Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =

Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 3 (1949)

Heft: 1-2

Artikel: Prajñâpâramitâ

Autor: Thamar, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145336

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 29.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

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 1er siècle de l'ère chrétienne et dont l'autorité est invoquée par toutes les branches du Mahâyâna. Nous en donnons ciaprès 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 lamaseries 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 sancrit 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 buddhistes 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 principielle, 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». Prajnapâramita 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 Aprême des Yoga-Sûtras, l'asamprajnâtasamâdhi, 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 (dharmas) 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-

doue, 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 (pûrna)? «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 implicité, 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 préjugeant, 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 Avalokitêçvara 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 (manovijnâna) 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: Avalokitêçvara. 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 (vijnâna)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 mort? Il n'y a ni connaissance, ni obtention de la connaissance.»
- (II) «Dans l'esprit du bodhisattva qui a fait de Prajnaparamita 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 Nirvana final. Tous les Bouddhas passés, présent et futurs, établis à demeure en Prajnaparamita, 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). Dhâtu 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» (pratîtya samutpâda). Nous les énumérons d'après R. Guénon (ouvrage cité, pp. 118 et ss.): La racine de l'existence individuelle est 10 Avidyâ «l'ignorance», c'est-à-dire l'erreur qui fait supposer permanent ce qui n'est que transitoire; de là vient 2º Samskâra «l'activité réfléchie ou passion» qui, dans l'être embryonnaire, encore en puissance, fait naître 3º 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 4º Nâma-Rûpa «le nom et la forme», soit les états subtil et grossier, qui se condensent en 5º Shadâyatana «les six organes» des six facultés (dont le mental est la sixième), d'où résulte 6º Sparça «le toucher» ou l'expérience, par laquelle se produit 7° Vedanâ «l'impression consciente». Celle-ci, à son tour, engendre 8° Trishnâ «la soif» qui, faisant rechercher l'agréable et fuir le désagréable, provoque 9º Upâdâna «l'effort», élément initial de toute activité individuelle et point de départ de 10° Bhava «l'existence actuelle » de l'être, qui va se trouver «spécifié» parmi les êtres vivants par 110 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 12º 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 Prajnaparamita 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 pudgalaçûnyatâ (ou pudgalanairâtmya): «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 (pudgala) 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 soimême » du Pratyekabouddha hînayânique, mais «à devenir Bouddha pour l'illumination de tous les êtres». Le troisième caractère (III) substitue à la vénération hinayânique 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 Hînayâna, 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 Mahâyâna part au contraire de la nature même des choses (dharmadhâtu, dharmathâ, ou tathatâ «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» (yathâbhûtam). 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, illusoires 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» (pudgala), 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» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide forme» signifie en même temps «la forme vide et le Vide

Le détachement des skandhas, dit un autre texte mahayânique, procure l'état de shântidhâtu «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 autres 12. 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 nonmanifestée 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 audessus de la surface liquide. Le pratiquant ne retombera plus dans la boue (des skandhas): il en est sorti » (Тајіма, 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 reconnaîtrons 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 Mahâvairocana-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 transmuer leur apparente succession en simultanéité.

Les douze nidânas sont conçus comme un développement embryonnaire allant de l'ignorance (1er nidâna), racine «subjective» de l'illusion à la vieillesse et à la mort (12e nidâna), en passant notamment par la «soif d'existence» (8e 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, 1er signe, et le Scorpion, 8e 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 védantine 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 Mahâvairocana, 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 dharmas 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 dharmas, c'est comprendre la vraie nature de notre cœur. La vraie nature de notre cœur, c'est la vraie nature des dharmas vue subjectivement; la vraie nature des dharmas, 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 Râmânuja. 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 Silence 17. 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 (abhishêka) comme bodhisattva, consiste à prononcer en présence d'un guru le «væux 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 Prajnâpâramitâ, 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. Dâna 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) - «nonmoi» (dharmas) – «existence» (samsâra), permet d'entrevoir l'un des aspects de la discipline mahayânique du parinâmana: «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 Nirvâna tant que le dernier brin d'herbe ne sera pas délivré». Prise à la lettre, pareille résolution (pranidhâna) ne saurait s'appliquer qu'à la fonction avatârique - représentée dans notre texte par le Dhyâni-Bodhisattva Avalokiteçvara, 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 pranidhâna 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 principiel à partir duquel le «dernier brin d'herbe» est d'ores et déjà délivré, donc à réaliser intérieurement l'actualité permanente du «Nirvâna final» dont parle notre texte. Ce vœu lui révèle, par conséquent, la possibilité de dépasser l'état primordial - le nirvâna hînayânique «avec résidus existentiels» - et de s'élever, pendant cette vie, vers le nirvâna suprême «sans résidus existentiels» (anupâdiçêsha), 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 souf-france que pour apaiser celle du prochain; ... si je m'aime véritablement, il ne faut pas m'aimer » (Bodhicaryâvatâra).

règnes 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 «Bouddhéité 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-pâramitâ²o. 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. Çîla, 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 :

1º Çîla:Renoncement2º Vîrya:Virilité3º Kshânti:Patience (humilité)4º Dâna:Charité5º Dhyâna:Contemplation6º Prajñâ: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 Jñâna²³. 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 Bouddhéité» (Tathâgatagarbha). Pourquoi celle-ci, dès lors, ne correspondelle 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° Vîrya 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»: \hbar et δ), 3° et 4° avec les deux planètes bénéfiques (ou «vishnouïtes»: $\mathfrak A$ et $\mathfrak P$) et $\mathfrak P$ 0 et $\mathfrak P$ 0

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 ceuxci 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 «Bouddhéité» (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 «audelà», «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° La «parfaite maîtrise des moyens» (upâyas) prédomine dans l'état «qui porte au loin». 8° La vertu des «résolutions» (pranidhâna) l'emporte dans l'état «immuable», où le Bodhisattva apparaît sous diverses formes. 9° La vertu des «pouvoirs» correspond au degré de la Bonté et enfin 10° 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 éternel 25. «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 Bouddhéité (Buddhatâ), la formule gate, gate, pâragate, pârasamgate préfigure manifestement le «Triple Mystère de l'Egalité du Corps, de la Parole et de la Pensée», quint-essence du Mahâvairocana-Sûtra, l'Ecriture 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 Vajrayana (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 » Mahâvairocana) 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 principiels (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 inétendu, 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'humanité 30. Loin d'infirmer la perspective du Vide, la doctrine du Trikâya la révèle au contraire «de l'autre côté», en tant que plénitude réalisée 31.

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 servit 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 Vajrayana, 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 5e siècle sa formulation la plus connue en Occident, le vijñânavâda «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 fausse la traduction ordinaire de vijñânavâda 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 vijñânavâda, reconnaît lui-même la ressemblance avec Âtmâ de son élément fondamental, l'âlaya-vijñâna ou «Conscience-réceptacle», unique «Sujet» réel de l'illusion cosmique; le monde n'est pas absolument irréel, disent les Vijnanavadins, 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 mahâyanique 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 hinayânique, 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 transmuer 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 Bouddhéité». 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».