

Logique et mystique dans la Vajracchedik

Autor(en): **Bugault, Guy**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **47 (1993)**

Heft 4: **Mystique et rationalité : Inde, Chine, Japon : Actes du colloque
tenu à l'Université de Genève du 29 au 30 novembre 1990**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147021>

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.

LOGIQUE ET MYSTIQUE DANS LA *VAJRACCHEDIKĀ*

Guy Bugault, Paris

1.

Pour m'entretenir avec vous de "Mystique et rationalité", je choisis le texte de la *Vajracchedikā*, "Celle qui fend le foudre" ou "Celle qui fend comme le foudre", en suivant l'édition d'E. Conze de 1957 (Roma, ISMEO, réimpr. 1974). Je choisis la *Vajracchedikā* pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle s'accorde directement avec le thème de ce Colloque. Ensuite, parce que ce texte indien, plus précisément sanskrit, a été très largement traduit et répandu en Asie et y a exercé une immense influence, notamment en Chine et au Japon, sans compter des versions en langue tibétaine, mongole, mandchoue, etc. De ce fait, il s'accorde également avec le caractère interculturel de notre rencontre aujourd'hui.

La *Vajracchedikā* est, parmi les textes du Mahāyāna introduits en Chine, l'un de ceux qui connurent une fortune considérable. En témoignent six traductions chinoises, depuis celles de Kumārajīva (an 400), de Bodhiruci (520), Paramārtha (562), celle de Dharmagupta (600) qui passe pour la plus littérale, Xuanzang (660), jusqu'à celle de Yijing (703); et aussi les très nombreux Commentaires et Sous-commentaires, qui sont tantôt des traductions du sanskrit en chinois, tantôt des originaux chinois. Parmi les traductions, citons le Commentaire d'Asaṅga (4^e siècle) traduit en 711 par Yijing, le Sous-commentaire de Vasubandhu dont l'original sanskrit est perdu mais qui nous est parvenu par les traductions chinoises de Bodhiruci (509), de Yijing (711), sans compter un Sous-sous-commentaire de Vajraśrī qui nous est connu par une traduction de Bodhiruci. Sont écrits directement en chinois deux autres Sous-sous-commentaires, l'un de Kuiji (7^e siècle) de l'Ecole Faxiang, l'autre de Yijing vers 700. D'autres Ecoles chinoises ont aussi leur Commentaire propre de la *Vajracchedikā*: celui de Jiyi (6^e siècle) pour l'Ecole Tiantai, de Jizang (6^e-7^e siècles) pour l'Ecole Sanlun; ceux de Zhiyan (7^e siècle), de Zongmi (8^e-9^e siècles) et de Zouxuan (10^e-11^e siècles) pour l'école Huayan. Il serait fastidieux d'être exhaustif. Cet aperçu incomplet démontre assez l'intérêt durable soulevé en Chine par le *Vajracchedikā prajñāpāramitā sūtra*. Quant à l'iconographie, mentionnons le frontispice de l'impression chinoise du *sūtra*, datant de 868, conservée à Dunhuang avant d'être transportée au British Museum

par Sir Aurel Stein. Du côté japonais, signalons parmi de nombreuses traductions, celle effectuée à partir d'un manuscrit mongol et qui figure dans *Kongō Hannya Haramitsu*, ed. HASHIMOTO Kōhō et SHIMIZU Ryōshō, Tōkyō, 1941.

Enfin une dernière raison qui me fait choisir la *Vajracchedikā* est que les Chinois ont souvent privilégié l'aspect laïc de la tradition bouddhiste, comme en témoigne leur intérêt pour le *Vimalakīrti-nirdeśa*, dont le héros apparaît aux yeux de Paul Demiéville comme "essentiellement, agressivement laïc"¹. Or la *Vajracchedikā*, si elle est écrite vraisemblablement par des moines et même très experts (surtout jusqu'à 13a), est à coup sûr écrite à l'intention des laïcs. A tous ceux que leurs occupations empêchent de lire des traités savants ou de passer la journée en méditation, elle offre le moyen de graver dans leur coeur et de mémoriser des formules dont le contenu dépasse la logique de la vie ordinaire. Elle leur propose une pratique permettant de concilier vie active et quiétude, c'est-à-dire la perspective mondaine et laïque de l'accumulation des mérites et celle de la *prajñāpāramitā* ou de la sagesse ultime, qui transcende toute idée de comptabilité des mérites personnels, assurément toute idée d'avoir, peut-être même, comme nous le verrons tout-à-l'heure, la catégorie de l'être. Cette intention s'exprime par des métaphores hyperboliques du genre suivant: à supposer qu'un fils ou une fille de famille ne prélève qu'une stance de quatre pieds du présent texte et en fasse part aux autres, la masse des mérites qui va lui échoir ne souffre aucune comparaison (*upaniṣad*) avec celle qu'obtiendrait un homme ou une femme qui offrirait aux Tathāgata, aux Arhant, aux Buddha souverains, les "sept joyaux" jusqu'à en faire un tas égal à tous les monts Sumeru existant dans les milliards d'univers². Et encore: si l'on avait rempli, avec les sept joyaux, autant de milliards d'univers qu'il y a de grains de sable dans des Ganges eux-mêmes aussi nombreux qu'il y a de grains de sable dans le Gange indien, eh! bien l'offrande qu'on ferait aux Tathāgata, etc. vaudrait moins de mérites que de prélever une stance de quatre pieds, etc.³

1 P. Demiéville, "Vimalakīrti en Chine" dans E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, p.439.

2 *Vajracchedikā* 8 et 24 - la liste traditionnelle des sept joyaux comporte certaines variantes parmi: or, argent, lapis-lazuli, corail, perle (rouge ou blanche), diamant, améthyste, ambre, cornaline, etc...

