

BERNARD DUBANT

# NE-PAS-FAIRE

Le pouvoir du Non-Agir

et

*Lokatistava de Nâgârjuna*



GUY TRÉDANIEL ÉDITEUR

# ***Ne-Pas-Faire***

**Le pouvoir du Non-Agir**

**et**

**Lokatîstava de Nâgârjuna**

**Du même auteur :**

*Vacuité*  
*Le Shakti*  
*L'État naturel*  
*Castaneda, le retour à l'esprit*

**Chez le même éditeur :**

*Le Zen de Suryananda*  
*Kundalinî de Agnès Suddha*  
*Kâlî de Agnès Suddha*  
*Ramana Maharshi de Bruno Hapel*  
*La Gnose de Lucien Renart*  
*Castaneda de Lucien Renart*  
*La Métaphysique du silence de Bruno Hapel*

© GUY TRÉDANIEL ÉDITEUR, 2002

[www.tredaniel-courrier.com](http://www.tredaniel-courrier.com)  
[tredaniel-courrier@worldnet.fr](mailto:tredaniel-courrier@worldnet.fr)

Tous droits de reproduction, traduction ou adaptation  
réservés pour tous pays.

ISBN : 2-84445-378-3

**Bernard DUBANT**

# ***Ne-Pas-Faire***

**Le pouvoir du Non-Agir**

et

***Lokatîstava de Nâgârjuna***

*traduit du sanskrit et commenté par Bernard Dubant*



**GUY TRÉDANIEL ÉDITEUR**

65, rue Claude-Bernard

75005 PARIS



*L'aspirant peut demander :  
'Que dois-je faire ?' Ne faites rien !  
(Ranjit Mahâraj)*

## Sommaire

ÊTRE ET NE PAS ÊTRE, AUCUNE QUESTION .....	9
LE NE-PAS-FAIRE DE SHIVA .....	13
ADVAITA .....	19
FAIRE .....	27
NIVRTTI .....	33
NON-MOI, NON-FAIRE, NON-CONNAISSANCE .....	41
NAISKARMYA .....	49
Analyse du Mouvement et de l'Action .....	50
Le sens de la négation .....	59
LE VRAI MESSAGE DE LA GÎTÂ .....	63
KAIVALYAM .....	69
MÉTAMORPHOSES, LIBERTÉ .....	79
CONTRAIRES .....	85
Catku .....	89
NAGUAL, ATTENTION SECONDE .....	91
L'HOMME SANS SITUATION .....	95
DES NE-PAS-FAIRE .....	99
MUDRÂ, SIGNES À L'ESPRIT .....	107
 <b>LOKÂTÎTASTAVA .....</b>	 111
<b>DIEUX ET PAROLE .....</b>	<b>161</b>

## ÊTRE ET NE PAS ÊTRE, AUCUNE QUESTION

L'être, la base de toute connaissance, l'*attribution* de l'être, vient du non-être (*asat*), lequel, à son tour vient de l'être. On appelle cela 'dépendance mutuelle' (*anyonyâshraya, anyonyavrtti*), ou, autrement, *vacuité* (*shûnyatâ*). L'être, ainsi, est aporétique. L'être en tant qu'être (*to on*), 'objet' de la métaphysique, base et faite de toute 'connaissance', est lui-même dépourvu 'd'être propre'. L'être (*sat*, ou *bhâva*) ne saurait être permanent, car rien n'est permanent, pas même le temps, qui s'autodétruit (le temps est la *révolution* des 'choses', leur inexistence ; car leur 'production est simultanée à leur destruction' – *yo hi bhâva ksana stâyi vinnâsha*).

Ainsi l'être ne saurait être non plus transitoire, car il serait détruit dès qu'il serait produit. L'être ne peut être produit – car le non-être ne saurait le produire, ni non-produit, car il est en dépendance du non-être, qui à son tour est dépendant de l'être (*sadâsat*).

Les prétendues voies de 'réalisation' prétendent avoir pour dessein la plénitude de l'être, etc, et toutes sortes d'attributions, l'obtention de 'dons divins', alors que la seule 'réalisation' (*sadhânam, sattvam*) qui soit, c'est de se débarrasser de l'être et du non-être, de son être propre et de sa naissance, effroyables surimpositions illusoires qui tissent un 'monde'. Et pourtant, les 'ontologistes', qui veulent se rassurer quant à la

perdurance de leur être illusoire, qui ne sacrifient pas, qui n'ont pas fait le 'saut dans l'inconnu', ont peur de 'lâcher prise' à ce monde en fil de mental.

La connaissance, qui est considérée comme la réalisation 'propre à l'homme', n'est qu'une 'ignorance'. Elle suppose en effet trois termes, le connaissant (sujet), la connaissance (l'acte de connaître), le connu (objet, *artha*). Par quoi le sujet va-t-il 'établir' son objet ? Par les moyens de connaissance valide, les *pramâna*. Mais lesdits *pramâna* vont devoir être établis par les objets eux-mêmes qu'ils sont censés 'établir'. Sinon, ils ne sont eux-mêmes établis par rien (s'ils sont auto-établis, ils ne sont les moyens de connaissance de rien). En outre, le 'sujet' connaissant (*jñâtr*, *jñânin*) ne peut précéder la connaissance – il ne peut ainsi l'établir ; *ajñâyamanam na jñeyam vijñânânam tad vinâ na ca* – un objet de connaissance doit être connu (pour être tel) (mais) la connaissance (la conscience, l'intellect) n'existe pas sans lui (donc elle ne le précède pas, et ne l'établit pas ; il ne l'établit pas non plus). Connaissance et objet sont en dépendance mutuelle – ils sont vides. Ainsi de l'agent et de l'action. C'est l'action qui fait l'agent (*kartâ*), mais c'est l'agent qui fait l'action (*karman*).

La nature, qui 'produit' spontanément, n'agit pas – *ajâmekâ lohitaśhuklâkṛsnâm bhavîm prajâm janayanî sarupam* (Mâhânârâyanopaniṣad, XII, 5) – une non-née rouge blanche noire dont naît une progéniture multiple de même forme – la nature est *ajâ*, non née (la chèvre, Shakti ; *aja*, le bouc, Shiva ou Dionysos), elle a une progéniture, *prajâm*, qui est la 'nature naturée' – c'est sans effort qu'elle la 'produit'. La nature de *prajâ* est *ajâ* – la nature du 'né' est d'être non né. Ce qui est «né», «produit» est fabriqué, artificiel, non naturel (*krtrima*). La nature est sans artifice (*niranjana*, *akṛtrima*). Le Ne-Pas-Faire est la nature, le faire est l'artifice.

Le non-agissant est la nature même. Il est 'vide' de lui-même. 'L'absolu' n'est pas la plénitude (*purna*) que 'recherche' le mental (*manas*) ; cette 'recherche', qui est

connaissance (*vijnâna*), est la sauvegarde du mental, en tant qu'imposteur. Il doit y avoir une 'rupture de niveau', une 'destruction', *ksah* – un éclair – une rupture –, 'instantanée', *ksanika*, une 'réduction à l'absurde' (*prasamga*, qui signifie entre autres, 'raisonnement lié', c'est-à-dire, démonstration des apories rationnelles ; *prâsamga* signifie 'joug', comme 'yoga' ; les *prâsamgika* sont les 'Madhyâmaka', les bouddha de la 'voie du milieu', qui 'réduisent à l'absurde', en les liant, toutes les propositions, et qui ainsi ne 'postulent' ni n'établissent' aucune 'thèse', *pratijnâ*). Rien dans le 'monde rationnel', celui de la connaissance, n'a la moindre existence – au contraire de ce que prétend Hegel, le sorcier noir prisonnier de son mental. Ne pas faire, c'est donc agir au rebours de ce que recommande la 'volonté rationnelle' ; c'est 'détruire' , 'partir' (*hâ*), ce que fait *Hâra* (Shiva), celui qui ôte les obstacles, qui sont : *aham* (je), *idam* (ceci), *jnâna* (connaissance – *jnânam bandham* – la connaissance est le lien, la servitude, la limitation, Shiva Sûtra, I, 2), *kartâ*, agent. Shiva, Âdiyogi, le premier yogi, va ôter tous les 'liens', qui sont le sujet et l'objet, l'agent et l'agi, le connaissant et le connu – ainsi, agir, connaître, être. Le ne-pas-faire, *naiskarmya*, va nous faire ressouvenir que nous sommes 'Cela' (*tat*), et non 'ceci' (*idam*) – ôter nos 'identifications' et, ainsi, nos aliénations, nous aider à sortir de la prison imaginaire de l'être et du non-être – 'éteindre' les états surimposés, pour que nous puissions 'revenir' à un état naturel que nous n'avons pas quitté.

C'est ainsi que Shiva, Mahâdeva, Bhairava, qui réside 'à gauche' (*uttara*), au 'nord', va détruire le sacrifice de *Daksa*, celui qui est la 'droite' et le 'sud' – la rotation lévogyre va annuler la rotation dextrogyre, le Non va l'emporter sur le 'oui' (et le 'non'), le Grand Dieu, le Premier Yogî, par la suprême *Mudrâ*, la *Khecarî Mudrâ* – le 'Sceau de se mouvoir dans l'espace', *kha*, qui est aussi 'zéro', 'vide', cavité, 'trou' – abolit *Pravrtti*, le 'sacrifice' auquel il n'était pas invité, en sacrifiant le sacrifice, *Nivrtti*, l'abstraction, le retour. Le protoyogî

(*âdiyogin*), le parangon de tout ‘ne-pas-faire’ (*yoga*, opposé à *viyoga*, perception erronée, qui est ‘faire’, ‘progresser’), le modèle de ceux qui n’en suivent aucun, est Shiva.

Un maître tibétain (Kongtrul Rinpoche) dit à un yogî qui avait *fait* beaucoup de ‘méditation’, et qui pensait avoir ‘obtenu’ l’illumination (*bodhi*) :

‘Nourrissez simplement *l’état naturel inné*, quelle que soit la façon dont il se présente, sans distraction. Par une liberté insouciante, tant de l’action que de l’inaction, le Dharma est accompli.

‘Tant que vous n’aurez pas tout abandonné, même les activités de Dharma, vous n’atteindrez pas l’illumination en cette vie. Oubliez votre carrière de vingt ans, comme ermite professionnel. Cessez de méditer !’

Tel est le Ne-Pas-Faire de Mahâkâla – le Grand Temps qui avale le temps (*kâla*), la mort (*kâla*) – qui ‘tue’ la vie et la mort, la ‘méditation’ et la ‘non-méditation’, etc – ‘lâcher prise’, l’état ‘*nivṛtta*’, *sahaja*. L’illumination n’est pas une chose à ‘acquérir’, ni à ‘avoir’ – ni même à ‘être’. L’illumination, c’est l’état originel, *sahaja nistha* – l’état de non-connaissance, et de non-ignorance. Shiva a eu raison de briser le sacrifice de Dakṣa – dans sa folie –, et de tuer Dakṣa (à Kankhal, dans la banlieue d’Haridvar). Sans cela, nous pourrions croire que nous sommes nés, que nous existons, et que nous allons mourir – que le triple temps a vraiment tous les droits !

## LE NE-PAS-FAIRE DE SHIVA

Shiva, le ‘bienfaisant’, le ‘protecteur’ ( *yâ te rudra shivâ tanu* ; ô Rudra, par ton corps favorable, *Shvet.Up.*, III), est aussi *hâra*, le destructeur. Il *ne fait pas*, c’est-à-dire il n’édifie pas, ne compose pas, ne transforme pas, ne modifie pas – il est la nature même, qui fait apparaître et disparaître en un *instant*. Shiva est bien cet ‘instant’, la contradiction du temps – le temps, voyant son invraisemblable contradiction, d’être fait de trois parties en dépendance mutuelle – le passé créé par l’avenir, créant le présent et l’avenir, le futur créé par le présent, créant le passé et le présent, etc – se suicide ; la *mort* (*kâla*) – car le temps, *kâla*, est la mort – est tuée par le grand temps, la grande mort, *Mahâkâla*.

Et c’est là tout le non-savoir du *ne-pas-faire*. Ne-pas-faire n’est pas une ‘abstention d’action’, dans le sens où telle action ne serait pas faite – c’est la vision de l’inactivité de l’activité, c’est-à-dire de sa non-attribution ; l’action n’ayant pas de sujet, elle n’est pas déterminée. Ce qui détermine une action, c’est l’*intention* ; l’intention de toute action est l’avoir ; l’intention du non-agir est la dépossession, le souci extrême de n’être souillé ni par l’être, ni par l’avoir – l’intention de parcourir la voie pure, *shuddha advan*. C’est la mort qui possède – c’est elle qui est au bout de l’*attribution*. Les actions sont multiples, le *non-agir* n’est ni un ni multiple ; l’action demande un sujet,

le *non-agir* ne prévaut que lorsque le sujet a disparu – le sujet disparu, c'est le monde détruit, car l'objet n'est qu'en fonction du sujet. Si le sujet disparaît, l'objet disparaît ; si l'objet disparaît, le sujet disparaît – car pour être 'sujet', 'ceci' doit être corrélatif à un objet. Le *moi* et le *monde* sont une paire d'inséparables amis – des siamois – ils se constituent mutuellement, sont en dépendance mutuelle. Il en va ainsi de toutes 'choses', qui sont des paires d'opposés se soutenant mutuellement – le beau est créé par le laid, comme le laid est créé par le beau – cet 'univers', qui n'est qu'une pensée contradictoire, n'est aussi qu'un 'nuage' de couleurs insubstantielles.

Qui est Shiva ? Mahâdeva, le Grand Dieu. Qu'est ce qu'un 'dieu' ? Un *deva* est une entité 'numineuse' et 'lumineuse', *deva divyati*, le dieu brille, il ne fait que briller – il ne fait pas – sa nature est lumière, énergie. Shiva est Mahâkâla, le Grand Temps, ou la Grande Mort – la mort de la mort, la mort du temps. Shiva est Bhairava, le terrible, l'effrayant (*bhî*, craindre). Le grand dieu brille d'une lumière 'noire' (*shyâma*, aussi *bleu-noir*, la couleur de *Krsna*, qui est aussi 'bleu noir') – *shyâmâ* est la nuit – comme *kâla* est le temps, le noir, et la mort, et *Kâlî*, le noir, la nuit, les nuages noirs, l'énergie du «temps». La lumière blanche des *deva* se diffuse ; la lumière noire de *Shiva-Kâlî* absorbe – *kâlâgni*, feu noir totalement destructeur de l'entité *diurne*, le Temps qui dévore le temps, la mort qui tue la mort, la négation qui nie la négation, la vacuité qui tue la *connaissance*, constitutive de l'être – comme l'être est constitutif de la *connaissance*. Shiva est le chemin du retour, *nivrtti mârga*, vie dans la mort, mort dans la vie.

Shiva est *tattvam*, vérité, *tat*, cela. Il est le *donneur de refuge*, *sharanada*, le *sacrificateur du sacrifiant* (*rtupati*, qui est *Daksa*), c'est-à-dire le *kratubhramshin*, le 'ruinant le sacrifice' (in *Shiva Mahimna*) – *bramsh* signifie tomber, disparaître, faire tomber ; *bram* signifie errer, dévier, *retourner*. Tant que le sacrificateur ne s'est pas détruit, le sacrifice n'est



pas vraiment accompli. Le *kratupati* est le *karmin*, le ‘travailleur’, ‘celui qui accomplit l’acte religieux dans l’attente d’une récompense’. Tout acte est ‘religieux’, de toute action on espère les ‘fruits’. *Karman* a le sens d’action, travail, affaires, rite religieux, destin, et même de ‘mouvement’, dans le *vaishesika darshana*. *Karmatyâga* est le renoncement aux actes mondains ou sacrificiels. Le *karmin* n’est autre que le *samsârin*, celui qui ‘fait’ ‘à dessein’, et qui se prépare pour donner à la mort un succulent repas. Le *karmin* est sous le règne de Mâyâ ; il adore la limitation, l’illusion, et y *contribue*. il est ainsi le *bhogin*, le ‘jouisseur’, le ‘manducateur’. La vérité, *satya*, ne l’intéresse pas. Le *pashu* adore son lien, *pasha*, dont il fait son ‘dieu’ ; or son lien (*bandha*), c’est son ‘mental impur’ (*ashuddha*), qui est *visayâsaktam*, lié aux objets des sens (*visaya*), au poison (*visam*). Shiva est *visamamtaka*, destructeur du poison (*visam* signifie aussi ‘eau’) – il a bu le poison (*visa*) de l’océan (*sâmudra*), l’illusion mortelle qui imprègne l’univers (*vishva*), qui est même sa «substance». Shiva est surtout le «tueur» de Kâmadeva, le dieu du désir, qu’il réduit en cendres d’un «regard» de son «troisième œil», l’œil de *voir* – alors que les deux yeux «visibles» sont les yeux de «regarder», c’est-à-dire de «convoiter», «posséder», assembler ce monde. Voir est désassembler ce monde, le troisième œil est l’âjñâ chakra, le centre d’énergie de l’«ordre». Tuer Kamadeva, c’est défaire la structure, défaire le monde, détruire la triple cité – *voir*. Ne-pas-faire, ainsi, est voir, abolir le *concret*, pour retourner à l’*abstrait*.

Le Shiva Mahimna Stotra invoque ainsi Shiva :

*shmarânesvâkrîdâ* – tu joues dans les champs de crémations (*krîdâ* est un jeu ; Shiva ne «travaille» pas, ne «fait» pas, *na karoti* ; il est sur le Mont *Kailâsah* – de *keli*, jeu, passe-temps, jeu érotique, plaisanterie, ou de *kila*, une lance, un pilier, une flamme, et un nom de Shiva lui-même) – *smarahâra* – destructeur de l’amour (*smara* est Kâmadeva, et aussi la «mémoire» ; Shiva détruit le désir comme le mental, qui n’est que

«mémoire», particulièrement la «mémoire» fabriquée) – *pishâcâh sahaçârâh* – en compagnie des démons (esprits, êtres malfaisants) – *citâbhasmâlepah* – t’enduisant (*lepah*) de cendres des bûchers (*citâ*) – *sragapi* – (ta) guirlande – *nrkaro-tîparikara* – tu (la) fais d’une multitude d’hommes (*nr* ; en fait, de crânes d’hommes, qui ornent le cou de Kâlî, danseuse de crématoires) ; – *amangalyam shîlam tava bhavatu* – ta conduite est ‘sinistre’ (mauvaise ; *amamgalya* peut être synonyme de *adaksina*, défavorable, de mauvais augure ; et cela convient particulièrement à Shiva, qui a tué Daksa, le sud, la droite, l’habileté, le «faire» ; la conduite de Shiva, qui est pourtant le «favorable», est «gauche», «inhabile», nordique, occidentale ; il fait la circumambulation *levogyre* pour détruire le cercle du mental, du faire, et du contentement de soi, de l’arrogance) – *nâmaivakhilam* – elle est certainement (*nâma*) de cette manière (*evam*) dévastatrice (*khilam*, un désert, la vacuité ; *kilîvartate* – elle est un obstacle, elle écrase, vainc ; sa «conduite» est une «inconduite» «vacuitante», sans égard à l’être, à l’identité, à la «personne humaine») – *tathâpi smartr nâm varada* – pourtant invoquer ton nom favorable (*varada*, généreux, *varadah*, bienfaiteur ; *smr* signifie se rappeler, réciter ou invoquer mentalement le nom d’une divinité ; c’est faire japa ; *Om Namah Shivayah* est la meilleure *smrtih* de Shiva) – *paramam mangalam asi* – est suprêmement favorable. Shiva est défavorable à ce qui est «humain trop humain», et favorable *suprêmement* à ceux qui veulent être lui – qui n’est que leur nature primordiale. Tueur de Kâma, destructeur de Tripura, ami des démons, hôte des cimetières, habitant de l’extrême nord (*paramottara*), il est le maître du Ne-Pas-Faire.

Premier Yogî (*adîtyogî*), fondateur du yoga, qui est la *nâdî* Ganga qui sourd de son chignon (*shikhamda*), Shiva est tout générosité – le premier yogî est antérieur au premier homme, et il donne à l’homme venu après la possibilité de revenir à lui, en détruisant son sacrifice de *pravrtti*, de «concrétisation», «descente», «progrès», pour instaurer le vrai sacrifice, le

sacrifice du sacrifice, *nivṛtti*, l'abstraction, le retour, la «révolution».

Bouddha et Shiva ont la gorge bleue (*nilakantha*), comme les paons mangeurs de serpents, pour avoir bu le poison de l'océan. Shaiva, Bauddha, Shakta sont sur la voie de l'extinction de la dualité – «Apaisez-vous dans l'état naturel», recommande la tibétaine Maching Labdron ; «là où il y a attachement, il y a souffrance... ne pense pas, ne t'interroge pas, ni ne cherche à comprendre ; ne sois pas concerné par les objets... demeure dans l'immuable, l'incrée et le spontané», recommandait le siddha Tilopa à Naropa. «Tout cela est dans l'état de bouddhité primordiale ; la reconnaissance de cela est l'éveil spirituel... Apprécient toutes choses, laissez-les comme elles sont, et laissez au repos votre mental fatigué» (Longchenpa). Gautama Siddhârtha chantait : «L'illuminé est totalement libre, libéré du bien et du mal».

La liberté est l'état primordial ; ce qui n'est pas libre n'existe pas ; cet état libre, qui est un état de jeu (*krîdâ*), comme joue la Nature, est *sahaja nistha*, l'état inné, l'état naturel, *turiya*, le «quatrième», celui auquel se sont surimposés la veille, le rêve, et le sommeil, les trois *guna*, les trois ou sept *loka*. Il est dans le sens inverse à celui de l'extériorité ; il faut «faire demi-tour» pour y «revenir» – ôter le mental, pour qu'il reste l'esprit, la Nature. «Sahaja est un état où toutes les constructions mentales sont mortes» – si la rétention des souffles, l'obtention du souffle subtil, par Kevalî Mudrâ, sont d'importants ne-pas-faire, la rétention de la pensée est un ne-pas-faire encore plus important. *Kevala*, *sahaja*, sont l'état de non-pensée.

Pour les *sahajiyâ*, *citta* (mental) et *acitta* (non mental) disparaissent dans *samarasa*, «même goût», «sentiment identique», union de Shiva et Shakti, du deva et de la devî, et qui est finalement la réinvolution de Shakti, le pouvoir, en Shiva, le shaktimat, le possesseur de Shakti, Shaktipati, le maître de Shakti, qui est lui-même elle-même, sous sa forme androgyne d'*Ardhanarîshvara*, le Seigneur demi-femme.

Quand Shakti cesse de «faire», elle «revient» (*nivartate*). Elle passe de l'état *kula*, mondaine, «familiale», à l'état *akula*, non mondaine, «ayant quitté sa famille (*kula*)». L'état naturel est ainsi le *sahaja samâdhi*, où plus aucune surimposition, «condition», ne prévaut. La nature humaine n'est pas humaine – elle est simplement la Nature, qui est le *samâdhi* de toutes choses, c'est-à-dire leur *nirvâna*, leur extinction.

## ADVAITA

La non-dualité, qui est le plus profond ‘mystère’ du Sanatana Dharma – *advaitam paramârtha* (Mâ Up. III, 18) – , est la clef et le fruit du Ne-Pas-Faire – elle *est* le Ne-Pas-Faire. La pensée est l’action, l’action est la pensée, *vikalpa* est *karman*. La dualité est le fruit illusoire de la ‘séparation’ de l’objet et du sujet, et, ainsi, de leur ‘création’. Ishvara lui-même, le grand seigneur, a été créé par ce divorce – il n’est que l’enfant de la désunion (*viyoga*), de la dualité (*dvaita*). Tandis que l’action (*karman*), le rite (*karman*) suppose l’‘autre’, et donc l’‘un’, qu’il crée, la ‘connaissance’, ou plutôt la ‘conscience’ (*cit, caitanya*), abolit l’objet, et, ainsi, le sujet – le *jnâna khanda* , les Upanisads, abolit le *karma khanda* ritualiste des Veda Samhitâ – les Upanisad n’ont qu’un dessein, c’est de montrer *brahmâtmaikya*, l’identité de l’Atman avec Brahman, c’est-à-dire l’identité du Soi avec *rien*. Brahman est le grand Ne-Pas-Faire, parce que Brahman est non-chose et non-séparation. C’est la réflexion qui crée l’individualité, et, ainsi, l’altérité. La non-altérité *est* la non-identité. C’est ainsi qu’il est impossible de traduire *advaita*, non-dualité, c’est-à-dire non-multiplicité, par ‘monisme’, car l’un suppose le multiple – *advaita* est aussi bien non-unité que non-dualité, car dualité et unité sont corrélatives. Lorsque deux ‘choses’ sont mises en corrélation, elles s’annulent – *en tant que choses* (elles ne se ‘concilient’ ou

s'additionnent que dans l'esprit des dialecticiens ontologistes) – *advaita* est l'annulation de toutes les choses, de l'unité (*ekatva*, identité), comme de la multiplicité (*anekatva*, *bahuda*).

Le *pashu*, l'être 'lié', hylique (*sthûla*, grossier, 'matériel') n'adore que son *pasha*, son lien, dont il fait son 'dieu'. Il est soumis à Mâyâ, le principe de séparation du sujet et de l'objet. Dans le topique de la corde et du serpent, où le serpent est pris pour la corde, Mâyâ est le 'serpent', et Brahman, la corde. Dans cet exemple, il n'y a que la 'corde', que l'on ne 'perçoit' pas, car seul le serpent est perçu. La corde a-t-elle créé le serpent ? Nullement. Le serpent a-t-il une 'certaine existence' ? Aucunement. Le serpent, c'est 'l'univers', 'connu', c'est-à-dire créé, par 'identification' et 'division'. L'univers, qui n'a pas la moindre existence, est pris pour Brahman, qui n'est pas la cause de l'univers – la causalité, qui est une perception erronée, surimposée, ne commence qu'avec Mâyâ – cause ne précédant pas son effet, ne lui étant pas concomitante, ni, bien sûr, postérieure. Cause qui ne devient cause que lorsque l'effet est produit – causée donc en tant que cause par son effet. Les religions et les philosophies ne sont que 'sous le soleil de Mâyâ'.

C'est ainsi que le *pashu* ne s'intéresse nullement à la 'vérité' (*satya*, *Brahman*) – il ne s'intéresse qu'à la surimposition, l'imposture, et la foule attend incessamment le grand imposteur, celui qui *feindra d'avoir assez d'autorité pour imposer l'illusion comme vérité définitive* – la foule, gobeuse d'illusion (*moha*), est cependant toujours sceptique – ce n'est pas assez – et déçue par son propre scepticisme – d'où les mesures antipyrrhoniennes qui sont prises jusque dans les prétoires...

Le 'monde' ainsi, n'est qu'un 'discours', qu'un 'faire'. Le 'monde' s'édifie par le faire, qui est le discours de la perception erronée. C'est le Ne-Pas-Faire qui 'détruit' le 'monde', qui le 'dissipe' – faisant entendre le 'rugissement de la vacuité'

(*shûnyatâ simhanâda*), la ‘non-naissance’ (*ajatâ*) dont les ‘dualistes’ ont peur. L’être n’est que surimposition, et les perceptions de l’état de veille (*jagrat*), de l’état de rêve (*svapna, taijasa*), les perceptions ‘extérieures’ et ‘intérieures’, ne sont que ‘surimpositions’ – c’est ainsi que Lin Tsi dit qu’il n’y a rien à chercher à l’extérieur ni à l’intérieur.

Le *pashu* est le *bhogin* – *bhoga* signifie ‘jouissance’ et aussi ‘effort’ ; il est celui qui ne ‘sacrifie pas’, qui n’abolit pas le combustible dans le feu du *yajña* de la gnose. Ne-pas-faire peut se traduire aussi par *abhoga*, non-effort, non-attachement. Le *pashu* ‘construit’ son monde par l’effort et l’identification à autre que lui-même – que ce soit son individualité ou sa non-individualité – par la ‘jouissance’, la ‘manducation’ – *bhuj* signifie ‘manger’, ‘jouir de’, ‘expérimenter’ – le *pashu*, le *bhogin*, est l’‘expérimentateur’, le ‘faiseur’, le tueur de Brahman, pour la grande gloire de l’illusoire Mâyâ. Le *pashu* est le *karmin*, l’idiot qui tisse son *karma*, qui est son «univers», qui est son linceul.

Le *Vivekacûdâmani* (284) dit :

*ahambhâvasya dehe’sminnih shesavilayâvadhil  
sâvadhânenâ yuktâtmâ svâdhyâsâpanayam kurull*

Tant que l’identification du ‘je’ au corps – en fait, *ahambhâva* signifie l’‘orgueil’ (=abhimanya), *deha* = corps, *smi* = être vain de ; il s’agit de la détermination du ‘je’ par l’orgueil du corps, de l’identification du je au corps, de l’orgueil du je et de l’orgueil du corps – n’est pas exterminée (*shesa* est le ‘reste’ ou la ‘fin’, *vilayanam*, la dissolution, la liquéfaction, la suppression ; ainsi, il faut que l’identification au corps, cet ‘orgueil’ qui fait que l’on croit que ‘son’ corps est son ‘Soi’, soit dissoute complètement), ‘réfute’ (*apanaya*) sa propre ‘surimposition’ (*sva-adhyasa* ; la ‘surimposition’ est la même chose que ‘l’orgueil’, qui est aussi le ‘lien’, consistant

en ce que ‘le seigneur du soi’, *atmeshvara*, considère le corps et d’autres choses comme le Soi -*Sarvopanisd* -) avec vigilance et concentration (*yuktâtmâ*, soi uni, ‘harnaché’, originel, non dérivé).

Ainsi, il faut s’attacher à ‘défaire’ l’attachement, l’identification de soi avec le corps – son ‘identité’ sociale – avec son esprit originel (*yukta*) – tel est le *ne-pas-faire* de l’Advaita.

Le célèbre adage de Lao Tzu, ‘celui qui sait ne parle pas, celui parle ne sait pas’, fait allusion à la connaissance silencieuse, celle de ‘Brahman’, et à la ‘connaissance bruyante’, celle de Mâyâ. Il en va de même de *caitanya* et *jñânam bandha*, des Shiva Sûtra. La ‘conscience’ est âtman, la ‘connaissance’ (dans ce sens la ‘connaissance’ ordinaire et mentale) est le lien. L’aphorisme de Lao Tzu n’a rien de ‘comportemental’, comme le croient les commentateurs superficiels. Il s’agit du *Ne-pas-Faire* de celui qui ‘sait’ – la ‘gnose’, la ‘Voie’ (Tao) est Ne-pas-Faire. La ‘connaissance’, la ‘gnose’ est silencieuse ; elle ne prévaut que lorsque la connaissance bruyante, celle de Mâyâ, s’est tue.

*Idam dvaitam*, cette dualité (i.e. Mâyâ) *mano drshyam*, est perçue par le mental (et ainsi, *est* le mental, car le mental n’est que sa ‘perception’) *hi manasah asambhâva* car si le mental n’est plus (cesse d’être le mental), *dvaitam na upalabhyate*, la dualité cesse d’être perçue. (*Mândukya Up.*, III, 31). *Akalpakamajam jñânam*, la connaissance aconceptuelle (sans image) sans naissance, *jneyâbhinnam*, non-différente de son objet (i.e. Brahman), est obtenue par le non-né (*ajena*) – ce n’est par aucun concept que l’aconceptuel est «vu». S’il y a un concept, il y a dualité. Comme le dit la *Kena Upanisad*, celui qui «médite (sur) ceci (*idam*)», ne voit pas Brahman, car Brahman est ce qui n’est pas proféré, conçu, *anabhuditam*. Tout ce qui est objet n’est pas Cela. Cela est «réalisé» quand il n’y a pas *jneya*, c’est-à-dire quand il n’y a pas *jñâtr* (sujet). Le dualiste (*dvaitin*) reste un sujet ; il veut par sa connaissance



affirmer son identité. «Tournant le dos» à Brahman, il ne voit qu'un «reflet». L'*advaitin* ne connaît pas Brahman – il est Brahman, et il ne l'est que lorsqu'il *renonce* à se connaître – qu'il a lâché prise au sujet, à l'objet, au sujet et à l'objet.

Le *dvaitin* est *bhayadarshinan abhaye*, percevant la peur dans la non-peur ; l'*advaitin* est *abhayah*, sans peur (Mâ, III, 38-39). Le *dvaitin* a peur (*bihyati*) de l'*advaita*, d'*asparsha yoga*, du yoga *sans contact*, *abstrait* (c'est-à-dire sans objet), de l'*advaita*, donc, car il a peur de perdre son «individualité». Il ne veut pas faire le saut dans l'inconnu. Il adore le brahman «conditionné», *saguna brahman*, «concret» (composé).

