

**EXÉGÈSE DU SŪTRA CŒUR
DE LA PERFECTION DE
CONNAISSANCE TRANSCENDANTE**

(PRAJÑĀ PĀRAMITĀ HRDAYA SŪTRA)

Anagārika Prajñānanda

(2^{ème} édition revue)



Om

Allée, allée, allée au-delà,
allée complètement au-delà, Éveil, *svāhā*

Publication du
CENTRE D'ÉTUDES DHARMIQUES
2, avenue des bouleaux
77220 GRETZ

**EXÉGÈSE DU SŪTRA CŒUR
DE LA PERFECTION DE
CONNAISSANCE TRANSCENDANTE**
(PRAJÑĀ PĀRAMITĀ HRDAYA SŪTRA)

Anagārika Prajñānanda
(2^{ème} édition revue)

Cet ouvrage a fait l'objet d'une première publication par le Centre d'Études Dharmiques en 1989 puis d'une impression par les Éditions Thanh-Long (Bruxelles) en 1991.

La présente édition a été préparée par une petite équipe des amis de l'anagārika Prajñānanda, Dharmacārin* comme lui. Elle a été achevée en mars 2013, soit près de vingt ans après la mort de l'auteur initial.

* Est *Dharmacārin* (prononcer « dharmatcharine »), l'ascète qui « va selon le Dharma » (du verbe sanskrit *car*, « aller, marcher, cheminer... »).

*

* * *

Publication du Centre d'Études Dharmiques

En hommage au Bodhisattva
pleinement Éveillé,
Siddheśvarānanda

TABLE

Chapitre I.	Pourquoi cette exégèse ?	5
Chapitre II.	Le Bodhisattva.....	7
Chapitre III.	Bouddhologues, bouddhistes et Dharmacārin	9
Chapitre IV.	Excellence du Sūtra.....	12
Chapitre V.	Texte du Sūtra en sanskrit.....	13
	Prononciation.....	14
Chapitre VI.	Traduction du Sūtra en français	16
Chapitre VII.	Analyse des termes du Sūtra par paragraphe.....	18
	1. Hommage	18
	2. Introduction	20
	3. Première constatation	22
	4. Deuxième constatation	24
	5. Première conséquence	25
	6. Deuxième conséquence	28
	7. Conclusion : le mantra.....	32
Chapitre VIII.	À propos de la Vacuité.....	35
Chapitre IX.	L'ascèse du Bodhisattva selon le Hṛdaya Sūtra.....	41
Chapitre X.	Conclusion.....	49
Annexe.	<i>Kālamā Sutta</i> , le Sutta aux Kālāmās.....	51

Abréviations : I.E. : indo-européen(ne) ; p. : pāḷi ; sk. : sanskrit.

*

* *

CHAPITRE I

Pourquoi cette exégèse ?

Il faudrait, dit-on, trois cents chameaux chargés chacun de cinquante kilos pour transporter les « Écritures bouddhiques » et leurs exégèses. Nous disons bien *bouddhiques* et non *dharmiques*, car, dans cette masse de textes, les éléments les plus importants du « Dharma du Bouddha » ont été depuis toujours dilués, noyés, masqués, déformés par les croyances et les mythologies successives. Cette profusion est aussi la source des différents *bouddhismes*, qui, chacun à leur tour, ont ajouté au flot des textes, tant et si bien qu'il est extrêmement difficile pour le *Dharmacārin*, « celui ou celle qui marche sur la Voie du Dharma » et recherche une ascèse authentique, de s'y retrouver sans aide.

À cela, rien d'étonnant : chaque fois que le Dharma pénètre un pays, touche un peuple et une culture, ce sont tel aspect, telle technique qui sont préférés et, pour un temps, prédominent alors telle vue, telle opinion (sk. : *dr̥ṣṭi*). Ces préférences, fondées non pas sur la connaissance mais sur les apparences, se combinent avec les traditions locales, les habitudes, rites, fables et légendes du lieu et du moment, toutes choses qui résultent de l'activité des régions hallucinogènes du cerveau, et cela donne des *bouddhismes*. L'Occident, que ces « systèmes » (-isme) ont pénétré tardivement, ne fait pas exception à la règle. Bien entendu, chaque modalité bouddhique – chaque « école », disent certains – critique les autres, proclamant sa supériorité et son excellence : les *Mahāyānistes*, par exemple, adeptes du *Mahāyāna*, le « Grand Sentier », appellent *Hīnayāna*, c'est-à-dire le « Chemin Inférieur », le bouddhisme des *Theravādin* (et, bien sûr, *Theravāda* signifie « Parole des Anciens » !).

Le propre des sceptiques est de douter, non pas du doute *stérile*, qui rejette à priori, mais du doute *méthodique*, doute « sage » qui conduit à poser ou à accepter des hypothèses recevables et qui pousse à les vérifier ici et maintenant. Et pour nous, les Sceptiques, frères des *Kālāmās*¹, *Dharmacārin*, le noyau du Dharma se

1. Voir le célèbre Sutta aux *Kālāmās* en annexe.

résume en deux hypothèses : illusion du moi et possibilité de « connaître » (manière de dire !), ici et maintenant, un Absolu, un Inconditionné, un *Transphénoménal*, c'est-à-dire un au-delà de tous les phénomènes, si subtils soient-ils.

Toute écriture fondée sur ces deux hypothèses et qui aide à les vérifier est précieuse. C'est tout particulièrement et par excellence le cas du *Hṛdaya Sūtra*, qui expose le chemin vers la perfection de la *Prajñā*, la « Connaissance transcendante », c'est-à-dire les conditions de l'ascèse du *Bodhisattva*¹. Voici un Sūtra court, incisif, profond et débarrassé de tout élément mythologique – ce qui n'est pas le cas, hélas ! des Sūtra du Mahāyāna traitant de la *carrière* du Bodhisattva (quant au Theravāda, on le sait, il ne prend en considération cette carrière qu'en référence à l'ascèse particulière du Bouddha).

*

* *

1. *Bodhisattva* signifie « existence d'Éveil » (*bodhi*, « éveil », *sattva*, « existence »), c'est-à-dire existence vouée à l'Éveil, le sien et celui des autres existences.

CHAPITRE II

Le Bodhisattva

Le mot *bodhisattva* a suggéré tant de mythes qu'il est urgent d'en proposer une définition acceptable et d'essayer de voir – en bon sceptique – quelles peuvent être les caractéristiques et la Voie d'une existence « Bodhisattvique ».

Le but (non-but !) du Dharma est *nirvāṇa*, « l'exsufflation », l'extinction du moi, éteindre, souffler la flamme de l'ego. C'est tout d'abord comprendre par *viññāna*, « la connaissance mentale, discriminative », éclairée par *Prajñā*, « la Connaissance transcendante », que ce moi est illusoire, qu'il n'est, comme tous les autres phénomènes, qu'une apparence sans essence, vide d'être, d'êtré, d'entité, mais « tel »¹ ; c'est ensuite *voir* plus profondément cette illusion par une *Prajñā* éclairant pleinement le *viññāna* ; c'est *voir* enfin – complètement au-delà de tous ces phénomènes vides et tels, quels qu'ils soient – qu'il « est » un Absolu, un Transphénoménal, un Inconditionné, perceptible par la *Prajñā* seule, quand le « mental » est arrêté, le cœur (*citta*), immobile.

Très bien ! Mais le Dharma proclame aussi l'amour ! Un amour sans désir, dont l'évidence s'affirme peu à peu avec le développement de l'ascèse et qui a « quatre faces » (ou aspects) illimitées : Amour pur, Amour agissant, Amour joyeux, Sérénité (ou « Vue sereine »). Appartenant à la catégorie des phénomènes subtils, cet *Amour dharmique* et ses manifestations sont éclairés par la Connaissance transcendante *noétique*, c'est-à-dire qui renseigne, oriente, éclaire et guide les activités du psychisme conscient : réflexion, raisonnement, remémoration, sensations, émotions, etc., par opposition à la Connaissance transcendante *anoétique*, degré suprême où toute activité psychique est arrêtée². La *Prajñā*

1. Voir au chapitre VIII des explications détaillées sur les notions de « vacuité » et de « telléité » des phénomènes.

2. Pour des explications plus complètes, voir le *Court traité de la Connaissance transcendante*, publication du Centre d'Études Dharmiques.

noétique fait poser les questions : « Qui aime ? Qui est aimé ? » Et trouver *la* réponse : « Nul ! ».

Cette « Vue transcendante » n'empêche pas, bien au contraire, d'agir avec amour, d'avoir l'intention, autant qu'il est possible, de guérir du mal de vivre celles et ceux qui peuvent l'être. Selon nous, c'est ainsi qu'il convient de comprendre cet Amour dharmique d'où provient la *détermination* du Bodhisattva, « l'existence d'Éveil ».

Traditionnellement et dans les *Écritures*, il est dit que le Bodhisattva « se prépare », pendant de nombreuses existences (!), à devenir un Bouddha pour les temps de profonde obscurité ; il y a là matière à une « foi », à la croyance en une succession de naissances... Les sceptiques que nous sommes doutent fort de cette hypothèse ! Alors, comment voyons-nous la « carrière » d'un Bodhisattva ? Nous la voyons ici et maintenant, dans l'existence présente. Elle consiste à nous approcher au plus près du *nirvāṇa*, à développer au plus haut la Connaissance transcendante et à consacrer notre vie à transmettre le Dharma, à essayer de le faire comprendre à celles et ceux qui sont prêts, à essayer de leur donner les moyens d'échapper à l'emprise de ce faux moi, source de tous leurs maux, pour qu'ils « connaissent » ainsi la *félicité*...

Et comment conduire cette ascèse *bodhisattvique* ? En menant une vie la plus conforme possible à l'éthique dharmique, en pratiquant assidûment les techniques qui éveillent et développent la *Prajñā*, pour devenir capable de les enseigner à celles et ceux qui peuvent s'y entraîner. Et cela ne doit se faire, évidemment, qu'en écartant tout élément mythologique, sans fables, sans imaginations, sans activités exagérées du cerveau *irrationnel*, ni du cerveau *rationnel* – car le rationalisme, certes moins dangereux que le délire irrationnel, est néanmoins un empêchement puissant à l'accès au *Transrationnel*, à l'action (si l'on peut dire !) de la Connaissance transcendante, qui est alors comme inhibée par les fonctions intellectuelles.

*

* *

CHAPITRE III

Bouddhologues, bouddhistes et Dharmacārin

Le Dharma du Bouddha est donc exposé et abondamment commenté dans un grand nombre de documents originaux sanskrits et pāli, dont nul ne peut affirmer l'authenticité. En Occident, il a fait l'objet de nombreuses études et, comme nous doutons – en bons sceptiques ! – qu'il soit nécessaire de toutes les connaître, nous voudrions tenter de démêler ces écheveaux pour guider les *candidats* à l'Éveil sur leur chemin. À notre avis, il existe trois manières d'aborder le Dharma et de l'exposer : celle des bouddhologues, celle des bouddhistes et celle des *Dharmacārin*.

Les bouddhologues ne sont pas bouddhistes, encore moins *Dharmacārin*. Ce sont généralement des lettrés, souvent des universitaires. On est donc étonné qu'ils ne se réfèrent pas à l'étymologie pour leurs traductions des termes sanskrits et que de savants bouddhologues français, par exemple, empruntent en seconde main les traductions de savants anglais, eux-mêmes soumis, par ailleurs, à la modalité *Theravādin* pour le pāli. Il en est résulté des traductions aberrantes, comme celle de *citta* par « pensée » ou « esprit » (en passant par l'anglais *mind*), ou celle du pāli *paññā* (sk. : *prajñā*) qui, de *wisdom* en anglais, a évidemment donné « sagesse » en français (ou, plus coquettement, « sapience » !).

« Pensée » pas plus que « esprit » ne rendent en quelque manière *citta*, qui est à proprement parler le « cœur », c'est-à-dire le *complexe* psychologique. Ce sens de cœur, qui s'est quasiment perdu en Occident, se retrouve encore dans le yoga et le Taoïsme (un autre indice pour la traduction nous est donné par les Chinois et les Japonais, qui ont traduit *citta* par l'idéogramme signifiant « cœur » : 心). Il s'agit de la zone centrale *des* « corps subtils »¹, qui reçoit les impacts de trois « fonctions » du psychisme : la fonction émotive, la fonction cognitive et la

1. Une vieille théorie physiopsychologique orientale, presque oubliée aujourd'hui, distingue cinq *corps* : un corps *grossier*, le corps de chair ou « fait de nourriture » (*annamayakāya*), et quatre corps *subtils* : le corps d'énergie vitale ou de respiration (*prāṇamayakāya*), le corps fait de « mental » (*manomayakāya*), le corps fait de connaissance discriminative (*vijñānamayakāya*) et le corps fait de béatitude (*ānandamayakāya*).

fonction transcendante. Pour le dire autrement, c'est le centre où se manifestent, comme en impact, les *interférences* (interactions ou inter-réactions ?) des trois niveaux de connaissance : le subconscient, le conscient et le *surconscient* – le subconscient, d'où, comme le pus d'un abcès, fluent les quatre « purulences » (sk. : *āsrava*) : vouloir-ressentir, toujours plus et toujours plus fort ; vouloir-vivre, durer toujours, quelles que soient les conditions ; vouloir-avoir des certitudes, des croyances, des opinions ; vouloir-ne-pas-voir les choses telles qu'elles sont (impermanentes, sans essence, insatisfaisantes) ; le conscient, siège des activités mentales, du *viññāna* ; et le surconscient, niveau de la Connaissance transcendante, la *Prajñā* (qui n'influence le subconscient et le conscient que si elle est *éveillée*, bien entendu).

De même, « sagesse » ne convient pas pour traduire *prajñā* car, non seulement sont perdus les sens étymologiques de connaissance (*jñā*, « connaître ») et de transcendance (*pra-*, « en avant de, au-delà de »), mais le mot n'a rien à voir avec l'ascèse dharmique que sous-tend la *Prajñā*.

Paradoxalement, l'intérêt pour le Dharma et son ascèse peut être suscité par la lecture d'ouvrages « bouddhologiques », mais il faut bien prendre garde, car une mauvaise compréhension peut retarder très longtemps le développement de l'ascèse. Citons pour mémoire la traduction qu'un chanoine belge a donnée du *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, énorme traité attribué à Nāgārjuna¹, où *pāramitā* est rendue par « vertu » et *Mahāprajñā*, par « Grande Sagesse » : on ne peut plus fantaisiste !

Les bouddhistes, quant à eux, se réfèrent à des *systèmes*². Le bouddhisme, nous l'avons dit, s'est diversifié au cours des temps, à mesure que le Dharma gagnait de nouvelles contrées. Chaque peuple, en y mêlant ses traditions, le *génie* de sa langue et une compréhension *originale*, a donné une modalité (certains disent une « école ») où, presque inmanquablement, le *noyau* du Dharma, c'est-à-dire la Connaissance de l'illusion du moi et l'accès à un Absolu, deviennent méconnaissables (c'est le mot !), parce que recouverts jusqu'à l'occultation par les rites, cérémonies et croyances du lieu et du temps. On peut voir ainsi une dame chinoise affirmer avec beaucoup de sérieux, dans son livre *Le palanquin des larmes*, que son mari bouddhiste remet au Bouddha dix années de son « existence présente » pour qu'il les reporte sur celle de son père... De même, il est consternant de voir l'habillage et les ornements auxquels s'adonnent aujourd'hui certains bouddhismes : autels, statues (certaines avec une auréole en néon !), conques, tambours, trompettes et autres chants – comme, par exemple, la récitation du *Hannya Shingyo*, version japonaise du *Hṛdaya Sūtra*, scandée par un tambour et chantée avec rythme et enthousiasme, mais sans aucune recherche du sens profond du texte... Non, tout cela n'apporte que distraction et obnubilation ! Les propositions les plus importantes du Dharma sont oubliées, perdues, comment

1. Moine indien plus ou moins légendaire, ayant vécu vraisemblablement au II^e siècle de l'ère occidentale.

2. Les suffixes « -isme » et « -iste », du grec *-ismos* et *-istês*, indiquent notamment, le premier, un système, le deuxième, un partisan d'un système.

pourraient-elles être comprises ? Et ne parlons pas du « bouddhisme catholique », du « bouddhisme franc-maçon » et autres produits de la tentation *synchrétiste*, hélas !

