

Prajñâpâramitâ

Autor(en): **Thamar, Jean**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **3 (1949)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **06.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145336>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PRAJÑÂPÂRAMITÂ

PAR JEAN THAMAR

Le *Prajñâ-pâramitâ-Sûtrâ* « Livre de la Sagesse transcendante » est sans doute le plus ancien et le plus fondamental des textes canoniques du Bouddhisme dit de la « Grande Voie » (*Mahâyâna*). Ce Sûtra expose la doctrine du Vide (*Çûnyavâda*), appelée également *Mâdhyamaka* « doctrine de la voie moyenne ». Son auteur, ou plutôt son « révélateur », est Nâgârjuna, le patriarche le plus éminent du « Grand Véhicule », qui vécut vers la fin du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne et dont l'autorité est invoquée par toutes les branches du *Mahâyâna*. Nous en donnons ci-après le *Hridaya*, « cœur » ou « résumé », où la quintessence d'une centaine de volumes se trouve condensée sur deux feuillets. De nos jours encore, le *Hridaya* est fréquemment récité dans les lamaserie du Thibet et dans les monastères extrême-orientaux de toutes les écoles (*Shingon*, *Tendai* et *Zen* p. ex.). L'importance du *Prajñâ-pâramitâ-Sûtra* est telle que sa révélation a été appelée « la deuxième mise en mouvement de la Roue de la Loi », la première n'étant autre que la promulgation du canon de la « Petite Voie » (*Hînayâna*)¹.

Ce qui frappe tout d'abord, à la lecture du *Hridaya*, c'est que sa première partie n'est que la récapitulation des éléments constitutifs du *Hînayâna*, mais en y appliquant la perspective du « Vide universel ». Le *Hridaya* illustre aussi nettement que possible le complémentarisme des deux Voies : le *Hînayâna* s'intègre dans le *Mahâyâna* au titre de stade

1. Notre traduction du *Hridaya* est basée sur le Texte sanscrit reproduit, en regard du texte chinois de HIUAN-TSANG, par SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism* (Luzac, Londres), t. III, p. 190. BACOT (*Le Buddha* p. 96) et EVANS-WENTZ (*Tibetan Yoga and Secret Doctrines*) en donnent des traductions fondées sur des textes thibétains, versions qui ne diffèrent de la nôtre que sur des points de détail.

Pour la doctrine du Vide et le *Mahâyâna* en général, nous renvoyons en outre aux ouvrages suivants : DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme et Le dogme et la philosophie du bouddhisme* (Beauchesne, Paris). GLASENAPP, *Der Buddhismus* (Atlantis). BU-STON, *History of Buddhism* (trad. du thibétain par Obermiller, Heidelberg 1931). SUZUKI, *Lankavatâra-sûtra* et *Studies in the Lan-*

préparatoire, et leur lien n'est pas sans analogie avec celui qui, dans l'ésotérisme occidental, unit les « Petits Mystères » aux « Grands Mystères ». On oublie trop souvent que le canon hînayânique contient, mais en germe seulement ou plutôt « en veilleuse », toutes les doctrines dont l'« explicitation » constitue le *Mahâyâna*, notamment le vide (*çûnya*), la sagesse latente (*prajñâ*), ses moyens d'épanouissement : les vertus salvifiques (*pâramitâs*) et son fruit : l'illumination (*bodhi*), pour ne citer que celles qui apparaissent dans notre texte ; c'est dire que le *Mahâyâna*, loin de s'opposer au *Hînayâna* et de dénaturer le Bouddhisme « historique » par l'intrusion d'éléments étrangers, comme on l'a prétendu, le ressuscite au contraire dans sa nature primordiale ; le petit et le grand « véhicule » sont deux aspects ou degrés, l'un plus extérieur et individuel, l'autre plus profond et universel, d'un seul et même enseignement qui, pendant plus d'un siècle après la mort du Bouddha, ne fut transmis que verbalement. C'est ce qu'exprime la tradition suivant laquelle Çâkyamuni, tout en prédisant à son disciple Ânanda qu'il renaîtrait sous le nom de Nâgârjuna, aurait confié la *Prajñâpâramitâ* aux *nâgas* – serpents gardiens de la sagesse cachée – pour qu'ils la révèlent à Nâgârjuna le jour où le monde serait mûr pour la recevoir, ce qui n'est pas un pieux subterfuge littéraire, mais tout simplement une allusion à la providentielle diffusion du Bouddhisme originel au-delà de l'Inde à partir du troisième siècle de l'ère chrétienne. Confondant la succession chronologique avec la succession logique, la plupart des orientalistes oublient que l'antériorité historique de la promulgation et de la diffu-

kavatâra-sûtra (Ruthledge). TAJIMA, *Etude sur le Mahâvairocana-sûtra* (Maisonneuve). ANESAKI, articles *Docetism, Tathâgata*, etc. dans *Hastings Encyclopedia*. COOMARASWAMY, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (Putnam, New York) et *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard Univ. Press). STEINSILBER OBERLIN, *Les sectes bouddhistes japonaises* (Grès, Paris). MARCO PALLIS, *Peaks and Lamas* (Cassel, New York). GETTY, *The Gods of Northern Buddhism* (Oxford). ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* (Heidelberg 1924). DWIGHT GODDARD, *A Buddhist Bible* (Thetford USA, 1938).

Pour le *Hînayâna*, voir notamment *Abhidammata-Sangaha, Compendium of Philosophy* (Pali Text Society, London) et COOMARASWAMY, *Hinduism and Buddhism* (Philosophical Library, New York).

sion du *Hînayâna* – comparable à l'expansion de l'Arianisme avant celle des dogmes conciliaires – ne l'empêche point d'être logiquement postérieur au *Mahâyâna*.

Pour bien comprendre le *Hridaya* «... il faut tenir compte, avant tout, de deux faits, à savoir que le Bouddhisme, premièrement, se présente essentiellement comme une méthode et que par conséquent il subordonne tout au point de vue méthodique, et deuxièmement, que cette méthode est essentiellement négative; il en résulte, d'une part, que la réalité métaphysique est envisagée en fonction de la méthode, c'est-à-dire comme ,état' et non comme ,principe', et d'autre part, qu'elle est conçue en termes négatifs: *Nirvâna*, l',extinction', ou *Çûnya*, le ,vide'. La négation a, dans la sagesse bouddhique, le même sens et la même fonction que le ,subjectivisme' dans la sagesse hindoue; désigner le *Nirvâna*, le *Çûnya*, par des termes positifs, reviendrait, pour parler en Vedântin, à vouloir connaître le Sujet pur, la ,Conscience divine', *Âtmâ*, sur le plan de l'objectivation, donc de l'ignorance².»

Ceci permet de voir combien il est absurde d'assimiler le «vide» mahâyânique au «néant»: le «néant» ne saurait devenir un état auquel on s'«éveille», une «illumination»; cependant, le vide n'est pas non plus un principe métaphysique envisagé comme tel et en lui-même – il ne devient en effet jamais «objet de connaissance», fût-ce à titre provisoire –, mais le complément «subjectif» de la Non-manifestation principale, à savoir une perspective spirituelle appelée à devenir un état.

A la place du Principe à «connaître», le *Mahâyâna* verra donc uniquement le But à «atteindre» ou à «réaliser». *Prajñâpâramitâ* est «la Sagesse qui est allée au delà», à savoir au delà de toute «objectivation» quelle qu'elle soit; le Vide n'est autre que l'illumination totale (*sambodhi*); c'est aussi le *nirvâna* «sans résidus existentiels» (*anupâdhiçesha*) équivalent bouddhique du *samâdhi* suprême des Yoga-Sûtras, l'*asamprajñâta-samâdhi*, qu'on a fort justement rendu par «enstase de la vacuité totale»³.

