

Lokâtîstava

de Nâgârjuna

traduit du sanskrit et commenté par

Bernard Dubant

Il s'agit du premier des "Quatre Hymnes" ou des "Quatre Louanges" (*Catuhstava*), les trois autres étant Niraupamyastava, Acintyastava et Paramârthastava, attribués à Nâgârjuna, le Grand Maître Serpent de la Voie *Madhyamaka*.

LOKÂTÎSTAVA

Louange (*stavah*; *stu*, *stoti*, louer, glorifier, célébrer; *stotram*, louange, éloge; *stotr*, panégyriste) - à celui qui est - au-delà du monde - ou qui est l'au-delà du monde (*loka-atîta*; *loka* est le "monde", c'est-à-dire une partie de l'univers - *sarvam*, "tout", ou *idam*, "ceci"; le verbe *lok*, *lokate* - voix "âtmepâdam", "pour soi") - signifie "voir", "percevoir", "briller"; les mondes sont considérés comme étant trois, "trilokam", "lokatrayam"- *atîta* est affixé; c'est un participe passé, *nisthâ*; *at*, *atîti*, p.p. *atîta*, signifie "aller"; *atîta* signifie "allé au-delà", ayant "dépassé" - "transcendé". "Lokatîta" est donc celui ou ce qui a "dépassé" les mondes, ou le monde, "ce qui est mondain", c'est-à-dire ce qui est "objet", *idam*, ce qui a un nom et une forme, *nâma-rûpa*. Le Buddha est aussi appelé "sugata", le *bien allé*. Les mondes "traversés", "passés", ont ainsi été consommés, sont "révolus", "revenus" à ce qu'ils sont en réalité, l'irréalité. Tel est le titre qui est donné au Buddha par Nâgârjuna - *Lokatîta*; et *Lokatîstava* est le titre de ce sûtra - nous pouvons ainsi le traduire par

PANEGYRIQUE DE CELUI POUR QUI LES MONDES SONT REVOLUS

ou

LOUANGE (AU BOUDDHA) QUI A DÉPASSÉ LES MONDES

1.

lokâtîta namas tubhyam viviktajnâhavedine |
yas tvam jagaddhitâyaiva khinnah karunayâ ciram ||

Salutation (*namas*, respect, révérence) à celui qui a dépassé les mondes, à toi (*tubhyam*, datif sing. de *tvam*), le connaissant (*vedine* - *vedin*, celui qui connaît - *vedah*, connaissance) de la connaissance (*jnâna*) de l'abstrait (*vivikta*; p.p.; séparé, détaché, solitaire - comme *kevala* -, pur, sans faute; *viveka*, discrimination, la "séparation" de la réalité de l'illusion, comme le barattement de l'Océan, pour en retirer le "beurre", i.e. la liqueur d'immortalité (*piyusa*, *amrita*).

Tu t'es épuisé (*tvam khinnam* - *khinna* connote l'affliction, la détresse, le rejet) pendant longtemps (*ciram*, ou "depuis longtemps" - ou "finalement") pour la seule satisfaction du monde - ici, monde est *jagat*, le "mouvant", le *samsâra*, ou ce qui y est soumis; l'"épuisement" de l'au-delà-du-monde pour le monde - qu'il a "quitté", "dépassé" - est l'épuisement du monde - l'illumination de l'illuminé est l'illumination du non-illuminé; celui qui a "éteint" (*nirvâ*) l'existence (*bhâva*) est arrivé à sa "fin" (*nirvâna*), a effectué le "retour" (*nivrtti*) - il s'est "abstrait" (*nivrtta*). *Karuna* est la "pitié", la "compassion" - c'est par compassion que le *lokâtîta* s'est "épuisé", c'est-à-dire a "épuisé" son monde, est "passé au-delà", est "bien allé" (*sugata*). C'est parce qu'il a déterminé que *sarvam duhkham*, "tout est douleur", qu'il a éteint ce "tout" (*sarvam, loka*) et cette douleur. Ainsi, le Bouddha, l'illuminé, qui a "dépassé" le monde, a dépassé les trois mondes (*trilokatîta*), c'est-à-dire est en *turya*, le "Quatrième", l'état fondamental qui est un non-état, l'"abstrait", *nivrtta, kevala*.

**Salutations à toi, l'au-delà du monde, le connaissant de l'abstrait;
tu t'es épuisé pour la seule satisfaction du monde, par compassion.**

2.

skamdhamâtravinirmukto na sattvo 'sthitî te matam |
sattvârtham ca param khedam agamas tvam mahâmune ||

A part la mesure des cinq formes de conscience (*skandha*), tu n'as pas considéré (*mata*, estimé, évalué, déterminé) la nature (*sthitî*, l'état, l'existence, la durée; l'une des trois "marques", *laksanam*, des êtres composés, qui est leur "durée", leur "état", entre leur commencement, *utpâda*, leur production, et leur fin, *amta*) d'être (*sattva*, nature, essence, principe, réalité ...). Ainsi, en dehors des "agrégats", il n'y a pas de nature, *bhâva* - il n'y a donc pas de nature propre, *svabhâva*. Et c'est la "raison" de la doctrine de la "vacuité", *shûnyatâ* - "*shûnyatvam siddham bhâvanam asvabhâvatvât*" - "la non-nature propre des choses établit la vacuité" (*Nagârjuna, Vigrahavâvartini*, 22), "vacuité" qui n'est pas une doctrine, *vâda*, une position - car du moment que les choses sont vues sans "nature propre", il ne peut y avoir de "position", de "proposition" (*pratijna*), donc de raisonnement (*tarka*). C'est la croyance en l'existence des "choses" (*bhâva*, des existences), donc en leur *svabhâva* (existence propre) qui met le mental "en feu", en émoi. La non-nature propre des choses, l'inexistence de leur être (*bhâva, asti*) et de leur non-être (*nâsti, abhâva*), fait abandonner toute position - position "ontologique", "éternaliste" (*astitavâdin*), ou "nihiliste" (*nastitavâdin*). C'est en cela que *Lokaîta, Sugata, Tathagata*, est "rentré chez lui", "là" où il n'y a pas de chose, ni de non-chose, d'être ni de non-être. L'éveil (*bodhi*) n'a rien à faire avec l'être-non-être, qui ne concerne que la "veille". Les choses ont été ainsi "guéries" du venin de la réité. *Sugata* a ainsi "réalisé" le "monde" en le dépassant - il a réalisé l'"homme" en le dépassant.

Mais les éléments (*bhûta*) ne sont pas pourvus de nature propre (*svabhâva*), d'ipséité (*nairâtmya*, ils sont sans *âtman*, ipséité, sans substance, *dharma*, car ils sont apparus en dépendance mutuelle, *pratityasamutpanna*); ainsi même dans la mesure des cinq éléments, il n'y a pas de "nature d'être".

"Ce monde (*loko'yam*) qui est dépourvu de "soi" (*nairâtmya*), etc, est vaincu (*jita*) par "l'intelligence" (*buddhi*) (de l'irréalité des *skhandadhâtvyatanagrâhyagrâhaka* (**Bodhicittavivarana, 10**) - agrégats (*skandha*), composants (*dhātu*), champs sensoriels (*ayatana*), objet (*grahya*, "saisi"), sujet (*grahaka*, saisissant). *Rûpaskhandā*, la forme-agrégat, a pour nature (*bhâva*) les quatre éléments (*caturbhûta*, au lieu des *pancabhûta*, car ici *akasha*, l'éther ou l'espace, n'est pas pris en considération). Les quatre éléments sont établis essentiellement (*avinâbhâvat siddha*) - ou plutôt "en connexion"- comme sans-forme (*arupin*) (**ibid. 14**).

Dans l'intérêt des êtres (*sattvam artham*) - en revanche, bien que les êtres (*sattva*) soient sans nature propre - tu as subi un chagrin (*khedam*) élevé (*param*; un chagrin "ultime"; "suprême"; tu es passé par le comble de la peine, par l'"épuisement") - *Grand Muni*. Ainsi, bien que le Bodhisattva ne croie pas en l'"existence" des êtres, il s'efforce de les "délivrer", et ne se voue qu'à cela. Mais "délivrer" ne signifie pas "convertir". Le Buddha Dharma n'est pas une "voie" aliénante. C'est en parvenant à *nairâtmya*, l'état de non-égoïté, que le Bodhisattva, le Mahâtman, le Maha Muni, "délivre" les êtres, c'est-à-dire abolit leur croyance illusoire en leur existence.