Il y a enfin les Dharmacārin, celles et ceux qui refusent d'entrer dans quelque système que ce soit. Ceux-là *chément* sur la Voie dharmique en cherchant simplement (mais ardemment, car cela est difficile !) à vérifier les deux hypothèses : illusion du moi et accès à l'Inconditionné. Ils s'entraînent par les techniques qui développent la Connaissance transcendante, connaissance indicible qui ne s'appuie sur aucun élément phénoménal. Pour nous, la fréquentation des Dharmacārin est incomparable.

Pour finir, est-il besoin de préciser que cette analyse des attitudes à l'égard du Dharma n'a pas pour objet de dénigrer quelque système bouddhique que ce soit, ni ses adeptes ? Il était simplement nécessaire de mettre en garde celles et ceux qui s'intéresseraient au Dharma contre des déviations qui n'ont rien à voir avec lui et qui sont toujours possibles. Notre seul but est d'aider les chercheurs à retrouver l'essentiel en leur évitant de se fourvoyer.

*

* *

CHAPITRE IV

Excellence du Sūtra

La littérature *Mahāyāniste* relative à la *Prajñāpāramitā*, la « Connaissance transcendante *allée au-delà* », est très étendue. Le premier texte date probablement de cent vingt ans avant notre ère occidentale, soit trois cent quatre-vingts ans environ après la mort du Bouddha. Il serait trop long et sans grand intérêt de donner la liste des écrits concernant la *Prajñāpāramitā* : la version en cent mille lignes, celle en dix-huit mille lignes, celle en huit mille lignes, etc. Les grandes *Prajñāpāramitā* dateraient de 650 après la mort du Bouddha, soit de l'an 90 de l'ère occidentale. Ce sont des Sūtra très longs, pleins de répétitions et d'éléments mythologiques. Ils sont quasiment inaccessibles aux Français qui ne connaissent pas le sanskrit.

Aussi, avons-nous été ravis (c'est le mot !) lorsque notre instructeur, grand *Éveillé*, nous a fait connaître ce *Hṛdaya Sūtra*. C'est un texte court, facile à apprendre par cœur aussi bien en sanskrit qu'en français, de sorte que l'on peut se le remémorer à tout moment, l'avoir à disposition quelles que soient les circonstances. Par son caractère incisif et effectif, il peut conduire à l'*apogée* de la Connaissance transcendante, qui est compréhension profonde de la Vacuité¹. De plus, le Sūtra se termine par un *mantra* puissant, que nous a également transmis cet *Éveillé* et dont nous avons pu constater l'efficacité maintes fois et pendant de nombreuses années, pour nous-mêmes aussi bien que pour d'autres l'ayant reçu.

C'est pourquoi, depuis tout ce temps, nous n'avons cessé d'essayer de faire connaître ce texte si extraordinaire : il figure dans la plupart des ouvrages publiés par le *Centre d'Études Dharmiques*. Dans la présente exégèse, nous voudrions continuer ce « travail » de Bodhisattva en expliquant le Sūtra de notre mieux et en détail, afin de le rendre plus compréhensible, d'abord en connaissance mentale, discursive, discriminative (*vijñāna*), puis en Connaissance transcendante (*Prajñā*).

1. Voir le chapitre VIII.

CHAPITRE V

Texte du Sūtra en sanskrit

Oṃ namo bhagavatyai āryaprajñāpāramitāyai

Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīraṃ prajñāpāramitācaryāṃ caramāṇo
vyavalokayati sma : pañcaskandhāṃs tāṃś ca svabhāvaśūnyān paśyati sma.

Iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ, rūpān na pṛthak śūnyatā
śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ evam
eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānam.

Iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā, anuṭpannā aniruddhā, amalā
avimalā, anūnā aparipurnāḥ.

Tasmāc Śāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ
na vijñānam ; na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi ; na rūpa-śabda-
gandha-rasa-spraśṭavya-dharmāḥ ; na cakṣurdhātur yāvaṃ na manovijñāna-
dhātuḥ ; na avidyā na avidyākṣayo yāvaṃ na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo ;
na duḥkha-samudāya-nirodha-mārgā, na jñānam, na prāptir na aprāptiḥ.

Tasmāc Śāriputra aprāptitvād bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharaty
acittāvaraṇaḥ ; cittāvaraṇanāstitvād atrasto viparyāsa atikranto niṣṭhā-nirvāṇaḥ.
Tryadhvavyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṃ
samyaksambodhim abhisambuddhāḥ.

Tasmāj jñātavyam : prajñāpāramitā mahā-mantro mahā-vidyā-mantro
'nuttara-mantro 'samamamantraḥ sarva-duḥkha-praśamaṇaḥ satyam
amithyatvāt prajñāpāramitāyam ukto mantraḥ-tadyathā :
gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.

Iti prajñāpāramitā hrdayaṃ samāptam.

*

* *

Prononciation

Toutes les lettres sont prononcées. Nous donnons ci-après des indications succinctes, dans l'ordre d'apparition des lettres et des mots dans le Sūtra. Elles ne s'adressent pas aux *sanskritistes* (qui n'en ont certainement pas besoin !), mais à celles et ceux qui ne connaissent pas le sanskrit et qui voudraient tout de même commencer à se familiariser avec le Sūtra cœur. Ainsi, ne sont respectés ni la présentation syllabique de l'alphabet sanskrit ni son ordre méthodique, etc.

s est toujours sifflant, jamais comme « z » ; *rasa* : « rassa » et non « raza » ;

u, « ou » ;

ū, « ou » long ; *Sūtra* : « soutra » ;

t, comme dans le français « ta » ;

r, comme en français, mais roulé ;

a, a bref, assourdi, fermé, comme le *a* anglais ;

o, comme en français, mais deux fois plus long ;

Om̐, « Ômm » ;

n, comme en français dans « na » ;

m, comme en français dans « ma » ;

h après une consonne marque une expiration ; *bha* : « b-ha » ; *dhi* : « d-hi » ;

g est toujours dur ; *gi* : « gui » ;

v se prononce « ou » ; *Bhagavat* : « b-hagaouat(e) » ;

y, comme dans « ya » ;

ai, prononcer les deux lettres, entre *aill* dans « paille » et *eill* dans « treille » ;

ā, comme le a français, ouvert, double du a bref, comme dans « câble » ;

p, comme le p français, mais toujours prononcé ; *pha* : « p-ha » (et non « fa ») ;

j se prononce généralement « dj », comme le j dans *jogging* ;

ñ se prononce comme dans l'espagnol *señor* ou *gn* dans « signe » ;

Prajñā : « pratgniâ » ;

i, comme le i français ;

e, ouvert comme le français *é*, mais deux fois plus long ;

ś est un s chuinté, comme *sh* dans l'anglais *she* ou *ch* dans l'allemand *ich* ;

ī, i long ;

c, « tch », comme dans Tchad ;

ṃ marque une nasalisation, comme *ang* dans « mangue » ;

Gambhīraṃ : « gamb-hîrang(e) » ; *caryāṃ* : « tcharillângu(e) » ;

ṇ, comme n dans « na », avec la langue sur le palais derrière les incisives supérieures (comme les *dentales* anglaises) ;

Pañca : « pangtcha » ; *skandhāṃs* : « skand-hângs » ;

Tāṃś ca : « tângsh-tcha » ;

ṛ, « ri », en roulant le r ; *ṛthak* : « prit-hak » ;

Samjñā : « sangu(e)djniâ » ; *saṃskāra* : « sangu(e)skâra » ;

Vijñānam : « ouidjniânam(e) » ;

ḥ marque une expiration prolongeant légèrement la syllabe précédente ;

Dharmāḥ : « d-harmâh(a) » ;

ṣ, comme *ch* dans « chat », en expirant un peu le h ; *lakṣaṇā* : « lakch-hanâ » ;

Avimalā : « aouimalâ » ; *caṣuḥ* : « tchakchouh(ou) » ; *avidyā* : « aouidyâ » ;

ṭ, comme le *t* anglais, avec la langue sur le palais ;

Niṣṭhā-nirvāṇaḥ : « nicht-hâ-nirouânah(a) ».

*

* *

CHAPITRE VI

Traduction du Sūtra en français

Comme tous les Sūtra, le Hṛdaya commence par les termes *Evam mayā srutam ekasmiṃ samaye...*, « Ainsi ai-je entendu en ce temps-là... », expression stéréotypée et signe convenu d'historicité et d'authenticité, toutes deux invérifiables, bien évidemment. Le Sūtra complet est transmis dans un texte de vingt-cinq *śloka* (sorte de strophes). La forme courte, sans introduction ni conclusion, réduite au corps principal, est donnée en quatorze *śloka*. C'est le texte donné ici, dont les termes seront plus loin analysés et expliqués, et qui constitue le support par excellence de l'ascèse du Bodhisattva. L'introduction, comme il est habituel, donne le lieu et les circonstances. En voici une traduction abrégée.

« Ainsi ai-je entendu en ce temps-là : le Bhagavat demeurait alors à Rajagriha, sur le Pic des Vautours. Un grand nombre de *bhikṣu*¹ et de Bodhisattvas l'entouraient. Là, le Bhagavat était plongé dans un *samādhi* appelé le profondément lumineux. Dans le même instant, le noble Bodhisattva Avalokiteśvara se mouvait dans le cours profond de la perfection de Connaissance transcendante. Il vit les cinq agrégats d'existence et que ceux-ci étaient vides de nature propre (*sans* nature propre). Alors, l'ancien Śāriputra, par le pouvoir du Bouddha, demanda au noble Avalokiteśvara : “Comment un fils ou une fille de bonne famille, qui peuvent se mouvoir dans le cours profond de la perfection de Connaissance transcendante, doivent-ils s'exercer ?” Ainsi interpellé, le noble Avalokiteśvara répondit à l'ancien Śāriputra : “Le fils ou la fille de bonne famille, voulant se mouvoir dans le cours profond de la perfection de Connaissance transcendante, doit voir ainsi...” » (fin de l'introduction).

La version longue donne aussi, en conclusion, l'approbation du Bouddha à l'exposé du noble Avalokiteśvara. Nous proposons ci-après une traduction de la partie centrale du Sūtra, le « Sūtra cœur » de la perfection de Connaissance

1. Prononcer « b-hikschou » ; il s'agit d'ascètes errant, vivant d'aumônes (de *bhikṣ*, « demander l'aumône, mendier »).

transcendante. Comme déjà dit, une explication détaillée du sens profond de ce texte est donnée plus loin.

« Om, hommage à la sublime, noble perfection de Connaissance transcendante.

« Le noble Bodhisattva Avalokiteśvara se mouvait dans le cours profond de la perfection de Connaissance transcendante ; il regarda attentivement : il vit les cinq agrégats d'existence et ceux-ci, vides de nature propre.

« Ici, Śāriputra, forme est¹ vacuité, de même vacuité est forme ; forme ne diffère pas de vacuité, vacuité ne diffère pas de forme ; quoi qu'il y ait de forme, c'est vacuité, quoi qu'il y ait de vacuité, c'est forme ; ainsi en est-il des sensations, des notions, des facteurs d'existence et de la connaissance discriminative.

« Ici, Śāriputra, tous les phénomènes ont pour caractéristique la vacuité : ils sont sans naissance, sans annihilation, sans souillure, sans pureté, sans déficience, sans plénitude.

« En conséquence, Śāriputra, dans la vacuité il n'y a ni forme, ni sensation, ni notion, ni facteurs d'existence, ni connaissance discriminative ; ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni « mental » ; ni forme, ni son, ni odeur, ni goût, ni toucher, ni activité mentale ; ni élément de l'œil jusqu'à ni élément de la connaissance mentale ; ni absence de Vue², ni cessation de l'absence de Vue, jusqu'à ni vieillesse et mort, ni cessation de vieillesse et mort ; ni malheur, ni origine, ni extinction, ni Sentier ; ni connaissance, ni obtention, ni sans obtention.

« En conséquence, Śāriputra, le Bodhisattva, par sa qualité de sans-obtention, ayant recours à la perfection de Connaissance transcendante, demeure sans obnubilations du cœur ; en l'absence d'obnubilations du cœur, il est sans crainte, il a surmonté les méprises vers le *nirvāṇa* final.

Tous les Bouddhas des trois temps, ayant recours à la perfection de Connaissance transcendante, se sont pleinement éveillés du suprême, parfait et complet Éveil.

« En conséquence, on doit connaître la perfection de Connaissance transcendante comme le grand mantra, le mantra de grande Vue, le mantra ultime, le mantra sans égal, qui fait cesser tout malheur, essentiel, sans erreur. Par la perfection de Connaissance transcendante, ce mantra a été proclamé ainsi :

Allée, allée, allée au-delà, allée complètement au-delà, Éveil, svāhā.

« Telle est la conclusion du cœur de la perfection de Connaissance transcendante. »

1. Dans « forme est vacuité, vacuité est forme », le verbe être est employé dans sa fonction de copule, pour faire une liaison entre forme et vacuité, non pas pour attribuer une qualité d'être, d'entité ou d'essence, que ce soit à la forme ou (encore moins !) à la vacuité. Voir plus loin, chapitre IX, 6.

2. Absence de vue *transcendante* des choses telles qu'elles sont.

CHAPITRE VII

Analyse des termes du Sūtra par paragraphe

Nous essaierons de serrer au plus près – tâche très difficile – le sens des termes du Sūtra. Pour cela, chaque paragraphe en sanskrit est répété, puis chaque mot important est expliqué, c'est-à-dire rendu aussi clair que peut le permettre le français, langue vivante qui, comme ses sœurs occidentales, se dégrade sans cesse avec le temps... En fait, cette dégénérescence des langues vivantes, alliée à la transformation, à la disparition ou même à l'inexistence de certains concepts, interdit toute traduction exacte d'une langue comme le sanskrit (le *parfait*), qui a peu varié avec le temps, car elle n'a pas été souillée ni amuïe par un usage courant.

Le mot *sūtra* vient du verbe *sīv*, « coudre ». Il signifie au sens littéral « fil, corde » et, figurément, « fil menant, conduisant à » ou « guidant l'ascèse ». La traduction habituelle est discours, instruction, règle et, en particulier ici, *instructions* du Bouddha ; l'équivalent pāli est *Sutta*.

1. Hommage

Oṃ namo bhagavatyai āryaprajñāpāramitāyai.

Oṃ est une syllabe (de deux phonèmes : *o*, *ṃ*) bien antérieure au Dharma du Bouddha ; elle s'écrit parfois *aum* ; selon certains, la lettre *a* représenterait l'infinité des composibilités non-manifestées, la lettre *u*, l'infinité des composibilités manifestées et la lettre *ṃ*, la transcendance¹. Cette syllabe est intraduisible.

1. L'infinité des composibilités est l'infinité des phénomènes possibles *et* compatibles avec (com-) les autres phénomènes possibles... La « transcendance » est *au-delà* du manifesté et du non-manifesté...

Namo vient du verbe *nam*, « s'incliner, se pencher, se courber », et signifie « salut à, hommage à, prosternation devant ». Il s'agit d'une expression de déférence et de respect.

Bhagavat a plusieurs sens et n'est pas vraiment traduisible ; les mots « sublime, fortuné, glorieux, illustre, vénérable, révééré » peuvent convenir. C'est également l'une des épithètes du Bouddha. (*Bhaga*, « chance, bonheur, fortune, prospérité, etc. » ; *-vat*, « ainsi que, comme, semblable à, qui possède, produit, etc. ».)

Ārya signifie « noble, digne d'être connu » (cf. le latin *nobilis*). Les *Ārya*, peuple dont on pense qu'il a envahi la vallée du Gange, se nommaient eux-mêmes ainsi pour se distinguer des *mlecchās*, les « indigènes, étrangers, ceux qui parlent une autre langue, etc. » (cf. le superlatif grec *aristoi*, « les meilleurs », sans doute issu de *ārya*).

Prajñā est le mot-clé le plus important pour l'ascèse. Il est composé du préfixe *pra-*, « en avant de, au-delà de » (cf. le grec et le latin *pro*), et de la racine *jñā*, « connaître » (cf. le français *gno/se*, le grec *gno/sis*, le latin archaïque *gno/scere*, l'anglais *to know*, etc.). Nous avons repris à notre compte l'excellente traduction donnée par Alexandra David-Néel, « Connaissance transcendante », c'est-à-dire connaissance qui est ou qui va *au-delà* de la connaissance mentale, discriminative (sk. : *vijñāna* ; le préfixe *vi-* marque la séparation, la distinction, l'analyse, la dispersion, l'éclatement, etc.). Nous l'écrivons avec une majuscule pour marquer sa prééminence. En s'éloignant de l'étymologie, on peut aussi lui donner le sens d'une « Intuition métaphysique », comme disait le Svāmi Siddheśvarānanda. C'est la fonction la plus haute du cœur (*citta*), lequel en a trois :

1. Le subconscient (*bhavanga srota*, « courant du devenir ») ;
2. Le conscient, connaissance dialectique, discursive, discriminative (*vijñāna*) ;
3. Le « sur/conscient », niveau de la Connaissance transcendante (*Prajñā*)¹.