L'*advaitin* ne vise pas à se délivrer de la «mort» – il vise à *se délivrer de sa naissance*, *yonimuktah* (*Shvet. Up.*). «Se rappelant toujours que le Brahman non né est tout, il ne voit pas le «né» – *jâyam naiva pashyati* (Mâ III, 43). La peur, *bhayam* est l'ombre, *châyâ* (ombre, hallucination). Le dualiste, qui est l'esclave de Mâyâ, l'ombre du sans ombre, l'hallucination, est «terrorisé» par la mort (*Mrtyu, Kâla*) ; le non-dualiste, qui ne profère en son silence que les *mahâvâkya* 'Shivo'ham' et 'Brahmasmi' – je suis Shiva, je suis Brahman, est *devenu* la mort, en 'tuant sa naissance'. *Mrtyu*, la mort, ou la faim (*ashanâya*), est *hiranayagarbha*, l'embryon d'or, la «naissance», l'«être». L'acte de production est le «fait» de la mort, la faim, le manque, l'insatisfaction, l'ignorance, la peur. Mais celui qui s'identifie à la Mort, ne meurt pas (car il a compris sa non-naissance) (*Brhad. Up ; 1.2.7*).

Lorsque l'objet est différent, 'Brahman' devient 'Mâyâ' – Shiva devient *jiva*, l'âme transmigrante, le *samsârin*. Brahman n'est pas le sujet – il est 'son visage originel'. La différence entre Mâyâ et Brahman ? Aucune. Mâyâ est l'illusion 'mesuratrice', la surimposition 'd'objets', l'usurpation d'identité (ou plutôt, l'usurpation – *abhimanya* – que représente l'identité) – elle est *anirvacânîya*, indéfinissable ; elle est la séparation, et ainsi la constitution, du sujet et de

l'objet. Il dit aussi que Mâyâ est de la nature de l'ignorance, *avidyâtmika*, en tant que causalité 'factrice'. C'est ainsi qu'elle 'produit' ce vaste monde, qui n'est pourtant pas grand chose, 'gros comme une poussière', comme le disait un zéniste. 'Ôter le voile de Mâyâ (d'Isis)', c'est abolir le sujet et l'objet, et, pour ce 'faire', la connaissance (*jñānam*), faisant alors briller la *gnôse* (*caitanya*).

*yasyâmatam tasya matam matam yasya na veda sah | avijnâtam vijânâtâm vijñâtamavihânâtâm* (Kena up., II, 3) – Il est connu par celui qui ne le connaît pas ; il n'est pas connu par celui qui le connaît. Il est inconnu par ceux qui le connaissent bien ; il est bien connu par ceux qui ne le connaissent pas. Il s'agit de 'Brahman'. C'est que Brahman 'n'est pas vu par l'œil', n'est pas senti avec l'organe de l'odorat, n'est pas compris avec le mental, etc (Ke. Up. I, 6, 7, etc), mais est ce par quoi on perçoit l'activité de l'œil – Brahman ne connaît pas l'objet de la connaissance, mais 'connaît la connaissance'. Il n'est pas 'devant' l'œil, mais 'derrière' – il est 'plus ancien' – il est 'derrière le mental', et tant que le mental 'fait' ses objets de connaissance, même s'il croit voir Brahman, il ne voit que 'Mâyâ'. '*tadeva brahma tvam viddhi nedam yadidamupasate*' – sache que Ce Brahman n'est pas ceci (sur quoi) on médite. Cela, *Tat*, n'est pas *idam*, ceci ; ceci, ce qui est 'objet', ce qui est l'objet de la considération, est Mâyâ – c'est le 'faire'. Le Ne-Pas-Faire est Brahman, qui est 'derrière', c'est-à-dire 'avant', *pûra*. L'esprit est souillé par l'objet – Mâyâ, et s'identifie à lui. Ne-Pas-Faire est le «retour» – la suppression de l'objet. L'Esprit ainsi est Brahman, voit Brahman, et est *shuddha manas* – manas, quand il est «pur», n'est plus manas, mais Brahman ; quand il est impur, il est manas, et Mâyâ (il ressortit à Mâyâ, il est sous le soleil de Mâyâ, créant la réité en 'découpant' – restreignant, limitant, mesurant, la réalité).

Faire, c'est connaître Mâyâ, c'est fonctionner dans le mauvais sens. Le 'retour' à Brahman, qui est toujours 'avant' toute saisie de la compréhension – donc 'après' – est Ne-Pas-

Faire. Brahman n'est pas à 'voir' – il est le principe de vision – Celui qui a réalisé *neti neti* – non, non (*na iti* – ceci n'est pas mon Soi), a aussi réalisé *Aham Brahman*, le mahāvākya 'je suis brahman' – mais il faut avoir tout abandonné – laissé de côté tout 'faire' – quitter le 'spectacle', la 'vérité spectaculaire', conventionnelle, éminemment fausse, qui est Mâyâ, la 'projection' spectrale de Brahman – qui est 'l'essence' de la dualité. L'œil, l'oreille, le mental, etc, sont surimposés à Brahman. Brahman est ce qu'ils ne voient pas, ce qu'ils ne sentent pas, ce qu'ils ne connaissent pas. La 'forme' est fonction du mental – il faut aller en sens inverse, *ne-pas-faire*, pour 'être' le sans - forme.

*Asparsha yoga namâh durdarshah sarvayogibhih bhayadarshinah abhaya* – le yoga 'sans contact' (i.e. sans 'lien', *kevala*, 'isolé', 'absolu'), est difficile à 'voir' (à saisir, comprendre) pour les yogî qui perçoivent la 'peur' dans le 'sans peur' (i.e. dans Brahman ; la *peur*, *bhayam*, est la dualité, *dvaitam*, c'est-à-dire la multiplicité, c'est-à-dire l'unité, c'est-à-dire l'existence – l'altérité, qui n'est que par l'identité, et réciproquement). Ce *yoga sans contact*, *asparsha yoga*, est le Ne-Pas-Faire. Tous les 'yogî' qui ont 'peur', c'est-à-dire qui craignent de perdre leur individualité, en faisant le saut dans la 'vacuité', perçoivent la dualité dans la non-dualité, *advaita*. Ils poursuivent ainsi la voie de l'effort, *bhoga*, et 'font'. Le pur yoga, cependant, est Ne-Pas-Faire. Les 'yogî' dualistes sont dominés par Mâyâ. Ils se sont identifiés à leur corps et à leur processus mental, à ceci, *idam*, c'est-à-dire l'identité 'réelle', et non à Cela, *Tat*, c'est-à-dire Brahman.

*Buddhiparyantasamsâre mâyâmâtram vivartate | nirhan-karo niskâmah shobhate budhah* (AS XVIII, 73)

Dans le *samsâra* (cycle des naissances et des morts) qui est de l'essence (*amta*) de l'intellect (*buddhi*) – ou plus précisément, qui est coextensif (*paryamtah*) à l'intellect – *buddhi* étant un 'tattva' subordonné à Mâyâ – recouvert par la mesure de Mâyâ (*mâyâmâtram*, 'mesuré par mâyâ' – cela exprime la

surimposition, *adhyaropa*, de la ‘mesure’, *mâtrah* – on pourrait dire aussi – qui est coextensif à Mâyâ – *paryamta* et *mâtra* ont à peu près le même sens – le *samsâra* est mesuré par l’intellect, et par Mâyâ, l’intellect ‘duel’ étant de la ‘nature’ de Mâyâ) – ‘la mesure de Mâyâ circonscrit ce *samsâra* coextensif à l’intellect’.

Sans mien, sans je, sans action (*niskarma*) est l’éveillé. Il y a ici opposition entre *buddhi*, intellect, et *budha*, éveillé – *buddhi* inclut *ahamkâra* et *karma* ; il ressortit à Mâyâ – *jagadvaitam nâmamâtra* (ibid., 69), ce monde duel est mesuré par le nom – *buddha*, n’inclut rien – c’est l’abolition du ‘je’, du ‘faire’, ‘constitutifs’ de Mâyâ, et constitués par Mâyâ. Le Ne-Pas-Faire est ‘éveil’ (*bodhi*) et, aussi, extinction (*nirvâna*) ; *niskarma* est aussi *niramkâra* – là où il y a ‘je’, il y a ‘faire’ – le ‘je’ disparaît, ‘s’éteint’ (*nir-vanati* – ‘ne sonne pas’).

*yojayet smrtim advaita* – que l’on soit absorbé dans le souvenir (l’attention) de la non-dualité – tel est le Ne-Pas-Faire – ce «souvenir», cette «attention», est la non-pensée.

## FAIRE

L'action, «karman», c'est-à-dire, primitivement, le rite, est, primitivement, la non-action. Primitivement, c'est-à-dire, essentiellement. «Au commencement, il n'y avait rien», dit Hui Neng, le «Sixième Patriarche». C'est *wu-i-wu*.

«Dès l'origine – *essentialiter* – le mental – *manas* – est dépourvu de nature propre – *asvabhâva*» (Nâgârjuna, *Bodhicittavivarana*, 55).

Essentiellement, le «mental», (chinois, *Hsing*, skrt, *Manas*) est le Non-Mental (*Wu Hsing*) – essentiellement, le mental est l'esprit, il n'est pas lui-même. Le mental n'existe pas, n'a pas d'être propre : il ne se connaît pas, et ne peut donc rien connaître – ce qu'il connaît *n'est rien* (car cela dépend de lui, qui à son tour dépend de cela).

L'être et le non-être sont en relation réciproque ; ils sont «mutuellement dépendants» (*anyonyâshraya*) ; l'action et la non-action, le «repos», sont aussi en relation mutuelle ; ils sont ainsi vides, fondés sur ce qui les fonde, 'réciproques', *parâspara*, c'est-à-dire, 'annulés', *shûnya*, 'vides'.

Deux entités opposées ne se concilient pas, mais se détruisent mutuellement – révèlent leur non-existence.

L'être et l'action sont un «parti pris» – celui de la «constitution» du monde et de l'être – et, ainsi, de la 'trahison' envers

notre 'Nature originelle'. La 'structure' est le grand 'faire' – mais seule 'l'entité' artificielle est 'construite'.

La 'construction', l'édification, la 'composition', relève des causes et conditions (*hetupratyaya*), et constitue une contradiction. La causalité est contradictoire : si l'effet est inclus dans la cause, jamais il ne sera «produit» en tant qu'effet ; s'il ne l'est pas, il n'y a aucune raison pour que tel effet soit produit par telle cause ; il n'y a ni homogénéité, ni hétérogénéité entre l'effet et la cause ; en outre, c'est l'effet qui constitue la cause : une cause sans effet ne saurait être ; ainsi, la cause ne peut précéder l'effet, ni lui être concomitante.

La 'vie' consiste à accumuler (du moins, on le croit), à obtenir – à se conformer ; l'idée de la réalité repose sur le 'moi', qui est considéré comme objet (l'image projetée de 'soi-même') ; la connaissance 'fabrique' l'objet, fait le connu – mais le 'connu' fait la connaissance. L'esprit a été enfermé dans une prison qui a nom 'connu' ; mais le connu fonde lui-même la connaissance. La 'connaissance' 'commence' avec la notion de 'cause' (*hetu*), qui est celle de la faction (*krtam*), de l'effectuation. Toute 'chose' est l'effet d'une autre, ce qui signifie que les causes elles-mêmes sont des effets, et que les effets sont aussi des causes. Tel est le processus de 'concrétisation', l'illusion qui est bien capable de 'faire' un univers !

Le monde du mental est le monde de la fabrication et de la structure ; à l'état de veille (c'est-à-dire au premier quartier de *Om*), 'la conscience est extérieure' (*bahisprajnah*, Mâ.U., I,3 ; aussi, 'multiple' – *bahuda*). Cet état est l'expérience 'grossière' (*sthûla*), ou il y a connaissance – c'est-à-dire identification avec – des 'corps grossiers' (*sthûla sharîra*). Le 'rêve', *svapna*, ou *taijasa* (feu), dissout cette extériorité, qui est cette 'grossièreté' ; la connaissance devient 'intérieure' (*amtaprajna*), et subtile (*suksma*) – mais la 'chose' demeure. Elle disparaît dans l'état de sommeil (*susupti*), qui est *prâjna*, et qui est *ananda*, 'félicité', parce qu'il est 'non-manifesté'

(*avyakta*). C'est l'état où il n'y a pas de désir (*na kiñcana kāmam kāmāyate*, 'aucune chose désirable n'est désirée') – le contraire étant le propre de l'état de veille, où le 'désir', *kāma*, est omniprésent, puisque tout ce qui est considéré comme extérieur, manque. C'est ainsi le monde de la 'pauvreté', de la 'soif', de la 'faim', du tourment, de la douleur, *duhkha*. L'état de veille, *vishva*, 'tout', car il donne l'illusion de la multiplicité et de la 'totalité', a son siège dans 'l'œil droit' (qui est le siège d'Indra) ; *taijasa*, l'état de rêve (*svapna*) a son «siège» dans le mental (*manasyanta*) ; Prâjña a son 'siège' dans le cœur (*hrdi*). Il y a ainsi trois 'expérimentateurs' (*bhoktr*) – Du grossier, du subtil, de la félicité. Mais le Quatrième (*Turiya*), qui est 'l'état naturel' (*sahaja nistha*), n'est pas un expérimentateur (*bhoktr*), n'est pas soumis à *bhoga*, la manducation, l'effort, l'utilité. Le *samsârin* est le *bhoktâ*, celui qui expérimente, celui qui 'fait'.

«Que l'homme se garde bien de *faire*» (Lin Tsi) ; «... on les appelle des fabricateurs d'actes». «Ce qui est à 'obtenir', on l'obtient sans passer de temps, sans qu'il faille ni cultiver des pratiques ni en éprouver les fruits, sans qu'il y ait d'obtention ni de perte» [Ibid., trad. Démiéville, Fayard]. Celui qui relève de «faire» est «constitué», «structuré», comme le sujet qui goûte au poison (*visa*) des trois mondes, des trois entités (*bhâvitrâm*). L'ignorant (*ajñânin*) est le fabricant (*kartr*) des trois mondes (veille, rêve, sommeil, *bhûrbhuvarsvar*), qui a «oublié» sa nature originelle ; il n'est pas le vrai sacrificiant (*yajmânah*, *yâjakah*). L'ignorant, le 'fabricateur d'acte', 'va' de la nature originelle au monde surimposé, fabriqué par Maya, l'Asura, par Mâyâ, la magicienne. Dans sa catabase, qui se produit en 'rien de temps', le temps d'une pensée, il «oublie» instantanément la Nature pour «choir» dans le monde cosmétique du «cosmos». Le sacrificiant, l'être 'énergique' (*shaktiman*), 'oublie' le monde de l'expérimentation, de l'«effort» (*bhoga*), pour «revenir» (*nivrt*) au non-état, qui n'est ni 'transcendant' ni 'immanent'. «Sans passer de temps»... «il n'y a ni obtention ni perte». L'instant (*ksana*, la 'destruction',

*ksah*, de la triple marque que sont naissance, durée et fin) est l'éclair, *ksah*, la «durée», son extinction. Le 'faire' est la durée, l'état (*sthiti*) – le ne-pas-faire est sa destruction – sans passer de temps.

«Tout faire est un laisser-aller», écrit Castaneda. Tout faire ressortit au 'moi' ; tant que le moi est 'présent' ; il y a 'faire', 'agir' – soumission au temps. Ne pas Faire *est* le Soi – 'Soi sans soi'. La réalisation est Soi sans soi. 'Tant que «réalisation» demeure, le moi demeure. Les yeux ont pris l'habitude de voir ce qui n'est pas. Le maître vous conduit à Cela – à la réalité – et dit : «Comprends-toi.» (Ranjit Maharaj).

Le *Ne-Pas-Faire* est le passage de l'état de veille, extérieur, surimposé, et «fabriqué», «artificiel»(*krtrima*), à l'état d'éveil, naturel (*akrtrima*), ni intérieur, ni extérieur – ce «passage» est simplement l'«extinction» (*nirvâna*) – et l'*extinction est celle de l'ego, c'est-à-dire de l'ignorance ; seul l'ego agit ; le non-agir est le non-ego. 'Jnânena krtam karmâkarmeva'* – l'action faite avec connaissance est comme non-action – et ainsi, le non-agent est le connaissant. L'agent (*kartâ*) est l'ignorant, le *pashu*, qui *croit* agir, quand c'est *Mâyâ* qui agit (sans agir ; l'action n'est qu'apparence, et *Mâyâ* qu'illusion). La réalité, Brahman, n'agit pas – c'est-à-dire n'est pas concerné par l'action ni la non-action – il n'est ni en mouvement, ni en repos. L'action a pour moteur la peur et le manque ; le repos a pour origine la fatigue et la faiblesse. Ni soi, ni autre, ni mouvement, ni action, tel est *Cela* (*Tat*).

Le 'fabricateur d'actes' 'cultive' (*bhajati*) et ainsi dé-nature. L'acte véritable est le non-acte – c'est l'acte non fabriqué, l'acte de l'éclair, instantané (*ksanika*). 'L'agent', objectivant, change donc l'inconnu en connu – c'est-à-dire applique les moyens de connaissance (*pramâna*), alors que le Non-Agent transforme le 'connu' en inconnu, en retirant l'appui, la substance, l'être, la causalité fabricatrice d'acte – au lieu de changer cette «merveille» (*Cela*, *Tat*) en 'absurdité manipulable', comme, selon Castaneda, 'fait' celui qui ne se hausse



pas jusqu'au Mystère, mais qui veut faire 'descendre' le Mystère à lui (comme les FM, et autres sectateurs de religions à mystères en carton-pâte).

«Vous dites de toute part qu'il y a des pratiques à cultiver, des fruits à éprouver. Ne vous y trompez pas ! S'il y a quelque chose à obtenir par la culture, tout cela relève de l'acte, qui fait naître et mourir» (Lin Tsi, Entretiens, Fayard, trad. Demiéville). Le non-agir n'a pas de rapport à la naissance et à la mort.

C'est ainsi que les *Shiva Sûtra* disent *jñânam bandha* (I,2) – «la connaissance est le lien (l'esclavage)», alors que *caitanya* (I, 1), «la 'conscience' est le Soi». La «connaissance» est ainsi l'inverse de la «Conscience». C'est que la 'Conscience' (*Cit*, *Caitanya*) est illimitée, alors que la 'connaissance' est limitée et impure (*ashuddha*). La 'conscience' (ce mot est impropre à traduire *Cit*, qui ne connote aucune relation, aucun *cum* ; *Cit* ne ressemble en rien à la «conscience en marche», qui est le déroulement de l'ignorance «humaine», trop humaine, *avidyâ*), *Cit*, est Shiva-Shakti, *jñâna* est sous le «soleil» de Mâyâ, entachée des trois souillures (*mala*). Mâyâ, la 'mesureuse' (*mâ*, mesurer), la 'magicienne', est la «factrice» (*kartr*). Par elle, commence la causalité – c'est-à-dire, la causalité, le mental, «apparaît» comme par magie (*realiter*, rien n'est jamais apparu ni n'a disparu). La 'cause' de la causalité, c'est l'ignorance (*avidyâ*) – la causalité est sans cause. «Il n'y a 'entrée' de la cause et de l'effet (*hetûphalaveshah*) que tant qu'il y en a préoccupation mentale. Cause et effet sont détruits quand il n'y a pas cette préoccupation» (Mâ U., IV, 55).

De même, la *Sarvopanisad*, à la question, *katham bandhah* ? – «D'où vient la servitude ?» – le «lien» – répond – *so'bhimâna âtmano bandhastannivrttirmoksastadabhimânânam* – (le servage) est 'l'orgueil' – *abhimânâh*, c'est-à-dire l'acte de rapporter les objets à soi-même, qui est aussi 'l'opinion', l'acte du mental *opposé* à l'acte de l'esprit, qui est la «création»

d'ahamkâra, l'ego, qui est l'appropriation - ; c'est la «considération», par *Parâmâtman*, de choses qui ne sont pas le Soi, comme étant le Soi, c'est-à-dire l'attribution de la substantialité et de l'ipséité à ce qui n'est que 'mirage' (*marîci*) ; la 'cessation' – *nivrtti*, qui est aussi et surtout le retour, et le **ne-pas-faire** – du servage, ou du 'lien', est la libération, *moksa* – *mukti* ; *mukta* signifiant d'abord 'relâché', 'émis' ; *muc* signifie 'tromper' (1<sup>er</sup> pers. *mocate*, forme *âtmanepadam*, i.e. pour soi) ; et relâcher, libérer» (1<sup>er</sup> pers. *mumcati*, voix *parasmaipâdam*, au bénéfice d'un autre) – de cet 'orgueil', de cette auto-attribution – de cette fraude.

Celui qui Ne-Fait-Pas agit en un 'éclair'. Son Ne-Pas-Faire est la suppression de son être et avoir, la 'revanche' de la Nature spontanée, sur la laborieuse 'culture'.

Le visible est un mur qui cache l'invisible – la veille cache l'éveil ; le mental est le mur qui cache l'esprit (*Âtman*). Le 'faire' a construit ce mur résistant et illusoire du 'connu', qui interrompt l'*harmonisation* des énergies. L'ego est en constante construction – en 'un clin d'œil' (*unmesa nimesa*) le Ne-Pas-Faire le détruit.

La souillure de l'ego, *anava mala*, donne naissance à la souillure de l'action, *karma mala* – et réciproquement. Ce sont les *vâsana*, les 'moules' mentaux, qui sont des 'déchets' des actions antérieures, des 'restes', qui poussent à l'action, encore et encore, alimentant le *samsâra*. L'action est antérieure à l'action, c'est pourquoi il n'y a pas 'de commencement' du 'mouvement'. Le 'mouvement' est sans origine, l'action est sans origine – son origine est *avidya*, *paurusa avidya*, l'ignorance personnelle, 'existentielle', et *avidya* n'a pas d'origine. Mâyâ n'a pas d'origine ; elle est *anirvacanîya*, indéfinissable, sans étymologie, ineffable ; ainsi, Mâyâ n'est l'origine de rien ; Mâyâ est l'objet de la considération pris pour Brahman.

## NIVRTTI

Le ‘Faire’ vise à la constitution de l’être artificiel, surimposé. Le Ne-Pas-Faire est *Nivrtti*, le retour, *moksa*, la libération, le ‘Visage originel’, la Nature, qui n’est pas ‘donnée’, mais qui est *Cela* (Tat) – *ignorant* les causes et les conditions. Le ‘savant’ (*vidya*) en ‘causes et conditions’, en *pramâna* (moyens de connaissance valide) est le *samsârin*, l’être de *pravrtti*, celui qui s’est constitué en s’identifiant au mental-corps.

*Nivrtti*, outre ‘retour’, ‘révolution’, signifie ne-pas-faire, et ‘ne pas être’. *Vrtti* signifie ‘existence’, être (*vrt*, *vartate*, forme ‘atmanepâdam’, être dans une condition particulière) ; ainsi, *pravrtti* signifie ‘progrès’, ‘avance’, ‘apparition’, ‘vie mondaine’, ‘destinée’, c’est-à-dire, ‘entitativité’, processus d’apparition de l’être. *Nivrtti* est le contraire de ce mouvement ontologique de ‘concrétisation’ ; c’est pourquoi *nivrtti* est aussi l’abstraction, c’est-à-dire la disparition de l’être (et du non-être). *Parivrtti* signifie aussi ‘révolution’, ‘retour’, ‘fin’ (le préfixe – préposition – *pari*, signifiant ici «opposé à», «contraire»).

Ne-Pas-Faire est ainsi la suppression de l’être – et de son ombre et modèle, le non-être. *Nivrtti* est l’état naturel, *Turiya*, sans naissance (*ajâta*), donc sans milieu (*madhya* ; *sthiti*, durée), et sans fin (*amta*). *Nivrtti* est la non-identification avec l’être-qui-est-né et donc agit.

*Na bhavatyamṛtam martayam na marthtya mamṛtam tathâ* – L’immortel ne peut devenir mortel – semblablement, le mortel ne peut devenir immortel (*Mâ*, III ; 22) ; *sato hi mâyayâ janma yujyate na tu tattvatah* – la naissance d’une entité est par magie (par *Mâyâ*), et non en réalité (III, 26).

L’immortel est le non-né ; ce qui n’est pas né n’a ni commencement, ni milieu, ni fin – aucune des trois marques (*laksanam*) infâmant du phénomène. Ce qui naît ne fait qu’apparaître. Une entité existante ne saurait naître ; une entité non existante non plus – c’est comme pour la cause et l’effet. Gaudapada, *âcârya* de Shankarâcarya, et commentateur de l’Upanisad de la Grenouille, et Nâgârjuna, sont en parfait accord.

(Ainsi, *Mâ. Up. IV, 22*, dit «rien ne naît – *jayâte* – de soi – *svatah* – ni d’un autre – *paratah* – ni des deux ; rien n’est né qui existe-qui n’existe pas – *sadasat* – qui existe-n’existe-pas, ce qui est littéralement la doctrine de Nâgârjuna).

*Ajâta vâda* (doctrine de la non-naissance, qui est aussi la doctrine de l’immortalité), *Nivṛtti*, retour, abstraction, retour à l’esprit, et *Naiskarmya siddhi*, «pouvoir du non-agir», sont une seule et même *négation* de la «condition» humaine, de la surimposition – l’évocation de *Shûnyatâ*.

«La vacuité exprime la non-origine (*anutpâda*, non production, non naissance), le vide (*virahitata*, absent, séparé, déserté ; ... rien en Brahman, l’état dans lequel avoir le moindre *bhâva* – chose, entité – est une illusion... [*Rbhu Gîtâ*, 26.12]), et non-égoïté (*nairâtmya*)» (*Nâgârjuna*, *Bodhicittavivarana*, 56). «Que les phénomènes ne soient pas produits (*anutpâda*), indique qu’ils sont vides (*shûnya*, *virahitata*, sans ‘nature propre’, absents, inexistants).» (ibid., 66). «Ceux qui ne connaissent pas la vacuité, ne connaîtront pas la libération (*moksa*)» (ibid. 72). Les ontologistes, etc, prisonniers de leur ‘pensée’ (*bhâva*, attachement, émotion, état d’être), de leur ‘conception’, ne peuvent pas être libérés. Ils ignorent leur Nature originelle – ils sont des ‘fabricateurs d’acte’. La ‘libéra-

tion' est le maintien dans sa nature originelle, la 'connaissance sérieuse' (*parijnâna*) de l'être et du non-être, qui les abolit. Le Ne-Pas-Faire abolit le 'monde' (*idam*, l'objet – et ainsi *aham*, le sujet, qui n'apparaît que corrélativement, cet *abhimâna*, cet 'orgueil d'attribution'). On ne se libère de la 'prison de l'être' (*bhâvacâraka*, *ibid.* 75), que par le 'feu de la vacuité', le 'feu noir' (*kalâgni*) de Kâlî, la Mort. Les forces de la mort sont aussi les forces du retour.

Le retour au silence, *mauna*, est le retour jusqu'à la racine du verbe – *pravrtti*, 'l'évolution', va de la racine du Verbe, *Parâ Vâk*, 'verbe suprême', à *Vaikharî*, le verbe «superficiel», proféré, en passant par *Pashyantî*, la 'voyante', et *Madhyamâ*, le 'milieu' ; les quatre étapes du verbe correspondent aux quatre quartiers (*pâdam*) du *pranava Om*, les trois états surimposés, veille, rêve, sommeil, et le quatrième, *Turya*, qui correspond à *Parâ Vâk*, lequel est «localisé» dans le bas du corps, au 'support' (*âdhâra*) qui correspond au bas de la colonne vertébrale. Le «faire», c'est d'exercer *Vaikharî*, l'oubli ainsi de la racine ; le «ne-pas-faire», c'est «oublier» *Vaikharî*, le verbe de la «raison» (*manas*) pour «descendre» jusqu'à la Vibration – *Spanda Shakti*.

Y a-t-il un sujet qui expérimente *turiya* ? Le sujet, l'expérimentateur, *pramatr*, est le *sâmsarin*, le transmigrant, celui qui expérimente les trois états surimposés de veille, rêve et sommeil profond. Mais *turya*, l'état naturel, la réalité non-duelle, n'a pas d'expérimentateur, de sujet illusoire. Celui qui est 'revenu' à l'état naturel n'est plus un 'sujet'. Il n'agit pas. Il n'est pas en corrélation.

*pratibodhaviditam matamamrtattvam hi vindate|*

*atmanâ vindate vîryam vidyayâ vindate'mrtam||*

Connu éveillé (perception, *pratibodha*, c'est-à-dire comme présent dans les états 'surimposé') il (le connaissant, qui est l'âtman) atteint la connaissance du principe d'immortalité ; par l'âtman il atteint la *virtus* (*vîryam*, la force), par la connaissance, il atteint l'immortalité. (*Kena Up.*, II, 3).

Celui qui connaît l'éveil dans les trois états surimposés n'est plus conditionné par ces états, et a passé de l'autre côté de la perception, dans le *quatrième état*, turiya. Il est son esprit – on ne peut 'avoir' un esprit, car l'esprit n'est pas possédé ; il n'est pas autre chose que son esprit – *âtman* – c'est-à-dire qu'il ne se confond avec aucune surimposition. Il passe en *maître (pati)* de la veille au rêve et du rêve au sommeil – il n'est pas dominé par ces états. L'âtmâ est sa *virtus*, sa force ; il est le *vîra*, c'est-à-dire le *pati*, le maître des énergies ; il est *indépendant (kevala)* ; sa connaissance est *amrta*, le nectar d'immortalité.

«Tout cela (les concepts de 'pureté', 'sans naissance', etc), n'est que phonème et nom, transformation vestimentaire – cela part de l'océan du souffle (le *champ de cinabre inférieur*, le *hara*) pour venir frapper les dents... il n'y a là que transformation illusoire» (Lin Tsi, 29, c, tr. Démiéville). Le 'vêtement' est la 'couche' (*kosa*) – quintuple – dont est revêtu *âtman*, l'esprit, le *Brahman*. Le 'savoir' fait que l'on tient «pour vrais ces vêtements», et qu'ainsi on parcourt le cycle des Trois Mondes, circulant parmi les naissances et les morts. «Ne vous laissez pas prendre aux vêtements»... Aucune 'voie' qui fait que l'on se laisse prendre aux 'vêtements' n'a d'intérêt. Ce sont des 'voies' de 'faire'. «Mieux vaut être sans affaires», ajoute Lin Tsi. Ne-Pas-Faire consiste à revenir à l'«océan du souffle», à *paravâk*, au silence.

Dès que nous définissons l'immensité, notre pratique, etc, nous la limitons, la rendons mesquine (cf. *Vent Doré*, Eido Shimano R.). C'est pourquoi Lin Tsi recommande de tuer les Bouddhas, les Patriarches, etc. Les «tuer», c'est-à-dire se débarrasser d'eux en tant que «concepts», afin de les délivrer de notre «connaissance» – *jñânam bhamda*, la connaissance est le lien – l'esclavage et la limitation. La «connaissance», l'acte, est ainsi la «profanation» du «mystère sacré», la limitation, la «souillure» (*mala*).

La vibration initiale (*âdi spanda*) est notre énergie fondamentale, ce que nous sommes quand nous ne sommes pas

le pantin confectionné par la raison, par le principe d'égoïsme (*ahamkâra*). Le ne-pas-faire consiste tout simplement à ne-pas-penser, et ne-pas-penser suit ne-pas-faire – quitter l'état de veille, en évoquant, par la force du silence, le Pouvoir, Shakti. «Plutôt que de vous accrocher aux mots qui sortent de ma bouche, prenez-en à votre aise, et ne *faites* rien». Le ne-pas-faire est l'état originel, non affecté. C'est l'état naturel. Le «fabricateur d'acte» est un «falsificateur». Il prétend que le roi n'est pas nu. Il pense qu'il a de vrais vêtements. «*Bandhâya visayasaktam*», l'attachement à l'objet (*visaya* est le plaisir des sens, une affaire mondaine, et l'objet) est la servitude (*Amrt. Up.*, 2). La connaissance sensible, mentale, la «fabrication d'objets», est le «lien», la falsification, la culture, trahison de la nature ; le «mental impur» (*ashuddha*) est *kâmasamkalpam*, 'l'intention du désir' ; le mental pur (*shuddha*) n'est pas affligé (ou *divisé* ; *vij* signifie 'séparer', *vijate*, il est affligé, il a peur)». Il ne s'agit pas du tout de quelque chose de 'moral', comme le croit J. Varenne, qui traduit par «esclave du désir» et «délivré du désir». C'est *pravrtti* et *nivrtti*, mental et non-mental, mental et esprit, *Wu-hsin*, 'non-mental', est ce mental libéré (*mukta*), qui est *nirvisaya*, détaché.