2. FRITHJOF SCHUON, *Perspectives spirituelles et faits humains* (à paraître).

3. M. ELIADE, *Techniques du Yoga*, Gallimard, 1948. Parmi les *darçanas* de la doctrine hin-

Si donc le Vide n'est pas proprement un principe métaphysique – comme l'ont prétendu, pour pouvoir le réfuter, les adversaires hindous du *Çûnyavâda* –, il n'est pas davantage la négation de ce principe, comme se plaisent à penser en Occident les admirateurs athés ou les détracteurs sectaires du Bouddhisme, puisqu'il aboutit, en fait, à la réalisation du Principe; de là le nom de *Mâdhyamaka* « perspective intermédiaire » donnée à la doctrine apparemment extrémiste de Nâgârjuna; le Vide, à l'opposé du néant, est bien le non-manifesté, mais seulement en tant qu'il est réalisé. Il faut « réaliser la non réalité » dit Milarepa: n'est « objet de connaissance » que l'évanescence des choses, les choses (*dharma*s) perçues « telles qu'elles sont » (*yathâbhûtam*), c'est-à-dire vides de réalité propre (*svabhâva*). « Les choses, dit Nâgârjuna, ne sont pas vides en vertu du Vide, mais parce qu'elles *sont* vides ». Il s'agit donc de passer de l'existence apparente à l'inexistence réelle des choses par une série de négations qui, graduellement, changeront « de signe »; à chaque exemple « nié » par notre texte correspond une extinction tout à fait comparable à chacun des *samâdhis* provisoires du Yoga-darçana. Et comme l'abolition de quelques-uns des « décors » constitutifs de l'illusion cosmique ne suffit pas, les autres qui subsistent venant aussitôt s'y substituer, le *Hridaya* projette la perception du Vide sur un « résumé » aussi complet que possible des contenus subjectifs et objectifs de la conscience et, finalement, sur le cycle duodénaire de l'« enchaînement des conditions de l'existence »; il y a là comme une récapitulation circulaire destinée à produire graduellement, de récitation en récitation, une intériorisation croissante de la concentration.

Mais, du moment que la négation (*çûnya*) de toutes les négations (*dharma*) équivaut en fait à la plénitude de l'affirmation, pourquoi, de-

due, ce n'est donc ni dans le Vedânta, ni dans le Sâmkhya qu'il faut chercher l'analogue du canon bouddhique, même de sa partie métaphysique (*abhidharma*) dont relève précisément le *Prajñâpâramitâ-Sûtra*, mais dans le *Yoga-darçana*. Rappelons que les *Yoga-Sûtras* de Patañjali, où il n'est d'ailleurs pas non plus fait mention de Brahma, définissent le *yoga*: *cittavrittinirodha* « la suppression des fluctuations mentales », et le *samâdhi* comme un état « où l'objet se révèle en lui-même et comme s'il était vide de lui-même ».

mandera-t-on, ne pas le dire et ne jamais exprimer, comme font les textes tantriques par exemple, l'identité du Vide et de la Plénitude (*pūrna*)? «Parce que, répond le Bouddha dans le canon pâli, cela n'est pas édifiant ... ; parce que cela ne tend pas à la conversion de la volonté, ni à la cessation, au repos, aux facultés supérieures, à la sagesse suprême ou au *Nirvâna*.» On a prétendu que c'est par réaction contre le Brahmanisme «spéculatif» dont ils sont sortis tous deux que Çakyamuni et Nâgârjuna se méfient ainsi «méthodiquement» des «anticipations mentales» de l'état suprême. En réalité, la nature même de leur illumination leur a, de toute évidence, révélé leur méthode. La doctrine advaitine exprime en somme la même vérité en disant que le Soi, le Témoin, ne saurait pas plus devenir objet de connaissance qu'il n'est possible à l'œil de se voir lui-même ; seulement, le Bouddhisme en tire une conséquence extrême, à savoir que la «vertu réalisante» de la double négation dont nous avons parlé est d'autant plus puissante que son contenu affirmatif reste implicite, inexprimé, et demeure ainsi, en quelque sorte, l'objet du seul silence de l'âme et de l'esprit. Pourtant, dira-t-on encore, cette «retraite concentrique» hors du *samsâra* n'est pas indéfinie, elle doit aboutir à un terme qui, produisant un «renversement de perspective», est une réalité positive. Certes, mais ce terme, cette «réalité limite» (*bhûtakoti*), comme l'appelle le *Prajñâpâramitâ-Sûtra*, ne dépend pas directement de notre effort de réalisation ; seule l'élimination des «obstacles» dépend de notre effort ; quant au fruit, il s'en suivra de lui-même, en mode ineffable et soudain, si bien qu'en le préjugant, on l'empêche d'éclore, de même qu'on chasse le sommeil en s'efforçant de l'imaginer. C'est pourquoi connaître, dans le Bouddhisme, c'est fixer son regard, non pas sur l'au-delà, mais au contraire, comme le montre le texte ci-après, sur le *samsâra*, et ne pas l'en détacher tant que toute la «ronde de l'existence» n'est pas résorbée en *Prajñâ*, que d'aucuns ont cru pouvoir appeler *Âtmâ* sans *Brahma*.

*Le Prajñâpâramitâ Hridaya Sûtra*⁴

(I) «Le Bodhisattva Avalokitéçvara pratiquait la profonde Sagesse transcendante, lorsqu'il perçut les cinq *Skandhas*⁵; et il vit que ceux-ci, dans leur nature propre, sont vides.

(a) «O Çâriputra⁶, dans ce monde, la forme est Vide et le Vide est forme; la forme n'est autre que le Vide et le Vide n'est autre que la forme; là où il y a forme, il y a vide; là où il y a vide, il y a forme. Il en va de même des sensations (*vêdanâ-skandha*), des pensées (*sanjñâ-skandha*), des volitions (*samskâra-skandha*) et de la conscience (*vijñâna-skandha*).

(b) «O Çâriputra, dans ce monde, toutes les choses (*dharmas*) ont le caractère du Vide: elles ne naissent ni n'avortent; elles ne sont ni pures ni impures; elles n'augmentent ni ne diminuent.

C'est pourquoi, Çâriputra, dans le Vide, il n'y a ni forme, ni sensations, ni pensées, ni volitions, ni conscience. Il n'y a ni yeux, ni oreilles ni nez, ni langue, ni corps, ni mental (*manovijñâna*)⁷; ni couleur, ni

4. «Sûtra de l'Essence de la Sagesse transcendante.» HIUAN-TSANG, le célèbre pèlerin et traducteur chinois du 7^e siècle, relate dans son fameux récit les secours miraculeux qu'il doit à la récitation du *Hridaya*.

Pour faciliter le commentaire, nous avons ajouté par parenthèses des chiffres et des lettres avant les principales divisions du texte.

5. Les *Skandhas* (litt. «branche», puis «division») que la suite du texte énumère sont les cinq éléments ou «agrégats» psychophysiques dont se compose l'individualité. Ils constituent les objets internes (*abhyantara*) de la psychologie bouddhiste. Précisons que le premier, *rûpa* «la forme» désigne grosso modo le corps, plus précisément «les organes des sens et leurs objets considérés uniquement dans leurs rapports avec la conscience individuelle» (R. GUÉNON, *L'Homme et son Devenir selon le Vedânta*, p. 115).

6. L'un des plus fameux disciples du Bouddha, qui lui parle ici à travers l'aspect de son «corps angélique» régissant le cycle actuel: *Avalokitéçvara*. On dit alors que Bouddha «parle en *sambkoga-kâya* (corps béatifique)».

