Ārya et les vi^e-vii^e s. pour Bhadanta.

28. Certains auteurs tibétains, et peut-être indiens comme Haribhadra lui-même ou Abhayākara Gupta, considérèrent que l'*Āryaśatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitābrhṛṭṭikā*, cité ci-dessus, était de Vasubandhu. Même si ce texte était en effet de cet auteur, cela ne changerait rien au présent argument qui soutient que c'est avec les deux Vimuktisena que le statut de *L'Ornement* commence à se modifier puisque le *Grand Commentaire* n'est pas un commentaire de *L'Ornement*. Il est tout de même étrange de penser que, si Haribhadra avait accès lui-même à ces commentaires, il ne les cite jamais, alors qu'il cite abondamment l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, par exemple.

Quoi qu'il en soit, avec les deux Vimuktisena, *L'Ornement* devient donc un objet d'examen en propre : il n'est plus seulement ce qui explique les sūtra de la Parfaite Sagesse mais doit lui-même être expliqué comme un texte ayant ses propres particularités. Bien entendu *L'Ornement* demeure lié intimement aux sūtra de la Parfaite Sagesse : les deux auteurs, par exemple, citent abondamment le sūtra en 25 000 vers au sein de leur commentaire de *L'Ornement*. Mais en devenant lui-même l'objet de commentaires, *L'Ornement* voit son autonomie se renforcer. Les deux Vimuktisena ne font ici que déployer le statut de traité que possédait déjà *L'Ornement*, un statut qui lui donne une certaine autorité et qui justifie qu'on lui accorde l'attention exégétique qu'il mérite. Ārya Vimuktisena est l'auteur du *Commentaire du Traité de l'Ornement des Réalisations, une Instruction sur la Parfaite Sagesse en 25 000 vers*²⁹ et Bhadanta Vimuktisena est l'auteur de la *Glose sur les Stances du Traité de l'Ornement des Réalisations qui est l'Instruction sur la Noble Parfaite Sagesse en 25 000 Vers*³⁰. En utilisant les termes de *vṛtti* et de *vārttika*, ces deux auteurs donnent à *L'Ornement* ses lettres de noblesse scolastique. En effet ces deux termes laissent penser que les deux auteurs, ou du moins Bhadanta Vimuktisena, commencèrent à envisager leurs œuvres au sein d'une continuité exégétique. *Vṛtti* peut désigner le premier niveau de commentaire d'un texte racine tandis que *vārttika* désigne plutôt un commentaire de second degré. Par commentaire de second degré il faut entendre non pas forcément un commentaire ligne à ligne d'un premier commentaire mais une œuvre élaborée à partir d'une première exégèse et qui prend cette première explication pour référence³¹. Les deux Vimuktisena ont

29. *Pañcaviṃśatisāhasrikāryaprajñāpāramitopadeśābhisamayālaṃkāra-śāstravṛtti*. Le titre complet n'a pas été conservé en sanskrit dans Pensa 1967. On ne le trouve que dans le canon tibétain. Les translittérations tibétaines n'étant pas toujours exactes avec le sanskrit, le titre est ici légèrement amendé pour respecter le sanskrit.

30. *Pañcaviṃśatisāhasrikāryaprajñāpāramitopadeśābhisamayālaṃkāra-śāstrakārikāvārttikam*.

31. Sur ce point les catégories de commentaires ne sont pas fixées strictement mais plutôt affaire d'usage. On trouvera des exemples de ces catégories dans les traditions non-bouddhiques comme par exemple dans l'école Nyāya où le *vārttika* de Uddyotakara s'appuie sur le *bhāṣya* de Vātsyāyana comme l'indiquent les derniers vers du *vārttika*, le *bhāṣya* étant lui-même le commentaire des *Nyāyasūtra* d'Akṣapāda. Les auteurs bouddhistes ont aussi suivi une telle habitude comme Dharmakīrti et son *Pramāṇavārttika*, qui se veut un commentaire non-linéaire du

ainsi intégré *L'Ornement* au monde scolastique en l'instituant comme autorité d'une nouvelle tradition exégétique.

En outre les deux Vimuktisena proposent pour la première fois une interprétation du contenu (*abhidheya*) de *L'Ornement* qui lui donne un nouveau poids philosophique³². Au tout début de son commentaire³³, Ārya Vimuktisena se demande ce que contient *L'Ornement* : s'agit-il d'une synthèse (*saṃgraha*) qui vise à rassembler les éléments (*vastu*), les remèdes (*pratipakṣa*) ou bien les aspects (*ākāra*) ? Il réfute tour à tour chaque possibilité en expliquant ce qu'elles signifient. Par «élément», il entend toutes les catégories de base de la doctrine bouddhique telles qu'elles sont exposées, par exemple, dans les traités d'abhidharma³⁴. Si *L'Ornement* n'était rien de plus qu'une telle synthèse, il ne serait qu'une répétition sans intérêt de ces traités. S'il était une collection des remèdes purifiant les éléments souillés (*saṃkleśavastu*) sans en même temps présenter ces souillures, il serait incomplet, car on ne comprendrait pas de quoi ces remèdes sont les remèdes. Ce que suggère Ārya Vimuktisena ici ce serait un *L'Ornement* qui ne serait qu'un traité d'abhidharma tronqué ne présentant qu'une partie des éléments, les éléments purificateurs. Il pense peut-être ici à des traités de pratique qui prescrivent des exercices et autres entraînements spirituels sans justification théorique. Enfin, par *aspect*, il semble vouloir désigner une manière d'appréhender les objets, la définition traditionnelle du terme *ākāra* que l'on retrouve dans l'*Abhidharmakośa*³⁵, puisqu'il explique que si *L'Ornement* présentait les aspects sans les éléments il n'y aurait rien à dire du tout puisque aucune chose ne serait comprise, ce qui sous-entend que l'on ne peut séparer réellement les aspects des objets dont ils sont les aspects.

Pramāṇasamuccaya de Dignāga, qui lui-même déclare rassembler dans son œuvre des éléments divers de ses propres œuvres épistémologiques. Voir GANERI 2008.

32. Il est vrai que ces deux auteurs ne sont pas très précis quant à la fonction de cette interprétation et que l'on peut hésiter entre considérer qu'elle présente le sujet du texte (*abhidheya*) ou bien son but (*prayojana*). Haribhadra est plus précis en indiquant qu'il s'agit du sujet du texte.

33. PENSA 1967, p. 11-12. Bhadanta Vimuktisena ne fait que répéter ce qu'écrit Ārya Vimuktisena à propos de ce passage, comme d'ailleurs quasiment tous les commentateurs après lui.