3 *Vajracchedikā* 11.

Autant dire que ces comparaisons suggèrent un passage à la limite - sur lequel nous reviendrons - de l'ordre mondain vers l'ultramondain. Les énoncés mnémotechniques proposés aux laïcs sont asymptotes à la fine fleur de l'intelligence exposée dans les *sūtra* développés, en particulier l'*Aṣṭasahasrikā prajñāpāramitā* dont la *Vajracchedikā* se fait plusieurs fois l'écho. Ces énoncés n'en restent pas moins abrupts, condensés à l'extrême, comme si l'on administrait aux laïcs des comprimés de sagesse. Cela ne va pas sans paradoxes. Examinons-les de plus près.

2.

Choisissons quelques exemples de ce tour de pensée paradoxal, dans lequel deux termes, qui ne sont pas seulement contraires mais contradictoires, sont reliés entre eux comme s'ils étaient identiques. Le lien qui les unit au point de les identifier se présente chaque fois sous la forme du pronom démonstratif *ta-* décliné le plus souvent à l'instrumental *tena*, rarement à l'ablatif *tasmāt* comme dans le *Hṛdaya-sūtra*. Notons que dans le manuscrit de Pargiter on trouve *tad*. Dans tous les cas, qu'il s'agisse du moyen ou de la cause, l'expression *tenocyate*, *tenocyante*, fonctionne à la fois comme une liaison logique (*yukti*) et comme un couperet à la fin d'un développement. Elle marque une conséquence en dépit des apparences. Ainsi, après avoir déclaré qu'une seule stance de quatre pieds, conservée dans le cœur et communiquée aux autres vaudrait un mérite infini, le texte demande pourquoi (*tat kasya hetoḥ*). Il répond: parce que les Buddha bienheureux en proviennent, faisant écho à l'*Aṣṭasahasrikā* enseignant que "la *prajñāpāramitā* est la mère et la génitrice des Tathāgata"⁴. L'interrogation rebondit alors en cascade: pourquoi cela? Or voici la réponse qui nous importe: "les *dharma* qui sont le privilège des Buddha, les *dharma* qui sont le privilège des Buddha, ô Subhūti, le Tathāgata en a parlé précisément comme n'étant pas le privilège des Buddha. C'est pourquoi on les appelle *dharma*-privilège des Buddha"⁵.

4 *Aṣṭa*, ed. R. Mitra, XII, 254; cf. III, 58; XXVIII, 463.

5 *Vajracchedikā* 8 in fine: *buddhadharmā buddhadharmā iti subhūte 'buddhadharmāś caiva te tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyante buddhadharmā iti*. Il s'agit des dix-huit *āveṇika dharma* et donc aussi de la nature de *buddha* ou *tathatā*. Quant à Subhūti, il est l'interlocuteur du Bienheureux dans la *Vajracchedikā*. C'est le même bodhisattva qui renonce à interroger Vimalakīrti sur sa maladie

Notre surprise est à double détente. D'une part, surprise que le Tathāgata ait déclaré que les *buddhadharma* sont *abuddhadharma*, identifiant ainsi les contradictoires. Mais surprise plus grande encore, lors de la conclusion. En effet, le texte ne dit pas "malgré cela on les appelle *buddhadharma*, propriété exclusive des Buddha", il dit "c'est pour cette raison qu'on les appelle *buddhadharma*" ou "c'est en cela qu'ils sont nommés privilège des Buddha". Notons que dans cet exemple et dans ceux qui vont suivre les choses se passent au niveau du langage, comme l'attestent les racines verbales BHĀṢ, VAC. Ou plus exactement la *Vajracchedikā* part d'énoncés préalables mis dans la bouche du Tathāgata. De ce fait, l'argumentation de la *Vajracchedikā* fonctionne comme un métatexte.

S'agit-il de savoir si le Tathāgata possède des marques (*lakṣaṇa*) auxquelles on puisse le reconnaître? C'est la question de l'iconographie ou de l'inscription des mérites. Le texte donne une réponse anicônique: sa vraie marque est d'être sans marques (*Vajracchedikā* 5). Tous les signes sont trompeurs. 13d reprend le même topique en précisant qu'il s'agit des trente-deux marques du grand homme (*mahāpuruṣa*) et l'on se souvient des prétentions de Devadatta, le cousin du Bienheureux, qui n'en comptait que trente⁶. Mais ce qui nous intéresse, c'est que 13d articule le raisonnement autour de la *yukti*, du cliché déjà rencontré: *tenocyante*. "Les trente-deux marques du grand homme dont a parlé le Tathāgata, de celles-là mêmes le Tathāgata a parlé comme étant des non-marques. C'est pourquoi on les appelle 'les trente-deux marques du grand homme'".

