

**Olivier Brasseur**

**Aux sources du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Traduction commentée d'un texte  
essentiel de la tradition bouddhique**

---

BRASSEUR Olivier, *Aux sources du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra Traduction commentée d'un texte essentiel de la tradition bouddhique*, sous la direction de Madame la Professeur Christine Chojnacki. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017.

Mémoire soutenu le 19/06/2017.

---



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Master  
LLCER - Indologie  
2017

## Aux sources du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra

Traduction commentée d'un texte essentiel de la tradition bouddhique



Présenté par: **Olivier Brasseur**

N. étudiant: **3132001**

Sous la direction de: **Madame la Professeur Christine Chojnacki**

भगवानाह- तर्किक मन्यसे सुभूते अपि नु तथागतस्यैवं भवति-मया धर्मो देशित इति ? सुभूतिराह-नो हीदं भगवन् तथागतस्यैवं भवति-मया धर्मो देशित इति । भगवानाह-यः सुभूते एवं वदेत्- तथागतेन धर्मो देशित इति, स वितथं वदेत् । अभ्याचक्षीत मां स सुभूते असतोद्गृहीतेन । तत्कस्य हेतोः ? धर्मदेशना धर्मदेशनेति सुभूते नास्ति स कश्चिद्धर्मो यो धर्मदेशना नामोपलभ्यते ॥

Le Bienheureux dit : « Subhūti, crois tu qu'il vient à l'esprit du Tathāgata de se dire qu'il enseigne le dharma ?

- Assurément, non ! -répondit Subhūti. Il ne vient pas à l'esprit du Tathāgata de se dire qu'il enseigne le dharma.

- Subhūti, celui qui dirait que le Tathāgata se dit cela serait dans l'erreur. Il ne dirait pas la vérité sur moi parce que, Subhūti, ce que l'on appelle « enseignement du dharma » n'existe pas, ce n'est qu'une convention. »

Vccm,pp.20-21.

## Remerciements

Les extraits en sanskrit ont été fournis par University of the West, Digital Sanskrit Buddhist Canon<sup>1</sup>. L'auteur exprime sa reconnaissance à cette institution et aux éditeurs, notamment à Miroj Shakya (Nāgārjuna Institute of Exact Methods).

La thāngka tibétaine (XIXe siècle, Encre et pigments sur coton, Dimensions : 87 x 67 cm) reproduite en couverture représente la déesse Prajñāpāramitā tenant dans la main droite un vajra (le foudre diamant) et dans la gauche un livre symbolisant l'enseignement de la Prajñāpāramitā. La déesse est entourée par le groupe des huit grands bodhisattvas du bouddhisme Mahāyāna. Sur le registre inférieur on reconnaît de gauche à droite : Nīlācala, Caturbhujā (Mahākāla aux quatre mains), Avalokiteśvara, Buddha Śākyamuni, Tara verte et un moine accomplissant un rituel en l'honneur de la déesse.

Cette reproduction a été généreusement autorisée par M. Alain Bordier (Tibet Museum, Fondation Alain Bordier, Rue du Château 4, 1663 Gruyères). Cette photographie est protégée par le copyright Fondation Alain Bordier ABP49 © photo Christian Murtin.

La réalisation de ce mémoire n'aurait pu être menée à bien sans l'aide généreuse que m'ont apportée Madame la Professeur C. Chojnacki qui m'a accompagné avec grande patience dans mon apprentissage du sanskrit, M. Le Professeur B. Leclère qui m'a guidé avec dextérité dans les labyrinthes du prabhandā, et M. le Professeur I. Strauch (UNIL) qui m'a initié aux textes bouddhiques.

Au cours de la préparation de ce travail, j'ai eu le privilège de bénéficier des conseils bienveillants de Mme. la Professeur C. Scherrer-Schaub sans lesquels ce travail n'aurait pu être mené à bien.

Je remercie également M. le Professeur R. Gethin (Université de Bristol et Président de la Pāli Text Society) pour ses conseils sur la numérotation des sūtras du Canon Pāli et Karma Trinlay Rinpoche qui a bien voulu me confier sa traduction du texte tibétain du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra.

Enfin, je ne saurais oublier la patience de mon épouse qui m'a soutenu tout au long de ces années d'apprentissage.

Que toutes et tous soient assurés de ma profonde gratitude.

---

<sup>1</sup>University of the West. 1409 N.Walnut Grove Avenue Rosemead, California 91770, U.S.A

# Table des matières

<b>Introduction générale</b>	<b>10</b>
<b>1 Objet du mémoire</b>	<b>11</b>
<b>2 Aperçu de la littérature de la Prajñāpāramitā</b>	<b>13</b>
2.1 Chronologie . . . . .	13
2.1.1 En Inde . . . . .	13
2.1.2 En Chine . . . . .	14
2.1.3 Au Tibet . . . . .	15
2.1.4 Au Japon . . . . .	15
2.2 Classification . . . . .	16
2.3 Les principaux aspects doctrinaux dans la littérature de la Prajñāpāramitā	16
2.4 Personnification de Prajñāpāramitā . . . . .	20
2.5 Les Commentaires de la littérature de la Prajñāpāramitā . . . . .	22
<b>Concepts</b>	<b>24</b>
<b>3 Bodhisattva et Mahāsattva</b>	<b>26</b>
3.1 Introduction . . . . .	26
3.2 Bodhisattva . . . . .	27
3.3 Mahāsattva . . . . .	28
3.4 Courage et persévérance . . . . .	30
3.5 Śrāvaka et Pratyekabuddha . . . . .	31
3.5.1 Pour le bien de tous les êtres . . . . .	33
3.6 Les champs purs . . . . .	35
<b>4 Les agrégats ou <i>skandhā</i></b>	<b>36</b>
4.1 Introduction . . . . .	36
4.2 Les cinq <i>skandhā</i> ou agrégats . . . . .	37
4.3 Agrégats et douleur . . . . .	38

4.4	Agrégats et Quatre Nobles Vérités . . . . .	40
4.5	Agrégats et coproduction conditionnée . . . . .	41
4.5.1	Définition de la coproduction conditionnée . . . . .	42
4.5.2	Les douze maillons de la chaîne de la coproduction conditionnée ou nidānas . . . . .	43
4.6	Agrégats et vacuité . . . . .	45
<b>5</b>	<b>Vacuité ou <i>śūnyatā</i></b>	<b>46</b>
5.1	Introduction . . . . .	46
5.2	Les arguments . . . . .	46
5.2.1	Le chariot . . . . .	47
5.2.2	La co-production conditionnée . . . . .	47
5.2.3	Les agrégats et le processus de « saisie » . . . . .	48
5.3	Vacuité et matière . . . . .	48
<b>6</b>	<b>Les perfections ou <i>pāramitā</i></b>	<b>51</b>
6.1	Introduction . . . . .	51
6.2	Dānapāramitā . . . . .	53
6.3	Śīlapāramitā . . . . .	53
6.4	Kṣāntipāramitā . . . . .	54
6.5	Vīryapāramitā . . . . .	54
6.6	Dhyānapāramitā . . . . .	55
6.7	Prajñāpāramitā . . . . .	57
6.8	Upāyakauśalyapāramitā . . . . .	57
6.9	Praṇidhānapāramitā . . . . .	58
6.10	Balapāramitā . . . . .	59
6.11	Jñānapāramitā . . . . .	59
6.12	Les Quatre Illimités . . . . .	59
<b>7</b>	<b>Prajñā, vijñāna, jñāna</b>	<b>61</b>
7.1	Prajñā . . . . .	62
7.2	Dhyāna . . . . .	64
7.3	Vijñāna et Jñāna . . . . .	65
7.3.1	Jñāna . . . . .	65
7.3.2	Vijñāna . . . . .	67
<b>8</b>	<b>Entrée en contact ou <i>prāpti</i></b>	<b>68</b>
8.1	La boîte outils sotériologiques . . . . .	69
8.1.1	Sarvāstivāda . . . . .	69

8.1.2	Sautrāntika . . . . .	69
8.1.3	Yogācāra . . . . .	70
<b>Traduction commentée</b>		<b>72</b>
<b>9</b>	<b>Traduction commentée du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra</b>	<b>73</b>
9.1	Introduction . . . . .	73
9.2	Traduction commentée . . . . .	74
9.3	Texte sanskrit . . . . .	80
9.4	Traduction en français . . . . .	82
<b>10</b>	<b>Mode d'emploi ou vacuité ?</b>	<b>84</b>
10.1	De la polysémie du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra . . . . .	84
10.1.1	Premier exemple : Bhagavatīprajñāpāramitāhṛdayārthapradīpanā- maṭikā de Vajrapāṇi . . . . .	84
10.1.2	Deuxième exemple : An explanation of the Heart Sūtra Mantra, illuminating the hidden meaning de Gung-Thang . . . . .	85
10.2	Considérations en guise de conclusion . . . . .	88
10.2.1	Herméneutique et heuristique . . . . .	88
<b>11</b>	<b>Annexe 1 : Lexiques</b>	<b>91</b>
11.1	Lexique sanskrit-français . . . . .	91
11.2	Lexique français-sanskrit . . . . .	98
<b>Références</b>		<b>105</b>
<b>Index général</b>		<b>112</b>
<b>Index des noms propres</b>		<b>115</b>
<b>Index des auteurs cités</b>		<b>117</b>
<b>Index des textes cités</b>		<b>119</b>

# Abréviations

**Abhisamayālaṅkāra** Abhisamayālaṅkāra ou Abhisamayālaṅkāra-loka Prajñāpāramitā-vyākhyā. Commentaire sur le Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā attribué à Haribhadra - Edité par Unrai Wogihara.

**AEC** Avant l'Ère commune.

**ASPP** Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra.

**ASPPm** Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā, Soutra en 8.000 śloka , édition de Rājendralala Mītra, 1888.

**Bca** Bodhicaryāvatāra. Śāntideva.

**BHSD.** Edgerton Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary.

**Bö-R.** Böhtlingk-Roth Sanskrit Dictionary, 1899.

**Dcpv** Dharmacakrapravartanasūtram ou Dhammacakkappavattanasuttam.

**EC** Ère commune.

**Ks** Kandhasamyutta.

**MAVBh** Madhyāntavibhāgākārikābhāṣya. Commentaire de Vasubandhu sur le Madhyāntavibhāgākārikā, « Versets sur le milieu et les extrêmes », traité de l'école du Yogācāra attribué à Maitreya-nātha ou à Asaṅga.

**MMK** Mūlamadhyamakakārika. Nāgārjuna. Edition de L. de la Vallée Poussin. 1903.

**MMW** Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899.

**MN** Majjhima Nikāya.

**MPPś** Mahārajñāpāramitāśāstra. Nāgārjuna.

**P** Āryaprajñāpāramitāhṛdyāṭīkā. Praśastrasena.

**P1.** Pāli.

**PPHS** Prajñāpāramitāhṛdayasūtram, Soutra du Coeur de la Connaissance Transcendante.

**PPHSa** Prajñāpāramitāhṛdyasādhana. Nāgārjuna.

**PPst** Prajñāpāramitāstotra de Rāhulabhadra. Cet auteur aurait été un brahmane converti qui aurait été un des maîtres de Nāgārjuna. Il est un maître mādhyamika.

**Prajñāpāramitā** Connaissance transcendante.

**Sk.** Sanskrit.

**SN** Saṃyutta Nikāya.

**SNS** Le Saṃdhinirmocanasūtra, « Sūtra de l'explications des secrets profonds », est un texte du Yogācāra datant du premier ou deuxième siècle EC. Il existe plusieurs versions en sanskrit. La traduction en chinois de Xuanzang est considérée comme la plus fiable.

**Vcc** Vajracchedikāsūtra.

**Vccm** Vajracchedikāsūtra, M. Müller. Edition de 1881.

**Vin** Vinaya-Piṭaka.

**Śikṣ** Śikṣāsamuccaya. Śāntideva.

प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रम्  
ॐ नमो भगवत्यै आर्यप्रज्ञापारमितायै ॥

एवं मया श्रुतं एकस्मिन् समये।

भगवान् राजगृहे विहरति स्म गृध्रकूटपर्वते महता भिक्षुसंघेन सार्धं महता च बोधिसत्त्वसंघेन।

तेन खलु पुनः समयेन भगवान् गम्भीरावभासं नाम धर्मपर्यायम् भाषित्वा समार्धिं समापन्नः।

तेन च समयेन आर्यावलोकितेश्वरो बोद्धिसत्त्वो महासत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमाण एवं व्यवलोकयति स्म।

पञ्चस्कन्धान् तांश्च स्वभावशून्यान् व्यवलोकयति।

अथ आयुष्माञ्छारिपुत्रो बुद्धानुभावेन आर्यावलोकितेश्वरं बोद्धिसत्त्वं महासत्त्वम् एतद् अवोचत्।

यः कश्चित् कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तुकामस् तेन कथं शिक्षितव्यं।

एवम् उक्त आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महासत्त्वो आयुष्मन्तं सारिपुत्रम् एतद् अवोचत्।

यः कश्चिच्छारिपुत्र कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तुकामस् तेनैवं व्यवलोकितव्यम् ॥

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता शून्यतैव रूपं रूपान् न पृथक् शून्यता शून्यताया न पृथग् रूपं यद् रूपं सा शून्यता या शून्यता तद् रूपं । एवम् एव वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानम् ॥

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला अविमला अनूना अपरिपूर्णाः ॥

तस्मच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपं न वेदना न संज्ञा न संस्काराः न विज्ञानम् न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनांसि

न रूपशब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यधर्माः न चक्षुधातुर् यावन् न मनोविज्ञानधातुः नाविद्या नाविद्याक्षयो यावन्

न जरामरणं न जरामरणक्षयो न दुःखसमुदयनिरोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तिर् नाप्राप्तिः ॥

तस्माच्छारिपुत्र अप्राप्तित्वाद् बोधिसत्त्वो प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्य विहरत्यचित्तावरणः।

चित्तावरणनास्तित्वाद् अत्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तो । निष्ठानिर्वाणः ॥

त्र्यध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्यानुत्तरां सम्यक्सम्बोधिम् अभिसम्बुद्धाः ॥

तस्माज् ज्ञातव्यम् प्रज्ञापारमिता महामन्त्रो महाविद्यामन्त्रो ऽनुत्तरमन्त्रो ऽसमसममन्त्रः सर्वदुःखप्रशमनः

सत्यम् अमिथ्यत्वात्।

प्रज्ञापारमितायाम् उक्तो मन्त्रः।

तद्यथा ॐ गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा ॥

एवं शारिपुत्र गम्भीरायाम् प्रज्ञापारमितायां चर्यायां शिक्षितव्यं बोधिसत्त्वेन।

अथ खलु भगवान् तस्मात् समाधेर् व्युत्थायार्यावलोकितेश्वराय बोधिसत्त्वाय महास्त्वाय साधुकारम् अदात्।

साधु साधु कुलपुत्र एवम् एतत् कुलपुत्र एवम् एतद् गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तव्यं यथा त्वया निर्दिष्टम् अनुमोद्यते सर्वतथागतैरर्हद्भिः। इदम् अवोचद् भगवान्।

आत्तमनायुष्माञ्छारिपुत्र आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महासत्त्वस् ते च भिक्षवस् ते च बोधिसत्त्वा महासत्त्वाः सा च सर्वावती पर्षत् सदेवमानुषासुरगरुडगन्धर्वश्च लोको भगवतो भाषितम् अभ्यनन्दन्न इति ॥

इत्यार्यप्रज्ञापारमिताहृदयं समाप्तम् ॥

**Première partie**  
**Introduction générale**

# Chapitre 1

## Objet du mémoire

Bien qu'ils soient parmi les textes les plus anciens du Grand Véhicule (Mahāyāna), les sūtras de l'ensemble appelé « Prajñāpāramitā » ont été au fur et à mesure de leur transmission condensés ou développés, édités, commentés, traduits parfois même avec des allers et retours entre pāli, sanskrit, chinois et tibétain. Ces manipulations se sont faites avec des altérations qui rendent leur compréhension difficile et leur confèrent leur part de mystère. Aujourd'hui, ils gardent encore toute leur vitalité, suscitent la curiosité des philologues, traversent les débats agités dans les cours des monastères de l'Himalaya et suscitent même la polémique sur cette improbable virtualité qu'est l'internet. C'est ainsi qu'un internaute a contesté en 2016 la traduction d'un sūtra par un maître réputé en la qualifiant « d'ampoulée et de bizarre »<sup>1</sup> (Jayarava, 2016).

Parmi ces sūtras de la Prajñāpāramitā, il en est un qui, par sa taille et sa densité, tient une place particulière : « le Soutra du Cœur de la Connaissance Transcendante », le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*.

Traduit et commenté au cours des siècles, aujourd'hui encore ânonné par des moineillons insouciantes que l'on voit courir les joues piquées de rouge sur le parvis dallé des temples, célébré à grand renfort de trompes, conques et cymbales ou murmuré dans le silence des ermitages perdus, le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* (प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्र)<sup>2</sup> nous offre l'insondable mystère de la réalité, de notre destinée dans ce monde.

Des neiges de l'Hindou-Kush à la rigueur austère des « dojo » de Kamakura en passant par la touffeur de la vallée du Mékong, ce texte illumine le bouddhisme depuis plus de deux millénaires. Comme le dit un des commentateurs tibétains « [le PPHS] tout le monde l'a en tête, alors que les autres sūtras de la Prajñāpāramitā sont si énormes que la plupart

---

<sup>1</sup>« turgid and peculiar »

<sup>2</sup>Référencé dans tout le document comme PPHS

des gens n'en connaissent pas les mots »(Lopez, 1952, p.179) . La « mère du bouddha », comme ce texte est appelé dans le *Abhisamayālaṅkāra*<sup>3</sup>, est devenu déesse et il est encore de nos jours régulièrement enseigné en Orient comme en Occident.

Pourtant, ce joyau ne reçoit peut-être pas toute l'attention qu'il mérite. Lorsqu'il est enseigné dans les lieux de culte bouddhique d'Europe, le texte n'est pas assez souvent l'objet principal de l'attention des maîtres, qui oubliant même parfois d'en faire la lecture, se concentrent sur les commentaires. Rendons leur justice ; il n'est pas certain que la lecture en sanskrit ou tibétain d'un texte particulièrement abscons soit d'une grande aide pour l'intériorisation d'un sūtra où fleurit l'aporie. Victime de sa popularité, il est parfois même « ré-inventé » ; ainsi lors d'un enseignement du XIVème Dalaï Lama (Bstan- dzin-rgya mtsho, 2010), un moine érudit que l'on avait sollicité a récité un texte apocryphe dont le prologue n'était autre que le la prière de bénédiction (मङ्गल) du début du *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna (Nāgārjuna, 2004, p.1), et lors d'un autre enseignement public, le Dalaï Lama a pu écouter une récitation chantée très certainement inattendue pour toute l'audience. Toutefois, cette remarque doit être tempérée par ce qui s'est passé lors de l'enseignement du Dalaï Lama à Strasbourg en septembre 2016 (Bstan- dzin-rgya- mtsho, 2016a) où les participants ont lu le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* en français dans une traduction française de bonne qualité.(Bstan- dzin-rgya-mtsho, 2016b)

Sans prétendre à se substituer aux maîtres, il est loisible de suggérer que l'apport des philologues et une lecture pas à pas du texte permettraient d'en mieux saisir la subtilité, de mieux en aborder les concepts, d'ouvrir à plus de questionnement et de mieux comprendre les commentaires. Cette proposition est particulièrement appropriée dans la francophonie où les traductions sont moins nombreuses que dans le monde anglophone.

C'est pourquoi, il a semblé utile de proposer une analyse des termes techniques sanskrits qui émaillent le *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra* et décrivent des concepts étrangers à notre tradition littéraire, religieuse et culturelle. Cette démarche pourrait ainsi permettre de mieux appréhender le texte et, sans prétendre à une révolution heuristique, offrir, en toute humilité, une traduction commentée à ceux qui s'y intéressent.

---

<sup>3</sup>(बुद्धस्य मात्रे नमः(AA, 1935, p.1, vers 10))

# Chapitre 2

## Aperçu de la littérature de la Prajñāpāramitā

La littérature de la Prajñāpāramitā nous apparaît de nos jours comme un ensemble unique et monolithique. Cette apparence est bien trompeuse. Il n’y a pas un sūtra mais plusieurs, de tailles et d’époques différentes. Non seulement cette littérature est composée de textes dévoilant des interprétations successives qui se superposent et s’entrelacent pour donner lieu à des systèmes qui « se parachèvent chacun quant à soi, voire même à se compléter » pour reprendre l’expression de Paul Masson-Oursel à propos de la philosophie indienne (Masson-Oursel, 1923, p. 9), mais elle se nourrit des textes des autres religions de l’Inde comme les Upaniṣad et donne lieu à des commentaires et apologies qui dénotent la cohabitation parfois conflictuelle entre sectes et pratiquants (Chojnacki, 2011) (Leclère, 2011).

### 2.1 Chronologie

En raison de son mode de diffusion, la chronologie de la littérature de la Prajñāpāramitā peut s’appréhender suivant ses aires géographiques, en particulier l’Inde, la Chine, le Tibet et le Japon.

#### 2.1.1 En Inde

E. Conze décrit quatre périodes au cours desquelles s’est développée la littérature de la Prajñāpāramitā en Inde (Conze, 1960) :

- L’élaboration du texte « initial » est datée entre 100AEC et 100 EC. Intitulé « Perfection de la sagesse » (Sk.Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā - अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता) (ASPP dans les pages suivantes), il comprend 8000 lignes articulées en 32 chapitres. Conze

indique que ce texte pourrait avoir été composé par des adeptes Mahāsaṅghikas dans le sud de l'Inde aux environs d'Amarāvati (Conze, 1960, pp.10-22).

- Puis le texte initial a été développé au début de notre ère dans trois textes de 18.000, 25.000 et 100.000 lignes respectivement qui diffèrent surtout par la fréquence des répétitions utilisées comme moyens mnémotechniques.
- Avec l'avènement du Tantra aux environs des années 600 EC, les textes sont adaptés aux nouveaux concepts de la philosophie du Vajrayāna. La phase tantrique de la Prajñāpāramitā se distingue elle-même par trois caractéristiques :
  - Les textes sont condensés sous formes de formules incantatoires et sont utilisés non seulement à des fins rituelles mais également magiques au cours de cérémonies.
  - Entre 600 et 1200EC apparaissent des versions très courtes dont la « Perfection de la Sagesse en quelques mots » qui fait écho au « Sūtra du cœur ». Cette tension vers l'ellipse ira jusqu'à la création d'un texte d'une lettre, la lettre « A » au pouvoir magique absolu dont le bouddhisme a adopté la mystique de la tradition indienne. L'« A » « अ » est le phonème originel associé à toutes les consonnes qui sert aussi de préfixe privatif. Il symbolise et signifie à la fois le commencement (*ādyā*, Sk. आद्य), l'absence, le vide, le sans-production. Dans le tantrisme, il fait l'objet de pratiques méditatives très codifiées. (Lévi, S. and Takakusu, J. Rédacteur en chef, Paul Demiéville, 1929, pp. 3-5)
  - Enfin la « Prajñāpāramitā » sera personnifié et deviendra une des figures tantriques, objet de culte.

Schématiquement on distingue donc quatre phases dans la chronologie de cette littérature : (1) l'élaboration d'un texte originel entre 100AEC et 100EC, (2) un développement entre 100 et 300EC, (3) une révision de la doctrine avec les sūtras courts et les résumés versifiés, enfin (4) la transformation tantrique et l'utilisation à des fins magiques entre 600 et 1200EC, pratiques qui persistent de nos jours.

S'il n'y a plus de texte appartenant à l'ensemble de la Prajñāpāramitā produit en Inde après le douzième siècle, les traductions des textes en dehors de l'Inde ont exercé une très grande influence sur le développement des écoles bouddhiques notamment au Tibet, en Chine et au Japon.

## 2.1.2 En Chine

Il faut noter les rôles importants de

- Kumārajīva (344-413 ou 350-409) qui, après son arrivée en Chine en 385, a traduit les versions en 25000 et 8000 lignes, le Vajracchedikāsūtra (Sūtra du Diamant), et le commentaire de Nāgārjuna (Mahārajñāpāramitāśāstra). Ses disciples traduiront le PPHS,
- Hsüan-tsang ou Xuanzang (602–664) qui, au retour de son long périple en Inde de 629 à 645EC, fera une traduction de plusieurs des sermons relatifs à la Prajñāpāramitā.

Le travail de traduction en chinois est intensif et fécond ; grand terrain de recherches pour les philologues, il s'étend sur le premier millénaire de notre ère. Le PPHS reste un texte important pour la communauté bouddhiste en Chine et dans le monde même s'il reste un doute sur le caractère apocryphe de sa version courte (Nattier, 1992).

### 2.1.3 Au Tibet

Śantarakṣita (725–788) et Kamalaśīla (740–795) introduisent la littérature de la Prajñāpāramitā au Tibet vers 750EC. S'ensuivent d'autres traductions et commentaires en tibétains jusqu'en 840. Après une éclipse d'un siècle et demi, les concepts de la littérature de la Prajñāpāramitā reviennent en force grâce à Dīpaṅkaraśrījñāna et son élève Atiśa.

D'autres traductions sont faites entre 1000 et 1150EC et la littérature de la Prajñāpāramitā sera incluse définitivement dans le Kanjur lors de sa codification au treizième siècle. Comme en Inde, l'Abhisamayālaṅkāra, que la tradition dit avoir été révélé à Atiśa par le Bouddha Maïtreya et le commentaire par Haribhadra (VIIIe.C), l'Abhisamayālaṅkāralokā, restent deux textes importants pour l'instruction des concepts de la Prajñāpāramitā dans les monastères au Tibet.

### 2.1.4 Au Japon

Les diffusions de la littérature de la Prajñāpāramitā au Tibet et au Japon sont contemporaines. Bodhidharma (VIIème siècle) est traditionnellement considéré comme l'initiateur du bouddhisme *chang* en Chine ou *zen* au Japon bien que la Prajñāpāramitā soit peut-être le sujet des plus vieux ouvrages du Canon traduit en chinois sous le titre de Tao-hsing vers 172EC (Suzuki, 2000, p.239).

Ces textes étaient utilisés lors de grandes cérémonies dédiées au maintien de la paix dans l'Empire et à la prévention des désastres naturels. Plusieurs commentaires ont été écrits entre 700 et 1700EC et la lecture du PPHS sur un rouleau fait toujours partie du rituel Zen. Il faut aussi noter le développement d'une très belle iconographie sur ce sujet au Japon (Abe, 1999, p.xix).

Trois sūtras ont influencé le bouddhisme zen :

- le *Gaṇḍavyūhasūtra*, le dernier chapitre de l'*Avataṃsakasūtra* (*Mahāvaiṣṭyabuddhāvataṃsakasūtra*) qui contient lui-même le *Āryabhadracaryapraṇidhāranarāja* (Aspirations de Samantabhadra aux bonnes actions aussi appelé « la reine des prières d'aspirations ») ;
- Le *Laṅkātavārasūtra* ;
- le *Vajracchedikasūtra*.

Ces textes sont enseignés par les maîtres zen au VIIIème siècle. Le premier commentaire sur la *Prajñāpāramitā* est composé par Tsung Mi (780-842). (Suzuki, 2000, pp.19-20)

## 2.2 Classification

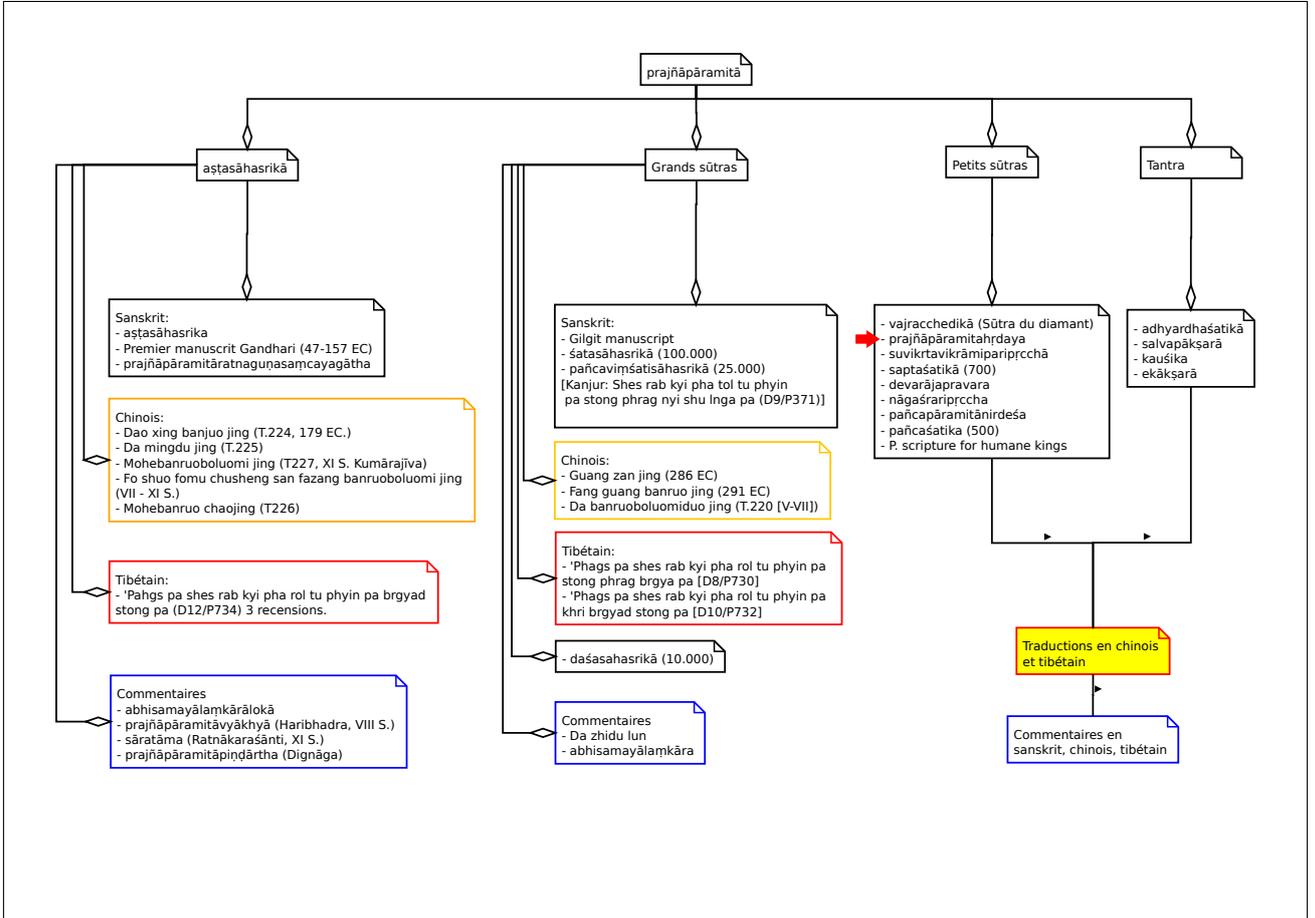
La littérature de la *Prajñāpāramitā* n'est pas un simple recueil de textes, c'est un monde à lui seul avec des textes comme des continents ou des cirons, avec des variations d'interprétation, avec de nombreux commentaires et traductions. De la *Prajñāpāramitā* en une seule syllabe au « *Da banruoboluomiduo jing* » traduit au VIIème siècle par le célèbre moine Xuanzang qui au terme d'un pèlerinage de seize années en Inde ramena plus de 600 manuscrits en sanskrit, ou au *Sūtra* en 100.000 ślokas, cette littérature qui s'est déployée au cours de douze siècles ne va pas sans poser des difficultés taxonomiques. Plusieurs clefs de classification ont été essayées : taille des textes, langage, origine géographique, concepts. Finalement, il semble que les experts se soient accordés sur la première pour classer la littérature de la *Prajñāpāramitā*. Le diagramme suivant tente de donner une synthèse de la classification proposée par S. Zacchetti. (Zacchetti, 2015, 179-183).

Pour permettre une meilleure lisibilité de ce diagramme, le détail des traductions et des commentaires a été simplifié, notamment pour les « petits sūtras ». Ce diagramme montre que le PPHS (signalé par une flèche rouge), pourtant surnommé la « mère de tous les soutras » n'est qu'une petite partie de cet immense ensemble.