34. Il appelle ces traités des *lakṣaṇasāstra*.

35. Vasubandhu 1998, VII.13b, p. 830 : *sarveṣāṃ cittacaittānām ālambanagrahaṇaprakāra ākāra iti*.

L'opinion propre à Ārya Vimuktisena, c'est que *L'Ornement* est une collection de ces trois catégories mais articulées autour des sciences³⁶ des nobles individus (*ārya*) que sont la science des éléments, la science des chemins et la science omni-aspectuelle. Chacune de ces sciences appartient respectivement aux Auditeurs (*Śrāvaka*) et Bouddhas solitaires (*pratyekabuddha*), aux Bodhisattvas et enfin aux Bouddhas. *L'Ornement* est ainsi pour Ārya Vimuktisena une reformulation des catégories essentielles de la doctrine bouddhique telles que l'abhidharma les proposait déjà mais réinterprétées dans le cadre nouveau du chemin bouddhique tel qu'il est compris par le mouvement du Mahāyāna. En d'autres termes, ce qu'Ārya Vimuktisena explique, et qui deviendra de plus en plus clair avec les commentateurs suivants, c'est que *L'Ornement* est un nouvel abhidharma modernisé dans le sens des doctrines mahāyanistes, ce qui implique aussi fondamentalement la philosophie mādhyamika. En effet puisque selon Ārya Vimuktisena *L'Ornement* n'ajoute pas de nouveaux éléments à ceux que l'abhidharma présentait déjà et que les remèdes et aspects sont fondés sur ces mêmes éléments, il faut en conclure que *L'Ornement* propose possiblement quelques nouveaux remèdes et discerne quelques nouveaux aspects, mais que son projet demeure essentiellement à l'unisson du projet de l'abhidharma. Les premiers commentateurs de *L'Ornement* voyaient leur propre travail dans une certaine continuité avec la tradition de l'abhidharma³⁷.

Toutefois Ārya Vimuktisena est très clair sur le fait que continuité ne veut pas dire répétition: *L'Ornement* se réapproprie les éléments majeurs de l'abhidharma en les réinterprétant dans un nouveau cadre

36. Par « science », je traduis *jñatā*, un terme peu usité en sanskrit et qui désigne dans *L'Ornement* les types de connaissance particuliers aux pratiquants idéaux bouddhistes tels que les Auditeurs (*Śrāvaka*), Bouddhas solitaires (*Pratyekabuddha*), Bodhisattvas et Bouddhas. On entendra le terme *science* dans le sens d'une connaissance certaine et dûment fondée, un sens qu'il revêtait en philosophie jusqu'à Husserl, et non dans le sens de la science moderne.

37. On trouvera un argument supplémentaire de cette continuité au début du long commentaire d'Haribhadra où ce dernier déclare que la Parfaite Sagesse, le but et le support de tout *L'Ornement*, a elle-même pour nature d'être un discernement des phénomènes (*prajñāyā dharmapavicaya lakṣaṇāyāḥ paramitā*, WOGIHARA 1932, p. 23), une expression qui se trouve être la définition même de l'abhidharma que donne Vasubandhu dans le commentaire du second vers de son *Abhidharmakośa*. Il faut donc être prudent avec un certain usage des *abhidharmikas* dans les écrits récents des recherches en philosophie bouddhique qui vise à les opposer systématiquement aux auteurs mādhyamika par exemple.

doctrinal, essentiellement celui du Madhyamaka. Les exemples ne manquent pas de concepts bouddhiques empruntés à l'abhidharma et entièrement dévoyés³⁸. L'ordre de présentation de la doctrine se modifie aussi puisqu'elle se restructure autour de la gnoséologie bouddhique : *L'Ornement* en effet se compose de huit chapitres qui analysent chacun une « réalisation » au sens large, c'est-à-dire un accomplissement à la fois gnoséologique, moral, émotionnel, physique même, etc. En expliquant que *L'Ornement* a pour sujet l'ensemble des éléments, des remèdes et des aspects réarticulés autour des huit réalisations, les deux Vimuktisena donnent à voir *L'Ornement* comme un traité orienté par et pour le chemin (*mārga*) bouddhique et donc comme une reformulation originale de la doctrine, en d'autres termes comme un nouvel abhidharma pour Mahāyanistes.

Cette autonomie de *L'Ornement* n'empêche pourtant pas les deux Vimuktisena d'amarrer *L'Ornement* aux sūtra de la Parfaite Sagesse. Pour eux, il est bien clair que *L'Ornement* explique ces sūtra, et même plus précisément la version en 25 000 vers. En prenant une ferme position sur le texte précis auquel *L'Ornement* est censé se rattacher, ils ramènent la Parfaite Sagesse à une réalité d'abord textuelle. Cela ne veut pas dire qu'ils limitaient la Parfaite Sagesse à sa dimension purement textuelle, mais cela présente sans aucun doute la Parfaite Sagesse sous un jour très différent de celui qu'Haribhadra donnera à voir. Bhadanta Vimuktisena interprète ainsi les quinze vers du début de *L'Ornement* (vers 3 à 17) comme résumant le sens de la Parfaite Sagesse en 25 000 vers, une interprétation que nous verrons remise en cause par Haribhadra. Les deux commentateurs poursuivent leur exégèse en émaillant leur texte de longues citations, ce qui montre encore que *L'Ornement* demeure pour eux avant tout une porte d'entrée vers les sūtra de la Parfaite Sagesse.

38. Peut-être l'un des exemples les plus frappants est celui du traitement de la notion d'Éveil, un concept défini par Vasubandhu en VI.67ab de son *Abhidharmakośa* comme une double connaissance, celle qui perçoit la destruction de l'ignorance et des souillures (*kṣaya-jñāna*) et celle qui sait que cette ignorance et ces souillures ne se produiront pas à nouveau (*anutpāda-jñāna*). *L'Ornement* réemploie la même définition en V.18 mais la réinterprète en disant que c'est un savoir qui connaît l'absence de destruction et de production, puisque tout est vide de nature propre et que rien n'est proprement ni produit ni détruit.

HARIBHADRA ET LA RÉAFFIRMATION DU STATUT DE TRAITÉ

Avec Haribhadra, c'est non seulement *L'Ornement* mais encore la Parfaite Sagesse elle-même qui acquiert un nouveau statut, d'une ampleur métaphysique et exégétique qui leur manquait jusque-là. Haribhadra a été jusqu'ici largement et injustement ignoré par la recherche occidentale. Auteur de deux commentaires de *L'Ornement*, il apparaît pour la tradition indienne d'abord, et encore plus pour la tradition tibétaine comme une autorité en la matière, et même ceux qui se démarquèrent de son interprétation ne purent simplement l'ignorer. Né au IX^e s.³⁹, l'importance de sa contribution à la littérature de la Parfaite Sagesse se mesure au premier abord quantitativement. Il est l'auteur indien à avoir écrit le plus sur cette littérature : outre deux commentaires sur *L'Ornement* proprement dit, on compte dans le canon tibétain un commentaire des *Vers sur l'Accumulation des Précieuses Qualités de la Parfaite Sagesse*⁴⁰ et une édition d'une version du sūtra en 25 000 vers.

Ses deux commentaires eux-mêmes ont donné à la tradition exégétique de *L'Ornement* une tournure décisive, tant par leur contenu que par leur forme. La *Lumière sur l'Ornement des Réalisations, une Analyse de la Parfaite Sagesse*⁴¹ est son plus long commentaire, sans doute le plus long commentaire indien. Son *Explication du Traité en Vers de l'Ornement des Réalisations*⁴² est son petit commentaire. Très proches quant au contenu, ils se différencient par le fait que le grand commentaire, semblable en cela à ses prédécesseurs, cite le sūtra tout en expliquant *L'Ornement* alors que le petit commentaire se limite à expliquer *L'Ornement* seul⁴³. C'est en fait là l'une des contributions les

39. La datation de la vie d'Haribhadra est rendue plus aisée que la vaste majorité des auteurs indiens classiques par le fait qu'il se réfère au roi Dharmapāla dans le colophon de sa *Lumière*, roi qui régna de 775 à 812-815. APPLE 2008, p. 29-30 cite une étude de Mano qui propose pour les dates d'Haribhadra 730-795.