Le terminus a quo est, dans 'faire', différent du terminus ad quem ; dans ne pas faire, terminus a quo et terminus ad quem sont identiques, i.e. il n'y a pas de terminus a quo ni de terminus ad quem, partant, pas d'action.

Shakti, le Pouvoir, la Nature, agit spontanément, i.e. 'n'agit' pas. Le ne-pas-faire, c'est le faire de la nature. Son objet est 'Soi' (terminus ad quem = terminus a quo). Faire, son objet est 'non-soi', 'autre'.

La 'Nature' est libre ; l'appropriation de la nature est sa captivité ; c'est l'ego (*ahamkâra*) qui est le geôlier de la nature, de l'esprit. Ce monde est un esprit limité – tout ce qu'on en perçoit n'est que limite, c'est-à-dire illusion. Mâyâ, la négatrice, a produit le divorce du sujet et de l'objet, donc leur

‘création’. *Mâyâ est la création réciproque, c'est-à-dire l'aporie 'pure'*. Elle a ‘créé’ ainsi le monde, comme le mauvais démiurge (‘dieu’, Yahwe) des gnostiques. Le monde, le temps, l’espace, etc, ne sont que des ‘mesures’, des rapports mutuels ‘d’entités’ corrélatives. Le Ne-Pas-Faire est l’acte de la nature, négation de la limitation. Le faire est «responsable» de la structure – il est *Mâyâ* – *mâ* signifie précisément mesurer, et, comme particule connote l’interdiction. *Mâyâ* est la geôlière de Shakti – elle n’est pas Citshakti – elle est son pouvoir d’illusion. L’Âtman crée un monde dans lequel il s’enferme, comme dans un cocon. *Mâyâ* est les trois états surimposés – Citi est le Quatrième, *Turya*.

Les choses se trouvent en un lieu, mais le lieu-même, où est-il ? Où est l’espace ? Quand est le temps ? En quel temps le triple temps a-t-il pris son origine ? Qui pense le penseur ?

Tout cela se résorbe en *Nivrtti Kalâ*, la ‘dix-septième’ énergie – la ‘bonne’, qui absorbe les quinze autres, et la seizième, comme la lune noire avale toutes les phases (*kalâ*) de la lune, étant ainsi *Mrtyu*, pour se faire avaler par sa Mort – la mort elle-même mourant (comme non-être affirmant la réalité de l’être pour l’avoir dévoré).

*Pravrtti* est la concrétisation, l’identité, la constitution de l’entité. *Nivrtti*, son contraire, est l’abstraction, le ‘non-effort’, *abhoga*, la non-jouissance du monde, le dépassement du ‘monde’ (*lokatîta*), sa consommation par le feu de la vacuité. Le ‘faire’ bâtit le monde, selon la triade sujet-action-objet. Le ‘ne-pas-faire’ détruit le ‘monde’, en détruisant la *distinction* entre les trois.

L’Âtman est triple ( *trividhah purusa* ) ; les deux couches de peau (derme et épiderme), etc, constituent l’Atman extérieur (*bahyâtmâ*) ; l’Atmâ intérieur (*antarâtmâ*) est le *purusa* qui perçoit la terre, l’eau, etc, le désir et l’aversion, etc (les couples d’opposés) ; il est l’auditeur, le goûteur, le penseur, l’agent (*kartâ*), l’étudiant, etc. *Paramâtmân* ne peut être saisi ni perçu ; ne naît ni ne meurt, *gunâtîta*, au-delà des ‘qualités’, *shuddha*,



pur (c'est-à-dire, non relationnel, non mesurable ; *shuddhâdvan* est la 'voie pure', celle qui est au-delà de Mâyâ, qui détermine la voie impure, *ashuddhâdvan*) ; *niravaya*, sans division ; *kevala*, simple, seul, isolé, absolu, pur, intégral ; *sûksma*, subtil ; *niskalâ*, sans degré, sans composant (sans fraude) ; *nirañjana*, sans tache, sans fausseté, naturel (sans artifice) ; *nirabhimâna*, dépourvu d'orgueil, d'arrogance – c'est *abhimâna* qui est le principe de l'égoïté, et ainsi, de la surimposition (*adhyaropa*), dépourvu de son-toucher-goût-forme-odeur (*shabdasparcharasarûpagandhavarjita*) ; sans pensée, sans 'doute' (*nirvikalpa*), etc. (cf. *Âtmopanisad*).

C'est Paramâtmâ qui est le vrai Soi ; sans égoïté, sans limitation, privé de privation, sans action, Ne-Pas-Faire. Le Soi du corps et le Soi du mental sont fabriqués, composés, artificiels ; le Soi Suprême n'est ni fabriqué, ni composé, ni artificiel ; il est Naturel (*akrtrima*).

Et c'est *Paramâtma* qui est l'esprit, qui ne-fait-pas, ne possède rien, ne s'identifie pas, n'a aucun *abhimanya*, orgueil. Les autres âtman se sont dégradés, confondus avec les états surimposés. Possédant, ils sont limités. L'Esprit est Ne-Pas-Faire, le mental est *faire*. Le mental est déterminé par l'*ego*, *ahamkâra*, qui est le sujet, l'agent (*kartâ*), le «possesseur» (*abhimânin*, celui qui considère que les objets se rapportent à lui-même), le prétentieux, celui qui dit : «je suis...» (je suis celui qui est, par exemple).

«Les *ego* des personnes vertueuses de 'sattva guna', des gens actifs de 'rajo guna', des gens torpides de 'tamo guna', se comportent différemment, car ils sont identifiés à des *guna* particuliers, et à leurs effets dans ces personnes particulières. C'est l'*ego* en nous qui pense 'je suis un *samsârin* (un 'transmigrant'), je suis un *sannyasin* (un renonçant), un saint ou un sage. C'est l'*ego* qui fait qu'on se loue d'être un *Râstradipatin* (souverain) ou un *jagadguru* (guru universel). Tous les *yogasâdhana* (disciplines yogiques), *animadi yogasiddhi* (pouvoirs, yogiques, réalisations yogiques),

*divyasaksatkâra, indrapatavi*, jusqu'au *Brahmapadavi*, sont les glorieuses réalisations du seul *ego*. Nous ne pouvons nous libérer de la servitude ou de la domination de l'*ego* par une vraie discrimination (*viveka*) spirituelle (séparer l'esprit du mental) sous la direction du Sadguru, en comprenant et déterminant que l'*ego* n'est pas le Soi véritable, mais que la Conscience Témoin qui illumine directement ou observe l'*ego* est notre Soi Véritable. L'*ego* est le fils aîné de l'ignorance née de l'identification du Soi avec le corps, les sens et le mental, etc. Dans l'illustration de la corde et du serpent, l'*ego* est le serpent illusoire, tandis que le Soi véritable est la corde. L'Âtman est pris pour le faux ego, à cause de l'ignorance, tout comme la corde est prise pour un serpent illusoire, dans le gris du soir.» (*Thus Spoke Bhagavan Nityânanda*).

Krtih est l'action, la magie, comme *Mâyâ*. Le monde fait d'action (d'entités) est le monde du nom-et-de-la-forme, le monde du mental-corps, qui voile la Réalité, qui ne comporte ni la moindre action, ni la moindre non-entité. Le seul 'acte' en ce monde qui soit dans l'ordre, c'est celui qui permet d'en prendre congé – mais c'est *Non-Agir*, car tous les autres actes, sont fonction de l'égoïté liée audit monde, et n'ont pour 'fonction' que de confirmer la fausse attribution (*adhyaropa*), la fausse identité.

L'identification au «mental, à l'intellect, à l'ouïe», etc, est le «faire» – *pravrtti* – «je suis ceci» ; la non-identification – *naham*, je ne suis pas mental, esprit, corps, etc, est *nivrtti*, *niskarma*, ne pas faire, le retour. *Shivo'ham*, je suis Shiva, ou *Brahmâsmi*, je suis Brahman, est la non-identification d'avec tous ces «éléments», ces concrétions. Il n'y a pas d'attributions qui conviennent. Le monde n'est qu'une série d'attributions constitutives d'un sujet. Ôter le verbe être, la copule d'attribution, et le monde disparaît. Le 'monde' disparaît avec l'être, l'attribution, et la causalité – avec la 'pensée', qui est ce qui projette le 'monde'.

## NON-MOI, NON-FAIRE, NON-CONNAISSANCE

La clef de la 'réalisation' de la gnose, c'est la non-identification avec le complexe physico-psychique. Le Soi (*Âtman*) n'est pas borné par le mental ni le corps (*manas, deha*) ; il n'est ni dépendant, ni indépendant du mental-corps, car le mental-corps est transitoire, donc illusoire, parcours irréel comme celui d'une pièce de pyrotechnie.

L'identité du moi et du corps-mental est l'identité 'empirique', la surimposition 'orgueilleuse' ; elle est due à l'illusion. L'action est le fait du faux 'soi' ; le non-agir est le Soi. Le faux moi *est* l'agir, le vrai Soi, le Non-agir, *naiskarmya*, qui a pour sens 'oisiveté, non-action', mais aussi, 'délivrance par l'abstraction', opposée à la 'voie des œuvres', *karmamârga*. Ainsi, non-agir et non-moi ne sont pas deux. L'ego est déterminé par l'action, qui est déterminée par l'ego. Le *karmin* est le *bhoktâ*, celui qui agit, qui est 'action', est celui qui 'jouit', celui qui s'efforce', celui qui 'mange', et qui est mangé. De même, la connaissance qui détermine l'action, celle des *vâsanâ* (impressions résiduelles, ignorance, inclination), est déterminée par le sujet, qui est déterminé par la connaissance, identique à l'ignorance, *avidya*. Le vrai connaissant est celui qui ignore cette connaissance. La Gnose consiste même à être 'privé' des *vâsanâ*, des impressions laissées par les actions, bonnes et mauvaises, qui sont elles-mêmes à l'origine

d'autres actions – et qui déterminent le *moi*, *aham*. Les actions ni bonnes ni mauvaises sont des non-actions. L'ego est dans l'illusion du bien et du mal, le Non-Moi, le Soi, n'est pas déterminé par le bien ni le mal, ni aucun couple des contraires. L'action impersonnelle est anomienne, et non liée à l'obtention. L'acte sans but utile, ne ressortissant pas au bien et au mal, n'étant pas l'acte d'un ego identifié avec le mental-corps, est un non-acte. Ce n'est pas l'ego qui agit : l'ego est *action* ; la *substance* est action – or, il n'y a pas de substance, à savoir d'entité qui possède un être en soi ; toute chose, *bhâva*, dépend des causes et conditions, et, ainsi, n'existe ni en soi, ni dans les conditions (sinon, les conditions ne le produiraient pas). Ainsi, nul n'agit, car nul n'est. L'être est l'action, l'action est l'identification à un composé mental-corps, et ce composé n'existe nulle part – l'ego, simple 'bulle' pleine de vide, grossit, puis crève. Comme il n'est de naissance que *mâyâya*, illusoirement, et non *tatvatat*, réellement, il n'y a d'action que dans l'illusion. Il n'y a pas de *moi* essentiellement non agissant, qui ferait telle action : le *samsârin*, l'entité temporelle, n'est qu'une perpétuelle action *vide*. L'*Atman* est Non-Agir, mais l'*Atman* n'est pas sous le soleil de Mâyâ. Celui qui agit, *Je* ne le suis pas – «*samskaro nâsti samskaro nâstyesa paramâtmâ puruso nâma*» – il n'a (est) pas de *samskâra* (de «moule» de pensée qui est la racine de l'action) – il est le *purusa* qui a nom *Paramâtmâ* (*Atmopanishad*, 3). L'action est le fruit d'une infinité de causes et conditions, qui sont elles-mêmes causées et conditionnées. Elle est *l'identification* avec le conditionné (*pravrtti*, le 'progrès', 'l'avancée', la 'concrétisation').

La Gnose est incompatible avec la «mémoire» (*smrtti*). Le gnostique est le tueur d'ego, le tueur d'action, le tueur d'ignorance (de connaissance erronée), le tueur de mémoire (due à la calamiteuse notion de bien et de mal, de bonnes actions et de mauvaises actions). *Jnânâdgalitakarmâ yo lokadrstayâpi karmakrt, nâpnotyavasaram kartum vaktumeva na kincana* – L'action rejetée par la connaissance, même s'il agit en

apparence, il n'obtient pas d'espace pour agir ni parler (*Astavakra Samhitâ*, XVIII, 77). *Avasara* est l'occasion, l'espace ; la connaissance abolit l'action, car elle abolit l'ignorance. Ainsi une action apparente, pour autrui, *n'est pas faite* par le 'connaissant', le *jnânin*. Le *jnânin* est *paramâtman*, qui est *nirvikalpa*, sans «doute», sans «pensée», *nirabhimana*, sans «orgueil», sans égoïsme (*Atm.*, 3). De même, son discours n'est que silence. Ainsi de ce maître zen, qu'interrogea quelque *astitavâdin* ou *vijnânâvâdin*, yogacâra, peut-être :

Q– Avec quelle disposition d'esprit doit-on se discipliner dans la vérité ?

R– Il n'y a pas de mental à disposer, ni de vérité dans laquelle se discipliner.

Q– S'il n'y a pas de mental à disposer ni de vérité dans laquelle se discipliner, pourquoi y a-t-il une réunion quotidienne de moines qui étudient le zen et se disciplinent dans la vérité ?

R– Je ne dispose pas du moindre espace, où pourrais-je avoir une assemblée de moines ? Je n'ai pas de langue ; comment pourrais-je conseiller à des gens de venir à moi ?

Q– Comment pouvez-vous me dire un tel mensonge en face ?

R– Alors que je n'ai pas de langue pour conseiller les gens, est-il possible que je dise un mensonge ?

Q– Je ne suis pas votre raisonnement.

R– Je ne me comprends pas non plus.

Le maître du *Ne-Pas-Faire* a coupé la communication avec lui-même, avec son minable ego qui a créé un monde idiot. Ce qu'il fait, il ne le fait pas. Il n'a pas le moindre espace, la moindre occasion, pour faire quoi que ce soit. Dans son non-espace, dans son non-temps, dans sa non-événementialité, il n'a que le loisir de *Ne-Pas-Faire*. Les choses, c'est-à-dire les actes, ôtés (une chose n'est qu'un acte, un *faire*), il ne 'reste' que la plénitude de la vacuité, *shûnyatâpurnatâ* – dont le rugissement effraie le tenant de l'ego, qui veut, pour 'être' lui-

même, que tout soit ‘substantiel’, pourvu d’être en soi, et qui, *faisant, réifie*. Faire, c’est connaître, c’est fabriquer du *connu*. Ne-Pas-Faire, c’est transformer (passer au-delà de la forme) le monde en *inconnu*, c’est-à-dire en Mystère. Le Monde Pur, le Non-Monde, est le mystère. Le mystère est ce qui est ‘évident’, avant toute ‘explication’ – littéralement, le mystère est ‘prélogique’. La ‘connaissance mystérieuse’ est le contraire de la ‘connaissance rationnelle’. Tout ce qui est irréel est rationnel, tout ce qui est rationnel est irréel. La connaissance véritable est *indépendante du langage*.

Tout revient à l’un, mais l’un, où revient-il ?

Où est l’espace ? Que trouve-t-on avant le temps ? Présentez, s’il vous plaît, un commencement. Que sont ces images ? Pour quelle raison la raison est-elle contradictoire, ‘aporétique’ ? Toute ‘vérité’ n’est-elle pas tautologique ? Toute erreur n’est-elle pas contradictoire ? Comment un objet pourrait-il être connu par une conscience qui ne lui est pas antérieure ?

Et si on laissait *tout le bagage emmagasiné*, notre ‘culture’ ? Notre *structure* ? La sottise hypnotique d’une identification nous ferait-elle naître et mourir ? Où va ce qui n’est pas venu ?

«S’il y a quelque chose à obtenir par la culture, cela relève de l’acte, qui fait naître et mourir» (Lin Tsi). La culture, ‘bhâvanâ’, est l’imagination, la pensée, la recherche, l’observation. Ceux qui ‘observent’, ‘recherchent’, ‘Cela’, ne l’obtiendront jamais. *Cela* n’est pas un objet de recherche – *Cela* n’est – *na veda, veda ca* (Ke. Up. II, 2) – ni ce qui est ignoré, ni ce qui est connu – il n’est aucun *quod*, ni aucun *qui*. En ‘recherchant’, en ‘cultivant’, on prépare une couche pour la naissance, un cercueil pour la mort. Les Bouddhas et Patriarches sont «gens sans affaire», continue Lin Tsi. Ils ne recherchent rien. Ils ne font pas. Ils ne relèvent pas de l’acte, de la culture.

La culture, voilà le *faire*, qui lie au samsâra, à l’illusion (*moha*) phénoménale, des morts et des naissances. «L’histoire

de la pensée humaine» – what a mess ! Mais la non-pensée n'a pas d'histoire. Bodhidharma n'avait pas de nom. La pensée n'est que sous le signe de Mâyâ – toutes les actions sont filles de *Diti*, la limitation, la mère des *Daitya*, des monstres et démons. Les «sages», *dhirah*, ayant connu (réalisé Cela) dans tous les êtres (*bhûtesu bhûtesu*), s'étant détournés (*pretya* – qui signifie précisément, «étant parti après la mort dans l'autre monde») de ce monde (*asmât lokât*) deviennent (*bhavanti*) immortels (*amrta*).

Ils ont connu Cela en toutes choses, mais ils se sont détournés de toutes choses – Brahman en toutes choses est ne-pas-faire, ce monde, celui de Mâyâ, est celui du faire. La seule différence, entre Brahman et Mâyâ, c'est que dans le premier monde, on *ne-fait-pas*, tandis que le second est celui de la souffrance, de l'action, des fins et des commencements, des identifications – le monde de Mâyâ est le monde historique. Mais Brahman est 'sans second'. Les *dhirah*, *viprah*, ont 'connu' le monde-tel-qu'il-est, dans sa vacuité – ils ont 'éteint' la surimposition, ils ont cessé de voir le serpent à la place de la corde. *Ne-Pas-Faire* est l'extinction (*nirvâna*) du *faire*, Brahman est l'extinction de la douleur (*duhka*), due à l'ignorance (*avidya*). *Sans Affaire*, les sages, les bouddha, les *viprah*, les *dhirah*, les yogî, ne sont plus touchés par la mort – car ils ne sont plus touchés par la vie.

### ***La Force de la Non-Egoïté***

«Vacuité signifie non-origine (*anutpâda*), et absence de moi (*nairâtmya*).» (Nâgârjuna, *Bodhicittavivarana*, 49). «*Vastugrâhabhayocchedî kutîrthyamrgabhîkaraḥ, nairâtmya-simhanâdo 'yamadbhuto naditas tvayâ*» (*ibid.* 54) – Tu as poussé le merveilleux (*adbhuta*, merveilleux, étonnant) et tonnant rugissement du lion de la non-égoïté (*nairâtmya*), qui met un terme à la peur (*bhaya ucchedi*) (due à la) perception (*graha*, possession) des choses (*vastu*, richesse, possession),

qui effraie le gibier (*mrga*, daim, cerf, gibier) (que sont les) mauvais maîtres (*kutirtha*).

Nâgârjuna salue *Sugata*, le bien allé, qui a poussé le rugissement de la non-égoïté : qui a ainsi libéré l'univers du moi et de la possession ; ce cri libérateur a délivré les sages de la perception des substances, de la croyance en l'ipséité, en la nature propre, de l'*abhimanya*, de l'orgueil de l'attribution, de l'ego – la disparition de *son* ego est la disparition de tout *ego* ; dépourvues de nature propre, les entités sont vides, non seulement non existantes, mais aussi indignes d'être inexistantes. Il n'y a pas la moindre chose – dès le commencement. La croyance en la réité est un fruit de la branche de la croyance en l'ego, de l'arbre de l'ignorance. Ce cri est aussi celui que poussa Srî Devî Kâlî, quand elle mit en déroute les Asura [*Devîmahâtmya*]. Les Asura sont homologues aux Daitya, aux fils de Diti, la «division». L'appropriation, l'attribution, la nature propre, l'ipséité, sont les fruits de la division. Les choses prétendues ne sont que leurs «différences» – elles ne sont que ce qu'elles ne sont pas. N'existant qu'en corrélation, à la fois causes et effets les unes des autres, elles ne sont que des couleurs impermanentes, insubstantielles. La libération (*moksa*), c'est la rupture (*ksha*) du lien (*muh*, *bandha*) de la surimposition, de la fausse attribution (*adhyaropa*). L'esprit, paramâtman, ce que l'on est en vérité, n'a aucune identité, ni non-identité, aucune attribution, aucune *définition*. Ainsi, *Sugata* est *lokatîta*, au-delà des mondes, car les mondes (*loka*) sont ce qui est vu, ce qui est «perçu» (*lokita*) – *Sugata* l'Aryen est allé «au-delà» (*atîta*) des barrières de la perception. Les mondes perçus sont un écran qui nous isole de la vérité. Ces mondes, pourtant issus du mental, nous ont fait prisonniers. *Âtman* a été fait prisonnier dans les «enveloppes» des corps – et l'ascèse est cela – se dépouiller des cinq corps qui étouffent l'âtman – corps analogues aux «mondes». C'est le «corps-mental» qui «existe», c'est-à-dire qui est *conditionné*. La fin de l'existence conditionnée est la fin de l'existence – l'*Atman*



reconnait, non pas qu'il n'est pas de ce monde, mais que ce monde n'existe pas – ensemble de contradictions s'annulant. Le «monde», ne pouvant exister ni hors des conditions, ni dans les conditions – car pour être conditionnantes, les conditions doivent être elles-mêmes conditionnées –, n'est vraiment pas – serpent vu à la place de la corde. Les mentals illusoire, fils de Diti-Mâyâ s'affirment par l'acte – tissant ainsi les liens. L'esprit réel, niant l'acte, nie le mental, et n'affirme rien – ne nie rien, car le mental *n'a aucune réalité*.

Tout acte est «égoïste», tout acte est fondé sur la peur et la dualité, sur la présomption causale, l'ignorance de ce que si la cause crée l'effet l'effet crée la cause – *phalam âdih hetoh, hetuh âdih phalasya* – l'effet est l'origine de la cause, la cause est l'origine de l'effet. C'est l'effet qui fait la cause. Il n'y a pas de cause avant la production de l'effet, ce qui signifie que l'effet est produit d'une non-cause.

Une chose est une construction mentale (*bhâva vikalpa* – doute, option, invention, art, erreur, ignorance) (*Bodhicittavivarana*, 44). La vacuité (*shûnyatâ*) est non-construction (*nirvikalpa*). Vacuité connote non-production (*anutpâda*), non-égoïté (*nairâtmya*) (ibid. 49). La 'chose' est le fait d'un ego, qui n'est qu'un assemblage de parties, qui ne sont pas la chose ; mais la chose (le tout) est autant constituée par ses parties qu'elle les constitue ; il n'y a ainsi aucun rapport causal entre les deux. *Qui* dit 'je' ? Comment tel 'je' serait différent d'un autre ? L'égoïté (*ahamkâra*) est la base de l'illusion sans base. L'ego *condidéré* n'est que *l'objet* de la considération.

«Tous les dogmatistes (*sarvavâdinah*) ont été terrifiés (*trasitâh*) par le rugissement de lion de la vacuité (*shûnyatâ-simhanâdena*). Là où ils résident, la vacuité leur tend une embuscade» (*Bodhicittavivarana*, 52). Tous les *vâdin*, les tenants d'une connaissance *positive* (*vâda*), d'un «faire», ceux qui, par peur, soutiennent une thèse pour défendre leur ego minable et leur monde minable, les esclaves de Mâyâ, ont peur

de la terrible énergie de la vacuité, de la haute vibration (*nâda*, *spanda*) de la non-égoïté – la non-égoïté est la «liberté», donc le «pouvoir» (*shakti*), l'ego étant la seule limite. Le monde, le faire, sont produits par l'ego. La seule chose à supprimer, c'est la source de toute construction, l'ego. Tout faire vient de l'ego ; le ne-pas-faire est une menace pour l'ego – c'est la connaissance sérieuse (*parijnâna*), qui représente le saut dans l'inconnu, quand le 'garde-fou' du connu cède sous ses propres contradictions. L'ignorant (le savant, *vâdin*) veut par tous les moyens légitimer son égoïté, la substantialité de son monde en fil d'illusion. Mais à chaque détour, la vacuité l'attend.

Contrairement à ce que croient les professionnels de la 'spiritualité' qui cherchent à 'se faire un nom', la Voie ne consiste pas à renforcer les attributions faites à l'ego, pour promener un Moi riche et profus, mais, au contraire, à supprimer l'ego – c'est-à-dire à le dissoudre en le démystifiant. Il n'y a jamais eu d'ego – mais toute la mystification substantialiste et historique est à base d'ego. Comme le disait Ramana Maharshi, rien de ce qui est fait avec l'ego n'a de valeur, tandis que tout ce qui est 'fait' sans ego a une immense valeur – c'est l'énergie qui émane de la dissolution de ce noyau dur d'illusion. N'a de 'valeur' que ce qui est 'fait' sans égoïté, c'est-à-dire n'est pas fait, car la non-égoïté est l'esprit originel, la nature parfaite, l'indéfinissable liberté, l'esprit originel, le visage d'avant la 'naissance'. Ce qui n'est pas fait, *akrtrima*, est naturel.

Ne-Pas-Faire est la clef de la 'Réalisation spirituelle'. Il ne faudrait toutefois pas se laisser plus prendre à ce vocabulaire 'convenu' qu'à tout autre vocabulaire convenu. Ne-pas-faire est précisément le moyen de se débarrasser de tous les 'moyens' (*upâya*), partant de toutes les choses – de faire 'place nette', et de 'réaliser' la Vacuité (*Shûnyatâ*). *Shûnyatâ*, la Vacuité, n'est pas l'absence de choses, ni leur présence. L'absence de chose (*abhâva*) est l'absence d'être (*nâsti*). Les choses sont présentes et absentes quand elles sont censées être douées de 'nature propre' (*svabhâva*). Quand l'enchantement se dissipe, la vacuité 'prévaut'. Les 'choses' (*bhâva*) ne sont que des 'idées' (*kalpana, bhâvana*) ; elles sont dépourvues de nature propre (*asvabhâva*) et la Vacuité, *Shûnyatâ*, est établie (*siddhi*), par l'absence de nature propre (*shûnyatvam siddham bhâvânâm asvabhâvatvât*) ; le corps de l'univers (l'être) est vide – l'univers, la réalité, est sans forme. Il n'y a pas de 'chose' qui soit «vide», car il ne peut y avoir de chose qui soit non-vide – il n'y a pas de chose du tout. La réité est la vacuité même, car la réité ne peut être établie ; être (*asti, bhâva*) et non-être (*nâsti, abhâva*) sont corrélatifs, en 'production réciproque' (*anyonyâshraya*), en dépendance réciproque ; aucune 'chose' n'est pourvue d'ipséité, c'est-à-dire isolable, douée d'*âtman*. «L'être et le non-être naissent l'un de l'autre» [Tao Te

King, 2] ; «*asatah sad ajâyat*», l'être est né du non-être [Rig Veda, X, 72, 2]. Mais contrairement à ce que prétendent les 'néo-bouddhistes' qui fondent l'être sur la dépendance mutuelle, la dépendance mutuelle ne 'fonde' rien, c'est-à-dire 'fonde' la Vacuité. La Vacuité n'est pas une substance, ni la substance, ni la non-substance – elle est la non-substantialité de la substance. La Réalisation, ou Libération, ou Illumination, n'appartient ni à un sujet, ni à un objet – seul celui qui a tout donné, y compris l'illusion de 'soi-même', est 'réalisé', c'est-à-dire n'est plus personne – c'est la simple 'réalisation' de l'irréalité de l'existence, et de l'inexistence de la 'réalité'. Les 'choses' ne sont que des bulles, des phantasmes, des ombres, comme le dit le *Vajrachedikasûtra* (et la *Mândukya Upanisad*)

Faire, c'est 'médiatiser' – le *terminus a quo* est différent du *terminus ad quem*. Ne-pas-faire, c'est supprimer le 'médiat', donc les deux *termes*. L'acte, qui est mouvement, est censé avoir un commencement, un milieu, et une fin (triple signe, *trilaksanam*, de la chose composée, du phénomène, *dharma*). Or, cela ne vaut que pour l'opinion (*doxa*), que pour la vérité conventionnelle (*vyavahâra satya*, vérité mondaine) ; mais la «connaissance profonde, sérieuse» (*parijnâna*) abolit cette vérité relative (*samvrtti satya*).

### ***Analyse du Mouvement et de l'Action***

Ainsi, Ne-pas-Faire détruit le sujet (*terminus a quo*), comme l'objet (*terminus ad quem*, qui est «*ârtha*», le but et la «chose», la «possession», la possessivité formant l'essence de la «chose», *bhâva*).

«Au commencement était l'action», dit Méphistophélès (Yawhé le Méphitique) – et cette phrase de l'humaniste FM Goethe, qui a pesamment récupéré le *Faust* de Marlowe, serait juste, si l'action avait un commencement – dépourvue de commencement, elle appelle désespérément un début et une fin

– l’existence – encore une fois, le repos n’est pas mieux loti. Tout ce qui est ‘commencement’ est une ‘action’, c’est-à-dire une sortie, mais, comme nous l’avons vu, aucun moment ne saurait être le commencement, car il est de sa nature d’être précédé d’un autre moment, et aucun mouvement ne peut être précédé d’un ‘agent’, d’un ‘mouvant’, car celui-ci ne pourrait être tel sans avoir mu avant d’être mouvant, ce qui est impossible. (Le ch. 9 des *Mûlamadhya Kârikâ* réfute l’existence d’une entité préalable – *pûrva parîksa*, analyse de l’antérieur. Il est établi ici qu’aucune entité ne peut précéder son acte – voir, entendre – c’est ‘quelque’ chose qui fait que ‘quelqu’un’ est, et réciproquement).

Goethe-Yahwe (Satan) parle du point de vue de la vérité vulgaire (*samvrtti satya*, *vyavahâra satya*, ‘vérité de convention’, ‘vérité mondaine’), qui s’appelle aussi erreur commune. «Natura non facit saltus» – «natura non facit motum, nec facta est moto» ; «natura mobilitatem non habet, nec immobilitatem». La nature n’a pas de commencement – ni de non-commencement. Dépourvue de temps et d’éternité, la nature est immédiate (*ksanika*, instantanée – l’instant n’est ni long ni bref, *il ne ressortit pas aux attributs opposés*), insubstantielle (*shûnya*, vide).

«Les choses vides (*shûnya bhâva*) sont nées (*jânanti*) de choses vides (*shûnya bhâva*)» (*Bodhicittavivarana*)..

Celui qui ‘agit’ consommera les fruits de son ‘action’ (tel est le *karma*) ; celui qui ‘pratique’ le Ne-Pas-Faire n’a pas de *karma*.

Nâgârjuna, le grand maître des *shûnyatavâdin*, a écrit les *Mûlamadhya kârikâ*, pour détruire toute opinion, positive ou négative. Pour notre propos, nous allons considérer le Chapitre VIII, qui concerne l’action.

Mais nous allons commencer par le dernier verset du ch.VII, *samskrta-pârîksâ*, «Examen du Composé» (plutôt que du

‘Conditionné’ – *pariksâ* ayant le sens de ‘mise à l’épreuve’ ; quant à ‘conditionné’, cela peut se dire *stitha*, ‘établi’, ou *vr̥tta*, de *vr̥t*, être dans une condition particulière, subsister par, ou, tout simplement, exister. Exister, c’est être conditionné. Dans le langage spécial de ces antilogiciens bouddhistes, on utilise *pratyaya*, qui a le sens d’être en ‘interrelation’ – *hetupratyaya-samutpâda*, «produit par cause et condition» – *pratyâya*, en sanskrit, a pour sens premier, ‘taxe’, mais *pratyayita* veut dire «qui se fonde sur»).