**Tu n'as pas considéré de nature d'être, outre les cinq formes de composé;
mais tu as subi un tourment suprême pour le bien des êtres (dépourvus de nature propre), Grand Ascète.**

3.

te'pi skandhâs tvayâ dhîman dhîmadbhyah samprakâshitâh |
mâyâmarîcigandharvanagarasvapnasamnibhâh ||

Toi l'intelligent (*dhîmat*; *dhî* est l'intellect et la compréhension; *Sugata* a "tout compris", il a la "connaissance profonde", *parijnâna* - il a compris que les "instruments" de compréhension, *pramâna*, sont "vides", et qu'ils ne peuvent ainsi établir d'objet. "Comprendre", c'est passer de l'ignorance, *vérité mondaine, de convention, vyavahâra satya*, à la connaissance de la "vérité absolue", de l'"autre rive", *paramârtha satya* - de l'objet suprême, qui est *silence, mauna*; l'intelligent ne se rend plus disponible au monde de l'ignorance, à *samvrtti satya*, la vérité de l'écran, des *vrtti*, des "modifications" - le Yoga est défini comme *cittavrtti nirodha*, la cessation des modifications du mental, c'est-à-dire la "transformation" du mental, *citta*, en esprit - *citi*,

"conscience"), tu as illuminé les intelligents (les vrais "disciples de la voie" sont des *ârya*, des "nobles", des "parfaits", des "gnostiques"; le *buddha dharma* ne s'adresse pas à la canaille, aux *pâni*, manipulateurs d'argent, aux êtres qui ressortissent exclusivement au "mental"; le *buddha dharma* "commence" au "corps causal", et finit au "corps supra causal", à *Turiya*, le non-état - il s'adresse aux nobles - *ksatriya* - et aux "sages" - *viprah* -, aux gens du Dharma, pas aux *adharmin* que sont les Asura qui ont pris le pouvoir, au détriment des *devah*) (de la connaissance selon laquelle) les *skandha* - ce mot signifie "corps", "épaule", "chapitre", "science", "savoir", "groupe", etc, mais, surtout, dans la "logique" bouddhiste, les cinq formes de conscience "mondaine" (qui constituent *vyavahâra satya*), qui sont *rûpa*, forme, *vedanâ*, sensation (aussi, douleur, perception), *samjñâ*, mental (aussi, intellect, conscience, nom...), *samskâra*, "impression" (forme, moule, conception - aussi "raffinement", éducation...; les *samskâra* sont les "moules", qui infectent, de la "forme humaine" la perception), et *vijnânâ*, connaissance tirée de l'expérience mondaine - profane - (discernement); ces cinq éléments de conscience sont à comparer aux cinq *kosa*, "couches", qui se surimposent à *âtman*, l'Esprit, pour les Vedântins - ce sont, *annamâyâkosha*, la couche faite de nourriture - le corps physique, ou "grossier" (*sthûla*); *prânâmâyâkosha*, le corps fait de souffle, ou, plus précisément, de force vitale; *manomâyâkosha*, la "couche" faite de mental; *vijnânâmâyâkosha*, la "couche" faite de connaissance (de conscience, de connaissance discriminante); *anandamâyâkosha*, le "corps de béatitude, de félicité (qui correspond à *prajna*, le corps causal, dans l'état de "sommeil profond"); ces cinq couches, grossières, subtiles, et causales, "recouvrent" *paramâtma*, qui est *turiya*, le Quatrième état, le "corps" supracausal, bien qu'il ne convienne pas de parler de "corps" dans ce cas - que les *skandha*, donc, sont semblables (*nibha*; *nibham* signifie "apparence", "tromperie"... à un tour de magie (*mâyâ*), un mirage (*marîci* - qui désigne aussi le deuxième des quatre mondes: *antariksa marîci*, l'atmosphère est *marîci*, *Āitereya Up. 2*), une ville des Gandharva (une cité illusoire des musiciens célestes, tremblant dans le ciel), un rêve (*svapna*).

Ainsi, dans ses *Mulamadhyaikârikâ*, Nâgârjuna écrit (VII, 34): *Yathâ mâyâ, yatho svapno gandharva nagaram yathâ - tathotpâdas tathâ sthânâ tathâ bhamga udâhrtam*: "A un tour de magie (*mâyâ*), un rêve, une cité des Gandharva, la naissance (*utpâda*, production, commencement), la durée (*sthânâ*, l'état), la fin (*bhamga*, la destruction) peuvent être comparés (*udâharanam*, *drstamta*, exemple; le troisième terme du syllogisme hindo-bouddhiste). Le triple signe (*trilaksanam*) du composé (*samskrta*), qui est commencement, durée, et fin, est corrélatif, comme passé (commencement), présent (état, durée), futur (fin, destruction). Le "point de vue" est toujours pris de l'état, qui "projette" un commencement passé, et une fin future; n'est, "empiriquement", que ce qui a commencé, et ce qui finira. Mais les membres du triple temps (*trikâla*, *kâlatrayam*), sont en dépendance mutuelle, ce qui signifie qu'ils sont vides et contradictoires; en outre, l'état, qui est un continuum, est "composé" de moment passé et de moment à venir, n'est pas un état - il est composé, à son tour, de passé, d'état, de futur - ce qui est contradictoire.

Ainsi, les éléments de la "conscience", les cinq constituants du mental, sont vides, insubstantiels, irréels, en production réciproque.

Toi, l'Omniscient, tu as montré aux Intelligents que les skandha sont comme un tour de magie, un mirage, une cité des gandharva, un rêve.

4.

*hetutah sambhavo yesâm tadabhâvân na santi ye
katham nâma na te spastam pratibimbamâ matâh*

Naissance (*sambhava*), naissance, production, existence, cause, origine; la naissance est l'existence - laquelle est ainsi "apparition" - l'existence ne dure pas) causale (*hetutah*, causée) cela n'étant pas (*abhâvân*) (les *skandha*) ne sont pas (*na santi*).

Comme la naissance causale n'existe pas, les *skandha* n'existent pas. Aussi comment ne pas comprendre vraiment (*nâma*) avec clarté (*spastam*) qu'ils sont 'égaux' (*samân* - plutôt que 'semblables', car ils sont de la 'nature', si l'on peut dire, du reflet) à un reflet?

Comme il n'y a pas de production causale, il n'y a pas de production des *skandha*, ces prétendus composants mentaux. Ils sont donc un reflet - un mirage, etc.

**La production causale n'étant pas, (les skandha) ne sont pas;
Comment alors ne pas voir avec clarté qu'ils ne sont qu'un reflet?**

5

. *bhûtâny acaksurgârâhyâni tanmayam câksusam kartham
rûpam tvayaivam brûvatâ rûpagrâho nivâritah*

Comment les éléments (*bhûta* est un être, le passé, un fantôme, et un élément - cinq dans l'hindu-dharma, avec *âkasha*, l'éther ou l'espace, quatre dans le buddha-dharma - *Prthvî*, Terre, *Ap*, Eau, *Tejas*, Feu, *Vayu*, Air; ces éléments simples sont censés constituer les entités composées 'physiques' - grossières, *sthûla*), insaisissables par l'oeil, peuvent-ils constituer (*tanmaya*; ils sont produits par les *tanmâtra*, les éléments primaires de perception) le visible (*caksusam*)?

Ayant dit cela, tu as mis en garde (contre) la saisie de la forme. Cela peut bien signifier que l'illuminé, ayant reconnu la vacuité de la forme (*rûpa*), du 'visible', car elle est censée être 'composée' d'éléments invisibles - la forme est illusoire, et le Bouddha rejette la croyance en sa substantialité - il met en garde contre les 'apparences', c'est-à-dire contre l'univers perçu à l'état de veille. 'Des éléments invisibles sont cause du visible; or, cela est impossible - il est de même impossible que le visible soit cause du visible'. Le visible et l'invisible se causent l'un l'autre - c'est-à-dire sont inexistant. L'illuminé met en garde contre la forme.

Comment les éléments insaisissables par l'oeil peuvent-ils constituer le visible? Ayant dit cela, tu as mis en garde contre la saisie de la forme.

6.

*vedanîyam vinâ nâsti vedanâto nirâtmikâ
tacca vedyam svabhâvena nâstîty abhimatam tava*

Comme, sans objet, la perception (*vedânam*, perception, connaissance) n'est pas, elle est sans être propre (elle dépend d'un objet, qui dépend d'elle).

Et l'objet de perception ne peut être accepté comme de son propre être (*svabhâvena*, instrumental). L'objet de perception (*vedyam*), dépend de la perception, qui en retour dépend de lui; c'est la dépendance mutuelle (*anyonyashraya*). *Vedânam* dépend de *vedyam* - de même, *prâmeya*, objet de connaissance valide, dépend autant de *pramâna*, moyen de connaissance valide, que *pramâna* dépend de *prameya* - ainsi *pramâna* ne peut fonder de *prameya*, car *pramâna* et *prameya* sont en dépendance mutuelle.

**La perception n'est pas sans objet; aussi est-elle sans être propre.
Et l'objet de perception ne peut être accepté selon son être propre non plus.**

7.

*samjñârthayor ananyatve mukham dahyeta vahninâ
anyatve 'dhigamâbhâvas tvayoktam bhûtavâdinâ*

Samjñâ, connaissance, conscience, intellect, nom (surtout, nom propre; également, affixe); il s'agit ici du nom, de la désignation; *ârtha*, objet, fin, *res*; *ananya*, non différent, identique, non autre. Ainsi: 'Le nom et la chose (désignée) n'étant pas différents, la bouche (*mukham*) est brûlée (*dahyeta*, de *dah*, brûler, consumer) par le (mot) 'feu' (*vahninâ*, instrumental, *sadhânam*, de *vahnih*, le feu). Si le nom et la chose désignée sont différents, la bouche est brûlée par le mot 'feu'.

anyatve, différents, *adhigama*, obtention, maîtrise, connaissance, *abhâvah*, non étant. Tu as parlé en connaissant de la réalité.

**Si le nom et la chose désignée ne sont pas différents, la bouche est brûlée par le mot 'feu'.
S'ils sont différents, la chose ne peut être connue. Tu as parlé en connaissant de la réalité.**

8.