40. Il s'agit du *Bhagavadratnagaṇaśaṃcayagāthāpañjikā*.

41. *Abhisamayālaṃkāṛāloka Prajñāpāramitāvyākhyā*.

42. *Abhisamayālaṃkāṛakārikāśāstravivṛti*. Il a souvent été appelé *Spuṭhārtha* par la recherche occidentale à cause d'une retraduction fautive à partir du tibétain *don gsal*.

43. Il y a bien ici et là quelques citations des sūtra, en particulier une longue citation qui précède le commentaire des deux premiers vers, mais ces citations restent marginales.

plus significatives d'Haribhadra. On n'a pas assez mesuré l'effet philosophique et littéraire de cette innovation formelle consistant à fournir le premier commentaire de *L'Ornement* dénué de toute citation des sūtra de la Parfaite Sagesse. Haribhadra accomplissait là un geste supplémentaire assurant une autonomie quasi totale de *L'Ornement* envers les sūtra de la Parfaite Sagesse. *L'Ornement* devenait enfin un traité de plein droit puisqu'il était possible de le lire et de l'expliquer sans le rapporter à un sūtra. Sa cohérence et sa signification internes suffisaient à son intelligibilité. Haribhadra inaugure donc une nouvelle manière de traiter *L'Ornement* en inaugurant une tradition exégétique qui se limite aux commentaires de *L'Ornement* et laisse de côté les sūtra. Sur les vingt-et-un commentaires indiens de *L'Ornement* que compte le canon tibétain, neuf commentent exclusivement *L'Ornement*, et parmi ces derniers deux sont des sous-commentaires d'Haribhadra. Il y a donc là une orientation décisive qui donna enfin aux érudits spécialistes de la Parfaite Sagesse un traité philosophique de plein droit.

On peut observer en outre cette concentration sur *L'Ornement* lui-même dans la manière dont Haribhadra présente le résumé de *L'Ornement* que l'on trouve dans les vers 3 à 17. Pour faire ressortir l'originalité d'Haribhadra, il faut revenir à la façon dont Bhadanta Vimuktisena commentait ces vers. Ce dernier expliquait de manière tout à fait élémentaire que les diverses catégories passées en revue dans ces vers fournissent les parties de *L'Ornement* et les divers thèmes ou sujets qui y sont traités. Ces quinze vers selon lui sont donc avant tout une sorte de table analytique ou de résumé du sens du texte du *Sūtra de la Parfaite Sagesse en 25 000 vers*⁴⁴. Avec Haribhadra ces vers acquièrent une portée plus audacieuse : ils ne sont plus seulement le résumé d'un texte spécifique, mais plutôt « le déploiement du corps de la Parfaite Sagesse »⁴⁵. On change ici presque d'univers philosophique. Pour Haribhadra ces vers n'offrent pas le découpage d'un texte en particulier mais établissent les différentes parties qui composent la nature de la Parfaite Sagesse elle-même qui n'est pas identifiable à un seul texte. Haribhadra opère une détextualisation de la notion de Parfaite Sagesse qu'il ne

44. TENG-YUR vol. 49, p. 539.

45. Amano 2000, 2b7 : *prajñāpāramitāyāḥ śarīra-vyavasthānaṃ pañca-daśa-kārikābhir āha*.

cesse d'ailleurs de personnaliser en l'appelant « la noble dame » ou la « Bienheureuse » (*bhagavatī*)⁴⁶.

Avant d'en venir à ce point en particulier il faut préciser encore la conception que se fait Haribhadra de la relation entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse. Sa volonté de donner à *L'Ornement* une plus grande autonomie se manifeste au sein même de son long commentaire où pourtant il commente à la fois *L'Ornement* et le *Sūtra de la Parfaite Sagesse en 8000 Vers*. En effet, les chercheurs occidentaux ont souvent insisté sur l'opposition entre Haribhadra et Ārya Vimuktisena quant au sūtra choisi pour illustrer leur explication respective de *L'Ornement*. Pourtant, si Haribhadra se démarque des deux Vimuktisena en choisissant de renvoyer *L'Ornement* au sūtra en 8000 vers, on a peu remarqué que cette référence ne se fait pas vraiment à l'exclusion des autres sūtra. En effet Haribhadra affirme plus ou moins explicitement que les trois sūtra en 100 000, 25 000 et 8 000 vers ne diffèrent que par leur longueur. Ils ont tous le même sujet et traitent des mêmes catégories. Pour appuyer son propos, il cite même Dignāga :

Ainsi il ne manque à ce texte en 8000 vers aucune catégorie présentée ailleurs.

Il est considéré ici comme une version concise. Ces mêmes catégories ont été présentées ailleurs⁴⁷.

En citant Dignāga, Haribhadra souligne que la signification de son choix du sūtra en 8000 vers dépasse de loin un simple changement de texte. Si vraiment il n'y a aucune différence majeure entre les trois sūtra (du moins c'est ainsi qu'Haribhadra interprète ces vers, comme le montrent les quelques phrases avec lesquelles il introduit le texte de Dignāga), il faut comprendre que le choix d'une version sur une autre est un choix purement quantitatif. Haribhadra ne relie pas *L'Ornement* exclusivement au sūtra en

46. Il est vrai qu'on ne peut exclure que cette orientation philosophique ait déjà été celle des deux Vimuktisena puisque cela semble correspondre à une tendance lourde de la tradition bouddhique. Pour autant, les témoignages que nous apportent les commentaires de ces auteurs montrent un décalage entre les deux Vimuktisena et Haribhadra, et c'est la raison pour laquelle il faut s'en tenir aux preuves textuelles – malgré le paradoxe de se tenir aux textes pour en montrer la portée limitée qu'ils revêtaient pour Haribhadra. Voir encore sur ce point note 52.

47. Voir tout le passage dans WOGIHARA 1932, p. 11-12 et VIMUKTISENA 2006, p. 182 : *ittham Aṣṭasahasrī 'yam anyūnā 'rthair yathoditāiḥ / grantha-saṃkṣepa iṣṭo 'tra ta evārthā yathoditāḥ*.

8 000 vers mais pratiquement : c'est juste une version plus aisée à commenter car moins verbeuse, plus adaptée aux pratiquants qui se fatiguent rapidement avec les longues explications. C'est donc un autre signe de la dé-textualisation qu'opère Haribhadra : le sens du sūtra dépasse les versions particulières contingentes que l'on peut trouver. Haribhadra lui-même connaissait bien la contingence de la transmission de ces textes, puisqu'il réédita une version du *Sūtra en 25 000 vers*, qui est encore conservée dans le canon tibétain.

On trouvera une preuve supplémentaire de cette dé-textualisation dans le fait qu'Haribhadra complète parfois son explication du sūtra en 8 000 vers par des éléments du sūtra en 100 000 vers comme au début de sa *Lumière* où il fournit un commentaire détaillé de l'introduction du sūtra en 100 000 vers puisque l'introduction du sūtra en 8 000 vers est très concise⁴⁸. Cela montre bien qu'il considère ces textes comme des versions différentes d'un même texte source ou d'un même texte idéal, se rapportant à un même enseignement, peut-être à un même moment⁴⁹. Son approche est donc de prendre le sūtra en 8 000 vers comme texte de base pour son commentaire, mais de l'alimenter par des éléments trouvés dans d'autres sūtra qui peuvent être utiles à son exégèse.