Voici donc MK, VII, 34 : «*Yathâ mâyâ yathâ svapno gandharva nagaram yathâ | tathotpâdas tathâ sthânam tathâ bhamga udâhrtam* || – «Comme un tour de magie (et non une ‘illusion’, comme le traduit D.K. Kalupahana ; ‘illusion’ se dit *moha* ; *mâyâ* est la ‘magie’ – chaque dieu a une *Mâyâ*, qui est sa *Shakti*, son ‘pouvoir magique’), comme un rêve, comme la cité des Gandharva (musiciens célestes ; cité céleste sans substance ni fondement, simple apparition dans l’air tremblant), tels sont les exemples que l’on peut donner (*udâharanam* est un exemple, aussi *dr̥stamta*, le troisième terme du syllogisme hindo-bouddhiste, *pancavayavâkya* ; si l’on peut donner cela comme exemple, comme terme du syllogisme, c’est que le raisonnement, *tarkah*, conduit à la non-substantialité, l’irréalité des termes comparés). Ces termes sont : *utpâda*, c’est-à-dire commencement (naissance, production, apparition), *sthânam* (l’état, ainsi, la durée), *bhamga*, fin (brisure, fracture, interruption) – ainsi : «Comme un tour de magie, comme un rêve, comme la cité des Gandharva – ainsi sont commencement, durée, et fin.» La triple marque du composé (*trilaksanam*) est d’abord un tour de magie, ensuite un rêve, enfin, une cité des Gandharva – *vastushûnyam*, ‘vide de substance’ (de réité) comme un tour de magie (*mâyâkârakrtam*)» (Nâg. *Acintyastava*, 33).

Dans ses *Shûnyatâ-saptati-kârikâ*, Nâgârjuna dit : «La Libération (*Moksa*) est que *par nature* (*prakr̥tyâ*), rien n’est produit, ne dure, ni ne cesse» (24). *Moksa* est *Nirvâna* (extinc-

tion) – «dès le début, il n’y a rien» (Hui Neng, VI<sup>e</sup> Patriarche Ch’an). *Moksa*, le ‘but ultime’ (*paramârtha*, l’objet suprême, de «l’autre rive»), est le suprême Ne-Pas-Faire, *nivrtti*, le retour. Le «faire», l’acte ignorant, constitue *pravrtti* – c’est «manger», *bhuj*, substantifier, c’est l’effort (*bhoga*, la jouissance), c’est posséder – ‘être’ – ‘assembler le monde’. Le Ne-Pas-Faire, l’acte qui se nie, selon la ‘formule’ de l’instantanée non-réité – *yo hi bhâva ksana stâyî vinnâshâ* (Shantiraksita), est la ‘fin’ du ‘monde’, c’est-à-dire la suppression de l’être-possession, du masque de la ‘personne’ – «la libération hors de la maison hantée de la ‘conscience’» (C.Castaneda). Le ‘faire’, c’est le ‘un’ (*ekah*), ‘constitué’ en corrélation avec la multitude (*anekah*, le «non-un»). Le ne-pas-faire», c’est le ‘zéro’, la vacuité, l’existant ni par soi ni par autre, ni privé d’existence, ni pourvu d’existence, ni chose en soi ni chose pour soi, ni objet ni sujet – le ‘feu’ de la vacuité.

Voici donc *Karmakâarakaparîksâ* :

1. *Sadbhûtah kâraakah karma sadbhûtam na karotyayam*  
*kârako nâpyasadbhûtah karmasadbhûtam îhate*

L’agent (il y a six types de *kâraakah*, dans la déclinaison sanskrite – *kartr*, le sujet, *karman*, l’objet, etc) existant (*sadbhûta* ou *sadbhâva*) ne fait pas (*na karoti*, ne cause pas ; *ayam* indique le mouvement) d’acte (*karman*, ‘d’affaire’, comme *vyavahâra* – *vyakta*, manifesté) existant. L’agent non existant n’obtient (*îhate*) pas d’acte existant. – L’agent ‘existant’ ne peut agir, car il n’est pas ‘constitué’ avant d’agir. Il ne peut précéder l’action, donc, il n’existe pas avant. L’agent n’existe en tant que tel que par l’action, et réciproquement. Il n’y a que l’agent conditionné qui puisse agir, donc le non-agent, dépourvu de *svabhâva*.

2. *Sadbhûtasya kriyâ nâsti karma ca syâd akartṛkam,  
sadbhûtasya kriyâ nâsti kartâ ca syâd akarmakah*

L'acte (*kriyâ*) n'appartient pas (*as* + génitif = *esse* + gén.) à l'être existant et l'action (*karma*) (est) sans agent ; l'acte n'appartient pas à l'entité existante et l'agent (*kartâ*, nom. de *kartr*) est sans action.

3. *Karoti yadyasadbhûto 'sadbhûtam karma kârah,  
ahetukam bhavet karma kartâ câhetuko bhavet*

Si (*yadi*) un agent non existant fait une action non existante, l'action est sans cause (*hetu*), et l'agent est sans cause.

4. *Hetâvasati kâryam ca kâranam ca na vidyate  
tad abhâve kriyâ kartâ kâranam ca na vidyate*

La cause (*hetu*) n'existe pas (*asat*) (aussi) on ne connaît pas (il n'y a pas) d'effet (*kâryam*, de travail, d'affaire – le zéniste 'sans affaire' ne vit pas ainsi dans la causalité), ni d'antécédent invariable et nécessaire (*kâranam*, qui signifie aussi cause comme *hetu*, est considéré comme de trois sortes par les logiciens Naiyâyika – *samavayi*, inhérente, c'est-à-dire comme la cause matérielle ; *asamavayi*, non inhérente ; *nimitta*, instrumentale, ou 'cause efficiente') ; cela n'étant pas, il n'y a pas d'acte, d'agent, ni de cause.

Toute la 'doctrine' du Ne-Pas-Faire est ici. La causalité étant niée (elle n'existe que pour l'opinion mais ne résiste pas à l'examen, *pariksa*, à la 'connaissance profonde', *pratijnâna*), l'action est réfutée, ainsi que la non-action, *na kriyâ*. Mais l'action non existante n'est accomplie par aucun agent. L'action n'est pas accomplie du tout, puisqu'il n'y a pas d'agent ; l'effet n'est pas produit du tout, puisqu'il n'y a pas de cause. La négation n'est pas ici partielle, mais totale – la négation est elle-même niée, ce qui n'équivaut pas à une



affirmation, car celle-ci est niée également. *Wu, Mu*, ‘Non’, *Neti (na iti)* tel est le ‘fin mot de l’histoire’.

5. *Dharmâdharmau na vidyete kriyâdînam asambhave  
dharme câtasyadharme ca phalam tajjam na vidyate*

Par la non-occurrence de l’activité, il n’y a pas de *dharma* ni d’*adharma* (de rectitude ni d’errance, de juste ni d’injuste ; selon le *nyâya*, ils produisent respectivement le plaisir et la douleur) ; ceux-ci n’étant pas, il n’y a pas d’effet (*phalam*) – c’est-à-dire, il n’y a pas de *karman*, de conséquence des actes passés – puisqu’il n’y a pas d’agent pour les subir, ni d’acte pour les causer. Le Non-acte n’a pas de conséquence ; mais pour ne-pas-agir, il faut «savoir» qu’on ne ressortit pas à l’être.

6. *Phale’sati na moksâya na svargâyopapadyate  
mârgah sarva kriyânâm ca nairarthakyam prasajyate*

L’effet n’étant pas, il n’y a pas d’accomplissement de la voie de la libération (*moksa*) ni du ciel (*svarga*), la vanité de toute action apparaît.

«Ceux qui ne voient pas l’état naturel imaginent (*manyante*, croient, pensent à, conçoivent) *samsârah* et *nirvâna* (naissance et mort, et extinction-libération) ; ceux qui voient l’état naturel (*tattvam*) ne croient ni au *samsârah* ni au *nirvâna*.» (*Yuktisastikâ-kârikâ*, 5).

L’état naturel, la réalité, est sans cause (et donc sans effet). Rien ne s’y passe, rien n’y réside. C’est la *vacuité*, dont il est dit : «*bhâvebhyah shûnyatâ nânyâ na ca bhavo’sti tâm vinâ*» – la vacuité n’est pas différente des choses, et il n’y a pas de choses dans la vacuité (43).

«On n’est pas libéré par l’être (*bhâva*, la chose), on ne transcende pas l’existence (*bhâva*) par le non-être (*abhâva*), mais par la *connaissance sérieuse (parijnânat)* de l’être et du non-être, les *mahâtman* sont libérés.»

Celui qui *reconnaît* la non-existence (*asvabhâva*) de l'être-non-être, est libéré (*moksa*) de l'être-non-être, de l'être et du non-être. La vraie 'libération' est un ne-pas-faire, et non une 'fabrication d'acte'.

7. *Kâraḥ saḍasadbhūtaḥ saḍasatkurute na tat,  
parasparaviruddham hi saḍasaccaikataḥ kutaḥ ?*

L'agent existant-non existant n'accomplit pas d'acte existant-non existant ; ils sont en contradiction (*viruddham*, opposition, désaccord – *viruddha*, incompatible, contradictoire) mutuelle (*paraspara*) ; où y a-t-il unité de l'existant et de l'inexistant ?

8. *Satā ca kriyate nāsatā kriyate ca sat  
kartrā sarve prasajyante doṣāḥ tatra ta eva hi.*

Une action non existante n'est pas accomplie par un agent (ayant agi) existant ; toutes les fautes seraient attachées à l'agent.

9. *Nāṣadbhūtaḥ na ṣadbhūtaḥ saḍasadbhūtaḥ eva vā  
karoti kâraḥ pûrvoktaḥ eva hetubhiḥ.*

Pour les raisons dites avant (*pûrva-ukta*), un agent existant n'accomplit pas d'action inexistante, ni existante-non existante.

10. *Idem* avec agent non existant ; 11, avec un agent existant – non existant. Il s'agit du tétralemmes (*catuskoti*) , A, B, A et B, ni A ni B – de sa négation. La négation des quatre possibilités marque la totale négation. Le premier verset du premier chapitre des Mûlamadhyamakakârikâ établit : *Na svato nâpi parato na dvâbhyâm nâpyahetutâ utpannâ jâtu vidyante bhâvâḥ kvaḥana leḥana* : Aucune chose (*bhâva*, être, existant)

n'a son origine (n'est produite) de soi (*svata*, n'est *causa sui*), d'un autre (*parata*), des deux, ni sans cause (c'est-à-dire ni de l'un ni de l'autre). Et c'est ce qui «fonde» la vacuité – *shûnyatvam siddham bhâvanâm asvabhâvatvât* – la vacuité est fondée par la non-nature propre des choses (*Vigrahavyâvartanî*, I, 21). S'il y a *sat*, il y a permanence ; s'il y a *asat*, il y a annihilation ; quand il y a *bhâva*, il y a ces deux doctrines (*drsti*) ; aussi ne doit-on pas accepter l'existence (*bhâva*, *astitva*) (*Shûnyatâsaptatikârikâ*, 4). La vacuité est la négation sans la moindre affirmation, car «il n'y a rien à nier» (*Vigraha*. LXII) – alors que le «non-être» des annihilationnistes (*uchedavâdin*) est une affirmation de la négation.

12. *Pratîtya kâraḥ karma tam pratîtya ca kâraḥ  
karma pravartate nânyat paśhyâmah siddhi kâraṇam*

L'agent procède (*pravartate*, 1<sup>è</sup> p. de *pravrt*, progresser, avancer, procéder, être fabricant d'acte, tomber dans le monde grossier) en dépendance de l'action, et l'action procède en dépendance de l'agent. Nous ne voyons pas d'autre cause de réalisation (de cela).

13. *Evam vidyâd upâdânam vyutsargâd iti karmanah  
kartush ca karmakartṛbhyam shesân bhâvân vibhâvayet*

Par la claire perception de l'abandon (*utsarga*) de l'agent et de l'action, on comprend la cause (ou l'«obtention» ; *upâdânam* signifie la «réception», l'énumération, la «préhension», le motif, la cause matérielle, etc). Le reste des choses (des entités) est à examiner comme la relation agent-action (c'est-à-dire en dépendance mutuelle).

Ainsi, 'l'analyse' (*pariksa*), la connaissance sérieuse (*parijnâna*) 'produit' la Vacuité, allume son feu – en frottant

l'être et le non-être, pour en faire jaillir leur absoluité anontique.

L'analyse (*pariksa*) des *Prasangika*, a pour but de détruire la 'vérité mondaine', le monde conceptuel. Agent, action, agi, connaissant, connaissance, connu, etc, sont en relation mutuelle, et ne peuvent se fonder les uns les autres ; la création mutuelle est une non-crétation.

La pensée fabrique le 'monde' ; la Non-Pensée 'évoque' le Pouvoir, Shakti, le 'feu de la vacuité', le «rugissement de lion de la Non-égoïté (*nairâtmya simhanâda*) qui éloigne la peur». Ainsi, le *Ne-Pas-Faire* est l'évocation de la Shakti, de l'esprit non humain (le mental est marqué par la 'forme humaine') ; ce n'est pas une action, ni une absence d'action. C'est la négation de l'acte et du non-acte, du mouvement et du repos, 'l'espace interstitiel', la Non-Pensée – ni pensée, ni absence de pensée – dont la nature est la Nature, qui s'adresse au monde 'divin' ('numineux'), négation du monde humain. 'L'humanisation' est l'égoïté (*ahamkâra*, l'appropriation, la 'saisie', *upâdânam*), la déshumanisation, l'état de 'lokatîta'(qui a dépassé, ou 'révolu' le monde, qui l'a *nié*), qui est une épithète du Bouddha.

L'humain agit sans cesse et 's'efforce' (*bhunakti*, jouit, souffre, expérimente). Les dieux 'jouent' (*lalanti*, et aussi, détruisent, *layanti*). Shiva détruit le *karman* (acte rituel) de *Daksa*, 'l'habile', 'l'adroit', 'l'agissant'. Son sacrifice (*yajña*), était égoïste, et procédait selon la 'concrétisation' (*pravrtti*) – il n'avait pas invité Hâra, le 'destructeur', (ainsi Shiva est appelé *Makhadvesin*, l'adversaire du sacrifice) le Non-Agissant, qui procède à *Nivrtti*.

Le vrai sacrifiant n'est pas agent du sacrifice, car le sacrifice est la dénégation de soi. Le sacrifiant *est* le sacrifice, comme tous les éléments du sacrifice. «*etat tat paramam tattvam nihsvabhâvârthadeshanâ – bhâvagrahagrhitânâm cikitseyam anuttarâ – dharmayajnika tenaiva dharmayajno niruttarah – abhiksanam istas trailokye niskapâto nirargalah*»

(Acintyastava, 52, 53) – La vérité ultime est l’enseignement selon lequel les choses sont sans être propre (*nihsvabhâva*, sans nature propre) – c’est la médecine (*cikitsâ*, le traitement) suprême (*anuttara*, insurpassable) pour les ‘positiviste’ (*bhâvagrahagrâtânâm*, ceux qui considèrent l’acte de saisir et la saisie des choses). Ainsi, sacrificateur (*yajñika*) du Dharma, tu as accompli le sacrifice suprême dans les trois mondes, sans obstruction.

*Prasanga*, la ‘liaison’ (le joug) des éléments de la construction mondiale examinés et réduits à l’absurde, mis en contradiction, est le ne-pas-faire par excellence. La construction est examinée, elle est ‘vue’ (*parijñâta*, comprise profondément) comme étant tissée de fils illusoires – et elle n’est pas même rejetée, car il n’y a rien à rejeter. Il n’y a pas à rejeter le serpent que l’on a pris pour la corde, puisqu’il n’y a pas du tout de serpent.

### *Le sens de la négation*

Toute entité est la négation des autres entités. Une entité (*bhâva*) est censée exister en soi (*svabhâva*), et c’est cette ‘auto’ (*sva*) ‘existence’ qui en fait une entité. Ainsi, une ‘chose’ (*bhâva*) est fondée sur ce qui n’est pas elle (*abhâva*), et elle fonde à son tour ce qui n’est pas elle (*abhâva*). ‘Ce qui n’est pas elle’ est son ‘double’, c’est-à-dire son ‘adversaire’ (*pratidvandvah*, ‘couple contraire’, voire ‘jumeau contraire’). L’affirmation (de cela) et la négation (de cela) sont corrélatives ; ainsi, elles s’annulent – c’est pourquoi une croyance occultiste et populaire dit que lorsqu’on voit son double, on ‘meurt’. La négation est l’ombre de l’affirmation – mais celle-ci est l’ombre de la négation. C’est *simultanément*, c’est-à-dire instantanément, que la ‘chose’ est ‘produite’ et ‘détruite’ – c’est-à-dire qu’elle n’est ni produite ni détruite, ni existante, ni non-existante.

L'attention que l'on porte aux choses est notre 'faire'. C'est ainsi que nous faisons 'le monde', une structure que nous 'fabriquons' à l'état de veille. C'est ainsi que nous bâtissons un monde d'éléments en dépendance mutuelle, que nous surimposons à la réalité – c'est la 'vérité mondaine' (*vyavahâra satya*), la 'vérité' de la pensée (*kalpanâ*), donc des entités – 'vérité' (*satya*, 'êtréte') humaine, trop humaine. Ainsi, 'le monde' nous fait autant que 'nous' le faisons – car tous deux nous sommes 'imaginaires' (*kalpanika*). Le sujet (*aham*, 'je') et l'objet (*idam*, ceci, l'univers) sont en dépendance réciproque (*anyonyâshraya*) – mais l'objet (*prameya*) n'est fondé sur aucun 'moyen de connaissance' valide (*pramâna*), car le *pramâna* est lui-même objet, étant donné que l'objet l'établit autant qu'il établit l'objet ; le moyen de connaissance n'est établi que lorsque l'objet est présent.

La négation (*nisedha*) pratiquée par les Shûnyavâdin ne laisse place à aucune affirmation. Ce n'est pas la non-chose qui est niée de la chose, c'est la chose elle-même – 'parce' qu'elle est en dépendance mutuelle, produite par les causes et conditions, dépourvue de *svabhâva*, d'ipséité.

Le 'relatif' (ce qui est dépourvu d'*ipsum esse*, de *svabhâva*) n'est pas seulement le 'connaissable' – c'est la connaissance (*jnâna*) même, qui possède la triple marque, *jnâtr*, *jnâna*, *jneya*, c'est-à-dire ce que l'on appelle le mental ; le mental ne 'voit' que des objets mentaux, et, malgré son caractère contradictoire, il ne peut se nier lui-même, car il est lui-même la 'structure', la construction. Qu'est-ce alors, que la négation du mental ?

Le Non-Mental, c'est-à-dire *Citi Shakti*, peut seul nier le mental, c'est-à-dire la 'réité'. *Nisedha vyavapararûpa shakti* – la négation est la nature de Shakti – Shakti, le 'Pouvoir', nie le mental, en niant l'ego – *naham*. C'est que le mental, est, originellement, i.e. par essence, non-mental. La construction, la 'structure', est sans commencement – sans étymologie, *anirvacanîya*, l'indéfinissable Mâyâ. Le *Pouvoir*, Shrî Shakti,

l'Esprit non hypostasié, nie la structure en même temps qu'elle la fait apparaître – *yo hi bhâva ksana stâyî vinâshâ iti giyate* – l'état d'une chose est sa destruction instantanée. La contradiction interne même de la chose, qui est surimposée, et n'a pas de nature propre, la fait disparaître en même temps qu'elle apparaît. Si le commencement, l'état, et la fin, sont simultanés, ils n'existent pas. L'instantanéité de la chose est la négation de son commencement et de sa fin, c'est-à-dire la négation de son affirmation (commencement) et de sa fin (*amta*, qui est aussi l'essence ; les choses sont ainsi *ananta*, sans fin, infinies, et sans essence).

Il convient de nier toute affirmation, mais il ne convient pas d'affirmer la moindre négation. *Wu hsin* est le «non mental», *wu wei* le «non agir» – *wu* est ainsi le «multiplicateur» zéro, ce qui donne pour produit «zéro». La non-action n'est aucunement un genre d'action, et, cependant, il n'est d'action qui ne soit non-action. La 'totalité' des entités est 'zéro' – car c'est leur «nature originelle» – les entités sont dépourvues d'existence comme de non-existence. Ainsi, Nâgârjuna peut dire (*Vigrahavyâvartanî*, XXX) : «Je n'appréhende pas le moindre objet d'aucune sorte... Je n'affirme ni ne nie», parce que les *pramâna*, les prétendus «moyens de connaissance valide» ne fondent rien, aucun *prameya*, objet – étant eux-mêmes 'objets' – ; ainsi, il n'y a négation d'aucune chose 'perçue' – car dès l'origine, dans la nature même des *pramâna*, il n'y a que vacuité (*shûnyatâ*) – lesdits *pramâna* fondateurs étant eux-mêmes 'cofondés' (en production conditionnée) par les objets qu'ils sont censés fonder. La négation est ainsi à l'origine. Et une négation posée à l'origine n'est la négation de rien – elle est la négation totale, qui nie toute affirmation et toute négation. Il n'y a pas de chose à nier. *Wu, Mu*, ce 'mantra' du zéniste Joshu (Tchao Tcheou) est le premier et le dernier mot de toute cette histoire.

*Umâ*, l'un des noms de la Devî, viendrait de *umeti*, «non» (ne fais pas), qui est l'essence de la Devî – elle pratique le ne-

pas-faire, l'ascèse – sannyas. Ne tombe pas dans l'enfer du «faire». *Wu* est *nisedha*, le nom de la Shakti – qui est aussi Mâyâ, de *mâ*, mesurer, et aussi de *mâ*, 'non' – Mâyâ, qui est la négation de la réalité (*satya*), est aussi la négation de l'illusion (*moha*). La Grande Déesse est 'l'esprit qui toujours nie', comme se vante d'être le Méphistophélès de Goethe – les monothéistes en ont fait le diable, *satan*, l'adversaire, alors qu'elle (*sophia*) ne fait que nier la prétention à la divinité et à l'unicité de Yahvé-Yaldabaoth, le gnôme vicieux, dieu des banquiers, monnaie fiduciaire, maître du monde virtuel (*parikalpita loka*).



## LE VRAI MESSAGE DE LA GÎTÂ

Ne-Pas-Faire, *naiskarmya*, ce n'est pas s'abstenir d'agir, ni agir – parce que cet acte et ce non-acte ont besoin d'un sujet. «Ne-Pas-Faire» est sans objet, partant, sans sujet. L'acteur ne précède pas l'action, car il ne saurait y avoir d'acteur sans action ; l'action ne précède pas l'acteur, car il n'y a pas d'action sans acteur. L'action dépend donc d'un acteur inexistant ; il n'y a pas d'acteur, pas d'action – c'est Ne-Pas-Faire, qui réduit la chose à la vacuité – toute action prétendument commise par un *kartr* est non-action en l'absence de ce *kartr*. *Wei* devient *Wu Wei* quand *Hsin* (conscience) est *Wu Hsin*.

Le mental fait obstruction – «protège» – à l'instantanéité de l'éclair de la réalité. Le temps «diffère», c'est-à-dire «divise», médiatise, l'immédiateté de la «réalité». Bhâva, la chose, est «instantanée», non médiate, sans dualité. La «réalisation» est «instantanée», c'est-à-dire non mentale, non progressive (*akramena*) – c'est la «réalisation», par la force non personnelle du silence, que «je» suis Cela, *avant* toute pensée, avant toute «surimposition». Le temps et l'espace sont l'étoffe du mental – il n'y a ni temps ni espace dans la «réalité» – il n'y a rien dans la vacuité – *na ca bhavo'sti* (Acintyavasta, 43).

La cinquième partie de la *Bhagavad Gîtâ* est intitulée *sanyâsam karmanâm*, renoncement à l'action.

Arjuna, le «Blanc», dit à Kṛṣṇa, le «Bleu-Noir» ou le «Noir», car il est un dieu : «*Samnyâsa karmanâm punaryogam ca shamsasi*» – Tu enseignes le renoncement à l'action et le yoga (de l'action). *Shrî Kṛṣṇa* répond : «*sanyâsah karmayogashca*», le renoncement à l'action, et le yoga de l'action – sont tous deux à pratiquer (*vishisyate*). Le «perpétuel renonçant» (*nityasamnyâsî*) «*na dvesti na kâṅksati*» – ne hait ni ne désire ; «celui qui n'est pas dans la dualité», *nirdvanvah* – qui n'a ni attirance ni répulsion, qui est donc libre des opposés – qui suit la voie du milieu, est libéré du lien (*bandhâṭ-pramucyate*) ; les gens stupides (*bâla*, qui signifie 'infantile', 'stupide') enseignent une différence (*prtak*) entre le *sâmkhya* (le *darshana* de Kapila) et le yoga (le *darshana* de Patañjali) mais celui qui sait, le pandit, ne (*na panditâ*) (le dit pas). Cela peut signifier que le *sâmkhya* représente la connaissance, et le yoga, l'action désintéressée, c'est-à-dire le «non-agir». Le *sâmkhya* discrimine entre *purusa* et *prakṛti*, entre le Soi, le 'témoin' (*caksin*), et le «jeu des cinq éléments», les vingt-cinq *tattva*, 'principes', pour s'en 'libérer' ; le yoga a pour dessein le *samādhi*, qui signifie yoga – c'est-à-dire l'union, l'extinction de la séparativité, la reconnaissance de l'identité du brahman et de l'âtman (*brahmâtmaikya*) – qui est 'l'objet' des Upanisad. Le statut (*sthânam*, l'état) obtenu par les *sâmkhyah*, c'est-à-dire ceux qui sont voués à la 'connaissance' et à la 'discrimination' (*vivekah*, la faculté de 'distinguer' l'esprit invisible du monde visible, qui est aussi l'objet du *vedânta* – c'est-à-dire de 'découvrir', 'reconnaître' Âtman, sous ses cinq couches, *kosa*. C'est le ne-pas-faire de la connaissance, le renoncement à la spéculation mentale) est le même que celui des *yogî*, ceux qui pratiquent l'action sans ego. Le yoga ne vise pas à l'utilité, mais au désintéressement – à *dhyâna-samâdhi*, la méditation, qui est le «désintérêt» pour les choses, et l'arrêt des pensées – *yogashcittavrttinirodhah* (Y.S.) – «le yoga est l'arrêt des modifications du mental» – il est *nivṛtti*, la grande «abstraction», qui est le *samâdhi*.

Le sūtra 6 dit : «Le renoncement est difficile (pénible, douloureux, *duhkha*) sans yoga. «*Yogayukto munirbrahma na cirenâbhigacchati*» – celui qui s’adonne au yoga (*yoga* et *yukta*, ‘union’ et ‘uni’, aussi, ‘adonné à’) est un connaissant de Brahman (parvient à Brahman) ‘en un rien de temps’, *na cirena*. C’est-à-dire celui qui ‘pratique’ le Ne-Pas-Faire, est, *ipso facto*, un sage, *munih*, un *maunin*, un ‘silencieux’, celui qui a fait taire son ‘dialogue intérieur’, i.e. son mental.

*Yogayukto vishuddhâtâmâ vijitâtâmâ jitendryah | sarvabhûtmabhûtmâ kurvannapi na lipyate* (ibid. 7) : «Celui qui s’adonne au yoga (au ne-pas-faire, à l’action désintéressée) dont l’esprit (*âtman*, le Soi) est pur (il n’est alors plus que son âtman – *le drame de l’ego, c’est la fausse attribution, la fausse identification, qui fait que l’on se croit autre que l’Âtmân, que Paramâtman* – il n’en est plus la ‘surimposition’, il a perdu son arrogance, *abhimanya*), dont l’âtman (le mental, dans ce cas, l’âtman inférieur, ou le «corps») est dominé (*vijita*), dont les sens (*indryia*, facultés) sont maîtrisés, et dont l’âtman (le Soi) est l’âtman de tous les êtres (*bhûta*, les entités ‘passées’, car le ‘connu’ est ‘passé’, obsolète, *atîta*, – cendre, *bhasma*), n’est pas souillé (*na limpyate*, *limp*, souiller, couvrir, envelopper) quand il agit (*kurva*, part. prés. de *karoti*, faire). Telle est la clef du ne-pas-faire. Le *yogin* n’agit pas, car son action ne l’affecte pas – car il ‘contrôle’ son ‘faire’, i.e. ses ‘facultés’, i.e. son état de veille, qu’il ‘dépasse’ – n’étant plus autre que son Soi, par sa non-égoïté, il est le Soi de toutes choses.

Celui-là qui est *yukta* pense (*manyate*) «*naiva kincitkaromi*», je ne fais rien du tout – je n’agis pas – alors qu’il voit, entend, touche, sent, va, dort, respire, parle, fait ses besoins, saisit, ouvre et ferme les yeux ; il ne s’identifie à rien, de ce qui est né, qui ressortisse aux trois états de veille-rêve-sommeil ; il n’y a plus d’action, car il n’y a plus ‘personne’ pour agir. Et ce ‘personne’, ce non-ego, est le Soi de tout, car aucune borne ne le limite – un être n’est constitué que de ses limites – que ses limites (*amta*) disparaissent, son essence (*amta*) n’est plus.

C'est l'état naturel, qui n'est aucun des états surimposés. «Il va d'état en état, *pade pade* (de quartier en quartier), ne dormant pas dans le sommeil, ne rêvant pas dans le rêve, ne veillant pas dans la veille» (*Astavakra samhita*, XVIII, 94). Ainsi *sâhankâ-ro'nahamkrti*, il n'agit pas avec son egoïté – *subuddhi nirbud-dhih*, excelle dans l'intellection sans intelliger... (ibid. 95) – il n'est pas ce qu'il est – il n'est plus son image, car l'ego, l'intellect, etc, les «moyens de connaissance valide» ne sont que son reflet, qui nous retiennent prisonniers *dans ce monde*, qui est notre 'fabrication' – notre image. Le mental ne connaît que des reflets – des pensées.

Ainsi, le renonçant qui 'contrôle' (*vashi*), dans la «cité aux neuf porte» (*navadvâre pure*, le corps) n'agit ni n'est cause (*naiva kurvanna kârayan*). La cause est le commencement de l'ignorance (*avidyâ*), le monde du mental est le monde de la causalité, mais la causalité est sans cause. La causalité n'a pas pour cause la non-cause ; la cause, n'étant pas causée, ne cause pas. Celui qui «renonce» à l'action, qui sait que ce n'est pas 'lui' qui agit, n'est cause de rien, car il s'est retiré, abstrait (*nivrtta*).

*Svabhâvastu pravartate*, l'action (*pravrtti*) se fait d'elle-même, de sa nature propre, mais le 'seigneur' (*prabhû*, l'anté-être) ne crée (*srjati*, n'émet) pour le monde ni agent ni action ni union aux fruits de l'action (aux effets, *phalam*) – ou, l'émanateur émet sans agir. L'action se déroule d'elle-même, mais il n'y a pas d'agent (partant pas d'action, ni de non action). Le Maître (*vibhûh*) ne considère ni la faute (*papam*) ni la vertu (*sukrtam*) ; la connaissance (*jnânam*) est recouverte (*vrttam* – *nivrtti* est ainsi, également, la 'découverte') par l'ignorance (*ajnâna*). Ceux dont l'ignorance a été détruite (*nashita*) par la connaissance du Soi, leur connaissance, semblable au soleil (*aditya*) brille (*prakâshayati*), i.e. manifeste *tatparam*, Ce Suprême, *Cela*. Ceux qui ne sont revêtus que de «Conscience» (*Cidambara*), ont rejeté l'ignorance qui revêt le Soi, ont «démystifié» le monde et le mental

– ont rejeté les fausses attributions. Ils sont *Cela* (*Tat*), et ceux qui sont *Cela*, ne reviennent pas, *gacchatyapunarâvrtti* (S.17). L'homme de connaissance, le *pandita*, voit d'un œil égal le brahmane, la vache, l'éléphant, le chien, le hors caste (*shvapacah*, «qui nourrit les chiens», *shvan*) – que ce soit un 'homme sacré', un 'animal sacré', ou un 'animal vil' – tout cela est 'vu' par celui qui 'voit' comme également inexistant, vide, comme un jeu du pouvoir – c'est parce que celui qui sait se voit lui-même ainsi – il n'a plus de 'lui-même', d'image. C'est *sâmânyam*, 'équanimité'. «Celui qui voit ne s'intéresse plus activement à ses semblables» ; «celui qui voit est détaché de tout ce qu'il connaissait» (C. Castaneda, *A Separate Reality*). Voir suppose que l'on se débarrasse de la connaissance mentale, qu'on s'en 'détache'. Voir est la consommation de Ne-Pas-Faire, ce qui reste quand les 'choses', les fausses identifications, les limites, ont été 'détruites'. Le voyant est établi dans la 'connaissance silencieuse'. Brahman est silence, la force du silence. Il n'y a pas de *sâmânyam* mental. Il n'est que pour ceux qui ont «dépassé», «détruit» leur mental.