Le même ressort dialectique claque à l'occasion d'autres couples de contradictoires. Parmi eux *kṣetravyūha/avyūha*, *punyakandha/askandha*, *saṃjñā/asamjñā*, *sattva/asattva*, *ātmabhāva/abhāva*, *dharmadeśanā/na...*

(*L'Enseignement de Vimalakīrti*, p.154-159). D'une façon générale, il est présenté dans le Mahāyāna comme expert dans la concentration de la vacuité (*śūnyatā-samādhi*) et réputé pour son irénisme (*araṇā*) dans sa manière d'enseigner.

- 6 La question des signes auxquels on pourrait reconnaître l'homme sage a toujours préoccupé les Indiens. Arjuna interroge à ce sujet Kṛṣṇa dans la *Bhagavad-Gītā*, II, 54-72. Quant à la *Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, III, 5, passant en revue les degrés du progrès intérieur, elle demande à la fin comment un brâhmane est vraiment brâhmane. Elle répond "il est tel intrinsèquement" (*sa brâhmaṇaḥ kena syāt? yena syāt tenedṛśa eva*). Réponse très voisine de celle de notre texte pour le Tathāgata.

dharmadeśanā. Enfin, couronnant le tout, *prajñāpāramitā/apāramitā* (*Vajracchedikā* 13a).

Subhūti ayant demandé au Bienheureux, à propos de la *Vajracchedikā* elle-même, comment s'appelle ce "Discours sur la Loi" (*dharma-paryāya*), comment le graver dans son cœur, il lui est répondu: "'sapience qui est passée au delà', ainsi s'appelle, ô Subhūti, ce Discours sur la Loi, ainsi grave-le dans ton cœur. Pourquoi? Cela même, ô Subhūti, qui a été enseigné par le Tathāgata comme sapience qui est passée au delà, cela même a été enseigné par le Tathāgata comme n'étant pas passée au delà. C'est pourquoi on l'appelle 'sapience qui est passée au delà'."⁷

Conze traduit "wisdom which has gone beyond", suivant l'étymologie traditionnelle de *pāram-ita* et peut-être ayant à l'esprit le *mantra* final du *Hṛdaya-sūtra*: *gate, gate, pāragate, pārasaṃgate, bodhi svāhā*. Quant à *prajñā*, qui correspond à la capacité de discernement de l'intelligence, à sa fine pointe, l'*acies mentis*, Alex Wayman ne se satisfait pas de la traduction par *wisdom* ou *sagesse*, malgré l'orientation sotériologique de la *prajñā*. Il propose *insight* qui présente le grand avantage de convenir pour les trois degrés de la *prajñā* (*śrutamayī-*, *cintāmayī-*, *bhāvanāmayī-*). En français, pour tenir compte des deux aspects de pénétration intellectuelle et existentielle, j'ai utilisé - à la suite de La Vallée Poussin notamment - "sapience". Quoi qu'il en soit, ce qui nous importe ce sont les deux termes contradictoires *pāramita / apāramita* et le fait qu'ils soient unis par une connexion logique (*yukti*), à savoir *tena*. Tout se passe comme si la *prajñā* méritait le nom de *pāramitā* par cela même qu'elle inclut sa propre contradiction⁸.

Même sorte de raisonnement paradoxal - avec une double détente - à propos du bodhisattva et de sa vocation à aider les autres. Après qu'il a conduit d'innombrables êtres (*sattva*) au nirvāṇa, aucun être n'a été conduit au nirvāṇa. Pourquoi cela? Si la notion d'un être venait à se produire chez un bodhisattva, on ne pourrait plus l'appeler "bodhisattva". Pourquoi cela? On ne saurait appeler bodhisattva celui auquel advient l'idée d'un moi,

7 *Vajracchedikā* 13a: *prajñāpāramitā nāmāyaṃ subhūte dharma-paryāyaḥ, evaṃ cainam dhāraya. tat kasya hetoḥ? yaiva subhūte prajñāpāramitā tathāgatena bhāṣitā saivāpāramitā tathāgatena bhāṣitā. tenocyate prajñāpāramiteti.*

8 Rien n'est changé si l'on décide de lire *pāramitā* comme un substantif, *prajñāpāramitā* signifiant alors extrémité, perfection de la sapience, sapience ultime.

d'un être, d'une âme, d'une personne⁹. En 17a, le texte ajoute une raison supplémentaire: "Il n'y a pas, ô Subhūti, un quelconque *dharma* qui ait nom 'embarqué dans le Véhicule des bodhisattva'"¹⁰. Pour ainsi dire, dans le mot bodhisattva, *bodhi* annule *sattva*.

Le moment est venu de dégager et de condenser la dialectique paradoxale contenue dans les exemples précédents. Voici le court-circuit logique auquel on aboutit:

A est *non-A*. Par cela même *A* est *A*.