*kartā svatantrah karmāpi tvayoktam vyavahārah
parasparāpeksikī tu siddhis te 'bhimatānayoh*

Un agent (*kartā*, nom. de *kartr*, celui qui *karoti*, qui 'fait', qui agit, le sujet, l'auteur du *karman*, le 'faiseur', l'"homme d'affaires") libre (*svatantrah*, à la volonté propre, non dépendant; *tantr*, *tantrayati*, signifie gouverner, soutenir; *tantram* est un fil, une série continue, une dépendance, etc; *svatamtrata* est la 'liberté', différente de *paratamtrata*, la dépendance), et aussi (*api*) son action, *karman*, tu as dit (qu'ils étaient) de convention (*vyavahārah* est la conduite, la comportement, l'action, le commerce, les 'affaires', l'action - comme *karman*; *vyavahāra* est un commerçant, et *vyavahārika* signifie relatif aux affaires, usuel, coutumier; *vyavahāra satya* est ainsi la 'vérité de convention', la 'vérité mondaine', celle du '*kartr*', de l'agent', ou celui qui se prend pour tel; c'est la vérité de l'action, la vérité 'empirique'; elle est quasi synonyme de *samvrtti satya*, la 'vérité du devenir, de l'événement, du 'recouvrement', - aussi, la "vérité avec les *vrtti*, des 'modifications du mental' ", la réalité telle que le mental *la fait*, la croit. Elle s'oppose à *paramārtha satya*, la vérité de l'objet suprême, mais aussi 'qui a un autre but', et 'la signification la plus élevée'. Elle se distingue aussi de *parikalpita satya*, la vérité illusoire, dépourvue de *fundamentum in re*, la vérité, nous dirions maintenant, 'médiatique'. *Paramārtha satya* est la seule 'vérité', car c'est la vérité du silence; la vérité empirique est un magnifique bouquet d'aporées, très fatigantes; c'est le 'monde' de l'homme ordinaire, du philosophe, de l'artisan, du jardinier, etc - le monde bruyant, strictement 'humain'; *parikalpita satya* est la vérité du journaliste, de l'"historien' officiel, de l'homme des médiats, du consommateur, etc - la simple illusion (*anyayahkhyāti*, le fait de prendre une chose pour une autre, de 'confondre'). Dans la vérité suprême, il ne se passe rien; il n'y a ni agent, ni action, ni objet - il n'y a que 'non-agir' - la vérité suprême, *parama*, est 'indifférenciée', elle est le sens suprême, véritable ainsi, du mot *sātya*, 'vérité', *aletheia* - c'est la vérité vraie, qui n'est l'objet d'aucune intellection - elle est *gunatīta*, au-delà des *guna*. Dans la vérité conventionnelle, il se passe tout; c'est la vérité de l'événement, des 'choses', *bhūta*, c'est-à-dire des être passés. C'est l'état humain-trop humain, qui n'est qu'un discours; c'est le monde de la surimposition - *adhyaropa* -, de l'identification avec toutes sortes de cochonneries - c'est la voie *impure*, dirigée par *Māyā*, *ashuddhādvān* - c'est *mithya jñāna*, la connaissance erronée. Les 'deux vérités' sont caractérisées dans les Shiva Sūtra: *caitanyaśman*, la conscience est l'esprit; *jñānam bhanda*, la connaissance est le lien. *Paramārtha satya* est l'extinction de la 'connaissance', et *vyavahāra satya* est l'extinction de la 'conscience', de l'Esprit. *Paramārtha satya* est le *nirvāna*, l'extinction; *vyavahāra satya* est le *samsāra*, le cycle des naissances et des morts; l'être qui y est croit qu'il y a commencement, milieu et fin, etc, toutes ces choses vides, car en dépendance mutuelle. *Paramārtha satya est ajata-vāda*, doctrine de la non-naissance - rien ne saurait naître, c'est-à-dire commencer, car ce qui n'est pas du tout ne peut naître, et ce qui est déjà ne peut naître non plus. La doctrine de la vérité suprême, donc de la vacuité, *shūnyatāvāda*, rejette l'être et le non-être, qui sont en dépendance mutuelle, donc, vides. Pour la doctrine suprême, celle du silence, il importe peu que *là*, il y ait ou non un *mur*, même s'il n'y en a pas - car un mur n'est qu'une convention, un composé problématique, et les déterminations spatiales ne peuvent franchir les murs des cadastres, car un rond de cuir ne pourra jamais dire où se trouve l'espace. Pour la vérité mondaine, il importe de dire qu'il n'y a pas de mur, car, *vraiment*, il n'y en a pas. On pense qu'une absence de mur caractérise un endroit dépourvu de mur. Pour la vérité de l'illusion, il peut être important de dire et de faire croire qu'il y a un mur, que l'empereur est vêtu quand il est nu, etc. La définition thomiste de la vérité, 'adaequatio rei et intellectus', ressortit à la vérité de convention, car si la 'chose' est déjà dans l'intellect, elle ne saurait lui être adéquate, mais si elle est hors de l'intellect, elle ne peut non plus avoir la moindre adéquation avec. Des sottises comme $5+3=8$ n'établissent aucune équation, car il n'est pas licite de dire qu'une chose est égale à elle-même; cela ne démontre rien, et c'est mal élevé - c'est une tautologie - et, surtout, le multiple est venu de l'un, comme l'un est venu du multiple; le nombre a une ombre - sa négation; 8, flanqué de -8, revient à zéro, la vacuité dont il n'est jamais sorti. Le monde strictement humain, aporétique, mène à la mort, qui est la résolution des contradictions. Dans le non-monde véritable, dans la vacuité, il n'y a pas de choses, pas d'être, de non-être - aucune construction - donc, aucune destruction.

Ainsi donc, 'tu as dit que l'agent non dépendant et l'action étaient de convention' - que le monde (*loka*), ainsi, est de convention - 'mondain', bien sûr, 'séculier'. C'est pourquoi le Bouddha, tout 'éveillé', est *lokâtita* - il a dépassé la convention - il est le héros, *vīra*. L'agent n'a aucune existence non dépendante - il dépend de l'action, qui dépend de l'agent. Ainsi, hors du monde absurde de la convention (le monde empirique, celui du mental), il n'y a ni agent ni action.

Tu as admis qu'ils sont établis (*siddhi*) en relation (*pekṣa*) mutuelle (*paraspara*) - ce qui équivaut à *anyonyashraya*, en dépendance mutuelle. Le sujet et l'objet, le connaissant et le connu, l'agent et le monde, etc, sont de 'convention', car ils ne sont tels que les uns par rapport aux autres: l'objet fait le sujet, le sujet fait l'objet: ce sont des dualités corrélatives, contradictoires, donc, qui n'ont aucune 'réalité'. Il en va de même de la cause et de l'effet, etc. Toutes les 'choses' sont dépourvues de nature propre - elles ne sont qu'en relation mutuelle. Le non-établissement de leur nature propre est l'"établissement" de leur vacuité: *shūnya sarvabhāva*, toutes les choses sont 'vides'; *shūnyatvam siddham bhāvānam asvabhāvāt*: la non-nature propre des choses établit la vacuité (*Vigrahavyāvartanī*, II, 21). Les choses n'existent ni dans les causes et conditions, ni hors des causes et conditions. Aucune 'chose' n'est suprême, car aucune 'chose' n'a d'existence propre. Le 'suprême' n'est pas une chose - le suprême n'est rien, et, hors de rien, il n'y a rien. L'"univers", dépourvu d'être en soi, non constitué par les choses qu'il comprend, est la plénitude de la vacuité.

**Tu as dit que l'agent et l'action non dépendants étaient de convention;
Tu as admis qu'ils étaient établis en relation mutuelle.**

9.

*na kartāsti na bhoktāsti punyāpunyam pratītyajam
yat pratītya na taj jātam proktam vācaspatē tvayā*

Ni *kartr*, agent, n'est (*astī*), ni expérimentateur (*bhoktr*) n'est; le mérite (*punya*) et le démérite naissent l'un de l'autre (de l'opposé), ou en dépendance; tu as dit que ce qui est conditionné (en dépendance) n'est pas né.

Il s'agit d'*ajata vāda*, la doctrine de la non-naissance, telle qu'elle est exposée dans les *Gaudapada Karika (III)* de la *Māndukya Upanisad*, qui, bien que védantins, sont de facture *mādhyaṃka*: (27): *sato hi māyayā janma yujyate na tu tattvataḥ* - la naissance (*janma*) d'un être (*sataḥ*) est opérée (*yujyate*) par *Māyā* (par magie, illusoirement) et non réellement (*tattvate*). *Tattvato jāyate yasya jātam tasya hi jāyate* - en réalité naît (*jāyate*) ce qui est né (déjà) - ne naît en réalité que ce qui est déjà né - *quod absurdum*. Pour naître, il faut être déjà né. Ce qui n'est pas (*asataḥ*) *māyayā janma naiva yujyate* - n'a pas de naissance, ni illusoirement, ni réellement (III, 28). Et ce qui est déjà, comme nous l'avons vu, ne peut apparaître, car il est déjà. Rien ne peut apparaître, qui ne soit déjà; rien ne peut apparaître, qui soit inexistant - rien n'apparaît, 'ne naît'. Dans la *Bhagavad Gītā*, *Kṛṣṇa* dit 'qu'il renaît par sa *Māyā*' - "bien que je sois sans naissance, immuable, et seigneur des entités (*bhūta*), ayant recours à ma nature (*prakṛti*), je nais (*sambhāva*) par ma *Māyā* - mon propre pouvoir" (BG, IV, 6). C'est "illusoirement" que le fils de *Kuntī* est né, et renaît.

**Il n'y a ni agent ni expérimentateur; le mérite et le démérite naissent l'un de l'autre;
Tu as dit que ce qui est en dépendance n'est pas né.**

10.