Le «connaissant de Brahman» (*brahmavid*) n'est ni réjoui par l'agréable, ni attristé par le désagréable (20). Celui qui n'est pas attaché (*asparsha*, sans contact) aux objets extérieurs atteint la «joie» (*sukham*) – il rejette l'ennuyeux et épuisant «connu» pour la fraîcheur de l'inconnu, toujours «nouveau», car anontique. L'énergie, le pouvoir, est l'inconnu – Brahman, celui qui s'étend et qui s'accorde aux énergies de l'Atman, qui se reconnaît en Brahman, devenant ainsi Paramâtman, quand il s'est désidentifié des «choses». *Brahmayogayuktâtma*, l'âtman uni à *Brahman* (l'âtman ne devient âtman que lorsqu'il reconnaît qu'il est Brahman) éprouve une joie impérissable.

Ainsi, la *Bhagavad Gîtâ* enseigne, par la voix de Krsna, le 'Noir', le 'Bleu-Noir', le Ne-Pas-Faire, le détachement de la 'condition humaine', pour la reconnaissance de la Nature Humaine. La première est le fruit du «faire», de ce «laisser aller» ; la deuxième est le fruit du Ne-Pas-Faire, qui n'est pas

un autre *Faire*, mais qui est le détachement de soi-même, l'abandon de l'activité mentale, le culte intérieur de l'esprit, qui est l'énergie fondatrice et destructrice, la Grande Négation.

Ce texte qui récapitule tout l'hindouisme est souvent enseigné comme un humanisme, ce qui serait le culte du mental, du faire, de l'ignorance, de la surimposition – le contraire de ce qu'exprime la Gîtâ. Il est dit : «Supérieure (*shreyas*, meilleure) est la connaissance (*jnânam*) à la pratique (sans connaissance), supérieure est la méditation (*dhyâna*) à la connaissance, supérieure à la méditation est le renoncement aux fruits de l'action».

Le seul «renoncement aux fruits de l'action» (*karmaphalam*) est le renoncement à soi-même – «abandonnant l'égoïsme (*ahamkâra*), etc, il est parfaitement apte à être Brahman» (*brahmabhûyâya kalpate*) (BG, XVIII, 53). «Il y a deux 'âmes' (*dvâvimau purusau*) dans le monde (*loke*), destructible et indestructible (*ksarashcâksara – aksara*, impérissable, est aussi une lettre, et Shiva ou Brahman) ; le destructible est «toutes les entités» (*sarva bhûta*), l'impérissable ce qui se tient au sommet, *kûtastha*, Paramâtman. Les entités, périssables, agissent, l'impérissable 'pratique' le non-agir. Ainsi, celui qui pratique le non-agir devient l'impérissable.

Ainsi, «ces corps (*deha*) de l'éternel (*nitya*), impérissable, ont une fin – aussi, combats, ô descendant de Bharata (*tasmâdyudhyasva bhârata*)» – ce que dit Shrî Kṛṣṇa à Arjuna (IX, 18) – parce que les «hommes de connaissance n'ont de chagrin (*nânushocanti*) ni pour les vivants, ni pour les morts».

## KAIVALYAM

*Na karmana*, ce n'est pas par l'acte – le travail, le rite – *na prajayâ*, ni par la descendance, (*na*) *dhanena*, ni par la richesse (la possession, *artha*), *tyâgenaike*, (mais) par le renoncement seul – de *tyaj*, abandonner, renoncer ; *tyâgin* est celui qui est 'héroïque', et celui qui ne recherche aucune récompense de l'accomplissement des rites, des *karman* ; c'est donc par celui qui sacrifie – *amrtatvamânashuh*, que l'immortalité est glorifiée – ou 'appropriée'. [*Kaivalyopanisad*, 2 ; voir aussi *MhNr Up.*, XII, 14].

Renoncer, c'est lâcher prise – ni possession, ni descendance, ni action – ni être, ni moi, ni avoir, ni être, n'assure l'immortalité ; on doit plutôt considérer que cela assure la mortalité. Lâcher prise, c'est ne pas s'identifier à. Ne pas faire, c'est agir vraiment, agir de façon 'sacrée'.

Les actes sont la possession ; faire, c'est avoir, et avoir, c'est perdre, car il s'agit d'une limitation ; la mort (*mrtyu*, *mâra* ; *mâranam*) ne frappe que ce qui est limité – ce qui est né ; ce qui agit est agi par l'objet de son action ; c'est le mental, *manas*, qui le met en «possession», qui le fait agir, en se considérant comme sujet, *kartr*, de l'action, *karman*.

La 'mort' est la 'nature originelle'. *Mrtyu* – «*idam mrtyunâ evam âvrtam*», «ceci (l'univers) était enveloppé par la mort seule» – «*agre iha kimcana na eva âsît*» «au commencement

ici la moindre chose il n'y avait» (*Brhadâraṇyaka Upaniṣad*, II, 1) – «dès le commencement, il n'y a rien». C'est ce 'rien', qui «enserme *idam*», l'objet, comme l'Ouroboros enserre l'œuf de l'être, qui est 'l'origine'.

C'est par le 'sacrifice' que l'être est 'né' ; c'est par le sacrifice (*arcataḥ tasya*, l'adoration à cela) que l'eau (*kam*) et le feu (*arkah*, *agnih*, celui qui *agati*, qui va en serpentant, car il est un serpent) furent produits. Cette eau est *amṛta*, le nectar d'immortalité, qui est le propre de *mṛtyu*, car seule la Mort est immortelle – la mort n'est 'rien', aucune chose, la négation de toute chose – la non-chose – la Vacuité, qui est la *nature* de la chose, dépourvue de nature propre (*svabhāva*) – la Mort est 'apaisement' (*śhanti*), dés-id-enti-fication. Le sacrificant, qui vise à sa propre 'mort' – en tant que moi séparé – est ainsi le 'méditant', *dhyānin*. Le 'méditant' est celui qui s'est 'retiré' (*samhāra*) des trois états surimposés – veille, rêve, sommeil – qui n'est plus en contact (*sparśha*) avec les 'objets' des sens et du mental, qui n'est plus *disponible* au 'monde' pseudo-entitativ de la cause et de l'effet – qui a détaché (*mukta*, libéré) l'esprit, *Ātman*, de la forme et du nom (*nāma-rûpā*). La méditation réelle est le *seul* Ne-Pas-Faire, le Ne-Pas-Faire est la seule méditation (*dhyāna*).

Il n'y a pas de relation causale (*hetu*) entre la vérité relative, l'*acte* mental, et la vérité 'absolue', de l'autre rive (*paramārtha satya*). La causalité ne concerne que la vérité relative (*samvṛtti satya*), celle du mental et du bruit. Le hiatus, l'abîme, qui sépare les deux mondes, doit être 'franchi' ; c'est le 'saut dans l'inconnu', qui est le Ne-Pas-Faire. Le Faire est l'état causal, l'état de naissance, de maintien, de fin – l'état causal en fait l'état de 'connu'.

«Quant au vrai apprenti de la Voie, il ne s'attache pas aux Bouddha..., ni à rien de ce qui passe pour supérieur dans le triple monde. Loin de tout, seul, dégagé, il n'est pas gêné par les choses»... «je vois la vacuité de toutes choses : rien n'existe



que par transformation – sans transformation, il n’y a rien»  
(Lin Tsi, Entretiens, 18, trad. Demiéville, *Fayard*).

*Purutrāye krīdati yashca jīvastatastu jātam sakalam vicitram |  
ādhāramānandamakhandyodham yāsmallayam yāta  
puratrayam ca ||*

(Kaivalyopanisad, 14)

«Celui qui joue dans la triple cité (*jagrat*, veille ; *svapna*, rêve ; *susupti*, sommeil) est à la naissance de toute cette diversité. Il est la base, la félicité, l’indivisible plénitude, en qui se dissout la triple cité». C’est Shiva qui détruit Tripura, la triple cité édifiée par l’architecte *Asura Maya*.

*Bhāvābhavatītam anātītam ca kutra cit* – (ce qui) a dépassé (aboli, rendu obsolète) l’être-non-être sans avoir rien dépassé – *na ca jñānam na ca jñeyam na cāsti na ca nāsti yat* – qui n’est ni connaissance ni connu ni être ni non-être – *yanna caikam na cānekam nobhayam na ca nobhayam* – ce qui n’est ni un ni non-un (multiple, *aneka*) ni les deux (*ubhayam*, les deux, duel ; *bhayam* signifie «peur», née de la dualité) ni aucun ; *anālayam athāvyaktam acintyam anidarshanam* – sans support, sans manifestation, inconcevable, incomparable – *yannodeti na ca vyeti nocchedi na ca shāshvatam* – qui n’apparaît pas, qui ne disparaît pas, qui n’est pas détruit, qui n’est pas permanent (*shāshvata*, «éternel») – *tad ākāśhapratīkāśham nāksarajñānagocaram* – Cela (*tat*) est comme l’espace (*ākāśha*, ciel, éther, espace, *vacuité*) cela n’est pas du ressort (*gocara*) de la connaissance verbale (*aksara*, syllabe, ou écrit). (Nāgārjuna, *Acintyavasta*, 37-39).

*Apānipādo’hamacintyashaktih pashyamacaksuh sa  
shromyakarnah | aham vijānāmi viviktarūpo na cāsti vettā  
mama citsadā’ham ||* (K.U. 21) – Sans bras et sans jambes, je suis, à l’inconcevable pouvoir (*acintyashakti*) ; sans yeux je vois, sans oreilles j’entends ; je suis la connaissance, mais

différent (séparé) des formes. Aucun être (personne) ne me connaît. Je suis ‘conscience’ perpétuelle.

*na mânasam karma shubhâshubham me na kâyikam karma shubhâshubham me |*

*na vâcikam karma shubhâshubham me jnânâmrtam shuddha-matîndriyo’ham ||*

Il n’y a pas pour moi d’action mentale, favorable ou défavorable, il n’y a pas pour moi d’action corporelle, favorable ou défavorable, il n’y a pas pour moi d’action verbale, favorable ou défavorable. Je suis la gnose immortelle et pure, transcendant les sens (les facultés, *indriya*) [A.G.1.6]. Tel est l’asparsha yoga, *kevalamatyasharamam*. Les ‘âtman’ ‘secondaires’ (antarâtman et bahirâtman, les ‘personnalités’ extérieures et intérieures) sont les liens de Paramâtman, qui l’assujettissent à l’illusion avec des fils de songe. S’étant ‘éveillé’, Âtmâ s’aperçoit qu’il est *sans rapport* avec ce monde aporétique de la mortalité : il ne s’identifie plus, sait que la naissance n’est que ‘mâyâya’ – il n’agit ni ne non agit. Action et repos, mouvement et immobilité ne le concernent plus – naissance et mort non plus.

‘Kaivalya’ n’est pas du ressort de la connaissance ; il est ‘vide’, sans aucune des ‘marques’ (commencement, milieu, fin...) qui pourraient le ‘faire connaître’. Seules les limitations tombent dans le domaine du mental. *Kaivalya* est *Cela*, la ‘Nature’, *samsiddhi*.

«Samsiddhikî svâbhâviko sahajâ akrtâ ca yâ | prakrtih seti vijneyâ svabhâvam na jahâti yâ || (Mâ. Up. IV, 9) – Naturelle, parfaitement réalisée – *samsiddhi* est *sahaja nistha*, l’état naturel, et signifie aussi, ‘accomplissement parfait’ – *siddhi*, perfection, pouvoir, accomplissement, réalisation – ; c’est que la Nature est parfaite, absolue (*kevala*), et que ce sont les choses que l’on acquiert, qui se ‘surimposent’ – la ‘culture’, qui est l’oubli de cette ‘Nature’. Comme le dit Nisargadatta

Mahâraj, ne sont «nés» que les états de veille, de rêve et de sommeil ; ainsi, la Mahânarayâna Up. dit : *Ajâmekâm lohitas-huklakrsnâm bahvîm prajâm janayantî sarupâm* – Une Non-Née -*ajâ*, ‘chèvre’, animal consacré à *Kâlî*, comme *ajah*, le bouc, est consacré à Shiva – et à Dionysos – rouge-blanche-noire, les couleurs des trois *guna*, et des trois états surimposés, et des trois mondes– produisant une multitude de rejetons de même forme – nature. Cette ‘déesse’ tricolore – ou monochrome, car le blanc est la production de toutes les couleurs, le noir, leur disparition, et seul, le rouge est la couleur, *râgah*, *ramgah* – la Nature, *ajâ*, *prakṛtiḥ*, *nisarga*, est ‘derrière’ ses *guna*, immuable, non affectée – intrinsèque (*svabhâvika*, de nature propre), innée (*sahaja*, naturel, non-né, comme *sahabhû*) non faite – non fabriquée, non artificielle ; *akṛtam* est le non accomplissement d’un acte, le Ne-Pas-Faire, qui est attribut, et mieux, synonyme, de ‘Nature’ (*Prakṛtiḥ* ; *samsiddhiki*, parfaitement réalisée, *sahajâ*, *akṛtâ*, peuvent aussi se traduire par ‘naturel’ ; ce qui est ‘Nature’ est l’état le plus haut, ineffable, incomparable ; ce que l’on croit édifier *sur* la Nature est infime, irréel, fantômatique ; mais le ‘concept’ de Nature, comme tout concept, n’est pas ‘naturel’ ; c’est pourquoi il est dit *samsiddhikî*, parfaite, possédant tous les pouvoirs ; la nature n’a rien à voir avec la ‘connaissance’ humaine, dont elle ne relève pas ; étant *akṛta*, elle est l’abandon de tout ‘faire’, i.e. de toute ‘pensée’ – et, ainsi, le «pouvoir du silence», *mauna shakti*) – qui ne perd jamais sa nature propre (*svabhâva* est ce que rejettent les Prasangika ; il n’y a ni nature propre, ni nature autre pour aucune chose – ni pour la Nature même, qui n’est ni chose ni non-chose – la Vacuité est vide).

Le *kaivalyam* est ainsi l’état suprême, qui est la vérité ultime. Si ce mot signifie ‘absolu’, c’est qu’il désigne la rupture du lien, le dénouement (*ab-solvere*) de la relativité. Le ‘monde’ n’est pas, est irréel, est ‘conventionnel’, illusoire, sans fondement. *Lokatîta* est *kaivalya*, celui qui a ‘dénoué’ cette ‘production mutuelle’, cette dialectique de l’être et du non-

être, et qui s'en est 'désidentifié' – qui a «fait le saut dans l'inconnu».

*kva prakṭtirvṛttirvâ kva muktiḥ kva ca bandhanam*  
*kūṭasthanirvibhāganma svasthasya mama sarvadâ*  
(Astâvakra Sâmhitâ, XX, 12)

Où est la 'nature' – la faction – le 'retour' – l'abstraction – où est (qu'en est-il de) la libération et le servage de l'âme qui est toujours l'âme suprême sans lien à jamais libre ?

Le point essentiel du Vedânta, c'est la 'doctrine' de la surimposition (*adhyâsa, adhyâropa*). Les choses se sont surimposées à l'*Atman*, qui, avant d'être le 'Soi', Svâtman, est 'l'Esprit' (*spiritus*). Elles 'prétendent' (elles sont *abhimānin*, arrogantes) *exister*, c'est-à-dire être pourvues d'être en soi (*svabhâva*, nature propre), alors qu'elles ne sont que du 'vide', c'est-à-dire des apparences, des phénomènes en création mutuelle. Les «choses», le «monde», se sont «surimposées» à *Atman=Brahman*, et ne sont *rien* que *Brahman* même. L'établissement de l'équation *Atman=Brahman* est la consommation du ne-pas-faire – *neti neti* (na iti). Cette «reconnaissance» (*pratyabhijñā*) demande une «lucidité» – une lumière – prodigieuse, puisqu'il s'agit de nier le discours (le monde), pour parvenir au silence (l'esprit). Le monde, c'est le mental, le Soi, c'est l'esprit. La réalité est silencieuse – elle ne saurait être atteinte par aucun *pramâna*, moyen de connaissance – malgré la doctrine «officielle» du Vedânta, qui reconnaît la validité de rien de moins que six *pramâna* – elle ne peut être 'atteinte' que lorsque tous les moyens de connaissance ont été réduits au silence – elle ne se trouve pas dans une situation d'objet par rapport au mental – elle précède le mental, qui va 'naturellement' dans l'autre sens.

Ce qui est 'reconnu', c'est la Nature originelle, qui n'a *aucun rapport* avec la condition surimposée. 'Le Soi (*Atman*,

l'Esprit) est tout, sans différence, ni non-différence (*abedhâbheda*). On ne peut dire qu'il est, ni qu'il n'est pas' (*Avadhut Gîtâ*, I, 4). 'Telle est la substance du Vedânta... Je suis l'Atman, sans forme et omniprésent' (id. I, 5). '*pancabhûtmakam visvam marîcijalasannibham kasyâtyaho namaskuryâmahameko niranjanah*' (*Av.Gî.* 1.3) – l'univers (le 'tout'), fait des cinq éléments, est comme l'eau d'un mirage. Qui vais-je révéler, moi qui suis cet impeccable ?

La *Bhairavî Mudrâ* est le sceau de cette impersonnalité, de ce recouvrement de sa vacuité naturelle. Elle est identique à *Shambhavî Mudrâ* : '*Netranjanam samâlokya âtmârâmam nirîksayet sâ bhavecchâmbhâvimudrâ sarvatantresu gopitâ*' (*Gheranda Samhitâ*, 64) – Est dans tous les Tantra, cachée, *shambhavimudrâ*, (qui consiste) à regarder (considérer, rechercher), pour plaire au Soi, le monde de façon égale, d'un regard fixe, sans ciller (*netranjanam* est un collyre ; cette *mudrâ*, qui consiste en la fixité du regard, est un 'collyre', qui assure cette fixité) ; plaire au Soi, c'est-à-dire reconnaître le 'monde' comme Soi : *loka* est l'extérieur, *âtman* l'intérieur ; cette *mudrâ* permet d'abolir ces deux corrélations. Le Soi n'a pas de borne ; il n'est rien qu'il ne soit, il n'est rien qu'il soit. Celui qui immobilise sa vue, qui regarde à l'intérieur en même temps qu'il jette un regard égal sur le 'monde', dont le souffle est apaisé – celui-là, a rejeté son 'ego' séparé.

Cette *mudrâ*, comme toute *mudrâ* yogique, est 'ne-pas-faire', c'est-à-dire reconnaître.

'Je mange, je donne, j'agis' ; cela ne peut s'appliquer à l'Âtman qui est pur (*shuddha*, *niranjana*), non-né (*ajata*), et impérissable (*aksara*).'  
(*Avadhut Gîtâ*, I, 36). L'Atman, qui ne ressortit ni à l'être ni au non-être, ne ressortit ni à l'action, ni à la non-action. C'est ainsi que non-agir n'est pas l'absence d'action – c'est la reconnaissance de ce que les actions ne sont attribuables à rien, que les non-actions ne sont attribuables à rien, que l'action a créé un monde faux (*mithya*) et la non-

action un néant faux. Le Non-Agir écarte instantanément la surimposition (*adhyaropa*, qui est *Mâyâ*) ; le serpent ne disparaît pas – il n'est pas même nié – la corde est vue. Le serpent n'a jamais été, la corde n'a jamais disparu. C'est le 'mental' qui a tout manigancé. Etre et non-être, un et multiple, etc, n'existent que dans le mental, dans *jnâna*, la 'connaissance', qui n'est qu'un mirage autodissous.

Ainsi, naissance, vie, mort, commencement, milieu, fin, apparition, maintien, disparition, unité, dualité, diversité, monotonie, être, non-être, temps, éternité, annihilation, mouvement, immobilité, etc, n'apparaissent que dans le mental ; le 'monde', tel qu'il est pensé, car la pensée vient se surajouter à la «perception», n'est que le mental ; le 'roseau pensant' crée son marécage. La pensée pourtant n'apparaît qu'à l'état de veille, et un peu, de rêve. Pensées et images (*bhâvana*) sont le 'monde' de celui qui 'fait', de l'agent, *kartâ*, celui qui est entraîné dans le flux du *samsâra*, qui n'est que le flux du 'mental'. «Etre un humain», comme le chevrotent les humanistes, c'est être un fantôme. L'humain, c'est Brahman, plus *Mâyâ*, la vérité, *satya*, plus l'illusion. La Nature humaine est Brahman ; la condition humaine, c'est *Mâyâ*. L'acte est une 'obéissance' à *Mâyâ* – et *Mâyâ* est fausse, *Mâyâ* n'existe pas, *Mâyâ na vidyate* (MâU IV.58) – le non-agir, un retour à Brahman. L'acte est duel – *ubhe hyanyonyadrshye* – tous deux (*cittam*, 'conscience' individuelle, mental, et le *jîva*, le vivant) sont en perception réciproque : *kim tat asti iti* – est-ce que cela est ? -*Na*, non. Rien de ce qui est 'perçu' n'est en dehors de la perception, rien de ce qui est pensé n'est en dehors de *cittam* – l'entité, le vivant, le *jîva* est soutenu par la conscience, *cittam*, qu'il soutient à son tout. Le monde est faux, *mithya*, ce qui est objet de connaissance, tout le 'bagage' humain, est faux. Brahman est *satya*, *rta*, ordre et vérité, *Tat*, Cela. Il n'intéresse pas les foules, qui sont emportées par le flux du *samsâra*, parce qu'elles s'identifient à leur 'naissance'. Le gnostique, qui a baratté l'Océan avec son Discernement (*viveka*), a pris la

‘crème’, Brahman ; la foule est prise par le reste. C’est par Mâyâ que le jour et la nuit sont séparés ; par Brahman, ils sont unis, au crépuscule, *samdhyâ* ; la séparation du jour et de la nuit, c’est l’illusion de l’action et de la connaissance ; leur réunion (*samdhyâ*), c’est-à-dire leur abolition – car leur seule distinction a été la raison de leur existence – c’est *Brahman* par qui le jour et la nuit sont unis ( – puissè-je unir la nuit et le jour ; *ahorâtrâna sandadhamyutam*, Aitareyopanisad, I,1). Tout ‘faire’ est une séparation, et cette séparation constitue les ‘choses’, pur produit de leur distinction. Le ‘faire’ est un acquiescement à la surimposition. Ou Mâyâ ‘agit’, ou Brahman ‘non-agit’.

## MÉTAMORPHOSES, LIBERTÉ

Se changer en corbeau, par exemple, ou en éclair, est une affaire de ne-pas-faire. Selon le monde du 'faire', c'est-à-dire le monde fabriqué par la faculté vigilante (diurne), un corps ne se métamorphose pas en un autre – sauf en rêve... sauf en 'rêve' ? Le faire, en tout cas, nous gardera dans notre 'identité' – le 'faire' est gardé par le Moi – l'objet de la perception est *construit, édifié*, par le faire. Se voir comme 'les autres' voient, c'est 'faire' ; voir l'oiseau comme oiseau, c'est 'faire'. La 'science' n'est-elle pas intéressée par le 'faire' ? Les sciences (car 'la science' est une superstition parareligieuse) ne sont pas du tout intéressées par le 'retour' (*nivritti*), à la seule révolution qui soit – ou ne-soit-pas. La 'poésie' est la nostalgie de l'esprit – la 'science', l'oubli de l'état primordial.

«Voir qu'une ombre est une ombre, c'est faire» – «il y a beaucoup plus pour chaque chose» (Castaneda). Ce 'plus' pour les choses est l'ombre de la chose, son essence – mais la contemplation de l'ombre en tant qu'ombre, n'est qu'un faire. Le ne-pas-faire, c'est 'lâcher prise'. Les 'objets' ne sont constitués que par leur utilité prétendue – c'est *uti*, 'se servir', le monde illusoire de l'utilité. Considérer l'essence de la chose – son 'noyau d'énergie', c'est lâcher prise, passer de «regarder» à «voir», de *uti* à *frui*.



Castaneda parle de la «règle de l'aigle» (in *Eagle's Gift*) – *No tengo pensamiento para asi poder ver* – je n'ai pas de pensée pour ainsi pouvoir voir – *No me agarro ya de nada para asi no tener nada que defender* – je ne m'accroche à rien pour n'avoir ainsi rien à défendre – *No temo ya a nada para asi poder recordarme de mi* – je n'ai peur de rien pour pouvoir ainsi me souvenir de moi – tels sont les ne-pas-faire – non-pensée, qui est la déprise du 'monde grossier', du monde 'avide' de l'utilité, de la 'saisie' – ouvrir ses mains crispées, 'lâcher' ce à quoi on s'agrippe, c'est ne-pas-faire ; ne pas avoir peur, c'est l'état des yogi qui sont des *ajatahvadin*, des zénistes qui sont des *shûnyatahvadin* (le rugissement du lion de la non-égoïté dissipe la peur due en la croyance aux choses – *vastugrâhabhayocchedi* – [Nâgâr. Acintyastava, 54] – et – «après avoir réalisé la non-causalité comme la vérité – non-fondement, *animittatâm* – on atteint l'état de non-peur – *abhayam padam*, qui est *turya*, le Quatrième». «Se souvenir de soi», c'est ne pas laisser passer son instant, *ksanah*, l'éclair du 'Soi' – le monde, le connu, n'est que la cendre éteinte – le temps est l'extinction de l'éternité.

L'attention au corps physique établit le corps physique, et ainsi l'univers 'grossier' (*virâj*) ; c'est le premier quartier. La Non-Attention au corps physique établit le corps subtil – c'est *taijasa*, l'état lumineux, l'état de rêve. C'est en 'rêve' que les transformations ont lieu. Quand l'attention au corps physique est abolie (*ne-pas-faire*), l'attention au corps subtil prévaut – le rêve est un retournement : l'attention aux objets extérieurs (*bahisprajna*) devient la conscience intérieure (*antaprajna*). L'état de 'rêve' est l'état lumineux (*taijasa*) qui représente un 'retournement' de la conscience. Les 'esprits' se communiquent en 'rêve'. *Kundalinî* fait passer de l'état de veille à l'état de rêve – mais le rêve est 'réel' quand le 'rêveur' est en *turiya*, dans l'état naturel – il en va de même du 'veilleur'.

Ainsi, *taijasa* (l'état lumineux, de rêve, *svapna*) est satisfait (*tarpayate*) avec le subtil (*pravivikta*, le 'détaché', le séparé)

[Mâ. Up. I, 4]. Ainsi la satisfaction (*trpti*) est triple (*tridhâ*) – dans le grossier (veille), le subtil (rêve), et la joie (sommeil). Le rêve est le ne-pas-faire de la veille ; le sommeil est le ne pas faire du rêve – mais le Ne-Pas-Faire véritable est *turya*, le Quatrième état, qui fait que l'on n'est pas affecté (*na lipyate*, n'est pas souillé) parce que l'on a la connaissance (*veda*) *etat ubhayam*, de 'ces deux' (à la fois), à savoir que l'on est le *bhoktâ* (l'expérimentateur), c'est-à-dire l'écran sur lequel se déroulent cette fantasmagorie, et cette 'diversité' même. Ainsi le *jnânin* de l'*Astavrakra Samhita* «va d'état en état» (*pade pade*) «veillant sans veiller, rêvant sans rêver, dormant sans dormir».

L'homme de connaissance ne connaît aucune «chose» – les choses sont le fruit de l'ignorance, de la «structure», de l'«utilité». «Voir, dit Castaneda, signifie la capacité de certains êtres... à évaluer non seulement les apparences, mais aussi l'essence de toute chose» (*A Separate Reality*) «Voir, c'est mettre à nu le cœur de tout, être le témoin de l'inconnu» (C.C. *The Fire from Within*). Le 'cœur', c'est *hrdaya*, le 'secret', le 'mystère' – l'homme de connaissance est le 'témoin de l'inconnu', tandis que l'homme d'ignorance – le *pashu*, l'animal domestique, 'lié' – est témoin du connu ; l'un voit et ne-fait-pas, l'autre regarde et fait comme les 'deux oiseaux' (*dvâ suparnâ* – il aurait dû y avoir *suparnau*, duel) de la *Mundaka Upanisad* – l'un «mange» (*atti*), l'autre «est rassasié», «satisfait» (*abhicâkati*), sans manger (*anashnan*). Il ne mange pas, ne «goûte» pas, ne s'efforce pas, n'agit pas.

«Le Soi non duel est 'facilement recouvert' (*sukham âvriyate*) par la 'saisie' (*grahena*) et la croyance en la réalité d'un objet – il est 'découvert' (*vivriyate*) avec difficulté (*duhkham*)» (Mâ U. IV, 82) – c'est pourquoi la 'Grande Déesse' s'appelle *Durgâ*, l'inaccessible, ou la difficile d'accès. 'Difficile' est la Non-Voie du Ne-Pas-Faire, de la 'non-saisie' ; 'facile' est la voie de l'avidité, de la 'saisie', de la croyance en la réalité. *La Voie que l'on peut nommer n'est pas la Voie [TtK]*

– la Voie véritable est silencieuse, la force du silence, la voie du non-faire, *wu-wei*, du non-soi, *wu-hnien*, *nairâtmya* – une voie vide, en laquelle n’est nulle chose.

Le ‘faire’ est la constitution du monde, qui est notre image, notre «autocontemplation», dans laquelle nous ‘investissons’ une énergie considérable. ‘Ne-Pas-Faire’, c’est ‘retirer’ cette énergie de l’autocontemplation – qui ‘crée’ le temps (*kâla*) et la mort (*kâla*), pour l’utiliser à établir notre ‘lien’ avec ‘l’intention’, c’est-à-dire le pouvoir qui est le *ne-pas-faire* des choses. Le Ne-Pas-Faire est ainsi la voie du ‘Pouvoir’, de Shakti, le *Triomphe de la Volonté* – une fois que le monde de la pensée, c’est-à-dire de l’autocontemplation, a été ‘oublié’ – que la ‘forme humaine’, le ‘moule (*samskara*) humain’ a disparu. L’énergie captive se libère, et l’homme de connaissance n’est plus intéressé par rien, que par le *Pouvoir*, ‘l’Aigle’, Shiva Bhairava, le ‘Seigneur du Sommeil Terrible’, *Shrî Kâlî*, la Déesse Noire qui est le Non-Temps, le Temps qui tue le temps. Le lien (*bandha*) qui attache au ‘monde’ étant tranché, le *samâdhi* est réalisé. Et *samâdhi* est aussi *samarasa*, ‘même goût’, ‘union’.

Le *Nâtha*, le *Siddha Yogi*, ‘réalise’ *samarasa*, l’union de Shiva et de Shakti, l’état *akula*, l’état ‘naturel’, *gunatîta*, au-delà des *guna*, le Pouvoir *réalisé*. *Samarasa* est la «vision égale», l’absorption de soi dans le pouvoir, du pouvoir en soi – la parfaite fusion, la dissolution de la ‘personne’ dans la Non-Personne qu’est le Pouvoir, qui est la Nature, qui est l’énergie *incomparable* de la vacuité. «Qui est au-dessus des actions humaines n’agira plus, car ses ‘actes’ émanent du non-agir» (Tchouang Tseu).

Quand en effet «le *Tao* eut dépéri, on vit paraître l’humanité et la justice» (*TiK*, 8). Quand les hommes cessèrent de ressortir à l’esprit et à la nature, ils plongèrent dans les eaux usées de l’humanité et de la justice (donc aussi de l’inhumanité et de l’injustice), de la vérité, du bien (donc aussi du faux et du mal), etc. Ils devinrent des *sujets d’attribution* des couples

d'opposés. Toute attribution plonge dans la dualité. La pensée *réfléchie* se forma, et la *réalité* ne fut plus qu'une image (*vikalpa*). Les plus réalistes des justes et des sages ne vivent que dans une 'image'. Leur monde est leur mental, leur mental est leur monde. Et derrière les parois de cette 'bulle' ?

La 'structure' est la 'construction' du faire. Faire, c'est édifier – c'est tisser sans cesse. L'ignorance est le métier qui assemble les objets. *Pravtiti*, l'avancée, la concrétisation, est ainsi la structuration. C'est le mental qui structure ; le 'monde', l'objet de connaissance, est ainsi une structure. C'est avec *Mâyâ* que la structure 'commence' – ce qui signifie qu'elle est sans origine – quand le sujet (*aham*) et l'objet (*idam*) se créent par séparation.

La structure est ainsi la culture (*bhavanâ*), «qui relève de l'acte, et qui fait naître et mourir». C'est ainsi que des gens comme Levi-Strauss se sont appliqués à *trouver* une structure chez les peuples «archaïques», mais ont échoué à trouver la non-structure – car il eût fallu que Lévi-Strauss et ses semblables fussent des chamanes.

