

A. DAVID-NEEL ET LAMA YONGDEN

la connaissance
transcendante



EDITIONS ADYAR

Alexandra DAVID-NÉEL

Et le Lama YONGDEN

La Connaissance Transcendante

D'après

Le Texte et les Commentaires Tibétains

Éditions ADYAR Payot, 1990

INTRODUCTION

Le présent livre – probablement le dernier que j'écrirai – est un document destiné, peut-être, à devenir unique, concernant un pays auquel les épithètes mystérieux et secret ont été libéralement prodiguées au cours de plusieurs siècles et qui, bientôt, va sombrer dans le domaine de la légende.

Il s'agit du Tibet.

Avant que les transformations qui s'opèrent actuellement dans cette haute région n'en aient si profondément modifié l'aspect physique et l'atmosphère mentale jusqu'à rendre méconnaissable son ancien visage

de demeure des Dieux et de Sages supérieurs aux Dieux, il est bon, sans doute, de dresser un inventaire des idées qui y ont été élaborées.

Nombre d'auteurs ont décrit les formes populaires du genre particulier de Bouddhisme qui prévaut au Tibet et l'ont dénommé : « Lamaïsme »¹.

D'autre part, quelques érudits ont mentionné les différentes doctrines d'origine bouddhiste dont se réclament les principales sectes tibétaines. Cependant, il est un fait sur lequel il semble que l'attention n'a pas été suffisamment attirée et ce fait est de première importance.

Un livre domine toute la littérature philosophique et religieuse du Tibet.

Ce livre est la Prâjñapâramitâ attribué au philosophe indien Nâgârjuna qui vivait vers le II^e siècle de notre ère. Il consiste en une relation de discours supposés avoir été tenus par le Bouddha s'entretenant avec son disciple Sariputra.

Que les théories énoncées dans ces discours aient réellement été émises par le Bouddha de la façon dont elles sont présentées dans la Prâjñapâramitâ, est douteux.

¹ Ce terme : lamaïsme est totalement inconnu au Tibet. Les Tibétains appellent leur religion : *Tcheu* (écrit *chos*) qui signifie simplement « religion ». S'ils veulent spécifier particulièrement, ils disent : *Sangyais kyi tcheu* (Sangs rgyas kyi chos) la religion de Sangyais = le Bouddha.

Elles représentent plutôt, un développement tardif de son enseignement ; toutefois, elles sont solidement basées sur celui-ci et, les Maîtres religieux tibétains déclarent qu'elles en sont l'aboutissement logique.

D'après une légende, le texte de la Prâjñapâramitâ a été confié aux déités des eaux : les *nâgas* pour être conservé, par eux, dans leur palais, sous l'océan, en attendant que des hommes soient devenus capables d'en comprendre les enseignements. Par la suite, des *nâgas* l'apportèrent à Nâgârjuna.

Un épais tissu de légendes entoure la personne de cet éminent penseur.

Né dans l'Inde méridionale, dans une famille de brahmines il fut nommé Arjuna, soit parce que sa mère le mit au monde tandis qu'elle se trouvait sous un arjuna², soit parce qu'il résidait habituellement sous un tel arbre.

Nâgârjuna étudia tous les arts : l'astronomie et la magie, et y devint expert. C'est ainsi qu'il obtint le pouvoir de se rendre invisible, grâce auquel il sauva sa vie dans une circonstance délicate. Le grand philosophe paraît avoir été quelque peu libertin dans sa jeunesse. Il

² D'après la tradition, la mère du Bouddha se trouvait sous un arbre dans le jardin Lumbini, lorsque le Bouddha naquit. L'histoire légendaire de Nâgârjuna, comme celles de différentes personnalités bouddhistes reproduit des traits empruntés à l'histoire du Bouddha. Nâga fut ajouté au nom d'Arjuna à cause de ses relations supposées avec les nâgas, déités des eaux.

s'était introduit, avec quelques amis, dans le zénanah (l'appartement des femmes) d'un prince. La présence des jeunes gens ayant été découverte, ceux-ci furent mis à mort. Le pouvoir d'invisibilité possédé par Nâgârjuna et le vœu qu'il fit de se convertir et d'embrasser la vie religieuse s'il échappait au danger, le sauvèrent³.

Fidèle au vœu qu'il avait fait, Nâgârjuna se retira dans les Himâlayas et y apprit, d'un ermite, les doctrines profondes du Mahâyâna. Ce séjour de Nâgârjuna dans les Himâlayas a une base historique.

Parmi les nombreuses légendes qui ont trait à Nâgârjuna il en est une, de caractère bizarre, que certains Tibétains tiennent pour dissimuler une signification ésotérique. La voici :

Le roi Udanaya, condisciple de Nâgârjuna chez un Maître magicien, avait obtenu de celui-ci le don de vivre aussi longtemps que Nâgârjuna. Cependant, le fils de ce roi aspirant à régner et ne le pouvant pas du vivant de son père déjà parvenu à un grand âge, alla trouver Nâgârjuna pour le prier de bien vouloir quitter notre monde. Nâgârjuna paraît avoir acquiescé de bonne grâce à son désir mais aucune arme ne put réussir à le tuer. Alors, Nâgârjuna se souvint que, dans une de ses existences précédentes, il avait coupé un ver en deux avec un brin de

³ Une aventure analogue est attribuée à Padmasambhava. Elle se répète assez fréquemment dans les biographies de personnalités indiennes.

*kuça*⁴. Un brin d'herbe de cette espèce placé sur son cou suffit pour détacher la tête du tronc.

Un démon emporta les deux morceaux du cadavre et les abandonna écartés l'un de l'autre. Par un nouveau miracle ils devinrent deux blocs de pierre qui, peu à peu, se rapprochent l'un de l'autre. Quand ils se réuniront Nâgârjuna ressuscitera et prêchera de nouveau, la véritable Doctrine bouddhiste au Monde qui l'aura oubliée.

Certains prétendent que ce fait a déjà eu lieu et que des ouvrages publiés vers le VII^e siècle de notre ère, sont dûs, non pas à des auteurs appartenant à l'École philosophique de Nâgârjuna mais à celui-ci revenu à la vie.

De pareilles fantaisies sont d'ailleurs, sans importance et très contraires à l'esprit qui préside à la philosophie de la Prâjñapâramitâ. Je ne les ai mentionnées qu'à titre de curiosité.

Le mantram « *Gaté, Gaté, paramgaté, parasamgaté Bôdhi. Swaha*⁵ attaché à la Prâjñapâramitâ passe pour résumer le thème de l'ouvrage. Il signifie « *Connaissance*

⁴ Une herbe dure dont on fait des nattes sur lesquelles les Indiens s'assoient pour méditer. Ces sortes de petits paillassons sont couramment vendus dans l'Inde.

⁵ *Swaha* est un terme rituel à signification d'hommage, de salutation déférente qui est employée après une offrande, un sacrifice offert aux Dieux.

(bôdhi) *qui est allée, allée par-delà et au-delà du par-delà : À toi salut ! »*

Cependant la traduction faite par les Tibétains du terme Prâjñapâramitâ comporte un sens très différent. « *Shésrab kyi pharol tou tchinpa*⁶ » ne signifie pas une Connaissance passée dans un « par-delà », mais un passage effectué par-delà la Connaissance.

Nous verrons que toute la philosophie professée par l'élite tibétaine est basée sur cette dernière interprétation.

Pâramitâ a, également, le sens d'excellent, de supérieur.

C'est à ce sens que l'on s'est le plus généralement arrêté, l'appliquant à six vertus (portées plus tard au nombre de dix) que nous trouverons continuellement mentionnées dans notre texte, mais non pas pour les désigner comme vertus excellentes, mais pour inviter l'aspirant à la Libération (le salut bouddhiste, le nirvâna) à passer au-delà d'elles.

Ces six vertus sont : la charité, le don – la moralité – la patience – l'habileté – la concentration d'esprit, méditation – la Connaissance.

Plus les quatre vertus ajoutées plus tard : la méthode – les souhaits, les vœux⁷ – la force mentale – la sagesse.

⁶ Shesrab kyi pharol tu byin pa.