En réalité, cette conception du rapport entre *L'Ornement* et les textes de la Parfaite Sagesse n'est possible que parce qu'Haribhadra réinterprète le sens de la Parfaite Sagesse elle-même comme étant essentiellement gnose non-duelle (*advayajñāna*). Dans l'introduction de la *Lumière*, il entreprend de saper une conception purement textuelle de la Parfaite Sagesse. Pour ce faire, il débute par une réflexion sur la nature du langage. En effet au début de son commentaire la notion de moyen (*sādhana*) est centrale parce qu'elle exprime la fonction propre du texte : le texte n'est qu'un moyen pour réaliser une transformation interne qui permet de posséder la Parfaite Sagesse. Le texte, et le langage en général, est toujours déjà ouvert sur autre chose que lui-même, sur ce sur quoi

48. WOGIHARA 1932, p. 5-15 ; VIMUKTISENA 2006, p. 171-187.

49. En commentant l'expression *ekasmin kāle* ou *ekasmin samaye* (« en ce temps-là »), expression d'usage du début de tout sūtra bouddhique, Haribhadra discute de la possibilité pour le sūtra d'être une formulation articulée d'un enseignement qui dura un instant (WOGIHARA 1932, p. 7 ; VIMUKTISENA 2006, p. 174-175). Son opinion finale en la matière n'est malheureusement pas très claire.

il porte. On est dès le départ dans une conception du langage et du texte qui fait la part belle à l'extérieur du texte. Le *Sūtra de la Parfaite Sagesse* est avant tout un sūtra sur la Parfaite Sagesse, et c'est cette distinction qu'Haribhadra veut mener jusqu'à son terme. Ce qu'Haribhadra rappelle ici c'est la fondamentale ambiguïté de l'expression « Parfaite Sagesse » : elle désigne à la fois le texte et la sagesse elle-même qui constitue le but du chemin bouddhique⁵⁰. Il faut même aller plus loin : le texte ne s'appelle Parfaite Sagesse que par dérivation du sens premier qu'est cette sagesse elle-même. C'est pourquoi il affirme :

« La principale Parfaite Sagesse est le Bouddha bienheureux, c'est-à-dire la sagesse non-duelle semblable à une illusion. La Parfaite Sagesse secondaire, quant à elle, est soit le texte qui rassemble des mots et des phrases soit le chemin, qui peut se définir comme chemin de la vision, parce que ceux-ci aident à atteindre celle-là. »⁵¹

Haribhadra est le premier à faire cette distinction, mais il sera suivi par quasiment tous les commentateurs⁵². La Parfaite Sagesse n'est donc plus essentiellement un texte, mais avant tout une réalité, celle de la gnose même du Bouddha, une gnose qui définit même l'identité du Bouddha. En fournissant cette distinction, Haribhadra fonde sa vision totale de l'essentielle identité des sūtra sur la Parfaite Sagesse puisqu'ils ne sont que l'expression de cette réalité unique, ou du moins non-duelle. Si *L'Ornement* est donc une explication de la Parfaite Sagesse, il est une explication de cette gnose avant d'être une explication d'un texte en particulier. La boucle est donc

50. L'expression de Parfaite Sagesse articule cette ambiguïté pour Haribhadra : « Car ce qui est enseigné comme Parfaite Sagesse doit être considéré comme caractérisé par la relation de moyen à fin entre le traité et le but. » (*tathā hi sa Prajñāpāramitā-pradarśyamāṇaḥ Śāstra-prayojanayoḥ sādhya-sādhana-bhāvalakṣaṇo darśanīyaḥ*), WOGIHARA 1932, p. 3).

51. WOGIHARA 1932, p. 23 : *mukhyā buddho bhagavān māyopamaṃ jñānam advayaṃ. tat-prāptyanukūlatvena tu pada-vākya-samūho grantho darśanādi-lakṣaṇo mārگاś ca gauṇī prajñāpāramitā*.

52. Haribhadra est le premier à faire cette distinction dans la tradition exégétique de *L'Ornement*, mais on peut trouver de nombreuses traces de cette distinction sous d'autres formes dans d'autres corpus bouddhiques. En particulier, elle rappelle une distinction vraiment très proche que Vasubandhu propose au début de son *Abhidharmakośa* où il distingue deux sens d'abhidharma : le sens absolu (*pāramārthika*) est la sagesse (*prajñā*) pure avec tous ses éléments tandis que le sens conventionnel (*saṃketika*) est soit le processus qui mène à l'obtention de cette sagesse pure, soit le traité d'abhidharma lui-même. Voir VASUBANDHU 1998, I.2.

bouclée: c'est parce que la Parfaite Sagesse est une réalité en dehors des textes que *L'Ornement* peut être une œuvre autonome puisque cela veut dire que, si *L'Ornement* est fondamentalement une exposition de la nature de la Parfaite Sagesse comme gnose non-duelle, il n'est que secondairement une exposition du sens des sūtra de la Parfaite Sagesse.

On voit donc que la contribution majeure qu'Haribhadra apporte à la tradition exégétique de *L'Ornement* est d'utiliser *L'Ornement* à des fins philosophiques et religieuses plus vastes que celles d'un simple commentaire de texte. *L'Ornement* devient véritablement une clef de lecture de la tradition entière. C'est la raison pour laquelle Haribhadra ne se gêne pas pour faire des digressions parfois très longues, en particulier dans son long commentaire. Il fait appel à presque toutes les dimensions de la pensée bouddhique - à l'exception notable du tantrisme qui était pourtant en plein essor à son époque - telles que le madhyamaka, le yogācara, l'abhidharma et les développements épistémologiques (*pramāṇa*)⁵³. *L'Ornement* devient dépositaire de la doctrine entière de la tradition bouddhique, une direction dont les auteurs tibétains, avec leurs tendances encyclopédiques, sauront sans doute se souvenir.

DHARMAMITRA : PREMIERS PAS VERS UNE HERMÉNEUTIQUE RENOUVELÉE

Les commentateurs indiens après Haribhadra poursuivent la tâche entreprise par ce dernier d'étendre la signification de *L'Ornement*. *L'Ornement des Réalisations* n'est plus seulement une introduction aux sūtra de la Parfaite Sagesse mais une clef métaphysique et herméneutique de l'enseignement bouddhique. En réinterprétant le statut de la Parfaite Sagesse, Haribhadra a ouvert des possibilités nouvelles dont ses héritiers se saisissent. La période qui suit Haribhadra est riche en commentaires de *L'Ornement* qui demeurent largement inconnus par la recherche occidentale. Parmi les érudits les plus influents du Bouddhisme indien tardif, nombreux sont ceux qui s'employèrent à rédiger un commentaire

53. Ce dernier aspect avait été particulièrement noté par Makransky. Cf. MAKRA NSKY 1997, p. 9-13.

de *L'Ornement*. Ratnākaraśānti, Ratnakīrti, Abhayākara Gupta ou Atiśa sont célèbres pour avoir été des maîtres influents dans les grandes universités bouddhiques du Nord de l'Inde et pour leurs écrits concernant l'épistémologie pour Ratnakīrti⁵⁴, le tantrisme et le yogācāra pour Ratnākaraśānti et Abhayākara Gupta, ou pour avoir joué un rôle déterminant dans la transmission du Bouddhisme au Tibet pour Atiśa. On ignore en général leur commentaire de *L'Ornement* alors qu'ils ont parfois montré un grand intérêt dans ce domaine. Ratnākaraśānti par exemple en a écrit deux commentaires tandis qu'Abhayākara Gupta a utilisé *L'Ornement* dans son *magnum opus*, *L'Ornement de la Pensée du Sage (Munimatālamkāra)*⁵⁵, en plus d'écrire un commentaire sur le sūtra en 8000 vers, *Le Clair de Lune sur la Quintessence (Marmakaumudī)*, à l'aune de la terminologie et de la structure de *L'Ornement*. En faisant de *L'Ornement* un accès à la Parfaite Sagesse et non plus seulement à quelques sūtra, Haribhadra permit par exemple à Ratnākaraśānti et Abhayākara Gupta d'utiliser *L'Ornement* pour réinterpréter l'ensemble de la doctrine bouddhique et même en retour critiquer les interprétations d'Haribhadra lui-même⁵⁶.