## 2.3 Les principaux aspects doctrinaux dans la littérature de la *Prajñāpāramitā*

Une analyse exhaustive des concepts doctrinaux d'un ensemble aussi riche et varié que la *Prajñāpāramitā* dépasse non seulement l'objet de ce mémoire mais aussi les capacités de son auteur. Sans craindre l'immensité de la difficulté, de nombreux auteurs se sont attelés à la tâche ; leurs publications permettent de souligner les grandes lignes suivantes :

FIG. 2.1 : Littérature de la Prajñāpāramitā. (Source : Zacchetti)



- Dans le bouddhisme, *prajñā* (Sk. प्रज्ञा) correspond à un mode opératoire mental qui permet une compréhension profonde des phénomènes (*dharma* - Sk. धर्म) grâce à une analyse dont la méthode reste paradoxale pour un occidental. Zacchetti en donne la description suivante :

« A faculty ultimately conducive to undermining attachment through profound analytic understanding of reality/experience and its fundamental constituent categories (dharmas). The perfection of insight brings this approach to its extreme consequences. So Prajñāpāramitā may be characterised, in general terms, as a particular way of practicing carried out with absolute detachment and aimed at attaining supreme awakening (i.e. buddhahood) or omniscience (sarvajñatā), another term often employed with reference to the bodhisattvas'goal. » (Zacchetti, 2015, p.173)

- Il est d'autant plus difficile de traduire un tel concept en anglais ou en français, que cette méthode, ici qualifiée de « paradoxale », s'appuie sur une pratique de la concentration (*dhyāna* - Sk. ध्यान) menant à un état appelé *samādhi* (Sk. समाधि) ou absorption méditative. Les trois types d'absorption méditative sont abordés page 55.
- C'est ainsi que dans les textes les plus anciens, la *Prajñāpāramitā* est décrite comme une méthode permettant aux bodhisattvas d'atteindre plus rapidement la libération en gardant bien à l'esprit que la voie du bodhisattva est ardue et réservée à très peu d'individus qui, ayant parcouru d'innombrables cycles d'existences, ont atteint suffisamment de maturité et de courage pour la suivre.

« अनेनापि पर्यायेण दुष्करकारका बोधिसत्त्वा महासत्त्वा वेदितव्याः ये धर्माणां धर्मतायां चरन्ति न च तां धर्मतां साक्षात्कुर्वन्ति । »

« Aussi de cette façon on doit savoir que les bodhisattvas mahasattva font des choses difficiles lorsqu'ils progressent dans la véritable nature du dharma mais ne la réalisent pas. »

(ASPPm, 1888, chap.27, p. 344)

- Cet ensemble de textes apporte une autre révolution. Dans la littérature de la *Prajñāpāramitā*, « la maîtrise des moyens », appelée *upāyakauśalya* (Sk. उपायकौशल्य), traduit ici par « habilité suprême dans le choix des moyens », fait moins référence à la capacité de choisir le meilleur moyen de guider les êtres en fonction de leurs besoins et possibilités propres qu'à la faculté de transférer les bénéfiques karmiques. Ce transfert qui porte le nom de *pariṇāmana* (Sk. परिणामन) permet à celui qui fait une bonne action que le mérite qu'il en tire soit ajouté au mérite ou d'une personne en particulier ou de tous les êtres. Il s'agit donc d'un choix pour la voie du bodhisattva plutôt que pour la libération dans le nirvāṇa. L'extrait du ASPP ci-dessous illustre cette révolution.

एवमुक्ते भगवानायुष्मन्तं सुभूतिमेतदवोचत्-एवमेव सुभूते बोधिसत्त्वो महासत्त्वः सर्वसत्त्वहितानुकम्पी मैत्रीविहारी करुणाविहारी मुदिताविहारी उपेक्षाविहारी उपायकौशल्येन प्रज्ञापारमितया च परिगृहीतः कुशलमूलानि सम्यग्बुद्धानुज्ञातया परिणामनया परिणाम्य किंचापि शून्यतामानिमित्तमप्रणिहितं च समाधिविमोक्षमुखान्यवतरति, न त्वेव भूतकोटिं साक्षात्करोति, यदुत श्रावकभूमौ वा प्रत्येकबुद्धभूमौ वा । तत्कस्य हेतोः ? तथा ह्यस्य बलवत्तमा दृढतमाश्च परिग्राहकाः, यदुत प्रज्ञापारमिता उपायकौशल्यं च । तेन अस्यापरित्यक्ताः सर्वसत्त्वाः, तेनैष प्रतिबलः स्वस्तिना क्षेमेण अनुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिसंबोद्धुम् । यस्मिन् समये सुभूते बोधिसत्त्वो महासत्त्वः सर्वसत्त्वानामन्तिके मैत्रीचित्तमारम्बणीकृत्य तान् परमया मैत्र्या परिव्रजति, अत्रान्तरे बोधिसत्त्वो महासत्त्वः क्लेशपक्षं मारपक्षं चातिक्रम्य श्रावकभूमिं प्रत्येकबुद्धभूमिं चातिक्रम्य तत्र समाधावतिष्ठते ।

« Le Bienheureux dit ceci au noble Subūti : Ainsi en est-il d'un bodhisattva rempli de pitié pour le bien de tous les êtres, qui s'établit dans l'amour bienveillant, la compassion, la joie de l'empathie, l'équanimité, qui est imprégné par l'habilité suprême dans le choix des moyens et par la connaissance transcendante et qui a développé les mérites à leurs racines<sup>1</sup> grâce à leur transfert tel qu'autorisé par un bouddha accompli ; même s'il entre dans la libération et l'absorption méditative, celle sans direction, celle sans image, celle de la vacuité, il ne réalise pas le but suprême de cette façon qu'il soit śrāvaka ou pratyekabuddha. Et pourquoi ? Ses soutiens, la connaissance transcendante et l'habilité suprême dans le choix des moyens sont forts et puissants. Comme il n'a pas abandonné les êtres dans leur ensemble, il est capable d'atteindre la perfection inégalée avec confort et succès. Subūti, quand un bodhisattva excellent prend tous les êtres comme support de sa pensée bienveillante et qu'il se lie à eux grâce à l'amour bienveillant suprême, alors ce noble bodhisattva, ayant dépassé la multitude des afflictions et la troupe de Māra ainsi que les niveaux de śrāvaka et pratyekabuddha, reste là dans l'absorption méditative. »

(ASPPm, 1888, chap. 20, pp.373-374)

- Le but de tout bodhisattva est la libération de tous les êtres. Il est animé par la plus profonde compassion (Sk. *karuṇā* - करुणा) qui, en retour, entretient sa persévérance dans la voie ardue qu'il a prise.
- Enfin le dernier concept doctrinal commun à l'ensemble de la Prajñāpāramitā concerne la vacuité (Sk. *śūnyatā* शून्यता). Dans la Prajñāpāramitā, ce concept est polymorphe et difficile à appréhender. Se référant au caractère non-dual de la réalité, il prend une importance particulière dans le PPHS. Zacchetti en donne l'aperçu suivant :

« Hence emptiness, at the same time, refers also to the fundamentally true, non-dual character underlying and unifying reality as a whole (and in this sense is a synonym of “reality” [tathatā, lit. “thusness”]). The notion always encompasses both aspects, with occasional tension between them. » (Zacchetti, 2015, p.175)

<sup>1</sup>कुशलमूलानि : *puṇya* (Sk.पुण्य) qui est le pouvoir des bonnes actions faites au cours des existences précédentes est aussi appelé *kuśala* (Sk.कुशल). Collectivement il est appelé *puṇya-skandha* (Sk.पुण्यस्कन्ध) « masse de mérites », et aussi *kuśalamūlāni* (Sk.कुशलमूलानि) littéralement « racines de mérites ». Il faut différencier *puṇya-skandha* et *kuśala-mūlāni* de *kuśala-saṅcaya* (Sk.कुशलसञ्चय) qui est « l'accumulation de mérites » par un individu (Williams, 2008, p.188). Voir pages 18 et 57 pour la relation entre les *pāramitās* et l'accumulation de mérites.

## 2.4 Personnification de Prajñāpāramitā

Comme on l'a vu dans l'aperçu chronologique ci-dessus, la littérature de la Prajñāpāramitā est un corpus déterminant pour le développement du Mahāyāna et du Vajrayāna. Ces textes sont devenus si populaires qu'ils ont été « déifiés ». Cette « déification » donne lieu à des rites qui sont encore pratiqués de nos jours au Népal (Lewis, 2000, p.121) (Lewis, 1993, p.334) et à une production artistique riche et diverse dans différentes régions de l'Asie du Sud-Est.

La déesse Prajñāpāramitā est représentée soit en position du lotus (*vajraparyāṅkāsa*) soit debout (*ābhāṅga*) tenant dans la main gauche un livret qui représente la littérature de la Prajñāpāramitā et, souvent, dans la main droite un « le foudre diamant » (Sk.vajra - वज्र). Bien qu'elles présentent des variations comme le nombre de bras ou les attributs, la

FIG. 2.2 : Prajñāpāramitā, statue de bronze de Gilgit-Documentée par Hinüber (Source Asianart.com)  
(Hinüber, 2007)



statuaire et l'iconographie ont des caractéristiques communes :

- Les *mudrā* (position des mains) suggérant l'enseignement ou la protection comme le dharmacakramudrā , le *vitarkamudrā* ou le *abhayamudrā* ;
- Six attributs qui ne sont pas toujours représentés ensemble : le lotus, le livre représentant la Prajñāpāramitā, le rosaire, l'épée (comme Mañjuśrī), le vajra et le bol à aumônes

Ces traits communs ont permis une taxonomie de la représentation iconographique ou de la statuaire. Ainsi, Müller qui confirme l'existence d'une statuaire dès le VII<sup>ème</sup> siècle a classifié trois modes de représentation au Tibet suivant l'environnement ou la configuration architecturale (voir fig. 2.3). (Müller, 2016). Conze propose une classification fondée sur les critères ci-dessus en y ajoutant le nombre de bras (2 à 22) et la couleur de la déesse (Conze, 2000, pp.245-250).

FIG. 2.3 : Prajñāpāramitā, Zha lu, Tibet (Source : Asianart.com)



Conze mentionne l'existence d'une iconographie populaire au Népal représentant les Trois Joyaux (त्रिरत्न) composée du Bouddha, de Prajñāpāramitā et d'Avalokiteśvara symbolisant le Bouddha, le dharma et le saṃgha (Conze, 1960, p.30). Ce type d'iconographie se retrouve également au Siam et dans la statuaire khmère, la mère du roi Jayavarnam IV (1181-ca. 1219) ayant été considérée comme une incarnation de la déesse Prajñā.

Gilles Béguin dans son ouvrage sur l'art bouddhique note le cas intéressant d'une statue de Tārā non encore différenciée de la déesse Prajñā (voir figure 2.4<sup>2</sup>), nom avec lequel elle est désignée dans les inscriptions (Béguin, 2009, p. 155). Ce lien entre Prajñā et Tārā est particulièrement intéressant par rapport à l'importance de Tārā et de Prajñāpāramitā dans le Vajrayāna tibétain.

Bien qu'elle occupe une place modeste dans le panthéon tantrique, la Prajñāpāramitā s'est manifestée dans l'Asie et l'Asie du Sud-Est sous une forme dont la féminité ne fait pas de doute même si, dans quelques cas, un examen attentif a été nécessaire pour la

<sup>2</sup>Cambodge, Province de Siemreap, Preah Khan (Angkor), style du Bayon, fin 12<sup>ème</sup>- début 13<sup>ème</sup> siècle. Grès. Hauteur 130cm. Envoi de l'École française d' Extrême-Orient, 1931. MG 18043

FIG. 2.4 : Tārā (Source : Musée Guimet)



distinguer de Mañjuśri.

Deux questions restent en suspens à propos de cette « déification » d'un texte ou d'un concept : Pourquoi s'est-elle faite sous des traits féminins (et le genre féminin du nom ne suffit pas à l'explication) et est-elle un cas unique ?

## 2.5 Les Commentaires de la littérature de la Pra-jñāpāramitā

le PPHS a fait l'objet de nombreux commentaires tout au long des siècles et continue à nourrir une exégèse abondante. Une recherche rapide sur un des sites de « E-commerce » les plus connus recense, pour les vingt dernières années, plus d'une centaine de traductions et commentaires publiés en anglais et plus d'une dizaine en français. Nonobstant la qualité et la fiabilité de ces traductions et commentaires, il y a toujours un grand engouement pour ce sūtra. Devant une telle créativité, cette section se limitera aux commentaires indiens, tibétains et chinois s'étendant du Mahāyāna aux écoles et lignées tantriques tibétaines.

Les commentaires suivent le texte ligne par ligne, parfois en détail, ou commentent surtout un aspect comme le mantra ou donnent des clefs pour la compréhension du sūtra dans un contexte tantrique. Le lecteur trouvera quelques exemples de commentaires dans le dernier chapitre de cet ouvrage (voir p.84).

Le tableau suivant donne une liste des commentateurs indiens, tibétains et chinois dont

les textes sont disponibles. Les sources suivantes [(Eckel, 1987), (Lopez, 1952), (Lopez, 1996)] ont été utilisées pour compiler ce tableau qui n'est pas exhaustif.

AUTEURS	ORIGINE	PERIODE	TITRE
Vimalamitra	Inde	$\simeq 800$	Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- ṭīkā
Atiśa	Inde/Tibet	982-1054. Yogācāra	Explication du Prajñāpāra- mitāhṛdayasūtra
Kamalaśīla	Inde	740-795 Yogācāra	Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- nāṭīkā
Śrīsiṃha	Chine/Inde	$\simeq 800$	Commentaire sur le Pra- jñāpāramitāhṛdayasūtra comme mantra
Jñānamitra	Inde	?	Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- vyākhyā
Praśāstrasena	Inde	?	Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- ṭīkā
Mahājāna	Inde/Tibet	? Yogācāra	Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- ārtha pariṅjana
Vajrapāṇi	Inde/Népal	$\simeq 1000$	Bhagavatīprajñāpāramitā- hṛdayārtha- pradīpanā- maṭīkā
bsTan-dar-lha-ram-pa	Tibet	1758- ?	Jewel light illuminating the meaning
Gung-thang	Tibet	1762-1823	Illuminating the hidden meaning
K'uei-chi	Chine	632-682	Pan-jo po-lo-mi-to hsin- ching yu-tsan

#### Commentaires sur le PPHS.

Cette liste ne saurait faire oublier ni le commentaire de Nāgārjuna sur la Prajñāpāramitā, le Mahārajñāpāramitāśāstra (MPPś) (Nāgārjuna, 1976) qui couvre toute la littérature de la Prajñāpāramitā et donne de précieux renseignements sur certains passages ou formules qui se retrouvent dans les textes de la Prajñāpāramitā, ni ceux de D.T. Suzuki (1870-1966) qui expliquent la relation entre bouddhisme zen et Prajñāpāramitā.

# Deuxième partie

## Concepts

## INTRODUCTION

Les sommets de la chaîne de l'Himalaya sont jeunes mais à leurs sommets on y trouve des coquillages enchâssés dans la roche. Tel est le bouddhisme. Superficiellement, il apparaît comme un bloc homogène indépendant et isolé, alors que tel une formation géologique, il continue à croître soulevant des strates plus anciennes des temps du *veda* ou des *upaniṣad* en intriquant ses concepts dans un plissement constant.

Pour reprendre cette métaphore géologique, le PPHS est une faille qui se trouve à la jonction de plaques que sont les véhicules du bouddhisme ; il participe ainsi à leurs formations. Pour l'assimiler, il faut donc ne pas le considérer comme un événement historique isolé comme pourrait le faire croire la chronologie expliquée page 13, mais comme un processus évolutif allant des Nikāyas aux traditions les plus tardives y compris celles du bouddhisme au Tibet ou en Asie du Sud-Est. Cette évolution dont le mérite est que ce texte soit récité de nos jours avec ferveur en Corée, en Dordogne ou au Japon, en accroît la difficulté. Le sens des mots a varié au cours des époques et le texte serait incompréhensible si l'on n'y prenait pas garde. Par exemple, *Vijñāna* n'a pas le même sens pour les rédacteurs du Saṃyutta Nikayā (SN) et pour Tsong-Kha-Pa .

Les commentaires du PPHS qui suivent la même évolution peuvent être source de grande perplexité. Cette « plasticité » du PPHS peut induire le désarroi pour qui s'aventure dans cet univers. De cet écueil, le lecteur patient se consolera en se rappelant que la confusion est le commencement de l'Éveil.

Le foisonnement des versions et des commentaires ainsi que la polysémie des termes sanskrits rendent difficile la lecture des textes de la Prajñāpāramitā, obligeant souvent à des retours, à de nouvelles lectures plus ardues encore. Les plus belles ardeurs habituées à une lecture linéaire pourraient être découragées par les répétitions, les apparentes contradictions et l'immensité du corpus des textes et de leurs commentaires. Cette section qui élude volontairement les liens entre le bouddhisme et les autres traditions spirituelles de l'Inde tente de donner quelques repères utiles à la lecture du PPHS. Les textes cités relèvent du Theravāda, du Mahāyana et du Vajrayāna.

# Chapitre 3

## Bodhisattva et Mahāsattva

« A bodhisattva is a being compounded of the two contradictory forces of wisdom and compassion. In his wisdom, he sees no persons ; in his compassion he is resolved to save them. »

(Conze, 1951)

### 3.1 Introduction

Le PPHS met en scène une multitude de dieux, de moines, d'arhats, de gandharvas qui assistent à une discussion entre trois personnages : le Bouddha, ici appelé « *bhagavān* » (Sk. भगवान्) « le Bienheureux » et deux « *bodhisattvas* », Avalokiteśvara (Sk. अवलोकितेश्वर) et Śāriputra (Sk. शारिपुत्र) dont les noms ne sont pas indifférents. En effet, Avalokiteśvara, le bodhisattva de la compassion a un nom qui vient du verbe *avalok* qui signifie « regarder en bas » et *īśvara* (ईश्वर) qui signifie « maître, roi, dieu ». Ce grand bodhisattva qui est le grand bodhisattva tutélaire du Tibet sous le nom de Tchenrezi est celui qui contemple le monde du haut de son infinie compassion. Śāriputra dont le nom signifie « le fils de Śāri » est un des tous premiers disciples du Bouddha et apparaît dans les premiers textes du Theravāda .

Avalokiteśvara est appelé par un titre particulièrement élogieux : « bodhisattva mahāsattva » (बोधिसत्त्वः महासत्त्वः) alors que Śāriputra est distingué par « *āyusmat* » (आयुष्मत), titre que l'on traduira ici par « vénérable ». Ces qualificatifs posent au moins trois questions :

- Qu'est-ce donc un « bodhisattva » ?
- et pourquoi a-t-il parfois ce qualificatif de « mahāsattva » ?

## 3.2 Bodhisattva

Tenter d'expliquer ce qu'est un bodhisattva est une gageure tant le concept est décrit par les textes de tous les véhicules et tant il est l'objet de commentaires. Comme en atteste une inscription sur un des piliers de la balustrade du stūpa de Barhut (Basham, 1981, 22), le concept de bodhisattva était déjà répandu dans le Theravāda au premier siècle avant notre ère. Il désignait alors la période de la vie du Bouddha qui précède l'Éveil à Bodhgayā puis, d'une manière plus générale, quelqu'un sur le chemin de la libération (Anālayo, 2010, p.15-17).

S'il semble qu'il y ait un consensus sur la signification de cette composition nominale :

- « dessen Wesen Erkenntniss ist ; m. der im Besitz des Wesens der Bodhi Seiende, bei den Buddhisten ein Mensch in dem letzten Stadium auf dem Wege zur Erlangung der vollkommenen Erkenntniss, der Buddha-Würde »(Böhtlingk, von Roth, Brückner, Zeller, & Stache-Weiske, 1855, p.127),
- « homme ayant en lui l'essence de la bōdi c. à d. destiné à devenir un buddha »(Burnouf, 1866, p.467),

les auteurs continuent à s'interroger sur le mot *sattva* qui prend suivant le contexte et l'époque des significations variées telles que « créature sensible, être vivant, essence, caractère, mental, esprit, conscience ». Ces variations sont sources de différences dans l'interprétation du composé *bodhisattva* telles que « celui dont l'esprit est concentré sur la bodhi, celui qui possède la *sattva* de la bodhi (en considérant le composé comme un *ba-huvrīhi*) ». Le champ de ces interprétations devient d'autant plus complexe que le mot pāli *satta* peut correspondre au sanskrit *sattva*, *sapta*, *sakta*, *sutta*. Enfin *sattva* peut aussi signifier « force, énergie, vigueur, pouvoir, courage » ce qui peut expliquer la traduction tibétaine en *byañ-chub sems-dpañ* : « le héros qui se consacre à la présence pure » (Dayal, 1999, p.4-7).

Nonobstant ces variations, il est loisible de suggérer que, dans le *Mahāyāna*, un bodhisattva est en quête de l'Éveil mais avec deux objectifs concomitants : celui d'aider tous les êtres à atteindre le nirvāṇa ainsi qu'à bénéficier de la meilleure existence possible, et celui d'atteindre la libération. De nombreux auteurs font référence au fait que le bodhisattva doit surseoir son propre accès au nirvāṇa car il ne peut aider à la libération d'autrui après la sienne (Williams, 2008, p.58-59). La strophe suivante de Śāntideva semble soutenir cette analyse :

आकाशस्य स्थितिर्यावद्यावच्च जगतः स्थितिः ।  
तावन्मम स्थितिर्भूयाज्जगद्दुःखानि निम्नतः ॥ ५५ ॥

« Aussi longtemps qu'existe l'espace, aussi longtemps qu'existe le monde,  
Aussi longtemps, puisse-je détruire les souffrances du monde. »

(Śāntideva, 2017, Chap.X.55)

Cette conditionnalité doit cependant être considérée avec prudence car la lecture de la littérature de la Prajñāpāramitā demande une stricte discipline, celle du rappel constant de la vacuité des concepts que l'on manie. Il convient de se départir d'une interprétation trop littérale et se rappeler que le bodhisattva adopte une renonciation totale, y compris à l'Éveil, et que c'est par le moyen de cette renonciation qu'il atteint le *nirvāṇa*.

Comme le concept de bodhisattva a évolué au cours de l'histoire du bouddhisme, il apparaît pertinent d'en examiner les caractéristiques dans le cadre de la littérature de la Prajñāpāramitā, examen qui devrait permettre d'éclairer la lecture du PPHS. A cet effet, on s'attachera aux traits du bodhisattva tels qu'ils sont décrits dans *l'Aṣṭasāhasrikā* (référéncé dans ce document comme « ASPP ») et *le Vajracchedikā* (référéncé dans ce document comme « Vcc »), deux textes de la littérature de la Prajñāpāramitā (voir p.16) qui dévoilent ce que doit et ne doit pas être un bodhisattva et ce qu'il doit faire et ne pas faire, au fil d'un vaste jeu de questions-réponses entre le Bouddha et différents protagonistes souvent inspirés par le Bouddha lui-même. La lecture de ces textes est déconcertante, le bodhisattva y occupe une place centrale et son « profil » est plus souvent décrit au moyen d'apagogies, tout en rappelant de façon systématique à l'auditeur ou au lecteur la vigilance qu'impose le risque d'hypostasie ou de « réification ».

Si l'on reprenait les traits du bodhisattva tels qu'ils sont décrits dans le ASPP et le Vcc, on pourrait les résumer ainsi : le bodhisattva est un « grand être » (*mahāsattva*), courageux et persévérant qui, grâce à des fondations vertueuses (*kuśalamūla*), à une habileté suprême dans le choix des moyens (*upāyakauśalya*), à la pratique des vertus transcendantes (*pāramitā*) en particulier de la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā*), est irréversiblement établi dans le détachement vis à vis de lui-même et du chemin qu'il parcourt et œuvre, ainsi, à la libération de tous les êtres<sup>1</sup>.

### 3.3 Mahāsattva

Dans le PPHS, le bodhisattva Avalokiteśvara est systématiquement qualifié de *mahāsattva* (Sk. महासत्त्व). Le premier chapitre de l'ASPP en donne une définition bien précise :

---

<sup>1</sup>Les exégèses modernes des textes bouddhiques font la différence entre tous les êtres et « êtres sensibles ». Dans le cadre de la littérature de la Prajñāpāramitā, le chapitre III du *Vajracchedikā* fait référence à tous les êtres sans exception.

अथ खल्वायुष्मान् शारिपुत्रो भगवन्तमेतदवोचत्-ममापि भगवन् प्रतिभाति येनार्थेन बोधिसत्त्वो महासत्त्व इत्युच्यते। भगवानाह-प्रतिभातु ते शारिपुत्र यस्येदानीं कालं मन्यसे। आयुष्मान् शारिपुत्र आह-महत्या आत्मदृष्ट्याः सत्त्वदृष्ट्याः जीवदृष्ट्याः पुद्गल दृष्ट्याः भवदृष्ट्याः विभवदृष्ट्याः उच्छेददृष्ट्याः शाश्वतदृष्ट्याः स्वकायदृष्ट्याः, एतासामेवमाद्यानां दृष्टीनां प्रहाणाय धर्मं देशयिष्यतीति, तेनार्थेन बोधिसत्त्वो महासत्त्व इत्युच्यते। अथ खल्वायुष्मान् सुभूतिर्भगवन्तमेतदवोचत्-ममापि भगवन् प्रतिभाति येनार्थेन बोधिसत्त्वो महासत्त्व इत्युच्यते। भगवानाह-प्रतिभातु ते सुभूते यस्येदानीं कालं मन्यसे। सुभूतिराह-बोधिसत्त्वो महासत्त्व इति भगवन्नुच्यते। यदपि तद्भगवन् बोधिचित्तं सर्वज्ञताचित्तमनास्रवं चित्तमसमं चित्तं असमसमं चित्तमसाधारणं सर्वश्रावकप्रत्येकबुद्धैः, तत्रापि चित्ते असक्तोऽपर्यापन्नः। तत्कस्य हेतोः ? तथा हि तत्सर्वज्ञताचित्तमनास्रवमपर्यापन्नं तत्, यदपि तत्सर्वज्ञताचित्तमनास्रवमपर्यापन्नम्। तत्रापि चित्ते असक्तोऽपर्यापन्नः। तेनार्थेन बोधिसत्त्वो महासत्त्व इति संख्यां गच्छति ॥

Le vénérable Śariputra dit au Bienheureux : « Je sais bien pourquoi un Bodhisattva est appelé « grand être » (*mahāsattva*) ».

Le Bienheureux répondit : « Clarifie donc ce que tu penses. »

- « Un bodhisattva est appelé « grand être » quand il enseigne le dharma pour que soient abandonnées les grandes erreurs comme celles du soi, de l'être, du vivant, de la personne, du devenir ou de son absence, de la destruction, de l'éternité, de l'individualité ».

Alors Subhūti dit au Bienheureux « : Je sais bien pourquoi un Bodhisattva est appelé « grand être ».

Le Bienheureux répondit : « Clarifie donc ce que tu penses. »

- « Parce qu'il a le mental détaché qui ne s'implique pas dans la pensée de l'illumination et de l'omniscience, dans la pensée pure, inégalée, suprême, celle-là qui est rare parmi tous les śrāvaka et le pratyekabuddhā. Parce que, quand il a le mental détaché, il ne s'implique pas dans la pensée de l'omniscience qui est elle-même détachée de la pensée de l'omniscience. C'est en cela qu'on le qualifie de « grand être ».

ASPPm, Ch.1,p.19

L'extrait ci-dessus est similaire à d'autres textes de la Prajñāpāramitās décrivant les qualités d'un bodhisattva comme dans la citation suivante du *Vajracchedikā* :

यः सुभूते बोधिसत्त्व एवं वदेदहं क्षेत्रव्यूहान्निष्पादयिष्यामीति, स वितथं वदेत्। तत्कस्य हेतोः । क्षेत्रव्यूहाः क्षेत्रव्यूहा इति सुभूते अव्यूहास्ते तथागतेन भाषिताः। तेनोच्यन्ते क्षेत्रव्यूहा इति ॥

यः सुभूते बोधिसत्त्वो निरात्मानो धर्मा निरात्मानो धर्मा इत्यधिमुच्यते स तथागतेनार्हता सम्यक्संबुद्धेन बोधिसत्त्वो महासत्त्व इत्याख्यातः ॥ १७ ॥

« Subhūti, le bodhisattva qui dirait « je vais orner les champs purs »<sup>2</sup> mentirait. Et pourquoi ? Parce que les ornements des champs purs que l'on appelle ornements des champs purs sont décrits par le Tathāgata comme l'absence d'ornementation des champs purs. C'est pourquoi il les appelle ornements des champs purs. Le Tathāgata, l'Arhat, le Bouddha parfaitement accompli proclame que le bodhisattva qui est intimement convaincu que les phénomènes qui sont sans existence propre sont des phénomènes sans existence propre est un « grand être » (*mahāsattva*).

Vccm, chap.17, p.38

Le qualificatif « *mahāsattva* » pourrait donc être vu comme emphatique sinon redondant s'il ne faisait spécifiquement référence à cette qualité relative au détachement, à l'absence de saisie, à l'intime conviction que les phénomènes sont sans existence propre. Dans d'autres textes comme le « Sūtra du Lotus de la bonne loi » (Sk. *सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र*), ce qualificatif est utilisé de manière à bien souligner ce point particulier. L'expression « grand être » est proposée pour la traduction du qualificatif *mahāsattva* dans la version du PPHS adoptée dans cet ouvrage.

### 3.4 Courage et persévérance

Comme indiqué page 18, la mission d'un bodhisattva n'est pas particulièrement aisée. Ce « superman » comme le qualifie non sans humour Basham (Basham, 1981, p.7) est un être d'exception non seulement par les pouvoirs surnaturels qu'il peut acquérir mais aussi par sa persévérance. En effet, il ne peut contribuer au salut des êtres sensibles que s'il s'est lui-même affranchi de toutes les entraves de l'illusion. Cette affranchissement qui demande un courage hors du commun mais aussi toutes les autres qualités de perfection (*pāramitā*) a ses propres exigences :

एहि त्वं कुलपुत्र दानपारमितायां योगमापद्यस्व, एवं शीलपारमितायां क्षान्तिपारमितायां वीर्यपारमितायां ध्यानपारमितायां प्रज्ञापारमितायां योगमापद्यस्व । यद्यदेव त्वं कुलपुत्र दानं ददासि सर्वमनुत्तरायां सम्यक्संबोधौ परिणामय । मा च त्वं कुलपुत्र अनुत्तरां सम्यक्संबोधिं रूपतः परामृक्षः एवं मा वेदनातो मा संज्ञातो मा संस्कारेभ्यो मा च त्वं कुलपुत्र अनुत्तरां सम्यक्संबोधिं विज्ञानतः परामृक्षः । तत्कस्य हेतोः । अपरामृष्टा हि कुलपुत्र सर्वज्ञता ।

« Viens ici, toi, fils de famille, applique toi à la vertu de la générosité transcendante comme à celles de la probité, de la patience, de la persévérance, de la

<sup>2</sup>L'expression est difficile à traduire. *क्षेत्रव्यूह* désigne les ornements, les qualités surnaturelles des « champs purs » (*kṣetra*) (Edgerton, 1998, T2, p.520). *निष्पाद्*. Ici au causatif futur signifie « créer ». (voir paragraphe ci dessous, page 35)

concentration et de la connaissance transcendantes<sup>3</sup>. Fils de famille, si tu fais un don, fais le fructifier dans l'illumination suprême. N'assimile pas l'illumination suprême ni à la matière ni à la sensation ni à la représentation mentale, ni à la formation karmique. De même n'assimile pas l'illumination suprême à la connaissance dichotomisante<sup>4</sup>. Et pourquoi? Parce que, fils de famille l'omniscience (*sarvajñatā*) ne peut pas être appréhendée (*aparāmrṣṭā*)<sup>5</sup> ».

(ASPPm, 1888, ch.XV, l.10-17 p.292)

Cette intransigeance dans les exigences pose le problème de l'accessibilité au rang de bodhisattva. Si en théorie, chacun peut prendre les vœux de bodhisattva comme en témoigne la popularité de cette initiation qui peut regrouper de nos jours plusieurs milliers de personnes, la réalité montre qu'il faut bien quelques prédispositions. Cette question est toujours à l'ordre du jour du saṃgha car elle pose des questions théoriques fondamentales. L'affirmation dans la tradition du Tathāgatagarbhasūtra selon laquelle toutes les créatures, malgré leurs limitations et attachements, possèdent en eux la nature de Bouddha se heurte à celle du Prāsaṅgika Mādhyamika (Williams, 2008, voir ch.5) (Takasaki, 2000). Il existe une autre théorie dans le Yogācāra Mahāyānasūtrālaṃkāra et son commentaire Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya qui permet de résoudre les contradictions entre les différentes traditions; il s'agit de celle du *gotra* (Sk.गोत्र) qui introduit la notion d'une prédisposition. Le *gotra* est une catégorie sotériologique à laquelle appartient un être sensible. Le *gotra* d'un être sensible est un indice sur la possibilité qu'il a de connaître l'Éveil ou non. Ainsi un être appartenant à la catégorie du *bodhisattvagotra* a le potentiel pour devenir éveillé. D'après ces textes, il existerait trois *gotras*, le *śrāvaka-gotra*, le *pratyekabuddha-gotra* et le *Tathāgata-gotra* ou *bodhisattva-gotra*, trois catégories qui font l'objet de fréquentes comparaisons dans la littérature de la Prajñāpāramitā. Ces débats sont loin d'être insignifiants, car on pourrait en inférer que la sotériologie du bouddhisme est sans issue. Il semble plus sage de considérer avec Takasaki (op. cit. p.83) que ces écoles de pensées ne sont pas contradictoires sur ce point mais qu'elles se complètent.