Pāramitā. Les traductions courantes donnent « perfection, maîtrise » et, au plus haut, « suprématie ». Le Mahāyāna mentionne six *perfections* : don, éthique, patience, énergie, *dhyāna* et Connaissance transcendante (qui doit *éclairer* les cinq premières). À notre avis, « perfection » ne rend pas correctement le sens profond de *pāramitā* et, bien que nous l'ayons adoptée pour des raisons d'harmonie dans la traduction du Sūtra, nous préférons le sens donné par l'étymologie : *param*, « au-delà, au-delà de, extrêmement, suprêmement, au plus haut degré, etc. », et *itā*, « allé(e) » ; la *Prajñāpāramitā* est donc la Connaissance transcendante « allée au-delà ».

Traduction

Oṃ, hommage à la sublime, noble perfection de Connaissance transcendante.

1. Pour des explications plus complètes, voir le *Court traité de la Connaissance transcendante*, publication du Centre d'Études Dharmiques.

2. Introduction

Āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīraṃ prajñāpāramitācaryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma : pañcaskandhāṃs tāṃś ca svabhāvaśūnyān paśyati sma.

Ārya/Avalokiteśvara, « le noble (*ārya*) Seigneur (*īśvara*) qui regarde (*lokayati*) vers le bas (*ava*) », c'est-à-dire en « Amour agissant », *karuṇā*, pour toutes les existences, quelles qu'elles soient. Les noms propres ne seront pas traduits.

Bodhisattva. Nous avons déjà exposé plus haut (chapitre II) ce qu'il faut entendre par ce terme (*Bodhi*, « Éveil », *sattva*, « existence »). On dit qu'il y avait plusieurs Bodhisattvas dans l'entourage du Bouddha : Avalokiteśvara, Manjusri, Maitreya, etc. ; ils sont probablement mythiques, on ne peut trouver aucune trace historique prouvant qu'ils ont existé. Alors, comment prendre ces éléments en considération ? En fait, il importe peu que ces Bodhisattvas aient vécu ou non, seul compte vraiment le contenu de la déclaration d'Avalokiteśvara : des éléments d'ascèse à l'usage des existences *bodhisattviques* qui se dévouent pour présenter, à celles et ceux qui sont capables de comprendre, le vrai remède aux faux problèmes des humains.

Gambhīraṃ, « profondément ».

Prajñāpāramitācaryāṃ. Caryāṃ, « cours, courant », de *car*, « aller, marcher, parcourir, suivre (un chemin), etc. » ; il s'agit du *cours* vers la perfection de Connaissance transcendante *anoétique*, par la Connaissance transcendante *noétique*¹.

Caramāṇo : imparfait du verbe *car* : « il allait, il se mouvait ».

Vyavalokayati. Vi est ici une particule d'intensification de l'action ; *avalokayati* signifie « il regarde, il observe, considère » ; *sma* indique le passé narratif, la durée de l'action dans le passé ; on peut donc traduire par : « il regarda, il observa, il considéra intensément, attentivement ou profondément ».

Pañcaskandhāṃs, les cinq (*pañca*) agrégats (*skandha*) constitutifs de l'existence humaine ; ils forment l'ensemble des phénomènes physiologiques et psychologiques humains, soit :

Rūpa, la forme, le corps, c'est-à-dire *les* corps (cf. théorie des cinq corps).

Vedanā, racine *vid*, « voir, connaître » (directement) ; c'est la « vue *directe* par les sens » (antérieure à la notion) ; la traduction par « sensation » est mauvaise, mais nous n'en avons pas trouvé d'autre.

Samjñā, de *saṃ*, « avec », et *jñā*, « connaître », d'où « notion », mot très proche et de même racine.

Samskāra. Saṃ, « avec », *kāra*, « ce qui fait, qui fait faire ou qui est fait » ; famille du verbe *kṛ* (prononcer « kri »), « faire, accomplir, exécuter, produire,

1. Voir le chapitre II et plus loin.

créer, préparer, fabriquer, etc. » (cf. *karoti*, « il fait » ; *karma*, « acte, action »...). Il s'agit des « facteurs d'existence », les *co/facteurs*, à la fois *faits par* l'existence et *faisant* l'existence. Produits par les actions intentionnelles¹, les *saṃskāra* imprègnent le *bhavanga srota*, le « courant (subconscient) du devenir » ; ainsi « impressionné » par l'empreinte, la trace de l'action, qui persiste par le *saṃskāra*, ce *bhavanga srota* suscitera d'autres actions intentionnelles formant d'autres *saṃskāra*, et ainsi de suite.

Vijñāna, dernier *skandha*, est très difficile à traduire ; le mot est formé de *jñāna*, « gnose, cognition, connaissance », et *vi-*, préfixe qui marque la dualité, la division, l'éloignement, la séparation, l'éclatement, la distinction, l'analyse, l'opposition. « Conscience » ne convient pas, qui vient du latin *scīre*, « savoir » et non « connaître ». Faute de mieux, nous traduisons *vijñāna* par « connaissance discriminative ».

Voici une illustration du jeu des cinq *skandha*.

Un homme (forme ou corps, *rūpa*) se promène dans la campagne. Il voit au loin une tache blanche (*vedanā*, sensation visuelle ou, mieux, connaissance directe par l'œil). Il « connaît » qu'il s'agit d'un organisme plus ou moins apparenté aux végétaux (*saṃjñā*, notion, notion de plante, au sens commun, ce n'est pas un spécialiste de la phylogénèse !). Comme il a déjà vécu dans le passé une situation analogue, sa notion se précise, teintée par l'expérience (*saṃskāra*, les facteurs d'existence passés influencent, orientent *saṃjñā*). Et il distingue ou « re/connaît » un champignon, de telle espèce, portant tel nom, ayant telles caractéristiques, etc. (*vijñāna*, connaissance discriminative).

Vijñāna est donc une connaissance *pratique*, appliquée, résultant des activités mentales, idées, mémoire, réflexion, raisonnement, discours intérieur, etc. ; on peut la qualifier de discursive, dialectique, intellectuelle, alors que *jñāna* est une connaissance théorique, *neutre*, profonde. Quant à *Prajñā*, transcendante, elle est au-delà des deux (« transcendant » est formé à partir du préfixe *trans-*, marquant le sens de « passer au-delà », et du verbe latin *scandere*, « monter, gravir, s'élever »). Le texte déclare les cinq *skandha* « vides de nature propre », c'est-à-dire non autogènes (du grec *autogenês*, « né par soi-même, existant par soi-même »), en eux-mêmes vides d'essence, d'être, d'entité, etc. (voir ci-après).

Tāṃś, mis pour *tāni*, « ceux-ci » ; *ca*, « et ».

Svabhāvaśūnyān. *Sva* (racine I.E. **swe-*, « soi-même »), « à lui, le sien, à soi, propre » ; *bhāva*, « existence, condition, nature, disposition, caractère » (de *bhū*, « se produire, se manifester, devenir, exister... ») ; *śūnyān* est l'adjectif « vide » ; le nom correspondant, *śūnyatā*, « vacuité », représente l'une des plus importantes notions du Dharma ; il est expliqué plus loin. Le mot composé *svabhāvaśūnyān*

1. Les actions non intentionnelles ne créent pas de *saṃskāra* pour leur auteur : écraser un insecte sans le faire exprès, par exemple, n'a pas d'effets psychologiques. Rappelons, par ailleurs, qu'il y a trois *catégories* d'actions, au sens du Dharma : les activités mentales (notamment les projets, intentions, décisions, etc.), les paroles, les faits et gestes. Par conséquent, en termes d'ascèse, il y a des *saṃskāra* favorables, des *saṃskāra* défavorables et des *saṃskāra* neutres. (Seuls les Arhats et les Bouddhas ne forment plus de *saṃskāra*.)

peut donc se traduire par : « vides de nature propre, vides d'existence en soi, indépendante, vides d'essence ».

Paśyati sma. Verbe *paś*, « voir, regarder, considérer, discerner, observer, examiner » ; la particule *sma* marque le passé narratif ; donc : « il regarda, il vit, il observa ».

Traduction

Le noble Bodhisattva Avalokiteśvara se mouvait dans le cours profond de la perfection de Connaissance transcendante ; il regarda attentivement : il vit les cinq agrégats d'existence et ceux-ci, vides de nature propre.

*

3. Première constatation

Iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ, rūpān na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ evam eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānam.

Iha, « ici, en ce monde ».

Śāriputra, littéralement, « le fils de *Śāri* » (de *sārasī*, « la héron, le héron femelle »). *Śāriputra* est donné comme le principal disciple du Bouddha, avec Maudgalyāna ; ce sont des *Arhats*, éteints, *nirvanés* ; tandis que *Śāriputra* excelle en Connaissance transcendante, Maudgalyāna est réputé pour ses « pouvoirs ». Il se présente ici une difficulté pour nous qui sommes sceptiques : comment *Śāriputra*, cet homme complètement *éteint* et pour qui la question ne se pose donc plus, peut-il demander qu'on lui expose la Voie du Bodhisattva, alors que, par définition, un Bodhisattva ne peut pas *s'éteindre*, sauf en devenant Bouddha ? Encore une fois, peu importe, dans sa réponse, Avalokiteśvara nous donne le principal, la *Voie* à suivre, la Voie de celles et ceux qui ont pris la *détermination* de Bodhisattva.

Śūnyatā. Comme déjà dit, voici un mot très important pour l'ascèse, une notion clé du Dharma ; sa traduction par « vacuité » est approximative ; il vient du verbe *śū*, *śve*, « être enflé, être gonflé et creux, vide » (cf. l'anglais *swollen*, « gonflé, enflé », spécialement par le vent). « Vacuité » et « vide » viennent peut-être de *śve* après chute du *s*. L'arabe *sifr*, « zéro, vide », qui a donné le français « chiffre », pourrait être apparenté. *Śūnyatā* exprime l'absence d'une essence, d'un être, d'une êtreté ou d'une entité (tous ces mots sont issus de la racine I.E. **es-*, « être, être présent, se trouver »).

Le Dharma utilise la notion de *sūnyatā* pour caractériser la *nature* profonde des choses, telle qu'il la voit et l'enseigne : tous les phénomènes quels qu'ils soient, des plus grossiers aux plus subtils, ne sont qu'*existences*, c'est-à-dire des manifestations sans essence, sans *nature propre*¹ ; toutes les « choses » (latin *causa*, « cause ») sont déterminées, conditionnées² ; elles n'ont d'autre origine que les causes et conditions, c'est-à-dire d'autres choses, qui les rendent manifestes telles qu'elles se présentent (ou plutôt, telles que nos sens nous les présentent !³) ; et elles se développent et disparaissent de même, par les effets de causes et de conditions uniquement. Nous aimons leur comparaison à des bulles, que l'on trouve dans plusieurs textes⁴ : infinies en nombre et qualités possibles, uniques (depuis toujours et à tout jamais !) par leur taille, leur forme, la variété de leurs irisations, etc. (tous leurs *caractères*, tout ce qui fait leur *apparence*), les bulles n'en sont pas moins conditionnées, presque sans *épaisseur* et tout à fait vides. Et le déterminisme est total : aucune chose, concrète ou abstraite (y compris, bien sûr, les existences vivantes et toutes leurs productions), qui ne trouve son origine dans d'autres choses, qui ne soit l'effet de causes et la cause d'effets... Au chapitre VIII, on pourra lire une étude plus complète de *sūnyatā* et de la notion qui lui est associée, *tathatā*, la « telléité » ou « choséité », le caractère des choses⁵.

Na, particule de négation, « non, ne, pas, ne... pas, ni... »

Prthak, prthag, « séparé, différent, distinct, autre » ; *na prthak*, « pas autre, ne diffère pas ».

Traduction

Ici, Śāriputra, forme est vacuité, de même vacuité est forme ; forme ne diffère pas de vacuité, vacuité ne diffère pas de forme ; quoi qu'il y ait de forme, c'est

1. « Exister » vient du verbe latin *existere*, « sortir de, provenir de », formé du préfixe *ex-*, « hors de, à cause de, fait de, partie de... », et du verbe *sistere*, « faire tenir debout, dresser, établir, mettre, placer, soutenir, maintenir, rétablir, fixer, construire, faire paraître, amener, empêcher, retenir, arrêter, réprimer... » ; un dérivé de *sistere* est *status*, « état, condition, position, statut, manière d'être... ».

2. Le Dharma donne deux phénomènes inconditionnés, *ākāśa*, l'espace, le « brillant » (*kāś*, « paraître, briller »), et *nirvāna*, l'extinction, l'*exsufflation* du moi ; pour être inconditionnés, ces deux *dharma* n'en sont pas moins vides de toute essence.

3. Le développement scientifique, l'invention d'outils et de machines de plus en plus performants pour suppléer aux limites de nos capacités sensorielles ne changent rien à l'affaire : notre connaissance théorique et pratique des phénomènes ne peut être que médiante, ne peut être possible que par l'intermédiaire de nos sens, ce qui n'est pas incompatible avec l'efficacité, dans une certaine mesure (voir plus loin le point 5, Première conséquence).

4. Voir, par exemple, *Dhammapada* 170, *Phena Sutta* (SN 22.95).

5. Considérer la « choséité » des choses ne revient pas à admettre la « chosification » ou « réification », qui est la tendance, vicieuse à notre avis, à ramener tous les phénomènes à des objets et à les traiter comme tels. Si le Dharma met en avant trois *caractères* des phénomènes : impermanence, absence d'une essence et insatisfaction, et insiste sur leur prépondérance, il n'en néglige pas pour autant l'infinité des autres caractères (qu'il inclut d'ailleurs dans l'infinité des phénomènes), et surtout, il ne le fait qu'au regard de l'ascèse qu'il préconise et dont le but principal (non but !) n'est pas la « découverte » des phénomènes, de leurs caractères, etc., mais la « sortie » de tout phénomène, la « libération » de tout caractère...

vacuité, quoi qu'il y ait de vacuité, c'est forme ; ainsi en est-il des sensations, des notions, des facteurs d'existence et de la connaissance discriminative.

*

4. Deuxième constatation

Iha Śāriputra sarva-dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā, anutpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipurṇāḥ.

Sarva, « tous ».

Dharma, du verbe *dhṛ* (prononcer « dhṛī »), « porter, supporter, tenir, soutenir, etc. ». Ici, le mot signifie « phénomènes, choses, apparences », qu'ils soient conditionnés ou inconditionnés (rappelons que les *dharma* *inconditionnés* sont *ākāśa*, l'espace, et *nirvāṇa*, l'extinction, l'*exsufflation* du moi).

Lakṣaṇā, « caractéristique, marque, propriété, qualité, attribut, signe distinctif ».

Anutpannā aniruddhā. Le *a* initial est *privatif*, c'est-à-dire qu'il signifie « sans », il marque l'absence (et non pas la négation) ; *utpannā* signifie « né, produit, surgi, manifesté ». *Anutpannā* est donc « sans être produit, sans naissance ». *Niruddhā* est l'opposé de *utpannā*, c'est-à-dire « arrêté, empêché, cessé, détruit, supprimé, annihilé » ; donc *aniruddhā* signifie « sans être annihilé, sans annihilation ».

Amalā avimalā. Avec le même *a* privatif, *malā* signifie « tache, souillure, impureté » ; donc *amalā* est « sans souillure » ; *vi* marque la séparation, l'éloignement, l'opposition ; donc *vimalā* signifie « pur, immaculé, sans souillure », et *avimalā*, « sans pureté ».

Anūnā aparipurṇāḥ. *Ūna* est le manque, la déficience, donc *anūna* est le « sans déficience » ; *purṇa* est l'abondance, le rempli, le complet ; *pari* est un préfixe d'intensification marquant l'excès, la complétude ; *paripurṇa* est donc, à l'opposé de *ūna*, la plénitude et *aparipurṇa* est le « sans plénitude ».

Traduction

Ici, Śāriputra, tous les phénomènes ont pour caractéristique la vacuité : ils sont sans naissance, sans annihilation, sans souillure, sans pureté, sans déficience, sans plénitude.