En fait, il nous faut tout de suite introduire un correctif, conformément à la remarque faite plus haut sur la présence de verbes déclaratifs, BHĀṢ, VAC, dans ce genre d'énoncés. La copule n'est pas ontologique, elle est langagière. Il s'agit d'un procès-verbal:

A est déclaré *non-A*. Par cela même *A* est appelé [et mérite d'être appelé] *A*.

D'autre part, l'articulation logique *tena* peut se rendre d'une manière plus ou moins abrupte. Conze énonce explicitement ces deux possibilités. L'interprétation la plus abrupte, le court-circuit le plus fort, consiste à traduire *tena* "*therefore*, c'est pourquoi", "*for that reason*, pour cette raison". La plus douce incline à dire "*that is how*, *in that sense*, de cette manière, en ce sens". Conze choisit le plus souvent *therefore* mais de toute façon il faut convenir que *tena* fonctionne comme une connexion qui opère une coupure, une "conjonction" qui "disjoncte", ainsi qu'il nous arrive parfois de déclencher un court-circuit en branchant un appareil électrique. Le problème se pose alors de savoir si la logique de la *Vajracchedikā* respecte ou fait exploser le principe de contradiction. Conze répond hardiment, mais peut-être hâtivement: "En abrogeant le principe de contradiction, la logique de la *Prajñāpāramitā* diffère de celle d'Aristote sur un point fondamental au moins"¹¹.

Or ceci nous touche d'autant plus qu'Aristote est l'avocat de la majorité silencieuse face aux sophistes; il n'a fait que "théoriser" la logique

9 Résumé de *Vajracchedikā* 3 in fine.

10 *Vajracchedikā* 17a: *nāsti subhūte sa kaścid dharmo yo bodhisattva-yāna-saṃprasthito nāma*.

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

qui règle, à travers le langage, les relations des hommes dans la cité: celle du sens commun.

Précisément, nous avons déjà observé que les paradoxes de la *Vajracchedikā* se situent au niveau du langage; ils nouent deux énoncés ou deux termes contradictoires. Il faut, maintenant, ajouter qu'il ne peut y avoir contradiction que là où il y a diction. Du même coup, à supposer qu'il faille invoquer une violation du principe de contradiction, il ne s'agirait pas d'une contradiction ontologique ou dans les choses, pour la bonne raison qu'il n'y a point, à proprement parler, de "choses" dans la perspective bouddhique, surtout celle du Mahāyāna. Et malgré le très grand respect que l'on porte à Conze, mieux vaut ne pas parler d'une "ontologie de la *prajñāpāramitā*", non plus que d'une ontologie *mādhyamika*. En fait, et à mon humble avis, c'est moins le principe de contradiction qui est remis directement en question que le concept d'identité. En effet, en poussant jusqu'au bout la doctrine du non-soi (*anātman*) héritée du bouddhisme ancien, en généralisant le *puḍgala-nairātmya* en *dharma-nairātmya*, professant donc non seulement l'insubstantialité du moi mais l'insubstantialité universelle, la *Vajracchedikā* mine le concept d'identité. On ne trouve nulle part aséité, nature propre, permanence. La vraie nature des choses, c'est que rien n'est soi-même. Vous parlez de *A*? Montrez-moi *A*. Il y a absence de référent. Or, comme Aristote lui-même en est parfaitement conscient, le principe logique de contradiction suppose, au moins implicitement, une métaphysique de la quiddité: il faut croire aux choses. En effet, dit Aristote, "si tout n'est pas relatif, mais s'il y a des êtres existant en soi et par soi"¹², alors la critique phénoméniste de Protagoras ne menacera plus le principe de contradiction.

Pour revenir à la *Vajracchedikā*, on comprend donc que faute d'une croyance aux choses, le principe de contradiction n'a plus lieu de fonctionner. Il n'est mis en cause que symptomatiquement par suite de la dénégation du concept d'identité. Bien entendu, il reste à préciser le champ de cette dénégation. S'adressant à des laïcs engagés dans la vie sociale, laquelle suppose à tout instant que les interlocuteurs recourent à des dénominations stables et respectent des "notions communes", au premier rang desquelles le principe de contradiction, la *Vajracchedikā* ne saurait étendre son tour de pensée à toute espèce de domaine. Mais cela reste tacite. Aussi bien, si différents que soient deux textes comme la

12 *Métaphysique*, G, 6, 1011 a 17: *ei de mê esti panta pros ti, all'enia esti kai auta kath' auta.*