Notre texte va donc inviter le candidat au Salut à passer au-delà de la charité, de la moralité, de la patience, etc... telles qu'elles sont généralement comprises et, ce même texte, nous déclare également, que cette invitation ne s'adresse pas au grand nombre.

Cette attitude trouve sa justification dans les plus anciennes Écritures bouddhistes qui nous représentent le Bouddha hésitant, après son illumination, à promulguer les faits qui lui étaient apparus.

« J'ai pénétré cette doctrine profonde difficile à percevoir et à comprendre, produisant la sérénité, qui n'est intelligible qu'aux sages. Aux hommes conduits par le désir, prenant leur plaisir en lui, il sera extrêmement difficile de comprendre l'extinction des *samskâras*⁸ l'absence de passion, la paix du cœur, le nirvâna. »

« Entourés par les ténèbres de l'ignorance, dominés par leurs passions, cette doctrine leur inspirera de l'aversion.

⁷ Les vœux – souhaits – *pranidanam* en sanscrit, *meulam* (smonlam) en tibétain – tiennent, chez les Bouddhistes, une place analogue à celle que la prière occupe dans les religions. Les Bouddhistes ne prient pas : ils « souhaitent » et croient que si la puissance mentale de celui qui émet le souhait est suffisamment intense, le vœu acquiert une efficience qui en produit la réalisation.

⁸ *Samskâras* – le terme signifie « confection » – sont les produits de nos cogitations, les constructions mentales dues à l'imagination.

« Mieux vaut que je m'abstienne de la prêcher. »

Cependant le Bouddha ayant jeté un regard sur le monde, il le vit semblable à un étang de lotus.

« Les uns s'épanouissaient dans la vase, au fond de l'étang, d'autres s'élevaient presque jusqu'à la surface de l'eau et leur fleur était à peine mouillée. Des troisièmes élevaient leur fleur haut au-dessus de l'eau.

« Ainsi, pensa le Bouddha, il est des hommes dont l'œil mental est couvert d'une épaisse couche de poussière, d'autres dont l'œil mental n'est obscurci que par une mince couche de poussière et d'autres, encore, dont l'œil mental est exempt de toute poussière.

« Ceux-là seront capables de comprendre la doctrine si elle leur est enseignée. »

Et le Bouddha se décida à promulguer les vérités qu'il avait perçues.

Les Tibétains insistent fortement sur ces différents degrés d'intelligence. Ils distinguent les esprits vulgaires, obtus : les *thama* – les esprits moyens qui, peu à peu, par

des efforts persévérants, arriveront à clarifier leur vision mentale : les *ding* (hbring), et les esprits supérieurs : *rab*, ouverts d'emblée à la compréhension. Les discours rapportés dans le *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* s'adressent à ces derniers.

L'on peut noter, ici, que les sectes bouddhistes les plus anciennes, celles des Théravadins, établissaient déjà une distinction entre ceux qui suivaient les « chemins du monde », les « *puthujjana* », et ceux qui suivaient les « chemins hors du monde », « *lokuttara* ».

Tous les enseignements formant le corps de la doctrine étaient tenus, aussi, pour renfermer deux sens. L'un adapté au « monde », l'autre à l'au-delà du « monde ». Il n'était pas question d'un double enseignement, mais du degré de compréhension de ceux qui recevaient l'enseignement unique. Ainsi, les Théravadins distinguaient-ils deux sortes de compréhension correcte : celle « selon le monde » (*lokya sammadhitti*) et celle « au-delà du monde », « *lokuttara sammadhitti* »⁹.

Il s'agit là des deux vérités, une conception qui occupe une place importante chez les Tibétains comme chez les

⁹ Il est dit que les multiples répétitions des mêmes thèmes dans la *Prâjñapâramitâ* s'expliquent par le fait que le lecteur ou l'auditeur du texte arrive à en comprendre, différemment et de façon plus éclairée, le sens au fur et à mesure que l'enseignement lui est répété.

Indiens. Il y a la vérité relative, *kun zob*¹⁰ qui est à notre usage et que nous devons nous efforcer d'atteindre aussi pleinement qu'il nous est possible, non seulement pour la satisfaction de notre curiosité, mais parce que l'ignorance est cause de souffrance. Il existe autant de ces vérités relatives qu'il existe de sortes d'êtres conscients et de sphères dans lesquelles ils vivent¹¹.

La sphère dans laquelle nous vivons, celle qui constitue *notre* monde ne consiste pas en un lieu matériel où nous serions détenus ; elle est créée par l'étendue et la diversité des contacts que nos sens (l'esprit comptant comme sixième sens chez les Bouddhistes et les sectateurs des autres doctrines indiennes) nous procurent, ainsi que par les réactions de notre organisme physique et mental à ces contacts. En dehors de ce dont nous avons conscience, il existe, vraisemblablement, de

¹⁰ Écrit *kun rtzob* ; en sanscrit : samvritisatya. Un synonyme tibétain de *kun rtzob* est *tha gnèt* (tha sgnad) qui signifie « à peu près » approximatif. C'est le terme courant.

¹¹ Les mondes physiques et mentaux dans lesquels se meuvent un poisson et un éléphant sont différents, leurs sens meublant leur environnement d'objets différents, soit que chacun d'eux perçoive de son côté des objets qui demeurent imperceptibles à l'autre, soit que les mêmes objets leur apparaissent sous des aspects différents. De pareilles différences sont moins matériellement apparentes parmi les hommes, mais, disent les Tibétains, elles sont tout aussi profondes. Les sphères dans lesquelles vivent les hommes que nous coudoyons et qui nous semblent identiques sont multiples. De nombreux mondes existent et s'entrepénètrent dans ce que nous considérons comme *notre monde* et que nous tenons pour une unité.

multiples autres champs de conscience qui nous sont inaccessibles, ce qui n'exclut pas la possibilité d'actions efficaces, de leur part, produisant des résultats dans « notre monde ».

Cultiver la vérité relative, l'étendre de plus en plus, nous est enjoint. Procédant en progressant sans cesse vers de nouveaux « par-delà » nous pouvons élargir les limites de notre sphère, mais toutes nos découvertes, dans cette voie, relèveront toujours de la vérité relative. La Vérité absolue¹², s'il en est une, est inexprimable, inconcevable.

L'on comprend aisément que la masse des Tibétains, « les lotus qui végètent au fond de l'étang, sous les eaux », selon la symbolique description des Écritures bouddhistes, est étrangère aux diverses conceptions énoncées ci-dessus, concernant la Prâjñapâramitâ. Pour eux, la *Yun tchéen mo*¹³, ou plus souvent le *Bum*¹⁴ est une

¹² *Ton dam pa* ; en sanscrit *paramârtha satya*.

¹³ *Yum tchéen mo* = la Grande Mère, c'est-à-dire la mère des Bouddhas. L'état d'illumination qui fait qu'un individu est un Bouddha résultant d'une compréhension Parfaite des enseignements de la Prâjñapâramitâ.

¹⁴ *Bum* (hbum) = Cent mille. L'édition de la Prâjñapâramitâ existant dans la collection des Écritures canoniques tibétaines comprenant cent mille versets. Il existe aussi, une édition en 25.000 versets, identique à celle des 100.000, les répétitions étant supprimées ; une édition abrégée en 8.000 versets et une édition en quelques pages exposant l'essence même – le « cœur » *gningpo* (snyngpo) de la doctrine.

collection de pesants volumes constituant un objet de culte. Les Tibétains riches en achètent la collection complète. Chaque volume soigneusement enveloppé dans une étoffe de soie ou de coton¹⁵, selon la dépense que leur propriétaire peut se permettre, est enserré entre deux planchettes qui peuvent être, elles aussi, de bois brut, de bois laqué, sculpté ou doré. Ces livres empaquetés sont placés dans la bibliothèque de leur propriétaire. Les bibliothèques tibétaines ressemblent à des pigeonniers, chaque livre occupant une case séparée. La bibliothèque est construite dans le *lha kang* de la maison. Le Lha kang (littéralement : la maison des déités) ne peut guère être dénommé « oratoire » puisque les Tibétains ne prient pas¹⁶ : c'est une pièce, la plus belle de la maison, où se trouve un autel portant des statues, celle du Bouddha, celles de diverses déités mythiques et symboliques, celles de lamas défunts réputés pour leur savoir ou pour leur sainteté. Les préférences du maître de la maison président au choix des hôtes du lha kang. Les Écritures sacrées sont représentées par un nombre plus ou moins grand de volumes.