## CONTRAIRES

Les chamanes sont des hommes de connaissance, car ils ont la connaissance de l'autre monde – ayant lâché prise de celui-ci. 'L'autre monde', c'est le monde du pouvoir, de la 'liberté', car liberté ne signifie que 'pouvoir', '*svatantrya*', volonté propre, autodépendance. Le monde de la 'force vitale', du soleil (nahuatl, *tonatiuh*), le *tonalli* – ce que Castaneda appelle le 'tonal' – est 'doublé' par le monde 'sauvage' et obscur du Nagual. Nagual désigne le 'double' animal, la force de transformation, le pouvoir 'caché' qui n'est accessible qu'aux *Nagual*, ceux qui ont 'déplacé' leur 'perception' – qui ne sont plus disponibles au monde 'structuré' du *tonal*, au monde de la force vitale, au monde du verbe superficiel (*vaikharî*), mais ont établi un lien avec le monde 'mystérieux' du silence (*parâ vâk*). Le monde du *Nagual* est nocturne – régi par *soma*, la lune et la plante psychotrope. Ce n'est pas un monde à proprement parler – puisque c'est l'énergie libre et libérante, non structurée – la Force du Chaos. Si le *tonalli* est la force vitale, la chaleur et la force – *pravrtti* – le *nahualli*, le nagual, est la force *Yin*, la force «obscur» de la *non-structure* – associée à la lune et à la nuit, comme le sont les *Nagual*, «fils de la nuit», et les Shaïva, qui «sont» Shiva, le Dieu obscur, seigneur du sommeil, destructeur du sacrifice, des trois cités, et de Kâmadeva, qui porte la 'demi-lune' (Le croissant de lune, *ardhacandra*, qui est

le prolongement vibratoire de *Om*, et ainsi le quatrième état, *turiya* – le jour de Shiva est ‘lundi’, *somavârah*).

Chez les Sioux, et bien d’autres Indiens d’Anahuac, il y a ce que l’on appelle les ‘contraires’, qui agissent au rebours de ce que font les autres – qui tournent dans le sens contraire à celui des aiguilles d’une montre, *senestrorsum*. Les contraires ou *heyoka* (lit. les ‘pouilleux’, les ‘clowns’) ont pour direction rectrice la ‘direction contraire’ qu’est l’Ouest. Le recteur de cette direction est *Wakinyan*, l’Oiseau tonnerre ; la couleur est le Noir. C’est de l’Ouest que les eaux noires détruiront le cycle (le *shar chi* des Chinois est aussi l’énergie destructrice de l’Ouest). Aussi les *heyoka*, qui ont rêvé de foudre, sont-ils les ‘destructeurs’ de ce monde. Pour ce faire, ils agissent à rebours, et ‘luttent contre le temps’. Comme les Nagual toltèques et mexica, patronnés par Tezcatlipoca, le Dieu Noir du Nord (la Grande Ourse), les *heyoka* patronnés par *Wakinyan* ‘harnachent’ l’énergie nocturne, l’énergie de la foudre, de l’instant. Leurs ne-pas-faire, le contraire du cours diurne des choses, visent à déclencher l’orage donneur de Shakti, de pouvoir, de *Wakan*.

Castaneda conte l’histoire de ce Conteur Sorcier Yaqui, qui narre la révolte de Calixto Muni – révolté yaqui qui, en ce monde, mourut supplicié par les tyrans – et qui change la fin, transformant sa défaite en victoire – «il a triomphé, quelque part, dans cette immensité». La clef de cette ‘transformation magique’, de ce saut dans l’inconnu, c’est que le conteur magicien fait faire à son chapeau un tour complet, *senestrorsum*, dans la direction de *nivrtti*, de l’abstraction, du retour, *qui est le contraire* du cours diurne de *pravrtti*, le processus de ‘concrétisation’, c’est-à-dire la surimposition des formes à *Cela* – cette Immensité (Brahman).

Chez les Sioux, l’Ouest, la direction contraire, qui est la *Quatrième* (lakota, *itopa* ; *Wakan Tanka*, «le Grand Mystère» est appelé *tobtob* – *topa x topa* – 4<sup>2</sup>), est devenue la direction dominante. Ne-Pas-Faire, c’est l’abandon des trois directions

surimposées, pour ‘être englouti’ dans la direction *opposée*. C’est la disparition d’Osiris dans l’Amentet, le royaume occidental de Seth.

Ce qui importe, c’est que l’individualité, ce que Castaneda appelle le ‘tonal’ (le *tonalli*, la force vitale solaire), est constituée par le ‘faire’, par l’acquisition, l’avarice, comme le ‘corps grossier’ (*sthûla shârira*) est ‘constitué’ par la nourriture – il est *annamayakosha*, la ‘couche’ faite de nourriture, comme le corps subtil est *prânamayakosha*, le corps fait de souffle... Tous les ‘corps’ sont ‘faits de’ (*maya*), et il est un corps fait de mental, *manomayakosha*. Le ‘faire’, selon notre conscience empirique (*vyavahara*, mondaine), est l’acquisition, l’attribution de ce qui nous constitue, et nous permet de constituer notre monde artificiel. Cette ‘attribution’ constitutive nous conduit à nous soumettre au point de vue des ‘autres’, à nous aliéner, à perdre conscience de notre liberté (*svatantrya*) fondamentale, qui ne souffre aucune identité – ‘Naissance et mort existent dans le mental (*manah*), pas en toi (*svâtman*), pas plus que l’esclavage et la libération (*bandhamoksa*). Bien et mal (*shubhâshubha*) sont dans le mental, pas en toi... Nom et forme (*nâmarûpa*) ne sont ni en toi ni en moi.’ (*Shrî Dattatreya*, Avadhut Gîtâ, I, 17). Ainsi, le *bhogin*, le ‘joueur’, ‘celui qui s’efforce’, agit selon son mental, pour se constituer en tant qu’entité fonction d’une ‘sphère’ mentale sur laquelle il est branché. Il ne peut échapper à lui-même, qui est, comme le disait Pirandello de la ‘morale’, ‘les autres en soi’ ; le *bhogin* est celui qui ‘mange’ (*bhujati*), et celui qui ‘ne-fait-pas’ est le *yogin*, celui qui ‘sacrifie’ (*yujati*). Le premier est ‘disponible au monde de ses semblables’ (C. Castaneda) – on sait où le trouver ; le second s’est rendu indisponible à cela, pour être ‘disponible’ au monde du ‘Pouvoir’ (Shakti, le ‘pouvoir sacré’), du ‘sacré’ (*pāvitra*), du ‘pur’, qui est *shuddhâdvan*, la ‘voie pure’, c’est-à-dire la voie sans sujet ni objet, hors de la ‘maison hantée de la conscience’ (C. Castaneda) – *vijñâna*.

Le Non-agir est ainsi ‘à rebours’, la rotation de la roue (du *dharmā*) dans l’autre sens – tous les ‘faire’ ont eu pour fonction de nous ‘identifier’ à une structure cloisonnante – les ‘ne-pas-faire’ sont la destructuration. Le ‘faire’ est toujours ‘intéressé’, à quelque degré que se situe cet ‘intérêt’ – il reste toujours dans la sphère ‘humaine’ – qu’il s’agisse d’engloutir des nouilles, du *prāna*, des ‘idées’, de ‘l’amour’, and so on... Le ‘Ne-pas-faire’ est ‘don’, ‘libération’, donc – Le Ne-pas-faire impeccable ‘donne’ – libère de – la forme humaine. Shiva n’est pas un ‘dieu’ à ‘voir’ – Shiva est un pouvoir à ‘être’ – quand on s’est *dépossédé* de son être – c’est ainsi que Shiva est le Dieu de la ‘gauche’, du ‘nord’ (*uttara* ; il est à gauche pour celui qui regarde l’orient – *uttara* signifie donc ‘nord’, ‘gauche’ et aussi ‘supérieur’, ‘excellent’, et *uttarah* est un nom de Shiva). Le Non-Agir est la libération de l’esprit’ que notre structure a enfermé. Le mental ne s’intéresse qu’à la structure, aux murs de la prison, aux parois du pot ; l’esprit est l’espace’, sans borne, sans forme – ce que l’on est véritablement. Le chien est l’hôte des maisons, le *gardien*, le loup est l’hôte des forêts ‘sans frontière’.

C’est pour cela que les Indiens avaient un véritable *respect* pour les animaux ‘sauvages’. Ceux-ci ont un ‘esprit’, un ‘pouvoir’, que n’ont pas, ou plus, les animaux domestiqués. Ce pouvoir est celui de la nature, de l’éclair. Les animaux associés à l’ouest, au ne-pas-faire des ‘Contraires’, des Heyoka, qui vont au rebours de la marche diurne des choses, étaient l’hirondelle (*psica*), le faucon (*hecan*), le cheval (*shunkawakan*), la bisonne (*pte*) – tous les animaux sont nés à l’ouest, selon les chamanes lakota. L’ouest est aussi le lieu d’origine des hommes, car c’était le lieu souterrain. Trompé par le ‘farceur’ Inktomi (l’araignée), le ‘premier’ homme (*tokahe*), avec son clan, dut sortir du monde souterrain, pour endurer toutes sortes de souffrances sur cette terre.



Chez les Lakota, la 'place d'honneur', dans le *tipi*, est à l'ouest, c'est-à-dire 'à gauche' (*catka*) : aussi est-elle appelée *catku* ; elle se trouve à l'opposé de l'entrée, orientée à l'est. Le Mythe dit que le vent du Nord, l'ainé des quatre vents (*Tatetob*), perdit sa primogéniture au profit du vent d'Ouest (*Eya*) ; c'est à l'ouest que se trouve le terrible et puissant *Wakinyan*, le dieu oiseau, le dieu ailé, celui qui prédit – qui est aussi l'esprit de l'orage, et l'esprit tutélaire des *Heyoka*, des menteurs, des clowns, des pousseux, chamanes qui agissent au rebours de l'ordre apparent, pour véhiculer le plus grand pouvoir. C'est vers l'ouest que s'orientent les *wicasha wakan* quand ils veulent obtenir les plus grands pouvoirs, c'est-à-dire passer de l'autre côté, à l'*opposé* de l'ego et de la conscience diurne, de 'l'état de veille'.

Comme *Wakinyan*, Shiva est à gauche, *uttara* ; il tue *Daksa Prajapati*, le sacrifiant et le sacrifice ; il est au nord, *uttara*, à gauche, car en Inde, la tête du cheval du sacrifice (*ashvamedha*) regarde l'est, *purva*, qui est ancien, antérieur, devant, tandis que le Nord, *uttara*, est le futur ; *Daksa* est l'habile, la droite et le sud ; *Uttara Siva*, est le «gauche», la gauche, et le nord. L'ouest, en sanskrit, est *pashvima*, *pashvat* signifiant derrière, après, enfin, de l'ouest. C'est à l'ouest que se trouvent le serpent *Varuna*, l'Avadhuta *Dattatreya*, *Brahmanî-Sarasvatî*. A gauche (derrière la droite, de l'autre côté, en sens opposé), derrière, c'est là qu'est 'l'ouverture'. Comme le dit la *Kena Upanisad*, Brahman n'est pas ce à quoi on rend un culte, ce vers quoi on va, ce que l'on perçoit. Brahman est le connaissant du connaissant, ce par quoi le connaissant est connaissant, ce par quoi le percevant est percevant. Le spectacle, l'objet de la perception, est *Mâyâ*, le tour de 'magie'. La vérité est 'ailleurs' – la Vérité est dans l'autre sens, derrière, à gauche. C'est à l'ouest, à gauche, derrière, là où les yeux 'diurnes' ne se portent pas, que brûle le

feu de la Vacuité – feu intrinsèque qui *brûle la réité*, la substance, ce qui nous rend captifs. *Moksa*, la libération, est ‘derrière’, dans l’inconnu (le futur est une image de l’inconnu) – ‘notre’ vérité, qui est la non-appropriation, donc la non-réité – la «chose» est fabriquée en tant que chose en fonction de l’appropriation, de l’assimilation à un «ego» ; le «monde», la structure, l’ego, doivent être «tués», «sacrifiés», retournés.

C’est pourquoi le *Wicasha Wakan* s’oriente à l’ouest pour «voir», en cessant de regarder. La Grande Vision (*Wakan Wiwanyanka*), est l’ignition de la réité ; les choses réduites en cendre, «reste» cette immense vacuité, dépourvue de dualité ; à l’Ouest, il «voit» enfin lui-même, son «visage originel», qui est celui du Grand Aigle Wakan Tanka – qui n’a pas de visage (et qui n’est pas un aigle).

## NAGUAL, ATTENTION SECONDE

L'acte rend irréel, car il n'est que l'acte passé, révolu, obsolète, et l'acte à venir, non fait. Celui qui pense et agit est absent. La 'présence', c'est le ne-pas-faire, c'est-à-dire, la réalité. Les êtres faisant sont ainsi irréels – faire, c'est ressortir à Mâyâ, à Kâla, au temps. C'est ainsi que les êtres 'ordinaires' sont irréels. Leur attention est ce que Castaneda appelle 'l'attention première', qui les colle à un monde contradictoire. L'acte tue l'esprit, et crée le monde. Tel est le sens de la 'création' – illusion gluante. Le faire, la domination de l'état de veille, de la connaissance strictement humaine, du mental, déclare une guerre sans merci à l'esprit. La faim, la mort (*mrtyu*), a 'créé' le 'monde', pensant manger. La vie ne sert qu'à entretenir la mort, qu'à la rendre prospère. Ce qui naît meurt, telle est la règle. Mais ce qui 'connaît' la mort, ce qui ne naît pas, ne meurt pas. La 'première attention' attache au monde des naissances et des morts ; la 'seconde', qui ne ressortit pas à l'état de veille, ni de rêve, ni de sommeil, détache, et 'attache' au 'non-né', à la 'non-structure', à Cela – que les chamanes nahua et maya appellent 'nagual', 'nahual', nahualli (masque) et que l'on pourrait appeler 'shakti', pouvoir, énergie.

On a confondu souvent tonalisme et nagualisme. Le *tonal*, c'est-à-dire la force vitale solaire (*tonatiuh*), entrant par la suture sagittale, donne vie, est la vie même. L'esprit a deux

aspects : pour les Nahua, tout est double ; tout est originaire du 'lieu de la dualité', *Omeyotl*. Et plutôt qu'en un esprit, ou une âme, et un corps, la dualité est *de* l'esprit, dont un aspect est lié à un 'corps', et l'autre, non, libre. Cette dualité correspond à celle de *pravrtti* et *nivrtti*. Le tonal est la concrétisation, l'adhésion, l'adhérence, à la 'forme', c'est-à-dire au 'monde'. Le *nagual* est l'esprit qui parvient à se séparer de son conditionnement, de sa 'concrétisation', pour redevenir 'abstrait', sans support, sans limite. Ce 'retour' est une rupture, un 'dédoublement'. Dans une terre si hantée par la dualité, la 'projection' du double devait être la voie du retour, non pas à l'unité, qui devra elle-même 'revenir', mais à la vacuité. 'Le nagual de chacun n'est qu'un reflet de cet indescriptible vide qui contient toutes choses' (*Castaneda, Tales of Power*). Selon Castaneda, le tonal et le nagual forment un 'couple' véritable. Le tonal n'est pas moins que la 'force vitale', le *prânah*, mais c'est 'un garde qui s'est fait gardien'. Le tonal est devenu le 'mental' (*manas*), en dépendance mutuelle avec *ahamkâra*, l'ego, qui enferme l'entité 'humaine' dans une 'bulle', comme l'homme esclave de Platon enfermé dans sa caverne. Gardés par notre 'structure' mentale, nous n'avons aucune chance de 'connaître' la réalité, à moins que... ne fasse 'irruption' la force de non-structuration, l'énergie destructurante (*nivrtti*), du nagual, qui fait voler le mental et l'ego en éclat. Autrement dit, le *tonal* est le 'faire', le *nagual* le *ne-pas-faire*, la shakti de Shiva qui 'décapite' Daksa ; la forme et le sans-forme. Le tonal peut être associé à la clarté et à la chaleur du jour (*yang*), le nagual à la nuit et à la lune (*yin*). Le patron des nagual est *Tezcatlipoca*, qui représente la Grande Ourse, comme la déité rectrice des *heyoka* sioux, des «fous», «pouilleux», «contraires», investis du pouvoir de la foudre, est *Wakinyan*, l'oiseau (tonnerre), la déité de l'Ouest, comme le Seth égyptien, qui correspond au grand vent destructurant (destructeur) du désert, à la puissance de l'inframonde, de l'Amentet, du lieu où le soleil meurt, où la 'coupe d'or' (*hiranmaya patram*) ne cache plus le visage de la vérité

(*satyasya mukham* – ou, ne scelle plus la bouche de la vérité) (*Isa Upanisad*, 15). Cette quatrième direction – quatre fois toujours sont faites les choses sacrées par les Indiens, la quatrième étant la ‘bonne’ ; quatre (*nahui*) est le chiffre qui marque le temps de la destruction dans le calendrier nahua – est la quatrième part (*turiya*), le quatrième état, l’état naturel, *avant* que la ‘fièvre’ de la vie ne soit venue troubler Cela – l’extinction (*nirvâna*).

L’œuvre du tonal, c’est de transformer l’inconnu en connu, le sans-forme en forme, pour créer une ‘structure’, qui devient notre prison. La ‘destruction’, qui est le fait de Hâra (Shiva destructeur), Seth (il s’agit de la grande déité égyptienne, pas du personnage biblique inintéressant), Tezcatlipoca (qui était aussi patron des guerriers), Wakinyan, Kâlî ... , n’est qu’une ‘destruction’, le passage du ‘concret’, à ‘l’abstrait’, du connu à l’inconnu, de la forme au sans-forme, de la connaissance à l’inconnaissance. ‘Voir le monde comme une absurdité manipulable’, c’est ‘créer’ le monde diurne, en fonction d’une prétendue ‘utilité’, pour exercer son ‘faire’. Il va de soi que le dessein de ‘l’utile’ n’est pas utile. Mais voir le monde comme un mystère, c’est ne-pas-faire. Ne-pas-faire est l’énergie du silence, qui ‘ouvre’ la coquille protectrice du tonal, pour ‘éveiller’ le nagual, qui est ce que nous sommes, quand nous ne sommes plus *rien*, c’est-à-dire plus *personne*. ‘Je’ suis l’ombre, le *ka* des Egyptiens, le Double, Cela qui ne vit ni ne meurt. Derrière, ou à côté de, la force vitale qui fait, tisse, et attache, se tient, le sans-forme, sans-structure, qui ne-fait-pas, ne lie pas, n’est pas, être ni non-être.

Selon Castaneda, les gestes qui ‘commandent’ à l’Esprit, sont des actes de «générosité, abandon, humour» – l’humour pouvant être compris comme l’*umour* de Jacques Vaché, c’est-à-dire la vision de l’inutilité de tout. En somme, ce qui met ‘en relation’ avec l’Esprit, c’est un ne-pas-faire, le rejet de l’obstruteur, c’est-à-dire du moi. Le moi est ‘structuré’, ‘fait’, ‘construit’, comme disent les têtes à claques sociologiques, par

des actes simiesques et avides (imitation, possession) ; l'Esprit n'est accessible que là où il n'y a pas de 'moi' ; ôtez le 'moi', la 'possession', la 'surimposition', et il reste l'Esprit. L'Esprit n'a pas d'équivalent dans le monde humain – le nagual n'a rien de commun avec le tonal. C'est ainsi qu'il est 'abstrait', 'mystérieux', et que n'est «homme de connaissance», *jñânin*, gnostique, que celui qui considère le 'monde' comme un mystère, où les 'choses', sans nature propre, sans réalité, 'flottent' sur l'Océan de Nectar de la Vacuité. La différence entre un *pashu* et un *pati*, entre un homme ordinaire et un homme de connaissance, un *vîra* (héros), n'est qu'une simple affaire de signe. L'un fait, l'autre ne-fait-pas ; l'un possède, l'autre se dépossède ; l'un s'affirme, l'autre se nie, et, se niant, nie le 'monde', dont le moi n'est qu'une 'imitation'. *Ajñānam karanam*, la cause est l'ignorance, comme le dit Adi Shankaracārya. L'ignorant, l'*ajñânin*, l'homme d'action, l'homme des foules, structure son ignorance par la causalité – la cause de la causalité est l'ignorance.

La différence entre l'homme du retour et l'homme de la possession, est aussi celle qu'il y a entre 'grand esprit' et 'petit esprit'. Le grand esprit n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; il ne possède pas, n'est identique à rien ; libre, il ne vise pas à la 'libération'. Le petit esprit croit avoir un commencement, un milieu, et une fin ; croyant être une entité appelée à durer, il cherche par tous les moyens à se renforcer. Il feint de viser à la «libération», croyant ainsi tromper le grand esprit. Il 'crée' des entités, qui sont autant de liens. Feignant de délier, il 'lie'.

L'un ne fait pas, l'autre fait. Ne-pas-faire, c'est la reconnaissance de l'Esprit ; c'est le signe fait à l'Esprit. C'est 'l'attention seconde', l'attention au Nagual, à l'énergie 'sauvage', non domestiquée, à la Voie – «la recherche de la connaissance est une accumulation quotidienne, la pratique du Tao est une *perte* quotidienne. Perdre encore et toujours, c'est ainsi qu'on atteint au Non Agir, *wu wei*. Non Agir, mais rien qui reste à réaliser» (Tao Te Ching, 48).

## L'HOMME SANS SITUATION

Celui qui 'ne-fait-pas' n'a pas de nom. Il est le *sânnyasin*, celui qui a renoncé à 'prendre', à 's'approprier', à 'prétendre' – *grah*, 'saisir', et *gras*, consommer. La nature est libre – sa prison est l'appropriation, la saisie – le preneur (*grahitâ*) est ainsi prisonnier de sa 'prise' (*grâha*).

Ne-pas-faire n'est pas une abstention de l'action, car cette 'non-action' serait une forme d'action existante. L'acte d'une entité, humaine ou autre, est l'affirmation de son 'être' illusoire. Bien qu'aucune entité ne puisse agir (car l'agissant serait préalable à l'action, et ainsi, agissant et sans action), l'attribution 'conventionnelle' d'un nom et d'une forme ressortit à la 'vérité d'opinion', à la 'vérité mondaine', fondée sur l'individuation, et ainsi, sur l'être. *Pravrtti* ne consiste qu'en cela : l'individuation, l'appropriation, l'identification, l'enfermement de l'esprit dans la prison de la 'personne', dont la sorcière Mâyâ a jeté les clefs dans le fleuve Léthé. Que sera alors *Ne-pas-faire* ? La 'reconnaissance' (*pratyabhijna*) de ce que l'on n'est pas ceci, ce mental, ce corps, cette 'personne' – que l'esprit, qui n'est pas nôtre, n'a pu *réellement* s'enfermer dans un mental. Shiva *reconnaît* qu'il est Shiva – c'est-à-dire qu'il n'est pas *jîva*, l'âme transmigrante (le *samsârin*).

La 'voie', le *Tao*, est *Nivrtti*, le Retour, l'Abstraction, la Révolution. «La Voie qui peut être exprimée par la parole n'est

pas la Voie éternelle», dit Lao Tseu (Tao te King, 1). «Le Sans-Nom est l'origine du Ciel et de la Terre». (ibid.) Ce qui revient à dire que l'essence du Ciel et de la Terre est le Silence, et la Vacuité. «L'être et le non-être naissent l'un de l'autre» (2), etc – tous les éléments naissent de leur contraire – la vérité bruyante, la voie qui peut être dite, est illusoire, et ne concerne qu'un monde de corrélations – cette voie est *Pravrtti*, la voie de l'être, du 'faire', et de l'avoir. «Aussi, dit Lao Tseu, 'l'homme saint' fait son occupation du Non-Agir» (Wu Wei) – «le Sage s'adonne au Non-Agir et enseigne silencieusement» – l'*upâya* de Ramana Maharshi était aussi le silence, et cet *upâya* est *anupâya*, le 'non-moyen', celui qui correspond à la voie de Bhairava, *shâmbhvopâya* (l'*upâya* de Shambhu), et à la *Khecarî Mudrâ*, la Mudrâ de «se mouvoir dans l'espace» – qui est, selon le *Tantrasadbhâva*, la plus haute forme de conscience, à laquelle on 'accède' quand on «se meut dans tous les êtres». C'est l'état *akula* – celui de l'abandon de *kula*, du 'corps', de la 'famille', de la 'multitude', qui est celui de *Kundalinî Shakti*, quand elle «entre dans le *Sahasrâra*» [*Saundarya Laharî*, 9] le Lotus aux mille pétales du sommet dont le 'sommet' est Nirvâna cakram. Que *Kundalinî* ne soit plus *Kula*, ne signifie pas qu'elle n'est plus *Shakti* – cela signifie simplement qu'elle a 'dissous', 'détruit', 'résorbé', 'nié' les mondes qui ne sont que le jeu des cinq éléments, qu'elle a fini de jouer à défaire ce qu'elle avait fait, et qu'elle pratique maintenant le Ne-pas faire du ne-pas-faire.

«J'accède à tous les objets, mais en restant *sans affaires* où que je sois», dit Lin Tsi. *Sukhaduhkayorbahirmanam* – considérer la joie et la souffrance comme extérieurs (*Shiva Sûtra*, III, 33).

«Il n'y a pas de Bouddha qui puisse être cherché ; pas de voie à accomplir...» ; «le vrai Bouddha est sans figure, la vraie voie est sans corps, la vraie loi est sans marque». Bouddha, Tao, Dharma, sont *alaksana*, sans marque, sans possession, sans 'prétention', sans 'forme' – simplement 'Cela', *tat*. Le



Bouddha est *Tathâgata* – «ainsi venu»., ou «de telle qualité» – il est *Lokaîta*, il a ‘dépassé’ le monde – il a révolu les ‘êtres’, les ‘bhûta’, qui ont toujours un fatal ‘moment’ de «retard» sur la réalité (*bhûta* est passé, *atîta*) – c’est-à-dire qu’il a ‘transcendé’ (*atîta*) *nama-rûpa*, le ‘nom-forme’. – «*Je ne sais pas*», répondit Bodhidharma au «souverain» qui lui demandait son *nom*.

«Le Sage fait son occupation du *non-agir*», dit Lao Tzu (Ttk, 2). «Le Tao est toujours sans nom mais il n’y a rien qu’il ne puisse faire» – ou – «Le Tao pratique constamment le Non-agir, et il n’y a rien qu’il ne fasse» (ibid.37). L’action est une souillure – *mala* – c’est *karma mala*, la souillure de l’acte. Quand Shakti se ‘borne’ en un être singulier, ‘pourvu’ de ‘possession’ (*grâhanam*), elle devient ‘souillée’ (*ashuddha*, impure), et ‘l’omnifaction’, qui est le *Ne-pas-Faire* de la Nature – la Nature même – est abolie. La souillure, c’est *ahamkâra*, l’égoté. Le Tao (la Nature, le Dharma) ne fait rien – ainsi, rien ne lui ‘échappe’ – il n’a pas de nom – aucun nom ne lui est étranger. Le Non-agir n’est pas l’absence d’action – ni sa présence, comme la vacuité n’est ni l’être ni le non-être, mais l’absence d’être-non-être – l’absence de présence et d’absence ; le Non-agir est la non-égoté, la non-‘entité’. C’est ‘l’Indifférence’, qui ne se soucie ni d’identité, ni de non-identité.

«Bu-ji (*wu chi*), dit Suzuki, est l’un des termes les plus importants du zen, surtout de l’école Rinzaï (Lin Tsi, ou Lin Chi) – on ne peut en trouver l’équivalent dans les langues ‘occidentales’, parce que, à cause des *structures* de la pensée de l’Occident, il n’y a rien qui y corresponde. Les termes ‘non action’ ou ‘ne-pas-faire’ peuvent très bien correspondre au *mu i* (*wu wei*) de Lao Tzu. Non-Esprit peut convenir pour *Mu Shin* (*Wu Hsin*) d’Eno Daikan. Mais Non-Affaire ou Non-Evénement ne correspond pas au *bu-ji* de Rinzaï... *Ji* signifie généralement souci, événement,etc., tout cela étant nié par *bu*, un homme de *bu-ji* peut être l’équivalent d’un homme sans

affaires, ou à qui il n'arrive rien, ou qui est non concerné ou indifférent... Mais ça n'est pas cela. Il est quelqu'un qui a une vraie compréhension du Dharma, ou de la réalité de l'univers...».

La réalité de l'univers, c'est que *bhâvâbhâvaparijnânât*, par une connaissance profonde de l'être et du non-être, les mahâtma sont libérés» [*Shûnayata Saptati Kârikâ*], et que *shûnyatam siddham bhâvânâm asvabhâvam* – l'absence de nature en soi des choses fonde la vacuité [*Vigrahavyâvartanî*, XXI]. L'homme de *bu-ji* ne rejette aucun 'faire' – mais Ne-Pas-Faire, n'est-ce pas cela ? La voie du Dharma, de la 'Nature', non pas de l'univers, qui est un 'faire', mais de son *Essence*, qui est Ne-Pas-Faire. L'essence de l'univers, c'est la vacuité, c'est-à-dire sa non-essence. Rien n'a de base – cette immensité est sans commencement, sans fin, sans être, sans substantialité – sans limites – il n'y a pas un seul 'je' pour la souiller – il n'y a ni sujet ni objet – Cela, c'est *Mu* – Mu, Wu, c'est *Cela*.

Le ne-pas-faire, c'est la non disponibilité à aucun 'monde' – puisque c'est la libération de toutes les prisons des «choses» (*bhâva*), des «êtres» (*bhâva*) – mais c'est l'établissement du «lien» avec ce qui n'a pas de lien.

C'est ainsi que l'homme ancien, de l'Age d'Or, n'agissait pas. Il n'était ni en mouvement, ni en repos. Il ne s'identifiait à rien. L'acte est *pravṛtti*, 'l'avancée', la 'concrétisation', l'identification 'progressive' (*kramena*), le 'progrès'. L'ignorance, qui est la 'racine' du 'monde', c'est-à-dire de l'objet, donc du sujet, qui est la cause de la naissance-et-de-la-mort (ce n'est que *mâyâya* que l'on naît et meurt), n'est autre que le mental réflexif, créateur du temps et de l'espace. La réalité n'est ni née ni innée – elle est Cela, qui 'brille' quand le *karman*, l'acte et le destin, de la surimposition, s'est dissipé. La causalité disparue, l'acte ne peut tenir.

## DES NE-PAS-FAIRE

Nous ne sommes en aucun lieu, en aucun temps, personne – présent à rien, absent de rien.

Avant de vivre, nous étions morts ? La vie est instantanée, la mort aussi.

Quel était notre visage originel ? Quel est-il ?

Il n'y a ni soi ni univers – l'un n'est que par rapport à l'autre – créés mutuellement, ils sont 'vides', en dépendance réciproque. Tout cela est illusoire, car en création mutuelle – sans *fundamentum in re*. Ainsi, le Ch. XXII de la *Rbhu Gîtâ* s'intitule *sarvamithyâtva nirûpana prakaranam* – 'topique' (ou 'traité') de la vision (*nirûpanam*, définition, investigation) de la vanité (*mithyâ*, fausseté, tromperie, irréalité) de tout. Toutes 'choses' (*sarvam bhâvam*) sont fausses, parce qu'elles ne sont que des pensées. *Vyavahâra satya*, la vérité 'conventionnelle', n'est pas 'vraie' – ce n'est que le fruit de 'l'opinion' – qui est 'surimposée' au mystère, c'est-à-dire à la non pensée – qui n'est ni objective, ni subjective – «le vu, la vision, le voyant, l'agent, l'action, l'acte, tout cela est 'faux'. Il n'y a pas de doute. *Brahmasmi* (je suis Brahman).» (RG, XXII, 4)

Tel est le plus grand Ne-Pas-Faire. C'est l'abandon de la conscience (attention ; l'anglais *awareness* donne bien ce sens) de veille (qui attribue une 'existence' à ce qui n'en a pas) et du

corps physique (qui en soi est ‘inerte’, *jâda*), et, finalement, de toute ‘attention’ conditionnée, surimposée. Le Non-agir est la non-construction d’une entité surimposée. C’est ‘rester dans sa nature originelle’.

Les *upâya*, les ‘expédients’, ‘moyens’, ne sont que des ne-pas-faire, qui ont pour ‘objet’ de déplacer l’attention du corps physique au corps subtil, puis au corps causal – mais l’*âtman*, l’Esprit ‘recouvert’ des corps (*kosa*, «couche»), qui est *turiya*, le ‘Quatrième’, l’Etat Naturel, ‘énergétique’ et non-mondain, n’est accessible à aucun *upâya*. L’*upâsana* (service, culte, feu ‘sacré’, méditation) de Shiva peut conduire au Shivaloka, qui est encore un ‘monde’. Mais Shiva est-il autre chose que la négation – il est *Hâra* –, le destructeur, celui qui résorbe, Kâlî Devî n’est-elle autre que la négation ? *Nisedha vyâpârarûpâ Shakti*, le pouvoir de négation perpétuel. Il n’est pas de négation qui ne doive être niée, car elle se comporterait comme une affirmation, c’est-à-dire une surimposition.