*ajñāyamānam na jñeyam vijñānam tad vinā na ca
tasmāt svabhāto na sto jñānajñeyē tvam ūcivān*

Il n'y a pas d'objet de connaissance non connu; sans objet, pas de connaissance (*vijñānam*, connaissance, conscience, discrimination) - c'est-à-dire: la connaissance ne peut précéder l'objet, et l'objet ne peut précéder la connaissance. Tu as dit par conséquent que la connaissance (*jñāna*) et le connu (*jñeya*) sont dépourvus d'être propre. Le connu n'est tel que par la connaissance, mais celle-ci ne précède pas le connu. Il ne peut y

avoir de concomitance du connaissant, connaissance et connu, mais il ne peut y avoir de succession. Le *Vaidalyaprakaraṇa* établit que le *prameya* (le *jneya*, l'objet établi par *pramana*, le moyen de connaissance valide) et *pramāna*, étant en dépendance mutuelle (*anyonyashraya*) ne sont ni existants, ni non-existants, ni existants ni non existants (1, 4) - selon le *catuṛkoti*: A, non-A, A et non A; ni A ni non-A.

**Il n'y a pas d'objet de connaissance non connu; et sans objet, pas de connaissance.
Ainsi as-tu dit que la connaissance et le connu sont dépourvus d'être propre.**

11.

*lakṣyāl lakṣanam anyac cet syāt tal lakṣyam alakṣanam
taylor abhāvo 'nanyatve vispastam kathitam tvayā*

Si (*cet*) une marque (*lakṣanam*, indication) est autre que le marqué (*lakṣya*, l'indiqué), le marqué est sans marque. Tu as déclaré (*kath*, dire, communiquer, indiquer, montrer, trahir, décrire) clairement (*vispasta*; clair, intelligible, manifeste) (aussi) qu'ils n'existent pas en tant que non-différents.

L'indication et l'indiqué ne peuvent être ni autres, ni mêmes, comme le nom et la forme (cf. 7).

**Si la marque est autre que le marqué, le marqué est sans marque.
Tu as déclaré clairement aussi qu'ils n'existent pas en tant que non différents.**

12.

*lakṣyalakṣananirmuktam vāgudāhāvarjitaṃ
shāntam jagat idam drṣtam bhavatā jñānacaksusā*

Ce monde (*jagat idam*: 'idam', ceci, est mis pour 'le monde', l'univers', ceci, c'est-à-dire l'objet; il est corrélatif de *aham*, qui est 'je', l'agent, *kartā*, le connaissant *vaidyā*, etc; *jagat* est 'le monde', lit. 'ce qui se meut', donc l'air, le vent, le monde; *jagatī* est la terre, les gens) qui est libre (*nirmukta*, libéré, de *mukta*, relâché, abandonné, tombé, émis, libéré; *muh* signifie à la fois libération et asservissement, lien, Shiva, libération finale; le 'lien' est aussi 'la libération', selon le *sens*) - de marqué et de marque (ce sont toutes les 'marques' qui sont niées, à savoir les *samskr̥talakṣanam* et les *dharmalakṣanam*, ce qui est une réfutation de l'*abhidharma*; *lakṣanā* a aussi le sens d'"implication", de "définition", ce qui différencie une chose, une catégorie, des autres choses et catégories - il s'agit de la 'différence spécifique', qui constitue les 'entités' - une entité n'est que sa 'différence', ce qui fait qu'elle est telle et non autre - or, cette différence, cette 'marque', n'a pas d'existence propre (*svabhāva*), et elle ne peut 'marquer' le marqué, car elle ne lui est pas identique - ni différente. Ainsi aucune différence n'est, donc aucune 'chose'. Les 'choses' ne sont que des apparences, des 'apparitions', 'fantômes', *bhūta*, le reflet évanescent et contradictoire de la mer de la vacuité.

Le monde est dépourvu (*varjita*) de profération de mots (*vāgudāhāra*) - en lui-même, c'est-à-dire en la vacuité, le monde est apaisé. Les mots ne sont pas les choses, et n'en sont pas différents. Les mots et les choses (c'est-à-dire le nom et la forme, *nāma rūpa*; le nom est la chose considérée par la raison, la forme est la chose considérée par les sens) ne peuvent ni être séparés, ni identiques (sinon le mot feu brûlerait) - il n'y a de mots que par les choses, et il n'y a de choses que par les mots. Le monde de la 'vérité mondaine' est bruyant - il ne se compose que de mots et de sons (*śabda*) - le monde de la 'vérité absolue', le monde considéré absolument, est silencieux, éteint, dépourvu de différence, de non-différence, d'identité, de non-identité.

De ton oeil de gnose (*jñānacaksus*), l'oeil même de Shiva qui a détruit *Tripura* et brûlé *Kāma* comme Mahādeva - Shākyamuni Buddha est aussi appelé *nilakantha*, à la gorge bleu, car il a bu le poison, *visham*, de l'Océan, tu as vu le monde apaisé - *shānta*, apaisé, satisfait, *guéri*, *mort*. L'oeil de gnose est l'oeil *advaitin*, 'sans dualité', *nastītanāstīta*, sans être-non être, l'oeil anontologique, qui ne considère pas selon les fumeux

pramāna. Cet oeil réduit *en vacuité* la réalité - elle ne fait que 'la changer en elle-même'. L'oeil de gnôse 'voit' le calme, l'apaisement, la mort, de *idam*, cela. L'oeil de gnose abat l'être et le non-être, tous les contraires, donc toutes les différences spécifiques, donc toutes les choses - l'oeil de gnose voit que *ceci* (*idam*) n'est ni réel ni irréel. Seul *voit* l'oeil de gnose. La perception de ce 'troisième oeil' est *yogī pratyakṣa* - la perception ordinaire est *ayogī pratyakṣa*, perception erronée, inadéquate, confuse, égarée par *Māyā*. L'*ayogīn* perçoit des 'choses', c'est-à-dire projette les catégories réifiantes de son mental - il est dupe de sa perception - il ne perçoit que son mental - les mots. Sa perception est 'selon le bruit' - *yogī pratyakṣa* est selon le silence. La juste perception est celle de la vacuité, ni intérieure, ni extérieure - ni rêve, ni veille, ni sommeil. L'injuste perception est celle des 'choses', extérieures ou intérieures, surimposées. *Yogī pratyakṣa* est la vision de la 'corde', de Brahman - *ayogī pratyakṣa* est la vision du 'serpent', totalement inexistant, dont la 'vision' n'est due qu'à la 'peur' et à la confusion d'esprit. L'oeil de gnose est celui du 'yogī sans peur' qui ne conçoit pas de peur dans le sans peur (*bhayaḍarshina abhaye*, cf. Mā.U., III, 39, qui parle des yogī dualistes, *dvaitīn*, qui perçoivent la peur dans le sans peur, *bhayaḍarshina abhaye*; or, *dvitīyadvai bhayam bhavati*, la peur ne vient que du deuxième, de l'autre; mais comme *madanyannāsti kasmānno bibhemi*, il n'y a pas autre que moi, de quoi aurais-je peur? - *dvitīyāt bhayam bhavati*, la peur est par un autre - Br I.4.2.).

Ce monde dépourvu de marqué et de marque, dépourvu de profération de mots, tu l'as vu guéri, apaisé, mort, de ton oeil de gnose.

13

*na sannutpadyate bhāvo nāpyasan sadasan na ca
na svato nāpi parato na dvābhyām jāyate katham*

Un être existant n'est pas produit, ni un être non existant, ni un être existant-non existant; ni de lui-même, ni d'un autre, ni des deux; comment (peut-il) naître?

De même, la *Māndūkya Upanisad* établit que *bhūtam na jāyate kimcidabhūtam naiva jāyate* (IV,4) ce qui est déjà (*bhūta*) ne naît pas, et ce qui n'est pas ne naît pas (non plus). Il est clair que ce qui est déjà ne peut être produit - rien ne peut *venir* à l'existence, ni ce qui existe déjà, ni ce qui n'existe pas - ainsi l'existence elle-même *n'est pas venue à l'existence*. N'ayant pas de commencement, de 'production' (*utpada*) elle n'a pas de milieu (*madhya*) ni de fin (*anta*). L'existence (*bhāva*) est 'vide' (*śūnya*), et sa nature est d'être dépourvue de nature. *Ajāta vāda*, la doctrine de la non-naissance, est *śūnyatā vāda*, doctrine de la vacuité. Les choses, les 'entités' n'apparaissent ni ne disparaissent, ne sont ni ne sont pas, n'ont ni commencement ni milieu, ni fin, ni éternité - parce qu'elles n'existent pas, qu'elles ne sont produites ni d'elles-mêmes, ni d'autres - 'apparaître', c'est 'apparaître' à d'autres, c'est-à-dire dépendre des 'témoins' de l'apparition, qui, en tant que témoins de l'apparition, dépendent de l'apparition. Il n'y a ainsi production, destruction, naissance, mort, apparition, disparition, être, non être, etc, que dans la 'vérité de convention', *vyavahara satya*.

Un existant n'est pas produit, ni un non-existant, ni un existant-non existant, ni de lui-même, ni d'un autre, ni des deux - comment pourrait-il naître?

14.

*na satah sthityuktasya vināsha upapadyate
nāsato 'shvavisānena samasya shamatā katham*

Une entité liée à la permanence détruite n'est pas démontrable - s'il y a permanence, état, *sthitī*, qui est la

deuxième phase, après *utpada*, production. Si un existant ne peut être produit, un 'étant', lié à l'état, ne peut être détruit.

Dans la *Mulamadhyakârikâ* (VII, 23), Nâgarjuna établit que: *sthitir niruddhyamânasya na bhâvasyopapadyate, yâsh cânirudhyamânas tu sa bhâvo nonapadyate* - la durée d'un concept de limitation ne convient pas à une chose, c'est-à-dire une chose ressortissant à un concept de cessation ne peut durer, ne peut avoir d'état - mais une chose sans cessation ne convient pas non plus. Une chose ayant un terme ne peut durer, une chose qui dure (*tisthati*, qui demeure, qui existe, qui commet l'acte de *sthânam*, d'être fixe et stationnaire) ne peut avoir de terme, puisqu'elle est censée ne pas changer; la permanence et la cessation ne sont pas co-attribuables à une entité.