Vajracchedikā et les *Madhyamakakārikā*, je crois nécessaire d'éclairer la première par les secondes. Dans les *Stances du milieu par excellence* Nāgārjuna, en effet, pour apaiser les craintes de ses coreligionnaires Ābhidharmika et dissiper le malentendu qui s'est formé dans leur esprit à propos de la vacuité (*śūnyatā*), rappelle que les Buddha ont enseigné la Loi sur la base non pas d'une mais de deux vérités. Or, la *Vajracchedikā* ne traite, en fait, que de la *śūnyatā*, mais, chose remarquable, sans prononcer le mot. Les termes de *prajñā* et *prajñāpāramitā* reviennent, au contraire, très souvent. Situation inverse dans les *Madhyamakakārikā*. Alors qu'elles sont d'un bout à l'autre la mise en oeuvre et l'exercice de la *prajñā*, le mot n'est pas prononcé une seule fois dans le texte, mais *śūnya*, *aśūnya*, *śūnyatā* y abondent¹³. Le non-dit est parfois plus important que ce qui est exprimé. En l'occurrence, ce qui est dit dans les *Madhyamakakārikā* me paraît éclairer ce qui est tu dans la *Vajracchedikā*:

"C'est en s'appuyant sur deux vérités que les Buddha enseignent la Loi: d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime"¹⁴.

Et de fait, le Buddha historique, en parlant de sa doctrine, répète à satiété "je l'enseigne comme double"¹⁵. Or, l'idée que tout est vide relève foncièrement du sens ultime, mais transposée dans la langue de tous les jours: ce n'est rien qu'une image, une métaphore. Il n'y a pas lieu d'en éprouver peur ou vertige, car c'est aussi bien vacuité de non-être que vacuité d'être:

"C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu."¹⁶

En effet, dire que toute chose résulte d'un concours de causes et conditions élimine toute idée d'être-en-soi. Plus complètement, on se garde

13 Par exemple, *MK*, XII, 2, 3, 7, 8; XXIV, 1, 6, 7, 11, 13-14, 18-20, 22, 35-37, 39; XXV, 1-2, 22.

14 *dve satye samupāsritya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ // (MK, XXIV, 8).*

15 *dvayam vadāmi*, répété tout au long du *Mahācattārisaka-sutta*, *Majjhima-nikāya*, *PTS*, III, p. 71-78.

16 *yaḥ prañītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā // (MK, XXIV, 18).*

des deux extrêmes qui consistent à dire, l'un "il y a" (*astīti*), l'autre "il n'y a pas" (*nāstīti*), à se représenter toute existence soit comme pérenne (*śāśvata*), soit comme interrompue (*uccheda*) et retournant au néant. On écarte à la fois l'ontologie et le nihilisme.

Cela posé, il importe de distinguer la ligne de partage (*vibhāga*) entre les deux vérités¹⁷. La vérité conventionnelle et mondaine reste tout à fait nécessaire non seulement pour les transactions (*vyavahāra*) de la vie quotidienne mais même pour orienter vers le sens ultime et de là vers le nirvāṇa¹⁸.

Il reste, néanmoins, un piège dans cette théorie de la double vérité, comme on dit souvent malgré le duel du texte sanskrit. C'est de se représenter les deux vérités comme un édifice à deux étages, coexistant dans notre esprit, un peu à la manière du phénomène et du noumène. En réalité, il n'y a jamais cohabitation plénière entre les deux. D'une part, en effet, la vérité de sens ultime annule, éclipse les dénominations conventionnelles et mondaines: moi, choses, etc., en tant que ce sont des vérités codées. D'autre part, quand le Bienheureux parle la langue de tous les jours et qu'un bodhisattva l'écoute, celui-ci a son siège dans les vérités codées, tout en ayant comme horizon le sens ultime (*paramārtha*). Mais un horizon est autre chose qu'un étage ou qu'un niveau. Mieux vaudrait, me semble-t-il, parler de deux espèces ou deux ordres de vérité que de deux niveaux, et concevoir leur distinction comme pratique et thérapeutique plutôt que spéculative. Toujours est-il que ce renoncement à une vérité unidimensionnelle et ontique coûte presque autant aux Ābhidharmika qu'à nous-mêmes.

Après ce détour nécessaire, revenons au texte de la *Vajracchedikā*. Il ne comporte aucune allusion à la théorie des deux vérités. Pourtant on peut penser que celles-ci sont présentes au coeur de ses raccourcis elliptiques et que nous pourrions voir plus clair désormais dans des énoncés du type "A est déclaré *non-A*. Par cela même A est appelé [et mérite d'être appelé] A". L'originalité de la *Vajracchedikā* est de nouer, tacitement, sans nous prévenir, les deux ordres de vérité destinés à faire un *clash* et de nous

17 MK, XXIV, 9.

18 *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate //* (MK, XXIV, 10). "Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie, on ne peut indiquer le sens ultime. Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction".

prendre ainsi au dépourvu. En effet, dans les exemples que nous avons énumérés, le Bienheureux, bien qu'il s'adresse principalement à des laïcs et que Subhūti ne soit guère que son faire-valoir, le fait du point de vue de la vérité ultime, comme l'indique le titre complet du texte, *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*. Mais comme Nāgārjuna nous l'a fait comprendre un peu plus haut¹⁹, le Bienheureux s'exprime nécessairement avec les mots de tous les jours, alors même qu'il s'agit de transmettre un message qui est d'un autre ordre.

3.