Il serait utile de se pencher sur chacun des commentaires de ces auteurs pour pouvoir évaluer les influences réciproques qui ont pu s'exercer entre leurs divers engagements philosophiques et religieux. Y a-t-il, par exemple, des traces des positions épistémologiques que Ratnakīrti développe par ailleurs dans son commentaire de *L'Ornement*? Ou peut-on à l'inverse attribuer certaines de ses conceptions épistémologiques à son interprétation de la Parfaite Sagesse telle qu'il la livre dans son commentaire de *L'Ornement*? Ce sont des questions dont il appartiendra à ceux qui étudieront ces commentaires de se charger.

Il nous reviendra ici de nous occuper plus humblement du rôle qu'a pu jouer Dharmamitra dans l'interprétation des rapports entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse. Haribhadra, en réinterprétant la notion de Parfaite Sagesse, a forcé la tradition à redéfinir les rôles des divers corpus qui la composent. Si en effet *L'Ornement* est l'œuvre d'un Bodhisattva quasiment arrivé

54. Voir en particulier PATIL 2009.

55. Voir RUEGG 1981, p. 115 qui explique que c'est dans le troisième chapitre qu'il présente les huit réalisations.

56. Voir MAKRAŃSKY 1997, p. 269-286 sur ce point.

à la Bouddhité et s'il s'attache en particulier à définir la réalité telle qu'elle est dans son essentielle vacuité et insubstantialité, il semble entrer en compétition avec les autres œuvres qui se font les championnes de la doctrine de la vacuité, à savoir les traités mādhyamika. En effet, à quoi ces dernières peuvent-elles bien servir si l'on possède déjà les opinions définitives d'une autorité aussi fiable que Maitreya? En outre, les traités mādhyamika mettent avant tout en œuvre un discours sur l'ontologie, c'est-à-dire sur la question de savoir ce qui peut être dit exister ou être en général⁵⁷. *L'Ornement* au contraire donne à voir un foisonnement conceptuel qui manque aux traités mādhyamika car il s'intéresse aux abondantes catégories de la doctrine sotériologique bouddhique. Comment donc ces deux types de discours qui se réfèrent à une même réalité, celle de la Parfaite Sagesse, peuvent-ils bien se concilier? C'est précisément la préoccupation qui va commencer à se manifester avec Dharmamitra et qui va donner naissance à une nouvelle orientation herméneutique.

Il faut d'abord souligner que *L'Explication* d'Haribhadra est le premier commentaire de *L'Ornement* à susciter la composition de sous-commentaires⁵⁸. C'est donc le début d'une tradition exégétique au sens fort du mot, c'est-à-dire d'une tradition de transmission des commentaires et de commentaires de commentaires; ces commentaires peuvent se commenter les uns les autres ou bien en revenir au texte premier tout en répondant indirectement à d'autres commentaires au cours de leurs explications. Cet établissement d'une tradition exégétique propre à *L'Ornement* est un signe supplémentaire du renforcement de son autonomie et de la place accrue qu'il occupa au sein de la scolastique bouddhique: on pouvait désormais se référer aux divers commentaires qui expliquaient *L'Ornement* lui-même sans passer par les sūtra. Cette autonomie ne s'est pas traduite par une isolation de *L'Ornement* par rapport aux autres textes de la tradition. Au contraire, *L'Ornement* est apparu

57. Je n'utilise le terme *ontologie* ici que par commodité sans vouloir entrer dans les interprétations complexes de la pensée mādhyamika.

58. Si l'on laisse de côté le *Vārttika* de Bhadanta Vimuktisena. Comme le *Vārttika* ne s'affiche pas à proprement parler comme un sous-commentaire du *Vṛtti* d'Ārya Vimuktisena, il semble raisonnable de considérer Dharmamitra comme le premier à avoir écrit un sous-commentaire de *L'Ornement*. Le second est Dharmakīrtiśrī de Suvarṇadvīpa, très connu au Tibet sous le nom de *gser gling pa* comme le maître d'Atiśa. Voir SKILLING 1997.

comme offrant une perspective herméneutique sur la tradition entière.

Le besoin d'une telle perspective se faisait en effet de plus en plus ressentir durant la période tardive du bouddhisme indien (après le VII^e-VIII^e s. et l'apparition du tantrisme) tant la profusion des textes et des genres soulignait le manque d'organisation et d'orientation de la tradition. C'est sans doute la raison qui amena Dharmamitra, le premier sous-commentateur d'Haribhadra, à réfléchir sur la place de *L'Ornement* dans l'ensemble de la tradition scolastique bouddhique⁵⁹. Son commentaire se signale par son ampleur de vue plus que par sa précision dans l'explication mot à mot du texte d'Haribhadra. Si Haribhadra avait magistralement réussi à inclure dans son commentaire de *L'Ornement* la plupart des pans de la scolastique bouddhique, il n'avait pas encore tiré les conséquences systématiques d'une telle réappropriation pour l'herméneutique bouddhique. Dharmamitra poursuit le dessein d'Haribhadra en agrégeant à la doctrine de *L'Ornement* de nouveaux thèmes qui n'y figuraient pas jusque-là⁶⁰. Mais surtout il prend sérieusement en compte le foisonnement exégétique et textuel de la tradition bouddhique en proposant une avancée herméneutique qui tente de résoudre l'apparente disparité de traditions textuelles qui semblent aller dans des directions sinon opposées, du moins divergentes.

Dans ses *Mots étincelants*⁶¹ il est en effet le premier à accorder à Nāgārjuna et Maitreya un statut éminent et égal dans l'histoire de l'herméneutique bouddhique. Ils sont présentés comme deux figures ayant expliqué le sens (*don*, *artha**) de ce qui pour lui est l'enseignement le plus excellent du Bouddha, à savoir la Parfaite

59. Dharmamitra est sans doute postérieur d'une ou deux générations à Haribhadra puisque son commentaire, qui aurait sans doute intéressé les Tibétains de l'époque, n'est pas catalogué dans les premières listes tibétaines de traduction comme le *Lhan kar ma*. Il a probablement vécu dans la deuxième moitié du IX^e s. Dharmamitra n'est pas toujours très proche du texte d'Haribhadra. C'est plutôt le second sous-commentateur, Dharmakīrtiśrī, qui montre une attention scrupuleuse envers *L'Explication*.

60. Il fait ainsi entrer dans le pan de la doctrine de *L'Ornement* la notion de nature de Bouddha (*tathāgatagarbha*). Voir RUEGG 1977.

61. Le commentaire a pour titre complet *Abhisamayālaṃkārikārikāprajñāpāramitopadeśaśāstraṭīkāprasphuṭapadā*, mais on trouve aussi dans certaines éditions du canon tibétain une variante en *Prasannapadā*, qui signifie presque la même chose.