7. Ces six facultés (*indriyas*) sont considérées à la fois comme internes (*abhyantara*) en tant qu'«organes percevants», c'est-à-dire en tant qu'elles rentrent dans les cinq *skandhas* (*abhyantara*) et comme externes (*bâhya*) en tant qu'«organes perçus», c'est-à-dire en tant qu'elles font partie des dix-huit «éléments objectifs» (*dhâtus*) dont l'énumération commence. Elles forment donc la transition entre leur domaine interne que le texte vient de rappeler et leurs objets respectifs et proprement externes: les six qualités (*vishayas*) qui suivent.

son, ni odeur, ni saveur, ni toucher, ni objets de pensée (*dharmas*) ; ni vue, ni ouïe, ni odorat, ni goût, ni contact, ni conscience (*vijñâna*)⁸.

(c) « Il n'y a là ni connaissance, ni ignorance, ni cessation de la connaissance, ni cessation de l'ignorance ... jusqu'à ce qu'on arrive à : il n'y a ni vieillesse et mort, ni cessation de la vieillesse et de la mort⁹. Il n'y a ni connaissance, ni obtention de la connaissance. »

(II) « Dans l'esprit du *bodhisattva* qui a fait de *Prajñâpâramitâ* sa demeure, il n'y a point d'obstacle ; et parce qu'il n'y a point d'obstacles en son esprit, il est sans crainte et, s'élevant au-delà des perspectives erronnées, il parvient au Nirvâna final. Tous les Bouddhas passés, présent et futurs, établis à demeure en *Prajñâpâramitâ*, atteignent ainsi la perfection de l'Illumination suprême. »

8. Les six consciences (*vijñânâ*), « actes communs » des facultés et des qualités, forment avec celles-ci les dix-huit *dhâtus* (éléments objectifs). *Dhātu* est souvent employé comme synonyme de *dharma*. Les *dhâtus* sont une portion des *dharmas*, à savoir celle qui peut devenir objet des facultés « naturelles », à l'exclusion de *prajñâ*.

On voit que la répétition des *skandhas* au début de cet alinéa, loin d'être arbitraire, signifie que le « moi » tout entier qu'ils composent devient maintenant, lui aussi, un *dharma* parmi les autres, sans quoi il ne saurait être inséré dans la Ronde de l'Existence dont la suite du *Hridaya* évoque la résorption.

9. Le *Hridaya* suppose connu le cycle des douze *nidânas*, « causes » secondes ou conditions dont chacune est déterminée par les précédentes et détermine à son tour les suivantes et dont l'enchaînement est appelé « production conditionnée » (*pratitya samutpâda*). Nous les énumérons d'après R. Guénon (ouvrage cité, pp. 118 et ss.) : La racine de l'existence individuelle est 1^o *Avidyâ* « l'ignorance », c'est-à-dire l'erreur qui fait supposer permanent ce qui n'est que transitoire ; de là vient 2^o *Samskâra* « l'activité réfléchie ou passion » qui, dans l'être embryonnaire, encore en puissance, fait naître 3^o *Vijñâna* « la connaissance distinctive » (ou conscience individuelle) ; celle-ci, s'unissant aux éléments psychiques fournis par les parents donne à l'être en voie de constitution 4^o *Nâma-Rûpa* « le nom et la forme », soit les états subtil et grossier, qui se condensent en 5^o *Shadâyatana* « les six organes » des six facultés (dont le mental est la sixième), d'où résulte 6^o *Sparça* « le toucher » ou l'expérience, par laquelle se produit 7^o *Vedanâ* « l'impression consciente ». Celle-ci, à son tour, engendre 8^o *Trishnâ* « la soif » qui, faisant rechercher l'agréable et fuir le désagréable, provoque 9^o *Upâdâna* « l'effort », élément initial de toute activité individuelle et point de départ de 10^o *Bhava* « l'existence actuelle » de l'être, qui va se trouver « spécifié » parmi les êtres vivants par 11^o *Jâti* « la naissance » ; celle-ci fait passer en acte l'agrégation des cinq *skandhas* suivant les proportions propres à cet individu par opposition à tous les autres de son espèce ; le complet développement de ces possibilités amène 12^o *Jarâmarana* « la vieillesse et la mort ».

(III) «C'est pourquoi il faut savoir que *Prajñâpâramitâ* est le grand *Mantra*, le *mantra* de la sagesse immense, le *mantra* suprême, le *mantra* sans égal, capable de calmer toute douleur; il est véridique parce que sans mensonge; voici le *Mantra* que proclame la *Prajñâpâramitâ*: *Gate, gate; pâragate; pârasamgate; bodhi, svâhâ!* (Parti, parti; parti pour l'autre rive; parvenu à l'autre rive; o Illumination, sois bénie!)»

COMMENTAIRE

Il suffit, on le voit, de présenter correctement le *Prajñâpâramitâ Hridaya* pour montrer que ce texte est beaucoup plus solidement charpenté qu'il ne paraît à la lecture de versions défectueuses. Il comporte trois parties principales que nous avons désignées par des chiffres romains et qui correspondent aux trois traits fondamentaux par lesquels le *Mahâyâna* se distingue du *Hînayâna*. Le premier trait (I) s'exprime traditionnellement en disant que la perspective hînayânique s'arrête au *puḍgalaçûnyatâ* (ou *puḍgalanairâtmya*): «vacuité (ou non-ipséité) de l'individu», alors que la Grande Voie conduit jusqu'au *dharmaçûnyatâ* (ou *dharmanairâtmya*), à la «vacuité (ou non-ipséité) de toutes choses», qu'il s'agisse de celles dont l'individu lui-même (*puḍgala*) est un agrégat, ou de celles qu'il perçoit ou conçoit en tant qu'«objets» (*dharma*). C'est la doctrine du vide. De ce premier trait dérivent les deux autres, qui sont de caractère méthodique. Pour accéder au Grand Véhicule – appelé aussi *bodhisattva-yâna* – l'initié doit devenir (II) *bodhisattva* («être d'illumination»), c'est-à-dire aspirer, non pas au *nirvâna* «pour soi-même» du *Pratyekabouddha* hînayânique, mais «à devenir Bouddha pour l'illumination de tous les êtres». Le troisième caractère (III) substitue à la vénération hînayânique pour Çakyamuni l'adoration du Bouddha Eternel, la participation béatifique (*bhakti*) à ses «Corps de Béatitude et de Vérité», ce qui implique certains moyens de grâce tels que l'image du Bouddha et des formules d'incantation, ignorées du *Hînayâna*. Notre texte fait ainsi apparaître le *Mahâyâna* comme une triple «amplification»

du Petit Véhicule, autrement dit, comme une restauration des trois «dimensions originelles» du Bouddhisme, ainsi que le montrera le commentaire qui va suivre.

(I) La première partie se subdivise à son tour en trois phases procédant du «moi» (a) vers le «non-moi» (b) et s'achevant par une récapitulation synthétique de ces deux perspectives (c). Alors que le *Hīnayāna*, partant du caractère douloureux de l'existence, s'achemine psychologiquement vers une extinction qui, éludant délibérément la nature des choses en elles-mêmes, demeure forcément subjective, le *Mahāyāna* part au contraire de la nature même des choses (*dharmadhātu*, *dharmathā*, ou *tathatā* «suchness»), qui est d'être vide de qualifications. Le *bodhisattva* ne procède donc pas empiriquement du connu vers l'inconnu, mais intellectuellement d'une Vérité qu'il «vérifie» en dépouillant successivement les *skandhas* (a), les *dharmas* (b) et leur «enchaînement causal» (c) de tout ce qu'ils paraissent être à ceux qui ne voient pas les choses «telles qu'elles sont en elles-mêmes» (*yathābhūtam*). Car il faut, selon Nâgârjuna, distinguer entre la Vérité vraie et la vérité d'apparence, et, dans cette dernière, discerner deux degrés: un degré «objectif», les *dharmas*, illusoire comme l'est un mirage, ou comme «la fille d'une femme stérile» (qui existe en tant qu'on peut la décrire); puis une apparence au «deuxième degré» qui n'est autre que le «Je» (*puḍgala*), illusoire comme l'est une pure hallucination ou comme «l'amour qu'inspire la fille d'une femme stérile».