¹⁵ Appelée la « robe du livre » et l'on peut noter que le mot « robe » est ici, par respect pour l'Écriture sacrée qu'il enveloppe, énoncé en langage honorifique : *namza* (nadbzah) au lieu de *toulo* (lug log) en langage commun.

¹⁶ Ne prient pas, au sens où le terme prière est compris en Occident.

Sauf chez les érudits appartenant à l'intelligentia tibétaine¹⁷, les bibliothèques de lha kang ne contiennent que les ouvrages les plus connus : la collection des 108 volumes du *kandjour*¹⁸ plus rarement, les 125 volumes du *téndjour* (bsten gyur), commentaires, et ouvrages philosophiques divers. Des bibliothèques plus modestes ne comprennent que la Prâjñapâramitâ en 100.000 vers, ou seulement celle en 25.000 vers. De moins en moins fournies, les bibliothèques en arrivent à ne contenir que quelques livres tels que le Dordji tcheu pa (rdor rdjé gtchod pa), les louanges de la déesse Dolma, etc.

Les maîtres de maison ignorants se soucient peu du contenu des livres qu'ils achètent. Ceux-ci sont, chez eux, des objets de culte, auxquels on rend hommage en allumant des lampes rituelles et en se prosternant devant eux.

En même temps, ils servent aussi à la décoration du lha kang. Dans ce but, on y range souvent plusieurs exemplaires – parfois une centaine – d'un même petit ouvrage, celui-ci étant souvent le Dordji tcheupa. Les exemplaires sont tous de la même taille, ils sont

¹⁷ Au sujet de l'intelligentia tibétaine, voir l'appendice de mon livre « Initiations lamaïques ».

¹⁸ *Khah gyur* = « paroles – discours traduits. » Traduction tibétaine des ouvrages canoniques bouddhistes, sanscrits et pâlis comprenant les règles de la discipline religieuse, des discours attribués au Bouddha et une partie d'ouvrages métaphysiques.

enveloppés de façon identique¹⁹. Nul ne songe à en lire une seule ligne, sauf lorsque, dans le but d'acquérir des mérites religieux, d'obtenir la guérison d'un malade ou la prospérité des troupeaux, des récoltes ou des entreprises commerciales, le propriétaire de la bibliothèque mande chez lui quelques *trapas*²⁰, exceptionnellement un lama, pour réciter les Écritures pendant un temps plus ou moins long allant d'une journée à un mois.

Le texte de la Prâjñapâramitâ est souvent choisi à cet effet et, d'ordinaire, aucun des *trapas* qui le psalmodient ne comprend un seul mot des syllabes qu'il prononce.

En d'autres occasions, tantôt la collection complète du Kandjour, tantôt seulement les volumes de la Prâjñapâramitâ sont promenés en procession, chacun des volumes porté sur l'épaule d'un moine. Des résultats matériels heureux sont attendus de ces manifestations dévotes.

Tout ceci rentre dans le cadre de la religion populaire du Tibet et a été décrit par divers auteurs.

¹⁹ Il en est parfois ainsi de certaines statues de déités, toutes pareilles et rangées côte à côte.

²⁰ *Trapa* (grapa) tout moine tibétain qui n'a pas droit au titre de lama auquel n'ont, réellement droit, que les *tulkous*, réincarnations de personnalités éminentes, ou les plus élevés en grade des professeurs des grands collèges monastiques.

Cependant, il existe, au Tibet, une fraction minime de la population avec laquelle les étrangers n'ont guère eu de contact. Il s'agit de l'intelligentia formée par des Lettrés, des penseurs vivant très retirés dans des habitations situées à l'écart, à moins qu'appartenant à l'aristocratie ecclésiastique des *tulkous*²¹, ils n'aient un palais dans l'enceinte d'un monastère.

Ce ne sont point des ascètes. Ils sont souvent riches ou très aisés et s'entourent d'un certain luxe : serviteurs, écuries bien fournies. Ils ne déploient pourtant aucune ostentation et, en général sont très détachés du confort qui les entoure.

D'autres personnalités à ranger parmi l'intelligentia sont certains ermites contemplatifs vivant, seuls ou entourés de quelques disciples, dans des cavernes situées sur de hautes montagnes, à la manière de Milarespa le célèbre anachorète poète.

Ni les uns ni les autres – à l'exception des *tulkous* – ne sont nécessairement membres du clergé²².

C'est grâce à la présence près de moi de mon fils adoptif le lama Yongden, lui-même un Lettré et un

²¹ Tulkous, les lamas tenus pour être un chaînon d'une série de réincarnations d'une même personnalité. Ceux que les étrangers appellent, improprement, des Bouddhas vivants. Leur titre mongol employé officiellement en Chine est *houtoukoutou*. C'était celui que portait le lama Yongden.

²² Voir l'appendice.

tulkou, que j'ai pu longuement fréquenter cette aristocratie intellectuelle en différentes parties du Tibet. C'est d'elle qu'il convient d'apprendre le sens que les Tibétains donnent à la doctrine de leur « *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* », doctrine qu'ils tiennent pour ésotérique et dangereuse pour ceux qui ne sont point mentalement qualifiés pour l'entendre. Une telle qualification, disent les Tibétains, est le fruit d'efforts poursuivis pendant nombre d'existences successives²³ et par une continuelle aspiration à la Connaissance.

Les Maîtres spirituels tibétains estiment que la doctrine du « par-delà » et l'exposé du caractère relatif de toutes les conceptions admises concernant la morale, les devoirs, la vérité et toutes les données de nos sens et de notre esprit concernant le monde et les êtres que nous y coudoyons, ne doivent être divulgués qu'à bon escient.

L'histoire suivante, courante dans les cercles religieux du Tibet, illustre le résultat de l'incompréhension du sens véritable de la doctrine du « par-delà ».

Un Maître enseignait cette doctrine à deux disciples, tous deux zélés et ayant une entière confiance en lui. Quand le Maître jugea qu'il les avait pleinement instruits, il leur donna congé et tous deux s'en allèrent, chacun de son côté. L'un des disciples contribua, de toutes

²³ Nous verrons au cours du présent livre comment au degré supérieur de compréhension, « ces existences successives » sont entendues.

manières, au bonheur de ceux qui se trouvaient en contact avec lui. L'autre, qui était un prince, les tyrannisa au profit de ses instincts égoïstes et cruels, méconnaissant toutes les règles édictées pour permettre aux hommes de vivre en société sans se nuire.

Le premier de ceux-ci ayant été informé de la conduite que tenait son ex-condisciple l'alla trouver pour l'exhorter à en changer.

« Je vénère sans réserve celui qui a été notre gourou²⁴ », lui répondit son ami. « J'ai une foi entière en lui et dans les instructions qu'il nous a données ; je les pratique strictement et ne me départirai pas de la voie que je suis. »

Cet homme était sincère mais avait mal interprété la doctrine qui lui avait été imprudemment communiquée.

L'histoire pourrait finir là ; elle serait suffisamment instructive, mais l'imagination des dévots l'a amplifiée d'une fin mythologique en l'appliquant à une déité du panthéon tantrique Tamdrin.

Ayant accumulé de nombreux crimes le disciple égaré renaquit comme un démon d'une taille et d'une force gigantesques. Ses sentiments, toujours semblables, avaient cru en intensité et il rêvait de détruire, non

²⁴ *Gourou*, terme indien adopté dans le langage religieux tibétain. Il signifie un directeur spirituel.

seulement les adeptes du Bouddhisme, mais l'humanité toute entière. Cependant, sa sincérité, la certitude dans laquelle il demeurerait d'agir selon les instructions reçues de son Maître vénéré, atténuèrent, dans une certaine mesure, sa culpabilité. Le compatissant Tchénrezigs résolut d'empêcher le monstre d'accomplir ses affreux projets en le détruisant et, en même temps, le libérant de sa condition démoniaque.