### 3.5 Śrāvaka et Pratyekabuddha

Les trois *gotras* (Sk.गोत्र) (voir p.31) déterminent la manifestation de trois familles d'adeptes ou *kula* (Sk.कुल) : les *śrāvakā* (Sk.श्रावक) (« auditeurs »), *pratyekabuddhā* (Sk.प्रत्येकबुद्ध) (« bouddha par-soi »), et les *Tathāgatā* (Sk.तथागत), famille à laquelle appartient le bodhisattva (Silburn, 1977, p.88). Un *śrāvaka* (« auditeur ») est un disciple qui suit l'enseignement relatif à la

<sup>3</sup>Les six vertus transcendantes ou les *pāramitā*. Voir page 51.

<sup>4</sup>Les agrégats voir page 36. Pour *vijñāna* voir page 38

<sup>5</sup>La suite du texte reprend la même structure pour chaque skandha.

première révolution du dharma auprès d'un bouddha accompli (*samyaksambuddha*). Il recherche la libération et l'Éveil de l'*arhat* au moyen du renoncement et en pratiquant la discipline et la méditation (Cornu, 2006, p.556). Un *pratyekabuddha* (Sk.प्रत्येकबुद्ध), « bouddha-par-soi » est un pratiquant qui a atteint l'état d'*arhat* en suivant une voie solitaire. (ibid.p.460).

Les textes de la Prajñāpāramitā ne cessent de l'affirmer, la voie du bodhisattva est plus élevée que celle des *śrāvakā* et des *pratyekabuddhā*. La dernière phrase du texte ci-dessous en est la raison.

नहि सुभूते बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेनैवं शिक्षितव्यं यथा श्रावकयानिकाः प्रत्येकबुद्ध्ययानिका वा पुद्गलाः शिक्षन्ते । कथं च सुभूते श्रावकयानिकाः प्रत्येकबुद्ध्ययानिका वा पुद्गलाः शिक्षन्ते ? तेषां सुभूते एवं भवति-एकमात्मानं दमयिष्यामः, एकमात्मानं शमयिष्यामः, एकमात्मानं परिनिर्वापयिष्यामः, इत्यात्मदमशमथपरिनिर्वाणाय सर्वकुशलमूलाभिसंस्कारप्रयोगानारभन्ते । न खलु पुनः सुभूते बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेनैवं शिक्षितव्यम् । अपि तु खलु पुनः सुभूते बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेनैवं शिक्षितव्यम्-आत्मानं च तथतायां स्थापयिष्यामि सर्वलोकानुग्रहाय, सर्वसत्त्वानपि तथतायां स्थापयिष्यामि, अप्रमेयं सत्त्वघातुं परिनिर्वापयिष्यामीति । सर्वकुशलमूलाभिसंस्कारप्रयोगा बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेनैवमारब्धव्या न च तैर्मन्तव्यम् ।

« - Subhūti, un bodhisattva ne doit pas apprendre comme les *śrāvakā* ou les *pratyekabuddhā*. Comment apprennent-ils ? Voilà ce qu'ils pensent : « nous apaiserons et détruirons ce moi unique, nous le mènerons au nirvāṇa » ; et ils commencent des pratiques de purification pour générer des vertus en vue d'un nirvāṇa en toute équanimité. Ce n'est pas comme cela qu'un bodhisattva doit apprendre. Il doit le faire de la façon suivante :

« Pour porter assistance à tous les mondes, j'établirai le moi dans la véritable nature des phénomènes <sup>6</sup>, j'établirai ainsi tous les êtres dans la véritable nature des phénomènes, je mènerai l'incommensurable monde des êtres au nirvāṇa. » Les « grands êtres », les bodhisattvas doivent ainsi commencer les pratiques purificatrices pour générer des vertus, mais ils doivent le faire sans intellectualisation. »

(ASPPm, 1888, chap.11,p.234-235)

A partir du moment où le bodhisattva s'affranchit de l'illusion et de l'attachement, il devient capable de se consacrer à la libération de tous les êtres et de manifester la compassion

<sup>6</sup>tathatā (Sk.तथता) est traduit par « ainsité ». Nāgārjuna en donne la définition suivante dans le Traité du Milieu, XVIII, 9 :

- non connue par l'intermédiaire d'autrui,
- non élaborée par la pensée discursive,
- non conceptuelle, sans diversité. (Nāgārjuna, 1995, p.172)

absolue. C'est pourquoi dans le « Bodhisattvabhūmi »<sup>7</sup> un bodhisattva est comparé à un homme charitable qui donne de la nourriture aux autres et un sāvaka (Sk.श्रावक) ou un pratyekabuddha (Sk.प्रत्येकबुद्ध) à un homme aux bonnes intentions mais qui garderait la nourriture pour lui-même. (Dayal, 1999, p.17)

### 3.5.1 Pour le bien de tous les êtres

अथ खल्वायुष्मान् सुभूतिर्भगवन्तमेतदवोचत्-अनुत्तरायां भगवन् सम्यक्संबोधौ निर्यातुकामेन बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन कथं स्थातव्यं कथं शिक्षितव्यम्।

भगवानाह-अनुत्तरायां सुभूते सम्यक्संबोधौ निर्यातुकामेन बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन सर्वसत्त्वेषु समं स्थातव्यम्। सर्वसत्त्वेषु समं चित्तमुत्पादयितव्यम्। न विषमचित्तेन परे आलम्बितव्याः। मैत्रचित्तेन परे आलम्बितव्याः। हितचित्तेन परे आलम्बितव्याः। कल्याणचित्तेन परे आलम्बितव्याः। निहतमानचित्तेन परे आलम्बितव्याः। अप्रतिहतचित्तेन परे आलम्बितव्याः। अविहिंसाचित्तेन परे आलम्बितव्याः। अविहेठनाचित्तेन परे आलम्बितव्याः। सर्वसत्त्वेषु मातृसंज्ञामुपस्थाय पितृसंज्ञां पुत्रसंज्ञां दुहितृसंज्ञां चोपस्थाप्य परे आलम्बितव्याः।

Alors le Vénérable Subhūti s'adressa au Bienheureux : « Bienheureux, comment un bodhisattva « grand être » doit-il être et apprendre pour atteindre l'illumination suprême ?

- Subhūti, un bodhisattva « grand être » qui désire atteindre l'illumination suprême doit avoir la même attitude envers tous les êtres, être dans le même état d'esprit, sans les considérer différemment, mais avec un mental bienveillant, amical, généreux, sans hostilité, ouvert, sans agressivité, sans moquerie<sup>8</sup>, comme s'ils étaient son père, sa mère, son fils ou sa fille. »

(ASPPm, 1888, chap.16, p.321-322)

Le grand oeuvre du bodhisattva est donc de libérer tous les êtres. Il suffit de lire la une des journaux d'aujourd'hui pour s'apercevoir combien cet oeuvre est héroïque. Heureusement, ce « superman » dispose de facultés étonnantes, il ne craint ni la nature hostile ni les bêtes féroces ni les voleurs ni les assassins ni les déserts les plus hostiles et arides ni la faim ni la soif ni la maladie ni les épidémies car il est revêtu de cette armure (*sannāha*, Sk.सन्नाह) qui est forgée dans la connaissance transcendante *prajñāpāramitā* et *karuṇa* l'immense compassion (Asppc, 1958, p.138-140). Le bodhisattva amène tous les êtres sur les rivages les plus saufs ; il les libère des maladies, de la dépression et du désespoir ; il les protège des souffrances du *saṃsāra* ; il est pour eux le refuge contre la naissance, la mort, le vieillissement, la mort, le désespoir ; il leur montre la voie du dharma ; il leur indique comment dépasser l'apparence des phénomènes ; il est comme une île au milieu de l'océan

<sup>7</sup>Manuscrit sanskrit Add. 1702, Cambridge University library. Voir p.59

<sup>8</sup>Pour tous les qualificatifs tels que *aviheṭhanā* voir Conze, 1967.

pour le naufragé ; il est leur guide (Conze, 1975, p.369). Et pourtant, malgré ces pouvoirs hors du commun, un bodhisattva pourrait bien passer inaperçu. Il peut, en effet, être parfaitement inséré dans la société et vaquer à des activités bien mondaines et banales.

सचेत्सोऽगारमध्यावसति, नास्य भवत्यधिमात्रः कामेषु कामाभिष्वङ्गो वा अभिप्रायो वा । स निर्वित्संज्ञेव कामान् परिभुङ्के । स उत्तस्तसंज्ञेव कामान् परिभुङ्के । तद्यथापि सुभूते चौरकान्तारमध्यगतः पुरुषः आहारकृत्यं कुर्वन्नृत्तस्तसंज्ञेवाहारं कुर्यात्, गमनसंज्ञेवाहारं कुर्यात्, कदा नु खलु नाम अहमितश्रौरकान्तारादतिक्रान्तो भविष्यामीत्येवंसंज्ञी अविश्रब्धमाहारमाहरति । एवमेव सुभूते अविनिवर्तनीया बोधिसत्त्वा महासत्त्वा अगारमध्यावसन्तो यान् यानेव कामान् परिभुञ्जते, तांस्ताननर्थिका एव अगृह्णा एव असक्ता एव कामान् परिभुञ्जते । अनर्थिका एव च ते भवन्ति प्रियरूपसातरूपैः पञ्चभिः कामगुणैः ॥

S'il est chef de famille, il est mesuré, sans attachement et sans souhait pour les choses plaisantes. Il en jouit en pleine conscience de son dégoût. Il en jouit avec prudence. Par exemple, Subhūti, un homme affamé qui se serait aventuré au milieu de voleurs et prendrait son repas conscient de là où il est et où il est arrivé, ne dirait-il pas « je vais surmonter le fait d'être chez des voleurs » et, en alerte, ne prendrait-il pas sa nourriture avec défiance ? Subhūti, il en est de même, pour les bodhisattvas, les grands êtres qui sont sans retour, ceux-là mêmes qui prennent plaisir sans désir ni envie, détachés. Ils ne désirent ni les cinq formes de plaisir<sup>9</sup> ni les richesses ni les belles choses.

(ASPPm, 1888, chap.17,p.332-333)

Pour parvenir à une telle maîtrise le bodhisattva doit suivre la voie octuple et atteindre les vertus transcendantes, les *pāramitā*.

C'est alors qu'il peut alors formuler le vœu suivant :

अनाथानामहं नाथः सार्थवाहश्च यायिनाम् । पारेप्सूनां च नौभूतः सेतुः संक्रम एव च ॥ १७ ॥

दीपार्थिनामहं दीपः शय्या शय्यार्थिनामहम् । दासार्थिनामहं दासो भवेयं सर्वदेहिनाम् ॥ १८ ॥

चिन्तामणिर्भद्रघटः सिद्धविद्या महौषधिः । भवेयं कल्पवृक्षश्च कामधेनुश्च देहिनाम् ॥ १९ ॥

« [Puissé-je être] Le protecteur de ceux qui sont sans protection ; un bateau, un pont, un gué pour ceux qui veulent atteindre l'autre rive.(17)

Une lampe pour ceux qui veulent une lampe, un refuge pour ceux qui cherchent un refuge ; puisse-je être le serviteur de tous ceux qui souhaitent un serviteur.(18)

La pierre de souhaits, la corne d'abondance, la connaissance miraculeuse, le

<sup>9</sup>Les cinq plaisirs sont ceux liés aux cinq sens : choses désirables, belles à voir, entendre, sentir, goûter et toucher. Ces cinq plaisirs sensuels qui entraînent un désir irrépressible sont énumérés dans le *Bahūvedanīya Sūtra* (MN, 1995, p. 501-507)

remède souverain ; pour les êtres, puissé-je être l'arbre aux souhaits et la vache qui exauce tous les vœux <sup>10</sup> ». (19)

(Śāntideva, 2017, 17-19)

### 3.6 Les champs purs

Dans ce chapitre, il est fait plusieurs fois allusion aux « champs purs » et aux « Terres des bodhisattvas ». Les champs purs désignent les champs mystiques que déploie tout Bouddha pour y prêcher la doctrine et perfectionner les êtres. Par exemple, notre monde est le champ du Bouddha historique. « Les champs de Bouddha » relèvent du corps mystique ou de jouissance (*saṃbhogakāya*) (Sk. संभोगकाय), car c'est grâce à lui que les bodhisattvas purifient leur champ propre qui, illimité et immatériel, revêt l'apparence d'un univers transfiguré. Si ce corps se manifeste à l'intention d'autrui, ces champs, bien que purs, sont limités, leur degré de perfection correspondant aux besoins des bodhisattvas parcourant les dix terres (*bhūmi*) (Sk. भूमि) et auxquels ils se révèlent.

Les champs de métamorphose propres aux corps apparitionnels (*nirmāṇakāya*) (Sk. निर्माणकाय), malgré leur pureté naturelle en tant que conscience de Bouddha, apparaissent pollués ou resplendissants afin de répondre aux désirs de ceux qui les contemplant : gens ordinaires, Auditeurs ou bodhisattvas avant leur ascension de terre en terre » (Silburn, 1977, 123).

Pour une explication sur les « Terres des bodhisattvas » se reporter à la page 59.

---

<sup>10</sup>L'arbre aux souhaits (*kalpavṛkṣa*) et la vache qui exauce les vœux (*kāmadhenuḥ*) sont deux emprunts à la tradition hindoue, les deux participant à la matérialisation du monde. On retrouve ces deux éléments dans le Jāinisme.

# Chapitre 4

## Les agrégats ou *skandhā*

### 4.1 Introduction

Lors de son premier prêche à Sarnath, le Bouddha a dévoilé tout à la fois les Quatre Nobles Vérités, (*catvāryāryasatyāni* - Sk. चत्वार्यार्यसत्यानि) et les cinq « agrégats » (encore appelés « les cinq constituants de la personnalité ») (Sk. *skandha* - स्कन्ध), sans toutefois expliquer ces derniers en détail. Cet évènement si important dans le bouddhisme est notamment rapporté dans le Dharmacakrapravartanasūtra (Dcpv - (Pl. : Dhammacakkappavattanasuttam) [SN421 - (SN, 2000, p.1844)]. S'ils ont entendu ce discours tel qu'il nous est retranscrit, les cinq premiers arhats ont peut-être été d'autant plus perplexes qu'ils étaient alors familiers avec les *skandhā* dans le contexte védique ou brahmanique, c'est à dire les organes des sens et leurs objets (Masson-Oursel, 1923, pp 51-58).

De même, pour un lecteur ou un auditeur non-averti, la référence aux *skandhā* dans le quatrième verset du Dcpv sur les Quatre Nobles Vérités est source de perplexité. En effet, pour un tel lecteur ou auditeur, le lien logique entre la souffrance et les agrégats est impossible à comprendre dans la mesure où ces derniers ne sont ni définis ni expliqués dans le texte. Et pourtant, cette relation est essentielle pour comprendre le bouddhisme. La mise en mouvement de la roue du Dharma ne s'est pas faite en une seule fois. La doctrine s'est développée au cours des siècles et pour éviter la controverse sur des différences voire des contradictions entre les textes du Canon, certaines traditions ont suggéré que le Bouddha avait tourné la roue du Dharma plusieurs fois pour répondre aux attentes et capacités de compréhension des membres du saṃgha (Buswell, 2013, p. 243). Une chronologie séquentielle des textes est quasiment impossible en raison des modalités d'élaboration du Canon et nous ne saurons jamais si les cinq premiers arhats ont été perplexes ou si la notion de *skandha* a été introduite lors du premier concile tant elle est importante pour la doctrine.

Le concept de *skandha* ou « agrégat » est développé dans le Saṃyutta Nikayā (SN), plus

particulièrement dans les sections du Kandhasamyutta (Ks).

## 4.2 Les cinq *skandhā* ou agrégats

Dans les sociétés modernes, la biométrie et les marqueurs génétiques sont utilisés pour identifier un être humain ou un animal. Ces technologies font partie de notre vie quotidienne que ce soit pour démasquer les délinquants, identifier les maladies ou tracer le parcours de la nourriture qui finit dans nos assiettes.

Le Bouddha a adopté une autre approche en définissant tout être sensible par ses modalités d'appréhension du monde. Ce sont les *agrégats* (Sk. *skandha* - स्कन्ध) :

Tandis que la convention courante [Pl.=*sammuti*] consiste à appeler quelqu'un "Monsieur X. ", la convention doctrinale (Pl.=*paññatti*) en fait un groupe d'agrégats (*khandha*). Ces agrégats, il est doctrinalement convenu de les appeler "forme" (*rūpa*), "sensation" (*vedanā*), etc. Pour Buddhadasa, ces conventions doctrinales "sont légèrement meilleures [que les conventions courantes]. [Elles montrent qu'on] est un peu plus doué. On peut dire qu'on ne se laisse pas alors abuser par les conventions courantes.

(Gabaude, 1988, p.96)

Les cinq agrégats sont :

- *Rūpa*. Sk., Pāli रूप : « matière ». Par exemple une personne est composée de quatre éléments : terre (solidité), eau (cohésion), feu (chaleur) et vent (mouvement).
- *Vedanā*. Sk., Pāli वेदना : sensations du corps et de l'esprit. Elles sont agréables, désagréables ou neutres.
- *Samjñā*. Sk. संज्ञा, Pāli : saññā, सञ्ज्ञा : « notion ». Il s'agit du processus qui permet de reconnaître, d'enregistrer, d'identifier et de nommer un phénomène. Par exemple : « Ceci est un sapin et non un mélèze ».
- *Samskāra*. Sk. संस्कार, Pāli : saṅkhāra, सङ्खार : « Formation(s) karmique(s) ». Cet agrégat comprend toutes les empreintes du psychisme et tous les conditionnements qui sont impliqués dès le contact avec un phénomène. Elles conditionnent la mise en oeuvre d'un acte qu'il soit bénéfique ou non.
- *Vijñāna*. Sk. विज्ञान, Pāli viññāṇa विञ्ज्ञाण. « Connaissance dichotomisante ». Le terme est souvent traduit par « conscience », traduction équivoque en français. *Vijñāna*

couvre le processus qui nous fait prendre conscience d'un phénomène en tant qu'entité distincte dans une perspective discriminante où le connaisseur se dissocie du phénomène. *Vijñāna* est le faiseur du moi en œuvrant par l'intermédiaire des six consciences des sens, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher et du mental, toutes mentionnées dans le PPHS.<sup>1</sup>

### 4.3 Agrégats et douleur

L'homme ordinaire (Pl.=*assutavant puthujjana*) ne connaît pas les agrégats et ne questionne ni son rapport au monde ni sa réalité. Les agrégats font partie de son « moi », de son individualité. Par leur capacité de « saisie » et leur pouvoir dichotomisant, ils ne cessent d'enfler ce « moi » en créant au fur et à mesure plus d'altérité. Les agrégats renforcent constamment l'importance de ce « moi » qui, alors, en s'intoxiquant (Pl.=*āsava* - Sk.=*āsrava*) lui-même par la perception erronée d'une nature propre (*svabhāva*) éprouve le besoin de se protéger et d'accaparer plus encore dans une spirale de l'égoïsme, du lucre et du stupre sans oublier la haine. Seule une rupture de ce processus permet la libération.

« Householder, through the destruction, fading away, cessation, giving up, and relinquishment of desire, lust, delight, craving, engagement and clinging, mental standpoints, adherences, and underlying tendencies towards the form element, the mind is said to be well liberated.

Through the destruction, fading away, cessation, giving up, and relinquishment of desire, lust, delight, craving, engagement and clinging, mental standpoints, adherences, and underlying tendencies towards the feeling element ... the perception element ... the volitional formations element ... the consciousness element, the mind is said to be well liberated. »

[S III 13 (SN, 2000, p.863)]

Cette constante « saisie » (Sk. et Pl.=*upādāna* - उपादान) est bien la source de nos problèmes. Même inconsciemment, nous cherchons à éviter le désagréable pour rechercher le plaisant à cause de notre propre égarement (Sk.*moha* मोह) et toutes les autres passions. Comme on le dit dans la vie courante « Tout cela nous empoisonne la vie ! ». C'est exactement cela que le SN appelle *dukkha* (Pl.=दुक्ख, Sk.*duḥkha* - दुःख). Le SN décrit en détail l'origine de cette douleur et la solution pour la dépasser :

---

<sup>1</sup>Pour plus de détails sur les agrégats voir : (Lamotte, 1958, pp. 31-33 et 657-667)

« And what, bhikkhus, is the origin of suffering? In dependence on the eye and forms, eye-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling comes to be; with feeling as condition, craving. This is the origin of suffering.

In dependence on the ear and sounds ... In dependence on the nose and odours ... In dependence on the tongue and tastes ... In dependence on the body and tactile objects ... In dependence on the mind and mental phenomena, mind-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling comes to be; with feeling as condition, craving. This is the origin of suffering.

And what, bhikkhus, is the passing away of suffering? In dependence on the eye and forms, eye-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling comes to be; with feeling as condition, craving. But with the remainderless fading away and cessation of that same craving comes cessation of clinging; with the cessation of clinging, cessation of existence; with the cessation of existence, cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering. This is the passing away of suffering.

In dependence on the ear and sounds ... In dependence on the mind and mental phenomena, mind-consciousness arises. The meeting of the three is contact. With contact as condition, feeling comes to be; with feeling as condition, craving. But with the remainderless fading away and cessation of that same craving comes cessation of clinging ... cessation of existence ... cessation of birth; with the cessation of birth, aging-and-death, sorrow, lamentation, pain, displeasure, and despair cease. Such is the cessation of this whole mass of suffering. This is the passing away of suffering<sup>2</sup>. »

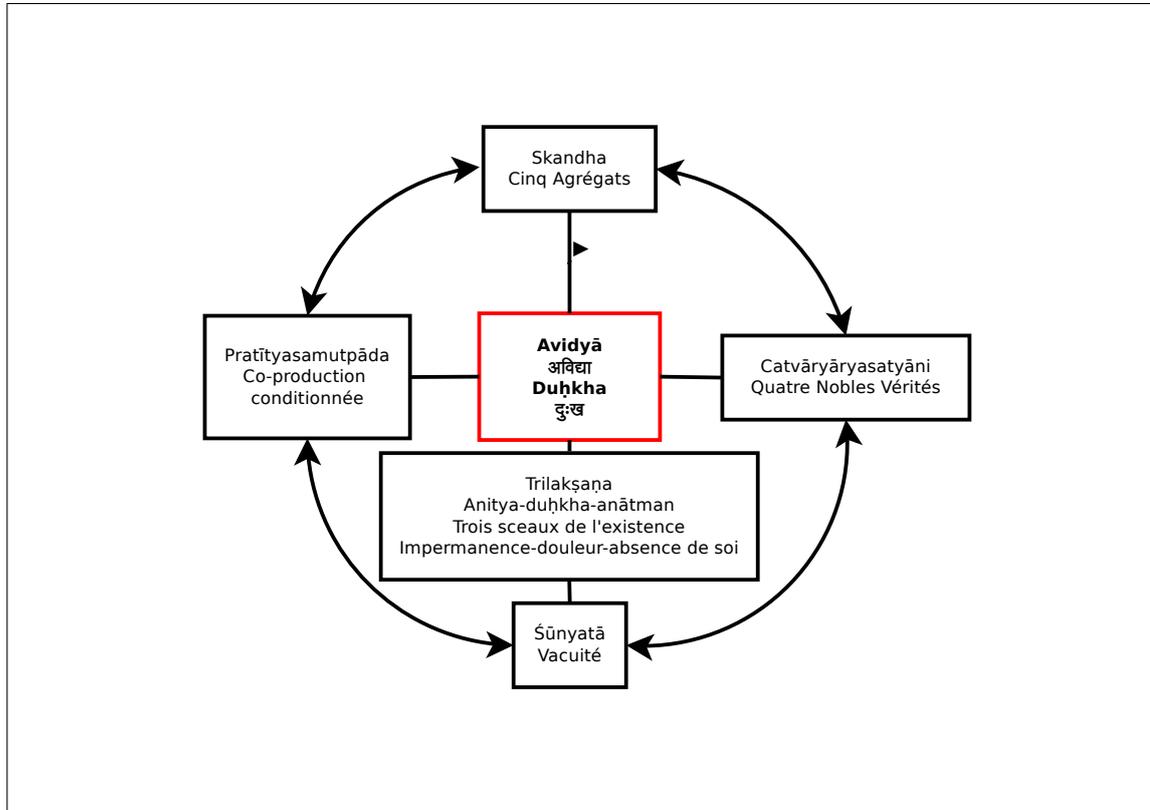
[S II 72-73 (SN, 2000, pp.580-581)]

Ainsi, *duḥkha*, la douleur (traduite aussi par « souffrance »), causée par les *upādānas-kandha* (Vetter, 1998, p.387) », fait le lien entre les agrégats et les Quatre Nobles Vérités.

---

<sup>2</sup>Dans ce passage, il est fait allusion à la coproduction conditionnée (*Sk.pratītyasamutpāda* - प्रतीत्यसमुत्पाद). Voir page 42

FIG. 4.1 : Relation entre agrégats, Quatre Nobles Vérités et Coproduction Conditionnée



#### 4.4 Agrégats et Quatre Nobles Vérités

La première mise en révolution du Dharma a eu lieu à Sarnath lorsque le Bouddha a dévoilé les Quatre Nobles Vérités. Les Quatre Nobles Vérités (Sk. *catvāryāryasatyāni* - चत्वार्यार्यसत्यानि) sont celles de la douleur (Sk. *duḥkha* - दुःख), de l'origine de la douleur (Sk. *samudaya* - समुदय), de l'épuisement de la douleur (Sk. *nirodha* - निरोध) et de la voie (Sk. *mārga* - मार्ग), c'est à dire la pratique de la noble voie octuple. Elles sont expliquées dans plusieurs sections du Canon, notamment dans le SN 421-425 (SN, 2000, pp.1843-1846) et le MN 248-252 (MN, 1995, 1097-1101). Découvrir les Quatre Nobles Vérités pour la première fois engendre soit l'incrédulité en raison de l'apparente banalité de ce qui est souvent décrit comme la démarche d'un médecin, soit le scepticisme car si la vie n'était que douleur, elle serait insupportable. Le Bouddha ne s'y est pas trompé qui a hésité à les enseigner à ses premiers disciples [Vin Khandhaka 2.5 Brahmāyācanakathā] et [SN I 136-138 (SN, 2000, p.231-233)] et qui a exhorté ces derniers à faire un réel effort pour les assimiler [(SNI 414) - (SN, 2000, p.1838)]. Les agrégats sont la clef de la compréhension des Quatre Nobles Vérités, c'est pourquoi ils sont mentionnés, même brièvement, dans le

discours de Sarnath. Ils sont expliqués de nombreuses fois dans le Canon.

Parmi tous les sūtras, le Bhārasutta [(SN 25-6) (Ibid. p.871-877)] donne la clef de la relation entre agrégats et Quatre Nobles Vérités. Dans ce texte, où sont expliquées les Quatre Nobles Vérités, le mot *bhāra* fardeau se substitue à *dukkha*. *Bhāra* est défini comme les agrégats sujets à la « saisie » - ou attachement (*upadānaskandha*) - causée par l'ignorance elle-même source de souffrance. Le texte identifie le portefaix : une personne respectable, identifiée par son nom et son appartenance sociale<sup>3</sup> :

« The five aggregates are truly burdens,  
The burden-carrier is the person.  
Taking up the burden is suffering in the world,  
Laying the burden down is blissful.  
Having laid the heavy burden down  
Without taking up another burden,  
Having drawn out craving with its root,  
One is free from hunger, fully quenched. »

[(SN III 26) (Ibid. p.872)]

Le texte précise aussi le point mentionné plus haut sur la douleur de vivre par l'argument suivant :

- Si la saisie de la matière (Skandha N.1) n'était que souffrance, les êtres ne la feraient pas.
- Si cette saisie ne comportait pas de dangers, les êtres n'en éprouveraient pas de répulsion.
- S'il n'y avait pas d'échappatoire, les êtres ne pourraient échapper à cette saisie.

Autrement dit, le Bouddha qui a l'expérience de la libération est en mesure d'affirmer qu'il y a une échappatoire à cette douleur (*dukkha*) qu'est l'existence, séjour de plaisirs et de peines.

## 4.5 Agrégats et coproduction conditionnée

La théorie des agrégats explique que l'origine de la douleur vient du fait que les êtres ignorent l'absence de nature propre des phénomènes. Une autre théorie vient conforter

---

<sup>3</sup> « le portefaix est la personne, celle-ci, la vénérable, avec tel nom et de telle caste »

celle-ci, la coproduction conditionnée aussi appelée « Production en dépendance » (Sk. *pratītyasamutpāda* - प्रतीत्यसमुत्पाद). Cette théorie fait le lien entre les Quatre Nobles Vérités, la théorie des agrégats et celle des *nidānas* grâce à un élément commun, la douleur, symptôme de l'ignorance.

#### 4.5.1 Définition de la coproduction conditionnée

Les éléments de cette théorie sont donnés dans les citations suivantes :

« Ceci étant, cela vient à exister.  
De l'apparition de ceci, vient cela.  
Ceci étant absent, cela n'est pas.  
Par la cessation de cela, ceci cesse. »

[SNII.28 (Ibid. p.552)]

Les phénomènes (*dharma*) n'ont pas de nature propre, ils sont conditionnés par des causes dont ils sont les résultats ou les conséquences avec une proposition plus compliquée : si le résultat ou la conséquence cesse alors la cause, elle aussi, cesse. La coproduction conditionnée est expliquée ainsi par Nāgārjuna dans le MMK :

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वत।  
अनेकार्थमनार्थमनागममनिर्गमं।।  
यः प्रतीत्यसमुत्पादः

« Ni destruction ni production ni discontinuité ni permanence,  
Ni unité ni diversité ni apparition ni disparition,  
C'est la coproduction conditionnée. »

(Nāgārjuna, 1903, p.3)

अप्रतीत्यसमुत्पन्नो धर्मः कश्चिन्न विद्यते।  
यस्मात्समादशून्योऽहि धर्मः कश्चिन्न विद्यते

« Il n'y a aucun phénomène connu sans cause déterminante  
C'est pourquoi il n'y a aucun phénomène connu qui ne soit vide<sup>4</sup>. »

(Ibid. p.505)

La théorie de la coproduction conditionnée est sotériologique, elle explique les origines et fins de l'existence ainsi que la réincarnation par l'exposé des douze causes (*nidāna* - Sk.निदान).

<sup>4</sup>« vide » signifie sans nature propre.

## 4.5.2 Les douze maillons de la chaîne de la coproduction conditionnée ou nidānas

Les douze maillons de la chaîne de la coproduction conditionnée sont les suivants :

Ignorance	avidyā	अविद्या
Formations mentales karmiques	saṃskāra	संस्कार
Conscience ou connaissance conventionnelle dichotomisante	vijñāna	विज्ञान
Nom et forme	nāma-rūpa	नामरूप
Six « sphères » sensorielles	ṣaḍāyatana	षडायतन
Contact	sparsā	स्पर्श
Sensation	vedanā	वेदना
Soif	trṣṇā	तृष्णा
Attachement	upādāna	उपादान
Devenir	bhāva	भव
Naissance	jāti	जाति
Vieillesse, décrépitude	jarāmaraṇa	जरामरण

Le tableau suivant donne la correspondance entre les maillons, la causalité, les agrégats et le cycle des existences :

FIG. 4.2 : Coproduction conditionnée (Source : Gethin,1988,p.182).