(a) C'est le «moi», ce reflet d'un mirage, qu'il faut dissiper avant tout. Chacun des cinq *skandhas* – corps, sensations, pensées, volitions, conscience individuelle – est vide, et le Vide, précise le *Hridaya*, est chacun des cinq *skandhas*: la transcendance du Vide est donc aussitôt «corrigée» par son immanence dans chaque parcelle des éléments dont l'agrégation compose l'individualité. Cette interpénétration ne s'applique pas seulement aux quatre plans individuels – corporel, sentimental, mental et volontaire – que l'astrologie hermétique fait cor-

respondre aux quatre éléments (terre, eau, air et feu), mais à la conscience individuelle elle-même, donc à tout le domaine des cinq premiers «centres» qui, dans le *Kundalinî-Yoga*, s'échelonnent de la base de la colonne vertébrale à la région du «troisième œil»; et il y a, dans les deux cas, résorption, en cinq étapes, des agrégats grossiers et subtils de l'*ego* dans une conscience supra-individuelle. Nous ne faisons ce rapprochement que pour marquer une fois de plus l'affinité entre la perspective bouddhique et le *yoga-darçana*. L'action «pénétrante» de la conscience du Vide est exprimée plus fortement encore dans les versions chinoise, japonaise et thibétaine, où la formule «la forme est vide et le Vide est la forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme»¹⁰.

Le détachement des *skandhas*, dit un autre texte mahayânique, procure l'état de *shântidhātu* «sphère du calme»¹¹.

(b) L'hallucination subjective dissipée, il reste le mirage objectif des *dharmas*, au nombre desquels les *skandhas* ne figurent plus désormais qu'à titre d'objet quelconque parmi les autres¹². Immergés dans la conscience du Vide, l'îlot du «moi» cesse de dissimuler l'indivisible continuité sous-jacente aux apparences. La «présence» de l'essence non-manifestée des *dharmas*, de leur «réalité indifférenciée» (*dharmatâ*), ne risque plus maintenant de s'évanouir en cette transcendance «absente» que le Vide paraît être du point de vue individuel. Aussi la double formule précédente fait-elle place dorénavant à l'énoncé simple de ce que sont les choses *sub specie vacuitatis*: «dans le Vide, les choses ne naissent

10. Ces trois langues, où le substantif est en même temps un verbe – un *karma* –, ce qui permet d'éviter le verbe être, étaient certes prédestinées pour véhiculer la perspective bouddhique.

11. «Cet instant est capital: on va quitter la voie des *Shrâvaka* et des *Pratyekabouddha* (, Bouddhas pour eux-mêmes') pour entrer dans le *Mahâyâna*. Le Commentaire donne cette comparaison: la fleur de lotus n'est pas encore prête à s'épanouir, mais elle pointe déjà au-dessus de la surface liquide. Le pratiquant ne retombera plus dans la boue (des *skandhas*): il en est sorti» (TAJIMA, *Etude sur le Mahâvairocana-Sûtra*, p. 80).

12. «On a détruit la croyance aux *skandha*, mais on réside encore dans l'objectivation (*vikalpa*) des *dharmas*», dit de ce stade le *Sûtra* cité dans la note précédente.

ni n'avortent...»; cela équivaut à l'affirmation nâgârjunienne que les choses ne sont «ni existantes (telles que l'individu les voit dans le *samsâra*), ni inexistantes (telles que l'individu les conçoit dans le *nirvâna*)», mais non qu'elles ne sont en aucune façon¹³.

Semblables au «déplacement des lumières» dont parle la Kabbale, l'illumination déplace la perspective du vide en la faisant passer de l'objectivation (*vikalpa*) «vide» de réalité, à la réalité «vide» d'objectivation (*nirvikalpa*). C'est l'état du «cœur qui n'a pas d'objet», d'où le nom de «Voie sans objet» (*apralambana-yâna*) qu'on donne aussi au *Mahâyâna*. Pour expliquer au disciple la «vraie nature des *dharmas*», certains maîtres mahayânistes lui montrent un miroir sans taches, analogue visuel de la formule «dans le Vide, il n'y a...», dont la répétition convertit graduellement la perspective hînayânique de l'impermanence des *dharmas* en celle de leur évanescence, puis en celle de leur «transparence» originelle.

(c) Le miroir immaculé symbolise également la vérité de la «non-production originelle» (*âdyânutpâda*) des choses. On a prétendu que Nâgârjuna a nié la causalité, alors qu'il l'a simplement dépassée en restituant son sens profond à la version hînayânique de la «production en raison des causes» (*pratîtyasamutpâda*), c'est-à-dire à l'enchaînement des douze conditions (*nidânas*) de l'existence, dont l'«abolition» fut la victoire décisive de Çâkyamuni au terme de la nuit de l'illumination. Tout *dharma* est né d'une cause; celle-ci se dévoile à son tour comme l'effet évanescent d'une autre cause, et ainsi de suite: «C'est toujours le même cycle; où donc cherchons-nous l'origine? Ainsi, si nous réfléchissons, nous reconnâtrons la vérité de la non-production originelle: celle-ci est l'origine des dix mille *dharmas*¹⁴.» Connaître le Vide, c'est donc faire coïncider deux perspectives antinomiques, celle de «pro-

13. Le *Mahâyâna* rejette d'ailleurs expressément l'hérésie nihiliste, appelée *uccheda*. Voici comment SHÂNTIDOVA formule l'antinomie dont il s'agit: «Il faut tout d'abord détruire l'idée d'existence; l'idée d'inexistence disparaîtra d'elle-même.»

14. Tajima, Etude précitée sur le *Mahāvairocana-Sûtra*, texte fondamental de l'ésotérisme shingon et qui fut révélé, lui aussi, à Nâgârjuna.

duction par des causes» et celle de «non-production originelle». C'est ce qu'exprime notre texte en répétant successivement, pour chacun des douze *nidânas*, que «dans le Vide», il n'y a plus aucune trace d'un enchaînement conditionné, ce qui revient à transmuier leur apparente succession en simultanéité.