Cette contradiction intime nous est apparue, à l'état concentré, dans la dénomination même de "bodhisattva". La *bodhi* appartient au registre du sens ultime (*paramārthatas*), elle est l'horizon d'un être vivant (*sattva*) qui, lui, relève du registre de la vérité conventionnelle (*saṃvṛti-satya*). A la longue - et c'est là toute la carrière du bodhisattva - tout se passe comme si progressivement *bodhi* annule *sattva*. La contradiction ne se présente plus comme statique, ce qui était le cas des ellipses logiques où les contradictoires étaient noués par *tena*; elle se présente comme dynamique, se déployant à travers les dix terres (*bhūmi*) précédant la terre de Buddha. Notons, d'ailleurs en passant, que toute marche implique une dualité surmontée. Précisément, un texte de la *Vajracchedikā* 10c, repris en 17e, peut nous servir de point de départ et nous aider à retrouver la perspective foncièrement gradualiste des bodhisattva, mettant un peu mieux à la portée de notre intelligence émoussée les formulations déroutantes et subites qui s'articulent autour de *tena*. Prévenons le lecteur que, pour ce faire, nous expliciterons un processus que nous suggère le texte mais qu'il ne dit pas explicitement.

Supposons, dit la *Vajracchedikā*, un homme doué d'un corps immense en sorte que son existence personnelle (*ātma-bhāva*), c'est-à-dire son être et son avoir, soit pareille au Mont Sumeru, roi des montagnes. Après un raisonnement du type *tenocyate* que nous connaissons bien, le texte introduit en guise de conclusion un élément nouveau: "il n'y a plus là, ô Bienheureux, ni existence ni non-existence"²⁰. On peut, en effet, ajouter au texte ceci. Plus l'existence personnelle d'un tel homme grandit, grandit,

19 MK, XXIV, 10 cité précédemment.

20 *Vajracchedikā* 10c: *na hi bhagavan sa bhāvo nābhāvaḥ*.

plus elle devient impersonnelle. A la limite, elle s'étend à tout et n'est plus aucune existence particulière. Tel est sans doute le schéma qui sous-tend l'idéal hindou du *mahātma*, le "magnanime", l'idéal bouddhique du *mahāsattva-bodhisattva*, sans parler du *tathāgata*, dont Nāgārjuna donne hardiment à entendre que le *tathāgata* n'est pas quelqu'un, que nul n'est le *tathāgata*²¹.

Replacée dans une perspective gradualiste, l'hypothèse de la *Vajracchedikā* nous en suggère une autre qui nous aide à être moins déroutés par des énoncés intrinsèquement contradictoires du type *tenocyte*. Le moyen de réconcilier la discontinuité, introduite dans le discours par l'éclatement final du principe de contradiction, avec la continuité inhérente à tout processus rationnel est la notion de passage à la limite. En Europe, Nicolas de Cues utilise volontiers des exemples empruntés aux mathématiques pour suggérer ce qu'il en est de sa méthode de dialectique "transsumptive": la quadrature du cercle, le cas d'une courbe infinie devenant asymptote à une ligne droite. Il y a aussi l'exemple classique de la parabole. Soit les deux coordonnées cartésiennes. Tandis qu'on continue d'avancer sur l'axe des x, la même courbe, sans rompre sa continuité, atteint un point critique à partir duquel elle rétrograde sur l'axe des y. Ses valeurs s'inversent. Or, cette figure mathématique convient parfaitement pour illustrer le renversement de l'intentionnalité du bodhisattva, lorsqu'il passe de la septième à la huitième terre: c'est-à-dire du déploiement de son effort (*ābhoga*) à l'absence d'effort (*anābhoga*), selon le schéma que donne Asaṅga de la carrière du bodhisattva²². Le texte de la *Vajracchedikā* 10c n'emploie pas exactement le même vocabulaire. Au lieu de dire "sans effort", il dit "sans appui" (*apraṭiṣṭhita*), mais les deux idées sont en accord étroit. "Le bodhisattva, ô Subhūti, doit produire une pensée sans appui [...], une pensée qui ne prend appui sur rien [...], ni sur les formes visibles, ni sur les sons, les odeurs, les saveurs, le tangible, ni sur les objets mentaux (*dharma*)"²³.

On ne peut s'empêcher d'évoquer aussi la notion de *cittam acittam*, "une pensée qui n'est pas une pensée intentionnelle, ou pensée de", telle qu'on la trouve dans l'une des sources de la *Vajracchedikā*, à savoir

21 MK, XXII.

22 *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, V, 6; XIX, 63.

23 *Vajracchedikā* 10c.

*l'Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*²⁴. Elle rejoint également l'un des points forts du *Vimalakīrti-nirdeśa*: la libération inconcevable (*acintya-vimokṣa*). La *Vajracchedikā* 15b, 16c, se qualifie elle-même d'inconcevable Discours sur la Loi. A mon humble avis, cette manière de voir suppose la pratique des trois *samādhi* redoublés, portant sur la vacuité de la vacuité (*śūnyatāśūnyatā* -), l'absence de caractère de l'absence de caractères (*ānimittānimitta* -), la non-prise en considération de la non-prise en considération (*apraṇihitāpraṇihita-samādhi*).

4.