Maillons	Causes et conséquences	Existences
Ignorance	Passées	Passées. L'ignorance est présente dans toutes les existences
Formations mentales karmiques		
Conscience ou connaissance conventionnelle dichotomisante	Résultat d'actions passées	Présentes
Nom et forme		
Six « sphères » sensorielles		
Contact		
Sensation		
Soif	Présentes	
Attachement		
Devenir		
Naissance	Futures causes	Futures
Vieillesse, décrépitude		

L'ordre d'énumération des *nidānas* ne va pas sans soulever des interrogations. Tout devrait commencer par la naissance *jāti* et non par *avidyā* comme l'indique le SN II.1-11 ((SN, 2000, pp.538-539)) qui commence par la naissance et suit les autres maillons à rebours. Mais les textes et commentaires commencent l'énumération par l'ignorance qu'il ne faut pas comprendre comme un défaut de connaissance, mais comme le dit J. May « Non pas le simple fait de ne pas savoir, mais un « non-savoir » fâcheusement positif, éminemment constructeur, capable de toutes sortes d'activités cognitives »(May, 1958, 127). L'ignorance (*avidyā*) est la cause première du « mal-être » des êtres sensibles car elle imprègne tous les cycles de l'existence, y compris dans les bardos. Au moment de la ré-incarnation, c'est bien elle, à travers *tr̥ṣṇa* et *upādāna*, qui est à l'œuvre :

« Si la naissance doit se faire sur le monceau d'impuretés<sup>5</sup>, une sensation d'odeur agréable t'attirera vers cette masse impure et tu obtiendras la naissance ainsi. De quelque façon que t'apparaissent (les matrices ou les visions), ne les regarde pas comme elles sont (ou paraissent être) et, ne te sentant ni attiré ni repoussé, tu pourras choisir un bon germe.[...]

Même si un germe apparaît bon, ne sois pas attiré ; s'il apparaît mauvais, n'aie pas de répulsion. Être libre de répulsion ou d'attraction, du désir de prendre ou d'éviter - entre dans un état de complète impartialité - C'est le plus profond de l'art. »

(Evans-Wentz, 1977, p.164-165)

Cette interprétation est reprise par L. de la Vallée Poussin qui fait référence à des textes tantriques non précisés (de la Vallée Poussin, 1913, p.39)<sup>6</sup> :

« Aussitôt après la mort, ignorant ce qu'il faut prendre ou laisser (*heyopādeya*) [*avidyā*], et en vertu des *saṃskāras*, la pensée [*citta=viññāna*] revêt une forme corporelle (*śarīrākāra*) [par où il faut entendre le *nāmarūpa*] qui se munit des organes [*śaḍāyatana*]. Ainsi constitué, l'être intermédiaire contemple les créatures, et, suivant que ses actions le prédestinent à telle naissance (humaine, animale), il voit certain couple embrassé : il entre en contact [*sparśa*] avec ce couple. Destiné au sexe mâle, il ressent plaisir et déplaisir [*vedanā*], amour pour la femme, haine pour l'homme. Dans son désir [*tr̥ṣṇā*], il pénètre par la tête de son futur père, prend point d'appui sur sa pensée (laquelle est fixée sur l'acte sexuel), s'empare [*upādāna*] de l'organe du plaisir (*sukhakāraṇa*) – Il

<sup>5</sup>La fécondation de l'ovule dans l'utérus

<sup>6</sup>H. Dayal qui cite L. de la Vallée Poussin ((Dayal, 1999, p.243) fait le commentaire suivant : « This explanation is repugnant to good taste, unconvincing and far-fetched. »)

y a *bhava* (c.-à-d. *upapattibhava* ‘état embryonnaire’ ) dès qu’il pénètre dans le sein maternel ; *jāti* après neuf ou dix mois. »

La théorie de la coproduction conditionnée avec ses douze maillons offre une explication de la réincarnation. Comme le montre les deux citations précédentes, elle annonce la théorie des *bardos*, un des aspects fondamentaux du bouddhisme tibétain.

## 4.6 Agrégats et vacuité

Les agrégats sont les outils qui nous permettent d’appréhender<sup>7</sup> le monde. Cette « appréhension » se fait par des contacts incessants entre les organes des sens, les objets et les consciences dichotomisantes correspondantes. Chaque contact initie une série d’opérations mentales dont les résultantes sont non seulement une action mais aussi une individualisation par laquelle le moi se dissocie de l’objet. Par exemple dès que l’on formule « ceci est une table », « on » « sait » que « l’on n’est pas » cette table qui est « l’objet » distinct de notre attention. Ces outils de connaissance que sont les agrégats façonnent une « réalité » dans notre mental mais il s’agit, comme le dit A. Sournia, d’« une reconstitution entièrement réalisée en studio, sans aucun composant supposé naturel ».<sup>8</sup>

Le SN utilise un terme pour qualifier les agrégats : (Sk. et Pl.=*upādāna* उपादान). Ce terme, qui est le neuvième maillon de la chaîne de la coproduction conditionnée (voir p.43) décrit ici cette « saisie » dont l’énergie permet la manifestation des agrégats et leur conglomérat à chaque nouvelle existence. C’est en ce sens qu’il n’y a pas de *upādāna* sans *skandha*. La mise en abîme des concepts, propre à la littérature de la Prajñāpāramitā, est déjà à l’œuvre dans le Ks : les agrégats sont tout à la fois le processus actif de la saisie *upādānas-kandha*, les acteurs de cette saisie *upādāniya* et les sujets de cette saisie *upadiṇṇa* (Gethin, 2005, p.145). Comme tout phénomène, les agrégats sont impermanents ; ils n’ont pas de nature propre ; ils sont les commensaux de notre ignorance. Ils sont qualifiés dans les *Nikāyas* de *aniccha*, *dukkha*, *anattā*, « d’impermanence, de douleur, et d’absence de soi ». C’est pour cela qu’il est dit dans le PPHS que « les cinq agrégats sont vides de nature propre » (*śūnya* - Sk. शून्य) (voir p.75).

---

<sup>7</sup>« Au sens étymologique du terme : Apprehendere, saisir (voy. apprendre) ; provenç. aprehendre. Ce verbe est nouveau dans la langue ; s’il était ancien, il aurait la forme apprehendre. Appréhender signifie proprement saisir des mains, puis saisir de l’esprit, puis prévoir, et, par le passage de la prévision à la crainte, redouter ». (Littré, É., 1882, p.174).

<sup>8</sup>Ce mode « d’appréhension » du monde tel qu’il est décrit dans les textes bouddhiques présente une troublante analogie avec les découvertes en neurobiologie (Voir la lecture inaugurale de S. Dehaene au collège de France en 2006 : « Vers une science de la vie mentale »).

# Chapitre 5

## Vacuité ou *śūnyatā*

### 5.1 Introduction

Héritière de l'*anātman* (Sk. अनात्मन) des Upaniṣad, la vacuité est un vaste sujet de spéculation et de réflexion dans la philosophie indienne. Le texte du shivaïsme du Cachemire (800-900 EC) cité ci-dessous est troublant par sa similitude avec des textes bouddhiques :

अतत्त्वम् इन्द्रजालाभम् इदं सर्वम् अवस्थिम्।  
किं तत्त्वम् इन्द्रजालस्य इति दाढ्याच्च छमं व्रजेत्।। १३३  
आत्मनो निर्विकारस्य क्व ज्ञानमं क्व च वा क्रिया।  
ज्ञानायत्ता बहिर्भावा अतः शून्यम् इदं जगत्।। १३४

Tout cet univers est privé de réalité à l'image d'un spectacle magique. Quelle est la réalité d'un (tel) spectacle ? Si l'on est fermement convaincu (de cette vérité), on acquiert la paix. (133)

Comment y aurait-il connaissance ou activité pour un Soi affranchi de toute modalité ? Les objets externes dépendent de la connaissance et partant, ce monde est vide. (134)

Vijñāna Bhairava (Trad. L. Silburn) (Silburn, 1976, p.158)

Ce chapitre se limitera à une revue de la vacuité telle qu'elle est conçue dans le Mahāyāna avec quelques incises sur l'évolution du concept dans d'autres écoles.

### 5.2 Les arguments

Le bouddhisme est probablement unique dans l'histoire de la pensée en déniait l'existence d'un soi. Il en fait la démonstration de trois façons : les conventions à travers lesquelles nous nommons et singularisons les phénomènes, la co-production conditionnée et le pouvoir de « saisie » des agrégats.

### 5.2.1 Le chariot

Le Milinda Panha sūtra nous narre une discussion entre Nāgasena, un moine bien irrévérencieux et malicieux, et le roi Milinda, homme de pouvoir, accompagné de ses reîtres bactriens moustachus et féroces :

- « You, sir, have been reared in great luxury as becomes your noble birth. How did you come here, by foot or in a chariot ? »
- « In a chariot, venerable sir. »
- « Then, explain sir, what that is. Is it the axle? Or the wheels, or the chassis, or reins, or yoke that is the chariot? Is it all of these combined, or is it something apart from them ? »
- « It is none of these things, venerable sir. »
- « Then, sir, this chariot is an empty sound. You spoke falsely when you said that you came here in a chariot. You are a great king of India. Who are you afraid of that you don't speak the truth ? »

Then he called upon the Bactrian Greeks and the monks to bear witness :

« This King Milinda has said that he came here in a chariot but when asked what it is, he is unable to show it. Is it possible to approve of that ? »

Then the five hundred Bactrian Greeks shouted their approval and said to the king, « Get out of that if you can ! »

Milindapanhasūtra. (Trad. Bhikkhu Pesala) (Bhikkhu Pesala, 1998, p.33)

L'argument ici fait référence à l'identification conventionnelle des phénomènes, choses inanimées ou êtres vivants. Qu'est donc ce que nous appelons « chariot », un concept (cela qui porte le roi ou des sacs de riz) ou un assemblage de bouts de bois et de métal eux-mêmes provenant de la forêt et de la mine, puis transformés par des forgerons, menuisiers et bourreliers, eux-mêmes composés d'eau, de sels minéraux et de protéines, elles-mêmes composées d'acides aminés, et ainsi de suite. L'objet de ce dialogue est de démontrer qu'il est difficile sinon impossible de prouver « l'essence » d'un objet appelé par convention de langage « chariot » et de ses composants.

### 5.2.2 La co-production conditionnée

La célèbre formule de Nāgārjuna citée page 42 illustre la théorie selon laquelle les phénomènes sont à la fois le résultat et la cause d'autres phénomènes, et que si le phénomène causal cesse, il en est de même pour le résultat. Il n'y a, dans cette théorie, aucune place pour la « génération spontanée » ou l'essentialité. Cette théorie appliquée au destin

des êtres vivants prend alors une dimension sotériologique et permet d'expliquer le cycle des renaissances (voir page 43). Dans cette explication, il reste cependant une contradiction avec le concept central du bouddhisme de *l'anātman* qui est résolu par les éléments théoriques de *prāpti* ou de *bīja* ou de *ālayavijñāna* comme il est expliqué page 68.

### 5.2.3 Les agrégats et le processus de « saisie »

Le chapitre IV page 45 donne un aperçu du rôle des agrégats et du processus de « saisie » dans la fabrication d'un monde illusoire pourtant bien tangible.

## 5.3 Vacuité et matière

L'expérience empirique de l'impermanence avec la démonstration des trois théories des agrégats et de leur pouvoir de « saisie », de la co-production conditionnée et de l'identification conceptuelle des phénomènes, constitue un ensemble cohérent. Ces arguments conduisent à la conclusion que les phénomènes n'ont pas de nature propre et que les êtres ne peuvent s'affranchir de leur ignorance donc de la « douleur » que s'ils conçoivent que ce monde solide et tangible dans lequel ils évoluent est une matérialisation résultant de toutes les énergies mobilisées dans le processus de saisie mentale.

Il reste une question insoluble : Est-ce le processus de « saisie » qui matérialise le « monde » dans lequel nous évoluons physiquement et qui fait que « nous sommes de ce monde » ou est-ce notre « aveuglement » qui nous empêche d'être « le monde » ? Comme le montre C. Scherrer-Schaub, Candrakīrti, le disciple de Nāgārjuna, semble donner une réponse, la thèse étant que si l'on peut envisager que les phénomènes n'ont pas de nature propre on ne peut nier « l'efficacité instrumentale des choses » :

« Faute d'avoir une valeur ontologique, les entités du monde ne sont pas sans valeur pragmatique. Deux exemples reviennent constamment pour enseigner la dynamique effective d'un système d'éléments interdépendants. Le premier, servant à illustrer la séquence d'attachement au monde et intéressant la sotériologie du système, apparaît notamment au début de la Prasannapadā en réponse au philosophe qui nie l'efficacité causale des dharma vides.

Le second, servant à montrer la mise en mouvement du rapport cognitif et relevant de la théorie de la connaissance, nous est connu entre autres par un passage de l'Ātmaparīkṣā de la Prasannapadā. Dans les deux cas, l'on constate l'existence d'un effet produit sur la base d'une chose inexistante par nature propre. [...] Le processus dynamique donnant lieu à l'acte (karman) et au fruit

(vipāka), la mise en mouvement du monde est causée par l'inclination égoïste (le « faire Je »), inclination soutenue par le désir, que ce soit le désir passionnel (rāga) ou, plus sournoisement, le désir (icchā), c'est-à-dire la tendance ou l'aspiration (abhilāṣa), l'inclination vers les choses, l'acquiescement aux objets. L'acte mental (cetanā, manaskāra) est la cause du monde tout entier et la maîtrise de l'acte mental aboutit à la délivrance. La connaissance de la réalité (tattvajñāna) coïncide ainsi avec la cessation des actes de pensée. »

(Scherrer-Schaub, 1991–1993, pp.250-1)

Dans le Saṃdhinirmocanasūtra (SNS), un des sūtras les plus importants du Yogācāra, il est dit que le Bouddha a enseigné les Quatre Nobles Vérités lors de la première mise en mouvement de la roue du Dharma (Sk. *dharmacakra* - धर्मचक्र), la vacuité (Sk. *śūnyatā* - शून्यता) lors de la seconde et de la troisième. Le troisième *dharmacakra* transparait dans la littérature de la Prajñāpāramitā pour se développer dès le Mādhyamaka en particulier avec Nāgārjuna puis se poursuivre dans le Yogācāra dont les figures principales sont Vasubandhu et Asaṅga (IVème siècle EC) et se continuer dans les lignées du bouddhisme tibétain qui suivent les préceptes du Yogācāra. Cette troisième mise en mouvement du Dharma est dite « finale » et dépasse la seconde dans la mesure où elle introduit entre autre trois types d'absence de nature propre (Sk. *niḥsvabhāvatā* - निःस्वभावता) (Mathes, 2011, 188-189), met l'accent sur la connaissance primordiale, la nature de Bouddha inhérente à chaque être, et l'expérience de la « Claire lumière de félicité » du *dharmakāya*.

« Sentient beings are actually buddhas though [their true nature is] shrouded by adventitious obscurations. When these obscurations clear, they are indeed buddhas. »

Hevajratāntra [II, iv, 69] (cité in Higgins, 2011 p.50)

Dans une conférence publique au Radio City Hall à New York le 23 mai 2010, le Dalai Lama a mentionné que, pour s'aider à expérimenter la vacuité des phénomènes, certains moines avaient recours au port de lunettes de soleil dans l'espoir qu'une distorsion chromatique de leur vision leur permettrait de « relativiser la réalité ». Cette anecdote, racontée non sans humour par sa Sainteté, traduit que si la « vacuité » est le marche-pied vers l'Éveil, il y a une grande difficulté à l'intérioriser et à en faire l'expérience à chaque instant. Il ne suffit pas de connaître les agrégats ou de réciter le PPHS, il faut l'aide de deux outils : la perfection de la connaissance transcendante (*prajñāpāramitā* - प्रज्ञापारमिता) et la perfection de la concentration (Sk. *dhyānapāramitā* - ध्यानपारमिता).

Ces deux outils nous permettent d'abandonner spontanément notre habituel mode logique d'appréhension du monde. Il est dit qu'en accédant à « l'intériorité » des choses on commence à les comprendre malgré l'obscurité naturelle de l'esprit et à « voir » pourquoi on ne peut décrire la vacuité que par un vocabulaire poétique ou mystique. C'est pourquoi le PPHS dit<sup>1</sup> :

तस्माच्छरिपुत्र अप्राप्तित्वाद् बोधिसत्त्वो प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्य विहरत्यचित्तावरणः।

« C'est pourquoi Śariputra, par le fait d'absence d'entrée en contact le bodhisattva réside dans la perfection de la connaissance, son esprit n'a plus de voile ».

Comme l'a écrit D.T. Suzuki : « Une des raisons pour laquelle la Prajñāpāramitā est si fastidieusement répétitive est de démontrer au lecteur que *śūnyatā* n'est pas une abstraction mais une expérience ou un acte promulgué là où il n'y a ni espace ni temps. Lorsque *śūnyatā* et tout le reste sont déclarés n'être qu'une appellation, ainsi doit-on le comprendre » (Suzuki, 2000, p. 296).

---

<sup>1</sup>Voir p.77

# Chapitre 6

## Les perfections ou *pāramitā*

### 6.1 Introduction

Comme l'indiquent Böhtlingk-Roth (p.670) et Monier-Williams (p.619) dans leurs dictionnaires respectifs<sup>1</sup>, le mot *pāramitā* a au moins deux sens celui d'un achèvement et celui de la perfection ; ces deux théories étymologiques s'affrontent et se complètent dans le cadre du *Mahāyāna*.

**Pāramitā comme perfection** : Dayal réfute catégoriquement les deux sens donnés par ces dictionnaires ainsi que celui mentionné par Burnouf selon lequel *pāramitā* serait dérivé de *parama* (excellent, suprême) et non de la combinaison de *pāra* et de la racine *i* :

The derivation of the term from *parama* is thus placed beyond the possibility of doubt. It simply means « highest condition, highest point, best state, perfection. »(Dayal, 1999, pp.166)

**Pāramitā comme transcendance** : La traduction usuelle tibétaine du composé *pra-jñāpāramitā* « shes rab kyi pha rol tu phyin » se fonde sur l'interprétation du second terme comme provenant de *pāram+ita* (*pha rol tu phyin*) qui signifie « arrivé sur l'autre rive »(Zacchetti, 2015, p.173). Praśāstrasena (P 5220 Vol.94, 292.2.27 à 3.2) l'explique ainsi :

« Regarding « gone beyond » (*pāramitā*), the sufferings of birth and death are this side, nirvāṇa is the far side. Sentient beings who are driven by the desires

---

<sup>1</sup>Bö-R. :« das Gelangen zum jenseitigen Ufer, die vollkommene Erreichung einer Tugend, Vollkommenheit in Etwas » ; MMW :« coming or leading to the opposite shore, complete attainment, perfection in (comp.) ; f. transcendental virtue (there are 6 or 10, viz. दान्त, शील, क्षान्ति, वीर्य, ध्यान, प्रज्ञा to which are sometimes added सत्य, अधिष्ठान, मैत्र, उपेक्षा) MWB. 128 (cf. Dharmas. xvii, xviii)

of saṃsāra are [caught] in the middle. This wisdom acts as a raft and ship, delivering them to the shore of nirvāṇa. » (Lopez, 1952, p.23)

Cette interprétation que l'on retrouve dans les traductions chinoises correspond assez bien au sens du mantra du PPHS. On proposera donc dans cet ouvrage « perfection de la connaissance » pour *prajñāpāramitā*, *prajñā* étant elle-même une connaissance au delà de la connaissance conventionnelle dichotomisante (voir p.17).

Les *pāramitā* ou « vertus transcendantes » ou « actions transcendantes » ou encore « perfections » ne sont pas exclusivement caractéristiques du Mahāyāna, elles sont déjà citées dans le *Caryapitaka* avec quelques variations par rapport au Mahāyāna. C'est avec les *Lokottaravādin* et les *Sarvāstivādin* que la liste des perfections va se stabiliser. Il y en a six auxquelles s'ajoutent quatre autres.

Les six premières sont les perfections *pāramitā* de :

- *dāna* (Sk.दान) « don » ou « l'aumône » ou « la générosité transcendante » ;
- *śīla* (Sk.शील) « probité, moralité » ;
- *kṣānti* (Sk.क्षान्ति) « patience » ;
- *vīrya* (Sk.वीर्य) « énergie » ;
- *dhyāna* (Sk.ध्यान) « concentration » ;
- *prajñā* (Sk.प्रज्ञा) « connaissance transcendante ».

Les quatre supplémentaires qui ont été incorporées plus tardivement dans la doctrine sont les perfections *pāramitā* de :

- *upāyakauśalya* ou *upāya* (Sk.उपायकौशल्य) « maîtrise des moyens » ;
- *praṇidhāna* (Sk.प्रनिधान) « le vœu » pour obtenir la libération pour soi et tous les êtres ;
- *bala* (Sk.बल). La « force » obtenue par la réflexion et la concentration permettant de consolider les *pāramitā* ;
- *jñāna* (Sk.ज्ञान) La « connaissance supérieure » permettant de parachever les neuf premières *pāramitā* et d'accomplir le bien de tous les êtres.

Ces perfections sont les conditions nécessaires au cheminement des bodhisattvas vers la libération. On trouvera ici un aperçu de ces *pāramitā* qui ont fait l'objet de commentaires parfois complexes<sup>2</sup>.

## 6.2 Dānapāramitā

(Sk.दान) : Le « don » ou « l'aumône » ou « la générosité transcendante » est un héritage de la tradition védique ; la vertu du don est soulignée dans les *Upaniṣad* et autres textes hindous (Dayal, 1999, p.172).

Même si elle a parfois servi l'intérêt de la communauté monastique, la théorie du don s'est développée en un altruisme absolu comme en témoigne Śantideva qui recommande aux moines de partager leur maigre aumône avec les pauvres (Śikṣ 129.I, 127.17). La générosité transcendante se caractérise par sa liberté, son désintéressement, son absence d'arrière-pensée : il n'y a là ni don ni donneur ni donateur. Elle inspirée par *karuṇā*(Sk.करुणा), la compassion, un des « Quatre illimités » (voir p.59). .

## 6.3 Śīlapāramitā

*Śīla* (Sk.शील) ou « moralité, probité » comprend toutes les qualités de « l'honnête homme ». *Śīlapāramitā* est la perfection de la probité qui guide les pratiques mondaines et celles de la purification du corps, de la parole et de l'esprit, qui extirpe les trois racines du mal (*akuśalamūla*- Sk.अकुशलमूल) c'est à dire la luxure ou la passion (*rāga* - Sk.राग), la haine (*dveṣa* - Sk.द्वेष), et l'égarement (*moha* - Sk.मोह). Pour parfaire sa moralité, le bodhisattva doit observer les dix préceptes d'interdiction (*kuśala-karma-patha* - Sk.कुशलकर्मपथ) qui sont :

---

<sup>2</sup>Pour une description détaillée des *pāramitā*, se référer à l'ouvrage de Har Dayal , « The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature » dont cette section s'est inspirée.

Ne pas tuer	prāṇātipāta	प्राणातिपात
Ne pas voler	adattādāna	अदत्तादान
Ne pas s'adonner à la luxure	kāmamithyācāra	काममिथ्याचार
Ne pas mentir	mṛṣāvāda	मृषावाद
Ne pas calomnier	paśuna	पैशुन
Ne pas préférer des invectives ou des insultes	pāruṣya	पारुष्य
Ne pas tenir de ragots ou de propos légers	sambhinnapralāpa	सम्भिन्नप्रलाप
Ne pas envier	abhidyā	अभिध्या
Ne pas être malveillant	vyāpāda	व्यापाद
Ne pas mal interpréter le Dharma	mithyādṛṣṭi	मिथ्यादृष्टि

Ces interdictions qui font penser aux dix commandements de la Bible ont généré comme dans d'autres religions un véritable terrorisme spirituel (Dayal, 1999, p.205) avec enfers, purgatoires, supplices et tourments, forêts aux feuilles acérées, bains de cuivre fondu, etc.. pour le plus grand bonheur des amateurs d'iconographie. Mais la salvation est là qui est rendue possible grâce la compensation des démérites par de bonnes actions : dans le Mahāyāna, point de jugement dernier, mais la reconnaissance d'un règle de vie ensemble *hic et nunc*. Toutefois, un Bodhisattva peut transgresser ces interdits s'il le juge nécessaire pour le bien et l'Éveil d'autrui, une exception bien cadrée par les dix *pāramitā* et les quatre illimités (voir page 59).

## 6.4 Kṣāntipāramitā

*Kṣānti* (Sk. क्षन्ति) souvent traduit par « patience » est la capacité à se libérer de la colère et de l'excitation, à supporter et pardonner le mal et la souffrance causés par autrui, et à accepter la lente progression qui amène à la foi. La rationalité de la *kṣānti* est la suivante : comment pourrait-il y avoir de rancune ou de haine contre un autrui sans nature propre, lui-même instrument des lois du karman ? *Kṣānti* se nourrit de l'endurance, de la résilience et de la persévérance (notamment dans l'apprentissage du Dharma), qualités qui trouvent elles-mêmes leurs racines dans les quatre Illimités (voir p.59)

## 6.5 Vīryapāramitā

*Vīrya* (Sk. वीर्य) traditionnellement traduit par « énergie ». Ce mot (dont la racine est *vīr* : être puissant, vaillant, héroïque, soumettre) signifie dans le même registre « vaillance, courage, zèle, vigueur (MMW p.1005). Cette énergie est le « moteur » indispensable à la marche vers l'Éveil et elle est bien nécessaire dans l'observance des dix préceptes d'interdiction, l'étude des textes, l'apprentissage des langues, et l'altruisme.

## 6.6 Dhyānapāramitā

*Dhyāna* (Sk. ध्यान) est souvent traduit par « méditation » ou « transe ». En fait ce mot signifie « concentration »<sup>3</sup>. Le contraire de *dhyāna* est *vikṣepa* (Sk. विक्लेष) « distraction du mental ».

Avant de devenir de nos jours à la mode en Occident grâce à la « Mindfulness-Based-Stress-Reduction (MBSR) » promue par Jon Kabat-Zinn, les méthodes de concentration existaient déjà en Inde avant l'avènement du bouddhisme. Celui-ci les a développées et systématisées en neuf étapes (*anupūrva-vihāra-samāpatti* - Sk. अनुपूर्वविहारसमापत्ति). Les quatre premières sont appelées *dhyāna* et les cinq autres *samāpatti* (Sk. समापत्ति) ou « stabilisation du mental ». Cette classification, qui peut paraître artificielle tant les variations individuelles sont grandes dans un processus mental tel que *dhyāna*, est toujours utilisée aujourd'hui (Wallace, 2006) (Gunaratana, 2009).

Bien que *dhyāna* et (Sk. *samādhi*-समाधि) ou « recueillement, absorption méditative » soient souvent employés comme synonymes, *samādhi* décrit plus spécifiquement l'état du méditant comme par exemple « la splendeur de l'éclair » (*vidyutpradīpa* - Sk. विद्युत्प्रदीप) ou « l'absorption sans retour » (*avaivarta* - Sk. अवैवर्त).

La littérature de la Prajñāpāramitā s'approprie le *samādhi* non pas d'une manière traditionnelle comme outil pour atteindre le nirvāṇa mais dans le sens innovant d'un moyen permettant le détachement nécessaire à la progression du bodhisattva. Elle mentionne un grand nombre de *samādhi* parmi lesquels on retient :

- le *samādhi* de la vacuité (*śūnyatā* - Sk. शून्यता),
- le *samādhi* du « sans signe » (*animitta* - Sk. अनिमित्त) où le bodhisattva « entre dans un état » où il n'y a plus de cause, plus de conditionnement ,
- le *samādhi* « sans vœu ou sans but » (*apraṇihita* - Sk. अप्रणिहित), où le bodhisattva « entre dans un état » où tout désir, toute intention même les plus subtils sont absents.

Dans son commentaire sur le PPHS, Atiśa donne les explications suivantes à propos des « trois portes de la libération » :

- « The emptiness of intrinsic entity of phenomena is the door of liberation emptiness. Emptiness and without defining characteristic explain [that phenomena] lack specific entity and a general entity [respectively]. Because all meanings of emptiness are included in those two perspectives,

---

<sup>3</sup>Bodhisattvabhūmī, fol 82b.6, Manuscrit sanskrit Add. 1702, Cambridge University library, cité dans H. Dayal

[the classification of emptiness and without characteristics under the door emptiness] is explained.

- Sign is the lack of causes, and causes are posited as causes in terms of effects. *Unproduced, unceased, stainless, not stainless* [are classified under the door of liberation signlessness] because they include the cause and effect of the thoroughly afflicted and the cause and effect of the completely pure, respectively.
- Regarding wishlessness, there are two effects that are wished for : the wish to be separated from faults and the wish to be endowed with good qualities. Freedom from these two [wishes] [indicated in the sūtra by *undiminished, unfilled*] is wishlessness. »

(Lopez, 1996, 75)<sup>4</sup>

Si les auteurs s'accordent sur ces trois principaux *samādhi*, ils diffèrent sur leur nombre total et les conditions qui permettent d'y accéder. Śāntideva prône la vie de reclus (comme la tradition hindoue) et condamne la vie en famille alors que d'autres indiquent que cette condition n'est pas nécessaire (voir p.34).

Lorsque l'on tente de décrire de tels états, on doit franchir une vaste césure épistémologique car on est au delà de notre mode de connaissance habituel qu'est la connaissance discursive. Comment celui qui est absorbé en *samādhi* de la vacuité peut-il expliquer ce qu'il « perçoit », alors que ce que l'on appelle « vacuité » est indicible par nature ? Il est rare d'entendre des méditants qui sont assez en confiance vous dire « j'ai vu que le moi est vide » car cette expérience ne peut être partagée sinon que par un acquiescement prudent et poli. Ce hiatus épistémologique explique le recours à la poésie, aux allégories qui abondent dans le bouddhisme ou encore aux *kōan* (voir page 63) comme le *Sekishu*, le « *claquement d'une seule main* » et au *mondō* (questions et réponses entre maître et élève) du bouddhisme zen comme ceux cités ci-dessous :

Un jour qu'il était au marché, le Maître Zen Baoji de Panshan entendit un client qui disait au boucher :

« Coupez moi un bon morceau ».

Le boucher jeta son couteau et se croisa les bras :

« Y a-t-il ici un morceau qui ne soit pas bon ? »

En entendant ces mots, Panshan eut une révélation. (Dōgen, 2009, p.29)

---

<sup>4</sup>Les mots en italiques correspondent aux termes utilisés dans le PPHS : इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला अविमला अनूना अपरिपूर्णाः॥. Voir p. 76.

Un jour un moine salua Jinfeng. Jinfeng attrapa le moine et dit :  
« La voie de la transcendance n'est pas facile à atteindre »  
Le moine se mit à écouter. Jinfeng le gifla  
Le moine dit : « Pourquoi me giflez-vous ? »  
Jinfeng dit : « Je veux que l'on pratique ce kōan » (ibid, p.329)

Pour lancer une passerelle sur cet abîme, le Mahāyāna a recours à *prajñā*.

## 6.7 Prajñāpāramitā

Le mot *prajñāpāramitā* (Sk. प्रज्ञापारमिता) est composé (*tatpuruṣa*) de *prajñā* et de *pāramitā*. Les traductions de ce composé sont multiples qui trahissent la difficulté de transposer non seulement les composants mais le composé dans la langue française. L'étymologie, elle-même n'est pas d'un grand secours comme le montre le mot *pāramitā* (voir p.51). La traduction de *prajñā*<sup>5</sup> est d'autant plus difficile que le *Vijñāvada* et le *Mādhyamika* diffèrent sur sa définition, le premier l'expliquant comme « la suprême vérité » (*paramārthajñāna* - Sk. परमार्थज्ञा) et le second l'assimilant à *śūnyatā*, elle même expliquée par le concept de coproduction conditionnée (*pratītyasamutpāda* - Sk. प्रतीत्यसमुत्पाद). La section page 61 est consacrée à la *prajñā*.

## 6.8 Upāyakaśālyapāramitā

### Aperçu

*Upāyakaśālyā* (Sk. उपायकौशल्य) ou « habileté dans les moyens » concerne avant tout le prêche et les moyens de conversion<sup>6</sup>.

Il s'agit de l'habileté déployée par le bodhisattva pour convertir les personnes hostiles ou indifférentes au Dharma. Comme le Bouddha, le bodhisattva doit adapter son enseignement à la qualité et la capacité de son audience ; comme on le dirait aujourd'hui, il doit être un « bon communicant ». Ce pouvoir d'apologie et de propagande qui reste heureusement éthique grâce aux garde-fous que sont les *brahmavihāra* et les autres *pāramitā*,

<sup>5</sup>MMW p.659 : wisdom, intelligence, knowledge, discrimination, judgement, (with Buddh.) true or transcendental wisdom ; Bō-R. T4-p.0932 : das Sichzurechtfinden ; Unterscheidung, Urtheilskraft, Einsicht, Verstand ; (Burnouf, 1866, p. p429) : connaissance, intelligence, prajñāpāramitā : la perfection de la science ; (Stchoupak, 1987, p.455) connaissance, intelligence ; sagesse, jugement ; -pāramitā- f. perfection dans la sagesse ; (Davids, TW Rhys and Stede, Williams (Ed.), 1972, p.385) : endowed with knowledge or insight, possessed of the highest cognition.