Les douze *nidânas* sont conçus comme un développement embryonnaire allant de l'ignorance (1^{er} *nidâna*), racine «subjective» de l'illusion à la vieillesse et à la mort (12^e *nidâna*), en passant notamment par la «soif d'existence» (8^e *nidâna*), racine de l'illusion «objective». L'ignorance (*avidyâ*) et la soif (*trishnâ*), expliquent les commentaires bouddhiques, sont les deux *nidânas* fondamentaux. Ils correspondent respectivement, parmi les douze signes du zodiaque, aux deux signes associés aux idées de vie et de mort : le Bélier, 1^{er} signe, et le Scorpion, 8^e signe, qui sont les deux «domiciles» de Mars. Or, l'ésotérisme musulman attribue à cette planète le «pouvoir d'illusion» (*al-wahm*), équivalent soufique de la notion védantique de «fausse imputation» (*adhyâsa* : objectivation erronée d'*Âtmâ*). Nous sortirions du cadre de ce commentaire en poursuivant cette correspondance pour les autres signes du zodiaque, mais ces exemples suffisent à montrer que l'enchaînement des douze *nidânas*, loin d'être arbitraire et inintelligible comme on l'a prétendu, est en réalité une synthèse initiatique du macrocosme. S'il est dit que le Bouddha obtint l'illumination en parcourant indéfiniment ce cycle dans les deux sens, évolutif et involutif, donc en intériorisant la Roue de l'univers, cela signifie que cette illumination n'avait pas simplement le sens hînayânique d'une extinction exemplaire, mais le sens mahâyânique d'une immanence perpétuelle à l'univers, devenu ainsi son corps ; «héros solaire», le Bouddha n'est autre que l'Homme Universel, dont le zodiaque figure précisément le corps. C'est pourquoi la doctrine mahâyânique du «triple corps», sur laquelle nous revien-

La nécessité logique de sortir du *regressus ad infinitum* peut conduire, comme dans le Vedânta, à l'idée de Cause première, transcendante et dont l'effet ne se distingue qu'illusoirement, ou bien, comme dans le Bouddhisme, à l'idée de non-production originelle de l'effet (= *dharma*), idée qui n'est autre que l'aspect négatif – apophatique – de la Cause absolue.

drons, situe *Mahāvairocana*, le Bouddha «solaire», au centre de la «Roue de la Loi» et place aux quatre points cardinaux ses quatre émanations principielles, les *Dhyâni-Buddhas*, en lesquels le *samsâra*, «vidé» de ses douze conditions transitoires, ressuscite en quelque sorte dans sa permanente actualité.

Passer de la périphérie au Centre en vidant les *dharma*s de toute objectivation, tel est donc la «sagesse transcendante» de notre texte. Elle est dite engendrer l'«Omniscience» (*sarvajñatâ*). Or, connaître l'existence tout entière comme non-cause, comme effet évanescent, c'est s'identifier à la Cause absolue. On ne voit pas, dans ces conditions, pourquoi l'on ne traduirait pas littéralement les deux termes déjà cités de *pudgalanairâtmya* et de *dharmanairâtmya*, à savoir: «ni le moi ni les objets ne sont le Soi»¹⁵. Et comme *pudgala* ne désigne le sujet que sous son aspect individuel, tandis que *dharma* désigne l'Objet à tous les degrés: individuel (les choses), universel (la Loi) et transcendant (la Vérité), il résulte de cette formule que le *Mahâyâna* porte à l'extrême la subjectivité absolue d'*Âtmâ*, qu'il n'évite d'affirmer que pour prévenir le risque d'une nouvelle «objectivation»¹⁶. «Si j'énonçais une thèse, dit Nâgârjuna, je serais en faute, mais je n'énonce aucune thèse.» Tout se passe comme si, du syllogisme védantin: «*Brahma* seul est réel; or, *Âtmâ* est identique à *Brahma*; donc: le monde est illusoire», le Bouddhisme n'affirmait que la conclusion afin de mieux garantir la réalisation des prémisses. Ainsi, Nâgârjuna et Çankarâchârya convergent en fait plus qu'on ne le pense, et les cinglantes critiques du second contre la «thèse» du Vide ne proviennent que de l'opposition radicale entre les points de départ et des deux géants spirituels: d'une part, la doctrine

15. S'obstinant à croire que le Bouddhisme identifie *Âtmâ* à l'âme individuelle, certains Orientalistes rendent *nairâtmyâ* par «egolessness»; le résultat est une contradiction par rapport à *pudgala*, qui désigne déjà l'*ego*, et une tautologie par rapport à *dharma*, car personne n'a jamais pris tous les objets pour des «moi».

16. «Mais comprendre la vraie nature des *dharma*s, c'est comprendre la vraie nature de notre cœur. La vraie nature de notre cœur, c'est la vraie nature des *dharma*s vue subjectivement; la vraie nature des *dharma*s, c'est la vraie nature de notre cœur vue objectivement.» (TAJIMA, op. cit.)

védique, indiscutable, de l'identité *Âtmâ-Brahma* ; d'autre part, l'« événement » spirituel, indiscutable lui aussi, de l'Illumination du Bouddha. Bien plus irréductible est l'antagonisme entre le patriarche bouddhique et Râmânûja. Ce dernier déclare, par exemple, qu'affirmer de *Brahma* qu'Il est non qualifié, c'est déjà Le qualifier ; et il en conclut, contre la thèse védantine, que *Brahma* est toujours qualifié. Nâgârjuna conclut en sens inverse qu'il faut garder sur Lui le Silence¹⁷. La phrase finale du passage que nous commentons : « il n'y a ni connaissance, ni obtention de la connaissance » ne dit pas autre chose, on le voit, que ces mots de la *Kêna Upanishad* : « Brahma est inconnu à ceux qui Le connaissent, et Il est connu à ceux qui ne Le connaissent point ».

(II) L'initiation à la Grande Voie, c'est-à-dire la consécration (*ab-hishêka*) comme *bodhisattva*, consiste à prononcer en présence d'un *guru* le « vœux initiatique » (*bodhicitta*) de devenir Bouddha pour le salut de tous les êtres, à l'instar de Çakyamuni lui-même¹⁸. L'initiation à la Grande Voie, en d'autres termes, a pour objet direct la « charité transcendante » : *dâna-pâramitâ*, qui n'est autre que la première des six « vertus bodhisattviques » (*pâramitâs* : *param* « au delà », *ita* « allé »). Sans cette « charité cosmique », *prajñâ*, le germe d'illumination qui sommeille au fond de tous les êtres, ne peut s'éveiller, et elle doit devenir coextensive à l'univers pour que *prajñâ* s'épanouisse en *Prajnâ-pâramitâ*, la dernière des six « vertus ».

« La notion de Vide engendre la Compassion », dit Milarepa. Fondée tout entière sur la vacuité du « moi » et du « non-moi », *dâna-pâramitâ*

17. Le *Lankavatâra*, Sûtra fondamental de l'aspect tantrique du *Mahâyâna*, fait dire au Bouddha octogénaire que, pendant les 44 ans de son ministère public, il n'a proféré aucune parole. Le silence est évidemment une modalité du Vide.

18. Voici quelques passages de la formule initiatique : « Moi, un tel, en présence de mon Maître un tel, en présence de tous les Bouddhas, je produis la Pensée de *Bodhi* ... J'adopte pour mère, pour père, frères, fils, sœurs et parents toutes les créatures. Désormais ... pour le bonheur des créatures, je pratiquerai la charité, la discipline, la patience, l'énergie, la méditation, la sagesse, les moyens d'application ... Que mon Maître m'accepte comme futur Bouddha. » Voir le texte complet dans DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, p. 302.