Sagesse⁶². Sans le dire tout à fait explicitement, il leur donne ainsi un statut de fondateurs de traditions herméneutiques au sein de la scolastique bouddhique puisqu'ils apparaissent comme ceux qui ont inauguré une nouvelle manière d'interpréter les textes de la Parfaite Sagesse. C'est sans doute chez Dharmamitra qu'il faut situer la source du statut de « fondateur de tradition » (*shing rta srol 'byed*) que les Tibétains utiliseront largement.

Pour Dharmamitra, Nāgārjuna et Maitreya font donc tous deux porter leur commentaire sur la même Parfaite Sagesse; il n'y a que leur manière de l'expliquer qui diffère. Le premier est décrit comme ayant clarifié l'essence même du sens des textes de la Parfaite Sagesse et surtout d'avoir déterminé le sens de ces textes en éliminant les doutes et les incertitudes quant à leur véritable signification⁶³. Il faut sans doute entendre ici les clarifications apportées par Nāgārjuna regardant le sens des deux vérités, que Dharmamitra mentionne juste avant le passage sur Nāgārjuna. Puisqu'en général la réalité était désignée négativement dans les sūtra de la Parfaite Sagesse, le risque était grand de lire ces sūtra comme soutenant une position nihiliste qui niait toute réalité non seulement aux objets ordinaires, mais aussi toute réalité et par là même toute validité, selon le sens commun, aux catégories de la doctrine et du chemin bouddhique. En rejetant à la fois l'être et le non-être comme catégories ontologiques ou attributives au moyen de sa doctrine des deux vérités, Nāgārjuna préservait la possibilité d'un certain discours et d'une certaine pratique bouddhiques. La façon dont Dharmamitra présente Nāgārjuna laisse ainsi penser qu'il le considère avant tout comme l'interprète du sens objectif de la Parfaite Sagesse, c'est-à-dire du sens de la Parfaite Sagesse telle qu'elle qualifie la réalité en elle-même: la Parfaite Sagesse est ici

62. Tout ce développement se trouve au début de son commentaire, TENG YUR vol. 52, p. 710-711. Si Nāgārjuna est cité par Haribhadra, il n'est jamais considéré comme une figure ayant inauguré une tradition exégétique propre et séparée d'une autre. SPARHAM 1987 avait bien vu cette innovation de Dharmamitra, mais il semble « tibétaniser » la référence de Dharmamitra à l'étendue et la profondeur de l'enseignement puisque Sparham semble rapporter l'étendue à Maitreya et la profondeur à Nāgārjuna, tout comme les auteurs tibétains, alors que peu d'éléments dans le texte de Dharmamitra autorisent cette interprétation.

63. TENG YUR vol. 52, p. 710-711 : *de la snying po'i don ni mdo sde zab mo rab tu mang po las gsal por bstan cing, 'phags pa klu sgrub kyi zhal snga nas dbu ma shes rab la sogs par lung gi don gtan la dbab pa nges par mdzad pas the tshom med par mdzad pa'i phyir skye bo phyi ma rnams 'jug tu rung bar mdzad do.*

l'objet même de nos pensées et, en un sens plus fondamental, de la sagesse du Bouddha.

L'Ornement de son côté, auréolé du prestige et de l'autorité de la figure de Maitreya, est élevé au même rang que les traités déjà pluriséculaires du Madhyamaka⁶⁴. C'est déjà là une innovation intéressante et audacieuse de la part de Dharmamitra. En outre, Maitreya est lui aussi reconnu comme ayant clarifié le sens de la Parfaite Sagesse, et plus exactement les points difficiles à comprendre de cette Parfaite Sagesse. Autant qu'on puisse juger par ce passage relativement court, Dharmamitra semble attribuer à Maitreya une perspective portant proprement sur la pratique. Pour Dharmamitra, les deux auteurs s'adressent en effet à des individus qui se trouvent à des degrés d'avancement différents. Nāgārjuna, en clarifiant le sens de la Parfaite Sagesse, rend les individus propres à pratiquer ou à s'impliquer dans l'enseignement (*skye bo phyi ma rnams 'jug tu rung bar mdzad*) car il rend la Parfaite Sagesse intelligible et donc convaincante. Maitreya pour sa part s'adresse aux personnes qui sont déjà des pratiquants ou des personnes déjà engagées dans la pratique (*'jug pa'i gang zag*) mais qui sont, presque littéralement, déroutés par ce en quoi consiste cette pratique. En les comparant à des voyageurs perdus ne sachant pas où aller ou à des aveugles sans guide, Dharmamitra laisse entendre que si Nāgārjuna indique la direction et le but du voyage, il n'en indique pas encore le chemin, ce qui est le sujet propre de *L'Ornement*. C'est pourquoi l'enseignement de Maitreya concerne le sens des réalisations et vise à faire voir la «porte qui ouvre sur la Parfaite Sagesse»: on est là dans une approche plutôt subjective de la Parfaite Sagesse où elle est présentée avant tout comme une série de réalisations cognitives, émotionnelles, morales, etc. plutôt que comme l'objet de ces réalisations. La Parfaite Sagesse dans la perspective de Maitreya

64. Il faut d'ailleurs s'étonner quelque peu que les auteurs indiens aient mis sur le même plan deux traditions exégétiques qui semblaient disproportionnées puisque l'une d'elles tire sa source d'un personnage quasi divin, qui sera même l'autorité suprême dans le futur puisque Maitreya deviendra un Bouddha lors de sa prochaine naissance, tandis que l'autre s'est développée à partir d'un auteur reconnu comme purement humain, même si ses qualités exceptionnelles sont aussi abondamment louées. Pour autant, il est possible de voir dans les mythes de transmission des textes de la Parfaite Sagesse par les divinités Nāgās à Nāgārjuna une tentative pour apporter une caution surnaturelle à une innovation exégétique. Là encore, la chronologie nous fait défaut.

c'est donc avant tout la sagesse même qui appréhende la réalité plutôt que la réalité⁶⁵.

Si Dharmamitra ne formule pas encore, comme le feront les Tibétains, l'idée selon laquelle Nāgārjuna et Maitreya sont les créateurs de traditions exégétiques distinctes par leur approche et par l'aspect de l'enseignement qu'ils mettent en relief, il les singularise d'une manière qui a rendu possible cette future interprétation. Avec Dharmamitra, c'est donc un essai de synthétisation et d'organisation qui est tenté dans lequel *L'Ornement* joue à la fois un rôle de partie et d'axe central : en tant qu'il représente un aspect de l'enseignement de la Parfaite Sagesse, la littérature de *L'Ornement* n'est qu'une des deux interprétations de la Parfaite Sagesse, mais en tant que sa tradition exégétique est le lieu où s'élabore l'articulation de ces deux interprétations, il s'affiche comme l'axe autour duquel la doctrine centrale du bouddhisme indien tardif pivote. Loin d'être une simple explication de sūtra, il prend la place d'une véritable clef herméneutique de la tradition entière, une position dont les Tibétains feront clairement leur héritage.