Aussi, comment une non-entité comparable aux cornes d'un cheval peut-elle cesser (*shamatâ=shanta*)? De même qu'un être déjà étant ne peut naître, ni un être qui n'est pas, ainsi un étant ne peut être détruit, ni un non-étant. Commencer, durer, et finir, sont trois concepts contradictoires - ils forment le triple temps, contradictoire. Aucune entité ne peut commencer, durer, et finir - aucune entité n'a d'être en soi - *svabhâva*.

**On ne peut démontrer qu'une entité ressortissant à la permanence soit détruite.
Et comment une non-entité comparable à des cornes de lièvre peut-elle avoir un terme?**

15.

*bhâvân nârthântaram nâsho nâpyanarthântaram matam
arthântare bhaven nityo nâpyanarthântare bhavet*

La destruction (*nâsha*) n'est pas d'une autre raison (*arthântara*, autre cause, autre sens) que la chose, ne peut (non plus) être considérée comme d'une cause non-différente. Qu'il y ait une autre cause, (il y a) permanence, et (elle n'aurait pas lieu) si elle était d'une cause différente.

La chose n'est autre que son apparition et sa destruction. C'est à peu près ce que dit Shantarakshita: "*yo hi bhâva ksana stâyî vinasha*" - la chose est son apparition et sa destruction instantanées - ce qui est la raison suffisante de l'entité est l'apparition et la destruction *simultanées* - de phénomène; la *nature* d'une chose est d'apparaître (à un percevant) et de disparaître (par rapport au percevant), en un éclair (*ksana*). La chose est ainsi, pour Shantarakshita, instantanée. Il n'y a pas d'état (*sthitî*), de nature (*bhâva*), différent de la chose; la cause dans la chose est la chose même, l'effet dans la chose est la cause même.

S'il y a autre raison (si la destruction est autre que la chose), elle (la destruction) est permanente; si elle n'est pas autre chose, elle n'arrive pas.

La destruction n'est pas d'une autre raison que la chose, mais elle ne peut non plus être non différente.

Si la destruction est autre que la chose, elle est éternelle; sinon, elle est impossible.

16.

*ekatve na hi bhâvasya vinâsha upapadyate
prthakyve na hi bhâvasya vinâsha upapadyate*

Dans l'unité (l'identité) bien sûr la destruction de la chose ne convient pas (*upa+ pad*); dans la séparation (l'altérité), la destruction de la chose ne se trouve pas.

Dans MK, VII, 29, Nâgârjuna établit que *yadaiva sarvadharmânâm utpâdo nopadadyate* (na upadyate), *tadaiva sarvadharmânâm nirodho nopadadyate* - de même que le commencement de toutes choses ne convient pas, ainsi la destruction de toutes choses ne convient pas. Une chose ne peut être détruite par elle-

même, ni par autre chose - *na svâtmanâ nirodho'sti nirodho na parâtmana* (MK, VII, 32). Cela ne signifie pas que la chose soit permanente, car la chose n'a ni commencement, ni milieu (existence) ni fin - aucune de ces trois marques ne peut être identique ni autre que la chose; cela signifie que la chose, l'entité (*bhâva, dharma*) est dépourvue non seulement d'existence, mais aussi de non-existence.

**Dans l'unité bien sûr la destruction de la chose ne convient pas
Dans l'altérité bien sûr, la destruction de la chose n'est pas non plus appropriée.**

17.

*vīnastāt kāranāt tāvāt kāryotpattir na yujyate
na cāvīnastāt svapnena tulyotpattir matā tava*

Il ne convient pas (*yuj, yujyate* - *yuj*, *yunokti* signifie "unir", "utiliser") qu'il y ait naissance d'un effet (*kārya*) à partir d'une cause détruite, et à partir d'une cause non détruite (*avīnasta*). Tu as considéré cela comme naissant à la façon d'un rêve (*tulya*, identique).

Aucun effet ne peut être produit, si la cause est détruite, car elle ne saurait le produire, et si elle n'est pas détruite, car si la cause existe encore, c'est qu'elle n'a pas produit l'effet. Dans MK, IV, 6, Nāgārjuna établit que: "*na kāranasya sadrsham kāryam uty upapadyate, na kāranasyāsadrsham kāryam ity ipapadyate*" - Il ne convient pas que la cause soit identique à l'effet, il ne convient pas que la cause ne soit pas identique à l'effet.

Si la cause est identique à l'effet, l'effet ne saurait s'en distinguer, il n'est pas produit. S'ils ne sont pas identiques, telle cause n'est pas celle de tel effet.

Il ne convient pas que l'effet soit issu d'une cause détruite, ni d'une cause non détruite. Tu as considéré la production de l'effet comme un rêve.

18.

*na niruddhānāniruddhād bījād ankurāsambhavaḥ
māyotpāvad utpādaḥ sarva eva tvayocate*

La pousse (*ankura*) ne vient pas d'une graine "non développée" (*niruddha*, empêché, contenu, emprisonné) ni d'une graine "développée" (*aniruddha*, non empêchée). Tu as dit que toute production (*utpāda*, apparition, naissance) est apparition illusoire (*māyā utpāvad*).

La graine ressortit à la causalité; la pousse à l'effet. Dans la vérité mondaine, le *business*, la cause, le germe, ont des effets réels. Mais l'examen profond (*parijnānam*) montre qu'il n'y a ni effet, ni cause - ni non-effet, ni non-cause; précisément, l'un n'existe que par l'autre - c'est autant l'effet qui fait la cause, que la cause qui fait l'effet. C'est une simple relation mentale, apparente, "scientifique", frappée d'irréalité, comme toute relation. L'intérêt pour la causalité cesse avec le mental. Tout ce qui apparaît, qui naît, qui est produit, est *māyāyat*, par illusion.

**La pousse n'est pas issue d'une graine non développée, ni développée.
Tu as dit que toute apparition n'est que par illusion.**

19.

*atas tvayā jagad idam parikalpasamudbhavam
parijnātam asadbhūtam anutpannam na nashyati*

Aussi tu as eu la connaissance profonde de ce que ce monde est né de l'imagination (*parikalpanam* est une "invention"). Les yogacāra distinguaient trois types de "nature": *parikalpita*, imaginée, *paratantra*, dépendante, *parinispanna*, accomplie (que Candrakīrti réfutera). L'imaginé est, selon Vasubandhu, comme un pouvoir magique apparaissant sous la forme d'un éléphant; l'éléphant est la nature imaginée (*parikalpita*), sa forme est la nature dépendante (*paratantra*), et ce qui reste quand l'éléphant a été nié (comme retour à l'incantation initiale qui a produit cette apparence) est la nature accomplie. Cette triple marque (*trilaksanam*), Nāgārjuna l'avait déjà rejetée, in *Bodhicittavivaraṇa*, 28: "L'imaginé (*parikalpita*), le dépendant (*paratantra*) et l'absolu (*parinispanna*) n'ont qu'une nature "propre": vacuité. Elles sont imagination (*kalpanā*) du mental (*citta*)."

Akalpakamajam jñānam est la connaissance aconceptuelle, "sans image" (*Māndukya up.*, III, 33), qui est sans différence d'avec le à connaître" (son objet). Il s'agit donc d'une "inconnaissance" de *jagad idam*. Quand "ce monde" est vu comme une imagination, il y a réalisation de l'inconnaissance. Le monde est alors "dépassé", *lokatīta*, révolu, image flottant dans le mystère de la vacuité. Le monde est vu tel qu'il est, c'est-à-dire une bulle, un fantôme, une cité des Gandharva, un mirage tremblant. Il est "insubstantiel" (*asabhuṭam*), non produit (*anutpannam*), et, ainsi, il n'est pas détruit (*na nashyate*).

Aussi, tu as eu la connaissance profonde de ce que ce monde est issu de l'imagination. Insubstantiel, non produit, il n'est pas détruit.

20.

*nityasa samsrīṭir nāsti nauvānityasya samsrīṭih
svapnavat samsrīṭih proktā tvayā tattvavidām vara*

Il n'est pas (*nāsti*) de transmigration (*samsrīṭih* - vie mondaine, courant du *samsāra*, métempsychose) d'un éternel (*nitya*) ni d'un non éternel. Aussi, toi, le connaissant le plus excellent (*vara*) de la vérité (*tattvavidā*) est celui qui connaît la vraie nature de Brahman, le gnostique), tu as dit que la transmigration est comme un songe.

Ce qui transmigre, ce qui renaît, le *samsārin*, n'est ni le soi permanent, ni le soi impermanent. Le permanent ne saurait transmigrer, l'impermanent non plus. La transmigration n'a pas de sujet. Aussi bien, la transmigration, le "courant de la vie mondaine", n'est qu'un rêve.

Il n'est pas de transmigration d'un éternel, il n'est pas de transmigration d'un impermanent. Aussi toi, le gnostique le plus excellent, tu as dit que la transmigration est de la nature du songe.

21.