<sup>6</sup>upāya-kaśālyā, nt. (= Pali °kosalla), (1) skill in expedients, 'able management, diplomacy' (Kern, SBE 21.30 note 1) ; cf. prec., which however is very rare, whereas this is extremely common everywhere, esp. of the Buddha's skill in devising means to impress and convert people : SP 33.8 (also n. of SP Chap. 2) etc. ; Gv 248.11 (mahop°), et passim. In Bbh 261.6 text prints °kaśālam, but v.l. °lyam should doubtless be adopted. (Edgerton, 1998, T2. p.146).

est soutenu par quatre moyens de séduction (*saṃgrahavastu* - Sk.संग्रहवस्तु)<sup>7</sup> : le don ou la générosité *dāna*, l'éloquence (*priyavaditā* ou *priyavacana* - Sk.प्रियवचन), la bienfaisance (*arthakryā* ou *arthacārya* - Sk.अर्थक्रिया), et l'exemplarité (*samānārthatā* - Sk.समानार्थता)<sup>8</sup>. Cet art de la pédagogie des foules est également renforcé par quatre « connaissances distinctives » *pratisaṃvid* (Sk.प्रतिसंविद्) : *dharma-pratisaṃvid*[connaissance du Dharma], *artha-pratisaṃvid*[connaissance des phénomènes], *nirukti-pratisaṃvid*[connaissance des langues et capacité d'expliquer les mots et leur origine], *pratibhāna-pratisaṃvid* [présence d'esprit] :

Il y a quatre connaissances distinctes qui sont : la connaissance distincte du sens (*attha*), la connaissance distincte de la loi (*dhamma*), la connaissance distincte des explications (*nirutti*), la connaissance distincte de l'intelligence (*paṭibhāna*)

(Burnouf, 1866, p.839)

Il faut rappeler ici l'extension de « l'habileté dans les moyens » dans la littérature de la Prajñāpāramitā au transfert des mérites comme indiqué page 18. Enfin, le bodhisattva est protégé des aléas de son ministère par les dhāranis, formules magiques et incantations contre les Māras, yakṣas, démons et autres esprits malfaisants, et contre les accidents tels que morsures de serpents ou de scorpions.

## 6.9 Prañidhānapāramitā

*Prañidhāna* (Sk.प्रणिधान) ou « vœu transcendant » inclut le vœu de tout mettre en oeuvre pour atteindre l'Éveil et le vœu de se consacrer au bien des êtres, les deux buts ultimes du bodhisattva.

<sup>7</sup>BHSD : *saṃgraha-vastu*, nt. (= Pali *saṃgahavatthu*), article of attraction, means by which a Buddha or (more often in BHS) a Bodhisattva attracts, draws to himself and to religious life, creatures. The literal mg. has been much disputed; it seems to me clarified by LV 429.13 where reference is made to the Buddha's cleverness in drawing-in creatures (*sattvasaṃgrahakauśalyaṃ*) by the net (-*jālena*) of the 4 *saṃgrahavastu*; with this cf. Gv 495.20, cited s.v. *saṃgraha*.(ibid. p. 548)

<sup>8</sup>BHSD : *samānārthatā*, adoption of the same (religious) aims for himself which he preaches to others; in lists of the 4 *saṃgraha-vastu* occurs LV 38.17; 160.7; 182.6; 429.13; Mv ii.395.9; Mvy 928; Dharmas 19. But in Mv i.3.12 the 4th *saṃgraha-vastu* is given, instead, as *samāna-sukha-duḥkhatā* (mss. confused), i.e. having the same joys and sorrows (with others), or sympathy; this may have been the older interpretation, and seems to fit better the Pali equivalent (above), which is so interpreted DN comm. iii.928.10 ff.(ibid. p.569)

## 6.10 Balapāramitā

*Bala* (Sk.बल), « la force transcendante » grandit *śīla* grâce à la réflexion (*cintanābala*) et à la méditation (*bhāvanābala*).

## 6.11 Jñānapāramitā

*Jñāna* (Sk.ज्ञान) est la « connaissance supérieure » qui consolide les neuf premières *pāramitā*.

Les perfections se développent et se purifient lentement (30<sup>59</sup> mahākālpā ou 38,4<sup>80</sup> années, presque 50 trillions d'années!) en suivant les voies de l'accumulation et de la préparation le long desquelles le Mahāyāna a individualisé dix étapes (*bhūmi*) ou « Terres des bodhisattvas ». Cette progression est notamment décrite dans le *Bodhisattvabhūmi* révélé par Asaṅga.

## 6.12 Les Quatre Illimités

La compassion est un des « Quatre Illimités » *catvārapramāṇa* (Sk.चत्वारप्रमाण) ou *brahmanivāra* (Sk.ब्रह्मविहार). Les trois autres « Illimités » ou « Incommensurables » sont : l'équanimité *upekṣā* (Sk.उपेक्षा), l'amour bienveillant *maitrī* (Sk.मैत्री), et la joie *mudita* (Sk.मुदित).

Ces quatre « Incommensurables » sont « le support d'une motivation juste, ouvrent le cœur, développent les pensées favorables et sont les causes infaillibles du développement de la bodhicitta. En effet, pour aider efficacement les êtres, il est nécessaire d'en avoir les moyens. Les quatre Illimités débouchent inévitablement sur le souhait d'atteindre soi-même l'Éveil pour être en position d'aider véritablement les êtres souffrants. » (Cornu, 2006, p.472-473)

Le bodhisattva fait preuve de sa compassion en s'incarnant dans les six destinées (*gati* - Sk.गति) où, en partageant la souffrance des êtres, il oeuvre à leur libération. La compassion est la boussole des bodhisattvas sur le chemin de l'Éveil. Elle abolit la distinction entre le « moi » et « les autres », elle fait croître l'altruisme et éteint les ardeurs de l'égoïsme jusqu'à amener le bodhisattva à la maîtrise des moyens (*upāyakauśalya*) qui lui permettra de transférer (*pariṇāmana* - Sk.परिणामन) les mérites (*puṇya* - Sk.पुण्य) qu'il a accumulés au profit des autres. La somme des mérites accumulés au cours des existences (ou des démérites qui heureusement ne peuvent pas être transférés) est possible grâce à la doctrine du karman et de la rétribution personnelle. Les versets 416 à 418 du SN en donnent une simple définition :

« [416] Grain, wealth, silver, gold,  
Or whatever other possessions there are,  
Slaves, workers, messengers,  
And those who live as one's dependants :  
Without taking anything one must go,  
Everything must be left behind.

[417] But what one has done by body,  
Or by speech or mind :  
This is what is truly one's own,  
This one takes when one goes ;  
This is what follows one along,  
Like a shadow that never departs.

[418] Therefore one should do what is good  
As a collection for the future life.  
Merits are the support for living beings  
When they arise in the other world. »

SN. Kosalasamyutta (SN, 2000, p.184-185)

La doctrine du karman et de la rétribution personnelle a deux conséquences, l'une sotériologique dans la mesure où cette théorie permet la libération au cours des réincarnations successives, et l'autre sociale car, par le jeu des mérites et démérites, elle établit l'interdépendance des êtres et, par là, une certaine stabilité de la société.

# Chapitre 7

## Prajñā, vijñāna, jñāna

Le bouddhisme postule deux « vérités » : l'une « conventionnelle » et l'autre « ultime ». Dans le bouddhisme, la théorie de la vacuité intègre facteurs physiques et mentaux dans l'appréhension des phénomènes à la condition que ces derniers soient considérés en permanence comme n'ayant pas de nature propre, c'est à dire essentiellement « vides », et interagissant mutuellement.

Vasubandhu en donne les deux commentaires suivants dans le Madhyāntavibhāgārikābhāṣya (MAVBhs) cité par K. D. Mathes :

« The imagined nature [of phenomena] is that aspect [of them which leads to] form and the other [modes of] phenomena being called « form » and so forth. The dependant nature is that aspect [of them which], under the sway of ignorance and so forth, appears to consciousness as phenomena in a mistaken way. [Their] ultimate - perfect - nature is that ineffable aspect beyond characteristic signs, which is free from the [said] aspects of names and mistaken appearances. »

(Mathes, 2011, p.195)

« Emptiness is the freedom of this false imagining from the relations between a perceived object and perceiving subject. Thus one truly comes to see that something is empty of that which does not exist in it, and one truly realizes that that which [afterwards] remains there is present, [and] hence exists there. »

MAVBhs 18(2-6) cité in *ibid.* p.191.

Cette deuxième citation dont la complexité frise autant l'aporie que le fameux « la matière a la nature de la vacuité, la vacuité a la nature de la matière, la vacuité n'est pas

distincte de la matière, la matière n'est pas distincte de la vacuité, ce qu'est la matière est la vacuité, ce qu'est la vacuité est la matière » du PPHS (voir page 76), montre que si la compréhension de *śūnyatā* est difficile, toute tentative d'explication ou de conceptualisation est plus ardue encore, sinon vouée à l'échec car elle implique inéluctablement une « saisie ». C'est pourquoi Vasubandhu dit qu'elle est « ineffable au delà de tout signe et caractéristique ». Ceci est repris par Rāhulabhadra dans le *Prajñāpāramitāstotra* (PPst) :

« Devoid of what can be expressed in language and thought, such is  
Prajñāpāramitā. [387]  
Unborn, unceasing, the essence of space itself,  
It is the scope of primordial knowing as individual self-awareness.  
Praise to the Mother of all Victors of the three times. »

(Higgins, 2011, PPst cité p. 67)

La réalité ultime, souvent assimilée dans les textes à *Prajñāpāramitā*, est au delà de l'intellectualisation, de la connaissance discursive et requiert une révolution épistémologique : « comment l'insaisissable pourrait-il être saisi ? »

भगवानाह-एवमेतत्सुभूते, एवमेतत्। सर्वधर्मा अपि सुभूते अनभिलाष्याः ।  
तत्कस्य हेतोः ? या च सुभूते सर्वधर्माणां शून्यता, न सा शक्या अभिलपितुम् ।।

Le Bienheureux dit alors : « C'est ainsi Subhūti, c'est ainsi. Tous les phénomènes sont inexprimables.

Et pourquoi ? Parce que la vacuité des phénomènes ne peut pas être exprimée ».

(ASPPm, 1888, chap.18,p.348)

Pour ce faire, il faudrait que les opérations mentales habituelles cèdent le pas à un mode transcendé (ce à quoi le *parasamgate* du PPHS fait référence), inconnu et a priori inconnaissable, sauf si, comme le disent les maîtres du *Yogācāra*, nous possédons la nature de Bouddha en nous. Ce mode est la *prajñā*.

## 7.1 Prajñā

Les mentions de *prajñā* (Sk. प्रज्ञा ; Pl.paññā - पञ्ञा), traduite ici comme « connaissance transcendante », dans l'Abhidamma ou dans les Nikāyas sont décevantes. Dans l'Abhidamma, elle est le plus souvent décrite par le mot *dharmavicaya* (Anuruddha, Bhikkhu

Bodhi-(Ed.), 2003, VII-29, p.281), un des sept composants de l'Éveil (*sambojjhanga*)<sup>1</sup> (Davids, TW Rhys and Stede, Williams (Ed.), 1972, p.768). *Prajñā* qui est un concept développé dans le Mahāyāna est ce mode de connaissance qui permet de contempler la réalité ultime des phénomènes (voir page 17), elle-même indicible et ineffable.

La lecture des trois « Essais sur le bouddhisme zen » de D.T. Suzuki (Suzuki, 2010, 1971, 2000) donne des indications sur le rôle de *prajñā*. Cette série d'ouvrages couvre des aspects du bouddhisme zen comme le *satori* - expérience intérieure noétique, généralement soudaine, qui éveille l'individu à la Prajñāpāramitā - ou le *koān* - document établissant une mesure de jugement par laquelle on peut éprouver à quel degré de compréhension du zen se trouve un individu (Ibid.1943,p.600) - et livre un long commentaire sur la relation entre la Prajñāpāramitā et le zen. L'intérêt de cette lecture, parfois ardue<sup>2</sup>, tient au fait que T. D. Suzuki a eu l'expérience du *satori* comme il le raconte dans ses souvenirs de jeunesse (Suzuki, 2010, pp.35-56) et qu'il laisse entrevoir l'expérience heuristique et noétique du *satori*. Cet auteur envisage le PPHS comme un *kōan* et le mantra comme l'expression d'un individu qui, poussé dans ses ultimes retranchements, n'a d'autre ressource que de s'écrier qu'il faut dépasser ce qui est et qui, ce faisant, « parvient à l'autre rive ». Il ne peut y avoir plus claire illustration du *satori*. Il met également en exergue la relation *bodhisattva/prajñā* en comparant le *bodhisattva* à une cruche en terre dont la cuisson a été faite à une température trop basse dans un temps trop court s'il n'a pas été exposé à la lumière et la chaleur de la connaissance transcendante. Bien qu'il puisse nourrir les meilleures aspirations à la compassion et observer les dix préceptes d'interdiction, le *bodhisattva* ne parviendra pas au but s'il n'a pas acquis la connaissance transcendante, la *prajñā*. Lorsque cette dernière se « manifeste », la dualité s'estompe et peuvent alors s'accomplir l'Éveil et se déployer l'omniscience. La *prajñā* est un processus heuristique et épistémologique alors que l'Éveil (*sambodhi*) connote une état psychologique qui résulte de ce saut épistémologique rendu possible par la *prajñā*. Cette compréhension (et expérience) de la connaissance transcendante ne diffère pas de l'analyse que nous en livre J. May :

<sup>1</sup>Sambojjhanga [saṃ+bojjhanga] constituent of Sambodhi (enlightenment), of which there are seven : sati, selfpossession ; dhammavicaya, investigation of doctrine ; viriya, energy ; pīti, joy ; passaddhi, tranquillity ; samādhi, concentration ; upekhā, equanimity D ii.79, 303 sq. ; iii.106, 226 ; M i.61 sq. ; A iv.23 ; S v.110 sq. ; Nd 2 s. v. Miln 340 ; VbhA 135, 310. The characteristics of the several constituents together with var. means of cultivation are given at Vism 132 sq.=VbhA 275 sq.

<sup>2</sup>D.T. Suzuki propose une traduction en anglais de la version courte du PPHS assortie d'un commentaire dans la troisième série. Cette traduction qui se fonde sur la traduction chinoise de Hsüan-tsang ou Xuanzang (602-664) diffère de la traduction commentée proposée dans ce document à la fois par la brièveté du texte et par des variations dans les signifiés (Les agrégats sont listés comme « form, sensation, thought, confection, consciousness » et *prāpti* traduit dans un autre texte par « to be conscious of an understanding which is the result of relative reasoning » (Suzuki, 2000, pp.227-228) semble avoir disparu dans la traduction.). Ces variations expliquent les réserves émises par E. Conze à propos de cette traduction (Conze, 2000, p.148).

« Une seule et même faculté assure tout le cours de la délivrance, de l'accession au nirvāṇa : la *prajñā*. Sans doute elle est, à son plus haut degré, connaissance par identification ; mais loin d'être irrationnelle, elle retient en elle, intrinsèquement, toutes les démarches rationnelles et discursives préalablement accomplies, à titre de moment dépassé ou supprimé certes, mais bien présentes, et présentes en tant que telles ; « aufgehoben », pour reprendre le terme hégélien qui convient bien ici : à la fois exaltées à la limite de leurs possibilités, et par là même supprimées. L'opération de la *prajñā-pāramitā* comporte toute la dialectique par laquelle le *Mādhyamika* établit l'insuffisante rationalité du monde empirique. On dira que cette saisie simultanée du « oui » et du « non », de l'être et de Son annulation, en quoi consiste proprement la connaissance de la réalité absolue dans le *Mādhyamika*, ne peut guère être le fait d'une connaissance discursive qui relève du principe de contradiction. Assurément ; encore cette opération, que l'on peut certes appeler intuitive, contracte-t-elle en une appréhension globale, fulgurante, instantanée, intemporelle, des moments de connaissance que le processus discursif étalait dans le temps. C'est une intuition intellectuelle. »

(May, 1958, 127)

Malheureusement cette « intuition intellectuelle » ne vient pas spontanément ; sinon tous les êtres sensibles connaîtraient l'Eveil ! Elle se développe et se cultive grâce à la méditation et à la concentration (Sk. *dhyāna* - ध्यान - Pl. *jhāna* ज्ञान).

## 7.2 Dhyāna

La « concentration » qui est l'une des six premières *pāramitā* ou « Perfections » (voir p.55) est la clef de voûte de l'apprentissage de la pacification de l'esprit ou *samatha* शमथ (Tibétain : shyiné - Wylie : zhi-gnas). Elle est le sujet d'innombrables traités et ouvrages dans la littérature bouddhique et continue de nos jours à assurer une partie du fond de commerce des maisons d'éditions, sans parler de l'engouement qu'elle connaît chez les spécialistes des ressources humaines. Victime de son succès, la concentration méditative connaît de nos jours la même évolution que le « yoga », c'est à dire la réduction à une pratique bienfaisante tant pour le corps que pour l'esprit et il faut s'en féliciter pour ceux qui y trouvent apaisement et relaxation.

Dans les textes, il s'agit de tout autre chose : c'est une discipline dont la codification est déjà bien précisée dans les *Nikāyās*. Par exemple le *Cūlasuññata Sutta* (MN, 1995, pp.965-970, MN II 104-109) et le *Mahāsuññata Sutta* (ibid, pp.971-978 - MN110-118) offrent une

série d'instructions permettant au méditant de s'abstraire de toutes les pensées qui le rattachent au monde conventionnel et de focaliser son attention sur la vacuité alors que l'Ānāpānasati Sutta (ibid. pp.941-948 - MN III 79-88) et le Kāyagatāsati Sutta (ibid. pp.949-958 - MN III 89-99) donnent eux des conseils pratiques sur la respiration et la posture.

Les techniques de concentration et de méditation ont atteint des degrés de sophistication variant suivant les époques et les écoles. Higgins fait une typologie des méditations suivant deux axes :

- Transitivity : « transitives » lorsqu'elles impliquent un objet réel ou visualisé pour accroître la concentration ou « intransitives » pour devenir conscient de sa propre conscience ;
- Conceptualité : « Idéationnelle » lorsque la méditation transitive se concentre sur une idée ou un groupe d'idées ou de concepts et « Non-idéationnelle » intransitive.

Traditionnellement, chez les adeptes du *rDzogs chen* une méditation se fait en deux phases transitive puis intransitive non idéationnelle. (Higgins, 2011, p.52-54).

*Prajñā* et *dhyāna* vont de pair car, combinées, elles sont le moyen de contempler la vacuité. Comme le mentionne Bugault : « la *dhyāna* concentre, la *prajñā* libère. » (Bugault, 1968, p.169). Maîtriser les deux est à la hauteur du défi que s'imposent les bodhisattvas.

## 7.3 Vijñāna et Jñāna

*Prajñā*, *vijñāna* et *jñāna* sont des mots importants de la philosophie indienne. Leur traduction reste difficile en raison de leur polysémie et de l'absence de concept correspondant en français (voir pages 25 et 38).

### 7.3.1 Jñāna

ज्ञान a donné le grec γνῶσις, le latin *cognoscere*, l'allemand *kennen*, l'anglais *to know* et le français *connaître*. La caractéristique de *jñāna* est sa continuité et son pouvoir d'accumulation :

« Indeed the Accumulation of Knowledge (*jñānasam̐bhāra*), which is also the case with merit (*puṇya*) and demerit (*pāpa*) is attended with the sustenance of all the sentient beings (*sattva*). »

(Wayman, 1955, p.254, Acintyaguhyasūtra cité par Tsong-Kha-Pa in Lam Rin Chen Mo )

A la lecture de cette citation, on comprend mieux pourquoi la *jñānapāramitā* est la dernière des perfections, celle qui consolide toutes les autres (voir page 59) car elle est « connaissance supérieure ». Cependant il ne peut y avoir de *jñāna* sans *prajñā*, c'est pour quoi il est dit :

तस्मात्तर्हि आनन्द बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन अनुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिसंबोद्धुकामेन षड् पारमितासु शिक्षितुकामेन इयमेव प्रज्ञापारमिता श्रोतव्या उद्गहीतव्या धारयितव्या वाचयितव्या पर्यवाप्तव्या प्रवर्तयितव्या देशयितव्योपदेष्टव्योद्देष्टव्या स्वाध्यातव्या लिखितव्या । इहैव प्रज्ञापारमितायां शिक्षितव्यं योगमापत्तव्यम् । तत्कस्य हेतोः ? एषा हि आनन्द प्रज्ञापारमिता बोधिसत्त्वानां महासत्त्वानां माता जननी जनयित्री । येऽपि केचिदानन्द बोधिसत्त्वा महासत्त्वाः षड् पारमितासु शिक्षित्वा निर्याताः, निर्यास्यन्ति निर्यान्ति च अनुत्तरायां सम्यक्संबोधौ, सर्वे ते आनन्द प्रज्ञापारमितामागम्य षड् पारमितासु शिक्षिताः । तेऽपि सर्वे एनामेव प्रज्ञापारमितामागम्य षड् पारमितासु निर्जाताः । तत्कस्य हेतोः ? प्रज्ञापारमितानिर्जाता हि आनन्द सर्वाः पारमिताः आहारिका भवन्त्यनुत्तरायाः सम्यक्संबोधेः । तस्मात्तर्हि आनन्द भूयस्या मात्रया एनां प्रज्ञापारमितां द्वितीयकमपि तृतीयकमपि परीन्दाम्यनुपरीन्दामि ते, यथेयं नान्तर्धीयेत । एषा हि आनन्द तथागतानामर्हतां सम्यक्संबुद्धानामक्षयो धर्मकोषः, यदुत प्रज्ञापारमिता ।

« C'est pourquoi, Ānanda, le grand être, le bodhisattva qui désire l'inégalé, le suprême Éveil et qui désire apprendre les six perfections, doit écouter, comprendre, absorber, réciter, étudier, faire mettre en oeuvre, professer, enseigner, expliquer, répéter, écrire cette perfection de la connaissance. C'est ainsi que l'on doit s'attacher à apprendre la perfection de la connaissance. Et pourquoi ? Parce que, Ānanda, cette perfection de la connaissance est la mère, la créatrice, la procréatrice des grands êtres, les bodhisattvas. Ānanda, c'est grâce à la perfection de la connaissance, que tous les grands êtres, les bodhisattvas, quels qu'ils soient, atteignent et atteindront l'Éveil suprême, inégalé après avoir étudié les six perfections. C'est grâce à la perfection de la connaissance qu'ils ont la maîtrise des six perfections. Et pourquoi ? Lorsque l'on a la maîtrise de la perfection de la connaissance, Ānanda, toutes les perfections amènent à l'Éveil suprême, inégalé. C'est pourquoi, à ce propos, Ānanda, pour la deuxième fois, pour la troisième fois, j'expose et j'expose encore avec insistance cette perfection de la connaissance pour qu'elle ne disparaisse pas. Cette perfection de la connaissance est pour ainsi dire le trésor de la Loi des arhats, Tathāgatas parfaitement accomplis. »

(ASPPm, 1888, XXVIII, p.464)

### 7.3.2 Vijñāna

*Vijñāna* est la « conscience dichotomisante » correspondant à chacun des moyens de perception. C'est le cinquième agrégat comme mentionné page 38, mais aussi le troisième maillon de la chaîne de la coproduction conditionnée (voir page 43). Elle intervient très tôt dans le processus du cycle des existences :

« Le principe mental (*vijñāna*), qui établit l'être dans son altérité au monde, se trouve au commencement de la vie d'un être et est le premier des éléments constitutifs qui s'installe dans le sein maternel causant ainsi le premier germe d'un être nouveau. »

(Scherrer-Schaub, 2001, p.54)

*Vijñāna* ou « conscience dichotomisante » se différencie de *prajñā* ou « connaissance transcendante ». La première saisit la réalité analytiquement ; en fragmentant, elle individualise à la fois le sujet et l'objet d'où sa fonction dichotomisante et nous permet ainsi d'être de ce monde et d'en exercer la pratique. *Prajñā* est un renversement par lequel l'ainsité, la véritable nature, la réalité ultime (*tathatā तथता*) est accessible.

« Nous parlons de *prajñā* et de *vijñāna* d'un point de vue humain en tant qu'elles représentent respectivement la connaissance intégrale et la conscience discriminante du réel. Nous parlons ainsi pour satisfaire un besoin humain de compréhension. Les animaux et les plantes ne se divisent pas, ils se contentent de vivre et d'agir, mais les humains ont développé cette conscience. Grâce à l'éveil de l'intelligence, nous devenons conscients de ceci et de cela, et cet univers d'une diversité infinie se dévoile. A cause de cet éveil, nous discriminons, et partant de cette discrimination, nous en venons à parler de *prajñā* et de *vijñāna*, distinctions qui sont le fait caractéristique des êtres humains. »

(Suzuki, 2010, p.78)

# Chapitre 8

## Entrée en contact ou *prāpti*

Si on fait l'apologie des théories du *saṃsāra*, du *karman* ou du *saṃskāra*, il faut bien répondre aux questions suivantes :

- Comment la « mémoire » des actions passées se conserve-t-elle au cours des renaissances ?
- Comment les actions bénéfiques ou non infléchissent le cours des existences et la probabilité d'un parinirvāṇa prochain ?
- Les « impressions karmiques » constituent-elles un « fond » (*mūla*) ? Comment s'activent-elles et comment peuvent-elles être modifiées ?
- Comment peuvent-elles persister dans un mental en perpétuel changement ?

Les écoles bouddhiques se sont appliquées à répondre à ces questions et n'ont eu de cesse de se livrer à des joutes théoriques, philosophiques et sotériologiques.

Trois mots, *prāpti*(Skt.प्राप्ति), *aprāpti*(Skt.अप्राप्ति), *aprāptivāt* (Skt.अप्राप्तित्वात्) sont utilisés dans le PPHS. Ils ne peuvent être compris et traduits que si on les replace dans leur contexte sans omettre une clarification au sujet de *dharma*.

**Dharma** La polysémie du mot *dharma* (Skt.धर्म) est un véritable casse-tête. Il peut signifier « loi, doctrine (bouddhique), règle grammaticale, juge, justice, caractère, nature propre d'une chose, phénomène » et cette liste n'est pas exhaustive (Burnouf, 1866, p.342). La richesse polysémique du mot oblige le lecteur ou le traducteur à en appréhender son sens dans le contexte.

La signification du mot *dharma* en relation avec *prāpti* doit être comprise dans la tradition de l'*Abhidharma*, partie finale des textes canoniques dont il est le commentaire. *Dharma* fait ici référence aux entités qui contribuent à la manifestation d'un phénomène. Par exemple, les entités mentales telles que le doute, la foi, le désir, la colère sont considérées

dans le bouddhisme du Nikāya comme des entités indépendantes dont les interactions sont à l'origine des formations mentales. Ce sont des *dharmas* qualifiés de *paramārthasat*, c'est à dire appartenant au domaine de l'existence ultime, que l'on ne peut plus analyser en autres composants (Hirakawa, 1993, pp.143-145). Dans ce contexte, *dharmas* est exactement le contraire du sens qu'il peut prendre pour désigner un phénomène en général.

## 8.1 La boîte outils sotériologiques

Parmi les courants de pensée qui ont traversé le bouddhisme, il est loisible d'en distinguer trois en relation avec les questions citées plus haut :

- Sarvāstivāda au IIIème siècle (EC.),
- Sautrāntika au IVème siècle (EC.),
- Yogācāra au IVème siècle (EC.).

### 8.1.1 Sarvāstivāda

Les *sarvāstivādins* ont abordé ces questions en postulant l'existence d'une entité appelée *prāpti* qui, séparée du mental, lie un individu à une émotion perturbatrice *kleśa* (Skt. क्लेश). Pour prendre une comparaison biologique, ce *paramārthasat*, qui appartient à l'existence ultime, agit comme une enzyme qui se lie à son substrat pour permettre une réaction chimique produisant une nouvelle molécule. Grâce à cette entité, à ce *dharmas* pour reprendre la terminologie des *sarvāstivādins*, le mental alors qu'il est en perpétuelle agitation « possède » les émotions perturbatrices qui peuvent, alors, se manifester ou non suivant les circonstances. Vasubandhu (IV.ème EC.) dans son oeuvre, *l'Abhidharmakośa* (Vasubandhu, 1923, TI, II, pp.179-182, para 35-36) dit de la *prāpti* qu'elle est « acquisition et possession des dharmas conditionnés et inconditionnés ». La possession est définie dans *l'Abhidharmakośa* comme « le fait d'être muni de ». Pour les *sarvāstivādins* la *prāpti* est la cause qui détermine l'état, la condition des êtres, elle n'est pas la cause de la naissances des dharmas (ici à comprendre comme phénomènes) et ils prennent bien garde de préciser qu'elle n'est qu'une *prajñāpti* (Skt. प्रज्ञाप्ति), une désignation (Ibid. pp.178-195).

### 8.1.2 Sautrāntika

Cette école invente *bīja* (Skt. बीज), la graine karmique qui influe sur le mental. Ces graines sont l'agglomérat, l'accumulation des expériences passées qui restent dans le mental à l'état latent (Hirakawa, 1993, p.164). Ce postulat implique l'existence d'une forme

« subtile » de skandha (*ekaraskandha*) (Skt. एकरस्कन्ध) qui persiste au cours du cycle des renaissances. C'est pourquoi cette école est aussi appelée celle « qui prône la transmigration des skandhas » : *saṃkrāntivāda* (Skt. संक्रान्तिवाद) (Kritzer, 2002, p.203)

### 8.1.3 Yogācāra

Cette école qui est associée au Bouddha du futur Maitreya et aux deux demi-frères, Asaṅga et Vasubandhu, postule une entité permanente d'où apparaissent le mental et ses objets appelée *ālayavijñāna* (Skt. आलयविज्ञान), conscience rémanente à la base du mental et de toutes ses productions (Hirakawa, 1993, p.163) . Ce postulat est toujours d'actualité comme le montre cette citation du XIVème Dalai Lama :

« We should consider the subject of rebirth, which Buddhism defines as the continuity of the mind from one life to the next. A future consciousness depends on a previous consciousness of which it is the continuation. It cannot be produced by something other than consciousness. Consciousness, and not something else, must be the cause of future consciousness.

We have to understand here the distinction between gross and subtle consciousness. In general, consciousness is associated with the brain and its chemical processes. But in my opinion, it is only the gross consciousness that is determined by such factors.[...] What we call human consciousness is the gross consciousness that uses the body as a support.[.]

The consciousness that continues from life to life is a subtle consciousness - the faculty of experiencing and being aware, the clarity of the mind. If there were no cause for this subtle consciousness (such as the previous life's subtle consciousness) the idea of rebirth would in fact be difficult to explain.

Leaving aside memory - which allows us to remember, for example, the experience of our youth - we all have latent and unconscious tendencies that arise in certain circumstances and influence the way our mind reacts.[...] It is difficult to explain these tendencies and how they manifest other than by saying that they are imprints of past experiences on the subtle consciousness. » (Bstan- dzin-rgya-mtsho, 2009, pp.77-79)

L'introduction dans un texte du Mahāyāna d'un concept de l'école Sarvāstivāda est déconcertante. On ne fera ici que quelques hypothèses :

- Le concept de *prāpti* existerait également dans le Mahāyāna mais peut-être dans un sens différent.

- Le terme « *prāpti* » aurait finalement été utilisé de manière générique, synonyme de *ālayavijñāna*. Ceci aurait permis alors de se concilier l'intérêt de lecteurs d'autres écoles.
- Les écoles se superposant, s'empruntant les concepts et les termes pour les détourner, l'introduction de *prāpti* dans le texte serait assez commune.

On recense dans l'ASPPm au moins huit utilisations de *prāpti*, dans le sens « d'atteindre ou d'obtenir ». Il s'agit ici de *l'obtention* de dharmas par cette fonction de « collage » de la « conscience subtile » mentionnée plus haut.