CONCLUSION

Dharmamitra a ouvert la voie à une nouvelle herméneutique qui ne trouva son expression achevée qu'au Tibet. Il ne faudrait pas ici y voir un mouvement rétrograde du vrai, pour le dire à la manière de Bergson, une sorte de téléologie naturelle qui n'attendait que les docteurs tibétains pour s'accomplir. Non, il y a bien une histoire des choix et des interprétations qu'il nous conviendra de décrire ultérieurement. Pour autant ce n'est pas faire une philosophie de l'histoire que de dire que les possibilités offertes, et les questions ouvertes, par le commentaire de Dharmamitra ont été saisies des siècles plus tard par ses continuateurs tibétains, surtout sous la forme de l'herméneutique du «sens caché». Cette herméneutique

65. TENGYUR vol. 52, p. 710-711 : *gang du mngon par rtogs pa'i don bstan pa ni rab tu rgyas pa dang zab par ldan pas 'jug pa'i gang zag phal cher mgron po phyogs bslad pa bzhin gyur pas rab tu rmongs pa'i gnas su gyur te, don 'di nyid 'phags pa byams pa skye ba gcig gis thogs pa des gzigs te, 'gro ba rab tu ldongs pa dmigs bu med pa de dag gi phyir de dag la shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i phyogs kyi sgo snang bar bya ba'i phyir rgyal ba'i yum ma lus pa thugs la bzhag ste, gang rtogs dka' ba'i gnas de dag bde blag tu rtogs par bya ba'i phyir.*

clarifie les rôles attribués aux textes de Nāgārjuna et de Maitreya, qui demeurent encore insuffisamment distingués par Dharmamitra. Elle soutient l'idée que les textes dialectiques de Nāgārjuna et *L'Ornement* de Maitreya révèlent des aspects différents de la Parfaite Sagesse: les premiers enseignent le sens obvie de la Parfaite Sagesse tandis que le second révèle son sens caché. Une telle répartition des fonctions rend la tentative herméneutique de Dharmamitra plus claire et tranchante. Mais elle relâche une fois de plus le lien entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse.

En effet le mouvement observé dans cette histoire de l'interprétation des rapports entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse pourrait être caractérisé comme un processus de «dé-textualisation». On a pu en effet observer au cours de ce demi-millénaire d'évolution exégétique un effort pour dégager le texte même de *L'Ornement* des textes qui lui donnaient sa valeur et sa raison d'être, les sūtra de la Parfaite Sagesse. En précisant le sens même de cette Parfaite Sagesse comme étant d'abord et avant tout, ou en d'autres termes primordialement, une réalité extratextuelle, les commentateurs de *L'Ornement* réaffirmaient une tendance lourde de la tradition bouddhique de pointer à l'extérieur du texte: le texte n'est pas une fin en soi, seul l'Éveil est la fin ultime, et par conséquent c'est la transformation comme chemin bouddhique qui est la fin directe du texte, cette transformation étant elle-même encore un moyen pour la fin ultime qu'est l'Éveil. Au fond, la pensée bouddhique est travaillée par la préoccupation, si ce n'est peut-être le souci, du *summum bonum* ou *niḥśreyasa*: il s'agit toujours de se garder de prendre des vessies médianes pour des lanternes finales, car les moyens sont toujours en un certain sens des illusions. On peut trouver paradoxale l'idée d'un texte appelant à dépasser le texte. Mais il n'y a rien de paradoxal à ce que le langage renvoie à ce qui n'est pas langage. En outre dans le cas présent, c'est un texte, *L'Ornement*, qui se dégage de la référence exclusive à un autre ensemble textuel, les sūtra de la Parfaite Sagesse, pour rappeler que cet ensemble de textes pointe à l'extérieur de lui-même.

Si «dé-textualisation» il y a, c'est donc dans le sens d'une précision toujours plus grande de ce qu'être un texte signifie dans le cadre de la tradition philosophique et religieuse bouddhique: c'est un moyen en vue de l'Éveil. *L'Ornement* s'affirmait de plus en plus comme un moyen non pas seulement d'entrer dans un corpus de

textes particuliers, mais un moyen de réorganiser et de comprendre le chemin bouddhique qui mène à l'omniscience d'un Bouddha. L'innovation finale tibétaine utilisant l'idée de sens caché n'est qu'une version ultime et extrême de cette « détextualisation » : les commentateurs n'ont alors plus besoin d'invoquer un passage de sūtra pour justifier leurs interprétations puisque *L'Ornement* est compris comme manifestant un sens qui, d'une certaine manière, ne se trouve même plus donné dans les sūtra. *L'Ornement* révèle ce que les sūtra cachent, donc il ne peut que dire ce que les sūtra ne disent pas. C'est donc en un sens la négation finale du rapport entre *L'Ornement* et les sūtra de la Parfaite Sagesse, mais une négation sublimée en rapport secret qui passe les sūtra pour atteindre ce que les sūtra signifient au plus profond d'eux-mêmes.

Si dé-textualisation n'est pas encore une dé-contextualisation, elle s'y apparente bien et laisse penser que c'est là qu'une part importante de la signification philosophique de la littérature de *L'Ornement* peut être découverte. J. Ganeri a soutenu que le geste proprement philosophique pour celui qui lit des textes anciens est précisément celui de la décontextualisation ou, en d'autres termes, de l'universalisation des idées ou des arguments, c'est-à-dire la capacité de distinguer dans les réflexions des penseurs du passé ce qui appartient au contexte et demeure contingent de ce qui est proprement de l'ordre de l'idée et du travail de la raison. Par contraste avec le geste historique qui se garde contre tout anachronisme et tente de rattacher tout effet dans l'histoire à sa cause, l'activité philosophique vise à dégager une idée, une thèse, un système de ses conditions particulières de création et d'énonciation pour les porter à l'appropriation possible, *de jure*, de chacun et en tout temps⁶⁶.

L'activité des commentateurs de *L'Ornement* donne en effet à voir un double mouvement à la fois de déférence envers une tradition et un texte, et de création qui se justifie en faisant appel à ce qui est au-delà du texte, c'est-à-dire son sens ou ce qu'il représente. En recourant à la Parfaite Sagesse pour fonder l'interprétation du sens des sūtra de la Parfaite Sagesse, les commentateurs de *L'Ornement* se fournirent à eux-mêmes le support philosophique de leur création exégétique. L'idée de Parfaite Sagesse joue ici presque le rôle

66. GANERI 2001, p. 4-5 : « If the historian's worst crime is anachronism, that of the philosopher is parochialism, failing to separate the idea from its context ».

qu'a l'idée de vérité ou de raison dans la pensée occidentale en apparaissant comme la justification ultime des raisonnements. C'est ce double mouvement qu'incarne l'idée de tradition philosophique. Ce concept est encore insuffisamment pensé par les philosophes eux-mêmes qui aiment à se prendre, depuis une certaine lecture de Descartes sinon depuis Descartes lui-même, pour des créateurs *ex nihilo*. Pourtant nous sommes suffisamment conscients de la dette que les concepts, les raisonnements, et peut-être d'une façon plus importante, les questions mêmes de Descartes doivent à la tradition scolastique ou à certains des adversaires de cette tradition qui devancèrent Descartes. L'activité philosophique est peut-être moins à penser sur l'exemple de la rupture que sur celle de la position et de l'appropriation. Si l'on envisage la tradition philosophique dans cette perspective somme toute herméneutique à la façon d'un Gadamer ou d'un Ricœur, on pourra dégager avec plus de force la valeur proprement philosophique de la tradition exégétique de *L'Ornement*. On ouvrira ainsi la possibilité de penser certains textes de la tradition bouddhique dans le champ de la philosophie d'une manière différente de celle évoquée au moyen des recherches de Pierre Hadot⁶⁷. L'activité philosophique se définirait ici par sa capacité à se situer dans une tradition philosophiquement, c'est-à-dire à se comprendre et à se justifier au sein même de cette tradition par le travail de la raison. Ce travail consiste à s'inventer à nouveau en s'appropriant le passé sans y être soumis. C'est une conception peut-être plus humble de la philosophie où l'ambition d'une invention originelle de soi par soi et de savoir absolu est mise de côté au profit d'une situation de soi au sein d'un monde, qui inclut des dimensions conceptuelles et historiques⁶⁸.

pjharter@uchicago.edu

67. Voir KAPSTEIN 2001 et une version française KAPSTEIN 2003 ; ELTSCHINGER 2008 ; APPLE 2010 ; KAPSTEIN 2013 ; GANERI 2013.