est en quelque sorte aux antipodes de l'altruisme. Elle enjoint d'aimer le prochain, non pas en tant que «prolongement du moi», mais au contraire en tant qu'il est «non-moi»¹⁹. *Dāna* consiste, d'abord, à s'aimer soi-même comme si l'on était son prochain, un composé de *dharmas* parmi les autres; ensuite, à voir dans le prochain, c'est-à-dire dans tout être vivant, un «miroir du Vide»; si je traite ainsi le prochain en tant qu'il est, lui aussi, virtuellement illuminé, je fais de lui un support de ma propre illumination qui, à son tour, réagira sur le prochain. Cette espèce de rythme circulaire de la charité cosmique, où nous retrouvons d'ailleurs le ternaire fondamental «moi» (*skandhas*) – «non-moi» (*dharmas*) – «existence» (*samsāra*), permet d'entrevoir l'un des aspects de la discipline mahayānique du *parināmana*: «l'attribution au prochain des mérites de sa propre réalisation». On donne souvent à cette charité la forme apparemment hyperbolique du «refus d'entrer dans le *Nirvāna* tant que le dernier brin d'herbe ne sera pas délivré». Prise à la lettre, pareille résolution (*pranidhāna*) ne saurait s'appliquer qu'à la fonction avatārique – représentée dans notre texte par le *Dhyāni-Bodhisattva Avalokiteṣvara*, le «Seigneur de compassion» –, non à l'individualité comme telle, fût-elle le véhicule de cette fonction, puisqu'elle est mortelle. Mais l'énoncé du *pranidhāna* n'en a pas moins un sens initiatique précis pour le *bodhisattva* en voie de réalisation «ascendante»: il l'exhorte à se placer au point de vue principal à partir duquel le «dernier brin d'herbe» est d'ores et déjà délivré, donc à réaliser intérieurement l'actualité permanente du «*Nirvāna* final» dont parle notre texte. Ce vœu lui révèle, par conséquent, la possibilité de dépasser l'état primordial – le *nirvāna* hīnayānique «avec résidus existentiels» – et de s'élever, pendant cette vie, vers le *nirvāna* suprême «sans résidus existentiels» (*anupādiṣṣha*), et ce en s'appuyant en quelque sorte sur les «obstacles», sur le «prochain», y compris les

19. «Si je me donne au prochain, dit un texte consacré à la pratique des futurs Bouddhas, si j'adopte le prochain comme mon autre vrai moi-même, c'est autant pour apaiser ma souffrance que pour apaiser celle du prochain; ... si je m'aime véritablement, il ne faut pas m'aimer» (*Bodhicaryāvatāra*).

règles extra-humains de la nature, parce que ceux-ci sont précisément les reflets terrestres de ses propres états supra-individuels; et en actualisant en lui-même la vocation ultime de toutes choses, le *bodhisattva* contribue pour sa part à la transfiguration finale de l'univers, puisqu'il fait lui-même partie de ce dernier. C'est ainsi que *dâna-pâramitâ* implique, éveille et diffuse en même temps la « prescience » – c'est le sens étymologique de *prajñâ* – de la « Bouddhité du triple temps » évoquée à la fin du passage que nous commentons.

Les quatre autres « vertus qui font transcender » sont : la « discipline » (*çila* : les abstentions canoniques), l'« énergie » (*vîrya*), la « patience » (ou « humilité » : *kshânti*) et la « méditation » (*dhyâna*); exaltées en *pâramitâs*, elles désignent respectivement le renoncement, l'héroïsme, la sérénité et la contemplation du Vide (*Samâdhi-pâramitâ*), qui engendre directement *Prajñâ-pâramitâ*²⁰. *Dâna*, la charité, est généralement citée en premier, parce qu'elle ouvre l'accès au *bodhisattva-yâna*; mais si l'on considère les six *pâramitâs* dans leur ordre hiérarchique, il est clair que cette vertu éminemment médiatrice et bhaktique se situe immédiatement avant les deux vertus intellectuelles, *dhyâna* et *prajñâ*, toujours citées en dernier, et après son complément « passif » : *kshânti*. *Çila*, vertu qui fait le pont entre les deux Véhicules et représente un minimum moral, est toujours énumérée avant *vîrya* et *kshânti*. La hiérarchie des six *pâramitâs* se présentera, dès lors, comme il suit :

1° <i>Çila</i> : Renoncement	2° <i>Vîrya</i> : Virilité
3° <i>Kshânti</i> : Patience (humilité)	4° <i>Dâna</i> : Charité
5° <i>Dhyâna</i> : Contemplation	6° <i>Prajñâ</i> : Sagesse

Ces trois couples complémentaires se superposent, on le voit, conformément au ternaire « moi » (1°, 2°) – « non-moi » (3°, 4°) – « existence » (5°, 6°) (*pudgala-dharma-samsâra*) qui ordonne la première

20. La méditation (*dhyâna*) se convertit en état contemplatif (*samâdhi*) quand l'objet contemplé – symbole ou vérité – est devenu une modalité de celui qui contemple; et *samâdhi* devient *prajñâ* « sagesse », lorsque cette identification ne cesse de « rayonner » dans les actes.

partie du *Hridaya*, et ils correspondent respectivement aux trois voies de réalisation, dites de l'Action (*Karma*), de l'Amour (*Bhakti*) et de la Connaissance (*Jñâna*) telles que M.F. Schuon les a examinées²¹. *Chandrakîrti* met d'ailleurs les six *pâramitâs* en connexion avec les six premiers des dix degrés (ou «terres»: *bhûmis*) de la «carrière» du *bodhisattva* d'une manière qui ne laisse guère de doute au sujet de cette correspondance²².

De toutes manières, *Karma* et *Bhakti* demeurent intégralement subordonnés au *Jñâna*²³. Les commentaires insistent sur le fait que les cinq premières vertus susnommées ne sont au fond que des modalités anticipées de la sixième qui, seule, mérite le nom de «matrice de la Bouddhité» (*Tathâgatagarbha*). Pourquoi celle-ci, dès lors, ne correspond-elle qu'au sixième degré parmi les dix *bhûmis* auxquels nous venons de faire allusion? Les quatre derniers degrés ont-ils trait à la réalisation «descendante»? C'est ce que suggèrent aussi nettement que possible

21. *Des modes de la réalisation spirituelle, Etudes Traditionnelles* d'avril-mai 1947 (Chacornac, Paris).

22. Voici, adaptée à l'ordre hiérarchique, la correspondance qu'il établit entre les vertus et les degrés ou états de la réalisation ascendante du *bodhisattva*: 1° *Çîla* prédomine dans l'état «immaculé», qui consiste à agir sans l'idée d'*ego*. 2° *Virya* prédomine dans l'état «radieux» qui perfectionne les bonnes actions et entraîne l'abandon complet de l'idée de «moi». 3° *Kshânti* dans l'état «beau, splendide», lié à la Réflexion et où la patience a déraciné la colère, vice fatal pour le *bodhisattva*. 4° *Dâna* dans l'état «joyeux», où la connaissance du Vide fertilise la charité. 5° *Dhyâna* dans l'état «invincible», où le *bodhisattva* perçoit la différence entre la vérité réelle et la vérité apparente. 6° *Prajñâ* dans l'état «face à face» (avec le Vide), état inaccessible tant que *dâna* l'emporte sur *prajñâ*, qui seule révèle le Vide et pénètre la production conditionnée.

Ceux qui ont quelques connaissances d'astrologie reconnaîtront sans peine les affinités suivantes: 1° et 2° avec les deux planètes maléfiques (ou plutôt «shivaïtes»: ♃ et ♂), 3° et 4° avec les deux planètes bénéfiques (ou «vishnouïtes»: ♃ et ♀) et 5° et 6° avec les deux lumineuses; Mercure enfin correspond fort bien à *bodhicitta*, le vœu initiatique, c'est-à-dire à l'initié lui-même en tant qu'il «épousera» toutes les vertus. Si l'on se rappelle les autres parallèles astrologiques signalés précédemment, et si l'on ajoute la correspondance des trois «qualités» (contraction, expansion, synthèse) avec le ternaire *pudgala - dharma - samsâra*, on constate que tous les éléments constitutifs de l'astrologie se retrouvent dans le Bouddhisme sous une forme purement psychologique et initiatique.