*

5. Première conséquence

Tasmāc Śāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānam ; na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi ; na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ ; na cakṣurdhātur yāvaṃ na manovijñāna-dhātuḥ ; na avidyā na avidyākṣayo yāvaṃ na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo ; na duḥkha-samudāya-nirodha-mārgā, na jñānam, na prāptir na aprāptiḥ.

Tasmāc, de *tad*, « en conséquence, donc, pour cette raison ».

Na, particule de négation, « non, ne... pas, ni ».

Rūpa, la forme (le ou les corps : cf. la très subtile physiopsychologie orientale), *vedanā*, la sensation, *saṃjñā*, la notion, *saṃskāra*, les facteurs d'existence, et *vijñāna*, la connaissance discriminative, soit les cinq *agrégats* physiopsychologiques de l'existence humaine. Ils ont été expliqués plus haut.

Cakṣus, l'œil, *śrotra*, l'oreille, *ghrāṇa*, le nez, *jihvā*, la langue, *kāya*, le corps (aspects physiologiques), *manas*, le « mental ».

Remarque : *Manas* est issu de la racine I.E. **men-*, « avoir une activité mentale, mémoriser, réfléchir, juger... »¹ (cf. le grec *ménos*, le latin *mens*, *mentalis*, l'anglais *mind*...). Ce mot est souvent traduit par « esprit, pensée, intellect », qui ne peuvent convenir, selon nous. En effet, non seulement ils ne sont pas de même étymologie que *manas* et se rapporteraient plutôt à des *fonctions* psychiques ou mentales, mais *manas* est considéré par le Dharma comme un sens (il y a donc six sens principaux en Dharma et non cinq). C'est pourquoi nous avons choisi l'emploi substantivé de l'adjectif « mental » pour traduire ce mot, qui ne signifie pas ici « disposition d'esprit, moral, état psychologique ou psychique », mais qui désigne en quelque sorte l'« organe »² des fonctions intellectuelles et cognitives, le siège ou centre des opérations mentales : imagination, idéation, intuition, réflexion, mémorisation, remémoration, raisonnement, etc. D'ailleurs, le latin *mens* signifiait dans son sens premier « principe pensant, siège de la pensée ». Précisons pour terminer que cette analyse n'a pas pour objet de remettre en cause les connaissances concernant la place et le rôle des organes du système nerveux, notamment le cerveau, dans le fonctionnement mental (bien que non-scientifique, cette explication n'en est pas pour autant anti-scientifique !)

Rūpa, ici, les « formes » comprises comme ce que voit l'œil ; *śabda*, les sons, bruits, paroles, etc. ; *gandha*, les odeurs ; *rasa*, les goûts, saveurs... ; *spraṣṭavya*, les contacts, les touchers (les choses qui peuvent être *connues directement* par le corps) ; *dharma*, les phénomènes en général, toutes les choses qui peuvent être appréhendées, connues directement par le mental, non seulement les phénomènes

1. La racine **men-* est peut-être apparentée à la racine **manu-*, qui a donné dans de nombreuses langues « homme », en ses divers sens : humain mâle, personne ou existence humaine quel que soit son sexe.

2. Manière de dire, « organe » n'est évidemment pas employé ici dans son sens anatomique !

internes, idées, imaginations, rêves, représentations, intuitions, etc., mais aussi les phénomènes *externes*, l'ensemble du manifesté. Il convient encore de faire remarquer ici la place particulière qu'occupe le « sens mental » parmi les six sens principaux que connaît le Dharma. En effet, si chacun des cinq autres sens s'exerce dans un domaine plus ou moins spécialisé et ne « connaît » pas le domaine des autres sens, le mental, outre son propre domaine, connaît les domaines de tous les sens, les « goûte et en jouit » (et, à partir de ces *impressions* sensorielles, imagine, rêve et brode abondamment !).

Cakṣurdhātur... manovijñānadhātuḥ. *Dhātu* a plusieurs sens : « assise, racine, base, fondation, élément de base, élément constitutif, produit, ingrédient... », et aussi d'autres significations comme, par exemple, les quatre *éléments primaires* : terre, eau, feu, air. La racine du mot est *dhā*, « poser, placer, établir, fixer, produire, faire »... Trois *dhātu*, éléments ou facteurs sont nécessaires pour qu'apparaisse le *vijñāna*, la connaissance, la cognition : l'un des *six* organes des sens (rappelons encore que *manas*, le mental est considéré comme un sens), un phénomène auquel cet organe soit sensible et le *dhātu* « connaissance par cet organe ». On pourrait dire qu'un *dhātu* est l'*élément-liaison* entre l'organe du sens, le phénomène *connaissable* par ce sens et la connaissance de ce sens (ou connaissance *sensible*, si l'on veut). Par exemple, pour qu'il y ait vue, il faut un œil (*cakṣurdhātu*, « l'élément œil »), une forme visible (*rūpadhātu*, « l'élément forme ») et la connaissance de la vue (*cakṣurvijñānadhātu*, « l'élément connaissance discriminative par l'œil »). Ainsi, *manovijñānadhātu* est l'« élément connaissance discriminative du mental » (*mano*), c'est-à-dire ce qui fait naître la connaissance discriminative à partir du sens mental et d'un phénomène mental comme une idée, par exemple, ou de tout autre phénomène perçu par l'un des autres sens (il n'est pas indifférent de rappeler ici que le mot « idée » est issu du latin *idea*, lui-même repris du grec *idea*, « forme visible, espèce, catégorie », qui est dérivé du verbe *ideîn*, « voir »...)

De *cakṣurdhātur* « jusqu'à » (*yāvam*) *manovijñānadhātuḥ*, il s'agit donc de la série des dix-huit « éléments » (*dhātu*) des six sens, que le Sūtra résume en ne citant que le premier et le dernier : les six éléments-organes des sens, les six éléments-objets des sens et les six éléments-connaissances des sens, se correspondant trois à trois, chaque triade ne pouvant connaître des cinq autres, sauf celle du « sens mental », qui peut connaître, et son propre champ sensoriel et celui des cinq autres sens.

Par cette énumération – de *na rūpaṃ* à *na manovijñānadhātuḥ* –, le Sūtra nie de manière systématique la personnalité humaine et ses éléments constitutifs : dans la vacuité, l'ensemble physiopsychologique et ses manifestations *cessent*¹.

Avidyā... jarāmarañakṣayo. *A* privatif, « sans » ; *vidyā*, « vue, connaissance », est issu de *vid*, « voir, découvrir, comprendre, connaître... » (cf. le latin *video*, l'anglais *wise*, « avisé », *wit*, « compréhension » ; est peut-être apparenté le mot

1. Les activités physiologiques nécessaires au maintien du métabolisme basal continuent, évidemment, sinon il y aurait mort.

« druide », du celtique *dru-wid-es*, « grand connaisseur », racine I.E. **weid-*, « voir ». Donc, *a/vidyā* est le « sans vue », c'est-à-dire sans vue *transcendante*, sans « vue des choses telles qu'elles sont ». *Kṣayo* est extinction, cessation, dépérissement, destruction, achèvement (racine *kṣī*, « détruire, ruiner, achever »). *Jarā* est la vieillesse, la décrépitude (*jī*, « vieillir, s'user, se gâter »), *marāṇa*, l'agonie, la mort (*mṛ*, « mourir, être mourant, agoniser »). Depuis *na avidyā* jusqu'à *na jarāmarāṇakṣayo*, il s'agit, en résumé, de la négation du *Pratītyasamutpāda*, la « Chaîne des origines interdépendantes¹ », négation dans l'ordre de construction de la Chaîne et négation dans l'ordre de sa destruction : dans la vacuité, il n'y a ni production ni cessation de la production.

Duḥkha synthétise les idées de malheur, trouble, malaise, souffrance, douleur, maux du corps et du cœur, peine, chagrin, mal de vivre, tourment, détresse, langueur, souci, tristesse, nostalgie, mélancolie, difficulté, insatisfaction, déception, embarras, sentiment d'imperfection, etc., caractéristiques inhérentes à toutes existences, à tous phénomènes quels qu'ils soient, sujets, objets, des plus grossiers aux plus subtils. Il convient de rappeler ici avec insistance que le Dharma associe toujours *duḥkha* aux deux autres notions que sont *sukha*, le « bonheur », et *kha*, le « neutre » (le *rien*, le zéro entre le moins et le plus). En effet, du point de vue de l'ascèse, de l'entraînement dharmique et de son « efficacité », cette triade, ces trois aspects de la manifestation des phénomènes doivent toujours être considérés, « vus » ensemble et non séparément.

Samudāya est l'origine, le commencement (de *udi*, « apparaître, commencer, s'élever, progresser, s'accroître »).

Nirodha est la cessation, l'arrêt, l'extinction, l'annihilation (de *nir*, préfixe marquant le dehors, le manque, l'absence, la cessation, la disparition, et *udh*, « arrêter, bloquer, entraver, faire barrage, obstruer, empêcher, retenir... »).

Mārga est le sentier, le chemin, la *Voie* dharmique (racine *mṛg*, « chercher, explorer, poursuivre, pister, tracer, chasser, pourchasser »).

Cette série résume les « quatre nobles *propositions essentielles* du Dharma² », son argumentation principale : malheur (*duḥkha*), origine du malheur (*samudāya*) et suppression du malheur (*nirodha*) par l'ascèse de la Voie dharmique (*mārga*). Mais, dans la vacuité, il n'y a ni malheur, ni origine, ni extinction, ni Sentier...

Jñāna est la connaissance *théorique*, pure de toute discrimination, sans séparation, sans choix, sans préférences ; elle connaît évidemment les catégories,

1. Consulter le *Mémento du Dharma*, publication du Centre d'Études Dharmiques.

2. Cette expression est mise pour le mot composé *catvāryāryasatyāni*, dans lequel nous traduisons *satya* (du verbe *as*, « être, être présent, avoir lieu... ») par « proposition essentielle » et non « vérité, réalité » comme on le fait généralement ; cela ne signifie pas que ces propositions aient une quelconque *essence*, mais qu'elles sont primordiales, capitales, les plus importantes (« essentiel » est de même étymologie que *satya*) ; des expressions comme « propositions conformes avec ce qui existe, avec ce qui est, avec les choses telles qu'elles sont » pourraient convenir, n'était leur lourdeur.

les différences, les oppositions et les complémentarités entre les phénomènes, mais elle se fonde sur la *nature*, le caractère des choses¹ (ou s’y efforce)...

Prāpti est formé sur *āp*, « atteindre, obtenir, acquérir » et signifie « obtention acquisition, gain, profit » ; *aprāpti* est donc le « sans obtention ». Soulignons à nouveau la différence, subtile mais importante pour une bonne compréhension, entre la particule *na* marquant la négation, le négatif, et sous-entendant à l’opposé l’affirmation, le positif, et le *a* privatif, qui, en dehors de toute opposition ou dualité, marque l’absence, le manque, l’inexistence, le « sans ».

Traduction

En conséquence, Śāriputra, dans la vacuité il n’y a ni forme, ni sensation, ni notion, ni facteurs d’existence, ni connaissance discriminative ; ni œil, ni oreille, ni nez, ni langue, ni corps, ni *mental* ; ni forme, ni son, ni odeur, ni goût, ni toucher, ni activité mentale ; ni élément de l’œil jusqu’à ni élément de la connaissance mentale ; ni absence de Vue, ni cessation de l’absence de Vue, jusqu’à ni vieillesse et mort, ni cessation de vieillesse et mort ; ni malheur, ni origine, ni extinction, ni Sentier ; ni connaissance, ni obtention, ni sans obtention.

*

6. Deuxième conséquence

Tasmāc Śāriputra aprāptitvād bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ ; cittāvaraṇanāstitvād atrasto viparyāsa atikranto niṣṭhā-nirvāṇaḥ.

Tryadhvavyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ.

Aprāptitvād qualifie celui ou celle qui est « sans-obtention », c’est-à-dire complètement exempt de tout désir de résultat, éloigné de tout projet, étranger à toute recherche d’obtention, que ce soit dans le « monde » comme dans l’ascèse.

Āśritya, « comptant sur, se fondant sur, s’appuyant sur, se reposant sur, ayant recours à... » (de *śri* ou *āsri*, « s’appuyer, compter sur, se réfugier, trouver protection dans ou auprès de »).

Viharati, « il demeure, habite, réside, reste » (racine *vr̥t*, « rester, se maintenir, continuer à », ou *vihr̥*, « laisser aller, passer le temps, se promener, circuler »).

1. Rappelons que « nature » vient du latin *nascor*, « naître, avoir pour origine, provenir de, sortir de » ; autrement dit, ce que l’on nomme la *nature* est la manifestation de « l’ordre-désordre » des choses (et voyons bien qu’il y a du désordre dans l’ordre, de l’ordre dans le désordre, de l’ordre dans le désordre de l’ordre, et ainsi de suite, à l’infini...).

Acittāvaraṇaḥ = *a/citta/āvaraṇa* : *a*, « sans », *citta*, « cœur », *āvaraṇa*, « couverture, obstruction, obnubilation¹ » (racine *vr*, « couvrir, envelopper, entourer, cacher, obstruer, empêcher, fermer, arrêter ») ; d'où *acittāvaraṇaḥ* : « le cœur sans obnubilations ».

Le véritable sens de *citta* est indubitablement cœur. Les Chinois et les Japonais, nous l'avons dit, l'ont exprimé par un idéogramme qui signifie « cœur » (心). Mais cette notion s'est perdue en Occident. En français, il demeure pourtant des expressions portant partiellement le sens originel : « avoir du cœur, de grand cœur, mettre son cœur à, faire de tout son cœur, etc. » La perte du sens est assez récente : quand William Harvey² professe que le cœur n'est pas le centre des émotions mais une pompe sanguine, il confond le cœur physiologique et le cœur psychologique ! La notion de *citta* existe en yoga avec le *chakra anāhata*, le centre du « son non-frappé », et en Tao avec le *tan t'ien* médian : nous avons, là encore, un nouvel exemple de notion égarée par l'Occident, celle de « corps subtils », toujours bien présente en Orient. La question de la traduction de *citta* en français s'est donc longtemps posée pour nous. Nous avons finalement choisi « cœur ». Cela peut paraître étrange, mais les autres mots possibles, « âme » ou « psyché », s'accompagnent d'une idée de souffle qui est absente de la notion de *citta* et ils sont trop chargés de mythologie. Que l'on accepte donc « cœur », dans le sens d'un *centre subtil* qui reçoit trois « impacts » psychologiques : l'impact des *āsrava*, les « purulences ou pulsions subconscientes », l'impact du *viññāna*, les activités conscientes, neuronales et synaptiques du cerveau *mental*, et l'impact de la *Prajñā*, la Connaissance transcendante (à condition que celle-ci soit éveillée, bien évidemment). Lorsque les deux premiers impacts sont arrêtés, le *citta* devient immobile et la *Prajñā* est totale³.

Il y a trois catégories d'obnubilations du cœur (*cittāvaraṇa*) :

- *Karmāvaraṇa*, les obnubilations dues au *karma*, ce dernier mot compris comme la *résultante* des actes passés : si l'hypothèse d'une pluralité d'existences n'est pas vérifiée, on peut constater d'expérience, en cette vie même, les conséquences des actes, paroles, pensées, intentions, etc. ; dans ce sens, le *karma* peut créer des obstacles, des obstructions qui aveuglent le cœur, l'empêchant de se libérer, de s'affranchir de ce qui l'assujettit et le contraint...

1. Du latin *obnubilatio*, « action de couvrir » comme le ferait un nuage (*nubes*, « nuage, voile »).

2. Médecin anglais de la première moitié du XVII^e siècle.

3. Il s'agit de l'arrêt (provisoire) que l'ascète peut rendre possible, par exemple, au moyen de techniques telles que *Ānāpānasati* (p.), la « Vigilance remémorative appliquée à l'inspiration et à l'expiration », et non pas de l'arrêt *inconscient* qui se produit à chaque période de sommeil profond. On peut donc dire de cet « état de non-état », où la *Prajñā* est seule, totale, qu'il est comme un sommeil profond *supraconscient*, c'est-à-dire avec la seule *vigilance* de la *Prajñā*, sans activités mentales et sans l'influence des pulsions subconscientes, qui sont, au moins momentanément, arrêtées, comme suspendues.