*svayamkrītam parakrītam dvābhyam kīrtam ahetukam
tārīkīkair isyate duhkham tvayā tūktam pratītyajam*

Pour les 'logiciens' (dialecticiens, philosophes) la douleur est autocréée, créée par autre, créée par les deux, sans cause. Il s'agit du tétralemme (*catuskoti*), a, b; a et b, ni a ni b. Ceux qui se servent de leur mental pour "déterminer" la douleur disent qu'elle n'a d'origine qu'elle-même (elle est sans commencement), qu'elle est causée par autre chose (comme l'ignorance), qu'elle est à la fois autocréée et créée par autre, qu'elle n'est ni autocréée, ni causée - qu'elle est sans cause. *Duhkham*, la 'souffrance', est la clef de voûte du système bouddhiste, puisque les 'Quatre Vérités aryennes' (*catur āryastya* - pali, *catvari ayyasatanāi*), qui sont les quatre piliers du Buddhādharma, commencent par cette navrante constatation, irréfutable - *sarvam duhkham*, *sarvam anityam*, tout est douleur, tout est impermanence. A cette douleur est attribuée une origine (*samudaya*, apparition), le crime ridicule d'être né (*el delito de haber nacido*, Calderon) - la naissance, *jati*, et

dharmante: bhāva mahād

tout ce qui s'ensuit, en passant par la maladie, la vieillesse et la mort. Le remède, c'est la cessation (*nirodha*) de la souffrance; la guérison, c'est la voie (*mārga*, tao) qui est aussi l'extinction (*nirvāna*). Tel est le 'bouddhisme' - il s'agit du *mārga* qui éteint la douleur, qui éteint ainsi 'tout', *sarvam*. Tout est douleur, *tout* étant impermanence. La souffrance, ainsi, est ce *tout* qui est *insubstantiel*.

Mais la 'cause' (*hetu*) de cette souffrance, est, dans le bouddhisme déclaratif et banal, *avidyā*, l'ignorance, ou *trsnā*, la 'soif', qui conduit à la 'naissance'. La naissance est 'l'entrée' dans le courant du *samsāra*, le monde de l'impermanence, du manque, de la douleur. Entraîné dans les eaux du *samsāra*, qui est le *temps* (*kāla*), la *mort* (*kāla*), l'ignorant qui est né - tout ce qui a subi la naissance - est dans la souffrance, quels que soient les sentiments censés être 'éprouvés'. La veille, le rêve, et le sommeil, les trois 'états' surimposés, sont tout ce qui naît; ils sont les trois états d'ignorance (*avidyā*); le quatrième état (*turya*), l'état naturel, n'est pas né. Comme l'établit *advaita-prakarana* des *Kārikā* de *Gaudapāda* (de la *Māndūkya Up.*) - 'la naissance d'un existant déjà n'est possible qu'en illusion (*māyā*), non en réalité, (*tattvata*)'; 'un non-existant ne peut (*na yujyate*, ne convient pas à) naître, ni illusoirement, ni en réalité'.

'Tu as dit que les *dharmā* - les choses, les phénomènes - sont 'libérés' du tétralemmes - *catuskotiviniṣmuktās* (*Acintyastava*, 23); c'est-à-dire, ne ressortissent à aucune des quatre catégories, en ce qui concerne la cause, l'existence, etc. Ainsi, *sarvadharmā kalpana*, toutes choses sont des abstractions, des 'idées', des 'images'. Que la chose soit purement imaginée, ou qu'elle soit 'perçue', elle n'est conçue en tant que chose que *kālpanika*, n'existant que comme imagination.

*Svayam kṛtam parakṛtam dvābhyām kṛtam ahetukam
duhkham ityeka icchanti tacca kāryam na yujyate* (Mulamadhyamakārikā, XII, 1)

On soutient (*icchanti*, on pose, on opine) que la douleur est causée (faite) par soi, faite par autre, causée des deux façons, sans cause. Il ne lui convient pas d'être un effet.

Le S. 2 dit que si elle était *causa sui*, elle n'apparaîtrait pas conditionnellement; le 3 montre que si elle est causée (par autrui; *parakṛtam*), elle provient de ce qui est différent, mais, n'ayant pas de nature propre (*svabhāva* et *svakṛtam*), elle ne peut tout simplement être. Ainsi, tout étant dépourvu de nature propre, dont la souffrance, rien ne peut être; rien n'est sa propre cause, et, *pour cette raison*, rien n'est pas une cause (autre) - *avidyamane svabhāve parabhāvo na vidyate*; et *para ity ucyate yo 'yam na vinā svasvabhāvatah* - ce qui est appelé 'autre' n'est pas sans être propre (*Acintyastava*, 15). Réciproquement, 'quand il n'y a pas d'être autre (*parabhāva*, nature autre), il n'y a pas d'être propre (*svabhāva*, nature propre, *ibid.* 16).

Si la souffrance est causée par *svapugdala*, sa propre personne, cette personne peut exister sans souffrance (car la personne qui est cause de souffrance devrait préexister à elle). Si elle est causée par une autre personne (*pugdala*), cette autre personne cause de souffrance subsisterait sans souffrance. (6) Comme il n'y a pas de *causa sui*, il n'y a pas de cause par une autre personne, car, eu égard à elle, la souffrance serait autocausée. Ainsi, la souffrance n'est causée ni par soi, ni par un autre. Elle ne peut être causée non plus par les deux. Ni être causée par aucun des deux. Ainsi, la quadruple connaissance (*caturvidyam = caturkotī*) ne s'applique pas à la souffrance (*duhkhasya na vidyate*) - ni aux autres *bhāvan* d'ailleurs.

Une chose (*bhāva*) est construite (*vikalpa*). La vacuité (*śūnyatā, śūnyatvam*) est *nirvikalpa*, absence de construction, abstraction (*Bodhicittavivaraṇa*, 44). Les choses que l'on dit 'réelles' si elles sont 'concrètes', c'est-à-dire, 'composées', ne sont, à cause de cette qualité, pas réelles. La réalité est *nirvikalpa*, abstraite, *kevala*. La réalité des choses est leur 'abstraction', c'est-à-dire leur vacuité, qui est leur non-nature propre (*asvabhāva*).

La vacuité connote la non apparition (*anutpāda*, la non-origine), l'absence (*virahita*, la destitution, la privation - de nature propre, et d'"état"), et la non-égoïté (*nairātmya*) (*ibid.*, 49).

Ainsi, le mental (*citta*) est constitué par les *vāsanā*, les 'résidus'; *sukha*, le contraire de *duhkha*, qui est la 'présence' de ces résidus, consiste à s'en libérer. Si les résidus (*vāsanā*) sont absents, les choses ne sont pas imaginées (*kalpita*), et il n'y a pas de souffrance. Celui qui comprend la 'vérité' (*tattva*, la réalité, 'taḍ', Cela), obtient la libération (*moksa*). Ceux qui ne la comprennent pas, n'accèdent pas à la libération. Ils sont des migrants dans la prison des six transmigrations (*sadgatiçārahā*). La vérité ne les intéresse pas.

La vérité ultime (*paramam tattvam*, ou *paramartha satya*) est *nihsvabhāvārthadeshanā*, l'enseignement de la non nature propre des choses (*Acintyavivaraṇa*, 52). On n'est pas libéré par l'être (*bhāva*), on ne transcende pas l'existence par le non-être (*abhāva*) - mais c'est par une profonde connaissance de l'être et du non-être (*bhāvābhāvaparījñānāt*) que les *mahātman* sont libérés (*Yuktisastikakārikā*, 4).

Le *karma* n'est pas né de conditions (*pratyaaya*), ni de non-conditions, car les composés (*samskāra*) sont comme une illusion (*māyā*), une cité des Gandharva - tous sont vides d'être propre (*svabhāvashūnya*) (*Śūnyatāsaptatikārikā*, 37). Ainsi, la libération, *moksa*, la cessation, *nirodha*, de *duhkha*, l'extinction, *nirvāna*,

sont la *vision*, la *connaissance profonde* de la non substantialité des 'êtres' - qui ne sont que des bulles, des fantômes, des mirages. L'existence n'existe pas, la non-existence non plus. L'enseignement de la non-nature des choses, qui est la vérité ultime, est ainsi le remède qui soigne les *bhāvagrahin*, les 'positiviste', les 'saisisseurs de choses'. Empoisonnés par la croyance en la substantialité du monde, ils souffrent de leur connaissance non profonde (mentale, superficielle, substantialiste, avide, non aryenne). La vacuité, qui est aussi l'extinction du "moi", *nairātmya*, semble être le meilleur des remèdes. "En s'exprimant clairement par l'exemple de l'illusion (*mâyādirstāntaiḥ*), le médecin suprême (*bhisaj*), a montré le vrai dharma (*saddharma*) qui guérit de toutes les doctrines (*sarvadrstucikitsaram*)" (*Acintyastava*, 51).

Ainsi, 'tu as dit que la douleur était née de façon dépendante' - c'est-à-dire non née, non existante, et non cessante, car les *dharma* sont causés, mais les causes sont vides de cause, et, ainsi, les dharma sont *anutpanna*, sans origine.

Ainsi, la souffrance, qui est l'impermanence, la 'vérité de convention', est supprimée, quand les 'choses' sont 'vues' dans leur vacuité, qui est la nature de ce qui n'a pas de nature propre. Dépourvus de 'nature propre', les *dharma*, *artha*, sont dépourvus de 'poison' (*visa*).

Pour les logiciens, la souffrance est autocréée, créée par autre, créée des deux façons, sans cause. Tu as dit qu'elle est née de façon dépendante.

22.

*yah pratīyasamutpādaḥ śhūnyatā saiva te matā
bhāvah svatantra nāstīti simhanādas tavātulah*

La production conditionnée (*pratīyasamutpāda*) ressortit à (*saiva*) ce que tu as établi quant à la vacuité.