Etant donné ce qui précède, il est délicat de se demander en quelle mesure ce Discours sur la Loi relève d'une perspective gradualiste ou d'une perspective subitiste. Gradualiste, certes, par la place très importante qu'elle donne au bodhisattva. Gradualiste aussi, parce que même dans les énoncés contradictoires ou ce que nous avons appelé les ellipses logiques du type *pāramitā* / *apāramitā* fonctionne une articulation *tena* porteuse d'un raisonnement. En ce sens, la méthode de la *Vajracchedikā* ne peut être assimilée aux *koan* du bouddhisme Zen qui jettent immédiatement le désarroi dans l'esprit, paralysent l'enchaînement conceptuel, désemparent tout processus mental. Mais d'un autre côté la *Vajracchedikā* présente un aspect subitiste, car à peine le raisonnement posé celui-ci explose en une apparente contradiction. Ce Discours sur la Loi est encore subitiste, malgré son nom, en ce sens qu'il dit et répète "[qu']il n'est aucune Loi qui ait été enseignée par le Tathāgata".²⁵ Un autre texte est particulièrement aigu et retors. Jouant habilement sur deux sens - parmi d'autres - du mot *dharma*, il énonce: "parler d'un enseignement de la Loi, d'un enseignement de la Loi, ô Subhūti! Il n'existe aucun *dharma* qu'on puisse saisir comme 'enseignement de la Loi'"²⁶. Autrement dit, la loi prêchée par le Buddha est une loi informelle. Il n'a jamais cherché à imposer une loi

24 P. 37, 16-40, 12, ed. U. Wogihara. - Il y a là des thèmes communs à la littérature des *Prajñāpāramitā* et à l'Ecole Madhyamaka: voir en ne voyant pas (*adarśana-yogena*), vue-hors-la-vue, *insight out of sight*.

25 *Vajracchedikā* 7: *nāsti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ*.

26 *Vajracchedikā* 21a: *dharmo-deśanā dharmo-deśaneti subhūte, nāsti sa kaścid dharmo yo dharmo-deśanā nāmopalabhyate*.

particulière²⁷, respectant la langue, les coutumes, voire les cultes locaux des laïcs qui se convertissaient. C'est là un aspect oecuménique qui a beaucoup facilité la diffusion et l'acculturation du Bouddhisme en Asie, et sur lequel G.C. Pande et H. Nakamura ont insisté récemment.²⁸ La raison profonde de cette tolérance est que la diversité des conditions sociales et mondaines ne met pas en cause le chemin qui mène à ce qui n'est plus mondain, le *nirvāṇa*.

On pourrait, d'ailleurs, aussi traduire "il n'existe aucun *dharma* qu'on puisse saisir comme indication du *dharma*", et y voir un énoncé agnostique, tout à fait général et transcendantal, à savoir que l'absolu est non seulement indicible (*anabhilāpya*) mais introuvable (*anupalabhya*)²⁹.

Est-ce à dire que la *Vajracchedikā* est un texte inclassable, ne rentrant dans la problématique ni du graduel ni du subit, ne préfigurant exactement ni l'Ecole du Nord ni l'Ecole du Sud, ni Shenxiu ni Huineng, encore que celui-ci ait atteint l'Eveil, si l'on en croit certaines traditions, en méditant conformément à la *Vajracchedikā* 10c, c'est-à-dire en ne méditant sur rien? Rappelons tout d'abord avec le *Laṅkāvatāra-sūtra* que les notions de graduel et de subit³⁰ sont encore des vues de l'esprit. Comme telles, leur distinction est provisoire. Notre texte se définit lui-même, selon la comparaison célèbre, comme un radeau qu'il faut abandonner après s'en être servi³¹.

Je crois donc que ce Discours sur la Loi s'adressant à des laïcs et leur administrant ce que j'ai appelé des comprimés de sagesse, relève de la *dharmakṣānti*, de l'acquiescement à la Loi profonde alors qu'on ne la comprend pas. C'est la troisième *pāramitā* des bodhisattva. La *Vajracchedikā* évoque même l'une de ses modalités les plus extrêmes, l'*anutpattika-dharmakṣānti*, la conviction que les *dharma* ne naissent pas.

27 Ce qui eût risqué de renforcer la tendance aux deuxième et troisième "appropriations": l'attachement à des opinions particulières (*dr̥ṣṭyupādāna*), l'attachement aux pratiques rituelles (*śilavratopādāna*).

28 *Proceedings of the first international conference on Buddhism and national cultures*, New Delhi, oct. 1984.

29 Cf. *Prasannapadā*, 493.10: *sa hi paramārtho ... nopadiśyate na cāpi jñāyate*, "l'absolu ... n'est objet ni d'enseignement ni de connaissance".

30 Ed. Nanjō, 84: *krama-yugapad-dr̥ṣṭi* ...

31 *Vajracchedikā* 6 in fine.