- *Kleśāvaraṇa*, les obnubilations dues aux *souillures du cœur*¹, autres sources d'aveuglement, elles-mêmes produites par les *saṃskāra* (même racine que *karma*, *kr*, « faire, créer, produire, fabriquer... »), les facteurs d'existence passés, qui remontent du subconscient (*kleśa*, que nous traduisons par « souillure du cœur », est issu, soit de la racine *kliś*, « affliger, tourmenter, faire souffrir, avoir de la peine », ou de *śliṣ*, « joindre, coller, adhérer, être attaché à »).
- *Jñeyāvaraṇa*, les obnubilations qui proviennent d'une *connaissance* erronée (*jñe = jñā*), d'une méprise, par ignorance ou par manque de vigilance, d'observation, comme, par exemple, celle qui fait attribuer une essence à quelque chose de connu ; les « connaissances » sont une source inépuisable d'aveuglement...

Nāstitvād, « inexistance, absence » (issu peut-être de *naś*, « disparaître, être détruit, effacé, chassé, écarté, oublié, éteint, rendu vide... »).

Atrato, « sans crainte » (*a*, « sans », *tras*, « trembler, avoir peur, être effrayé, terrifié »).

Viparyāsa. Le préfixe *vi* marque l'éloignement, la dispersion, la séparation, la division, etc. ; le préfixe *pari* marque l'abondance, le dépassement, l'excès... ; la juxtaposition *vi/pari* donne donc « éclatement, éparpillement, dispersion extrême, grand éloignement, opposition complète » ; par conséquent, avec la racine *as* (*asyati*), « jeter, lancer », *viparyāsa* suggère l'idée de perversion, déviation extrême, inversion, fourvoiement, grave méprise, erreur, confusion totale... Nous avons choisi « méprise ».

Le Dharma donne quatre méprises : prendre l'impermanent pour le permanent, prendre l'insatisfaisant pour le satisfaisant, prendre ce qui est sans-essence comme ayant une essence, prendre l'impur pour le pur ; ces méprises ont trois sources : les vues, opinions (*dṛṣṭi*), les notions (*saṃjñā*), le cœur (*citta*).

Atikranto, « il a surmonté, il a dominé », de *atikram*, « traverser, franchir, dépasser, surmonter, dominer, laisser de côté, négliger, laisser aller, aller au-delà, abandonner, laisser derrière soi, se tenir au-dessus, au-delà... » (*ati*, « sur, au-dessus, au-delà », *kram*, « aller, marcher, s'avancer »).

Niṣṭhā-nirvāṇaḥ. *Niṣṭhā*, « achèvement, aboutissement, fin, dénouement, conclusion, acmé, point culminant » ; *nirvāṇa* est le « but » de l'ascèse dharmique (c'est-à-dire un « non-but », puisqu'il n'y a rien à atteindre et que nul n'y atteint !). Pour l'*arhat*, c'est l'extinction le plus tôt possible, pour le *Bodhisattva*, c'est devenir un Bouddha afin de *sortir*, tirer hors du malheur le plus d'existences possible. *Nirvāṇa* a plusieurs étymologies probables : avec le préfixe *nir*, *nis*, qui marque le dehors, la sortie, la disparition, la négation, la restriction, l'achèvement, on aurait soit *vā*, « s'éteindre, cesser », comme la flamme d'une lampe qui n'a plus

1. Le Dharma donne dix principales « souillures du cœur » : désir, agressivité, stupidité, orgueil, opinions (ou certitudes, croyances), doute stérile, torpeur, agitation (ou regrets, remords), absence de honte (des actes défavorables), absence de crainte (des conséquences de ces mêmes actes).

d'huile – donc une extinction par épuisement du « carburant » ; ou bien *vā*, « souffler », comme le vent souffle la flamme d'une bougie – donc une extinction par cessation, arrêt, disparition. Ce pourrait être encore *nir/vr*, « enlever, découvrir, débarrasser, affranchir, délivrer » (*vr*, « couvrir, envelopper, obstruer, empêcher, arrêter ») – donc une annihilation par libération des racines, purulences, climats, souillures, obnubilations, méprises, etc. L'une ou l'autre des ces étymologies suggère que le *nirvāṇa* (prononcer « nirouâna ») est l'*exsufflation* de tout ce qui fait le moi, l'ego... Dans le Sūtra, le point culminant, l'acmé, le complet et parfait achèvement de l'ascèse, le « nirvāṇa final » est l'atteinte de la *Bouddhété*, c'est-à-dire l'extinction totale et définitive, le *parfait* et *complet* Éveil.

Tryadhvavyavasthitāḥ. *Try*, « trois » ; *adhva*, « temps et distance, période, laps de temps » ; *vyavasthitā*, « situé, se trouvant, compris dans » ; la traduction est donc : « étant, se trouvant, se tenant dans les trois périodes de temps », c'est-à-dire le passé, le présent et l'avenir (qui ne sont que des manières de dire !).

Sarva-buddhāḥ, « tous les Bouddhas ». *Buddha* est un adjectif, un qualificatif, une épithète : l'« Éveillé » (faute de mieux !) ; la racine est *budh*, « éclore, s'ouvrir, s'éveiller, (se) réveiller, veiller, découvrir, apprendre, comprendre »...

Anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. *Anuttarā*, « suprême, ultime » (*an*, « sans », *uttara*, « supérieur ») ; *samyak*, « parfait, complet » (*sam*, « complètement, totalement, parfaitement ») ; *sambodhi*, « complet, parfait Éveil » ; *abhisambuddhāḥ*, « au plus haut, supérieur, suprême » (*abhi*), « tout à fait, complètement, parfaitement éveillé » (*sambuddhā*). Cette formule redondante exprime l'achèvement complet, l'accomplissement total de l'ascèse.

Traduction

En conséquence, Śāriputra, le Bodhisattva, par sa qualité de sans-obtention, ayant recours à la perfection de Connaissance transcendante, demeure sans obnubilations du cœur ; en l'absence d'obnubilations du cœur, il est sans crainte, il a surmonté les méprises vers le nirvāṇa final.

Tous les Bouddhas des trois temps, ayant recours à la perfection de Connaissance transcendante, se sont pleinement éveillés du suprême, parfait et complet Éveil.

*

7. Conclusion : le mantra

*Tasmā j jñātavyam : prajñāpāramitā mahā-mantra mahā-vidyā-mantra
'nuttara-mantra 'samamamantraḥ sarva-duḥkha-praśamaṇaḥ satyam
amithyatvāt prajñāpāramitāyam ukto mantraḥ-tadyathā :
gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.*

Iti prajñāpāramitā hṛdayaṃ samāptam.

Jñātavyam, « on doit connaître » (racine *jñā*).

Mantra. Étymologie probable : *man*, « avoir une activité mentale » (cf. *manas*) ; *tra*, « qui protège, préserve, défend » (*traī*, « défendre, protéger, préserver, sauvegarder ») ; *tra* peut venir aussi de *tṛ* « traverser, passer à travers, vaincre, surpasser, atteindre, parvenir à, libérer, faire traverser, conduire... »

Un mantra est une formule paradoxale dont la fonction principale est de mettre le mental à quia (pour le faire taire). La personne qui a reçu un mantra doit « s'en servir » le plus souvent possible, le mantra peut/doit être présent au mental en toute occasion ; c'est un support d'unification du cœur (*citta*), de concentration, de composition (*samādhi*) ; et c'est aussi un *outil* très efficace pour s'entraîner à la « Vue profonde » (*vipaśyanā*), pour la développer, ainsi que pour *éveiller* et développer la *Prajñā*, car il force, il pousse en quelque sorte la Connaissance transcendante à *travers* le mental de l'ascète.

Un mantra ne peut, ne doit être transmis que sur demande, par un *dharmacārin* l'ayant lui-même reçu et compris, à un autre *dharmacārin*, c'est-à-dire à une personne engagée sur la Voie du Dharma. En effet, lorsque la Connaissance transcendante s'est éveillée quelque peu dans le *citta*, on peut ressentir la nécessité, le besoin de l'aide d'un mantra. Il faut alors en demander la transmission à un *instructeur*, c'est-à-dire un autre *dharmacārin* qui soit capable de le transmettre, ce qui sous-entend qu'il l'ait lui-même compris profondément. Dans ces conditions, le mantra agit de trois façons, à trois « niveaux », si l'on peut dire.

- Physiologiquement, par le son, l'arrangement des syllabes, la prononciation, il est facteur de calme, de régulation, d'équilibre, d'énergie.
- Psychologiquement, par influence *paradoxale* sur les fonctions mentales, les activités intellectuelles, la connaissance discriminative, il questionne, stimule, oriente la réflexion ; et le paradoxe peut aussi contraindre le mental à se taire en le mettant à quia (le mental bute sur le sens du mantra), laissant une possibilité de plus grand éveil de la *Prajñā*.
- En transcendance, il développe et fortifie la *Prajñā*, qui peut « aller » jusqu'à la perfection, c'est-à-dire au-delà du mental, en l'absence de toute activité mentale (et, donc, en l'absence du mantra...).

Mahāvidyā, « grande vue » ; '*nuttara* est mis pour *anuttara*, « sans supérieur, ultime » ; '*samasama* est mis pour *asamasama* : *sama*, « pareil, égal, même », *asama*, « sans pareil, inégalé », d'où « égal à l'inégalé, sans pareil, suprême ».

Praśamana, « qui fait se calmer, qui pacifie, tranquillise, soulage, protège, guérit, fait cesser (*śam*, « s'apaiser, se calmer, être en paix, se reposer, se désister, renoncer, s'arrêter, s'éteindre »).

Satyam, adjectif de racine *as* (*asti*), « être », d'où « qui est, essentiel, conforme à ce qui est ». Le non *satya* est l'opposé de *bhāva*, l'existence, la condition, la situation, le caractère, la nature, (racine *bhū*, « exister, sortir de, devenir ») ; on le traduit généralement et à tort, selon nous, par « vérité ». Nous préférons l'« essentiel », c'est-à-dire « ce qui est en conformité avec ce qui est » (et non pas « ce qui a une essence »), que nous employons, par exemple, pour nommer les *catvāryāryasatyāni*, les « quatre nobles propositions essentielles (*satyāni*) » du Dharma : *duḥkha*, *samudāya*, *nirodha*, *mārga*.

Amithyatvāt, de *mithya*, « fausseté, erreur, tort, illusion, apparence, tromperie », donc, *amithya* : « sans (*a*) fausseté, sans erreur, sans illusion, convenable... ».

Ukto, de *uktā*, « dit, prononcé, parlé, proclamé ».

Tad yathā, « ainsi, ainsi qu'il suit ».

Gate, « allée » (de *gam*, « aller, marcher, aller vers, atteindre, conduire ») ; il s'agit d'un vocatif féminin qui nomme et appelle, désigne et interpelle à la fois la *Prajñā* : qui « va » ? qui est « allée » ? la Connaissance transcendante ; ou encore, qui va ? qui mène au-delà, qui *pousse* à aller au-delà ? sous-entendu : de tout phénomène quel qu'il soit... On pourrait penser aussi à un locatif masculin : où est la Connaissance transcendante ? en celui ou celle qui est allé, allé, etc., mais cela paraît peu probable, car beaucoup moins signifiant !

Pāragate, « allée au-delà » (*pāra*). Dans un premier temps, la Connaissance transcendante noétique de l'ascète lui fait connaître de manière *discontinue*, peu à peu, par degrés, la *vacuité-telléité*, caractéristique principale des phénomènes ; puis elle se développe jusqu'à la *perfection* de Connaissance transcendante noétique qui, *constamment*, voit les choses comme elles sont, vides et telles. Mais à ce point, le *citta*, le cœur n'est pas immobile (*acala*), puisque la Connaissance transcendante est noétique, influençant les activités des *six* sens encore présentes (bien que de plus en plus rares, subtiles et légères).

Pārasaṃgate, « allée complètement au-delà » (*sam* est ici un préfixe d'intensification : « tout à fait, complètement, totalement »). C'est la dernière étape : peu à peu, la Connaissance transcendante devient a/noétique, elle n'a plus besoin d'influencer les activités des six sens et celles-ci s'arrêtent. Le cœur devient alors immobile et l'on *entre* (manière de dire !) dans la « totale vacuité » (*atyante śūnyatā* ; *atyanta*, « constant, ininterrompu, extrême, sans limite » : préfixe *ati*, « au-delà, loin de », et *anta*, « limite, bord, fin »).

Au plus haut, les purulences (*āsrava*) sont « asséchées », le subconscient « épuré », il n'y a plus de climats, plus de souillures du cœur, il y a disparition, cessation des soifs, extinction, *exsufflation* du moi, ce *système de systèmes* illusoire, *nirvāṇa*...

Bodhi est ici le « parfait *Éveil* des Bouddhas ».

Svāhā est une interjection non spécialement bouddhique. *Svā* est apparenté à *su* et indique le bon, l'heureux, le favorable, le propice ; *hā* signifie « être ou aller de l'avant » (autre possibilité : *āhṛ*, « porter en avant, apporter, offrir... »). Ce petit mot intraduisible marque à la fois le soulagement et le souhait, le vœu de bonheur pour toutes les existences...

Iti, « ainsi, tel ».

Samāptam signifie fin, achèvement, aboutissement, accomplissement, conclusion parfaite.

Traduction

En conséquence, on doit connaître la perfection de Connaissance transcendante comme le grand mantra, le mantra de grande Vue, le mantra ultime, le mantra sans égal, qui fait cesser tout malheur, essentiel, sans erreur. Par la perfection de Connaissance transcendante, ce mantra a été proclamé ainsi :

Allée, allée, allée au-delà, allée complètement au-delà, *Éveil*, *svāhā*.

Telle est la conclusion du cœur de la perfection de Connaissance transcendante.

*

* *

CHAPITRE VIII

À propos de la Vacuité

La Vacuité¹, concept fondamental du Dharma, est bien difficile à comprendre, surtout en Occident. Les occidentaux sont en effet presque exclusivement tournés vers le *positif*. Une preuve flagrante de cet excès et de l'aveuglement auquel il conduit est donnée par le mot « réalité », dont le sens habituel sous-entend un être, une êtreté, une entité ou une essence, mots qui sont tous dérivés du verbe être, nous l'avons dit, et dont la racine I.E., **es-*, « se trouver, être là, présent », implique la durée, la continuité, la constance, la fixité, etc. Ce sous-entendu quasi inconscient associe donc une forte idée de permanence et d'immutabilité au mot « réalité », alors qu'il vient du latin *res*, « chose », et que toute chose n'est qu'apparence changeante, comme l'exprime si bien « phénomène », synonyme de chose (le grec ancien *phainomenon*, « ce qui paraît, se montre, brille... », désignait à l'origine les phénomènes astrologiques, astronomiques ou météorologiques : étoiles filantes, éclairs, etc. ; la famille du verbe *phainein*, *phainesthai*, « faire briller, faire voir, se montrer, apparaître », a donné « fantôme, fantaisie, phantasme, pantin... »).

Le vrai sens de « réalité » est donc *choséité*, le fait d'être une chose : rien n'est *en soi*, tout est toujours quelque chose. Le Dharma représente cette notion par le mot *tathatā*, la « telléité », le fait d'être tel (cf. l'anglais *suchness*), ainsi et non autrement, en dépendance de telles causes et de telles conditions, qui fondent l'existence sans qu'il y ait nécessité d'un *être* quelconque. *Tathatā* exprime la *Vue transcendante* de la nature², des *caractères* des choses, caractères changeants, impermanents, vides d'être (sans essence), donc décevants, mais « tels ». Et dans toutes ces choses, il faut bien sûr inclure ce qui perçoit les choses, c'est-à-dire cet ensemble, ce « système de systèmes » fait de forme (corps), sensations, notions, facteurs d'existence et connaissance discriminative, lui-même impermanent, vide, décevant et tel...

1. Sanskrit : *śūnyatā*, pāli : *suññatā*.

2. Du latin *nasci*, « naître, sortir de, provenir de ».

Nous avons vu plus haut que *śūnyatā* a pour racine le verbe *śū* (ou *śve*), « enfler, être gonflé, creux », que l'on retrouve dans le verbe anglais *to swell*, « enfler, gonfler » ; un autre mot que « vacuité » conviendrait donc bien pour traduire *śūnyatā*, s'il existait en français : « bulléité ». En effet, comme déjà dit, tous les phénomènes, systèmes, ensembles de phénomènes ou systèmes de systèmes peuvent être comparés à des bulles : ils naissent, gonflent, se dégonflent (ou éclatent !) et disparaissent... Mais, pour la plupart des existences humaines, l'idée même d'une vacuité des phénomènes est inadmissible : voir toutes les choses, les existences, les personnes, les objets, les concepts, les idées, bref le « monde », les « autres » et sa propre existence comme vides est désolant pour qui ne peut s'affranchir du positif, des croyances, des opinions, des certitudes, des convictions (y compris celles de la science). Cette vacuité est même tout à fait incompréhensible et révoltante pour qui ne contrôle pas les accès irrationnels de son cerveau et fabrique sans cesse des espérances, des imaginations, voire des hallucinations, cependant que son cerveau rationnel, sans contrôle lui non plus, cherche à tout expliquer, à tout *rationaliser*.