"Toutes les choses (*sarvabhāva*) étant vides d'être propre (*svabhāvashūnya*), l'incomparable Tathāgata a enseigné cette coproduction dépendante (*pratīyasamutpāda*) des choses' (*Śhūnyatāsāptati kārikā*, 68). Cette coproduction est *anyonasharaya*, production réciproque, 'dépendance mutuelle'. Les choses sont en co-causalité, les unes sont à l'origine des autres, et réciproquement - ce qui signifie qu'elles ne sont aucunement causées - car elles n'existent pas. "Comme un mirage n'est ni annihilé ni permanent, ainsi le monde entier n'est ni annihilé ni permanent" (*Acintyavasta*).

Ton immense rugissement de lion est que les choses pourvues d'autonomie (*svatantra*) ne sont pas. La vacuité, c'est-à-dire la non nature propre des choses, donc la non-réité, est la grande vibration (*nada*, son, rugissement; *spanda*, vibration). Ce qui est né de façon dépendante est en réalité (*tattvatam*) non né - *pratīya jātam cājatam*.

"Tous les doctrinaires ont été terrifiés par le rugissement de lion de la vacuité." *Sarvādin*; tous ceux qui ont une doctrine (les *drstivadin*), un enseignement, une thèse, à laquelle ils s'accrochent comme des morpions, qui veulent "croire" en une description du monde, pour avoir une "base", qui défendent un conglomerat d'idées, principes, etc - qui sont captifs des *bhāva*, des choses, tous ces gens, ces *asura*, sont horrifiés par le grand cri d'Ambikā (cf *Devīmahaṭmya*) - ceux qui voient la dualité dans la non-dualité, la peur (*bhaya*) dans la non-peur. Les *asura*, les non-aryens, ceux qui n'ont pas bu la liqueur d'immortalité (*sura*), cherchent l'être et la domination, le 'faire'. Ils ne font pas le saut dans l'inconnu, pour se libérer d'eux-mêmes; ils veulent 'être', et, pour ce faire, baptisent être et réalité toutes les illusions de leur mental illusoire. Dominés par Mâyā, par Māra, ils se font les champions de telle ou telle thèse (*pakṣa*), pour tenter d'orner d'absolu la vérité conventionnelle (*paramārtha satya*). Ils rejettent avec horreur la Vacuité, dans laquelle ils voient la condamnation de leur égoïté, et sa mort inexorable. La tradition bouddhiste parle du "silence tonnant de Vimalakīrti". Le Silence est l'absence de nom et de forme, la force du sans-forme, la force qui foudroie le monde idiot présenté par Mâyā-Moha.

La production conditionnée ressortit à ce que tu as établi quant à la vacuité.

Ton immense rugissement de lion, est que les choses pourvues d'autonomie ne sont pas.

23.

*sarvasamkalpanâshâya shûnyatâmrtaदेशाना
yasya tasyam api grâhas tvayâsâvasâditah*

L'instruction (*deshanâ*) impérissable sur la vacuité est la ruine de tous les concepts (images). La vacuité (*shûnyata*) est la non-entité, la non-réité; les "choses" ne sont que des concepts; elles n'ont pas de nature propre (*svabhâva*), et telle est la "nature" de la vacuité - *shûnyatvam siddham bhâvânâm asvabhâvatvat* - la vacuité est établie par la non-nature propre des entités (*Vigrahavyavartinî*, 21). C'est le rugissement (*nâda*) de la vacuité - il éteint les entités, c'est-à-dire les *samkalpa* - idées, intentions, imaginations, desseins. Les *bhâva* (êtres, entités), étant dépourvus de *svabhâva*, sont inexistantes - et leur inexistence n'a pas non plus d'existence. *Nâmamâtram jagat sarvam*, le monde entier n'est que nom ((*Acintyastava*, 35). "L'exprimable n'est pas pas isolé de l'expression" (ibid.); *kalpanâmâtram sarvadharmâh* - tous les "phénomènes ne sont que pensée (*kalpanam*, pensée, imagination, idée, invention, "faire")" - ou "ne sont que fabrication" (ibid., 36). Le monde n'est que l'oeuvre du mental; le mental ne voit que le mental - le mental est une bulle. La vacuité est l'éclatement des bulles noétiques. *Vastushûnyam jagat sarvam* - le monde entier est vide de "substance" (*vastu* - chose réellement existante, propriété, richesse, substance, matière...) (ibid., 47).

Ainsi, celui qui saisit cette (vacuité), tu as dit qu'il était perdu. La vacuité est la ruine des choses, mais la saisie de la vacuité est la ruine du *grahin*. C'est la saisie, *graha* - l'appréhension, la perception, qui "crée" l'objet - le mental, la "forme humaine", comme le dit "Don Juan", le mentor de Castaneda, est un "créateur qui ne crée rien". La "saisie" est le "faire", l'établissement des "conventions", de la "vérité conventionnelle", des "affaires" (*vyavahara satya*, ou *samvrtti satya*) - *hetupratyayasambhûtâ paratantrâ ca samvrtih* - la "convention" est née de cause et conditions et (ainsi) est relative (ibid. 44). Le monde de la "saisie" est le monde "artificiel" de la cause et de l'effet (*hetuphalam*). La vacuité "saisie" n'est pas la vacuité, mais la "superstition" substantialiste. La vacuité ne peut être saisie, car elle est l'évidence de la non-saisie. "Ayez votre pensée comme l'espace, mais n'ayez aucune pensée de vide" (Hsiuan Tseu); le "vide" n'est pas un objet, mais l'absence d'objet; le mental "vide" n'est pas obstrué par le vide; étant vide, il est "non-mental". La vacuité est absence de construction" (*Bodhicittavivarana*, 44). Plutôt que de nous "voir" comme une pesante surimposition, libérons-nous du fardeau somme toute fort stupide de l'égoïté substantielle. Il n'y a aucune raison pour que le "je" soit adéquat à "ceci" ou "cela". L'égoïté, l'appropriation, *abhimānī*, l'"orgueil", la racine de toute cette épaisse illusion, n'est qu'un rêve - la réalité est vide d'ego et de substance. Elle n'est ni différente, ni indifférente. "Quiconque me voit par la forme, ou me cherche par la voix, fait fausse route, et ne peut voir le Tathagata" (*Vajracheddikasûtra*).

**L'impérissable instruction sur la vacuité est la ruine de tous les concepts.
Ainsi, celui qui saisit la vacuité, tu as dit qu'il était perdu.**

24.

*nirîhâ vashikâh shûnyâ mâyâvat pratyayodbhavâh
sarvadharmâs tvayâ nâtha nihsvabhâvâh prakashitâh*

Indifférents (*nirîha*, inactif, sans désir - *ihâ*, désir, activité, effort - *nirîhâ* est donc le "non-agir"), vides (*vashikâh* et *shûnyâ* ont à peu près le même sens), illusoires (ayant *mâyâ*, tromperie, illusion, fraude, magie, spectacle - nous pourrions dire "spectaculaires", "magiques"), produits (*udbhâva*) de façon conditionnée, tous les *dharma*, tu as fait apparaître (*prakâshita*, manifesté, publié, rendre évident), seigneur (*nâtha*, seigneur, protecteur; aussi le nom des *yogî* disciple et successeurs de Goraknâtha, disciple de Matsyendra et de Shiva Mahâdeva), qu'ils sont sans nature propre.

**Indifférents, vides, illusoires, produits de façon conditionnée, les phénomènes,
tu l'as montré, sont sans nature propre.**

25.

*na tvayotpâditam kim cinnaca kimcin nirodhitam
yathâ pûrvam tathâ pashcat tathatâm buddhavân asi*

Tu n'as rien avancé ni rejeté, ou, tu n'as affirmé ni naissance ni destruction de quoi que ce soit - si bien que tu es conscient avant toute chose de la telléité (*tathatā*).

Le Bouddha, le maître de la voie du milieu (*madhyamaka mārga*) n'a pas de "thèse" (*paksa*). Il n'a affirmé aucun avènement ni aucune destruction. Aucune chose n'a été affirmée ni niée par lui; la seule "déclaration" qu'il a faite, c'est qu'il "n'agréait aucune proposition" (*Majjhima Nikāya*). Toute "proposition" (*pratijñā*, connaissance particulière) est à rejeter - elle n'est ni à affirmer, ni à nier. L'affirmation de l'être (*astitavāda*) et son rejet, le "nihilisme" (*nastitavāda*), de la production (*utpāda*) et de l'anéantissement (*nirodha*), sont à rejeter. N'ayant ni thèse, ni antithèse, ni synthèse, voyant qu'il n'y a ni début, ni milieu, ni fin, le Bouddha, maître de Madhyama Mārga, est dans la telléité, l'*ainsité* - *tathatā* - le mystérieux *Tad*, Cela, des Veda, mystère parfaitement évident, indiqué par l'aporie ontologique - *paramartha satya*, la vérité de l'autre rive, est indiquée par *samvrtti satya*, la "vérité de convention" - annonçant son inexistence, celle-ci indique celle-là. Louée ou exterminée, la réalité n'est pas réelle. Conditionnée, elle ne peut exister ni dans les conditions, ni hors des conditions (*pratīyayajam vishvam samvrtam*, *Acintyaavasta*, 6 - 'tout ce qui est né de conditions est conventionnel' - *samvrtam* pourrait connoter 'mâyavat'). La telléité, *tathatā*, est la Réalité, "non duelle", *advaita*, non substantielle - elle prévaut quand la connaissance profonde, *parijñāna*, éteint l'être et le non-être, l'affirmation et la négation - la telléité n'est pas différente de la vacuité, qui n'est pas différente des choses (*bhāvebhya śhūnyatā nanya*, *ibid.* 43), puisque les choses sont "vides" - dépourvues d'existence en soi. L'irréalité du mirage n'est pas différente du mirage. La telléité, les choses ainsi qu'elles sont, est la vacuité. La "conscience de la vacuité", la "connaissance profonde", est le rejet de la production et de la fin. N'étant pas produites, les choses n'existent pas, ne sont pas "présentes"; elles ne sauraient non plus finir. Ainsi, la "telléité", la nature originelle, est la non-saisie. *Pūrvam*, avant n'importe quoi (n'importe quoi arrive toujours "trop tard"), est le "visage originel", non-pourvu, non-privé. "La libération (*moksa*) est que par nature (*prakṛtyā*) rien n'apparaît ni ne cesse" (*Śhūnyatāsaptati*, 24).