De ce qui précède, on conçoit la difficulté de traduire ces concepts. Les propositions pour *prāpti* ne manquent pas :

- « no attainment and non non-attainment » (Conze, 1993, p.141)
- « possession, pouvoir liant un objet acquis à son possesseur, *possession de l'acte*. *aprāpti* : dépossession, pouvoir séparant un objet acquis de celui qui le possédait. » (Lamotte, 1958, p.663 et 672)
- « acquisition, obtention, atteinte » (Cornu, 2006, p.800)
- « pas de fruit ni d'absence de fruit » (Vccf, 2001, p.78)
- « pas d'obtention ou de non obtention » (VccfD, 1996, p.149)

Nous proposons de traduire *prāpti* par « entrée en contact », *aprāpti* par « absence d'entrée en contact », et *aprāptivāt* par « par le fait d'absence d'entrée en contact »<sup>1</sup>, en encourageant le lecteur à se référer à cette section qui tente de clarifier une des questions les plus difficiles dans le bouddhisme.

---

<sup>1</sup>Dérivé secondaire en -tva à l'ablatif (Renou, 1996, p.234)

**Troisième partie**  
**Traduction commentée**

# Chapitre 9

## Traduction commentée du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra

### 9.1 Introduction

Le texte retenu pour cette traduction est la version sanskrite longue du « Soutra du Coeur de la Noble Perfection de la Connaissance » (Sk.Prajñāpāramitāhṛdayasūtra - प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्र) dans la recension éditée par E. Conze en 1967 (Conze, 2000, 147-166) publiée à Oxford par Bruno Cassirer et publiée à nouveau en 2000 par Munshiram Manoharlal Publishers. Cette recension est toujours la référence pour ce sūtra.

E. Conze a utilisé les manuscrits de sources népalaises, japonaises, tibétaines, et chinoises. Le texte publié en transcription a été ré-établi ici en devanagari avec une correction dans la phrase पञ्चस्कन्धास् तांश्च स्वभावशून्यान् व्यवलोकयति où पञ्चस्कन्धास् a été corrigé en पञ्चस्कन्धान्. La correction de cette coquille est conforme à la version courte du sūtra citée en bas de page 76.

## 9.2 Traduction commentée

### प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रम्<sup>1</sup>

Soutra du Coeur de la Noble Perfection de la Connaissance Transcendante.

ॐ नमो भगवत्यै आर्यप्रज्ञापारमितायै।

Hommage à la bienheureuse<sup>2 3</sup> perfection de la connaissance transcendante !

एवं मया श्रुतं एकस्मिन् समये।

Donc, voici<sup>4</sup> ce que j'ai entendu en cette circonstance.<sup>5</sup>

भगवान् राजगृहे विहरति स्म गृध्रकूटपर्वते महता भिक्षुसंघेन सार्धं महता च बोधिस्त्वसंघेन ।

Le Bhagavat<sup>6</sup> s'était installé à Rājagṛha<sup>7</sup> au lieu-dit « Le Pic du Vautour » en compagnie d'une grande assemblée de moines et de bodhisattvas<sup>8</sup>.

तेन खलु पुनः समयेन भगवान् गम्भीरावभासं नाम धर्मपर्यायम् भाषित्वा समाधिं समापन्नः ।

---

<sup>1</sup>prajñā est la connaissance transcendante (voir page 61). On traduira *prajñāpāramitā* par « perfection de la connaissance. »

<sup>2</sup>bhagavatī (Sk. भगवती) est aussi le nom donné au Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā (voir p.14 et dans le BHSD. T2, p.405). Cette phrase peut-être comprise de trois façons : 1. Hommage à la perfection transcendante appelée « prajñāpāramitā » ; 2. Hommage à la déesse Prajñāpāramitā ; et 3. Hommage au Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā

<sup>3</sup>Pour la traduction de *ārya* voir la note en page 75

<sup>4</sup>L'importance de l'adverbe *evam* (Sk. एवम्) est soulignée par tous les commentateurs, en particulier Kamalaśīla, Atiśa, Praśāstrasena qui expliquent qu'il confère au récit sa crédibilité. एवं मया श्रुतं est une formule courante dans les sūtra et qui donne au narrateur (sūtradhāra ou saṃgītikarta - Sk. सूत्रधर, संगीतिकर्त) toute son autorité

<sup>5</sup>samaye locatif de (Sk. समय) est une expression commune dans les sūtras pour commencer un nouveau récit. L'expression « tena khalu punaḥ samayena », elle aussi commune, peut-être traduite par « assurément, à ce moment, en cette circonstance, alors ». Voir BHSD. T2.p.565

<sup>6</sup>« Le Bieheureux », ici le Bouddha.

<sup>7</sup>Rājagṛha (« résidence royale ») était au temps du Bouddha la capitale du Magadha. Située à quelques kilomètres du Gange, elle était une des cinq villes les plus importantes de l'Inde. Le Bhagavat entretint des rapports amicaux avec le roi Bimbisāra et la saṃgha disposa de dix-huit monastères autour de la ville. De nos jours, la ville s'appelle Rajgir dans l'Etat du Bihar (Lamotte, 1958, p.19-20). Cette phrase est un procédé littéraire fréquent dans les sūtras. Pour la signification de ces lieux voir page 85.

<sup>8</sup>Les moines se déplaçaient en groupe et s'installaient pour des séjours dans des endroits où ils pouvaient trouver à la fois abri, protection et subsistance, notamment lors de la saison des pluies. Le verbe *viharati* aussi rencontré dans les textes jaïn indique que le Bhagavat et son groupe font une pause dans leur pérégrination. Nagarjūna, lui fait le lien avec les *brahmavihāras*.

Assurément, en cette circonstance<sup>9</sup>, le Bhagavat, après avoir énoncé l'exposé de la Loi appelé « illuminant au delà des apparences »<sup>10</sup> entra en recueillement<sup>11</sup>.

तेन च समयेन आर्यावलोकितेश्वरो बोद्धिसत्त्वो महासत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्या चरमाण एवं व्यवलोकयति स्म।

Alors, en pratiquant la profonde perfection de la connaissance le bodhisattva, le grand être, le noble<sup>12</sup> Avalokiteśvara vit ainsi<sup>13</sup>.

पञ्चस्कन्धान् तांश्च स्वभावशून्यान् व्यवलोकयति।

Il voit les cinq agrégats sont vides de nature propre.

अथ आयुष्माञ्छारिपुत्रो बुद्धानुभावेन आर्यावलोकितेश्वरं बोद्धिसत्त्वं महासत्त्वम् एतद् अवोचत्।

Alors, sous l'inspiration du Bouddha, le vénérable Śāriputra dit ceci au bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara :

यः कश्चित् कूलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्या चर्तुकामस् तेन कथं शिक्षितव्यं।

-« Comment faut-il instruire un fils ou une fille de famille<sup>14</sup> qui, à un moment, désire poursuivre la pratique de cette profonde perfection de la connaissance ? »

<sup>9</sup>*khahu punaḥ* (Sk. खलु पुनः) est plus qu'une simple liaison. Les commentateurs, notamment Mahājāna, insistent sur cette expression qui met symbolise le moment où le Bhagavat met en mouvement la roue du dharma pour une deuxième fois pour énoncer les principes de la Prajñāpāramitā et le fait que lui seul pouvait le faire.

<sup>10</sup>*avabhāsa* littéralement « qui a l'apparence de la profondeur ». En tibétain, « zab mo snang ba », profonde illumination. Nous proposons « illuminant au delà des apparences ». Ce passage fait écho au Brahmasaṃyutta sutta [SN I. 137-140] où Brahma vient supplier le Bouddha d'enseigner la Loi.

<sup>11</sup>Le *samādhi* est une absorption méditative. Voir page 55

<sup>12</sup>Les qualificatifs ont une importance.

- *ārya* est traduit par « noble » dans le sens étymologique français : « Provenç. et esp. noble ; port. noble ; ital. nobile ; du lat. nobilis, pour gnobilis (comparez i-gnobilis), digne d'être connu ; il vient du radical no, qui est dans novi, notum ; sanscr. Jna (a accent long), connaître. » (Littré, É., 1882, T.3 p730).

- *āyuṣmat* (Sk. आयुष्मत), épithète dévolu dans ce texte à Śāriputra, est traduit ici par « vénérable ».

Ce choix suit le sens du commentaire du PPHS par Śrīsiṃha : « Bodhisattva [means] achieving one's own welfare ; mahāsattva [means] achieving the welfare of others. The ordinary [meaning] of noble (*ārya*) is [one] who is far above the afflictions of saṃsāra. The special [meaning] is the retinue of the saṃbhogakāya. The unsurpassed [meaning] is the essential meaning of awareness, the dharmakāya. » (Lopez, 1996, pp.110-111).

<sup>13</sup>*vyavalokayati* est une forme ambiguë. Le verbe *lok* (voir) est un verbe thématique I, dont le causatif est *lokayati* signifiant alors *faire voir*. Edgerton ne le liste pas comme « causatif sans valeur causative » (Edgerton, 1998, T1. p.188) mais en donne le sens « d'examiner avec attention » (Ibid, T2.p.516). Si l'on choisit un sens causatif, alors le bodhisattva Avalokiteśvara fait « voir » par l'audience ce qui suit, à savoir l'absence de réalité des skandhas. Le sens retenu ici est le sens actif : en pratiquant la profonde perfection de la connaissance Avalokiteśvara voit ainsi (*evam*) que les agrégats etc... Cette option se range à l'opinion donnée par E. Conze « Anyone familiar with the thought of the Prajñāpāramitā knows that the connotations of the term vyavalokayati point in the same direction. In Asta xxii, pp. 402-3, for instance, it is explained that a Bodhisattva, endowed with wisdom, "looks down" in the sense that he surveys the sufferings of beings with compassion (Conze, 2000, p.160). »

<sup>14</sup>L'appellation « fils (ou fille) de famille » désigne un adepte du dharma.

एवम् उक्त आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महास्तवो आयुष्मन्तं सारिपुत्रम् एतद् अवोचत्

Interrogé de la sorte, le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara dit ceci au vénérable Śāriputra :

यः कश्चिच्छारिपुत्र कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारितायं चर्यां चर्तुकामस् तेनैवं व्यवलोकितव्यम् ॥<sup>15</sup>

-« Śāriputra, un fils ou une fille de famille qui désire, à un moment, poursuivre la pratique de cette profonde perfection de la connaissance doit examiner attentivement ceci<sup>16</sup> :

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता शून्यतैव रूपं रूपान् न पृथक् शून्यता शून्यताया न पृथग् रूपं यद् रूपं सा शून्यता या शून्यता तद् रूपं । एवम् एव वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानम् ॥

Dans ce système<sup>17</sup>, Śāriputra, la matière a la nature de la vacuité, la vacuité a la nature de la matière, la vacuité n'est pas distincte de la matière, la matière n'est pas distincte de la vacuité, ce qu'est la matière est la vacuité, ce qu'est la vacuité est la matière. Il en est ainsi pour la sensation, la notion, la formation karmique, la conscience dichotomisante<sup>18</sup>.

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला अविमला अनूना अपरिपूर्णाः ॥

Dans ce système, Śāriputra, tous les phénomènes ont la marque de la vacuité, ils sont sans naissance, sans production, sans souillure, sans pureté, ils ne sont pas imparfaits, ils ne sont pas complets non-plus.

तस्मच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपं न वेदना न संज्ञा न संस्काराः न विज्ञानम् न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनांसि न रूपशब्दगन्धरसस्पर्शव्यधर्माः न चक्षुधातुर् यावन् न मनोविज्ञानधातुः नाविद्या नाविद्याक्षयो यावन् न जरामरणं न जरामरणक्षयो न दुःखसमुदयनिरोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तिर् नाप्राप्तिः ॥

C'est pourquoi, Śāriputra, dans la vacuité il n'y a ni matière ni sensation ni notion ni formations karmiques<sup>19</sup> ni connaissance dichotomisante ni faculté visuelle ni faculté auditive ni odorat ni goût ni toucher ni faculté mentale ni matière ni son ni odeur ni saveur ni objets perceptibles par les facultés sensorielles ni domaine de l'oeil, etc... ni domaine

<sup>15</sup>Il existe une version courte du paragraphe précédent : आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो गम्भीरां प्रज्ञापारमिताचर्यां चरमाणो व्यवलोकयति स्म । पञ्चस्कन्धान् तांश्च स्वभावशून्यान् पश्यति स्म ॥ Le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara, vit [ceci] en pratiquant la perfection de la connaissance : il vit les cinq agrégats (skandhas) vides de nature propre. Dans cette version courte, व्यवलोकयति स्म est utilisé dans le premier hémistiche, पश्यति स्म dans le second. Ceci plaide pour le sens actif de व्यवलोकयति.

<sup>16</sup> *evam* fait référence à la manière dont Avalokiteśvara a « vu » l'absence de nature propre des agrégats, c'est à dire en pratiquant la connaissance transcendante *prajñā*.

<sup>17</sup> *iha* (Sk. इह) a deux significations : 1. « Dans ce monde-ci » ; 2. « Dans ce système », en référence à une école bouddhique, ici le Mahāyāna

<sup>18</sup> *saṃjñā* traduite ici par « notion » est le processus de représentation mentale. La liste des autres agrégats continue avec la formation karmique, la connaissance dichotomisante. Pour une explication sur les skandhas voir le chapitre page 36

<sup>19</sup>conditionnements karmiques

de la connaissance dichotomisante ni ignorance ni épuisement de l'ignorance etc...<sup>20</sup>, ni décrépitude et mort ni épuisement de la décrépitude et de la mort ni douleur ni origine de la douleur ni son épuisement ni chemin<sup>21</sup> ni connaissance ni entrée en contact ni absence d'entrée en contact.<sup>22</sup>

तस्माच्छरिपुत्र अप्राप्तित्वाद् बोधिसत्त्वो प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्य विहरत्यचित्तावरणः।

C'est pourquoi, Śariputra, par le fait d'absence d'entrée en contact le bodhisattva réside dans la perfection de la connaissance, son esprit n'a plus de voile<sup>23</sup>.

चित्तावरणनास्तित्वाद् अत्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तो । निष्ठानिर्वाणः ॥

Parce qu'il ne se tient pas dans l'état où le mental est couvert par un voile, il n'est pas effrayé, il [parvient] à dépasser les méprises [et cet état culmine avec] le nirvāṇa.

त्र्यध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्यानुत्तरां सम्यक्सम्बोधिम् अभिसम्बुद्धाः ॥

Tous les bouddhas des trois temps qui ont pratiqué la perfection de la connaissance se sont éveillés à l'Éveil parfait, correct (*samyak*), insurpassable (*anuttara*).

तस्माज् ज्ञातव्यम् प्रज्ञापारमिता महामन्त्रो महाविद्यामन्त्रो ऽनुत्तरमन्त्रो ऽसमसममन्त्रः सर्वदुःखप्रशमनः सत्यम्  
अमिथ्यत्वात् ।

C'est pour cela qu'il faut savoir que la perfection de la connaissance est le grand mantra, le mantra qui est la grande science, le mantra égal à ce qui n'a pas d'égal qui soulage toute la douleur. C'est la vérité par le fait d'être sans erreur.

<sup>20</sup> *yāvat* dans les deux parties de la phrase introduit une énumération (Edgerton, 1998, T.2,p.447). La première énumération concerne les sphères ou les perceptions sensorielles : perception visuelle, olfactive, gustative, tactile, perception dichotomisante de l'esprit. La seconde énumération est celle des douze liens de la coproduction conditionnée ou interdépendance (*pratītyasamutpāda*) : l'ignorance (*avidyā*), les formations karmiques (*saṃskāra*), la connaissance ou conscience dichotomisante (*vijñāna*), le nom-et-matière (*nāmarūpa*), les six sources des sens (*ṣaḍāyatana*), le contact (*sparśa*), la sensation ou sentiment (*vedanā*), le désir (*trṣṇā*), l'attachement (*upādāna*), le devenir ou existence (*bhāva*), la naissance (*jāti*), la vieillesse ou décrépitude (*jarāmaraṇa*) (voir p.42). Dans sa logique le texte fait référence à chacun de ces liens et à leur épuisement. Les deux *yāvat* sont traduits par « etc... ». C'est grâce à cet artifice que le texte conserve sa concision tout en faisant une synthèse efficace de la doctrine du mahāyāna.

<sup>21</sup> Cette énumération *duḥkha*, *samudaya*, *nirodha*, *mārga* est celle des quatre nobles vérités : la vérité de la douleur, celle de l'origine de la douleur, celle de l'épuisement de la douleur et celle de la voie c'est à dire la pratique de la noble voie octuple. Voir p.40

<sup>22</sup> *prāpti* « entrée en contact » est un terme technique difficile à comprendre car il a plusieurs significations suivant les écoles. Dans son *Abhidharmakośabhāṣya*, Vasubandhu (Vasubandhu, 1923, pp.182-183) en donne la définition de possession ou d'acquisition de caractéristiques qui ont un impact sur l'évolution de l'individu (Hirakawa, 1993). Pour plus d'explication, voir la section « *prāpti*, *aprāpti*, *aprāptitvāt* » page 68.

<sup>23</sup> *citta-avarana*. Conze donne la traduction de « thought-coverings », Tib. Ilr, sems-la sgrub-p. (Conze, 1967, p.175)

प्रज्ञापारमितायाम् उक्तो मन्त्रः।

Voici comment on dit le mantra de la perfection de la connaissance :

तद्यथा ॐ गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा ॥

Om ! Allé, allé allé à l'autre rive, allé complètement à l'autre rive : Eveil ! Hommage à lui !<sup>242526</sup>

एवं शारिपुत्र गम्भीरायाम् प्रज्ञापारमितायां चर्यायां शिक्षितव्यं बोधिसत्त्वेन ।

C'est ainsi, Śāriputra, que le bodhisattva doit s'instruire dans la pratique de la profonde perfection de la connaissance ».

अथ खलु भगवान् तस्मात् समाधेर् व्युत्थायार्यावलोकितेश्वराय बोधिसत्त्वाय महास्त्वाय साधुकारम् अदात् ।

A ce moment, le Bhagavat sortant du recueillement félicita le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara :

साधु साधु कुलपुत्र एवम् एतत् कुलपुत्र एवम् एतद् गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तव्यं यथा त्वया निर्दिष्टम् अनुमोद्यते सर्वतथागतैरर्हद्भिः ।

-« Excellent, Excellent, fils de famille, c'est ainsi, fils de famille, c'est bien ainsi qu'il faut poursuivre la pratique de la perfection de la connaissance, comme tu l'as enseigné ; tous les Tathāgatas révéérés se réjouissent. »

<sup>24</sup> *gam* peut aussi signifier « connaître » (BHSD. p.208) ce qui donnerait la signification suivante « Connu, connu, aller au delà de ce qui est connu, aller complètement au delà de ce qui est connu, Eveil ! »

<sup>25</sup> *param + gam* : le terme est utilisé dans l'image du grand jars qui conduit les oies au delà de l'océan de samsāra.

<sup>26</sup> *tadyathā* (Sk. तद्यथा) qui signifie « de cette façon, ainsi » (Monier-Williams, 1999, p.434) ou « dieses wie so v. a. nämlich, so zum Beispiel » (Böhtlingk et al., 1855, T.6,c.36) semble mal placé dans le texte de Conze, où il serait plutôt attendu dans la phrase précédente. D'après Śrīsimha et Vajrapāṇi, il fait bien partie du mantra. Śrīsimha en donne l'explication suivante : « *Tadyathā* means that it is thus, that the meaning of samsāra and nirvāṇa is thus identical in essence ; it is thus that their identity in being unobservable and identity in being indivisible is the meaning of unchanging nature. » (Lopez, 1996, p.114) Dans son commentaire le Maître tibétain bsTan-dar-lha-ram-pa cite Nāgārjuna qui précise dans le PPHSa « Si tu es fatigué, récite le mantra de la vérité, en ajoutant *tadyathā* et *Om*. » (Lopez, 1952, p.157)

इदम् अवोचद् भगवान् ।

Puis, il reprit :

आत्तमनायुष्माञ्छारिपुत्र आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महासत्त्वस् ते च भिक्षवस् ते च बोधिसत्त्वा महासत्त्वाः सा च सर्वावती पर्षत् सदेवमानुषासुरगरुडगन्धर्वश्च लोको भगवतो भाषितम् अभ्यनन्दन् इति ॥

-« Ô vénérable Śāriputra, toi qui as le coeur empli de joie, le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara et ces moines et ces bodhisattvas, ces grands êtres, et cette assemblée toute entière<sup>27</sup>, ces divinités, ces hommes, ces démons, ces dieux ailés, ces génies célestes et le monde se sont réjouis de ce qui a été dit par le Bhagavat. »

इत्यार्यप्रज्ञापारमिताहृदयं समाप्तम् ॥

C'est ainsi que se termine le coeur de la noble perfection de la connaissance transcendante.

---

<sup>27</sup> *sarvāvātī parṣat* peut se comprendre de deux façons : soit la traduction littérale « assemblée au complet », ou « assemblée plénière », étant entendu qu'à ce stade le sūtra affirme/prétend que le monde entier est bouddhiste, puisque le monde entier est venu écouter l'enseignement.

### 9.3 Texte sanskrit

ॐ नमो भगवत्यै आर्यप्रज्ञापारमितायै ॥

एवं मया श्रुतं एकस्मिन् समये।

भगवान् राजगृहे विहरति स्म गृध्रकूटपर्वते महता भिक्षुसंघेन सार्धं महता च बोधिसत्त्वसंघेन।

तेन खलु पुनः समयेन भगवान् गम्भीरावभासं नाम धर्मपर्यायम् भाषित्वा समार्धिं समापन्नः।

तेन च समयेन आर्यावलोकितेश्वरो बोद्धिसत्त्वो महासत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमाण एवं व्यवलोकयति स्म।

पञ्चस्कन्धान् तांश्च स्वभावशून्यान् व्यवलोकयति।

अथ आयुष्माञ्छारिपुत्रो बुद्धानुभावेन आर्यावलोकितेश्वरं बोद्धिसत्त्वं महासत्त्वम् एतद् अवोचत्।

यः कश्चित् कूलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तुकामस् तेन कथं शिक्षितव्यं।

एवम् उक्त आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महासत्त्वो आयुष्मन्तं शारिपुत्रम् एतद् अवोचत्।

यः कश्चिच्छारिपुत्र कुलपुत्रो वा कुलदुहिता वा अस्यां गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तुकामस् तेनैवं व्यवलोकितव्यम् ॥

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता शून्यतैव रूपं रूपान् न पृथक् शून्यता शून्यताया न पृथग् रूपं यद् रूपं सा शून्यता या शून्यता तद् रूपं । एवम् एव वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानम् ॥

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला अविमला अनूना अपरिपूर्णाः ॥

तस्मच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपं न वेदना न संज्ञा न संस्काराः न विज्ञानम् न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनांसि

न रूपशब्दगन्धरसस्पर्शव्यधर्माः न चक्षुधातुर् यावन् न मनोविज्ञानधातुः नाविद्या नाविद्याक्षयो यावन्

न जरामरणं न जरामरणक्षयो न दुःखसमुदयनिरोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तिर् नाप्राप्तिः ॥

तस्माच्छारिपुत्र अप्राप्तित्वाद् बोधिसत्त्वो प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्य विहरत्यचित्तावरणः।

चित्तावरणनास्तित्वाद् अत्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तो । निष्ठानिर्वाणः ॥

त्र्यध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञापारमिताम् आश्रित्यानुत्तरां सम्यक्सम्बोधिम् अभिसम्बुद्धाः ॥

तस्माज् ज्ञातव्यम् प्रज्ञापारमिता महामन्त्रो महाविद्यामन्त्रो ऽनुत्तरमन्त्रो ऽसमसममन्त्रः सर्वदुःखप्रशमनः

सत्यम् अमिथ्यत्वात्।

प्रज्ञापारमितायाम् उक्तो मन्त्रः।

तद्यथा ॐ गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा ॥

एवं शारिपुत्र गम्भीरायाम् प्रज्ञापारमितायां चर्यायां शिक्षितव्यं बोधिसत्त्वेन।

अथ खलु भगवान् तस्मात् समाधेर् व्युत्थायार्यावलोकितेश्वराय बोधिसत्त्वाय महास्त्वाय साधुकारम् अदात्।

साधु साधु कुलपुत्र एवम् एतत् कुलपुत्र एवम् एतद् गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चर्तव्यं यथा त्वया

निर्दिष्टम् अनुमोद्यते सर्वतथागतैरर्हद्भिः।

इदम् अवोचद् भगवान्।

आत्तमनायुष्माञ्छारिपुत्र आर्यावलोकितेश्वरो बोधिसत्त्वो महासत्त्वस् ते च भिक्षवस् ते च बोधिसत्त्वा

महासत्त्वाः सा च सर्वावती पर्षत् सदेवमानुषासुरगरुडगन्धर्वश्च लोको भगवतो भाषितम् अभ्यनन्दन्  
इति ॥

इत्यार्यप्रज्ञापारमिताहृदयं समाप्तम् ॥

## 9.4 Traduction en français

Prajñāpāramitāhṛdayasūtram

Soutra du Coeur de la Noble Perfection de la Connaissance Transcendante

Hommage à la bienheureuse et noble perfection de la connaissance transcendante !

Donc, voici ce que j'ai entendu en cette circonstance. Le Bhagavat s'était installé à Rājagṛha au lieu-dit « le Pic du Vautour » en compagnie d'une grande assemblée de moines et de bodhisattvas. Assurément, en cette circonstance, le Bhagavat, après avoir énoncé l'exposé de la Loi appelé « illuminant au delà des apparences » entra en recueillement. Alors, en pratiquant la profonde perfection de la connaissance le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara vit ainsi. Il voit les cinq agrégats sont vides de nature propre. Alors, sous l'inspiration du Bouddha, le vénérable Śāriputra dit ceci au bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara :

-« Comment faut-il instruire un fils ou une fille de famille qui désire, à un moment, poursuivre la pratique de cette profonde perfection de la connaissance ? »

Interrogé de la sorte, le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara dit ceci au vénérable Śāriputra :

-« Śāriputra, un fils ou une fille de famille qui, à un moment, désire poursuivre la pratique de cette profonde perfection de la connaissance doit examiner attentivement ceci : dans ce système, Śāriputra, la matière a la nature de la vacuité, la vacuité a la nature de la matière, la vacuité n'est pas distincte de la matière, la matière n'est pas distincte de la vacuité, ce qu'est la matière est la vacuité, ce qu'est la vacuité est la matière. Il en est ainsi pour la sensation, la notion, la formation karmique, la conscience dichotomisante. Dans ce système, Śāriputra, tous les phénomènes ont la marque de la vacuité, ils sont sans naissance, sans production, sans souillure, sans pureté, ils ne sont pas imparfaits, ils ne sont pas complets non-plus.

C'est pourquoi, Śāriputra, dans la vacuité il n'y a ni matière ni sensation ni notion ni formations karmiques ni connaissance dichotomisante, ni faculté visuelle ni faculté auditive ni odorat ni goût ni toucher ni faculté mentale, ni matière ni son ni odeur ni saveur ni objets perceptibles par les facultés sensorielles, ni domaine de l'oeil, etc... ni domaine de la connaissance dichotomisante, ni ignorance ni épuisement de l'ignorance, etc... ni décrépitude et mort ni épuisement de la décrépitude et de la mort ni douleur ni origine de la douleur ni son épuisement ni chemin ni connaissance ni entrée en contact ni absence d'entrée en contact.

C'est pourquoi, Śāriputra, par le fait d'absence d'entrée en contact le bodhisattva réside dans la perfection de la connaissance, son esprit n'a plus de voile. Parce qu'il ne se tient

pas dans l'état où le mental est couvert par un voile, il n'est pas effrayé, il [parvient] à dépasser les méprises [et cet état culmine avec] le nirvāṇa.

Tous les bouddhas des trois temps qui ont pratiqué la perfection de la connaissance se sont éveillés à l'Eveil parfait, correct, insurpassable.

C'est pour cela qu'il faut savoir que la perfection de la connaissance est le grand mantra, le mantra qui est la grande science, le mantra égal à ce qui n'a pas d'égal qui soulage toute la douleur, parce que, sans erreur, il est vérité. Voici comment on dit le mantra de la perfection de la connaissance :

तद्यथा ॐ गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा॥

*Om ! Allé, allé allé à l'autre rive, allé complètement à l'autre rive : Eveil !*

*Hommage à lui !*

C'est ainsi, Śāriputra, que le bodhisattva doit s'instruire dans la pratique de la profonde perfection de la connaissance ».

A ce moment, le Bhagavat sortant du recueillement félicita le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara :

-« Excellent, Excellent, fils de famille, c'est ainsi, fils de famille, c'est bien ainsi qu'il faut poursuivre la pratique de la perfection de la connaissance, comme tu l'as enseigné ; tous les Tathāgatas révéérés se réjouissent. »

Puis, il reprit :

-« Ô vénérable Śāriputra, toi qui as le coeur empli de joie, le bodhisattva, le grand être, le noble Avalokiteśvara et ces moines et ces bodhisattvas, ces grands êtres, et cette assemblée toute entière, ces divinités, ces hommes, ces démons, ces dieux ailés, ces génies célestes et le monde se sont réjouis de ce qui a été dit par le Bhagavat. »

C'est ainsi que se termine le coeur de la noble perfection de la connaissance transcendante.

# Chapitre 10

## Mode d'emploi ou vacuité ?

### 10.1 De la polysémie du Prajñāpāramitāhṛdayasūtra

Le PPHS est un texte à clefs. Il peut donc avoir plusieurs sens comme le montre les commentaires. Par exemple, Jñānamitra explique dans son commentaire que Śāriputra veut dire « Ecoutez attentivement et correctement », ce qui réduit la participation de ce disciple à une injonction. Il dit aussi dans son commentaire que « bhagavan » veut dire « la destruction des Māras comme le Māra des agrégats que l'on ne peut trouver lorsqu'on les cherche en considérant la perfection de la connaissance. » (Lopez, 1952, p. 89 et 30). Les deux exemples suivants montrent les possibilités de lecture du PPHS, le premier est un extrait du commentaire de Vajrapāṇi et le second un extrait de celui de Gung-Thang.

#### 10.1.1 Premier exemple : Bhagavatīprajñāpāramitāhṛdayārthapradīpanāmaṭikā de Vajrapāṇi

Ce commentaire est le plus clair et le plus facile à lire car il suit le rythme du texte. Voici quelques extraits :

##### Rājagṛha

« *Rājagṛha* is the best of all afflicted abodes because, since all phenomena are like illusions and dreams, a variety of worldly miracles were performed there. *Pile of vultures Mountain* is the best abode of pure phenomena and is heaped with the brilliance of birds-the beings who abide in emptiness ».

(Lopez, 1996, p.203)

Autrement dit, pour commenter le commentaire, la ville est le lieu au monde et le Pic des Vautours où séjourne le Bouddha le lieu de la vacuité. D'autres commentaires indiquent

que Rājagṛha est le symbole des enseignements pour les laïcs et le Pic des Vautours celui de l'enseignement pour les moines (Lopez, 1952, p.37), ce qui coïncide avec le texte puisque l'assemblée qui écoute le PPHS est composée du *saṃgha* des moines et de celui des bodhisattvas. Dans le Mahārajñāpāramitāśāstra (MPPś) Nagarjūna explique le caractère merveilleux de ces deux endroits par des légendes sans en donner de sens ésotérique (Nāgārjuna, 1976, pp.162-169).

## Vacuité

« [*Those who wish to practice the profound should view things in this way*] <sup>1</sup>  
[...] In order to accustom one's mind to viewing persons and phenomena as selfless, one accustoms the mind to not finding the self by investigating and examining the minute particles of all internal and external phenomena. Having done that, when [the mind] is placed in equipoise, it does not observe anything or conceive anything.[...] At the time of subsequent attainment, all phenomena are mentally arisen, observed to be like illusions, like dreams, like mirages, like echoes, like a moon in water, like rainbows, like a city of the *gandharvas*, like the wheel of a firebrand, like falling hairs [seen by a person with cataracts], like Indra's net, and an emanation. For the sake of persons who, having done that, become discouraged and have an interest in the union of the varieties and emptiness, it says, *Form is empty, emptiness is form. Emptiness is not other than form, form is not other than emptiness* ».

(Ibid. p.205)

Voilà une instruction pratique et claire sur « l'apprentissage » de la vacuité et la façon de pratiquer les trois types de méditation (Trois types de samādhi : voir page 55).