Cependant, lorsque la Connaissance transcendante, cette *Intuition métaphysique* trans/logique, trans/dialectique, trans/rationnelle, est éveillée puis « fortifiée » par le *bhāvana*, l'entraînement dharmique, les « techniques » de développement des « facteurs de l'Éveil » étayées par l'éthique dharmique¹, alors s'installe et grandit la *Vue* des choses telles qu'elles sont, et la *connaissance* de la vacuité devient *Béatitude* ; cette Béatitude assèche les purulences subconscientes (*āsrava*) et cette purification du subconscient supprime ces *choses* psychiquement si périlleuses que sont les climats (*amuśaya*) et les souillures du cœur (*kleśa*). Alors, ce cœur devenant immobile (*citta acala* ; en japonais, *mushin*), l'on parvient, comme déjà dit, à la « totale vacuité », *atyante śūnyatā*, qui est totale Béatitude, Béatitude continue² de la *Connaissance* de l'Absolu, de l'Inconditionné...

L'on pourrait, comme le font les *Écritures* du Mahāyāna, gloser sans mesure sur la vacuité, expliquer ses dix-huit « applications », par exemple. Cela pourrait être utile pour certains, mais nous sommes bien de l'avis de Huìnéng³ quand il dit :

1. La racine de *bhāvana* est *bhū*, « se produire, se manifester, exister, devenir... » ; *bhāvana* est donc l'*action* de faire exister, faire devenir, produire, développer, etc., c'est-à-dire la *conduite*, l'ensemble des actes favorables à l'apparition et au développement de quelque chose (ce qui ne signifie pas la certitude de cette apparition et de ce développement !). S'agissant du Dharma, le *bhāvana* est synonyme de l'ascèse que soutient, supporte le Dharma ; cette ascèse comporte trois divisions : l'éthique (*śīla*), les techniques de composition-concentration (*samādhi*) et la Connaissance transcendante (*Prajñā*), laquelle renseigne, oriente, *surveille* les deux autres. Il y a sept facteurs, membres, auxiliaires, constituants, etc. de l'Éveil (*sapta sambodhyaṅga*) : la vigilance remémoratrice (*smṛti*), l'investigation du Dharma ou des dharmas (les phénomènes) (*dharmapraṇicaya*), l'énergie (*vīrya*), le transport joyeux (*prīti*), la tranquillité (*praśrabdi*), la composition-concentration (*samādhi*) et la « Vue sereine » ou sérénité (*upekṣā*).

2. *Atyante* signifie constant, ininterrompu, extrême, total, sans limite (*ati*, « au-delà » ; *anta*, « limite »).

3. Grand Éveillé chinois du VII-VIII^e siècle de l'ère occidentale.

« Pourquoi discourir sur le vide pendant des milliers de *kalpas*¹ ? La parole seule n'est d'aucune utilité pour voir en votre propre nature. Vous pouvez piller tous les Sūtra, jamais vous n'atteindrez votre but ! ».

Et il nous paraît évident que seul le silence vigilant de la Connaissance transcendante peut faire connaître *profondément* la vacuité. Reste que cette *Prajñā* peut s'éveiller en diverses occasions : écoute ou lecture de textes, vue d'un spectacle inattendu, rencontre avec un paradoxe déroutant, etc. Et nous essayons ici de provoquer cet *accident*, cette *catastrophe* salutaire qui peut faire « sortir » de la positivité infantile, vice majeur...

Toutes les modalités du Dharma font de la vacuité un thème principal, une notion de base qu'il est nécessaire de connaître. Voici un texte du Theravāda qui en montre toute l'importance (extrait du *Piṇḍapātapārisuddhi Sutta*, MN 151).

« Quand le vénérable Sāriputta se fut assis à distance respectueuse, le Bhagavat lui dit :

- Sāriputta, vos facultés (*indriya*)² sont calmes, votre teint est pur et radieux. Dans quel état demeurez-vous maintenant si pleinement ?
- Bhagavat, je demeure maintenant pleinement dans la vacuité.
- Bien, bien, Sāriputta, certainement vous demeurez maintenant pleinement dans l'état des grands hommes³, car cela, Sāriputta, est l'état des grands hommes, c'est-à-dire la vacuité. »

Cependant, se demandera-t-on peut-être, si « tout est vide », pourquoi y a-t-il amour ? En quoi consiste cet *Amour dharmique* qu'on dit « pur », illimité, agissant, mais sans sujet, sans objet ? Pour le comprendre, il faut bien voir que les notions de vacuité et de telléité des phénomènes sont inséparablement liées. Reprenons et développons donc la thèse dharmique du déterminisme total, exprimée par l'association *sūnyatā-tathatā*.

Si les phénomènes ne sont faits que d'autres phénomènes, alors non seulement ils ne peuvent « être », exister par eux-mêmes, en eux-mêmes, ils sont vides d'essence (*sūnyatā*), sans principe intrinsèque et, par conséquent, sans autonomie, sans liberté ; mais encore cette vacuité permet-elle, et peut-être même favorise l'infinité de leurs caractères, de leurs natures, de leurs « manières » d'exister (*tathatā*) ; et alors s'explique également leur unicité : depuis la nuit des temps et à tout jamais, chaque phénomène manifesté est unique du fait même du changement

1. Un *kalpa* est la durée nécessaire pour user une montagne de fer de un kilomètre de hauteur sur un kilomètre de diamètre en l'effleurant une fois par siècle avec une mousseline de la soie la plus fine de Bénarès...

2. Les plus importantes facultés humaines (*indriya*) sont les « pouvoirs d'Éveil », qu'il s'agit pour l'ascète de développer en « forces » (*bala*) par le *bhāvana*, le développement, l'entraînement aux techniques de l'ascèse ; ces cinq principaux « pouvoirs-forces » sont : la confiance (*śraddhā*), l'énergie (*vīrya*), la vigilance remémoratrice (*smṛti*), la concentration-composition (*samādhi*) et la Connaissance transcendante (*prajñā*).

3. *Mahāpurisa* : *mahā* : grand ; *purisa* : homme, existence humaine, personne, personnage.

permanent auquel sa vacuité en quelque sorte *soumet* sa telléité (jusqu'à sa disparition !).

Que ce soit vers l'infiniment petit ou vers l'infiniment grand, on peut dire aussi que l'ensemble des phénomènes, le « monde » à l'instant *t* est constitué d'une infinité de *compossibilités* manifestées sorties, par probabilité, par coïncidence¹, de l'infinité des compossibilités non manifestées (une compossibilité étant une possibilité compatible *avec* (com-) les autres possibilités) ; ou bien encore, que chaque phénomène suit une *courbe d'existence* particulière, unique, qui se dessine d'instant en instant infinitésimaux par l'association, la combinaison, la réaction, la rétroaction et bien d'autres *relations* aléatoires, fragiles, fugaces, avec d'autres phénomènes, sans principe directeur (intérieur ou extérieur), sans signification ni schéma préétablis, sans direction ni but prédéterminés et sans qu'une quelconque origine première ni aucune fin dernière ne puissent être trouvées. La « ronde des phénomènes », le *samsāra*, n'a ni commencement ni fin, dit le Dharma (*samsāra* vient du verbe *sr*, « couler, rouler, courir, aller vite, bouger rapidement, fuir... »). Et, comme l'affirment plusieurs Suttas² : « Inconcevable, Bhikkhus, est le commencement de cette errance (le *samsāra*) ; on ne peut trouver le premier point de départ de cette course des existences qui, égarées par l'ignorance et liées par le désir, se hâtent et se pressent dans cette ronde des vies successives. » (Nous pouvons considérer notre existence présente comme une « succession de vies », sans qu'il soit besoin d'accepter l'hypothèse d'autres existences, avant ou après celle-ci.)³

Telle est donc la telléité : une infinité de phénomènes, de systèmes, de systèmes de systèmes (*holons d'holons*), éléments et relations, en co/existence, en co/incidence, qui font (et défont) la manifestation, dans une *interdépendance* généralisée et circulaire, sans commencement ni fin connaissables. Qui ne voit cela est aveuglé, ébloui par les irisations de *surface* des phénomènes (que le Dharma compare souvent à des bulles)⁴, apparences qui couvrent, *masquent* leur vacuité et exposent ainsi à toutes les méprises, à toutes les déceptions...

Ainsi, peut-on Voir de même, en *transcendance*, toutes les existences humaines (donc sa propre existence !) et cette Vue profonde à la fois conduit à l'abandon du moi illusoire et accompagne cet abandon. Il en résulte une « sérénité », une « vue

1. « Coïncidence » vient du latin *co/incidere*, littéralement « tomber ensemble au même point » : éclairant !

2. Par exemple, l'*Assu Sutta*, SN 15.3.

3. Il faut bien voir que la thèse dharmique est loin d'être pessimiste, comme certains le prétendent, puisque le déterminisme total contient tous les changements possibles (une infinité de changements, mais il y a évidemment des impossibilités !) et, donc, le changement radical, définitif qui consiste à échapper au *samsāra*, à sortir de la « ronde des phénomènes » ; c'est l'hypothèse d'un *au-delà* des phénomènes, Inconditionné, Absolu (cf. le latin *ab/solutus*, « sans liens ») et la possibilité d'y *accéder*, ici et maintenant, par l'extinction, « l'exsufflation du moi » (*nirvāṇa*), au terme d'une ascèse qui est en quelque sorte la préparation à ce changement *catastrophique* – au sens ancien de « changement soudain et irréversible » –, un « conditionnement au déconditionnement » (conditionnement seulement *préférentiel*, car il ne peut évidemment pas y avoir de conditions pour l'Inconditionné...).

4. Voir, par exemple, *Dhammapada* 170, *Phena Sutta* (SN 22.95).

sereine » (*upekṣā*) et un détachement¹ suprême (constant quelles que soient les conditions), qui est au-delà et, pour ainsi dire, *au-dessus* de tout amour², mais qui, à l'occasion, se manifeste en *Amour dharmique*, sans sujet, sans objet : qui aime ? qui est aimé ? Nul ! Mais il y a l'Amour... L'anecdote suivante le montrera peut-être.

« Des cris, de la fumée, une maison brûle... À l'intérieur, un enfant blessé tente en vain de s'échapper... Coïncidence : quelqu'un passe par-là... Il fonce à travers les flammes, tire l'enfant dehors... sauvé ! Puis le sauveteur, un Éveillé, s'éloigne, impassible... »

Cette petite histoire est aussi une parabole : le Bodhisattva doit tenter tout ce qui est en son pouvoir pour *éveiller* la Connaissance transcendante chez celles et ceux qui sont prêts. Il doit ensuite les pousser à développer cette Connaissance au plus haut, afin qu'ils deviennent capables à leur tour d'appliquer le meilleur remède, le remède *parfait* : sortir de l'illusion, Voir l'illusoire des phénomènes, Voir l'illusoire du moi. Cette Vue les fera passer à la fois au-delà du positif : désirs, vouloirs, projections, espoirs..., et au-delà du négatif : animosité, revendication, amertume, déception, souffrance, souffrance de la souffrance, nostalgie, mélancolie, mal de vivre, dé/goûts, peur de la mort, etc.

Voici encore un extrait tiré du *Mahāvairocana Sūtra*, qui insiste sur la transcendance de la vacuité.

« Ce que l'on appelle vacuité ne relève ni des organes des sens, ni de leurs objets. Cela n'a ni caractéristique, ni domaine sensible. Cette vacuité est transcendante par rapport à toutes vaines discussions (*prapañca*). C'est en s'appuyant sur cette vacuité que les Enseignements du Bouddha prennent naissance en série. Elle est donc transcendante par rapport aux sphères du conditionné et de l'inconditionné, par rapport à toute production, par rapport à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, au goût, au corps et au mental. »

Et, tirés du *Prajñānāma-mūla-madhyamaka-kārikā*, dit « Traité de la Voie moyenne » ou « Traité du Milieu » et attribué à Nāgārjuna.

« Si quelque chose de non-vide existait, il y aurait bien un vide quelconque, mais, puisqu'il n'y a rien de non-vide, comment le vide existerait-il ? »

1. « Détachement » est l'une des traductions possibles des mots sk. *virāga*, « le sans convoitise, sans désir, sans passion, le dé/goût (absence de goût et non répugnance)... », ou *vairāgya*, « impassibilité, désintéret pour le monde, laisser-aller les choses, indifférence (non-différence, absence de différences entre les phénomènes quels qu'ils soient)... » (de *rāga*, « convoitise, désir, vouloir, vouloir avoir, vouloir posséder... », et *vi*, préfixe privatif marquant la séparation, l'éloignement, l'extérieur, le manque, l'absence, l'opposé, etc.). Remarquons que les deux sens du verbe « détacher » : enlever des taches et enlever des liens, s'appliquent à l'ascèse dharmique : d'une certaine manière l'ascète s'entraîne à « purifier » son cœur (penser aux purulences, climats, souillures...) et, ce faisant, il est conduit à se débarrasser des liens qui le lient à sa condition illusoire...

2. L'amour dont il est question ici n'est pas l'amour commun, c'est évidemment un amour « pur », pur de tout désir, de toute animosité et de toute ignorance !

« Les Bouddhas ont dit que la vacuité était la seule sortie de toutes les vues, mais que ceux qui croient à la vacuité sont inguérissables. »

Terminons par ces quelques mots du vieux Páng (*Páng Jūshi*)¹.

« Quand le soleil se couche, le vieux Páng dort dans le vide

« Quand le soleil se lève, le vieux Páng marche dans le vide

« Assis dans le vide, il chante ses chants vides qui résonnent dans le vide. »

Vacuité,
Vacuité de vacuité,
Tout n'est que vacuité,
Et délice du cœur immobile.

*

* *

1. Éveillé Chinois de la fin du VIII^e siècle de l'ère occidentale.

CHAPITRE IX

L'ascèse du Bodhisattva selon le Hṛdaya Sūtra

1

Nous l'avons déjà dit, nous sommes sceptiques, car nous doutons, non pas stérilement, mais *méthodiquement*, par l'observation, la considération, l'étude, comme l'indique la racine I.E. du mot, **skep-*, « regarder », et l'adjectif grec *skeptikos*, « qui observe, examine, réfléchit (et n'affirme rien) ». Il nous est possible de ne pas croire, car « qui » croirait en « quoi » ? Et, par conséquent, nous doutons, nous doutons sans réserve, nous nous sentons frères des Kālāmās du *Kālāmā Sutta*¹, que le Bouddha approuvait et encourageait dans leur attitude de doute généralisé à l'égard des diverses doctrines et religions de leur temps.

Ainsi, il ne s'agit pas du tout de croire en cette « destinée » du Bodhisattva, telle que la décrivent les *Écritures* et qui consiste à parcourir pendant des *kalpas* les « dix terres » (*bhūmi*) avant de devenir un Bouddha. Ces terres ou « stages » du Bodhisattva seraient en quelque sorte les étapes de son développement vers l'Éveil ; les textes nous les décrivent marquées de caractéristiques précises et leur franchissement demanderait à chaque fois énormément d'efforts et de temps... Il y a, là encore, matière à des débordements imaginaires, et nous considérons cela comme une hypothèse qui sera peut-être vérifiée, l'hypothèse du *karma* après la mort. Mais, pour ce qui se passe avant la mort, la notion de *karma* est bien vérifiable, ici et maintenant : tous les actes de l'existence présente ont leurs conséquences en cette vie même, c'est un fait d'expérience ! Rappelons que le Dharma connaît trois sortes d'actes : les activités mentales (notamment les projets, intentions et autres décisions), les paroles, les faits et gestes. Et laissons de côté ces folles histoires de « vie après la mort » (!), car qui, véritablement mort, pourrait en administrer la preuve ?