**Tu n'as affirmé ni naissance ni destruction de quoi que ce soit;
(tu n'as rien avancé ni rejeté);
tu es ainsi conscient avant tout de la telléité.**

26.

*āryair nisevitāmenāmanāgamya hi bhāvanām
nānimitam hi vijnānam bhavatiha katham cana*

Si l'on n'a pas recours à la méditation aryenne, comment peut-on obtenir la conscience sans signe? *Arya*ih, instrumental pluriel, est complément de *ni-sevita*, 'ne pas avoir recours à'. *Arya* signifie ce qui est noble, la doctrine bouddhiste, les trois *vama dvija*, deux fois nés, "seigneur" (monsieur, *shrī*) - ce à quoi s'opposent les *anārya*, les ignobles - monothéistes, substantialistes, *ekaja*, etc, tous les non-gnostiques, *psychikoi*, *hylikoi*, *dvaitin*... Les *anārya* sont ceux qui, sous les règnes de *Mâyā*, l'illusionniste, le principe du spectacle, tiennent le spectacle pour la réalité. Cette tourbe ignoble forme des 'égrégores', qui, espère-t-elle, viendront donner force de vérité à l'illusion. Temporaliste, messianiste, la tourbe attend le Grand Imposteur (son Dieu caché), qui devra donner confiance en la création "magique", en la surimposition insubstantielle - donner substance à ce qui n'en a pas.

Le composé (*samskrta*) a trois marques, qui sont les trois composants du triple temps - production (*utpāda*) =passé (*bhūta*, *atīta*), état (*sthiti*)=présent (*bhāvat*), cessation (*bhanga*, *nirodha*)=futur (*bhāvin*, *uttara*). Comme les trois temps (*kalātraya*) sont en dépendance mutuelle (*anonyashraya*), ils sont dépourvus de *svabhāva*, d'être propre; ils sont "non fixés" (*astitha*, sans durée, sans état), mutuellement établis (*parasparasiddha*) - ils ne sont que pensée (doute, *vikalpamātra*). (cf. *Śhūnyatāsaptati*, 29). Dans ses *Mūlamadhyamakakārikā* (XIX), *Nāgārjuna* établit, par sa *reductio ad absurdum* (*prasanga*, argument lié), la non-substantialité du temps, et, ainsi, son inexistence radicale (*asvābhavatā*). Cet examen (*parikṣa*, analyse) du temps (*kāla*) établit la contradiction inhérente au temps: présent et futur sont en dépendance du passé, mais n'existent pas dans le passé; ainsi de tous les rapports entre les trois temps, qui sont corrélatifs et exclusifs. Cette méthode s'applique aussi à *uttamādharmamadhya* - supérieur, inférieur, et moyen. Ainsi du mouvement: *gatam na gamyate*, ce qui a été mù ne se meut pas; ce qui n'est pas mu (*agatam*) ne se meut pas. Le mouvement

présent est séparé du mu et du non-mu; ainsi, ce qui est né ne saurait naître, ce qui n'est pas né non plus. L'acte n'est que dans le présent, mais le processus présent n'est "composé" que de passé et de futur, de révolu et non advenu. *Kālaparīkṣa* et *gatāgataparīkṣa* montrent que le temps et le mouvement sont de l'ordre des conventions, mais pas de l'ordre de la réalité. Le temps ni le non-temps n'existent, le mouvement ni le non-mouvement n'existent. Zénon voulait peut-être montrer l'inexistence du mouvement et l'existence de l'immobilité, mais sa démonstration n'était pas viable. Nāgārjuna, lui, a démontré l'inexistence et du mouvement, et de l'immobilité (l'un et l'autre étant corrélatifs).

Ainsi donc, la méthode aryenne, la méthode noble, permet de libérer l'esprit (*vijnāna*) des trois marques infâmantes du composé (*trilaksanam*). "Etant donné que les trois marques du conditionné (*samskṛtalaksana*) - production (*utpāda*), durée (*sthiti*) et cessation (*bhanga*) n'existent pas, il n'y a pas le moindre phénomène (*dharma*) conditionné (*samskṛta*) et non conditionné (*asamskṛta*)" (*Shūnyatāsaptati*, 30). *Bhāvanā* est la "méditation" (aussi, idée, conception, etc.); la "nature" de cette "méditation" est d'être le propre des "aryens", ceux qui ne sont possédés par rien, parce qu'ils ne possèdent rien. *Shūnyatāvāda*, la doctrine de la vacuité, est la méditation des aryens. La noblesse consiste à ne pas être captif du mental-corps, ni de l'ego. Les trois états conditionnés (veille, rêve, sommeil profond), les trois mondes (*bhūrbhūvarṣva*), les trois signes, le triple temps, sont faits par le démiurge *Mayah*, l'architecte des *asurah* - *Māyah* signifie magicien, démon, et *Māyā* est la sorcellerie, la magie, une apparition irréaliste l'irréalité même de l'"univers" considéré comme "substantiel". "L'imaginé (*parikalpita*), le dépendant (*paratantra*), l'absolu (*parinipāna*), n'ont qu'une nature: la vacuité. Ils sont imagination (conception, *kalpanā*) du mental (*citta*)" (*Bodhicittavivaraṇa*, 28). La triple "nature" est également vide - dépourvue de nature propre, elle est vacuité. L'univers, c'est-à-dire l'hôte du mental, est irréel - et ainsi, le mental, l'ôte de l'univers, est irréel. L'objet de connaissance est né du sujet de connaissance, et le sujet de connaissance de l'objet de connaissance - et cependant, corrélatifs, en dépendance mutuelle, ils n'ont pu se constituer. *Idam* et *aḥam* sont nés l'un de l'autre; vides et aporétiques, "je" et "l'univers" (le contenu de la connaissance, la connaissance-même) sont dépourvus de nature propre. Le démiurge n'est qu'un illusionniste - le noble, le gnostique, ne s'identifie pas à ce "je" ni à ce "ceci" - un dieu illusoire n'a pu créer un monde illusoire - comme il n'a pas pu être créé en retour par sa création. La connaissance sans signe est la Gnose aryenne, la méditation aryenne, la destruction des triples illusoirs - "La libération, c'est que par nature (*prakṛtiya*), rien n'arrive ni ne cesse" (*Shūnyatāsaptati*, 24).

Si l'on n'a pas recours à la méditation aryenne, comment peut-on obtenir la connaissance sans signe?

27

*animattam anāgamyā mokṣo nāsti tvam uktavān
atas tvāya mahāyāne sat sākālyena deśhitam*

Ainsi, tu as dit qu'il n'y a pas de libération si l'on ne ressortit pas au sans-signes. La libération, la rupture du lien, *mū*, n'est que la rupture avec l'illusion - rupture illusoire avec le "signe", la limitation, le triple temps, le triple monde - négation de l'affirmation, négation de la négation, voie moyenne, moyeu vide, espace entre les cycles. Le temps n'est pas réel, les choses ne sont pas réelles, le monde n'est pas réel, le oui n'est pas réel, le non n'est pas réel - le grand et le petit, la gauche et la droite, le haut et le bas, etc. ne sont pas réels - ce ne sont que des "concepts", en dépendance mutuelle - l'ego n'est pas réel. La servitude, c'est la croyance en la réalité de ses concepts - mais toutes ces teintes, qui ne s'affirment que par contraste, ne sont qu'une "cité des Gandharva", un mirage (*marici*) dans l'air tremblant, un phantasme, une ombre évanescence. "Sans essence (*asāra*)...le monde effrayant (*śivrajagat*)...apparaît comme une illusion." (*Yuktisāstika kārikā*, 27). Rien n'a de substance, c'est-à-dire d'ipséité, d'aséité. La vacuité, c'"est" le sans-signes - *na bhāvo nābhāvo na lakṣyam nāpi lakṣanam*, il n'y a ni être ni non-être, ni signifié ni signe (*Mūlamadhyamakārikā*, V, 7). "Etant donné que les trois marques du composé (*samskṛtalaksana*) - *utpāda*, *sthiti*, *bhanga*, production, état, destruction - n'existent pas (*abhavanti*), il n'y a rien de composé ni de non composé (*asamskṛta*)" (*Shūnyasaptati kārikā*, 30).

Ainsi l'as-tu montré (prouvé) complètement (*sākalyena*) dans le Mahâyâna.

**Ainsi, tu as dit qu'il n'y a pas de libération si l'on ne ressortit pas au sans signe.
Tu l'as montré totalement dans le mahâyâna.**

28.

*yad avâptam mayâ punyam stutva tvâm stutibhâjanam
nimittabandhanâpetam bhûyât tenâkham jagat*

Que le monde (ce qui se meut, *jagat*) entier soit libéré de la servitude du "signe" (*nimitta*) par mon mérite (*punyam*) de t'avoir loué, toi digne de louanges.

**Que le monde entier soit libéré de la servitude du signe par le mérite que j'ai obtenu
A te louer, Toi digne de louanges.**

ITI LOKÂTĪTASTAVAH SAMÂPTAH

LA LOUANGE DE CELUI QUI A TRANSCENDE LES MONDES EST ACHEVEE