La façon dont il s'y prit nous est décrite de manière passablement incongrue : Sous la forme d'un cheval, Tchénrezigs pénétra dans le corps du démon par l'orifice inférieur et cheminant de bas en haut il ressortit par le haut du crâne. Le monstre ne put résister à un tel traitement et mourut. Son incarnation démoniaque était terminée, il allait récolter le bon fruit de sa sincérité et devint une déité nommée Tamdrin²⁵. On le représente avec une tête de cheval émergeant de son crâne. Son apparition est précédée de hennissements. Il existe différentes versions de cette légende, celle que je viens de citer est l'une des plus courantes.

Le poignard, appelé *phurba*²⁶ dont les *ngags pas* se servent dans les rites magiques visant à subjuguier les démons, est dédié à Tamdrin ; son manche représente souvent, une tête de cheval.

²⁵ En sanscrit Hayagriva.

²⁶ Prononcé pourba.

*

* *

Nos contacts avec des Tibétains érudits, nous avaient déjà familiarisés, mon fils adoptif le lama Yongden et moi, avec leur interprétation de la Prâjñapâramitâ, quand, résidant au Tôfokuji – un monastère de la secte Zen-Rinzai – à Kyôto, nous remarquâmes la similitude de certaines doctrines zénistes avec celles que les Dzogstchénpas tibétains disent être basées sur la Prâjñapâramitâ. Cette similitude nous intéressa et nous suggéra le désir de retourner au Tibet pour y faire une étude plus profonde du *Shésrab pharol tou tchinpa*.

Quittant le Japon nous passâmes en Corée et y séjournâmes dans plusieurs monastères zénistes des Kongo san (les Montagnes diamant) habités par des moines s'adonnant à la méditation²⁷. Ensuite, après avoir traversé toute la Chine de l'est à l'extrême ouest²⁸ nous nous établîmes au célèbre monastère de Kum Bum situé dans la partie du territoire tibétain d'Amdo, incorporé dans la province chinoise du Kansu.

Celui qui fut notre principal guide dans l'étude du *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* avait reçu de son gourou,

²⁷ Pour mon séjour aux Kongo san, voir « Parmi les mystiques et les magiciens du Tibet », chap. III.

²⁸ Voir « Au pays des Brigands-Gentilshommes ».

comme nom religieux, celui de Shésrab thar tchîn (allé à l'extrémité de la Connaissance). Peut-être devait-il ce nom à ce que son précepteur spirituel avait remarqué en lui une inclination prononcée à suivre la voie qui mène à la Connaissance. On peut le croire.

Quand, après que je me fus prêtée à son interrogatoire et qu'il m'eut reconnu une familiarité suffisante avec différentes doctrines bouddhistes, je lui exprimai le désir de lire, avec lui, le *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* et de le lui entendre expliquer il me répondit d'une façon bien orientale.

« La doctrine du *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* est du lait pour lions. Y a-t-il des lionceaux dans votre pays ? ».

Il en doutait, nourrissant, comme la majorité des Asiatiques, une profonde méfiance concernant les capacités intellectuelles et spirituelles des Occidentaux.

Plutôt que de protester que les « lionceaux » ne manquaient pas dans mon pays, je répliquai en récitant la parabole de l'étang de lotus et des yeux obscurcis par de la poussière ou exempts de poussière, que j'ai citée ci-dessus.

« Ce sera une chose difficile aux hommes de se débarrasser des *samskâras* », dit ce texte.

Je savais déjà que l'injonction qui revient sans cesse dans le *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* est : « Ne confectionnez pas des idées, n' imaginez pas ».

Et comme nous étions à Kum Bum, le splendide monastère érigé au lieu où naquit Tsong khapa, le fondateur de la secte des Gelougs pas, je me rappelai que celui-ci a écrit dans son grand ouvrage, le *Lamrin* :

« Si l'on vous demande quelle est la nature de la méditation, répondez que c'est le secret d'être capable d'abandonner toutes les pensées imaginatives avec les semences qui les engendrent ».

C'est sous ces auspices que, Yongden et moi, nous nous établîmes pour trois années à Kum Bum et y étudièrent la Prâjñapâramitâ.

LE LIVRE DE LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

La Prâjñapâramitâ débute comme tous les ouvrages de ce genre par la formule habituelle d'hommage à tous les

Bouddhas²⁹ et les Bodhisatvas³⁰. Celle-ci est suivie de la déclaration habituelle aussi : « Ainsi ai-je entendu » – littéralement, en tibétain : « Une fois ce discours a été entendu par moi ».

Nous ne sommes pas obligés de prendre cette phrase comme impliquant nécessairement que le narrateur a réellement assisté à la réunion au cours de laquelle les discours qu'il rapporte ont été prononcés. En une certaine occasion, « il a entendu » ; il n'affirme pas autre chose. Cette remarque s'applique à tous les sûtras³¹ des Écritures bouddhistes qui débutent par cette même formule ; leurs rédacteurs peuvent y répéter ce qu'ils ont entendu de la bouche de leur Maître qui, lui-même le tenait du sien, tout au long d'une longue chaîne de disciples se transmettant les leçons d'une ancienne tradition. Le cadre mythologique donné au récit s'explique ainsi.

²⁹ On sait que Siddhartha Gautama, le Bouddha qui vécut dans l'Inde il y a 2.500 ans n'est pas considéré comme unique. Les Bouddhistes croient que l'illumination spirituelle qui fait d'un individu un Bouddha (un « éveillé ») a été atteinte par d'autres individus dans un plus lointain passé, et que, dans l'avenir, d'autres encore y parviendront et seront des Bouddhas. Nombre de Bouddhas demeurent anonymes parce qu'ils ne se manifestent point par la prédication d'une doctrine ou d'une autre manière.

³⁰ Un Bodhisatva est un individu qui, par son développement intellectuel et spirituel est près d'atteindre à l'état de Bouddha.

³¹ *Sûtra*, en sanscrit : un fil, d'où part une suite ordonnée de déclarations, d'aphorismes ; par extension, un discours. En tibétain : *do* (mdo).

Nous n'avons pas à nous préoccuper de savoir si le Bouddha a eu, avec Sariputra ou avec un autre de ses disciples, une conversation identique à celle qui fait l'objet du *sûtra* ; ce qui nous intéresse est de savoir si les déclarations que nous trouvons dans celui-ci sont conformes aux principes fondamentaux de la doctrine bouddhiste ou si elles en sont le développement logique. Les plus érudits des Tibétains ne doutent pas que les enseignements contenus dans la Prâjñapâramitâ ne représentent la quintessence de la doctrine bouddhiste. Le titre de « Grande mère »³² ou Mère des Bouddhas, qui lui est donné, témoigne de cette opinion. C'est, disent les commentateurs de cet ouvrage, parce que Siddhartha Gautama a réalisé les vérités énoncées dans la Prâjñapâramitâ qu'il est un Bouddha.

Les circonstances dans lesquelles ont lieu l'entretien entre le Bouddha et son disciple Sariputra, rapporté dans la Prâjñapâramitâ, sont décrites d'après un cliché classique, commun à la plupart des *sûtras* mahâyânistes. Le Bouddha réside à Rajagriha, sur le Pic des Vautours. Il est entouré d'un grand nombre de religieux, de disciples laïques : hommes et femmes, et d'auditeurs extra humains : dieux et démons³³ comme, aussi, de Bouddhas

³² Yum tchémo.

³³ Les êtres appelés « démons » par les traducteurs occidentaux des ouvrages orientaux, n'ont rien de commun avec les « démons » imaginés par les chrétiens. Ce

semblables à lui-même quant à la Connaissance, mais qui n'enseignent point³⁴ et de Bodhisatvas, candidats à l'état de Bouddha³⁵.