1. Voir en annexe la traduction de ce texte majeur.

Ayant expérimenté, si peu que ce soit, l'illusion du moi, cette source de tout mal/heure¹, ayant vu ce moi comme vide d'essence, vide d'entité et comme un système de systèmes, avec toutes les caractéristiques des systèmes : entropie, néguentropie, rétroaction, etc., nous avons compris que cette Vue est le seul remède à tous les maux. Mû par l'amour agissant, voyant les difficultés de nos frères et sœurs humains, nous avons résolu de montrer ce remède ultime à ceux d'entre eux qui peuvent comprendre ; c'est faire œuvre de Bodhisattva : au lieu de jouir sans attendre de la *Béatitude* du sans-moi et de la félicité que donne la Connaissance de l'Inconditionné, le Bodhisattva essaie de transmettre les moyens de détruire l'illusion du moi, c'est-à-dire l'accès à l'Absolu, à ceux qui peuvent les recevoir parce que leur Connaissance transcendante s'est éveillée. Telle est notre position.

Et notre ascèse de Bodhisattva s'est fondée sur ce Hṛdaya Sūtra si clair et si pur. Ici, pas d'éléments mythologiques (on peut, sans gêne, ne pas adhérer à l'image d'Avalokiteśvara, personnage mythique qui appartient au panthéon *mahāyāniste*), le texte donne toutes les clés pour mener une ascèse à son terme. Avalokiteśvara peut être considéré comme un Bodhisattva de haut niveau enseignant Śāriputra, connu presque historiquement comme l'un des deux principaux *disciples* du Bouddha. Et si l'on se demande pourquoi Śāriputra, qui est *Arhat*, donc complètement « éteint », peut encore *vouloir* devenir Bodhisattva, peut-être ce dialogue provoqué entre deux personnages aussi célèbres est-il un « moyen habile » (*upāya*) de retenir plus efficacement l'attention de l'auditoire... Mais nous n'en savons rien et cela a peu d'importance, laissons donc la question sans réponse ; comme dit précédemment, il ne faut voir dans la démarche d'un Bodhisattva (ou dans la détermination à le devenir) qu'une seule motivation : inciter ceux de ses frères et sœurs humains qui le peuvent à sortir du borbier phénoménal, hic et nunc...

2

L'ascèse du Bodhisattva repose, sans conteste et sans contradiction, sur l'ensemble des éléments dharmiques fondamentaux : le Hṛdaya Sūtra reprend les données physiologiques et psychologiques du Dharma, en référence à l'éthique (*śīla*), aux techniques de concentration-composition (*samādhi*) et à la Connaissance transcendante (*Prajñā*), sur laquelle il insiste intensément puisque c'est elle qui éclaire pleinement et profondément tous les concepts du Dharma. En effet, si la compréhension se réduisait à appréhender les notions par la seule connaissance discriminative, qui est dialectique, qui opère dans la dualité (*vi/jñāna*), elle resterait confinée dans le phénoménal et « bloquerait », par conséquent, toute *ouverture*, tout élargissement, toute possibilité d'accès au *Transphénoménal*.

1. Jean-Paul Sartre a dit : « L'enfer, c'est les autres », mais qui *fait* les autres, sinon le moi ?

Il n'y a donc pas de divorce entre l'ascèse de l'Arhat et celle du Bodhisattva : l'Arhat cherche directement à s'éteindre, tandis que le Bodhisattva diffère l'extinction pour enseigner le Dharma. Mais il est clair que les moyens sont les mêmes pour l'un et pour l'autre.

3

Nous ne nous laisserons pas de mettre en garde contre une compréhension uniquement mentale, dialectique, fondée seulement sur les idées et les mots, ces traîtres, et qui peut donner une *impression* de Vue profonde. Il faut se méfier, en particulier, des langues « vivantes », intoxiquées par des siècles de conventions positives, par des modes et des artifices, par des religions, croyances, opinions, systèmes, etc.¹, résultant de la tendance du mental au *prapañca*, l'agitation désordonnée des neurones, la prolifération verbale, une prolixité discursive générant complications, obsessions, idées fixes, etc. Peu à peu, les mots *s'abâtardissent*, changent de sens ou perdent leur sens ; par exemple, le mot « esprit », que nous avons déjà évoqué : il vient du latin *spiritus*, qui signifiait à l'origine « souffle, air » et qui s'est *personnifié* en « souffle divin » (!) ; de nos jours, il a pris le sens de « mental » et même de « âme » (qui d'ailleurs signifiait aussi, à l'origine, « souffle, air ») ; et l'on dit d'un clown qu'il a de l'esprit ! Autre exemple, le verbe « être », qui présuppose aujourd'hui (plus ou moins inconsciemment) une essence...

Fort heureusement, lorsque la Connaissance transcendante est éveillée, développée, on se sert des mots (comment faire autrement ?), mais l'on ne tombe plus dans les pièges des mots !

4

L'essentiel du Sūtra est le mantra, vive incitation à développer la *Prajñā* au plus haut, jusqu'à l'acmé, la perfection, pour connaître la *totale* Vacuité, en passant par la Connaissance de la vacuité-telléité. Comme nous l'avons dit, le mantra « agit » selon une triple modalité : sur le plan physiologique, par le son, sur le plan psychologique, par la signification, et sur le *plan* métaphysique, par le « passé au-delà » de tout phénomène, système, etc., si subtil soit-il.

Au commencement, la connaissance discriminative « va » (*gate*) : éclairée par la Connaissance transcendante, elle cherche à *voir* la vacuité-telléité des phénomènes, des plus grossiers jusqu'aux plus subtils. Elle commence cet examen sur les conditionnés, puis elle continue (*gate*) sur les inconditionnés (il convient de noter ici combien certaines techniques telles que *Ānāpānasati*, la « Vigilance

1. Lesquels se renouvellent sans cesse !

remémoratrice appliquée à l'inspiration et à l'expiration », sont précieuses pour conduire cette « allée » avec succès).

Ensuite, vient *pāragate*, « l'allée au-delà » de la vue ignorante des phénomènes, l'accès à la « Vue juste » (et constante) de la vacuité-telléité, *śūnyatā-tathatā*.

Enfin, *pārasaṃgate*, « allée complètement au-delà » est la Connaissance transcendante de la totale Vacuité, *atyante śūnyatā*, cœur immobile (*citta acala*), *Béatitude* sans sujet, sans objet, suprême Éveil, *Bodhi* – impossible à définir, à décrire ou à démontrer avec les moyens de la connaissance discriminative autrement que par la négation : ni ceci, ni cela, extinction, cessation, *exsufflation* du moi...

5

Les autres paragraphes du Sūtra montrent le chemin. Tout d'abord, Avalokiteśvara regarde attentivement : il voit les cinq « agrégats d'existence » et il voit qu'ils sont vides, sans essence, que leur nature propre n'est que vacuité. « Agrégat » traduit mal *skandha*, qui a plusieurs sens : « épaule, tronc d'arbre, jointure, bloc, groupe, agrégat, élément, division, partie ou ensemble de parties... » Nous aimerions employer ici aussi le mot « système », dans son sens premier d'ensemble, « réunion en un seul corps de plusieurs choses ou de parties diverses » ; et mieux encore, l'expression « système de systèmes », avec toutes les caractéristiques des systèmes : entropie, négentropie (bien peu !), homéostasie, interaction, rétroaction, etc.

Nous avons déjà expliqué les cinq *skandha* principaux, qui définissent *dharmiquement* l'ensemble physiopsychologique d'une existence humaine : corps (forme), sensations, notions, facteurs d'existence et connaissance discriminative. Rappelons qu'ils sont liés ensemble, intriqués, étroitement interdépendants et qu'ils ne peuvent jouer, fonctionner l'un sans les autres. Cependant, ils sont « vides », ainsi que le disent plusieurs Sutta¹ : « La forme est comme un fragment d'écume, la sensation, comme une bulle, la notion, comme un mirage, les facteurs d'existence, comme le tronc du bananier², la connaissance discriminative, comme un fantôme ».

1. Par exemple, le *Phena Sutta* (SN 22.95). L'analyse en cinq *skandha* n'est donc qu'une « manière de dire », censée aider à *Voir en transcendance*...

2. Ce que l'on appelle le « tronc » d'un bananier n'en est pas un : c'est l'emboîtement des pétioles des feuilles qui forme un pseudo-tronc ; d'ailleurs, le bananier n'est pas un arbre...

6

Avalokiteśvara s'adresse ensuite à Śāriputra pour lui enseigner l'ascèse. Il rapporte tout d'abord la première constatation que lui donne sa *Vue profonde*. Nous sommes contraints en français de traduire « forme est vacuité », bien que le verbe être ne convienne guère puisque, si la forme est vide, elle n'est pas ! Comme nous l'avons noté, l'auxiliaire s'emploie donc ici comme simple copule, comme un trait d'union entre forme et vacuité, pour indiquer une relation de réciprocité et d'équivalence. Une traduction plus exacte, mais de syntaxe incorrecte, serait : « forme = vacuité, de même vacuité = forme ; forme pas autre que vacuité, vacuité pas autre que forme ; si forme, alors vacuité, si vacuité, alors forme ; de même pour les quatre autres agrégats ». Mais la positivité de notre langue nous condamne à écrire « forme est vacuité ». L'apprenti corrigera...

Essayons tout de même d'éclairer davantage l'expression de ce premier constat, ce premier *fruit* de la *Prajñā*. La proposition « forme est vacuité » se comprend assez facilement : nous l'avons dit, la forme est vide car elle n'a pas d'existence *en soi*, pas d'essence, elle se manifeste ou plutôt elle est manifestée, c'est-à-dire que son existence n'est que l'une des *sorties* possibles d'un faisceau de composants, conditions, etc. (*exister*, « sortir de »), eux-mêmes constitués, « confectionnés » en dépendance de constituants, et ainsi de suite, en régression (ou en progression) à l'infini, dans un total déterminisme.

Plus difficile à saisir, « vacuité est forme » ne signifie pas que la vacuité soit une forme, mais qu'il n'y a pas de vacuité sans forme, hors de la forme, en l'absence de forme. Si l'on remplace forme par *telléité*, le fait d'être tel, cela devient plus clair : « telléité est vacuité, vacuité est telléité, telléité n'est autre que vacuité, vacuité n'est autre que telléité, quoi qu'il y ait de telléité, c'est vacuité, quoi qu'il y ait de vacuité, c'est telléité... » Cette telléité, cette *quiddité*, « cela » – quand on le voit en Connaissance transcendante – est bien la caractéristique de l'ensemble formé par les cinq *skandha*, la personnalité, les « masques », masque du père, masque de l'employé, masque du voisin, etc., que s'oblige à porter ce groupe des cinq agrégats d'existence, au gré des circonstances.

Suit la deuxième constatation : « Tous les dharmas¹ ont pour caractéristique la vacuité », ce qui est aisé à comprendre sur le plan du discours, mais l'on doit comprendre aussi, et surtout, en *transcendance*... Nous ne gloserons pas sur les *catégories* de dharmas que sont les « conditionnés » et les « inconditionnés » ; disons simplement que, dans l'*Abhidharma*, on trouve cette distinction : les dharmas conditionnés sont la forme, le cœur (*citta*), les activités mentales et les autres dharmas *supportés* (par d'autres dharmas) ; les dharmas inconditionnés sont l'espace (*ākāśa*) et les deux *nirvāṇa* : le *nirvāṇa* avec encore des *upādhi*, des « restes » (de conditionnement) – c'est celui de l'Arhat, vivant « comme la roue du

1. Comme déjà dit, le mot *dharma*, issu de la racine *dhṛ*, « porter, supporter, tenir, soutenir, maintenir... », a de nombreux sens ; il désigne ici tous les phénomènes (conditionnés et inconditionnés), dans leur infinité.

potier tourne encore alors que le pied a quitté le volant » –, et le *nirvāṇa* « sans restes », qui est le *parinirvāṇa* des Bouddhas.

Tous ces dharmas sont « sans naissance et sans annihilation » ; ils sont sans naissance, car leurs causes ou conditions n'ont pas d'origine : un dharma admet toujours au moins un autre dharma comme cause ou condition immédiate et, à l'infini, un nombre incommensurable (et inconnaissable !) d'autres dharmas *causes-conditions* ; ils sont sans annihilation, puisqu'un dharma est toujours la cause d'au moins un autre dharma et qu'à l'infini, il conditionne un nombre inconnaissable d'autres dharmas (même après sa disparition, il est en quelque sorte « conservé » à travers ses effets, que ceux-ci soient proches ou lointains, directs ou indirects, etc.). Et tous ces dharmas, effets de causes et causes d'effets, sont ainsi, comme nous l'avons dit, dans une relation circulaire sans commencement ni fin « repérables » (cf. le *saṃsāra*, la « ronde des phénomènes »).

Infinis dans le passé, infinis dans l'avenir, *tourbillonnant* sans arrêt et sans but, aucune notion de pureté ou d'impureté ne peut leur être appliquée, toute condition, tout dharma pouvant être à la fois purs et impurs (observons aussi qu'il y a la pureté de l'impureté, l'impureté de la pureté, l'impureté de la pureté de l'impureté, la pureté de l'impureté de la pureté, et ainsi de suite !).

Impossible non plus de trouver dans les dharmas conditionnés une insuffisance, un manque, une déficience, pas plus qu'une plénitude, une « complétude », un achèvement ; a fortiori, dans les inconditionnés.

La compréhension profonde de ces deux constatations est une « preuve » que la Connaissance transcendante est *éveillée*. L'ascèse devra développer (*bhāvana*), intensifier les autres facteurs d'Éveil, en particulier *smṛti* et *samādhi*, pour faire grandir, pour fortifier cette Connaissance « allée » (*gate*) par la première constatation et « allée » encore (*gate*) par la deuxième constatation.

7

Ces deux constats doivent avoir deux conséquences correspondant, si l'on peut dire, à deux niveaux d'approfondissement de la Vue transcendante. Rappelons tout d'abord que la négation *na* suppose son contraire, son opposée, l'affirmation ; s'il n'y a ni affirmation ni négation, le mot commence par le *a* privatif, « sans », qui marque l'absence pure et simple.

Le premier degré de cette Vue profonde, transcendante des dharmas, des phénomènes, de tout « supporté », conduit à la *négation* des cinq agrégats constitutifs de l'existence humaine (*skandha*), des six organes des sens, des six « objets » des sens et des six *dhātu*, le Sūtra résumant cette série en ne citant que le premier et le dernier terme. De même, est niée la « Chaîne des origines interdépendantes », le *pratītyasamutpāda*, dans le processus de construction comme dans celui de destruction : ignorance, cessation de l'ignorance, jusqu'à

vieillesse et mort, cessation de vieillesse et mort. C'est ensuite le tour des quatre propositions principales (ou essentielles) du Dharma : mal/heur, origine, cessation, sentier ; et enfin, la négation de la connaissance, de l'obtention et *du* sans-obtention (c'est-à-dire la négation de tous les « résultats » de l'ascèse).

Pourquoi ces négations ? Pourquoi, par exemple, cette négation des quatre propositions essentielles alors que le Dharma repose tout entier sur elles ? Parce que le « point de vue », pourrait-on dire, n'est plus le même : étant phénoménales, les choses niées sont vraies *dans* le phénoménal, mais « au-delà », dans le *transphénoménal* (manière de dire !), par définition, il n'est plus question du phénoménal ni de tout ce qu'il « contient », évidemment. De même, il peut bien y avoir malheur, douleur, souffrance, déception, insatisfaction, etc., mais qui les subit ? Nul ! répond la Connaissance transcendante, nul sinon ce fantôme, le « moi illusoire », cette marionnette *animée* – c'est le mot ! – par les fils du désir, de l'animosité et de l'ignorance. Et, bien sûr, Sentier, Connaissance, « obtentions » n'existent que pour celles et ceux qui s'entraînent : tant qu'il y a effort, ascèse, entraînement, c'est qu'il n'y a pas encore *libération*, c'est évident.

Ainsi, de proche en proche, par degrés, la Connaissance transcendante « va au-delà », *pāragate*. Avec les moyens techniques que le Dharma enseigne, et plus particulièrement *smṛti* et *samādhi*, la Vigilance remémoratrice et l'unification-concentration du cœur (*citta*), l'ascète, constamment, sans faille, sans distraction¹, observe les phénomènes – tous les phénomènes, y compris lui-même, donc – dans leur vacuité-telléité, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans son cœur la moindre illusion d'une entité, d'un être ou d'une essence...

8

Enfin, l'ascète « intensifie » *samādhi*, développe l'unification-concentration et son cœur devient libre, il n'est plus couvert, *enveloppé* par des pensées, par quelque activité mentale que ce soit, il n'est plus sujet à des *remontées* de purulences subconscientes : climats et souillures, tous ces obstacles, toutes ces *obnubilations* (cf. la famille du mot latin *nubes*, « nuage, voile, nuit » : *nubilus*, « nuageux, aveuglé, triste, sombre », *obnubilare*, « couvrir d'un nuage », *obnubilatus*, « étourdi »...). Son cœur étant libre d'obnubilations, l'ascète est sans crainte puisqu'il *connaît* profondément la vacuité de cet ensemble de phénomènes que constituent son corps et son cœur. Il a complètement surmonté ce que le Dharma appelle les quatre « méprises » ou perversités (*viparyāsa*)².