### 10.1.2 Deuxième exemple : An explanation of the Heart Sūtra Mantra, illuminating the hidden meaning de Gung-Thang

#### Mantra

« Le commentaire décrit les pratiques à accomplir, leur ordre, les qualités à obtenir, etc., en expliquant de manière à la fois poétique et judicieuse que, de même que le chemin d'un oiseau ne peut être décrit par les cantons de l'espace qu'il traverse mais par les plaines, les montagnes, les rivières et les

---

<sup>1</sup>Voir « Comment faut-il instruire un fils ou une fille de famille... » page 75

forêts qu'il survole, de même les étapes spirituelles ne peuvent être décrites que par les qualités et aptitudes permettant de les atteindre. On peut en prendre comme exemple l'explication qu'il donne du célèbre mantra : *Tadyathā OM gate gate pāragate pārasaṃgate bodhisvāhā*. De même que le texte qui le précède est divisé en plusieurs parties correspondant aux divers chemins (mārga), de même ce mantra (sauf OM) se voit assigné comme « sens caché » (sbas don) les « cinq chemins ». Il résume alors le « sens caché » et chaque élément du mantra est mis en correspondance avec une partie du texte :

- *Tadyathā* : ce terme résume l'ensemble du contenu du prologue ;
- *OM* renvoie au « sens ultime », à la signification de *EVAM* contenue dans ce prologue : la nature du corps, de la parole et de l'esprit (de buddha) ;
- *Gate gate* indique le chemin de l'accumulation (*saṃbhāramārga* ; *tshogslam*) et le chemin de la préparation (*prayogamārga* ; *sbyor-lam*) ; ces deux mots correspondent à la partie du texte où se trouve la phrase :

*« Śāriputra, les fils ou les filles de qualité qui désirent pratiquer la profonde Sapience parfaite doivent voir [les choses] ainsi » ;*

- *Pāragate* : le chemin de la vision (*darśanamārga* ; *mthoñ lam*) correspond à la partie qui va de « les cinq agrégats » jusqu'à « il n'y a pas d'obtention » ;
- *Pārasaṃgate* : le chemin de la méditation (*bhāvanāmārga* ; *sgom lam*) correspond à « *Śāriputra, ainsi [les bodhisattva n'ayant pas d'obtention, se fondent-ils sur la parfaite Sapience et demeurent-ils en elle ; leur esprit étant sans voile, il est sans peur, etc.]* » ;
- *Bodhi* : le chemin au-delà-de-l'étude (*aśaikṣamārga* ; *mi slob lam*) correspond à : « *[C'est en s'appuyant sur la Sapience parfaite que] les buddha des trois temps [obtiennent l'Eveil parfait, accompli, sublime]* ».
- *Svāhā* : signifie qu'il en soit ainsi ».

(Arênes, 1998, pp.202-203)

On voit ici avec cet exemple que le PPHS a un « sens caché » qui n'est pas complètement dévoilé par le commentaire. Par exemple, *EVAM* dans le Kālacakra Tantra fait référence à l'union des deux principes mâle et femelle. Comme l'écrit Gung-Thang, la présence et l'assistance d'un maître est nécessaire car « le sens caché » ne peut pas être compris tout seul. Il ajoute, à propos du PPHS :

« Lorsqu'il y a moyen d'indiquer un chemin comme « sens caché » d'un enseignement ayant pour sujet exprès, la vacuité, il faut aussi que soient indiqués la Connaissance supérieure (*jñāna*) du chemin de la Vision (*darśanamārga*; *mthoñ lam*), le Corps ultime (*mthar thug gi sku*), etc. : c'est là qu'intervient pleinement le sens des « quatre modes d'explication » (*caturvidhākhyāyikā*; [*bśad*] *tshul bži*). ».

(Ibid. p.208)

### Le rôle du maître

La diversité et la taille du Canon bouddhique ont imposé le développement de l'herméneutique, c'est à dire « l'acte de comprendre en rapport à l'interprétation des textes » (Ricoeur, 1971, p.8). La richesse et la variété des textes et commentaires demandent le maintien d'une cohérence pour éviter les contradictions grâce à une interprétation qui permet de prendre en compte les disparités entre écoles, époques et zones géographiques. La transcription de l'enseignement oral du Bouddha demande une certaine prudence car les « patriarches » nous ont transmis ce qu'ils avaient compris et retenu, et les copistes ce qu'ils avaient obtenu d'autres copistes. Cette incertitude sur l'authenticité des textes a forcé le développement de la tradition herméneutique non seulement chez les philologues mais aussi chez les religieux. Les bibliothèques des monastères au Tibet qui ont pu être reconstituées grâce aux tablettes de bois fabriquées à Derge Parkhang sont impressionnantes. Elles nourrissent les joutes dialectiques qui, fondées sur l'exégèse et l'étude des textes, font partie très tôt de la vie monastique. Mais l'étude des textes ne peut recourir seulement à l'herméneutique :

« Ce qui est déterminant, c'est la validité soteriologique de ces enseignements ; la parole des *buddha*, pour pouvoir être comprise et mise en pratique, doit être en accord avec le degré d'intelligence et de réalisation spirituelle des différentes sortes d'êtres ; et cela, aussi bien pour les *sūtra* que pour les *tantra* qui nous intéressent plus particulièrement ici. Celui qui réintroduit un ordre dans cette disparité apparente, c'est le maître spirituel (*guru ou ācārya*) ou le maître de tantra (*vajrācārya*) et cet ordre, c'est la Voie (*mārga*). C'est donc le maître spirituel, source de l'enseignement, qui est l'instance régulatrice des rapports entre la Doctrine et les bigarrures de l'ignorance, qui met en relation les différents plans de signification et leurs destinataires et rend le contenu de l'enseignement opératoire ».

(Arênes, 1998, pp.177-178)

C'est pour cela que dans le bouddhisme tibétain, on souligne le rôle du « lama racine ».

## 10.2 Considérations en guise de conclusion

Au terme de cet exercice de traduction, il est loisible de se poser les deux questions suivantes à propos du PPHS :

- Pourquoi ce texte qui a presque deux mille ans et qui est si difficile suscite-t-il autant d'intérêt comme en atteste la production littéraire dont il est l'objet (voir page 22) ?
- Comment le lire tant sont nombreux et divers les commentaires, interprétations, et les traductions ?

On pourrait, pour répondre à la première question, invoquer la mode. Le bouddhisme a non seulement acquis une très grande aura grâce aux maîtres tibétains exilés en Occident et à la popularité de ses représentants comme le Dalaï Lama mais il s'est aussi banalisé. On peut acheter dans les « jardineries » des statues du Bienheureux figé en position adamantine dans du béton, du plâtre ou, plus légèrement, dans la résine sans avoir à connaître les Quatre Nobles Vérités. Il existe même dans certains grands hôtels des « Buddha bars » où une imposante statue dorée du Bouddha veille sur des consommateurs indifférents qui ingurgitent des mélanges plus ou moins alcoolisés dans une ambiance tamisée rouge et or. Mais la complexité du texte malgré son apparente simplicité décourage l'argument du « kitch » bouddhique. Il ya bien des personnes qui le traduisent, le commentent (et ce mémoire n'y fait pas exception !) et des lecteurs qui le lisent et s'y intéressent. Est-ce donc sa doctrine absconse émaillée d'apories, sa concision, son ellipse, les pouvoirs secrets de son mantra ou son caractère décalé par rapport à la société fonctionnelle dans laquelle nous vivons qui le rend si « populaire » ? La réponse à toutes ces hypothèses nécessiterait une étude socio-anthropologique dont l'intérêt reste discutable sauf à considérer un investissement dans la fiction cinématographique du genre « Le Prajñāpāramitā-Code ». Il reste la deuxième question, qui, elle, est d'actualité depuis le premier enseignement à Sarnath (voir page 36) : comment lire ce texte ?

### 10.2.1 Herméneutique et heuristique

Le PPHS n'est pas un texte pour le grand public. Il est un remarquable condensé des autres soutras de la Prajñāpāramitā qui, eux-mêmes, sont insaisissables pour un lecteur pressé à cause de leurs allusions, de leurs obscures indications, et de leurs renvois aux autres textes contemporains et aux textes plus anciens du Canon pāli. Il faut ajouter à ces obstacles la polysémie acquise par le texte au fil des interprétations par les différentes

écoles et commentateurs.

Ce qui a fait et continue à faire vivre un texte comme le PPHS, c'est la participation active de ceux auxquels il est destiné. Comme le dit H.R. Jauss

« C'est leur [les lecteurs] intervention qui fait entrer [le texte] dans la continuité mouvante de l'expérience littéraire, où l'horizon ne cesse de changer, où s'opère en permanence le passage de la réception passive à la réception active, de la simple lecture à la compréhension critique, de la norme esthétique admise à son dépassement par une production nouvelle ».

(Jauss, 2005, p.49)

E. Conze avance l'hypothèse que le PPHS est une formulation condensée pour débutants. Il n'empêche que ce « readers'digest » n'est pas parmi les plus accessibles. Si l'on aborde la question de son « public », c'est à dire de sa diffusion et de son explication, il faut alors se poser la question de l'attente de ses lecteurs potentiels.

Le concept « d'horizon d'attente » (*Erwartungshorizont*), introduit par Heidegger a été appliqué à l'histoire de la littérature par H.R. Jauss et W. Iser qui en ont défini les quatre composantes suivantes (Ibid.p.54) :

- L'expérience préalable que le lecteur a du genre ;
- La forme et la thématique d'oeuvres antérieures dont il a la connaissance ;
- L'opposition entre langage poétique et pratique ;
- L'intention du lecteur.

Il est loisible d'appliquer ce cadre théorique au PPHS en définissant « l'horizon d'attente » de ses lecteurs dont « les normes du genre » seraient l'ensemble du Canon, « les rapports implicites » les liens entre ce texte et l'ensemble de la littérature de la Prajñāpāramitā, et « la fonction poétique » la possibilité au lecteur de s'ouvrir à un nouvel inconnu et commencer une exploration aussi neuve qu'inattendue. « L'intention du lecteur », par contre, est impossible à déterminer, sauf dans le cas d'un enseignement religieux ou d'un travail de recherche.

Ceci tendrait à démontrer que la lecture du PPHS soit plutôt réservée non pas à des débutants mais à un public éclairé et expérimenté ; à moins de prêter au texte une force poétique qui créerait un choc fécond chez un lecteur ignorant et innocent, ce qui ne peut être exclu.

Le PPHS propose un déplacement, une transcendance au delà d'une approche intellectuelle qui implique la connaissance dichotomisante (Sk. *viññāna* विज्ञान). Si on applique ce « déplacement » au PPHS lui-même, on se trouve alors engagé dans une approche en deux temps, d'abord herméneutique puis heuristique - car interpréter n'est pas connaître - tout en faisant le pari de la mise en mouvement d'un processus aussi indicible que la *prajñāpāramitā* aboutissant à un *satori* contre toute attente.

On peut donc considérer le PPHS soit comme un mode d'emploi pratique qui, faisant référence aux éléments théoriques du canon bouddhique, se propose de traiter le sujet de la vacuité, soit comme une invite à mettre en oeuvre sur lui-même le propre mode opératoire qu'il préconise, c'est à dire à l'assimiler sans « saisie », à le laisser croître dans le silence d'un mental apaisé, à le laisser s'épancher sans contrainte, en toute liberté, et à le laisser se répandre tout en conservant la plus grande vigilance vis à vis de la vacuité de ce sūtra sur la vacuité.

Dans ce dernier cas, le lecteur pourrait-il, alors, au prix d'un effort (*gate gate pāragate*) - car il ne peut y avoir d'heuristique sans herméneutique - atteindre le « coeur » de la noble perfection de la connaissance, qui viendrait « habiter » ce dernier et le transformerait en *Rājagṛha*, en « maison royale », en l'encourageant à transcender (*pārasaṃgate*) le contenu de l'objet de sa propre lecture ?

Il reste à chacun d'entre nous de le lire et de l'assimiler selon notre « horizon d'attente ».

Puisse ce travail aider le lecteur dans cette tâche.

# Chapitre 11

## Annexe 1 : Lexiques

Les lexiques sanskrit-français et français-sanskrit ci-dessous sont des lexiques pertinents aux textes de la Prajñāpāramitā traduits ou commentés dans cet ouvrage. La signification des termes est donc à considérer dans ce contexte spécifique. On notera la fréquence des synonymes.

### 11.1 Lexique sanskrit-français

अतिक्रम	atikram	dépasser
अत्तामनस्	attāmanas	transporté de joie
अदत्तादान	adattādāna	vol, larcin
अधिमुच्यते	adhimucyate	convaincu (être convaincu de) (Vccm, 1881, p.39). BHSD : Page 14 °ti, (= Pali adhimuccati, cf. prec. and foll. items), (1) is actively interested in, zealous for, earnestly devoted to, intent upon (with acc.)
अनत्ता	anattā	absence de soi
अनागमिन्	anāgamin	sans retour. Bodhisattva qui ne reviendra pas dans ce monde
अनिच्च	anicca	impermanence
अनिमित्त	animitta	absence de signe
अनिरुद्ध	aniruddha	sans production
अनुत्तर	anuttara	excellent, suprême, inégalé
अनुत्पन्न	anutpanna	sans naissance
अनुभाव	anubhāva	sous l'influence de, sous l'inspiration de
अनुमुद्	anumud	réjouir (se)
अनून	anūna	non imparfait
अपरामृष्ट	aparāmṛṣṭa	inaltérable

अपरिपूर्ण	aparipūrṇa	non complet
अप्रणिहित	apraṇihita	absence de but
अप्रमाण	apramāṇa	Incommensurable ou Illimité. Synonyme de brahma-vihāra. les Quatre Incommensurables : 1. Maitrī (Sansk.) ou Mettā (Pāli) : Bienveillance, amour bienveillant, 2. Karunā (S. et P.) : Compassion, 3. Muditā (S. et P.) : Sympathie, ou Joie sympathisante, 4. Upekṣā (Sansk.) ou Upekkhā (Pāli) : Équanimité, ou Détachement
अभयमुद्रा	abhayamudrā	geste de protection
अभिद्या	abhidyā	envie
अभिनन्द्	abhinand	saluer, féliciter
अभिमान	abhimāna	vanité
अभिलाष	abhilāṣa	tendance ou aspiration ou inclination
अभिसम्बुद्धअ	abhisambuddha	buddha parfaitement accompli
अमल	amala	pur ou sans tache
अमिथ्यत्व	amithyatva	sans erreur
अमिथ्या	amithyā	sans erreur, sans défaut. Substantif créé : amithyātva le fait d'être sans erreur
अर्थक्रय	arthakryā	bienfaisance
अर्हत्	arhat	arhat. Le 4ème degré de perfection de l'ārya.
अवभास	avabhāsa	manifestation, brillance. Voir gambhīrāvabhāsa= illuminant par sa profondeur
अवतार	avātara	compréhension. Le mot se retrouve dans de nombreux titres de sūtras comme le Bca
अविद्या	avidyā	ignorance
अविनिवर्तनीय	avinivartanīya	irréversibilité d'un bodhisattva
अवैवर्त	avaivarta	sans retour
अशैक्षमार्ग	aśaikṣamārga	Voie au delà de l'étude
जाति	jāti	naissance
आबङ्ग	ābaṅga	position debout
आयुष्मत्	āyuṣmat	vénérable
आर्यसत्य	āryasatya	Noble Vérité (voir chapitre correspondant)
आवरण	āvaraṇa	voile (voir note en traduction p.77)
आश्रित्य	āśritya	pratiquant
आस्रव	āsrava	intoxiquant, poison, impureté. anāsrava= sans production, pur
इच्छा	icchā	désir

उपपत्तिभव	upapattibhava	état embryonnaire
उपम	upama	comme, semblable à en sanskrit hybride. (En Sk. classique : MW = mfn. uppermost, highest, most excellent, eminent.)
उपादान	upādāna	saisie ou attachement
उपायकौशल्य	upāyakauśalya	excellence des moyens. (Voir p. 57)
उपेक्षा	upekṣā	équanimité ou détachement. un des quatre Incommensurables. Souhait que les êtres demeurent dans la grande équanimité libre de partialité, d'attachement et d'aversion
एकरस्कन्ध	ekaraskandha	forme subtile d'un agrégat
करुणा	karuṇā	compassion. Souhait que tous les êtres trouvent le bonheur et les causes du bonheur. Un des Quatre Incommensurables
कल्पवृक्ष	kalpavṛkṣa	l'arbre aux souhaits
काममिथ्याचार	kāmamithyācāra	luxure
कुशलकर्मपथ	kuśalakarmapatha	règle de conduite
कुशलमूल	kuśalamūla	qualité vertueuse, racine des vertus. BHSD : [L=5046] [p= 188 2] kuśala-mūla nt. usually pl. (= Pali kus°) root(s) of merit
कुशलसञ्चय	kuśalasañcaya	accumulation des mérites
क्लेश	kleśa	émotion perturbatrice
क्षय	kṣaya	épuisement ou cessation
गति	gati	destinée
गम्भीर	gambhīra	profond
गोत्र	gotra	prédisposition
चतुर्विधाख्यायिका	caturvidhākhyāyikā	Quatre modes d'explication
चत्वारप्रमाणानि	catvārāpramāṇāni	Quatre Illimités voir brahmavihāra
चत्वारार्यसत्यानि	catvārāryasatyāni	Quatre Nobles Vérités
चर्	car	pratiquer
चर्या	caryā	pratique
चेतना	cetanā	acte mental
जरामरन	jarāmaraṇa	décépitude ou extinction
ज्ञान	jñāna	connaissance supérieure
ज्ञानसंभार	jñānasambhāra	accumulation de connaissance
तत्त्वज्ञान	tattvajñāna	connaissance de la réalité
तथता	tathatā	ainsité, véritable nature, réalité ultime

तथागत	tathāgata	tathāgata ; désigne les bouddhas. "Ainsi allé"
तद्यथा	tadyathā	ainsi
तृष्णा	tṛṣṇā	soif
त्र्यध्व	tryadhva	trois temps. Adjectif désignant les bouddhas des trois temps
दर्शनमार्ग	darśanamārga	chemin de la vision
दान	dāna	don
दुःख	duḥkha	douleur ou souffrance
देशयति	deśayati	enseigner le dharma. (BHSD, p.272)
धर्म	dharma	phénomène, loi. Terme polysémique voir chapitre "Entrée en contact ou prāpti"
धर्मकाय	dharmakāya	corps absolu ou de lumière
धर्मचक्र	dharmacakra	mise en mouvement de la Loi
धर्मचक्रमुद्रा	dharmacakramudrā	geste de la mise en mouvement de la Loi
धर्मता	dharmatā	véritable nature
धर्मपर्याय	dharmaparyāya	enseignement de la doctrine
धातु	dhātu	faculté
ध्यान	dhyāna	concentration
निदान	nidāna	chaînon
निमित्त	nimitta	marque, signe
निरुक्ति	nirukti	langage
निरोध	nirodha	cessation ou extinction des souffrances : la troisième Noble Vérité
निर्दिश	nirdiś	affirmer, enseigner, proclamer, suggérer
निर्माणकाय	nirmāṇakāya	corps apparitionnel
निष्पद्	niṣpad	créer. Voir Vccm, 1881, ch.17,p.38 क्षेत्रव्यूहान्निष्पादयिष्यामीति J'ornerai les champs purs
परमात्थ	paramāttha (Pāli)	réalité ultime. Voir paramārtha. PTSD : paramāttha Page 420 [cp. class. Sk. paramārtha] the highest good ideal, truth in the ultimate sense
परमार्थ	paramārtha	vérité ou réalité ultime
परमार्थज्ञान	paramārthajñāna	connaissance suprême, connaissance de la réalité ultime
परिणामन	pariṇāmana	transfert
पर्यापन्न	paryāpanna	absorbé, impliqué dans, inclus dans, concerné par.
पाप	pāpa	démérite
पारमिता	pāramitā	perfection (voir chapitre correspondant)
पारुष्य	pāruṣya	insulte

पुण्य	punya	mérite voir kuśala
पुण्यस्कन्ध	punyaśkandha	masse des mérites
पैशुन	paśuna	calomnie
प्रज्ञा	prajñā	connaissance transcendante. Connaissance discriminante opposée à vijñāna ou connaissance dichotomisante
प्रज्ञापारमिता	prajñāpāramitā	perfection de la connaissance transcendante. Voir chapitre sur les perfections
प्रज्ञप्ति	prajñāpti	désignation ou convention
प्रणिधान	praṇidhāna	voeu transcendant
प्रतिभाति	pratibhāti	clair (dans la locution il est clair pour moi, je sais.+ genitif)
प्रतिभान	pratibhāna	présence d'esprit
प्रतिसंविद्	pratisaṃvid	connaissance distinctive
प्रतीत्यसमुत्पाद	pratītyasamutpāda	coproduction conditionnée
प्रत्येकबुद्ध	pratyekabuddha	bouddha-par-soi
प्राणातिपात	prāṇātipāta	meurtre
प्राप्ति	prāpti	entrée en contact (Voir p.68)
प्रियवचन	priyavacana	éloquence
बल	bala	force
बीज	bīja	graine
बोधिचित्तोत्पाद	bodhicittotpāda	désir d'Illumination. Abréviation de अनुत्तरायाम् सम्यक्संबोधौ चित्तम् उत्पादम्, littéralement « l'esprit élevé vers le suprême Eveil » (Suzuki, 2000, p.171)
बोधिसत्त्व	bodhisattva	bodhisattva
ब्रह्मविहार	brahmavihāra	Incommensurable ou Illimité
भूमि	bhūmi	terre
मनस्कार	manaskāra	acte mental
मनोधतु	manodhātu	domaine du mental MW [785,2] m. the sphere of the mind or intellect (with Buddh. one of the 18 elementary spheres).
मनोविज्ञान	manovijñāna	faculté mentale dichotomisante (en composé avec dhatu) BHSD, p.418 (-dhātu), perception by the thought-organ the sixth of the vijñāna(-dhātu); the other five being cakṣur- śrotra- ghrāṇa- jihvā- and kāya-.
मन्त्र	mantra	mantra
महासत्त्व	mahāsattva	grand être (voir chapite bodhisattva)
मार्ग	mārga	voie : quatrième Noble Vérité

मिथ्यादृष्टि	mithyādr̥ṣṭi	hérésie, mauvaise interprétation de la Loi
मुदिता	muditā	sympathie ou joie sympathisante. Souhait que les êtres trouvent la joie exempte de souffrance. Un des Quatre Incommensurables.
मुद्रा	mudrā	position des mains
मृषावाद	mṛṣāvāda	mensonge
मैत्री	maitrī	amour bienveillant. Un des Quatre Incommensurables
राग	rāga	passion
लक्षण	lakṣaṇa	marque
वज्रपर्यङ्कासन	vajraparyāṅkāsaṇa	position du lotus
विक्षेप	vikṣepa	distraction
विज्ञान	vijñāna	conscience dichotomisante (Voir p.67)
वितर्कमुद्रा	vitarkamudrā	mudrā de la discussion
विद्युत्प्रदीप	vidyutpradīpa	splendeur de l'éclair
विपाक	vipāka	fruit (de l'acte)
विह	viḥ	s'établir. (voir note dans la traduction p.74)
वीर्य	vīrya	énergie
वेदना	vedanā	sensation
व्यापाद	vyāpāda	malveillance
व्युत्था	vyutthā	sortir de, abandonner
व्यूह	vyūha	ornementation, manifestation surnaturelle. Avec kṣetra : ornementation des champs purs (traduction proposée par P. Carré et P. Cornu, (Vccf, 2001, 53))
शमथ	śamatha	pacification du mental
शरीराकार	śarīrākāra	forme corporelle
शिक्षा	śikṣā	enseignement, étude, instruction
शिक्ष	śikṣ	apprendre ou s'instruire (avec loc.)
शील	śīla	moralité, probité
शून्यता	śūnyatā	vacuité. Voir p.49
षडायतन	ṣaḍāyatana	six sphères sensorielles (oeil-vision, oreille-ouïe, nez- odorat, langue-goût, peau-toucher, mental-pensée). Voir coproduction conditionnée.
संगीतिकर्त	saṅgītikarta	narrateur du sūtra, voir sūtradāra
संग्रहवस्तु	saṅgrahavastu	moyen de séduction
संघ	saṅgha	communauté des moines
संज्ञा	saṃjñā	notion (voir chapitre sur les agrégats)
संभिन्नप्रलाप	saṃbhinnapralāpa	ragot, propos légers

संभोगकाय	saṃbhogakāya	corps mystique ou de jouissance
संसार	saṃsāra	cycle des existences
संस्कार	saṃskāra	formation karmique (voir chapitre sur les agrégats)
सकृदागामिन्	sakṛdāgāmin	qui revient une fois. Bodhisattva qui n'aura plus qu'une seule réincarnation
सत्य	satya	vérité
समय	samaya	circonstance, moment
समाधि	samādhi	recueillement, absorption méditative (voir dhyānapāramitā)
समानार्थता	samānārthatā	exemplarité
समापत्ति	samāpatti	égalisation méditative
समापन्न	samāpanna	entré (en samadhi), qui a atteint (BHSD, p.570)
समाप्	samāp	acquérir, accomplir
समुदय	samudaya	origine
सम्यक्संबुद्ध	samyaksaṃbuddha	bouddha parfaitement accompli
सर्वज्ञता	sarvajñatā	omniscience
साधु	sādhu	excellent ! Expression de satisfaction (Bravo !)
सुखकारण	sukhakāraṇa	organe du plaisir
सूत्रधार	sūtradhāra	narrateur (du sūtra) voir saṃgītikarta
स्कन्ध	skandha	agrégat. (Voir chapitre correspondant)
स्पर्श	sparśa	contact
सम्यक्सम्बोधी	samyaksambhōdī	complète illumination
स्रोतापत्ति	srotāpatti	entré dans le courant voir sakṛdāgāmin "celui qui ne revient qu'une seule fois" et anāgamin "sans retour"

## 11.2 Lexique français-sanskrit

absence de but	apraṇihita	अप्रणिहित
absence de signe	animitta	अनिमित्त
absence de soi	anattā	अनत्ता
absorbé, impliqué dans, inclus dans, concerné par	paryāpanna	पर्यापन्न
accumulation de connaissance	jñānasambhāra	ज्ञानसंभार
accumulation des mérites	kuśalasañcaya	कुशलसञ्चय
acte mental	cetanā	चेतन
acte mental	manaskāra	मनस्कार
acquérir, accomplir	samāp	समाप्
affirmer, enseigner, proclamer, suggérer	nirdiś	निर्दिश
agrégat. (Voir chapitre correspondant)	skandha	स्कन्ध
ainsi	tadyathā	तद्यथा
ainsité, véritable nature, réalité ultime.	tathatā	तथता
amour bienveillant. Un des Quatre Incommensurables	maitrī	मैत्री
apprendre ou s'instruire (avec loc.)	śikṣ	शिक्ष
arbre aux souhaits	kalpavṛkṣa	कल्पवृक्ष
arhat. Le 4ème degré de perfection de l'ārya.	arhat	अर्हत्
bienfaisance	arthakryā	अर्थक्रय
bodhisattva	bodhisattva	बोधिसत्त्व
bouddha parfaitement accompli	samyaksambuddha	सम्यक्संबुद्ध
bouddha accompli	abhisambuddha	अभिसम्बुद्ध
bouddha-par-soi	pratyekabuddha	प्रत्येकबुद्ध
calomnie	paśuna	पैशुन
cessation ou extinction des souffrances : la troisième Noble Vérité	nirodha	निरोध
chaînon	nidāna	निदान
chemin de la vision	darśanamārga	दर्शनमार्ग
circonstance, moment	samaya	समय
clair (dans la locution il est clair pour moi, je sais.+ genitif)	pratibhāti	प्रतिभाति
comme, semblable à (En sanskrit hybride)	upama	उपम
communauté des moines	saṅgha	संघ
compassion. Souhait que tous les êtres trouvent le bonheur et les causes du bonheur, un des Quatre Incommensurables	karuṇā	करुणा

complète illumination	samyaksambhodī	सम्यक्सम्बोधी
compréhension. Le mot se retrouve dans de nombreux titres de sūtras comme le Bca	avātara	अवतार
concentration	dhyāna	ध्यान
connaissance de la réalité	tattvajñāna	तत्त्वज्ञान
connaissance distinctive	pratisaṃvid	प्रतिसंविद्
connaissance supérieure	jñāna	ज्ञान
connaissance suprême ou connaissance de la réalité ultime	paramārthajñāna	परमार्थज्ञान
connaissance transcendante. Connaissance discriminante opposée à vijñāna connaissance dichotomisante ou conventionnelle.	prajñā	प्रज्ञा
conscience dichotomisante ou conventionnelle (Voir 67)	vijñāna	विज्ञान
contact	sparśa	स्पर्श
convaincu (être convaincu de) (Vccm, 1881, p.39). BHS : Page 14 col 2. °ti, (= Pali adhimuccati, cf. prec. and foll. items), (1) is actively interested in, zealous for, earnestly devoted to, intent upon (with acc.)	adhimucyate	अधिमुच्यते
coproduction conditionnée	pratītyasamutpāda	प्रतीत्यसमुत्पाद
corps absolu ou de lumière	dharmakāya	धर्मकाय
corps apparitionnel	nirmāṇakāya	निर्माणकाय
corps mystique ou de jouissance	saṃbhogakāya	संभोगकाय
créer. (Voir Vccm, 1881, ch.17,p.38 क्षेत्रव्यूहान्निष्पादयिष्यामीति = J'ornerai les champs purs)	niṣpad	निष्पद्
cycle des existences	saṃsāra	संसार
destinée	gati	गति
décrépidité ou extinction	jarāmaraṇa	जरामरन
démérite	pāpa	पाप
dépasser	atikram	अतिक्रम
désignation ou convention	prajñāpti	प्रज्ञापति
désir	icchā	इच्छा
désir d'Illumination. Abréviation de अनुत्तरायाम् सम्यक्संबोधौ चित्तम् उत्पादम्, littéralement « l'esprit élevé vers le suprême Eveil » (Suzuki, 2000, p.171)	bodhicittotpāda	बोधिचित्तोत्पाद
distraktion	vikṣepa	विक्षेप

domaine du mental. MW [785,2] m. the sphere of the mind or intellect (with Buddh. one of the 18 elementary spheres.)	manodhātu	मनोध्वातु
don	dāna	दान
douleur ou souffrance	duḥkha	दुःख
égalisation méditative	samāpatti	समापत्ति
éloquence	priyavacana	प्रियवचन
émotion perturbatrice	kleśa	क्लेश
énergie	vīrya	वीर्य
enseignement de la doctrine	dharmaparyāya	धर्मपर्याय
enseignement, étude, instruction	śikṣā	शिक्षा
enseigner le dharma. (BHSD : p.272)	deśayati	देशयति
entré (en samadhi), qui a atteint	samāpanna	समापन्न
entré dans le courant	srotāpatti	स्रोतापत्ति
entrée en contact (Voir p.68)	prāpti	प्राप्ति
envie	abhidya	अभिद्या
épuisement ou cessation	kṣaya	क्षय
équanimité ou détachement, un des quatre Incommensurables. Souhait que les êtres demeurent dans la grande équanimité libre de partialité, d'attachement et d'aversion	upekṣā	उपेक्षा
état embryonnaire	upapattibhava	उपपत्तिभव
excellence des moyens. (Voir p.57)	upāyakauśalya	उपायकौशल्य
excellent ! Expression de satisfaction (Bravo !)	sādhu	साधु
excellent, suprême, inégalé	anuttara	अनुत्तर
exemplarité	samānārthatā	समानार्थता
faculté	dhātu	धातु
faculté mentale dichotomisante (en composé avec dha-tu). BHSD : manovijñāna Page 418 col 2 (-dhātu), perception by the thought-organ the sixth of the vijñāna(-dhātu), the other five being cakṣur- śrotra- ghrāṇa- jihvā- and kāya-.	manovijñāna	मनोविज्ञान
force	bala	बल
formation karmique (voir chapitre sur les agrégats)	saṃskāra	संस्कार
forme corporelle	śarīrākāra	शरीराकार
forme subtile d'un agrégat	ekaraskandha	एकरस्कन्ध
fruit (de l'acte)	vipāka	विपाक

geste de la discussion	vitarkamudrā	वितर्कमुद्रा
geste de la mise en mouvement de la Loi	dharmacakramudrā	धर्मचक्रमुद्रा
geste de protection	abhayamudrā	अभयमुद्रा
graine	bīja	बीज
grand être (voir chapite bodhisattva)	mahāsattva	महासत्त्व
hérésie, mauvaise interprétation de la Loi	mithyādr̥ṣṭi	मिथ्यादृष्टि
ignorance	avidyā	अविद्या
impermanence	anicca	अनिच्च
inaltérable	aparāmṛṣṭa	अपरामृष्ट
Incommensurable ou Illimité	brahmavihāra	ब्रह्मविहार
Incommensurable ou Illimité. Synonyme de brahmavihāra. les Quatre Incommensurables : 1. Maitrī (Sansk.) ou Mettā (Pāli) : Bienveillance, amour bienveillant, 2. Karunā (S. et P.) : Compassion, 3. Muditā (S. et P.) : Sympathie, ou Joie sympathisante, 4. Upekṣā (Sansk.) ou Upekkhā (Pāli) : Équanimité, ou Détachement	apramāṇa	अप्रमाण
insulte	pāruṣya	पारुष्य
intoxiquant, poison, impureté. anāsrava= sans production, pur	āsrava	आस्रव
irréversibilité d'un bodhisattva	avinivartanīya	अविनिवर्तनीय
langage	nirukti	निरुक्ति
luxure	kāmamithyācāra	काममिथ्याचार
malveillance	vyāpāda	व्यापाद
manifestation, brilliance. Voir gambhīrāvabhāsa= illuminant par sa profondeur	avabhāsa	अवभास
mantra	mantra	मन्त्र
marque	lakṣaṇa	लक्षण
marque, signe	nimitta	निमित्त
masse des mérites	puṇyaskandha	पुण्यस्कन्ध
mensonge	mṛṣāvāda	मृषावाद
meurtre	prāṇātipāta	प्राणातिपात
mise en mouvement de la Loi	dharmacakra	धर्मचक्र
moyen de séduction	saṃgrahavastu	संग्रहवस्तु
mérite voir kuśala	puṇya	पुण्य
naissance	jāti	जाति
narrateur (du sūtra) voir saṃgītikarta	sūtradhāra	सूत्रधार
narrateur du sūtra, voir sūtradhāra	saṃgītikarta	संगीतिकर्त