Cette mise en scène qui nous paraît fantastique, ne produit pas le même effet aux Orientaux. La stricte démarcation, la barrière infranchissable que nous avons élevées entre notre monde et les autres mondes et entre nous et les êtres qui peuvent habiter ceux-ci ne leur paraît pas être aussi rigide. L'idée qu'une déesse ou qu'un démon puisse venir se promener parmi nous ne leur semble pas plus extraordinaire qu'à nous de rencontrer un Chinois de passage à Paris ou à Londres. Cependant, certains adeptes de doctrines occultes diront – comme il me l'a été dit par l'un d'eux – qu'il est enfantin de vouloir doter une déité sylvestre d'une forme analogue à la nôtre, et que le génie-arbre ou la naïade-fontaine peuvent être présents, visibles à l'œil exercé d'un Yogi et, par des moyens différents des nôtres, peuvent être sensibles à notre propre présence, aux paroles que nous prononçons

ne sont point des damnés. Il n'existe pas de damnés en Bouddhisme. Il s'agit d'individus de différents genres, englobés dans la désignation générale de « non-hommes » (mi ma yin). Il en est de malveillants et d'autres de caractère plutôt aimable.

³⁴ Les Pratekya bouddhas.

³⁵ Remarquons, de nouveau, que l'auteur de l'ouvrage ne se nomme pas parmi les assistants.

et aux différentes manifestations de notre activité, sans revêtir, pour cela, des formes humaines.

Libre à chacun d'estimer à son gré la valeur de cette opinion. Ce qui est évident, c'est que la mise en scène qui sert de prologue à la Prâjñapâramitâ tranche fortement sur la sobriété des vieux *sûtras* pâlis. Elle ne contraste pas moins avec l'enseignement de la Prâjñapâramitâ elle-même, et l'on est en droit de supposer qu'à l'énoncé des doctrines philosophiques constituant cet ouvrage, des « embellissements » ont été ajoutés par de naïfs dévots désireux de leur communiquer un lustre dont elles leur paraissaient trop dépourvues.

Notre éducation, nos tendances, ne nous permettent pas d'adopter ce point de vue. Nous supporterions mal les détails répétés à satiété concernant les Bouddhas et les Bodhisatvas arrivant des dix points cardinaux³⁶, s'informant de la santé du Bouddha Çakya Muni, le complimentant en formules identiques, lui offrant tous les mêmes présents : des fleurs, de l'encens, des

³⁶ Nos quatre points cardinaux : Nord, Sud, Est, Ouest, les quatre points intermédiaires, le Zénith et le Nadir.

ombrelles³⁷, et s'asseyant respectueusement « d'un côté »³⁸ pour laisser la place à un nouvel arrivant qui répète le même cérémonial.

Il importerait peu, aussi, au lecteur occidental, souhaitant obtenir des informations concernant la doctrine exposée dans la Prâjñapâramitâ, de trouver, ici, la description des rayons lumineux émanant d'entre les sourcils du Bouddha et allant porter la lumière, l'espoir, et une diminution de souffrance jusque dans les plus sombres régions des mondes ténébreux. Tentons, cependant, une explication de ce dernier détail : la Doctrine des Bouddhas est, par excellence, l'instrument de la Délivrance par la Connaissance. Mystiquement envisagée, sa prédication projetée, dans le monde, un rayon bienfaisant. C'est ainsi que les Bouddhistes éclairés voient la leçon à dégager des images créées par l'imagination orientale.

³⁷ L'ombrelle, tenue ouverte au-dessus de la tête d'un personnage, est un emblème de royauté. On la déployait au-dessus des souverains anglais et du vice-roi au temps de la domination anglaise dans l'Inde. Au Japon et dans les autres pays orientaux, il était défendu de tenir une ombrelle ouverte en présence d'un souverain ou d'un haut fonctionnaire. L'usage du dais, chez les Occidentaux, procède de la même idée.

³⁸ Le respect interdit de s'asseoir en face de la personne que l'on doit honorer. On ne doit pas la regarder directement, en face.

Ayant écarté les très longs préliminaires qui occupent de nombreuses pages au début de l'ouvrage, nous entrons directement dans l'exposé de la doctrine.

*

* *

Le Bouddha ouvre l'entretien en s'adressant à Sariputra³⁹ et un dialogue s'ensuit.

— « Rabjör, un Bodhisatva désirant atteindre la libération (le nirvâna) en toutes choses et dans toutes les parties (tous les détails) de celles-ci, doit s'exercer selon la discipline de la Prâjñapâramitâ. »

— « Bhagavan (vénérable) comment ce Bodhisatva désireux d'atteindre la libération en toutes choses et dans toutes les parties de celle-ci doit-il s'exercer dans la Prâjñapâramitâ ? »

³⁹ Sariputra est un personnage historique, l'un des éminents disciples du Bouddha. Il est souvent fait mention de lui, dans les anciennes Écritures. Dans le texte tibétain de la Prâjñapâramitâ, le Bouddha l'interpelle fréquemment en l'appelant *Rabjör* ce qui est une traduction du terme sanscrit *Subhuti*. *Subhuti* a le sens de « chef », « chef possédant un bien excellent ». L'auteur de l'ouvrage voyait, sans doute, dans cette appellation un titre honorifique rehaussant l'importance de Sariputra parmi les autres disciples.

— « Sariputra, ce Bodhisatva demeurant dans la Prâjñapâramitâ d'une manière non demeurante⁴⁰, doit atteindre à la perfection de la charité par la voie du non-don⁴¹. »

Dès ces premières lignes, bien propres, sans doute, à paraître incohérentes à des Occidentaux, il est utile de nous rappeler ce qui a été dit dans l'introduction au présent livre. La pensée qui le domine est celle du « *par-delà* » ; son titre *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* signifiant « aller au-delà » de la Connaissance. Si nous saisissons bien cette pensée, nous aurons la clef de toutes les déclarations énoncées dans les entretiens qui vont suivre.

Nos conceptions quelles qu'elles soient sont le fruit de nos ratiocinations, de nos imaginations⁴² répète

⁴⁰ « Demeurer », en Tibétain *gnespa* (prononcé *néspa*) est un terme fréquemment employé dans les Écritures mahâyânistes. Il y a le sens de *s'arrêter* à une opinion, à un point de vue, de s'y tenir après l'avoir adopté, d'y persister. « D'une manière non-demeurante » signifie que ce Bodhisatva est convaincu qu'il ne faut *s'arrêter* à aucune opinion en la jugeant comme étant définitive et représentant une Vérité absolue.

⁴¹ Le « non-don » c'est-à-dire qu'en donnant on ne conçoit pas l'idée qu'on fait un don.

⁴² Ratiocination *rtogpa* qu'il ne faut pas confondre avec *Rtogspa* « compréhension » Imaginations : *migpa* (dmigs pa).

inlassablement notre texte. Elles ne correspondent à aucune réalité absolue.

Celui qui s'en tient aux notions ordinaires concernant le Bien et le Mal, la vertu et le vice, toutes les paires des contraires, erre loin de la voie qui conduit au *nirvâna*.

Ce terme *nirvâna* (littéralement « extinction ») qui a paru si mystérieux à la plupart des traducteurs occidentaux des ouvrages bouddhistes est clairement défini dans le Mahavagga :

Le *nirvâna* – est l'extinction, la suppression de l'agitation de l'esprit, brassant des souvenirs, des idées, échafaudant des conceptions (*samskâras*) tous reposant sur l'imagination et l'ignorance.

La charité d'un Bodhisatva s'élève au-dessus de celle d'un homme ordinaire qui fait un don dans l'espoir de recueillir, dans ce monde, ou dans un autre, la récompense de sa bonne action. Elle dépasse, aussi, le niveau de celui qui a abandonné tout désir de rémunération et ne songe qu'à soulager la douleur d'autrui, à procurer du bonheur aux êtres qui l'entourent. Elle est, selon l'enseignement de la Prâjñapâramitâ, toute noble que soit cette dernière attitude, entachée par la tare de l'illusion et de l'ignorance.

Le Bodhisatva, en marche vers la libération suprême, pratique la charité jusqu'à son extrême degré, mais il est entré, en esprit, dans l'au-delà de la charité, car la charité

ordinaire comporte l'idée que l'on donne et qu'un autre reçoit et cette conception de l'un qui donne et d'un autre qui reçoit est un piège faisant choir dans l'erreur majeure, dénoncée par le Bouddhisme : la croyance en un *ego* stable et personnel, complètement distinct des autres êtres.