23. Ne fait exception que l'école *Jôdo*, fondée tout entière sur la confiance dans le vœu salvifique d'*Amida*, nom japonais d'*Amitâbha*.

les noms de ces ultimes étapes ainsi que celui des quatre *pâramitâs* additionnelles que l'auteur précité leur fait correspondre et qu'il appelle «vertus surnaturelles»²⁴; il précise d'ailleurs que la «septième vertu» marque la fin de la carrière active et dynamique et le commencement de la voie «non-agissante» où le Bodhisattva, affranchi du *samsâra*, voit les vœux formés durant son ascension porter la plénitude de leurs fruits. Les mêmes vertus qui avaient servi de «supports» à l'obtention de la Sagesse transcendante réapparaissent, on le voit, comme «fruits» de cette dernière, et c'est exactement cela que le *Sûtra* appelle les «moyens d'application» (*upâyas*) de *Prajñâpâramitâ*, en précisant que ceux-ci ne font qu'un avec une vertu déjà signalée à propos de la charité, à savoir l'attribution au prochain de ses propres mérites» (*parinâmana*); il est dit, en effet, que le *parinâmana* comporte deux aspects, l'un ascendant et l'autre descendant: le premier aspire à l'illumination universelle (*sambodhi*), et le second, partant de la connaissance totale (*sarvajñatâ*) ou «Bouddhité» (*Buddhatâ*), «redescend» sur les êtres impliqués dans le *samsâra*. La conscience du *Bodhisattva* est alors unie à la fonction avatârique par une continuité d'état qui en fait un corps spirituel.

(III) Le *Hridaya* s'achève sur la glorification du *mantra* de *Prajñâpâramitâ*. Nous retrouvons une fois de plus, dans cette incantation, le ternaire initiatique de la I^{re} partie. *Gate, Gate*: «parti, parti» désigne en effet l'élimination du «moi», *Pâragate*: «parti vers l'autre rive», le détachement des choses et *Pârasamgate*: «parvenu à l'autre rive», l'affranchissement de l'existence comme telle. Dans le préfixe *pâram* «au-delà», «de l'autre côté», qui entre dans les deux derniers termes, nous retrouvons, d'autre part, la «perspective» du Vide, suivant la-

24. *Chandakîrti* établit comme il suit les rapports entre les quatre ultimes *pâramitâs* et *bhûmis*: 7^o La «parfaite maîtrise des moyens» (*upâyas*) prédomine dans l'état «qui porte au loin». 8^o La vertu des «résolutions» (*pranidhâna*) l'emporte dans l'état «immuable», où le *Bodhisattva* apparaît sous diverses formes. 9^o La vertu des «pouvoirs» correspond au degré de la Bonté et enfin 10^o *Jñâna-pâramitâ* s'épanouit au degré de l'«aboutissement final», appelé aussi «Nuage de Vérité», expression qui rappelle le *nubes pluant Justum* de la Bible.

quelle ce n'est pas aux choses (*dharmas*) de changer, mais à nous de voir leur essence (*dharmatâ*) en les contemplant «de l'autre côté» jusqu'à ce que leur «être» (*asti*) ou «ne pas être» (*nâsti*) ne soit plus une alternative, mais une non-dualité (*advaita*), c'est-à-dire jusqu'à ce que soit dépassée la dualité *samsâra-nirvâna*. *Prajñâpâramitâ*, la vertu des vertus n'est autre que cette perspective. Ces trois membres du *Mantra* explicitent, on le voit, le Nom dont Çakyamuni se désignait lui-même : *Tathâgata* «Celui qui est ainsi allé», tandis que le quatrième : *Bodhi*, désigne l'identification de l'invoquant avec son Nom éternel²⁵. «O Illumination, *Svâhâ*»²⁶, évoque ainsi sans le nommer, conformément à la doctrine du Vide, celui qui, en définitive, est le Sujet de l'invocation.

Incorporation rythmique de la Bouddhité (*Buddhatâ*), la formule *gate, gate, pâragate, pârasamgate* préfigure manifestement le «Triple Mystère de l'Égalité du Corps, de la Parole et de la Pensée», quint-essence du *Mahāvairocana-Sûtra*, l'Écriture fondamentale du Bouddhisme ésotérique extrême-oriental (notamment *Tendai* et *Shingon*). D'autre part, les trois membres de la dite incantation retracent non moins manifestement la doctrine du «triple corps» (*trikâya*) du Bouddha éternel : corps individuel ou «de projection magique» (*nirmâna-kâya*), corps universel ou «de Béatitude» (*sambhoga-kâya*) et corps principiel ou «de Vérité» (*dharma-kâya*)²⁷. Formulée par Açvaghosha, le

25. *Bodhi* est en effet de même racine que *Buddha* «Eveillé, Illuminé». Çakyamuni ne se faisait jamais, de son vivant, appeler *Buddha* par ses disciples, mais *Tathâgatâ*. Ce changement de nom après la mort est à rapprocher de Jean, XVI, 7 : «Il vous est avantageux que je m'en aille ! Car si je ne m'en vais pas, le Consolateur (c'est-à-dire «le Saint-Esprit que le Père enverra en mon nom») ne viendra point à vous», car les Apôtres ne s'adressaient pas non plus au Christ par son «nom d'invocation». L'absence de *mantras* dans le *Hînayâna* et leur fréquence dans le *Mahâyâna* montre bien que la «succession apostolique» du second est plus intérieure – et partant plus cachée – que celle du premier. «Il n'y a d'efficace dans la réalisation que la puissance des *mantras*», affirme le Tantrisme qui, suivant R. GUÉNON, paraît précisément associé à l'origine du Bouddhisme.

26. Cette exclamation est employée en un sens analogue à l'*Amen* des trois traditions monothéistes.

27. Le premier de ces trois corps a un commencement et une fin, le second est dit avoir un commencement, mais pas de fin, et le troisième «ni commencement, ni fin» : c'est le

guru probable de Nâgârjuna, cette doctrine est à la base du Bouddhisme tantrique ou *Vajrayâna* (Voie de Diamant), voie d'incantation (*mantrayâna*), appelée parfois la «Troisième mise en mouvement de la Roue de la Loi»; l'un de ses aspects les plus profonds est précisément le *Sûtra* précité du «Grand Illuminateur» *Mahāvairocana*) qui n'est autre que Bouddha en *Dharma-kâya*, Bouddha en tant que Loi (*Dharma*) ou Raison éternelle des choses. Estimant que l'invocation et l'adoration (*bhakti*) du Bouddha éternel et, partant, la conception du *Trikâya*, ne sont guère compatibles avec la doctrine du Vide, certains auteurs en concluent que la dernière partie du *Hridaya* doit être une adjonction ultérieure. Ils oublient que, si toute chose est vide, cela est vrai aussi des éléments constitutifs de l'humanité du Bouddha, en sorte que son corps historique ne pouvait être qu'une incarnation illusoire, une «apparition» (*nirmâna*)²⁸; ils oublient aussi que le propre de cette «apparition» était de laisser en quelque sorte «transparaître» la nature essentiellement vide des *dharmas* au point d'en faire sa propre nature, son Corps véritable ou *Dharma-kâya*, de manière que «Çakyamuni en *nirmânakâya* et Vairocana en *dharmakâya* sont identiques»²⁹. Entre ces deux pôles extrêmes de l'Existence s'échelonne l'ensemble des degrés

«Corps de diamant» (*Vajrakâya*), imbrisable comme l'Illumination et le Vide, que symbolise le *Vajra* («foudre» et «diamant»). Le monde est conçu comme la «Matrice» (*Garbha*) du *Vajra*; et c'est parce que l'incantation consiste à s'assimiler les rythmes de l'univers que le *Mantra* de *Prajñâpâramitâ* est dit «engendrer» le Corps de diamant.

28. Si les Pères apostoliques avaient été des Orientaux, leur condamnation de l'hérésie «docétique» (de *dokeo* «paraître») aurait été sans objet. Le docétisme, pour qui le corps du Christ n'est qu'un *nirmânakâya*, n'est pas hérétique en lui-même, mais seulement dans l'ambiance occidentale, où le corps est considéré comme une réalité irréductible, en sorte que le docétisme y revient à nier l'humanité de l'*Avatâra*.