Noble Vérité (voir p.40)	āryasatya	आर्यसत्य
non complet	aparipūrṇa	अपरिपूर्ण
non imparfait	anūna	अनून
notion (voir chapitre sur les agrégats)	saṃjñā	संज्ञा
omniscience	sarvajñatā	सर्वज्ञता
organe du plaisir	sukhakāraṇa	सुखकारण
origine	samudaya	समुदय
ornementation, manifestation surnaturelle. Avec kṣetra :	vyūha	व्यूह
ornementation des champs purs (traduction proposée par P. Carré et P. Cornu, (Vccf, 2001, 53))		
pacification du mental	śamatha	शमथ
passion	rāga	राग
perfection (voir chapitre correspondant)	pāramitā	पारमिता
perfection de la connaissance transcendante. Voir cha- pitre sur les perfections	prajñāpāramitā	प्रज्ञापारमिता
phénomène, loi. Terme polysémique voir chapitre "En- trée en contact ou prāpti"	dharma	धर्म
position debout	ābaṅga	आबङ्ग
position des mains	mudrā	मुद्रा
position du lotus	vajraparyāṅkāsaṇa	वज्रपर्यङ्कासन
pratiquant	āśritya	आश्रित्य
pratique	caryā	चर्या
pratiquer	car	चर्
moralité, probité	śīla	शील
profond	gambhīra	गम्भीर
prédisposition	gotra	गोत्र
présence d'esprit	pratibhāna	प्रतिभान
pur ou sans tache	amala	अमल
qualité vertueuse, racine des vertus	kuśalamūla	कुशलमूल
quatre Illimités voir brahmavihāra	catvārāpramāṇāni	चत्वारप्रमाणानि
quatre modes d'explication	catuṣṭayāyikā	चतुर्विधारख्यायिका
quatre Nobles Vérités	catvārāryasatyāni	चत्वारार्यसत्यानि
qui revient une fois. Bodhisattva qui n'aura plus qu'une seule réincarnation	sakṛdāgāmin	सकृदागामिन्
ragot, propos légers	saṃbhinnapralāpa	संभिन्नप्रलाप
recueillement, absorption méditative (voir dhyānapāra- mitā)	samādhi	समाधि

règle de conduite	kuśalakarmapatha	कुशलकर्मपथ
réjouir (se)	anumud	अनुमुद्
s'établir. (voir note dans la traduction p.74)	viḥ	विह
saisie ou attachement	upādāna	उपादान
saluer, féliciter	abhinand	अभिनन्द
sans erreur	amithya	अमिथ्य
sans naissance	anutpanna	अनुत्पन्न
sans production	aniruddha	अनिरुद्ध
sans retour	avaivarta	अवैवर्त
sans retour. Bodhisattva qui ne reviendra pas dans ce monde	anāgamin	अनागमिन्
sensation	vedanā	वेदना
soif	trṣṇā	तृष्णा
sortir de, abandonner	vyutthā	व्युत्था
sous l'influence de, sous l'inspiration de	anubhāva	अनुभाव
six sphères sensorielles	ṣaḍāyatana	षडायतन
splendeur de l'éclair	vidyutpradīpa	विद्युत्प्रदीप
sympathie ou joie sympathisante. Souhait que les êtres trouvent la joie exempte de souffrance. Un des Quatre Incommensurables.	muditā	मुदिता
tathāgata. « Ainsi allé », désigne les bouddhas	tathāgata	तथागत
tendance ou aspiration ou inclination	abhilāṣa	अभिलाष
terre	bhūmi	भूमि
transfert	pariṇāmana	परिणामन
transporté de joie	attāmanas	अत्तामनस्
trois temps. Adjectif désignant les bouddhas des trois temps	tryadhva	त्र्यध्व
vacuité. Voir p.49	śūnyatā	शून्यता
vanité	abhimāna	अभिमान
voeu transcendant	praṇidhāna	प्रणिधान
voie au delà de l'étude	aśaikṣamārga	अशैक्षमार्ग
voie : quatrième Noble Vérité	mārga	मार्ग
voile (voir note en traduction p.77)	āvaraṇa	आवरण
vol, larcin	adattādāna	अदत्तादान
vénérable	āyusmat	आयुष्मत्
véritable nature	dharmatā	धर्मता

véritablement. Substantif créé : amityatva le fait de rendre vrai	amithyā	अमिथ्या
vérité	satya	सत्य
vérité ou réalité ultime	paramārtha	परमार्थ

# Références

- AA. (1935). *Abhisamayālaṃkāraloka. Prajñāpāramitāvyākhyā. Commentary on Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā by Haribhadra - Edited by Unrai Wogihara.* Tokyo : The Toyo Bunko.
- Abe, R. (1999). *The Weaving Of Mantra : kūkai and the construction of esoteric buddhist discourse.* New York : Columbia University Press.
- Anuruddha, Bhikkhu Bodhi-(Ed.). (2003). *A comprehensive manual of Abhidhamma : the Abhidhammattha Sangaha of Ācārya Anuruddha.* Onalaska, Washington, USA : BPS Pariyatti Editions.
- Anālayo. (2010). *The genesis of the bodhisattva ideal.* Hamburg : Hamburg University Press.
- Arênes, P. (1998). Herméneutique des tantras : étude de quelques usages du sens caché. *JIABS*, 21(2), 173-226.
- Asppc. (1958). *The Perfection of Wisdom in eight thousand ślokas. Translated by E. Conze.* Asiatic Society.
- ASPPm. (1888). *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra. Ed. R. Mitra (Mitra, Rājendralala, Ed.)* (N<sup>os</sup> 603, 620, 629, 645, 671, 690). Calcutta : The Asiatic Society of Bengal.
- Basham, A. L. (1981). The evolution of the concept of bodhisattva. In (pp. 19–60, Kawamura, 1981, The bodhisattva doctrine in buddhism). Published for the Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfred Laurier University Press.
- Bhikkhu Pesala. (1998). *The Debate Of King Milinda.* Delhi : Motilal Banarsidass.
- Bstan- dzin-rgya-mtsho, T. (2009). *For the benefit of all beings : a commentary on The Way of the Bodhisattva.* Boston : Shambhala.
- Bstan- dzin-rgya-mtsho, T. (2016a, septembre). *Dalai Lama France 2016 - Français - samedi 17 sept : 8h30 - vidéo Dailymotion.* Web page. Consulté le 2016-12-10, sur <http://www.dailymotion.com/video/x4tjxml>

Bstan- dzin-rgya-mtsho, T. (2016b). *Texte et prières édités à l'occasion des enseignements donnés par Sa Sainteté le Dalai Lama à Strasbourg, les 17 et 18 septembre 2016*. le Plantou - 24580 Plazac - France : Padmakara.

Bstan- dzin-rgya mtsho, T. t. D. L. (2010, Mars). *Śāntideva's guide to a bodhisattva's way of life*. Enseignement du XIVème Dalai Lama, 21 Mars 2010, New Delhi. Disponible aussi sur <http://www.youtube.com/dalailama>. Consulté sur <http://www.dalailama.com/webcasts/post/94-shantidevas-guide-to-a-bodhisattvas-way-of-life/2687>

Bugault, G. (1968). *La notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique* (Vol. série in 8 fascicule32). E. de Boccard, 11 rue de Medicis. 75006 Paris : Collège de France, Institut de civilisation indienne.

Burnouf, E. (1866). *Dictionnaire classique sanscrit-francais*. Paris : Adrien Maisonneuve.

Buswell, R. (2013). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Béguin, G. (2009). *L'art bouddhique*. Paris : CNRS.

Böhtlingk, O., von Roth, R., Brückner, H., Zeller, G., & Stache-Weiske, A. (1855). *Sanskrit-wörterbuch / hrsg. von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (1855–1875 éd., Vols. 1–7). St. Petersburg : Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Chojnacki, C. (2011, August). Shifting communities in early jain prabandha literature : Sectarian attitudes and emergent identities. *Studies in History, 27 (Special Issue : The Dynamics of Religious Pluralism : Conflicts, Assimilation and Innovation in Pre-modern India)(2)*, 197–219.

Conze, E. (1951). *Buddhism : Its essence and development*. New-York : Harper and Brothers.

Conze, E. (1960). *The Prajñāpāramitā literature*. The Hague, The Netherlands : Mouton & Co.

Conze, E. (1967). *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Suzuki Research Foundation.

Conze, E. (1975). *The large sutra on Perfect Wisdom : with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley : University of California Press.

- Conze, E. (1993). *Perfect wisdom : the short prajñāpāramitā texts*. Totnes, Devon, England : Buddhist Pub. Group.
- Conze, E. (2000). *Thirty years of buddhist studies : selected essays*. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.
- Cornu, P. (2006). *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*. Paris : Seuil.
- Dauids, TW Rhys and Stede, Williams (Ed.). (1972). *Pali-english dictionary*. London : The Pali text society.
- Dayal, H. (1999). *The bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*. New Delhi. India : Motilal Banarsidass.
- de la Vallée Poussin, L. (1913). *La théorie des douze causes*. Gand : Université de Gand.
- Dōgen. (2009). *The true dharma eye : Zen master dogen's three hundred koans*. Boston, Mass. Enfield : Shambhala Publishers Group UK distributor.
- Eckel, D. (1987). Indian Commentaries on the Heart Sutra : The Politics of Interpretation. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10(2), 69-79.
- Edgerton, F. (1998). *Buddhist hybrid sanskrit grammar and dictionary* (Vol. 1 et 2). Delhi : Motilal Banarsidass.
- Evans-Wentz, W. (1977). *Le livre des morts tibétains*. 11, rue Saint Sulpice 75006 Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Gabaude, L. (1988). *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : Buddhadāsa Bhikkhu*. École française d'Extrême-Orient.
- Gethin, R. (2005). The five khandhas. Their treatment in the Nikāyās and early Abhidhamma. In p. Williams (Ed.), (Vol. IV, pp. 143–158). New-York : Routledge.
- Gunaratana, B. (2009). *Beyond mindfulness in plain english : an introductory guide to deeper states of meditation*. Boston : Wisdom Publications.
- Gunaratana, B. (2011). *Mindfulness in plain English*. Boston Mass : Wisdom Publications.
- Higgins, D. (2011). A reply to questions concerning mind and primordial knowing. An annotated translation and critical edition of Klong chen pa's Sems dang ye shes kyi dris lan. *JIAS*, 31(1-2), 31-96.

- Hinüber, O. (2007). Three new bronzes from Gilgit. In *Annual report of the international research institute for advanced buddhology for the academic year 2006* (p. 39-43). Tokyo : Soka University.
- Hirakawa, A. (1993). *A History of Indian Buddhism : From Śākyamuni to Early Mahāyāna* (Trad. Paul Groner) (P. Groner, Ed.). Motilal Banarsidass.
- Jauss, H. (2005). *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard.
- Jayarava. (2016, December). *Thich Nhat Hanh's changes to the Heart*. Consulté sur <http://jayarava.blogspot.com/2016/03/thich-nhat-hanhs-changes-to-heart-sutra.html>
- Kritzer, R. (2002). Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 3(26), 331–384.
- Lamotte, E. (1958). *Histoire du bouddhisme indien : des origines à l'ère Śāka* (Vol. 43). Louvain-la-Neuve : Université de Louvain, Institut Orientaliste, Bibliothèque du Museon.
- Leclère, B. (2011, August). Ambivalent representations of muslims in medieval indian theatre. *Studies in History*, 27 (Special Issue : *The Dynamics of Religious Pluralism : Conflicts, Assimilation and Innovation in Pre-modern India*)(2), 155-195.
- Lewis, T. (1993). Contributions to the study of popular buddhism : The Newar Buddhist Festival of Guṃlā Dharma. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 16(2), 309–354.
- Lewis, T. (2000). *Popular buddhist texts from Nepal : narratives and rituals of Newar Buddhism*. Albany : State University of New York Press.
- Littre, É. (1882). *Dictionnaire de la langue française* (Vol. 1-5). 79, Bd. St. Germain. Paris : Librairie Hachette et Cie.
- Lopez, D. (1952). *The Heart Sūtra explained, Indian and Tibetan commentaries*. Delhi-110007 India : Sri Satguru Publications.
- Lopez, D. (1996). *Elaborations on emptiness : uses of the Heart Sūtra*. Princeton, N.J : Princeton University Press.
- Lévi, S. and Takakusu, J. Rédacteur en chef, Paul Demiéville. (1929). *Hōbōgirin. Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises* (Vol. 1. : A — Bombai). Paris : A. Maisonneuve.

- Masson-Oursel, P. (1923). *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. 13, rue Jacob, Paris VI : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Mathes, K.-D. (2011). The gzhan stong model of reality. *JlABS*, 34(1-2), 187-223.
- May, J. (1958). La philosophie bouddhique de la vacuité. *Studia Philosophica, Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, 18, 123–137.
- MN. (1995). *The middle length discourses of the buddha : a new translation of the majjhima nikāya*. (tr. Ñāṇamoli Bikhu and Bodhi Bhiku). Boston : Wisdom Publications in association with the Barre Center for Buddhist Studies.
- Monier-Williams, M. (1999). *A sanskrit-english dictionary : etymological and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages*. New Delhi : Asian Educational Services.
- Müller, P. (2016). *Representing Prajñāpāramitā in Tibet and the Indian Himalayas. The iconographic concept in the Temples of Nako, rKyang bu and Zha lu*. Website asianart.com. Consulté sur <http://asianart.com/articles/mueller/25.html>
- Nattier, J. (1992). The Heart Sūtra : A Chinese apocryphal text? *JlABS*, 15(2), 153-223.
- Nāgārjuna. (1903). *Mūlamadhyamakārika* (Ed. L. de la Vallée Poussin). Saint-Petersbourg : Académie Impériale des Sciences.
- Nāgārjuna. (1976). *Le traité de la grande vertu de sagesse. Mahāprajñāpāramitāśāstra*. Trad. Etienne Lamotte (Vol. I-V). Université de Louvain. Institut Orientaliste.
- Nāgārjuna. (1995). *Traité du milieu*. Paris : Seuil.
- Nāgārjuna. (2004). *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā prajñā nāma*. (Edited by J.W. De Jong). Chennai : Adyar Library and Research Centre.
- Renou, L. (1996). *Grammaire sanscrite : phonétique - composition - dérivation - le nom - le verbe - la phrase*. Paris : A. Maisonneuve, 3 bis place de la Sorbonne, Paris 5ème, France.
- Ricoeur, P. (1971). *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972*. Louvain : Université catholique de Louvain. Fonds Ricoeur.

- Scherrer-Schaub, C. A. (1991–1993). Tendance de la Pensée de Candrakīrti, Buddhajñāna et Jinakriyā. In (Vol. III, pp. 249–273). University of London : School of oriental and African Studies. University of London.
- Scherrer-Schaub, C. A. (2001). La vie après la mort dans le Bouddhisme d’après le ”Trésor de la scholastique du maître indien Vasubandhu”. *Bulletin de la Société des Amis des Sciences Religieuses (SASR)*. EPHE. Paris(2), 49–62.
- Silburn, L. (1976). *Le Vijñāna Bhairava. Texte traduit et commenté* (Vols. Série in 8, fascicule 15 ; E. D. Boccard, Ed.). 1, rue de Médicis, Paris 75005 : Editions E. de Boccard.
- Silburn, L. (1977). *Le bouddhisme. Textes traduits et présentés sous la direction de Lilian Silburn*. Fayard.
- SN. (2000). *The connected discourses of the Buddha. A new translation of the Saṃyutta Nikāya. Translated from the pāli by Bhikkhu Bodhi*. Boston : Wisdom Publications.
- Sournia, A. (2014). *Exercices de philosophie sauvage*. Aix-en-provence : Bookelis.
- Stchoupak, N. (1987). *Dictionnaire sanskrit-français*. Paris : Librairie d’Amérique et d’orient Adrien-Maisonneuve.
- Suzuki, D. (1971). *Essays in zen buddhism : second series* (Vol. 2). New York : Samuel Weiser.
- Suzuki, D. (2000). *Essays in zen buddhism, third series* (Vol. 1). New Delhi : Munshiram Manoharlal.
- Suzuki, D. (2010). *Derniers écrits au bord du vide*. Paris : A. Michel.
- Takasaki, J. (2000). The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 27(1-2).
- Tsong-kha-pa. (2000). *The great treatise on the stages of the path to enlightenment. Volume one. (Translated by Joshua W.C. Cutler, Guy Newland and the Lamrim Translation Committee)* (Vols. 1,2,3). Ithaca, N.Y. : Snow Lion Publications.
- Vasubandhu. (1923). *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu. Trad. Louis de la Vallée Poussin* (Vol. 1). Société belge d’études orientales.
- Vccf. (2001). *Le Soutra du Diamant : Et autres soutras de la Voie médiane (Trésors du bouddhisme)*, Ed. P. Carré (P. Carré, Ed.). Fayard.

- VccfD. (1996). *La Perfection de Sagesse. Soutras courts du Grand Véhicule, suivis de l'Enseignement d'Akshayamati. Traduction de Georges Driessens. 27 rue Jacob, Paris 75006 : Editions du Seuil.*
- Vccm. (1881). *Vajracchedikā, Ed. Max Müller (Vols. 1, part 1 ; M. Müller, Ed.). Oxford, UK : Oxford University Press.*
- Vetter, T. (1998). Explanations of dukkha. *JIAS, 21(2), 383-387.*
- Wallace, B. (2006). *The attention revolution : unlocking the power of the focused mind. Boston : Wisdom Publications.*
- Wayman, A. (1955, Oct-Dec). Notes on the sanskrit term jñāna. *Journal of the American Oriental Society, 75(4), 253-268.*
- Williams, P. (2008). *Mahayana buddhism : The doctrinal foundations. Routledge.*
- Zacchetti, S. (2015). Prāṅjāpāramitā sūtras. In (Vol. 1, pp. 171-209, Silk and Eltschinger, 2015, Brill' s encyclopedia of Buddhism). Leiden, The Netherlands : Brill.
- Śāntideva. (2017). *Bodhicaryāvatāra. Digital Sanskrit Buddhist Canon. Consulté le 2017-02-07, sur <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/552/2546>*

# Index général

- abhayamudrā, 19  
abhidyā, 53  
abhilāṣa, 48  
adattādāna, 53  
akuśalamūla, 52  
anattā (Pl.), 44  
aniccha (Pl.), 44  
animitta, 54  
anupūrvavihārasamāpatti, 54  
anātman, 45, 47  
aparāmrṣṭa, 30  
apraṇihita, 54  
aprāpti, 67  
aprāptitvāt, 67  
arhat, 25, 31  
artha, 57  
arthakryā, 57  
avaivarta, 54  
avidya, 76  
avidyā, 42, 44  
avinivarta, 33  
āśaikṣamārga, 86  
ābaṅga, 19  
ādya, 13  
ālayavijñāna, 47  
āsrava, 37  
āyusmat, 25  
bahuvrīhi, 26  
bala, 51  
bardo, 44  
bhagavān, 25  
bhāva, 42, 44, 76  
bhāvanābala, 58  
bhūmi, 34  
bodhisattva, 17, 25–27, 54  
bodhisattvabhūmi, 32  
brahmavihāra, 56, 58  
bīja, 47, 69  
caturvidhākhyāyikā, 86  
catvārapramāṇa, 58  
catvāryāryasatyāni, 35  
causatif, 74  
cetanā, 48  
champs purs, 34  
cintanābala, 58  
citta, 44  
coproduction conditionnée, 44  
darśanamārga, 86  
dhammavicaya, 62  
dharma, 67, 68  
dharmacakra, 48  
dharmacakramudrā, 19  
dhyāna, 17, 49, 51, 54, 63  
duḥkha (Pl.=dukkha), 37, 44, 76  
dveṣa, 52  
dāna, 51, 57, 58  
ekaraskandha, 69

gati, 58  
 gotra, 30, 31  
  
 heyopādeya, 44  
 hypostasie, 27  
  
 icchā, 48  
  
 jarāmaraṇa, 42, 76  
 jhāna, 64  
 jñāna, 51, 58, 64, 86  
 jñānasam̐bhāra, 64  
 jāti, 42, 44, 76  
  
 kalpavṛkṣa, 34  
 karman, 48, 58, 67  
 karuṇā, 18, 58  
 kuśala, 18  
 kuśalakarmapatha, 52  
 kuśalamūla, 27  
 kuśalamūlāni, 18  
 kuśalasañcaya, 18  
 kāmadhenuḥ, 34  
 kāmamithyācāra, 53  
 kōan, 55  
 kṣetra, 29, 34  
 kṣānti, 51, 53  
  
 mahākalpa, 58  
 mahāsattva, 25, 27  
 Mahāyāna, 10  
 maitrī, 58  
 manaskāra, 48  
 MBSR, 54  
 mithyādrṣṭi, 53  
 moha, 37, 52  
 mondō, 55  
 mudita, 58  
 mudrā, 19  
 mārḡa, 76  
  
 mūla, 67  
 mṛṣāvāda, 53  
  
 net (Indra's), 84  
 nidāna, 41  
 nirmāṇakāya, 34  
 nirodha, 76  
 nirukti, 57  
 nirvāṇa, 26  
 niḥsvabhāvatā, 45  
 nāmarūpa, 42, 44, 76  
  
 paśuna, 53  
 paramārtha, 68  
 paramārthajñāna, 56  
 paramārthasat, 68  
 parinirvāṇa, 67  
 pariṇāmana, 17, 58  
 prajñā, 16, 51, 56, 61, 62, 66  
 prajñāpti, 68  
 prajñāpāramitā, 10, 12, 27, 49, 65  
 pratibhāna, 57  
 pratisam̐vid, 57  
 pratyekabuddha, 30, 31  
 pratīyasamutpāda, 41, 56, 76  
 prayogamārḡa, 86  
 prañidhāna, 51, 57  
 priyavacana, 57  
 prāpti, 47, 67, 76  
 prāṇātipāta, 53  
 puṇya, 18, 58, 64  
 puṇyaskandha, 18  
 pāpa, 64  
 pāramitā, 27, 29, 50  
 pārusa, 53  
  
 Quatre Nobles Vérités, 48  
  
 rDzogs chen, 64

réification, 27  
 réincarnation, 41  
 rāga, 48, 52  
 sambhinnapralāpa, 53  
 sambojjhanga, 62  
 samudaya, 76  
 samyaksambuddha, 31  
 samādhi, 17, 54  
 samānārthatā, 57  
 samāpatti, 54  
 sannāha, 32  
 sarvajñatā, 30  
 sarvāstivādin, 68  
 satori, 62, 89  
 sattva, 26  
 sambhogakāya, 34  
 sambhāramārga, 86  
 sambodhi, 62  
 saṃgha, 20  
 saṃgrahavastu, 57  
 saṃgītikarta, 73  
 saṃkrāntivāda, 69  
 saṃskāra, 42, 44, 67, 76  
 saṃsāra, 33, 67  
 shyiné, 63  
 skandha, 35, 75  
 sparśa, 42, 44, 76  
 sukhakāraṇa, 44  
 svabhāva, 37  
 sūtradhāra, 73  
 śarīrākāra, 44  
 śloka, 15  
 śrāvaka, 30, 31  
 śīla, 51  
 śūnyatā, 18, 48, 54  
 ṣaḍāyatana, 42, 44, 76  
 tantra, 44  
 tathatā, 31  
 tathāgata, 30, 31  
 tatpuruṣa, 56  
 tattvajñāna, 48  
 tṛṣṇā, 42  
 tṛṣṇā, 44, 76  
 upadīṇa, 44  
 upapattibhava, 44  
 upekṣā, 58  
 upādāna, 37, 42, 44, 76  
 upādānaskandha, 44  
 upādāniya, 44  
 upāyakaśālya, 17, 27, 51, 57, 58  
 vajraparyāṅkāśana, 19  
 vedanā, 42, 44, 76  
 vidyutpradīpa, 54  
 vijñāna, 42, 44, 66, 76, 89  
 vikṣepa, 54  
 vipāka, 48  
 vitarkamudrā, 19  
 vyavalokayati, 74  
 vyāpāda, 53  
 vyūha, 29  
 vīrya, 51, 53  
 zen, 62  
 zhi-gnas, 64

# Index des noms propres

- Abhidamma, 62  
Amarāvati, 13  
Asaṅga, 58, 69  
Atiśa, 14, 73  
Avalokiteśvara, 20, 25  
  
Barhut, 26  
Bihar, 73  
Bimbisāra, 73  
Bodhgayā, 26  
Bodhidharma, 14  
Bodhisattvabhūmi, 58  
Buddhadasa, 36  
  
Caryapitaka, 52  
Chine, 14  
  
Da banruoboluomiduo jing, 15  
Dalaï Lama, 69  
Dīpaṅkaraśrījñāna, 14  
  
Gandharva, 25  
  
Hindou-Kush, 10  
Hsüan-tsang, 14  
  
Japon, 14  
Jayavarnam IV (1181-ca. 1219), 20  
  
Kabat-Zinn, 54  
Kamalaśīla, 14, 73  
Kanjur, 14  
Kumārajīva, 14  
  
Lokottaravādin, 51, 52  
  
Magadha, 73  
Mahāsaṅghika, 13  
Mahāyāna, 24, 50, 62  
Maitreya, 69  
Mañjuśri, 21  
Mādhyamaka, 47, 48  
Mādhyamika, 30, 56  
  
Nikāya, 62  
Népal, 19  
Nāgārjuna, 11, 14, 31  
  
Prajñā (Déesse), 20  
Praśāstrasena, 73  
Prāsaṅgika, 30  
  
Rajgir, 73  
Rāhulabhadra, 61  
Rājagṛha, 73, 83, 89  
  
Sarnath, 35  
Sarvāstivāda, 68, 69  
Sarvāstivādin, 51, 52  
Sautrāntika, 68  
Subūti, 18  
Śantarakṣita, 14  
Śantideva, 55, 58  
Śāriputra, 25  
  
Tantra, 13  
Theravāda, 24–26

Tibet, 14  
Tsong-Kha-Pa, 24, 64  
Tsong Mi, 15  
Tārā, 20  
  
Vajracchedikā, 28  
Vajrapāṇi, 83  
Vajrayāna, 13, 20, 24  
Vasubandhu, 60  
Vijñānāda, 56  
  
Xuanzang, 14, 15  
  
Yogācāra, 48, 68  
  
Zen, 55

# Index des auteurs cités

- Abe, R., 14  
Anālayo, 26  
Arènes, P., 86  
Asaṅga, 48, 58  
Atiśa, 22  
  
Basham, A.L., 26, 29  
Bhikku Pesala, 46  
bsTan-dar-lha-ram-pa, 22  
Bugault, G., 64  
Burnouf, E., 26, 50, 56, 57, 67  
Buswell, R., 35  
Béguin, G., 20  
Böhtlingk-Roth, 50  
  
Candrakīrti, 47  
Chojnacki, C., 12  
Conze, E., 12, 20, 25, 32, 33, 70  
Cornu, P., 31, 58, 70  
  
Dalai Lama, 11, 69  
Dayal, H., 32, 43, 50, 52, 53  
de La Vallée Poussin, L., 44  
Dōgen, 55  
  
Eckel, D., 22  
Edgerton, 74  
Evans-Wentz, W.Y., 43  
  
Gabaude, L., 36  
Gethin, R., 44  
Gunaratana, B.H., 54  
Gung-thang, 22  
  
Higgins, D., 48, 61, 64  
Hinüber, O., 19  
Hirakawa, A., 68, 69, 76  
  
Jauss, H.R., 88  
Jayarava, 10  
Jñānamitra, 22  
  
K'uei-chi, 22  
Kamalaśīla, 22  
Kritzer, R., 69  
  
Lamotte, E., 37, 70, 73  
Leclère, B., 12  
Levi, S., 13  
Lewis, T., 19  
Littré, E., 44, 74  
Lopez, D., 11, 22, 51, 74, 77, 83  
  
Mahājana, 22  
Masson-Oursel, P., 12, 35  
Mathes, K.D., 48, 60  
May, J., 43, 63  
Milarepa, 47  
Monier-Williams, 50  
Müller, P., 20  
  
Nattier, J., 14  
Nāgārjuna, 11, 22, 31, 41, 47, 48  
  
Praśāstrasena, 22, 50  
  
Renou, L., 70

Ricoeur, P., 86  
Rāhulabhadra, 61  
  
Scherrer-Schaub, C., 48, 66  
Silburn, L., 30, 34, 45  
Stchoupak, N., 56  
Suzuki, D.T., 14, 15, 22, 62, 66  
Śantideva, 27, 34  
Śrīsimha, 22, 77  
  
Takasaki, J., 30  
  
Vajrapāṇi, 22, 77  
Vasubandhu, 48, 68, 69, 76  
Vetter, T., 38  
Vimalamitra, 22  
  
Wallace, B., 54  
Wayman, A., 64  
Williams, P., 18, 26, 30  
  
Zacchetti, S., 15, 16, 18, 50

# Index des textes cités

- ASPPm, 18, 61, 65
- Abhidamma, 62
- Abhidharma, 68
- Abhidharmakośa, 68
- Abhidharmakośabhāṣya, 76
- Abhisamayālaṅkāra, 14
- Abhisamayālaṅkāralokā, 14
- Acintyaguhyasūtra, 64
- ASPP, 13, 27
- Avatamsakasūtra, 15
- Ānāpānasati Sutta, 64
- Āryabhadracaryaprañidhāranarāja, 15
- Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- vyākhyā, 22
- Āryaprajñāpāramitāhṛdaya- ṭīkā, 22
- Āryaprajñāpāramitāhṛdaya-nāṭīkā, 22
- Āryaprajñāpāramitāhṛdayārtha- pariñāna,  
22
- Ātmaparīkṣā, 48
- Bahūvedanīya Sūtra, 33
- Bhagavatīprajñāpāramitāhṛdayārtha- pradī-  
panāmaṭīkā, 22, 83
- Bodhisattvabhūmi, 58
- Caryapitaka, 51
- Cūlasuññata Sutta, 64
- Dharmacakrapravartanasūtra, 35
- Gaṇḍavyūhasūtra, 15
- Hevajratantra, 48
- Kandhasamyutta, 36, 44
- Kosalasamyutta, 59
- Kālacakra Tantra, 85
- Kāyagatāsati Sutta, 64
- Lam Rin Chen Mo, 64
- Laṅkātavārasūtra, 15
- Madhyāntavibhāgākārikābhāṣya, 60
- Mahārajñāpāramitāśāstra, 14, 84
- Mahāsuññata Sutta, 64
- Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya, 30
- Milindapanhasūtra, 46
- Mūlamadhyamakakārikā, 11
- Nikāya, 68
- Pan-jo po-lo-mi-to hsin-ching yu-tsan, 22
- PPHS, 10, 11, 14, 15, 21, 25, 27, 29, 37, 44,  
49, 61, 67, 72, 77, 83, 89
- Prajñāpāramitāstotra, 61
- Prasannapadā, 48
- Saddharmapuṇḍarīkasūtra, 29
- Samdhinirmocanasūtra, 48
- Samyutta Nikayā, 24, 36
- Tathāgatagarbhasūtra, 30
- Traité du Milieu, 31
- Upaniṣad, 12, 45, 52
- Vajracchedikasūtra, 15
- Vcc, 27

Vijñāna Bhairava, 45

Yogācāra Mahāyānasūtrālaṅkāra, 30