Les *amga* du yoga sont des manières de ne-pas-faire – notamment *pratyâhâra*, le «retrait» (des sens), qui signifie aussi «dissolution du monde» (comme *pralayah*). Fait écho à cela ce que dit Castaneda du «Not-doing», ne pas faire.

Cependant, les *ne-pas-faire* que sont les *upâya* sont des non-identifications avec le corps physique. *Anupâya*, le non-*upâya* ; le «non-moyen», est la non-identification d’avec la non-identification, c’est-à-dire l’im-médiateté.

Le *tantra* de l’école Shaïva kashmiri offre une mine de ne-pas-faire concernant les trois ‘voies’ (ou ‘moyens’) de cette école que, à cause de cela, on a appelé *trika*. Voie de l’individu, *anavopâya* – ‘*upâya*’ de ‘l’atome’ (*anu*), que l’on trouve aussi dans les Upanisad (MâU, ‘*hina*’), notamment dans la *Tejabindûpanisad*, qui commence par établir que *tejabindu*, le ‘point lumineux’, le ‘zéro de feu’, a trois méditations (*dhyânam*), *ânavam shâmbhavam shaktam*, de l’individu, de Shambhu (Shiva) et de Shakti, qui sont *sthûlam*, *suksmam*,

*param*, ‘grossière’, ‘subtile’, ‘transcendante’, et qui correspondent à *bâhyâtmâ*, *antarâtmâ* et *paramâtmâ* (*Âtmopanisad*, 1), l’âtman extérieur, qui est l’attention au corps physique (grossier), et l’état de veille ; l’âtman intérieur, qui est l’attention au corps subtil, et l’état de rêve ; l’âtman transcendant, qui est *Cela*, et qui est *Brahman*, *Tat*, *Cela*. Ces trois âtman sont les trois Shakti, *Ichâ Shakti* (pouvoir de Volonté), *Jnâna shakti* (pouvoir de Connaissance), *Kriyâ shakti*, pouvoir d’action – la non-action est connaissance, la non-connaissance est volonté.

*Anavopaya* est la voie de l’effort, de ‘faire’ ; c’est l’effort conscient pour quitter l’effort conscient ; c’est un ‘faire’ qui passe pour un ne-pas-faire – l’attention au corps physique est maintenue, alors que *shaktopaya*, la voie des *Shâkta*, concerne l’attention au corps lumineux, au *Nagual*. Pour suivre cette ‘voie’, il faut exercer le Ne-Pas-Faire qui tranche les liens avec le corps physique. *Shambhavopaya* est *anupâya*, non-upâya, et dit Ranjit Maharaj, «la réalité est sans upâya, mais l’illusion en a beaucoup». *Cela* est sans aucun moyen d’être connu, car il ne tombe sous aucune catégorie du mental – il n’a également aucun moyen d’être méconnu. La naissance des trois états a été l’oubli de l’état naturel – ce qui est né, comme une bulle, est fait de vide, grossit et crève ; la Mort a précédé la vie et la mort – *Notre Visage Originel*.

Les Ne-Pas-Faire, de quelque ‘niveau’ qu’ils relèvent, sont toujours un ‘lâcher prise’, une ‘abstraction’, un «saut dans la vacuité».

Le *shloka* 26 parle de l’énergie qui n’entre ni ne sort, qui est ‘sans pensée’ (ou sans dualité, *nirvikalpa*), dans le ‘centre’ (*madhye*), i. e. qui n’est ni *prâna* ni *apâna*, mais *udâna*, le souffle ascendant – c’est l’éveil de *Kundalinî*, qui «quittera sa famille» (*kula*) pour l’union (*akula*). Les deux *nadî*, *idâ* et *pingala*, sont abandonnées, et le «souffle» est unifié dans la *susumnâ*.

Le *shl.* 27 parle de «*réten*tion» (*kumbhitâ*) quand on expire ou que l'on inspire, ce qui fait une énergie apaisée (*shântah*). La réten

tion (*kumbhaka*) du souffle est très utilisée dans le Yoga. L'alternance du va-et-vient du souffle est la marque de la dualité.

Le *shl.* 31 propose le *bhrûksepa*, c'est-à-dire le passage au-delà (*ksepa*) des sourcils, i.e. de *bhrûmadhya*, de l'*âjnâ chakram*, pour que le sommet de la tête (*mûrdhantam*, *murdhan*, front, sourcils) soit rempli ; cela crée une rupture (*bhamkti*) ; le mental est sans «pensée», i.e. sans 'doute' (*vikalpa*, doute, *alternative*, erreur, c'est-à-dire 'pensée' – *nirvikalpa* peut donc signifier sans pensée, sans dualité, sans doute, sans erreur ; c'est l'état de 'certitude', c'est-à-dire au-delà de la pensée, de 'l'opinion' ; on peut être 'certain' d'une opinion, mais ce sera toujours une 'opinion', un *vikalpa*. La certitude n'est pas du domaine de la pensée ; elle n'existe qu'en *nirvikalpa samadhi*) – en somme, le mental devient 'pur', *shuddham* – c'est-à-dire laisse la place à l'esprit. Il est ajouté dans cette strophe, qu'ainsi, on transcende tout (*sarvodhve*).

La 'concentration' (*dharana*) sur le vide, *shûnye*, sur un mur, sur un 'réceptacle surpême', permet la résorption de Shakti (le renversement, la rétractation). (*shl.* 33).

Un autre *dhâra*na (34) recommande de fixer sa pensée à l'intérieur du crâne (*kapâlantarmano*), pour 'progressivement' (*kramena*), appréhender (*laks*) le but ultime (*laksyam uttaman*).

Le *dhâra*na recommande au *shl.* 35 de méditer sur *madhya-nâdî*, le 'canal médian', la *susumnâ*, sous la forme d'une déesse semblable au filament de lotus (*visam*). *Kundalinî* ne s'éveille que lorsque les *vikalpa*, l'oscillation du doute, l'alternance de l'inspiration et de l'expiration, sont abolis, c'est-à-dire 'résolus'. Le *kundalinî yoga* est une affaire de *Ne-Pas-Faire*, de lâcher prise. L'énergie ophidienne et ignée qui s'éveille à la 'base', et 'remonte' dans le processus de retour

(*nivṛtti*), parcourant la quinzaine lunaire (*pakṣa*, ‘aile’ ; étant ainsi la lune qui arrive à *nirañjāna*, le jour de ‘pureté’ de la pleine lune), est l’énergie (*śakti*) du Ne-Pas-Faire, qui, progressivement (*kramena*) ou instantanément (*ksanena* – *ksana*, instant, *ksan*, briser, *ksah*, destruction), ‘brûle’ (*dahati*) ou mord (*damśhati* ; *viśhati*, pénètre ; *viśesti*, répand, son poison, *viśam*) le monde de *Mâyâ*, l’impureté de la limitation et de l’illusion, de la ‘vérité mondaine’ (*vyavahāra satya*). Le Serpent de la Gnose, qui est la *Femme en Rouge* (*Lohita*), mord la femme en bleu laitier (non pas le bleu profond, *kṛṣṇa*, du Grand Mystère), bleue et blanche d’ignorance de la ‘forme humaine’, la parèdre du vilain demiurge Yaldabaoth.

Le *Shl.* 46 recommande d’évoquer, ‘un instant’ (*ksanamâtram*), la non-dualité (*nirvikalpa*), pour que *nirvikalpa*, le samâdhi, en résulte. En fait, il n’y a pas de ‘résultat’. Le Ne-Pas-Faire est ‘aphalam’, *sans fruit, sans effet*, non pas ‘stérile’, mais dépourvu de *terminus ad quem* – et c’est cette non-finalité (absence de cause finale) qui fait que le *Ne-Pas-Faire est la négation du «Faire»* – que l’*upâya* de Shiva-Bhairava, *śambhavopaya*, est *anupâya*, le Ne-Pas-Faire.

Il est un *śloka* très important, qui donne la clef d’un Ne-Pas-Faire (55) ayant trait à la maîtrise des rêves, *svapnasvâtantryam*, la souveraineté sur les rêves – en méditant sur l’énergie (*śakti*) faible (*durbalam*) et épaisse (*pînam*) au *dvaḍaśanta*, c’est-à-dire au *brahmarandhra*, la porte de Brahman, par où âtman se libère, au *Lotus aux Mille Pétales* (*sahasrar*). Ainsi, le Yogi est en Yoganîdra, dans l’espace entre les Cycles, qui est la Vacuité – Le sommeil de Visnu, allongé sur *Ananta*, le Serpent Infini. Cet ‘espace’ non spatial ni temporel, est l’état naturel, ni sommeil, ni veille, ni les deux, ni aucun des deux.

Castaneda évoque aussi un certain nombre de Ne-Pas-Faire, qui sont aussi ‘destinés’ à ‘faire passer par la brèche entre les mondes’ – dans ‘l’interstice’ de l’instant, entre les cycles, dans le *yugâmta*. C’est pourquoi il donne comme *Ne-Pas-Faire*,

‘l’arrêt du dialogue intérieur’, qui est ‘l’arrêt du monde’. Le monde est ‘tissé» par notre pensée. Le Ne-Pas-Faire est la rupture de ce ‘fil’.

Le ‘faire’ est la fabrication de l’objet ; c’est l’impureté. Le *Ne-Pas-Faire* est le retrait de l’énergie de l’objet, de l’être, qui est sa prison – l’envol par l’interstice entre les ‘mondes’, entre les ‘cycles’, entre les ‘temps’, entre le sujet et l’objet – abolissant le monde de *Mâyâ*, le sentier impur (*ashuddha*). La voie pure (*shuddha*), est au-delà de l’un et du multiple – elle est l’abolition de l’acte, c’est-à-dire de la surimposition.

Ainsi, les trois ‘niveaux’ – *hylique*, *psychique*, et *pneumatique*, selon les gnostiques – ne sont pas déterminés par l’action, ni la ‘connaissance’, mais par le *ne-pas-faire*, par le degré de ‘non-adhésion’ au monde et au mental ; plus on se sépare de ‘soi-même’, plus on ‘s’absente’, s’abstrait, plus ‘haut’ on est sur ‘l’échelle’. Les hommes de science, qui, selon le mot de Jarry, sont des ‘ignorants spécialisés’, se trouvent tout au bas de l’échelle. Ils adhèrent au ‘positivisme’ (*bhâvagraha*), nom nouveau pour dire ‘hylisme’. L’état ‘métaphysique’, l’état ‘religieux’, l’état ‘positif’ – tels sont, selon les ‘positivistes’, les trois âges de ‘l’humanité’ – tels sont aussi ses trois ‘niveaux’. L’homme ancien, dont Tchouang Tseu vante ‘l’indifférence’, est non-identifié au ‘faire’ ; il est, comme le dit Castaneda, l’homme de la «connaissance silencieuse», disponible à l’Esprit, et indisponible «au monde de ses semblables», c’est-à-dire à son image réfléchie, résidu ataxique qui *est* ‘le monde’ (la pensée). L’homme ancien est l’homme du mystère – comme Bodhidharma, il n’a pas de nom. S’il est, comme le disent les Homais, «dans la nuit des temps», il est aussi présent comme «visage originel», «homme véritable», sous le masque cosmétique et inepte de ‘l’homme nouveau’, celui de la ‘raison’, du ‘mental’ ; il est la Nature, le Moi impersonnel, sans marques, sous le fard de l’inconsistante et *vide* ‘personnalité’, notre masque de singe de carnaval. Sans



convoitise, il ne salit pas son ‘environnement’, car il considère toutes choses comme lui-même – il n’est rien de spécial, d’autre – parce qu’il est toujours ‘à part’ ; ne s’identifiant à rien, il est l’essence de toutes choses, qu’il ne voit pas en tant que ‘choses’ :

*kva bhûtani kva deho vâ kvendryânî kva vâ manah  
kva shûnyam kva ca nairâshyam matsvarûpe nirañjane*

Où sont les entités, où est le corps, où sont les sens, où est le mental ?

Où est le vide où est l’absence de désir (*nairâshyam*, le désespoir, le non-espoir) dans sa propre nature non construite (*nirañjana*, sans tache, *simple* – c’est l’un des noms de Shiva – avec *h*, *anushvara* –, et le nom du jour de la pleine lune, *nirañjanâ*) ?

Moi et l’univers (*aham* et *idam*, le sujet et l’objet), nous nous sommes constitués par une scission – *Tat*, Cela, qui n’est pas *idam*, ceci (objet) – ni *aham*, sujet – n’a aucun rapport avec le connaissant, la connaissance, et le connu, en dépendance réciproque, ne pouvant se fonder. *Tad*, la «réalité», Brahman, est la nature primordiale, la négation de la connaissance limitée, de la connaissance bipolaire. Elle n’est pas une chose – elle est simplement la *négation* de toutes choses. *Toutes choses sont vides, et dans la vacuité, il n’y a pas de chose.*

## MUDRÂ, SIGNES À L'ESPRIT

Les *mudrâ*, les 'sceaux', sont des signes d'abandon de la 'condition humaine', faits à l'esprit – des signaux de détresse, que fait le *samsârin*, dans les eaux glauques des naissances et des morts, les eaux de la putréfaction satisfaite. Ces signes sont en réalité des actes d'union' (*yoga*), de départ de la condition humaine, du mental – de la surimposition. Le mental ôté du mental, l'humain ôté de l'humain, reste l'esprit, reste le dieu. La nature divine de toutes les *conditions*, de tous les *états*, est *sahaja nistha*, l'état spontané, 'naturel', sans naissance. L'éveil à cette nature est l'endormissement des trois états conditionnés, surimposés. La *mudrâ* est le signe magique qui éteint le conditionné, et éveille la divinité.

Cet 'éveil' est aussi un retournement. Shiva-Rudra-Bhairava (*Rudra shiva deha*, Rudra au corps favorable, *Shve. Up.*) s'est divisé, a descendu trente-six marches, et est tombé au dernier *tattva* (principe, catégorie), *bhumi*, la terre. Ainsi, Kundalinî est descendue du Non-Temp (*Mâhakâli*, le Grand Pouvoir du Temps), et s'est endormie dans la caverne carrée, jaune, au centre de laquelle se dresse un *lingam*, autour duquel elle est trois fois et demie lovée, et qui est gardée par un Brahmâ aux quatre faces, et un Ganesa. La réunion des souffles contraires (*prâna et apâna*) l'éveillera et la fera surgir. Parcourant le chemin inverse, elle ira de 'roue' en 'roue', aimantée par Shiva.

Le chemin de 'l'évolution' est 'l'oubli' par Shiva de son statut divin – Shiva devient ainsi *jîva*, le *samsârin*, par le 'faire' évolutif. *Jîva*, le 'vivant' asservi par ses 'shakti', ses puissances, doit se retourner, pour se souvenir de lui-même, et 'remonter', par le ne-pas-faire, par la négation de l'évolution catabatique, au sommet du Mont Kailâsa, par la négation du crime originel – *pues el delito mayor del hombre es haber nacido* (Calderon). «Vous m'accusez d'être né, je plaide non coupable», dit Nisargadata Mahâraj. Shiva croit être né, il a oublié sa non-naissance. C'est par les *mudrâ*, les ne-pas-faire, qu'il va faire «signe à l'esprit», et revenir «chez lui», c'est-à-dire dans cette immensité (non-mesure ; Brahman, Shiva, est «immense», car aucune mesure ne s'applique à lui, ne le limite ; Mâyâ, la 'mesure', la magie illusoire, n'est nullement immense, puisqu'elle est la mesure et le mesuré) non-duelle (le mesuré est duel, l'immensité non duelle).

*Khecarî mudrâ* est la 'mudrâ de se mouvoir dans l'espace'. Il faut que l'espace du crâne soit vide, c'est-à-dire 'plein' d'énergie. *Khecarî mudrâ*, dans le yoga 'vulgaire', s'obtient en se tranchant petit à petit le filet de la langue, de façon que la langue soit assez longue, pour que, retournée (*viparîta*), elle puisse obstruer la «cavité crânienne» (*kapâlakuhare*), tandis que le 'regard' (*drsti*) est fixé (*gatâ*, assis, immobile) entre les sourcils (*bhurvormadhye*).

*Khecaryâ mudritam yena vivaram lambikordhvatah* – celui dont la cavité (*vivaram*) du voile du palais (*lambika*) est scellée par *khecarî* – *Na tasya ksarate binduh kâminyâlingitasya ca* – même s'il est embrassé par une belle femme (*kaminî*), son *bindu* (semen virile, essence subtile de la semence masculine, *rajah* étant l'essence féminine) n'est pas émis (*ksar* ; aussi, «gaspillé», «dissous») (*Gorakshashataka*, 69). La *khecarî mudrâ* permet au *bindu* 'lunaire', dont l'essence est au sommet du crâne, de ne pas tomber dans le feu de *surya*, de l'essence 'féminine' et 'dévoreuse' du 'soleil'. Le *bindu* peut être

*pandura*, c'est-à-dire blanc – c'est la semence masculine – ou *lohita*, rouge ; c'est la semence féminine (*Go.*,72). Et c'est grâce à la *yonimudrâ*, «le sceau de la vulve», que le bindu, même s'il est offert en oblation au feu sacrificiel (*huta*), est arrêté, et remonte (*Go.*,70). Tant que le bindu reste dans le corps, où est la peur de la mort (*mṛtyubhayam*) ? Tant que *nabhomudrâ* – qui est ici assimilée à *khecarimudrâ* – dure, le bindu ne 'va pas' (*na gacchati*, i.e. ne 'tombe' pas, ne s'en va pas). *Nabhomudrâ* est la *mudrâ* du ciel (*nabhas*, ciel, atmosphère), qui est décrite ainsi dans la *Gheranda Samhitâ* (III, 9) : En tout lieu (*yatra yatra*), quoi qu'il fasse (*sarvakâryesu*), le yogî doit toujours avoir la langue 'dressée' (retournée) (*ûrdhva*) tout en contenant fermement l'air (*pavanah*) – c'est-à-dire que la langue doit être retournée, et que le souffle doit être ferme, c'est-à-dire que, de la base (*adhara*) au sommet, il soit 'solide', et ascendant, serpent de *prâna* de Kundalinî.

Quant à la *yonimudrâ*, elle consiste à se tenir en *siddhâsana* (posture des réalisés, *siddha*, des 'parfaits', c'est-à-dire, assis, jambes croisées, un talon pressant le périnée, l'autre pied au-dessus du sexe), et à fermer avec les doigts les orifices du visage. Il faut aussi accomplir *kakîmudrâ* (le sceau du corbeau), c'est-à-dire mettre la bouche en forme de bec, et aspirer. Le mantra est *hum*, et *hamsah*. Cette *mudrâ* est instrumentale de l'éveil de Kundalinî, le serpent de feu des profondeurs, la présence du non-humain dans l'humain, qui détruit l'homme en tant qu'homme (elle-même passe de *kula*, famille, à *akula*, non famille, dans son union avec Shiva) et l'éveille à sa divinité. Dans son commentaire sur les *Shiva Sûtra*, Kshemarâja dit que *khecarî mudrâ* signifie mouvement dans l'espace illimité de la conscience – *vidyâsamutthâne svâbhâvike khecarî shivasthâ* (*Shiva Sûtra*, II, 5) – dans l'apparition de la Connaissance (*vidya*) spontanée (*svâbhâvika*), se mouvant dans l'espace (de la conscience), est l'état de Shiva. *Khecarî* est ainsi la réalisation suprême. Quand il n'y a plus de

limite, que l'on est sorti de la «maison hantée de la conscience limitée», que les choses sont abandonnées, il n'y a plus d'*ego* à défendre, il n'y a plus de «chose» à être, il n'y a plus de rôle auquel s'identifier.

«*Khecarî Mudrâ* est la *disposition* qui permet au yogî de se mouvoir librement dans l'espace de la conscience» (Jaideva Singh, SS, p. 101). *Kha*, l'espace, signifie aussi 'zéro' (et Brahman, etc), une 'ouverture', etc. Le yogî qui se meut dans l'espace de son crâne, du ciel, passe par une ouverture, 'libérant' le *sûtra* de la limitation, se 'dissolvant' dans l'espace, c'est-à-dire dans la 'conscience', qui elle-même se 'dissout' dans la vacuité. La 'dissolution' n'est que la reconnaissance. Y a-t-il un ego qui demeure ? Qu'est-ce qui se dissout ? Il n'y a pas de ceci ou de non-ceci, de oui ou de non. La 'réponse' est, *maintenant*, le Silence.

*ANNEXE I*

# **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*.

## LOKÂTÎTASTAVA

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 «âtmânepadam», «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*, *atati*, p.p. *atita*, 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 nom et forme, *nâma-rûpa*. Le Buddha est aussi appelé «sugata», le *bien allé*. Les mondes «traversés», «passés», ont ainsi été consumés, sont «révolus», «revenus» à ce qu’ils sont en réalité, l’irréalité. Tel est le titre qui est donné au Buddha par Nâgarjûna – *Lokatîta* ; et *Lokatîtastava* 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 DÉPASSE LES MONDES*



# 1.

*lokâtîta namas tubhyam viviktajñânavedine |  
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 (*trilokâtîta*), 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 'sthiti te matam |  
sattvârtham ca param khedam agamas tvam mahâmune ||*

A part la mesure des cinq formes de conscience (*skamdha*), tu n'as pas considéré (*mata*, estimé, évalué, déterminé) la nature (*sthiti*, 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, Vigrahavyâvartini*, 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» (*pratijñā*), 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 *Lokatîta, 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, *prafītyasamutpanna*) ; 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) *skhandadhâtuvayatanagrâhyagrâhaka* (*Bodhicittavivarana*, 10) – agrégats (*skandha*), composants (*dhātu*), champs sensoriels (*ayatana*), objet (*grahya*, «saisi»), sujet (*grahaka*, saisissant). *Rûpaskhanda*, la forme-agrégat, a pour nature (*bhâva*) les quatre éléments (*caturbhûta*, au lieu des *pañcabhûta*, 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 (*arûpin*) (*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 *pâna*, 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 *vijnânam*, 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*) ; *prânamâyâkosha*, le corps fait de souffle, ou, plus précisément, de force vitale ; *manomâyâkosha*, la «couche» faite de mental ; *vijñânâmâyâkosha*, la «couche» faite de connaissance (de conscience, de connaissance discriminante) ; *anandamâyâkosha*, le «corps» de béatitude, de félicité (qui correspond à *prajña*, 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 *maricî*, *Aitereya Up.*, 2), une ville des Gandharva (une cité illusoire des musiciens célestes, tremblant dans le ciel), un rêve (*svapna*).

Ainsi, dans ses *Mûlamadhyakârikâ*, Nâgârjuna écrit (VII, 34) : *Yathâ mâyâ, yatho svapno gandharva nagaram yathâ – tathotpâdas tathâ sthânam tathâ bhamga udâhrtam* : «A un tour de magie (*mâyâ*), un rêve, une cité des Gandharva, la naissance (*utpâda*, production, commencement), la durée (*sthânam*, l'état), la fin (*bhamga*, la destruction) peuvent être comparés (*udâharanam*, *drstamta*, exemple ; le troisième terme du syllogisme hindo-bouddhiste). Le triple signe (*trilak-sanam*) 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 (*sambhavah*, 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

*bhûtânyacaksurgrâhyâni 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'œil, 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 inexistants. L'Illuminé met en garde contre la forme.

**Comment les éléments insaisissables par l'œil 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 (*svabâhvena*, 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 *vahni*, le feu). Si le nom et la chose désignée sont non différents, la bouche est brûlée par le mot 'feu'.

*Anyatve*, différents, *adhigama*, obtention, maîtrise, connaissance, *abhâvah*, non étant. Différents, la connaissance n'est pas obtenue. 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.

*kartâ svatantrah karmâpi tvayoktam vyavahârah |  
parasparâpeksikî tu siddhis te 'bhimatânayoh ||*

Un agent (*kartâ*, 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.

*Vyavahârah* est la conduite, la comportement, l'action, le commerce, les 'affaires', l'action – comme *karman* ; *vyavahâ-raka* est un commerçant, et *vyavahârîka* signifie relatif aux affaires, usuel, coutumier ; *vyavahâra 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 *paramârtha 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'. *Paramârtha satya* est la seule 'vérité', car c'est la vérité du silence ; la vérité empirique est un magnifique bouquet d'apories, 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, *anyayhakhyâti*, 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 *satya*, ‘vérité’, *aletheia* – c’est la ‘vérité vraie’, qui n’est l’objet d’aucune intellection – elle est *gunatîta*, au-delà des *guna*. Dans la vérité conventionnelle, il se passe tout ; c’est la vérité de l’événement, des ‘choses’, *bhûta*, 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 Mâyâ, *ashuddhâdvan* – c’est *mithya jnâna*, la connaissance erronée. Les ‘deux vérités’ sont caractérisées dans les Shiva Sûtra : *caitanyâtman*, la conscience est l’esprit ; *jnânam bhanda*, la connaissance est le lien. *Paramârtha satya* est l’extinction de la ‘connaissance’, et *vyavahâra satya* est l’extinction de la ‘conscience’, de l’Esprit. *Paramârtha satya* est le *nirvâna*, l’extinction ; *vyavahâra satya* est le *samsâra*, 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. *Paramârtha satya est ajata-vâda*, 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, *shûnyatâvâda*, 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* (factuellement), 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 intellectu', 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, *vîra*. 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 : *shûnya sarvabhâvah*, toutes les choses sont

‘vides’ ; *shûnyatvam siddham bhâvânâ asvabhâtât* : la non-nature propre des choses établit la vacuité (*Vigrahavyâvartanî*, 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 kartâsti na bhoktâsti punyâpunyam pratîtyajam |  
yat pratîtya na taj jâtam proktam vâcaspate tvayâ ||*

Ni *kartr*, agent, n'est (*asti*), 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 vâda*, la doctrine de la non-naissance, telle qu'elle est exposée dans les *Gaudapada Kârikâ (III)* de la *Mândukya Upanisad*, qui, bien que védantins, sont de facture *mâdhyamaka* : (27) : *sato hi mâyayâ janma yujyate na tu tattvatah* – la naissance (*janma*) d'un être (*satah*) est opérée (*yujyate*) par Mâyâ (par magie, illusoirement) et non réellement (*tattvate*). *Tattvato jâyate yasya jâtam tasya hi jâyate* – en réalité naît (*jâyate*) 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 (*asatah*) *mâyayâ 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 Gîtâ*, Krsna dit 'qu'il renaît par sa Mâyâ' – «bien que je sois sans naissance, immuable, et seigneur des entités (*bhûta*), ayant recours à ma nature (*prakrti*), je nais (*sambhâva*) par ma Mâyâ – mon propre pouvoir» (BG, IV, 6). C'est «illusoirement» que le fils de Devaki 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.

*ajnâyamânâna na jneyam vijñânâna tad vinâ na ca |  
tasmât svabhâto na sto jñânajneye tvam ûcivân ||*

Il n'y a pas d'objet de connaissance non connu ; sans objet, pas de connaissance (*vijñânâna*, 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 (*jñâna*) et le connu (*jneya*) 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 de connaissant, connaissance et connu, mais il ne peut y avoir de succession. Le *Vaidalyaprakarana* établit que le *prameya* (le *jneya*, l'objet établi par *pramana*, le moyen de connaissance valide) et *pramâna*, étant en dépendance mutuelle (*anyonyashraya*) ne sont ni existants, ni non-existants, ni existants ni non existants (I, 4) – selon le *catuskoti* : 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.

*laksyâl laksanam anyaccet syât tal laksyam alaksanam |  
tayor abhâvo 'nanyatve vispastam kathitam tvayâ ||*

Si (*cet*) une marque (*laksanam*, indication) est autre que le marqué (*laksya*, 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.

*laksyalaksananirmuktam vâgudâhâravajitam |*  
*shântam jagad idam drstam bhavatâ jnânacaksusâ ||*

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, *kartâ*, le connaissant *vaidya*, etc ; *jagat* est ‘le monde’, lit. ‘ce qui se meut’, donc l’air, le vent, le monde ; *jagatî* 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 *samskrtalakshanam* et les *dharmalakshanam*, ce qui est une réfutation de l’*abhidharma* ; *lakshanâ* 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 (*svabhâva*), et elle ne peut ‘marquer’ le marqué, car elle ne lui est pas identique – ni différente. Ainsi aucune différence n’est, donc aucune ‘chose’ n’est. Les ‘choses’ ne sont que des apparences, des ‘apparitions’, ‘fantômes’, *bhûta*, le reflet évanescent et contradictoire de la mer de la vacuité.

Le monde est dépourvu (*varjita*) de profération de mots (*vagudâhâra*) – 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, *nâma 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 (*shabda*) – 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 œil de gnose (*jnânacaksus*), l’œil même de Shiva qui a détruit *Tripura* et brûlé *Kâma* – comme Mahâdeva, Shâkyamuni 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 – *shâmta*, apaisé, satisfait, *guéri*, *mort*. L’œil de gnose est l’œil *advaitin*, ‘sans dualité’, *nastitanâstita*, sans être-non être, l’œil anontologique, qui ne considère pas selon les fumeux *pramâna*. Cet œil réduit *en vacuité* la réalité – elle ne fait que ‘la changer en elle-même’. L’œil de gnose ‘voit’ le calme, l’apaisement, la mort, de *idam*, cela. L’œil de gnose abat l’être et le non-être, tous les contraires, donc toutes les différences spécifiques, donc toutes les choses – l’œil de gnose voit que *ceci* (*idam*) n’est ni réel ni irréel. Seul *voit* l’œil de gnose. La perception de ce ‘troisième œil’ est *yogi pratyaksa* – la perception ordinaire est *ayogi pratyaksa*, perception erronée, inadéquate, confuse, égarée par *Mâyâ*. L’*ayogin* 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’ – *yogî pratyaksa* 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. *Yogî pratyaksa* est la vision de la ‘corde’, de Brahman – *ayogî pratyaksa* est la vision du ‘serpent’, totalement inexistant, dont la ‘vision’ n’est due qu’à la ‘peur’ et à la confusion d’esprit. L’œil de gnose est celui du ‘yogî sans peur’ qui ne conçoit pas de peur dans le sans peur (*bhayâdarshina abhaye*, cf. Mâ.U., III, 39, qui parle des yogî dualistes, *dvaitin*, qui perçoivent la peur dans le sans peur, *bhayadarshina abhaye* ; or, *dvitîyadvai bhayam bhavati*, la peur ne vient que du deuxième, de l’autre ; mais comme

*madanyannâsti kasmânnu bibhemi*, il n'y a pas autre que moi,  
de quoi aurais-je peur ? – *dviîyât 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 œil de gnose.**

## 13

*na sannutpadyate bhâvo nâpyasan sadasan na ca |  
na svato nâpi parato na dvâbhyâm jâyate 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 *Mândukya Upanisad* établit que *bhûtam na jâyate kimcidabhûtam naiva jâyate* (IV,4) ce qui est déjà (*bhûta*) 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 (*amta*). L'existence (*bhâva*) est 'vide' (*shûnya*), et sa nature est d'être dépourvue de nature. *Ajâta vâda*, la doctrine de la non-naissance, est *shûnyatâ vâda*, 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', *vyavahâra 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 sthitiyuktasya vinâsha upapadyate |  
nâsato 'shvavisânena samasya shamatâ katham ||*

Une entité liée à la permanence détruite n'est pas démontrable – s'il y a permanence, état, *sthiti*, 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 câniruddhyamânas 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 (*sthiti*), de nature (*bhâva*), différent de la chose ; la cause dans la chose est la chose même, l'effet dans la chose est la chose même.

S'il y a une 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 nopadyate* (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.

*vînastât kâranât tâvat kâryotpattir na yujyate |  
na câvinastât svapnena tulyotpattir matâ tava ||*

Il ne convient pas (*yuj*, *yujyate* – *yuj*, *yunokti* signifie «unir», «utiliser») qu'il y ait naissance d'un effet (*kârya*) à partir d'une cause détruite, et à partir d'une cause non détruite (*avinasta*). 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, Nâgârjuna établit que : «*na kâranasya sadrsham kâryam utyupapadyate, na kâranasyâsadrsham kâryam ity upapadyate*» – 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 niruddhânnâniruddhâd bîjâd ankurasambhavah |  
mâyotpâvad utpâdah 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 (*utpâda*, apparition, naissance) est apparition illusoire (*mâyâ utpavat*).