68. Un grand merci à Gareth Sparham et à David Rawson pour leur remarques et leur critiques qui ont permis d'améliorer le contenu de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

AMANO, Koei, 2000, *Abhisamayālaṁkāra-kārikā-śāstra-vivṛti : Haribhadra's commentary on the Abhisamayālaṁkāra-kārikā-śāstra edited for the first time from a Sanskrit manuscript*, Kyoto.

APPLE, James, 2008, *Stairway to nirvāṇa : a study of the twenty saṃghas based on the works of Tsong kha pa*, New York, State University of New York Press.

APPLE, James, 2009, « Contributions to the development and classification of the Abhisamayālaṁkāra literature in Tibet from the ninth to fourteenth centuries », *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 5, p. 1-57.

APPLE, James, 2010, « Can Buddhist Thought be Construed as a Philosophy, or a Way of Life ? Relating Pierre Hadot to Buddhist Discourses on Self-cultivation », *Bulletin of the Institute of Oriental Philosophy*, Vol. 26, December, p. 96-83 [p. 43-55].

BOISTARD, Marie-Jeanne, 1994, « Les ambiguïtés génériques du *Yogavāsiṣṭha* », *Genres Littéraires en Inde*, éd. N. BALBIR, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.

BRUNNHÖLZL, Karl, 2012, *Groundless Paths: The Prajñāpāramitā Sūtras, "The Ornament of Clear Realization", and Its Commentaries in the Tibetan Nyingma Tradition*, Ithaca, Wisdom Publications.

CONZE, Edward, 1978, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, The Reiyukai.

DONIGER, Wendy, 2009, *The Hindus: an alternative history*, New York, Penguin Press.

ELTSCHINGER, Vincent, 2008, « Pierre Hadot et les "exercices spirituels" : quel modèle pour la philosophie bouddhique tardive ? », *Asiatische Studien* 62, p. 485-544.

FEZAS, Jean, 1994, « Remarques sur la forme de deux traités de l'Inde Ancienne », *Genres Littéraires en Inde*, éd. N. BALBIR, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.

GANERI, Jonardon, 2001, *Philosophy in classical India: the proper work of reason*, London, Routledge.

GANERI, Jonardon, 2008, « Sanskrit Philosophical Commentary », *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 25/1, p. 107-27.

GANERI, Jonardon, 2012, *Identity as reasoned choice: a South Asian perspective on the reach and resources of public and practical reason in shaping individual identities*, New York, Continuum.

GANERI, Jonardon, 2013, « Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from the Buddha to Tagore », *Philosophy as a Way of Life: Ancients*

and Moderns – Essays in Honor of Pierre Hadot, M. Chase, S. R. L. Clark, M. McGhee (ed.), Wiley-Blackwell.

HALBFASS, Wilhelm, 1991, *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*, Albany, State University of New York Press.

HOPKINS, Jeffrey, 1999, *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism*, Berkeley, University of California Press.

KAPSTEIN, Matthew, 2001, *Reason's traces: identity and interpretation in Indian Tibetan Buddhist thought*, Boston, Wisdom Publications.

KAPSTEIN, Matthew, 2003, «Qu'est-ce que la philosophie bouddhique ?», *Le Nouvel Observateur*, hors-série 50, avril-juin, p. 4-7.

KAPSTEIN Matthew, 2013, «Stoics and Bodhisattvas: Spiritual Exercise and Faith in Two Philosophical Traditions», *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns – Essays in Honor of Pierre Hadot*, M. CHASE, S. R. L. CLARK, M. MCGHEE (ed.), Wiley-Blackwell.

Lumière: voir WOGIHARA 1932 pour le sanskrit et VIMUKTISENA 2006 pour la traduction anglaise.

MAKRANSKY, John, 1997, *Buddhahood Embodied: sources of controversy in India and Tibet*, New York, State university of New York Press.

OBERMILLER, Eugène, 1988, *Prajñāmitāpāramitā in Tibetan Buddhism*, Delhi, Classics India Publications.

PATIL, Parimal, 2009, *Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India*, New York, Columbia University Press.

PENSA, Corrado, 1967, *L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena. Primo Abhisamaya: testo e note critiche*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

POLLOCK, Sheldon, 1985, «The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History», *Journal of the American Oriental Society* 105/3, p. 499-519.

RENOU, Louis, 1963, «Sur le genre du sūtra dans la littérature sanskrite», *Journal Asiatique* 251, p. 165-216.

RUEGG, David Seyford, 1968, «Ārya et Bhadanta Vimuktisena on the gotra-theory of the Prajñāpāramitā», *Weinert Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, vol. 12-13, Wien, p. 303-317.

RUEGG, David Seyford, 1977, «The gotra, ekayāna, and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākara Gupta», *Prajnaparamita and related systems*, L. LANCASTER (ed.), Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, p. 283-317.

RUEGG, David Seyford, 1981, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.

SKILLING, Peter, 1997, « Dharmakīrti's Durbodhāloka and the Literature of Śrīvijaya », *Journal of the Siam Society* 85, p. 187-194.

SPARHAM, Gareth, 1987, « Background Material for the First Seventy Topics in Maitreya-nātha's Abhisamayālaṁkāra », *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 10/2, p. 139-158.

SPARHAM, Gareth, 2001, « Demons on the Mother: Objections to the Perfect Wisdom Sūtras in Tibet », *Changing Minds: Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins*, Snow Lion Publications.

STCHERBATSKY, Theodore, et OBERMILLER, Eugène, 1929, *Abhisamayālaṁkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-Śāstra: The Work of Bodhisattva Maitreya*, Leningrad.

TENGYUR, *Krung go'i bod kyi shes rig zhib 'jug lte gnas kyi bka' bstan dpe sdur khang gis dpe bsdur zhus*. *Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang*, 122 volumes, 1994-2007, Beijing.

TUBB, Gary, and BOOSE, Emery, 2007, *Scholastic Sanskrit: a handbook for students*, American Institute of Buddhist Studies, New York, Columbia University Press.

VASUBANDHU, 1998, *The Abhidharmakosa Bhāṣya of Acārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitrā*, édité par Swāmī Dwārikādās Śāstrī, Varanasi, Bauddha Bharati.

VIMUKTISENA, 2006, *Abhisamayālaṁkāra with vṛtti and ālokā*, G. SPARHAM (trad.), 4 volumes, Fremont, Jain Publishing Company, 2006-2012.

WOGIHARA, Unrai, 1932, *Abhisamayālaṁkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā, Commentary on the Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā by Haribhadra together with the text commented on*, Toyo Bunko, 1932-1935.

YAO, Zhihua, 2009, « Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School », *Buddhism between Tibet and China*, M. KAPSTEIN (ed.), Boston, Wisdom Publications, p. 281-294.