Le Bodhisattva parvient alors à un « niveau » d'où il peut connaître la totale Vacuité par la Connaissance transcendante *anoétique*, c'est-à-dire sans aucune

1. Du latin *distrahere* : *dis-*, « deux », *trahere*, « tirer, entraîner », d'où « tirer en divers sens, séparer en morceaux, désunir, entraîner loin de... ».

2. Voir l'explication des termes *cittāvaraṇaḥ*, « obnubilation du cœur », et *viparyāsa*, « méprise », au chapitre VII, 6, Deuxième conséquence.

activité du cœur, *citta acala*, cœur immobile. L'ascèse est ici à son point culminant, proche du *nirvāṇa* final, qui est seulement « empêché » par la détermination de Bodhisattva. C'est la dixième « terre » du Bodhisattva (*bhūmi*) : l'ascète est proche de l'extinction, de la paix, de l'ultime. En *Béatitude*, la Connaissance transcendante « allée complètement au-delà », *pārasaṃgate*, il est tout près du « Grand Éveil »...

*

* *

CHAPITRE X

Conclusion

Nous mesurons toute l'imperfection de ce court exposé ; elle est inévitable, car les mots, les concepts, les paroles, les explications ne pourront jamais transmettre exactement le *message* du Dharma, qui n'est pleinement compréhensible, nous l'avons maintes fois répété, qu'en *transcendance*, dans le silence du cœur (*citta*)...

Rappelons en effet qu'il y a, si l'on peut dire, deux « manières » de connaître, deux modalités de connaissance de *satya*, « l'essentiel, ce qui est » (racine *as*, « être », opposée à *bhū*, « apparaître, exister »)¹.

La première est connaissance de *saṃvṛti satya*, « l'essentiel exprimé », connaissance par les mots, l'intellect, le raisonnement, la réflexion, la discrimination (*vijñāna*), bref, la connaissance « avec tourbillons du mental, *manas* » (*sam*, « avec », *vṛt*, « tourner, rouler », ou *vṛ*, « couvrir, envelopper, entourer, cacher, empêcher... »).

La seconde est connaissance de *paramartha satya*, l'« essentiel au-delà (*param*) de l'expression, au-delà de la signification, au-delà de l'explication (*artha*) ». C'est une Connaissance directe de « ce qui est ce qui est », sans mots, sans idées, au-delà de toute opération mentale, par Intuition métaphysique, Connaissance transcendante, cette « fonction » du cœur qui est hors dualité, hors de toute discrimination, au-delà de la connaissance mentale, au-delà du *vijñāna*, qui ne peut pas et ne pourra jamais y accéder.

1. *Satya* est souvent traduit par « vérité », ce qui ne convient pas, selon nous ; en effet, « vrai » traduit le latin *verus*, qui signifiait au premier sens : « digne de foi, juste ». Or, *satya* ne représente pas quelque chose qui serait digne de confiance (nous préférons ce mot), juste, vrai ; « il est ce qui est » (*satya* est du genre neutre), « les choses telles qu'elles sont ». Bien entendu, *cela* ne peut être « prouvé », *cela* ne peut être que *vu* par la Connaissance transcendante seule, sans mots, au-delà de toute « vérité »...

Pour terminer, disons que la *vacuité-telléité* des cinq agrégats d'existence et des six sens confirme cette proposition « essentielle » du Dharma.

Quoi que ce soit, cela n'est pas mien (*N'etam mama*)

Quoi que ce soit, je ne suis pas cela (*N'eso'ham asmi*)

Quoi que ce soit, cela n'est pas mon ego (*Na me so attā*)

De même, *atyante śūnyatā*, la Vacuité totale, *pārasaṃgate*, l'« allée complètement au-delà », confirme cette autre proposition essentielle du Dharma.

« Il y a un sans naissance, sans devenir, sans création, sans conditions »

(p. : *atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asankhataṃ*)

*

* *

ANNEXE

Kālamā Sutta Le Sutta aux Kālamās

1. Ainsi ai-je entendu : en ce temps-là, le Bhagavat¹ voyageait avec un grand nombre de bhikkhous² dans le district de Kosala. Il arriva à Kesaputta, une ville commerçante des Kālamās. Et les Kālamās de Kesaputta entendirent : « En vérité, l'ascète Gotama, fils des Sakya, quittant leur clan, est venu à Kesaputta. Concernant le Bhagavat Gotama, une rumeur favorable s'est élevée à propos de sa renommée : "Le Bhagavat est un Arahāt, complètement éveillé du Parfait Éveil, doué de Vue et de conduite justes, voyant (connaisseur) des mondes, guide incomparable des hommes qui peuvent être entraînés, instructeur des Devas et des hommes, éveillé, Bhagavat. C'est une bonne chose d'aller voir de tels Arahats." »

Alors, les Kālamās de Kesaputta allèrent au lieu où était le Bhagavat et, arrivant là, certains saluèrent révérencieusement le Bhagavat et s'assirent sur le côté, d'autres le louèrent courtoisement et s'assirent sur le côté, d'autres joignirent les paumes des mains, le saluèrent respectueusement et s'assirent sur le côté, d'autres annoncèrent leur nom et leur clan et s'assirent sur le côté, d'autres s'assirent sur le côté silencieusement.

2. Et les Kālamās de Kesaputta, s'asseyant sur le côté, dirent au Bhagavat : — « Vénérable³, certains ascètes et brahmanes viennent à Kesaputta et louent, glorifient leur propre doctrine, dépréciant, méprisant, dénigrant, déformant la doctrine des autres ; certains autres ascètes, venant aussi à Kesaputta, font de même. Concernant ces ascètes, Bhagavat, nous doutons, nous sommes incertains : de ces ascètes, qui dit la vérité, qui, l'erreur ?

1. « Illustre, sublime, fortuné... », épithète du Bouddha.

2. Le *bhikkhou* est l'ascète errant, vivant d'aumônes (racine *bhikṣ*, « demander l'aumône, mendier »).

3. *Bhante*, « vénérable ».

3. — Kālāmās, il vous est propre de douter, d’être incertains. L’incertitude s’est élevée en vous à propos de ce qui est douteux. Venez et voyez, Kālāmās, ici, pas d’exposé, pas de tradition, pas de oui-dire, pas de considération basée sur l’autorité des Écritures, pas de cogitation, pas de logique, pas de raisonnement, pas de réflexion, pas d’acceptation de ce qui semble être le pouvoir d’une personne, pas de pensée : “Cet homme est notre guru”. Kālāmās, quand, par vous-mêmes, vous connaissez : “Ces *dhammas*¹ sont défavorables, ces *dhammas* sont blâmables, ces *dhammas* sont censurés par le sage ; entrepris et observés, ces *dhammas* conduisent au mal et à la souffrance”, alors, abandonnez-les.

4. — Qu’en pensez-vous, Kālāmās ? Est-ce que la convoitise² apparaît dans un homme pour son bien ou pour son mal ?

— Pour son mal, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme avide, au cœur³ dominé, submergé par la convoitise, prend la vie, vole, commet l’adultère et ment ; il incite les autres à faire de même. Cela ne suffit-il pas à son mal, à sa souffrance ?

— Oui, Vénérable.

5. — Qu’en pensez-vous, Kālāmās ? Est-ce que la haine⁴ apparaît dans un homme pour son bien ou pour son mal ?

— Pour son mal, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme haineux, au cœur dominé, submergé par la haine, prend la vie, vole, commet l’adultère et ment ; il incite les autres à faire de même. Cela ne suffit-il pas à son mal, à sa souffrance ?

— Oui, Vénérable.

6. — Qu’en pensez-vous, Kālāmās ? Est-ce que l’illusion⁵ apparaît dans un homme pour son bien ou pour son mal ?

— Pour son mal, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme stupide, au cœur dominé, submergé par l’illusion, prend la vie, vole, commet l’adultère et ment ; il incite les autres à faire de même. Cela ne suffit-il pas à son mal, à sa souffrance ?

— Oui, Vénérable.

1. Le pāli *dhamma* est l’équivalent du sanskrit *dharma*, mot polyvalent souvent rencontré, de la racine *dhṛ*, « porter, supporter, tenir, soutenir... ». Il signifie, selon les contextes, « chose (latin *causa*), phénomène, condition, doctrine, proposition, objet, activité mentale... » Nous avons préféré ici ne pas le traduire, mais conviendraient, par exemple, les mots « proposition, action, idée, pensée, condition ».

2. *Lobha* (p. et sk.), « désir, convoitise, avidité... » (même racine que *libido*).

3. *Citta*.

4. *Dosa* (sk. : *dveṣa*), depuis l’aversion, l’animosité, la malveillance jusqu’à la haine meurtrière.

5. *Moha* (p. et sk.), « illusion, stupidité, lourdeur, égarement, aveuglement, confusion... ».

7. — Qu'en pensez-vous, Kālāmās ? Ces *dhammas* sont-ils favorables ou défavorables ?

— Défavorables, Vénérable.

— Blâmables ou non blâmables ?

— Blâmables, Vénérable.

— Censurés ou loués par le sage ?

— Censurés, Vénérable.

— Entrepris et observés, conduisent-ils au mal et à la souffrance ou non ?
Qu'en pensez-vous ?

— Ils conduisent au mal et à la souffrance, ainsi nous semble-t-il.

8. — Par conséquent, nous parlions en vérité quand nous disions ainsi : « Venez et voyez, Kālāmās, ici, pas d'exposé, pas de tradition, pas de oui-dire, pas de considération basée sur l'autorité des Écritures, pas de cogitation, pas de logique, pas de raisonnement, pas de réflexion, pas d'acceptation de ce qui semble être le pouvoir d'une personne, pas de pensée : "Cet homme est notre guru". Kālāmās, quand, par vous-mêmes, vous connaissez : "Ces *dhammas* sont défavorables, ces *dhammas* sont blâmables, ces *dhammas* sont censurés par le sage ; entrepris et observés, ces *dhammas* conduisent au mal, à la souffrance", alors, abandonnez-les. »

9. — Venez et voyez, Kālāmās, ici, pas d'exposé, pas de tradition, pas de oui-dire, pas de considération basée sur l'autorité des Écritures, pas de cogitation, pas de logique, pas de raisonnement, pas de réflexion, pas d'acceptation de ce qui semble être le pouvoir d'une personne, pas de pensée : "Cet homme est notre guru". Kālāmās, quand, par vous-mêmes, vous connaissez : "Ces *dhammas* sont favorables, ces *dhammas* ne sont pas blâmables, ces *dhammas* sont loués par le sage ; entrepris et observés, ces *dhammas* conduisent au bénéfice et au bonheur", alors, adoptez-les et gardez-les.

10. — Maintenant, qu'en pensez-vous, Kālāmās ? Quand l'absence de convoitise apparaît dans un homme, est-ce pour son bénéfice et son bonheur ou non ?

— Pour son bénéfice et son bonheur, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme non avide, au cœur non dominé, non submergé par la convoitise, ne prend pas la vie, ne vole pas, ne commet pas l'adultère, ne ment pas ; il incite les autres à faire de même.

11. — Qu'en pensez-vous, Kālāmās ? Quand l'absence de haine apparaît dans un homme, est-ce pour son bénéfice et son bonheur ou non ?

— Pour son bénéfice et son bonheur, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme sans haine, au cœur non dominé, non submergé par la haine, ne prend pas la vie, ne vole pas, ne commet pas l'adultère, ne ment pas ; il incite les autres à faire de même.

12. — Qu'en pensez-vous, Kālāmās ? Quand l'absence d'illusion apparaît dans un homme, est-ce pour son bénéfice et son bonheur ou non ?

— Pour son bénéfice et son bonheur, Vénérable.

— Kālāmās, cet homme non égaré, au cœur non dominé, non submergé par l'illusion, ne prend pas la vie, ne vole pas, ne commet pas l'adultère, ne ment pas ; il incite les autres à faire de même.

13. — Qu'en pensez-vous, Kālāmās ? Ces *dhammas* sont-ils favorables ou défavorables ?

— Favorables, Vénérable.

— Blâmables ou non blâmables ?

— Non blâmables, Vénérable.

— Censurés ou loués par le sage ?

— Loués, Vénérable.

— Entrepris et observés, conduisent-ils au bénéfice, au bonheur ou non ? Qu'en pensez-vous ?

— Entrepris et observés, ces *dhammas* conduisent au bénéfice, au bonheur, Vénérable.

14. — Par conséquent, nous parlions en vérité quand nous disions ainsi : « Venez et voyez, Kālāmās, ici, pas d'exposé, pas de tradition, pas de ouï-dire, pas de considération basée sur l'autorité des Écritures, pas de cogitation, pas de logique, pas de raisonnement, pas de réflexion, pas d'acceptation de ce qui semble être le pouvoir d'une personne, pas de pensée : "Cet homme est notre guru". Kālāmās, quand, par vous-mêmes, vous connaissez : "Ces *dhammas* sont favorables, ces *dhammas* ne sont pas blâmables, ces *dhammas* sont loués par le sage ; entrepris et observés, ces *dhammas* conduisent au bénéfice, au bonheur", alors, adoptez-les et gardez-les. »

15. — Le disciple *ariya*¹, Kālāmās, qui, de cette manière, est exempt de convoitise, exempt de haine et non confus, comprend clairement, est vigilant et demeure avec un cœur plein d'Amour pur, ... d'Amour agissant, ... d'Amour joyeux, ... de Sérénité, ... largement étendu, grandement développé, libre d'animosité et d'oppression, qu'il *transfuse* dans un premier quartier, puis dans un deuxième, dans un troisième, dans un quatrième quartier du monde. Et de même, au-dessous, au-dessus, à travers, partout, pour toutes existences et conditions, il demeure *transfusant* le monde entier avec un cœur plein d'Amour pur, ... d'Amour

1. *Ariya* (p.), *arya* (sk.), « noble, digne... ».

agissant,... d'Amour joyeux,... de Sérénité,... largement étendu, grandement développé, libre d'animosité et d'oppression. Par ce disciple *ariya*, dont le cœur est ainsi libre d'inimitié, libre d'oppression, non souillé et rendu pur, en cette vie même, par lui-même, quatre soulagements sont atteints, soit :

16. — « S'il y a un monde au-delà et s'il y a un fruit, un résultat des actes bien ou mal faits, alors, quand le corps se brisera à la mort, je renaîtrai dans le monde heureux des cieux ». Cela est le premier soulagement qu'il atteint.

« Si, toutefois, il n'y a pas de monde au-delà, pas de fruit, de résultat des actes bien ou mal faits, néanmoins, dans cette vie même, je demeurerai libre d'inimitié et d'oppression, sans chagrin et heureux ». Cela est le deuxième soulagement qu'il atteint.

« Même si, comme résultat des actions, le mal est fait par moi, néanmoins, je ne projeterai aucun mal sur personne. Et, si je ne fais pas le mal, comment le chagrin pourrait-il me toucher ? » Cela est le troisième soulagement qu'il atteint.

« Mais si, comme résultat des actions, aucun mal n'est fait par moi, alors des deux manières¹ je demeurerai complètement pur ». Cela est le quatrième soulagement qu'il atteint. Ainsi, Kālāmās, le disciple *ariya*, dont le cœur est sans haine, sans oppression, sans souillures et pur, atteint, dans cette vie même, ces quatre soulagements.

17. — Ainsi en est-il, Bhagavat, ainsi en est-il, Sugata² ; ce disciple *ariya*, dont le cœur est sans haine, sans oppression, sans souillures et pur, atteint, dans cette vie même, ces quatre soulagements. Excellent, Vénérable ! Nous allons vers le Bouddha, nous allons vers le Dhamma, nous allons vers le Sangha³ comme vers un refuge, que le Bhagavat nous accepte comme disciples laïques à partir de ce jour ; aussi longtemps que la vie durera, nous avons ainsi pris refuge.

*

* *

1. « Des deux manières », c'est-à-dire par inadvertance ou intentionnellement.

2. *Su* (bien), *gata* (allé), littéralement, « le Bien-allé », épithète fréquente du Bouddha.

3. Communauté des personnes, des ascètes qui « cheminent » sur le Sentier du Dhamma.