La charité, comme toutes les vertus, est excellente à sa place, dans la sphère où se meut le disciple novice, mais il ne convient pas au Bodhisatva de s'attarder, de « demeurer » en aucune de ces vertus envisagées selon la conception traditionnelle qui y est attachée. Une telle attitude mentale rétrécirait son horizon. Il faut qu'il franchisse cette étape et passe dans l'*au-delà* de la charité. Il y parviendra par la voie du « non-don ».

Il ne faut pas imaginer, ici, l'abstention du don. Le « non-don » consiste dans la claire compréhension du fait qu'en donnant on ne donne réellement rien car l'acte de donner implique le fait de se démunir d'une chose qui était sienne. Or, en vérité, il n'y a ni « possesseur », ni chose possédée. Le donneur n'est qu'un agrégat transitoire d'éléments mu par l'action de forces, également momentanées. Il est l'intermédiaire par lequel de multiples causes enchevêtrées opèrent le transfert à un

autre groupe d'éléments (que nous dénommons un individu) d'objets tout aussi inconsistants⁴³.

Le Bodhisatva atteignant cette *vue* a complètement dissipé l'illusion de la permanence d'un *ego*. Pour lui, il n'existe ni *moi*, ni *mien*, ni autres êtres complètement distincts de lui. Il n'existe ni donneur, ni récipient du don, ni objet donné au sens ordinaire de ces termes. En donnant, il pratique le non-don : il est dans l'au-delà du don⁴⁴, *djin pa pharol tou tchinpa*.

Ces explications suffisent-elles à nous rendre parfaitement clair le sens de notre texte?... Elles ne peuvent qu'y tendre. Ceux qui passent pour avoir, après de longues méditations, atteint à un haut degré de compréhension de la doctrine de la Prâjñapâramitâ sourient à l'idée de vouloir l'expliquer, à l'aide de mots, à

⁴³ Commentaire d'un Lettré tibétain.

⁴⁴ Dans « Le très excellent coupeur », « le diamant coupeur » *Dordji tcheu pa* (diamant, en tibétain, est le qualificatif marquant l'excellence) nous lisons : « Le don doit être fait par le Bodhisatva, sans qu'il croie à la réalité d'une substance absolue, non composée » (*gneupo* écrit *dgnospo*) « sans qu'il soit ancré en quoi que ce soit ». C'est à dire sans qu'il croie absolument à quoi que ce soit, qu'il tienne aucune opinion comme l'expression d'une Vérité absolue, immuable. Le Dordji tchenpa est un ouvrage appartenant à la classe de la Prâjñapâramitâ, mais nous lisons aussi, au chapitre XXI du Visuddhi Magga, un traité pâli des Théravadins (École hinayâna) : « Je ne suis nulle part un quelque chose pour quelqu'un et nulle part il n'y a, pour moi, un quelconque quelque chose. » Puis, au chapitre XVI du même ouvrage : « L'acte seulement existe, mais non un quelqu'un qui l'accomplit. *Nirvâna* existe, mais non l'homme qui le recherche. La voie existe, mais non le voyageur qui y marche. »

ceux qu'aucun entraînement mental préliminaire n'a préparé au contact de son étrangeté.

La Prâjñapâramitâ, m'a-t-il été dit, est le radeau symbolique mentionné dans les sûtras bouddhiques. Elle permet, véritablement, de gagner « l'autre rive », mais il faut se garder de voir dans les théories qu'elle énonce autre chose que des jalons destinés à indiquer la route menant au-delà de la connaissance vulgaire, à suggérer une direction de pensée.

Le texte de la Prâjñapâramitâ ne doit pas être simplement lu ou discuté ; il doit être médité dans le calme et le recueillement avec un esprit dégagé d'idées préconçues, de « mémoires (*vâsana*) » quelconques⁴⁵.

Ce que l'on a cru possible ou cru impossible, vrai ou faux, doit être abandonné. Il faut prendre passage, vierge de toutes opinions, libéré de toutes « demeures »⁴⁶ sur le radeau qui se dirige vers le domaine de l'au-delà et du

⁴⁵ *Vâsana* (mémoire) est un terme désignant les forces créées par l'activité collective qui s'est déployée sur le plan physique ou sur le plan psychique et qui se manifestent présentement, sous la forme d'habitudes. Les *vâsana* nous inclinent à agir et à penser en accord avec ce qui a été fait et pensé par nos devanciers et par nous-mêmes. Les *vâsana* constituent une sorte d'écran qui teinte les impressions que nous causent nos contacts physiques et mentaux, en y mêlant, instantanément, les souvenirs des conceptions et des sensations qui ont été attachées aux contacts analogues.

⁴⁶ Voir la note 40 concernant ce terme.

vide. Ne dut-on pas y aborder et l'explorer, le voyage, en lui-même peut être captivant.

Après avoir expliqué à Sariputra la manière dont la charité doit être pratiquée par l'aspirant au *nirvâna*, le Bouddha poursuit :

« Afin d'éviter les heurts, les querelles, il faut avoir atteint l'au-delà de la patience.

« Afin que l'application, l'attention immuable de l'esprit et du corps ne s'affaiblissent pas, il faut être complètement passé au-delà de l'application. »

Comme dans tout ce qui précède, il s'agit encore, ici, de passer au-delà des conceptions ordinairement adoptées relativement aux vertus et aux façons de les pratiquer.

« Afin d'être insensible aux sensations⁴⁷ il faut avoir atteint la perfection dans l'au-delà de la concentration d'esprit⁴⁸.

« Afin de ne s'adonner à aucune imagination⁴⁹ il faut réaliser l'au-delà de la Connaissance.

« Sariputra, le Bodhisatva, s'exerçant selon la discipline de la Prâjñapâramitâ doit, afin de ne pas s'abandonner à l'imagination, quant aux « mémoires »⁵⁰ garder présent à l'esprit les quatre souvenirs essentiels⁵¹.

⁴⁷ Le texte dit *ronyong* (romyong) soit *goût*. Le verbe duquel ce terme est dérivé, signifie goûter, savourer. En employant cette expression, le texte marque une différence de sens avec *tsorwa* d'usage courant pour signifier « sensation ». Il s'agit d'une sensation qui n'est pas uniquement physique et passagère, mais qui affecte l'esprit qui s'y complait, la goûte, la savoure.

⁴⁸ La concentration d'esprit : *samtén* (bsams gten) consiste en une absorption mentale totale qui a pour effet de rendre les sens insensibles aux excitations extérieures. Il est dit que cette concentration peut créer, sur le plan mental, un double de celui qui s'y adonne. Celui-ci peut, ainsi, participer à une double existence.

⁴⁹ Imagination, *migpa* (dmigspa).

⁵⁰ *Vâsana*, voir note 45. Il ne faut pas, cédant à l'influence de ces mémoires collectives, échafauder des conceptions fantaisistes quant aux objets vers lesquels ces mémoires dirigent notre attention.

⁵¹ Ces quatre souvenirs sont : a) que la forme matérielle est transitoire ; b) que les sensations sont une source de souffrance (souffrance d'être privé de celles qui sont agréables, de perdre celles-ci après en avoir joui, souffrance causée par les sensations pénibles) ; c) que les pensées sont évanescentes et que ce que nous appelons l'esprit est essentiellement impermanent ; d) se rappeler les conditions de l'existence.

« Sariputra, le Bodhisatva doit pratiquer la méditation du vide ».

*

* *

Le terme *vide* qui revient fréquemment dans les ouvrages bouddhistes mahâyânistes demande que nous nous y arrêtions pour examiner le sens, ou, plutôt, les divers sens que les Tibétains y attachent.

Vide⁵² signifie, premièrement, dénué d'*ego*. L'individu (kang zag)⁵³ est un groupe d'éléments momentanément réunis, prompts à se dissocier, qui ne comprend aucun noyau stable.

Cette description, ce *vide*, s'applique à toutes les choses. Toutes sont des tourbillons instables produits par l'énergie développée par d'autres éléments également instables.

Gang zag la dag méd pa. Tcheu tham tchéd la dag méd pa, répètent les Tibétains. C'est le credo bouddhiste originairement énoncé en pâli : *sabbe sankâra anicca, sabbe dhamma anatta*, et répété, en différentes langues,

⁵² En tibétain : *tong pa gnid* (stong pa gnid) sanscrit sūnyata.