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 (*parijnânam*) 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 *mâyâya*, 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 tvayâ jagad idam parikalpasamudbhavam |  
parijnâtam asadbhûtam 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 yogacâra distinguaient trois types de «nature» : *parikalpita*, imaginée, *paratantra*, dépendante, *parinispanna*, accomplie (que Candrakîrti 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*), Nâgârjuna 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 (*kalpanâ*) 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», *lokaṭīta*, révolu, image flottant dans le mystère de la vacuité. Le monde est vu tel qu'il est, c'est-à-dire une bulle, un fantasme, 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 samsrtir nâsti nauvânityasya samsrtih |  
svapnavat samsrtih proktâ tvayâ tattvavidâm vara ||*

Il n'est pas (*nâsti*) de transmigration (*samsrtih* – vie mondaine, courant du *samsâra*, métempsychose) d'un éternel (*nitya*) ni d'un non éternel. Aussi, toi, le connaissant le plus excellent (*vara*) de la vérité (*tattvavida* 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 *samsârin*, 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 transmigraton, 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.

*svayamkṛtam parakṛtam dvâbhyam kṛtam ahetukam |  
târkikair isyate duhkham tvayâ tûktam pratîtyajam ||*

Pour les ‘logiciens’ (dialecticiens, philosophes) la douleur est autocréée, créée par autre, créée par les deux, sans cause. Il s’agit du tétralemmes (*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 âryastya* – pali, *catvari aryasatanai*), qui sont les quatre piliers du Buddhadharma, commencent par cette navrante constatation, irréfutable – *sarvam duhkam, 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 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 (*mârga*, tao) qui est aussi l’extinction (*nirvâna*). Tel est le ‘bouddhisme’ – il s’agit du *mârga* 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, *avidyâ*, l’ignorance, ou *trsnâ*, la ‘soif’, qui conduit à la ‘naissance’. La naissance est ‘l’entrée’ dans le courant du *samsâra*, le monde de l’impermanence, du manque, de la douleur. Entraîné dans les eaux du *samsâra*, qui est le *temps* (*kâla*), la *mort* (*kâla*), 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 (*avidyâ*) ; le quatrième état (*turya*), l’état naturel, n’est pas né. Comme l’établit *advaita-prakarana* des *Kârikâ* de *Gaudapâda* (de la *Mândûkya Up.*) – ‘la naissance d’un existant déjà n’est possible qu’en illusion (*mâyâya*), 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 *dharma* – les choses, les phénomènes – sont ‘libérés’ du tétralemmes – *catuskotivinirmuktâs* (*Acintyastava*, 23)’ – c’est-à-dire, ne ressortissent à aucune des quatre catégories, en ce qui concerne la cause, l’existence, etc. Ainsi, *sarvadharmâ 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 *kâlpanika*, n’existant que comme imagination.

*Svayam krtam parakrtam dvâbhyâm krtam ahetukam |  
duhkham ityeka icchanti tacca kâryam na yujyate ||*

(Mûlamadhyamakârikâ, 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 ; *parakrtam*), elle provient de ce qui est différent, mais, n’ayant pas de nature propre (*svabhâva* et *svakrtam*), 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 par une cause (autre) – *avidyamane svabhâve parabhâvo na vidyate* ; et *para ity ucyate yo ‘yam na vinâ svasvabhâvatah* – ce qui est appelé ‘autre’ n’est pas sans être propre (*Acintyastava*, 15).

Réciproquement, ‘quand il n’y a pas d’être autre (*parabhâva*, nature autre), il n’y a pas d’être propre (*svabhâva*, 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* = *caturkoti*) ne s’applique pas à la souffrance (*duhkhasya na vidyate*) – ni aux autres *bhâvah* d’ailleurs.

Une chose (*bhâva*) est construite (*vikalpa*). La vacuité (*shûnyâtâ*, *shûnyatvam*) est *nirvikalpa*, absence de construction, abstraction (*Bodhicittavivarana*, 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 (*asvabhâva*).

La vacuité connote la non-apparition (*anutpâda*, la non-origine), l’absence (*virahita*, la destitution, la privation – de nature propre, et d’«état»), et la non-égoïté (*nairâtmya*) (*ibid.*, 49).

Ainsi, le mental (*citta*) est constitué par les *vâsanâ*, les ‘résidus’ ; *sukha*, le contraire de *duhkha*, qui est la ‘présence’ de ces résidus, consiste à s’en libérer. Si les résidus (*vâsanâ*) 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, ‘*tad*’, 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 (*sadgaticâ-rakah*). La vérité ne les intéresse pas.

La vérité ultime (*paramam tattvam*, ou *paramartha satya*) est **niḥsvabhâvârthadeshanâ**, l'enseignement de la non-nature propre des choses (*Acintyavivarana*, 52). On n'est pas libéré par l'être (*bhâva*), on ne transcende pas l'existence par le non-être (*abhâva*) – mais c'est par une profonde connaissance de l'être et du non-être (*bhâvâbhâvaparijnânât*) que les *mahâtman* sont libérés (*Yuktisastikakârikâ*, 4).

Le *karma* n'est pas né de conditions (*pratyaya*), ni de non-conditions, car les composés (*samskâra*) sont comme une illusion (*mâyâ*), une cité des Gandharva – tous sont vides d'être propre (*svabhâvashûnya*) (*Shûnyatâsaptatikârikâ*, 37). Ainsi, la libération, *moksa*, la cessation, *nirodha*, de *duhkha*, l'extinction, *nirvâna*, 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 *bhâvagrahin*, 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», *nairâtmya*, semble être le meilleur des remèdes. «En s'exprimant clairement par l'exemple de l'illusion (*mâyâdidrstântaiḥ*), 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 *anutpada*, 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 pratîtyasamutpâdah shûnyatâ saiva te matâ |  
bhâvah svatantra nâstîti simhanâdas tavâtulah ||*

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

«Toutes les choses (*sarvabhâva*) étant vides d'être propre (*svabhâvashûnya*), l'incomparable Tathâgata a enseigné cette coproduction dépendante (*pratityasamutpâda*) des choses» (*Shûnyatâsâptati kârikâ*, 68). Cette coproduction est *anyona-shraya*, 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 aucune-ment 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 – *pratîtya jâtam câjatam*.

«Tous les doctrinaires ont été terrifiés par le rugissement de lion de la vacuité.» *Sarvavâdin* : 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 *bhâva*, des choses, tous ces gens, ces *asura*, sont horrifiés par le grand cri d'Ambikâ (cf *Devîmahatmya*) – 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 Mâyâ, par Mâra, ils se font les champions de telle ou telle thèse (*paksa*), pour tenter d'orner d'absolu la vérité conventionnelle (*paramârtha 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 Vimalakîrti». Le Silence est l'absence de nom et de forme, la force du sans-forme, la force qui foudroie le monde idiot présenté par Mâyâ-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 shûnyatâmrtadeshanâ |*  
*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'œuvre 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» (*vyavahâra 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, abhimanin, 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 *shûnya* 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 (*tathatâ*).

Le Bouddha, le maître de la voie du milieu (*madhyamaka mârga*) 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 Nikâya*). Toute «proposition» (*pratijñâ*, connaissance particulière) est à rejeter – elle n'est ni à affirmer, ni à nier. L'affirmation de l'être (*astitavâda*) et son rejet, le «nihilisme» (*nastitavâda*, *uccheda-vâda*), de la production (*utpâda*) 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 Mârga, est dans la *telléité*, l'*ainsité* – *tathatâ* – le mystérieux *Tad*, Cela, des Veda, mystère parfaitement évident, indiqué par l'aporie ontologique – *paramârtha 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 (*pratyayajam vishvam samvrtam*, *Acintyavasta*, 6 – 'tout ce qui est né de conditions est conventionnel' – *samvrtam* pourrait connoter 'mâyâvat'). La *telléité*, *tathatâ*, est la Réalité, «non duelle», *advaita*, non substantielle – elle prévaut quand la *connaissance profonde*, *parijnâna*, 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 (*bhâvebhya shûnyatâ nanya*, *ibid.* 43), puisque les choses sont «vides» – dépourvues d'exis-

tence 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. *Pûrvam*, 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 (*prakṛtyâ*) rien n'apparaît ni ne cesse» (*Shûnyatâsaptati*, 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.

*âryair nisevitâmenâmanâgamya hi bhâvanâm |  
nânimittam hi vijnânam bhavatîha katham cana ||*

Si l'on n'a pas recours à la méditation aryenne, comment peut-on obtenir la conscience sans signe ? *Aryaiḥ*, instrumental pluriel, est complément de *ni-sevita*, 'ne pas avoir recours à'. *Arya* signifie ce qui est noble, la doctrine bouddhiste, les trois *varṇa dvija*, deux fois nés, «seigneur» (monsieur, *shrī*) – ce à quoi s'opposent les *anârya*, les ignobles – monothéistes, substantialistes, *ekaja*, etc, tous les non-agnostiques, *psychikoi*, *hylikoi*, *dvaitin*... Les *anârya* sont ceux qui, sous les règnes de Mâyâ, 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 (*utpâda*) = passé (*bhûta*, *âtîta*), état (*sthiti*) = présent (*bhâvat*), cessation (*bhanga*, *nirodha*) = futur (*bhâvin*, *uttara*). Comme les trois temps (*kalâtraya*) sont en dépendance mutuelle (*anonyashraya*), ils sont dépourvus de *svabhâva*, d'être propre ; ils sont «non fixés» (*astitha*, sans durée, sans état), mutuellement établis (*parasparasiddha*) – ils ne sont que pensée (doute, *vikalpamâtra*). (cf. *Shûnyatâsaptati*, 29). Dans ses *Mûlamadhyamakakârikâ* (XIX), Nâgârjuna établit, par sa *reductio ad absurdum* (*prasanga*, argument lié), la non-substantialité du temps, et, ainsi, son inexistence radicale (*asvâbhavatâ*). Cet examen (*pariksa*, analyse) du temps (*kâla*) 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 *uttamâdharmamadhyâ* – supérieur, inférieur, et moyen. Ainsi du mouvement : *gatam na gamyate*, ce qui a été mu 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 de non advenu. *Kâlapariksa* et *gatâgatapariksa* 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. Nâgârjuna, 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 (*vijñâna*) des trois marques infâmanes du composé (*trilaksanam*). «Etant donné que les trois marques du conditionné (*samskrtalaksana*) – production (*utpâda*), durée (*sthiti*) et cessation (*bhanga*) n'existent pas, il n'y a pas le moindre phénomène (*dharma*) conditionné (*samskrta*) et non conditionné (*asamskrta*)» (*Shûnyatâsaptati*, 30). *Bhâvanâ* 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. *Shûnyatâvâda*, 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 (*bhûrbhûvarsvar*), les trois signes, le triple temps, sont faits par le démiurge *Mayah*, l'architecte des *asurah* – *Mâyah* signifie magicien, démon, et *Mâyâ* est la sorcellerie, la magie, une apparition irréelle l'irréalité même de l'«univers» considéré comme «substantiel».

«L'imaginé (*parikalpita*), le dépendant (*paratantra*), l'absolu (*parinispāna*), 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 *aham* 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 triades illusoires – «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 ?**

*animattam anâgamyâ mokso nâsti tvam uktavân |  
atas tvâya mahâyâne sat sâkalyena deshitam ||*

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, *mû*, 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 (*maricî*) dans l'air tremblant, un phantasme, une ombre évanescence. «Sans essence (*asâra*)...le monde effrayant (*tîvrajagat*)...apparaît comme une illusion.» (Yuktisastika kârikâ, 27). Rien n'a de substance, c'est-à-dire d'ipséité, d'aséité. La vacuité, «c'est» le sans-signes – *na bhâvo nâbhâvo na laksyam nâpi laksanam*, il n'y a ni être ni non-être, ni signifié ni signe (Mûlamadhyamakârikâ, V, 7). «Etant donné que les trois marques du composé (*samskr̥talaksana*) – *utpâda*, *sthiti*, *bhanga*, production, état, destruction – n'existent pas (*abhavanti*), il n'y a rien de composé ni de non-composé (*asamskr̥ta*)» (Shûnyatâsaptati kârikâ, 30).

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

**Ainsi, tu as dit qu'il n'y a pas de libération si l'on ne ressortit pas au sans signes.**

**Tu l'as montré totalement dans le mahâyâna.**

## 28.

*yad avâptam mayâ punyam stutva tvâm stutibhâjanam |  
nimittabandhanâpetam bhûyât tenâkhilam 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 LOKÂTÎTASTAVAH SAMÂPTAH**

*LA LOUANGE DE CELUI  
QUI A TRANSCENDÉ LES MONDES EST ACHEVÉE*

*ANNEXE II*

# **Dieux et Paroles**

M. Jean Haudry, dans un article intitulé *Les Dieux et la Parole*, se fonde, pour sa démonstration, non pas sur un sūtra de la *Brhadâraṇyaka Unpansad*, mais sur la traduction très fautive qu'en a donnée un M. Minard. Voici le texte:

*vâgeva devah manah pitarah prâno manusyâh*

ce qui donnerait: 'les dieux (*devâh*) ne [sont] que (*eva*) parole (*vâk*), les morts (*pitâh*), souvenir (*manah*), les hommes (*manusyah*) souffle (*prânah*).

Ce 'ne...que' (*eva*) induit M. Haudry à estimer que cette 'formule upanishadique paraît nier tout à la fois la survie de l'être et l'existence des dieux'. Une longue étude comparée des religions 'indo-européennes' l'amène toutefois à la conclusion que 'la question de l'existence, primordiale dans une conception réaliste de la religion, a peu d'importance dans la religion indo-européenne, que l'on peut qualifier de nominaliste et de symbolique... les dieux ne sont effectivement que parole, mais parole vraie, parce que traditionnelle'.

Il se peut que dans la religion indo-européenne de M. Haudry, les dieux ne soient que parole, et que la conception qui prévaut soit nominaliste. Je soutiens cependant que dans notre tradition hindoue, aryenne, dans le sanatana dharma, les dieux ne sont pas *que* parole, fût-elle 'vraie', et que le 'nominalisme' n'est qu'un des 'extrêmes' dont il faut se départir – ainsi de son opposé, le réalisme.

La traduction de la 'formule' (du *sūtra*) eût été correcte, M. Haudry n'aurait pas commis ce faux sens interprétatif. La clef de ce sūtra est la particule indéclinable (*nipâta*) *eva*, qui

signifie en effet assez souvent ‘seulement’, surtout si elle est placée en tête de la phrase, mais qui, autrement, a le plus souvent un rôle emphatique – ‘vraiment’, ‘tout à fait’, ‘précisément’. C’est aussi un explétif, servant parfois de ‘cheville’. Ainsi, *vâgeva devâh* ne borne pas les dieux à n’être que ‘parole’, mais signifie que les dieux, vraiment, sont ‘parole’. *Vâc* signifie ‘mot, son, langage, parole’, mais c’est aussi le nom de Sarasvatî, parèdre de Brahmâ. *Vâc*, dans ce cas, équivaut à *paravâk*, qui est la racine de la pensée, de la parole, de la connaissance, dont procèdent *pashyantî*, *madhyamâ*, et *vaikharî*, cette dernière ‘parole’ seule étant exprimée. Ainsi, les dieux sont homologues, précisément, au monde, c’est-à-dire au niveau de parole, le plus fondamental, *paravâc* – non proféré, qui équivaut au silence. Quant aux *pitr* (*pitâ*), c’est-à-dire aux ‘mânes’ (et non aux ‘morts’), elles sont *vraiment* mental (*manas*), et non ‘souvenir’ (*smaranam*); *manas* signifie aussi ‘perception’, ‘volonté’, ‘intention’, etc. *Man* (*manyate*) signifie, outre ‘penser’, ‘honorer’, et *man*, *manati*, veut dire ‘rendre un culte à’ – et c’est par les rites que l’on accède au monde des mânes. Quant aux hommes, ils sont précisément, vraiment, ‘souffle vital’, ‘force vitale’, *prânah*. Nous reparlerons de cette triade, qui correspond aux trois mondes invoqués dans la *samdhyâ*, mais nous pouvons remarquer que *manusyah*, l’homme, est homologue au monde inférieur, qui correspond aussi à la parole proférée, *vaikharî*.

M. Haudry fait toutefois remarquer que ‘située dans son contexte, la formule apparaît sous un jour un peu différent’, car elle ‘appartient à une série d’homologies illustrant une triade *vâk*, parole, *manas*, esprit (mental, en réalité), *prânah*, souffle vital’, et qu’il peut s’agir ici d’illustrer cette triade, plutôt que de statuer sur ‘l’existence’ des dieux, mais que l’homologie (qui est une ‘définition’) peut être aussi maintenue.

Pour illustrer son propos, M. Haudry évoque le sûtra 4.5.13 de la même Upanisad: ‘quand Yajñavalkya affirme qu’il n’y a



plus de conscience (*samjnâ*) après la mort, son épouse Maitrayî se dit scandalisée’.

Les sûtra concernés sont 4.5.13-15, et ils reprennent 2.4.12 sqq: De même que le sel se dissout dans l’eau, ainsi, après la destruction (*vinasha*) des éléments, *samjnâ*, la conscience ‘individuelle’, *pretya*, ‘étant partie’, *nâsti*, n’est pas. Or, il est affirmé en amont (2.4.6) que les dieux rejettent celui qui considère qu’ils sont différents du Soi, de l’Âtman (comme les mondes rejettent ceux qui les considèrent comme différents de l’Âtmâ; ainsi des Brahmanes, des Ksatriya, etc).

Maitreyî n’est pas ‘scandalisée’; elle dit ‘*atraiva mâ bhagavânamûmuhat na preta samjñasti*’, ‘ici votre seigneurie m’a plongée dans la confusion, [en disant que] le ‘parti’, le ‘trépassé’ (*pretya*) n’a plus de conscience (individuelle)’. L’explication que donne Yajñavalkya n’est pas ‘nominaliste’, mais âryenne, hindoue: ‘Quand il y a dualité (*dvaita*), il y a vision, etc, d’un autre. Quand tout est l’âtmâ devenu *tat*, c’est-à-dire Cela, Brahmane, que peut-on voir, etc? Par quoi Cela peut-il être connu?’

Une fois que l’entité s’est départie de l’illusion des limitations, il n’y a plus de dualité, donc, plus d’objet ni de sujet, c’est-à-dire, plus de mental dualisant. *Samjñâ* n’est pas la Conscience même, mais la conscience individuelle qui disparaît avec l’illusion, c’est-à-dire la limitation. La vision hindoue n’est ni nominaliste – seul l’individu existe et les universaux sont de simples concepts; les distinctions in divinis sont purement verbales – ni réaliste – les universaux existent, ils précèdent l’individu; il ne s’agit pas de savoir si les universaux existent ante rem, post rem, ou in re, les entités mêmes n’ont ni existence ni non-existence: elles ne sont que l’Âtman, et ne sont réelles que lorsqu’elles ‘réalisent’ qu’elles sont le Soi, Paramâtman. Les mondes, les dieux, etc, ne sont que l’Âtman, qui n’est ni une entité, ni une chose, ni un dieu, ni une unité, ni une multiplicité. Telle est la vision aryenne.

A Arjuna, qui se lamente, sur le Kuruksetra, d'avoir à combattre sa parenté, Kṛṣṇa répond: 'Le connaissant (*pandita*) ne se lamente ni pour les vivants ni pour les morts; moi, toi, ces rois, ont toujours existé, et toujours existeront; les contacts sensoriels sont transitoires; ce qui pénètre tout est impérissable (*avinashi*); ces corps de l'éternel (*dehâ nityasya*) ont une fin – aussi combats (*tasmâdyudyasya*); celui qui pense tuer et pense qu'il est tué, ces deux-là sont ignorants; *na jayate mryate vâ*, il ne naît ni ne meurt' – tel est l'*ajatâ vâda*, exposé dans la Mândukya Upanisad de l'Atharva Veda. Cet Âtmâ 'incorporé' dans le corps de tous (*dehe sarvasya*) est indestructible (car il est sans dualité); aussi, tu dois considérer ton devoir (*svadharma*) de Ksatriya, de guerrier, d'homme du ksatra, du champ de bataille, à qui rien ne convient mieux qu'une bataille de *dharma*. Tel est le credo du combattant aryen.

De même, Yajñavalkya dit à Maitreyî que l'advaita, la non dualité, illustrée par la question: 'par quoi peut-on connaître le connaissant?', est le principe d'immortalité.

Mais revenons à la triade et aux homologues. *Trînyâtmano'kuruta* – Il fixa trois pour lui-même – pour l'âtmâ, le 'Soi-Même', trois furent faits: *mano vâcam prânam* (B.U., 1.5.3) – mental, 'parole' – *yah kashca shabdah vâgeva*, tout 'son' est *vâk*. *Vâk* est *antam*, essence, intérieure, dont dépendent [*ayatta*], (les choses) mais qui ne dépend pas; elle est en somme la 'volonté', le mental du mental, qui 'révèle', mais n'est pas 'révélé' (par autre chose). *Prânah* est *prânah* (souffle vital, associé au soleil), *apâna* (souffle de base, et catabatique, associé à la *devatâ* de la terre), *vyâna*, qui circule dans tout le corps, *udâna*, le souffle ascendant, qui est le feu (de Kundalinî, etc), *samâna*, qui est associé à *akasha*, et qui a son siège dans le ventre, et *ana*, le souffle, dont *prânah*, force vitale, est l'essence. Ainsi l'Âtmâ – cette fois au sens de corps, *antarâtmâ*, soi intérieur, et *bahirâtmâ*, soi extérieur,

surimposés à *Paramâtman* identique à Brahman – est fait, composé (*etanmaya*) de ces trois.

Au S. 1.5.4, commencent les associations avec ces trois composants essentiels: *vâgevâyamloka* – ce monde, vraiment est *vâc* (parole) – c'est-à-dire la terre, le premier des trois mondes invoqués dans la *samdhya*, *bhuh*; *antariksaloka*, le monde intermédiaire, l'atmosphère, *bhuvah*, est *manas*; *asau loka*, ce monde-là, le ciel, *svar*, est *prânah*. Ainsi, si l'on s'en tenait à la traduction de M. Minard, et à l'interprétation de M. Haudry, la terre ne serait que parole; son 'existence' serait mise en doute. L'atmosphère n'est que mental, comme les mânes; seul 'existerait' le ciel, car il ne serait que force vitale. Les trois Veda (le quatrième, l'atharva, n'est pas pris en compte) sont aussi mis en correspondance avec les trois composants: le *Rg Veda* est *vâc*, le *Yajur Veda* (auquel se rattache la *Brhadâraṇyaka Upaniṣad*) est *manas*, le *Sâma Veda* est *prânah*. Le connu (*viñâtam*) est *vâc*, le connaissable, le 'à connaître' (*viñâsyam*) est *manas*, l'inconnu (*aviñâtah*) est *prânah*. La terre (*prthvî*) est le corps (*sharîram*) de *vâc*, et le feu est sa forme lumineuse; le ciel (*dyoh*) est le corps de *manas*, et le soleil, sa forme (*rupam*) lumineuse. L'eau (*âpah*) est le corps du *prânah*, et la lune (*candrah*) sa forme lumineuse.

Il est dit (1.5.16) qu'il y a vraiment (*vâva* – un autre indéclinable emphatique) trois mondes: celui des hommes, celui des mânes, celui des dieux (avec les *nâga* et les *gandharva*, cela forme le *pañcâjana*, les cinq peuples). On obtient le monde des hommes par la progéniture (*putrena*), le monde des mânes par le rite (*karmana*), celui des dieux, qui est le meilleur (*shrestha*), par la méditation (*vidyâya*, la connaissance spirituelle, l'incantation) *tasmât vidyâm prashamsanti* – aussi [les dieux] louent-ils la méditation.

C'est le feu domestique *Daksinâgni* – qui comme son nom l'indique est au sud – qui est utilisé pour les oblations aux mânes – dont la voie (*mârگا*) est méridionale (*daksina*) – il est associé au souffle appelé *vyana*. *Prâna* (en tant que l'un des

cinq *prâna*) correspond au feu *âharvanîya*, feu septentrional (*uttara*), qui est réservé aux oblations faites aux *deva*. Les *deva* sont nordiques, les *pitâ* méridionaux – le sud est le pays des morts, le nord est la source – dans le mouvement septentrional (période *âgneya*, ignée, chaude et sèche) du soleil (*âdâna*, prise), le soleil emporte le *rasa*; lors de sa voie méridionale (période *saumya*, lunaire, humide et froide), le *rasa* est émis (*visarga*) par la lune.

Dans la même Upanisad (II, 2), comme dans la *Mahânârâyana Up.* et la *Kaivalyopanisad*, il est dit '*na karmanâ na prajayâ dhanena tyagânaika amrtatvamânashuh*' – ce n'est pas par les oeuvres, l'action, ou les rites, ni par la progéniture, mais par le renoncement, que l'homme devient immortel. Par les rites et la progéniture, le monde des mânes, celui du mental, et le monde des hommes, sont obtenus. Mais le monde des dieux est obtenu par la connaissance (silencieuse, spirituelle), qui est le renoncement aux fruits de l'action, à l'action même, qui ressortit au non-agir. Le monde des dieux est le meilleur; il ne s'agit pas de connaître les dieux (comme des objets), ni d'y obéir, mais d'être dieu. *Devâjnâna* est l'identification avec l'*ista devatâ*, la déité choisie, et ce n'est pas différent d'*âtmâjnâna*, la connaissance de Soi, 'l'autoréalisation'. 'Par la pratique du yoga de la méditation (*dhyânayogânugatâ*) il a réalisé ('vu', *apashyat*) le pouvoir du soi de la déité (*devâtmashaktim*) caché par ses *guna* (*svagunairnagûdâm*) [Shvetâshvatarâ Upanisad, 1.3]; le dieu et le Soi ne sont pas différents; l'univers n'est que le jeu des trois *guna*, des trois 'cordes' – blanche, rouge, noire -, des trois fils dont l'araignée tisse le voile de l'illusion. Le yoga est la 'découverte' du pouvoir de l'Âtman, Shrî Shakti, la déité qui fait que le dieu est dieu, c'est-à-dire son Soi. Ce pouvoir est 'abstrait' (*kevala*) – l'identification à cette Shakti, à cet Âtmâ, est la Gnose même (*Jnâna*), de la perfection (*Siddhi*).

Comme nous l'avons vu, les dieux rejettent ceux qui pensent qu'ils sont différents de l'Âtman, d'eux-mêmes (2.4.6). 'Tout,

l'univers (*sarvam*) rejette celui qui voit tout comme différent (*anyatra*, ailleurs) de cet Âtmâ. Et c'est après cela que Yajñavâlka expose à Maitreyî que les *Veda*, *itihâsa* (histoires, récits épiques), *purâna*, etc, sont, comme différentes fumées émanant d'un feu alimenté avec un combustible humide, n'est qu'une vapeur (*nishvasitam*) de cette Grande Réalité (*Mahatah Bhûtasya*). Vâc, manas, *prânah*, sont divins, et les *devah*, comme l'époux, l'épouse, les fils, les brahmanes, les *ksatriya*, les entités (*bhûta*), sont 'chers' (*pritha*), *kâmâya âtmamanah*, pour le plaisir du Soi. *Vijñanena âtmanah*, par la connaissance du Soi, par la vision, la réalisation, *darshanena* du Soi, *idam sarvam viditam*, tout ceci est connu.

Les dieux (les *devah*, les 'lumineux'; les *surah*) sont des pouvoirs auxquels on peut s'identifier. Ils sont 'plus' réels que les hommes, et ils sont des 'états' que les hommes peuvent devenir, ou, plus précisément, auxquels ils peuvent revenir. Shiva, âdinâtha, âdiyogi, est le yogî 'réalisé' (*siddha*). L'Aitareyopanisad (du *Rg Veda*) dit que les *devatâ* sont les gardiens, protecteurs, des mondes (*lokapâtvân*), qui sont tombés (*prâpatan*), dans le grand océan de l'existence. Indra est le nom 'secret' d'*Idamdra*, 'cela voyant', qui a 'vu' Cela, Brahman, qui a réalisé Brahman, et qui, ainsi, étant 'lui-même' (*svâtman*), est le souverain (*Ishvara*). La réalisation des dieux (*devajnâna*) est l'autoréalisation (*âtmâjnâna*). Il est ajouté que les dieux aiment le mystère (*paroksapriyâh*) – aussi, l'invisibilité.

Telle est la vision aryenne. Il s'agit de se libérer de la surimposition, de l'identification illusoire du monde mental, pour recouvrer, 'reconnaître', son état naturel, *sahaja nistha*. Laissons le nominalisme, le 'symbolisme', aux intellectuels, qui ne considèrent comme réalité que l'apparence de l'état de veille, le monde des choses extérieures, le monde 'objectif'. La réalité n'est pas objet de connaissance. Ce qui est rationnel n'est pas réel, ce qui est réel n'est pas rationnel. Le *viprah*, le *jñânin*, le *siddha*, le *nâtha*, l'homme *spirituel*, le *devah*,

*réalise: sarvatra sarvadâ sarvamâtmânâ satatam shruvam | sarvam shûnyamashûnyam ca tanmâm viddhi na samshayah||* – en tout lieu, en tout temps, en toutes choses, l’Âtmâ, éternel, immuable. Réalise que tout est vide et non vide – sans douter (Avadhuta Gîtâ, I.33). ‘Tu es cette pure réalité, incorporelle (*videha*), non née, impérissable, immuable’ (ibid.30), car ‘ce que l’homme ne conçoit pas (avec le mental), ce par quoi le mental est pensé (ce par quoi la pensée est pensée, *manas matam*), sache que c’est Brahman’ (*Kena Upanisad*, I.9). Il n’est pas ce qu’ (*na idam*) on vénère (*upâsate*) – il n’est pas l’objet de l’adoration, ni aucun objet. Il est connu par celui qui ne le connaît pas, il est inconnu de celui qui le connaît (K.U., II.3).

Aucun objet de connaissance n’est réel; aucun sujet de connaissance n’est réel – le connaissant crée le connu, comme le connu crée le connaissant. L’ego, l’univers, les dieux, en tant que conceptions, sont irréels; cause, effet, etc, sont irréels – vides, production réciproque, cauchemar aporétique; le mental est facteur d’irréalité. Tout ceci, *sarvamidam*, n’est ‘réel’ que vu dans l’Âtman, qui est cette immensité inconcevable, transcendant le sujet et l’objet, dans lequel aucune entité n’a l’infortune d’exister, et qui est notre nature originelle, à laquelle on revient, quand on a lâché prise à ce ‘monde’, à ce ‘moi’, en fil d’illusion.

Telle est la ‘méditation aryenne’, grâce à laquelle on obtient la ‘connaissance sans signe’; et ‘il n’y a pas de libération si on ne ressortit au sans signe (*animittam*)’ (*Nâgârjuna, Lokatîstava*), à la connaissance non limitée par l’être et le non-être.

Les professeurs d’indo-européisme sont trop influencés par la mentalité post-chrétienne et universitaire pour avoir une juste considération de l’hindouisme, qu’ils réduisent le plus souvent au *karma kânda*. Ils considèrent le *jnâna kânda*

comme une création postérieure, détachée de leur hypothétique tradition 'indo-européenne', oubliant que *Vedâmta* signifie plus 'essence du Veda' que 'fin du Veda'. En tout cas, M. Haudry, plutôt que de se fier à des traductions très fautives, faites par quelque solennel jeune vieillard universitaire qui eût pu choisir, comme matière à option, au lieu de l'hindouisme, la production sidérurgique, aurait pu lui-même traduire. Quant à la 'religion indo-européenne', je n'en connais rien; mais s'il faut faire revivre la partie morte, la deuxième moitié, c'est la première moitié, vivante, qui réalisera cela. L'obstacle, encore, est le mental 'ordinaire' – l'université.

Achevé d'imprimer en mai 2002  
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery  
58500 Clamecy  
Dépôt légal : mai 2002  
Numéro d'impression : 204096

*Imprimé en France*



Être ou ne pas être, ancienne question... Les concepts sont les mâchoires de l'illusion. La Libération est le pourquoi de toute *Voie Sacrée*.

Se fondant sur la tradition de *Sanatana dharma* et du *Buddha dharma*, du Non-Agir, du taoïsme et du chamanisme, l'auteur montre que les voies authentiquement "initiatiques" ne sont pas des voies d'acquisition : elles consistent avant tout à se "libérer" des notions d'*égo* et d'action, conditions de la prodigieuse ignorance savante qui lie l'entité humaine à l'illusion, à la souffrance et à la mort.

Pour illustrer cela est ajouté un texte de Nagarjuna, le grand maître de la voie Madhyamaka. Traduit du sanskrit et commenté par l'auteur, *Lokatitastava* exprime l'essence de la voie du Bouddha.



14,50 €