29. Tajima, ouvrage cité, p. 47. Vairocana «L'Illuminateur» est le premier des cinq Bouddhas principaux (*Dhyâni-Buddhas*), dont le quatrième régit le cycle actuel et porte le nom d'«invocation» *Amitâbha* «Lumière infinie». *Vairocana*, le «Bouddha solaire», occupe symboliquement le centre de la Roue céleste et chacun des autres *Dhyâni-Buddhas* l'un des quatre points cardinaux, ainsi que nous l'avons signalé précédemment. Au sujet des cinq «Sagesses» qui leur sont attribuées respectivement – notamment celle de la «Discrimination» à *Amitâbha*, régent de l'Ouest – voir M. Pallis, *Peaks and Lamas*, chap. «The Round of Existence».

ou « terres » (*bhûmis*) supra-individuels qui, pour les êtres qui n'ont pas réalisé cette Identité suprême, séparent le « Ciel » de la « Terre », et c'est cet abîme supraformel que franchit mystérieusement, en mode intemporel et inéteudu, le « Corps béatifique » des *Bodhisattvas* de Contemplation (*Dhyâni-Bodhisattvas*), parmi lesquels *Avalokiteçvara* « le Seigneur qui regarde en bas » ou *Kouan-yin* « la Déesse de Compassion » régissent plus particulièrement le cycle actuel de l'humanité³⁰. Loin d'infirmier la perspective du Vide, la doctrine du *Trikâya* la révèle au contraire « de l'autre côté », en tant que plénitude réalisée³¹.

Cette doctrine permet aussi de comprendre pourquoi la diffusion des premières statues représentant la forme humaine du Bouddha coïncide avec le courant « bhaktique » qui traversa le monde aux premiers siècles de l'ère chrétienne, époque où commencent à se répandre la *Bhagavadgîta* et, précisément, le Bouddhisme de la Grande Voie. Sans porter atteinte au caractère foncièrement « jñânique » du *Mahâyâna*, ce courant sert de véhicule à son expansion. Jusqu'alors, les reliefs

30. On voit que le corps béatifique (*sambhoga-kâya*) est celui qui s'oppose directement aux ténèbres de l'ignorance (*avidyâ*) ; cette opposition apparaît dans le fait qu'il a « un commencement, mais pas de fin », tandis que l'ignorance, au contraire, est dite « sans commencement, mais ayant une fin ». C'est par là que le « corps de grâce » transforme le corps « qui a un commencement et une fin » en celui qui est « sans commencement et sans fin ».

31. Il est donc très significatif que le *Vajrayâna*, la troisième voie bouddhique, porte aussi le nom de *Yogâcâra*, terme qui signifie exactement « réalisation initiatique ». Cette voie dépourvue de toute « théorie métaphysique » reçut au 5^e siècle sa formulation la plus connue en Occident, le *viññânavâda* « perspective de la pure conscience », par *Asanga* et son frère *Vasubandhu* (qu'il convertit du *Hînayâna* au *Mahâyâna*) ; elle se résume dans la proposition : « Ces trois mondes ne sont que Pensée. » Pour comprendre combien est fautive la traduction ordinaire de *viññânavâda* par « idéalisme », il faut savoir que la perspective initiatique consiste, par définition, à n'envisager le monde que comme un « aspect de l'âme », sans le moindre égard aux « théories philosophiques ». Ajoutons que *Çankara*, qui s'attaque plus particulièrement au *viññânavâda*, reconnaît lui-même la ressemblance avec *Âtmâ* de son élément fondamental, l'*âlâya-viññâna* ou « Conscience-réceptacle », unique « Sujet » réel de l'illusion cosmique ; le monde n'est pas absolument irréel, disent les *Vijnânavâdins*, mais il n'a pas la réalité qu'on lui attribue tant qu'on n'a pas réalisé le Vide. Ces précisions permettent de comprendre pourquoi les *Sûtras* de la « troisième voie » bouddhique, celle qui s'est répandue au-delà de l'Inde, affirment qu'elle est la dernière dans le temps, mais la première dans l'esprit du Bouddha.

évoquant la vie de Çakyamuni figuraient ce dernier en mode «aniconic», suivant l'expression de Coomaraswamy, c'est-à-dire en remplaçant sa personne par un symbole (parasol royal, arbre de la *bodhi*, roue, *stûpa*, empreinte des pieds), et cette «absence individuelle» du Bouddha au milieu des nombreux personnages qui l'entourent est comme la figuration de la «vacuité du moi», perspective à laquelle s'arrête la Petite Voie, où la vacuité des choses objectives en elles-mêmes est au nombre des «questions refusées». Dorénavant, cette iconographie fait place à son complément inverse : la statue isolée du Bouddha qui, par sa richesse esthétique, son expression d'«ubiquité intérieure» et sa «présence totale», évoque non moins suggestivement le *dharma-çûnyatâ*, la vision mahâyannique de la vacuité universelle. Cette connexion entre l'apparition de l'icone du Bouddha et la restauration de son enseignement originel explique notamment les deux faits suivants : si la statuaire hinâyannique, dont l'éclosion est contemporaine de celle du *Mahâyâna*, se reconnaît à sa pauvreté esthétique, c'est que l'image du Bouddha n'y joue nullement le rôle de «moyen de grâce» initiatique ; dans les statues singhalaises ou siamoises, par exemple, on cherche vainement la «présence réelle» des six *pâramitâs*, si manifeste dans les figurations thibétaines, chinoises et japonaises du *Tathâgata*³². Et si, d'autre part, le courant bhaktique dont nous venons de parler prend dans le Bouddhisme un caractère *sui generis* très différent de ses modalités vishnouites ou chrétiennes, par exemple, c'est parce qu'il s'y modèle sur la doctrine apophatique et «jñânique» du Vide : la *bhakti* devient le véhicule providentiel d'une révélation qui semble la contredire. Issue de ce contraste, l'icone – picturale ou plastique – du Bouddha illustre d'une manière particulièrement frappante la coïncidence paradoxale du divin et de l'humain qui est le propre du «moyen de grâce». Car tandis que

32. Nous ne parlons même pas des Bouddhas du style Gandhâra, où, en raison de l'influence hellénistique, les vertus bodhisattviques sont totalement absentes, y compris notamment *vîrya-pâramitâ* «l'énergie spirituelle». Voir à ce sujet COOMARASWAMY, *The Origin of the Buddha Image* (*The Art Bulletin*, New York University, Juin 1927), où l'auteur réfute la thèse «grécolâtre» de Foucher.

les autres icones (*pratîkas*) «objectivent» un principe transcendant qui deviendra chez l'adorateur un état «subjectif», celle-ci figure directement et exclusivement cet «état»; objectivant l'absence d'objectivation – car «nul ne peut voir le voyant de la vision» – l'image du Bouddha est en quelque sorte le miroir du Soi de celui qui la contemple. Se contempler soi-même dans cette «présence réelle du Vide dans la forme», c'est transmuier graduellement le moi et les choses en «une ombre sur les marches du temple, qui ne soulève pas de poussière», en «un rayon de lune dans l'eau, qui ne laisse pas de traces», en une «goutte de rosée qui s'évapore». Celui qui, devant un Bouddha, récite le *Prajñâpâramitâ-Mantra*, devient lui-même *Prajñâpâramitâ*, «Mère de la Bouddhité». Aussi cette Vertu est-elle représentée par une statue qui se distingue uniquement par la féminité de son corps de celle du Bouddha faisant le geste de «mettre en mouvement la Roue de la Loi».