Il ne s'agit plus alors d'un acquiescement préparatoire. Le bodhisattva l'obtient définitivement et en connaissance de cause.³²

Enfin, de même qu'on ne peut assimiler purement et simplement la *Vajracchedikā* au Chan subitiste ou au Zen, même s'il est vrai qu'on la récite quotidiennement dans les temples Zen au Japon, on ne saurait, malgré la présence de quasi-*dhāraṇī*, la rapprocher non plus des Tantra. Sa perspective reste *sui generis*.

A vrai dire, qu'est-ce qui me fait penser à une ébauche de *dhāraṇī*? C'est que la racine verbale DHR, porter, contenir, garder, mémoriser, se trouve répétée trois fois à quelques lignes de distance dans les § 12-13 de l'édition Conze (p. 37): *dhārayiṣyanti, katham cainam dhārayāmi, evam cainam dhāraya*. Or précisément, la *Vajracchedikā*, quelques instants auparavant, au début du § 12 répétant lui-même le § 8, a invité à prélever ne fût-ce qu'une seule stance de quatre pāda (*antaśaś catuspādikām api gāthām udgrhya*), conformément à ce qui est déjà dit dans un texte canonique, *Aṅguttara-nikāya*, II, 178. Quant à l'*Aṣṭadaśasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, I, 84, il qualifie la *prajñāpāramitā* de "porte de toutes les *dhāraṇī*" (*iyam ānanda gambhīrā prajñāpāramitā sarvadhāraṇīṅgām mukham*). Or, à ceci près qu'Ānanda est remplacé par Subhūti, c'est bien sous la même formule (*prajñāpāramitā nāma*) que les auteurs de la *Vajracchedikā*, en 13a, invitent les laïcs à condenser son discours sur la Loi.

5.

Il me reste maintenant à évoquer brièvement les retombées existentielles des précédentes analyses, en termes de sensibilité, au point de rencontre entre psychologie et morale, esthétique et mystique.

Tout d'abord, quel est le motif psychologique qui pousse les auteurs de la *Vajracchedikā* à pratiquer cette logique déconcertante? C'est probablement le désir de montrer aux laïcs, empêchés par les soucis et les occupations du monde, que les perspectives qui évoquent l'autre rive (*parama, pāramitā*) ne sont pas exclusives de celles qui nous affairant en ce monde (*drṣṭe dharme*), mais que l'au-delà est ici déjà. De la sorte, ceux

32 *Vajracchedikā* 28: *yaś ca bodhisattvo nirātmakeṣv anuṭpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiṃ pratilabhate*. - Cette obtention a lieu dans la huitième terre, l'Inébranlable (*acalā*).

qui s'engagent dans le chemin des bodhisattva sont virtuellement sauvés en vertu de cette implication. Là encore, un rapprochement avec les *Stances du milieu par excellence* serait éclairant: le *nirvāṇa* n'est pas un au-delà du *samsāra*, ils ne font pas deux³³.

Par ailleurs, il est bien connu que le bodhisattva au cours de sa carrière, conjugue étroitement la pénétration de l'intelligence (*prajñā*) et l'enveloppement de la grande compassion (*mahākaruṇā*). La *Vajracchedikā* 3 et 17a n'a pas manqué de nous le rappeler. Tout être vivant et limité est digne de compassion parce qu'il est dupe d'une illusion sur lui-même et qu'il souffre à la mesure de ses limites. D'où la question: pourquoi la finitude, pourquoi le mal, le mal subi, le mal agi?

Qu'on me permette, à ce propos, d'évoquer un souvenir personnel de mes entretiens avec une amie sinologue, aujourd'hui disparue, Madame Vandier-Nicolas. Particulièrement attentive à la souffrance des autres et à chaque être dans sa singularité, elle me parlait, un jour, du rosaire et des trois ordres de mystères: joyeux, douloureux, et par-dessus tout glorieux. Ceux-ci lui semblaient transcender et peut-être réconcilier d'une manière énigmatique pour la compréhension humaine les aspects contrastés de l'existence. Sa vie intérieure profondément chrétienne ne pouvait l'empêcher de reconnaître qu'il y a aussi une vérité dans une certaine approche sivaïte de la vie: Elephanta. Elle m'en parlait à propos d'un deuil cruel qui avait frappé René Grousset. Très sensible à l'idéal du bodhisattva, elle n'ignorait rien non plus des symbioses buddho-sivaïtes en Indonésie.

Dés lors, sans annuler le moins du monde la facticité du mal et de la souffrance, je me suis parfois demandé avec elle en quelle mesure la perspective d'un passage à la limite et la conjonction de la *prajñāpāramitā* avec la *sattva*- et la *dharmakṣānti* permettaient au bodhisattva de consentir à l'horrible et mystérieuse beauté des déchirures de la vie. A cette interrogation nous répondions par le silence. Tant qu'on parle, l'infini a un opposé et même un contradictoire, le fini; *apāramitā* fait obstacle à *pāramitā*. Mais quand on fait silence et qu'on se recueille au delà des mots - *paramārthatas* -, alors rien ne contredit l'infini, il contient aussi le fini: par cela même (*tena*) il est infini.

Ainsi, pourquoi la finitude, le mal, la souffrance?

Parce que l'infini est infini.

33 *Madhyamakakārikā*, XXV, 19-20.