⁵³ *Gang zag*, c'est-à-dire, un plein : *gang* qui s'écoule ; *zag*, comme l'eau s'écoule d'un vase fêlé.

par des millions de Bouddhistes. « Il n'existe pas d'*ego* dans l'individu, il n'existe d'*ego* en aucune chose ».

D'autre part, *vide* signifie dénué de tous les caractères, de toutes les qualités que nous attribuons aux choses, en créant, ainsi, une image qui nous les rend sensibles.

Abstraction faite de sa forme, de sa couleur, de son poids, de sa saveur, de son odeur, etc..., où est la chose en elle-même ? – Nous ne rencontrons que le *vide*.

La comparaison classique, en Bouddhisme, à ce sujet, est celle d'une maison. Qu'est-ce qu'une maison ? – C'est un assemblage de briques, de pierres, de bois, solives, poutres, etc... Enlevez ces divers matériaux ; où est la maison ? – Il n'existe pas de « maison », en elle-même. Maison n'est qu'un nom désignant un assemblage.

Vide signifie, également, l'élimination de toutes nos idées, nos conceptions, ce que le Bouddhisme dénomme *samskâra*, des « confections » produites par l'activité de notre esprit imaginaire. À quoi aboutit cette élimination ? – au *vide*, synonyme ici, d'inconcevabilité⁵⁴.

Dans les ouvrages philosophiques du Mahâyâna le terme *vide* sert à désigner l'Existence en soi. L'état même

⁵⁴ *Yid ki les hdespa* « au-delà de l'esprit ». *Tha les hdespa* (mthah les hdespa) « au-delà de la limite ».

d'existence. – L'« êtreté » au sens bien exprimé en anglais, par *beingness* ou par le sanscrit *sat*.

En tibétain, le Vide (stong pa gnid) est cela qui est foncièrement pur : *gji ka da* (gji ka dag) sans mélange, non composé, homogène, contrastant avec le « composé »⁵⁵ les groupes d'éléments qui constituent l'univers.

On peut, d'une certaine façon, rapprocher le Vide du Tao de la philosophie chinoise ou de la définition grecque « Cela qui a été, qui est et qui sera ».

À celui qui est exhorté à méditer sur le Vide⁵⁶, la série des dix-huit modes de vide énumérés dans les ouvrages mahâyânistes offre un large champ.

Voici les dix-huit modes :

Vide intérieur

Vide extérieur

Vide intérieur et extérieur

Vide de vide (ou Vide vide)

Grand vide.

⁵⁵ Dutché.

⁵⁶ Rappelons ici, que l'enseignement de la Prâjñapâramitâ ne s'adresse pas, indistinctement, à tous, mais seulement aux Bodhisatvas, des individus qui ont déjà atteint un niveau élevé de développement intellectuel et spirituel.

Vide composé⁵⁷

Vide non composé⁵⁸

Véritable vide (vide au sens absolu)

Vide infini⁵⁹

Vide sans commencement et sans fin

Vide ne rejetant rien (englobant tout)

Vide de nature propre (vide par soi-même)

Vide de toutes les choses⁶⁰

Vide qui n'est pas imaginaire (ou pas imaginé)⁶¹

Vide de caractère propre⁶²

Vide de propriétés

Vide dénué de propre substance (ou la substance est vide)

Vide de la substance, elle-même dénuée de propriété (de vertus efficientes).

⁵⁷ Le vide des groupes formés par divers éléments et le vide de cela qui n'est pas formé de parties, de cela qui est homogène.

⁵⁸ Le vide des groupes formés par divers éléments et le vide de cela qui n'est pas formé de parties, de cela qui est homogène.

⁵⁹ Infini dans le temps et dans l'espace.

⁶⁰ Compris soit, comme « dénué de tout », ou bien comme « toutes choses sont vides ».

⁶¹ C'est-à-dire qui n'est pas une conception mentale, une simple théorie, mais qui a été réalisé, appréhendé par intuition.

⁶² Qui n'a pas de signes caractéristiques.

Il ne s'agit évidemment pas de dix-huit vides, mais du vide que l'on tente d'expliquer en le décrivant sous dix-huit aspects.

Cette énumération de qualificatifs opposés ou contradictoires nous conduit près de la définition du Brahman donné dans les Oupanishads : « *Neti, neti* », pas cela, pas cela.

Le Brahman, l'existence en soi (sat) de la philosophie Védanta échappe à toute définition qui le ramènerait à la mesure des facultés restreintes de notre esprit. Un des qualificatifs qui lui est attribué est, aussi : *Vide* (sûnyata). Ce Vide du Brahman réunit, comme dans l'énumération précédente, tous les contraires. Il est à la fois, être et non-être et ne peut-être dénommé ni l'un ni l'autre.

« Le suprême Brahman ne peut être appelé ni être ni non être »⁶³.

Certains Védantins inclinent à croire que Sankarâcharya, bien qu'ennemi acharné du Bouddhisme lui a emprunté la théorie du Vide⁶⁴ de même que celle de

⁶³ Bhagavad Gîta.

⁶⁴ Je me garderai d'émettre, ici, une opinion à cet égard.

la *Mâya*, l'illusion créatrice du monde, coexistant avec le Brahman, dont elle est en quelque sorte un mode⁶⁵.

Un rite particulier a été pendant longtemps célébré dans un temple du sud de l'Inde.

Le soir, à l'heure de l'*arati*, la cérémonie, en hommage aux dieux, consistant à balancer de l'encens et des lampes allumées devant leurs images, le brahmine officiant accomplissait le rite en face d'un rideau devant lequel étaient posées les offrandes habituelles. Le culte s'achevant, alors que résonnaient encore les conques, les cymbales et les cloches qui l'accompagnent, l'officiant écartait le rideau et, derrière lui, à la lueur du bref éclair d'une flambée de camphre l'on pouvait voir qu'il n'y avait Rien... le Vide.

C'est à ce Rien, ce Vide qui est peut-être le Tout qu'un hommage venait d'être rendu.

Ou bien, dans la pensée de l'initiateur du rite, devons-nous voir un enseignement : l'indication du néant de nos conceptions concernant un monde imaginaire que nous peuplons de déités conçues à notre image, les seules que nous soyons capables de concevoir. Enseignement qui nous mettait, par le symbole du Vide, en face de l'Inconcevable.

⁶⁵ Comme l'énergie : *shakli*.

Le Bouddhisme écarte, avec sa sobriété habituelle, toutes discussions relatives au problème de l'Existence à l'absolu.

« Certains disent : tout est, d'autres disent : rien n'est ; mais pour celui qui connaît, selon la vérité, il n'y a ni *est*, ni *non est* ».

Et le Bouddha poursuit en disant que les choses se produisent continuellement en dépendance les unes des autres. Il dirige l'attention de ses disciples vers la base de son enseignement. Il y a la Souffrance à constater – la Cause de la Souffrance à découvrir. – Il y a à supprimer cette cause. – Il y a à prendre la Voie qui conduit à cette suppression.

Voilà le programme à notre portée, voilà ce qui importe.

C'est vers l'accomplissement de ce programme que la Prâjñapâramitâ nous entraîne avec tous ses détours et ses innombrables répétitions.

La futilité des théories échafaudées par notre imagination quant à l'essence de l'existence y est dénoncée et nous sommes, directement ou implicitement, mis en garde contre une estimation trop minime de

l'amplitude de pareils problèmes et une estimation exagérée de nos capacités intellectuelles.

Avant de clore cette digression en marge de la méditation sur le Vide, conseillée au Bodhisatva, il peut convenir de mentionner une théorie particulièrement en honneur parmi les adeptes de la secte Dzogs tché⁶⁶.

Cette théorie est basée sur une brève formule en deux articles.

*Ji ka dag. – Tsal lhum doub*⁶⁷.

C'est-à-dire : *ji ka dag*, cela qui est originairement, fondamentalement pur ; pur, signifiant sans mélange, non composé, homogène et autogène. *Ji ka dag* est un synonyme de *tong pa gnid* : le Vide.

Tsal signifie force, énergie ; *lhum doub* a le sens d'existant par soi-même.

⁶⁶ Dzogs tchéⁿ (rdogs tchéⁿ) le « Grand accomplissement ou achèvement ». C'est le nom d'une secte appartenant à la fraction des lamas « bonnets rouges ». Elle fut fondée vers le XVII^e siècle. L'un des sièges les plus importants de cette secte est un monastère situé parmi les grandes solitudes du Nord-Est du Tibet. Les chefs de celui-ci sont tenus pour titre des réincarnations successives de son fondateur le lama Mipam Padma Ringdzin, et, parmi ses membres se trouvent généralement un bon nombre de lamas érudits profondément versés dans les sciences occultes ou dans les doctrines spirituelles du « Sentier direct » qui permet d'atteindre rapidement la Libération intellectuelle et spirituelle. J'ai séjourné au monastère de Dzogschéⁿ avant d'aller à Lhassa.

⁶⁷ Gshi ka dag – rtsal lhum grub.

De multiples explications gravitent autour de ces deux termes. Les unes visent des problèmes d'ordre cosmogonique, d'autres se rapportent aux individus.

Dans le Vide, c'est-à-dire dans l'Inconcevable, réside une énergie autogène. Cette activité inhérente au Vide, se manifeste sous la forme des phénomènes qui constituent l'univers. Non pas seulement l'univers qui nous est perceptible, ou celui, infiniment plus vaste, dont nous pouvons concevoir l'idée, mais, encore, de toutes les formes d'existence qui sont au-delà de ce que nous pouvons concevoir.

Une des explications s'appliquant aux individus peut, à peu près, s'énoncer comme suit :

Dans l'esprit à l'état de vide, de quiétude absolue, s'éveille, par l'action de son inhérente énergie la conscience de l'existence d'un *moi* distinct d'autres *moi* extérieurs à lui. Cette conscience-connaissance est appelée *nam par shés pa*⁶⁸. *Nam* signifie une partie distincte. *Nam par shés pa* est donc la connaissance de l'existence des choses différant les unes des autres. En somme, la connaissance de ce qu'il existe, en dehors du

⁶⁸ *nam par shés pa*. Sanscrit : vijñāna. La « conscience » qui est indiquée, ici, est la *gnen po so sor togs pai nam par shés pa* (dngos po so sor rnam pai rtogs pai rnam par shés pa). La conscience qui sait (comprend) que les substances (le fond des choses) sont distinctes l'une de l'autre, qui les voit comme étant séparées et les catalogue.

moi, un monde constitué par de multiples objets distincts.

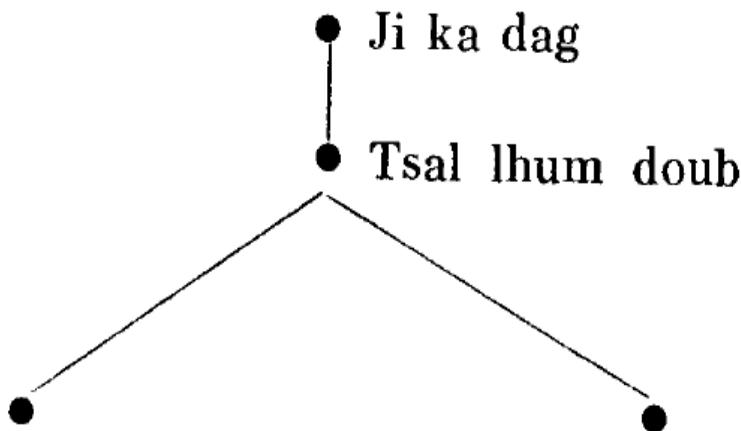
Cependant, d'après la doctrine des Dzogs tchén pas, cette conscience-connaissance, enveloppée par l'ignorance et teintée par l'illusion, est erronée. Elle produit le monde des phénomènes, le monde « qui tourne » la roue de l'existence : *korwa*, c'est-à-dire le mirage que nous contemplons sous la forme de l'activité universelle, la fantasmagorie dont nous sommes à la fois les créateurs et les spectateurs, dupes de notre œuvre.

La formule *ji ka dag – tsal lhum doub* est complétée par *tou djé tchyung* (thus rdjé byuñg) c'est-à-dire : « la compassion-bienveillance surgit ».

Au premier abord ce troisième membre de la formule paraît difficile à relier aux deux autres ; mais la doctrine unanimement acceptée au Tibet est que le Vide et la Compassion doivent être constamment unis. L'expression *tong gnid nying djé zom djong* (stong ñid shing rdjé hdzom hdjug) « Vide et Compassion » unis est sur toutes les lèvres, bien que son sens ne soit pas toujours clair dans l'esprit de ceux qui la répètent⁶⁹.

⁶⁹ Les Tibétains sont coutumiers de ces accouplements – comme *tong gnid nying djé* (stong gnid – snying rdjé) : Vide et compassion ; *Jines – lag tong* (ji gnes – lhag mthong) : Sérénité et Vue pénétrante. Ici, nous avons *Ji ka dag* : fondamentalement pur et énergie surgissant, existant par elle-même ; *tsal lum doup* (rtsal lhum grub).

On trouve la théorie du Vide, de l'Énergie primordiale et de la Compassion illustrée par le tableau suivant :



ignorance - illusion
le samsâra, monde
des phénomènes

savoir-connaissance,
compassion, pitié,
bienveillance

En *ji ka dag* = *tong pagnid* (le Vide) l'énergie qui lui est inhérente se manifeste par la conscience que le « Cela »⁷⁰ prend de soi-même.

⁷⁰ Le *tat* de la philosophie indienne. « Cela » à quoi aucun nom ne peut convenir.

Cette énergie⁷¹ s'épanche en deux branches. L'une donne naissance à une connaissance illusoire (ignorance = *marigpa*) qui produit la « ronde », le monde des causes et des effets, l'antonyme du Vide immuable. L'autre produit la connaissance – le savoir correct *rigpa*, et c'est de celle-ci que naît la Compassion.

Sans s'embarrasser d'explications énigmatiques de ce genre, certains déclarent plus simplement que la réalisation⁷² du Vide, de l'inconcevable *Cela*, montre les êtres errants dans l'incompréhensible univers produit par leur imagination ; aveugles tâtonnant dans les ténèbres, s'entre-heurtant et se faisant mutuellement souffrir. Le Bodhisatva que la méditation a conduit à une vue claire de ce drame sent, naturellement, surgir en lui, une pitié infinie pour le sort lamentable de ceux au sujet de qui il a été dit.

« Que croyez-vous qui soit le plus grand, les pleurs que vous avez versés en vous lamentant pendant votre long pèlerinage, toujours vous hâtant vers de nouvelles naissances et de nouvelles morts, unis à ce qui vous était déplaisant, séparé de ce que vous aimiez, ou les

⁷¹ On peut en quelque sorte l'assimiler à la *shakti* des Indiens.

⁷² Ou même, simplement, la constatation du vide.

eaux du grand océan. Inconnaissable est l'origine des êtres qui, enveloppés dans l'ignorance et le désir, poursuivent la ronde (samsâra) et nourrissent le sol des cimetières. »

(Samyutta Nikâya).

Et quant à la solitude dans laquelle les êtres se meuvent elle trouve son expression dans le quadruple vide décrit dans le Visudhi Magga⁷³ :

« Je ne suis nulle part un quelque chose pour quelqu'un.

« Il n'est nulle part, pour moi, un quelque chose d'un quelque'un. »

Le Visudhi Magga est un ouvrage du canon des Théravuda (hinayâna). Voici l'explication qui y est donnée de ce quadruple vide : Elle décrit l'attitude mentale de celui qui le médite.

« Je ne suis nulle part »

⁷³ Chapitre XXI.

Il voit qu'il n'a aucun *ego* en quelque chose que ce soit, situé de n'importe quelle manière.

« pour quelqu'un »

Il voit qu'il n'a aucun *ego* qu'il puisse apporter pour être quelque chose pour quelqu'un.

« Il n'est nulle part, pour moi »

Il doit écarter ici, les mots « pour moi » et voir qu'il n'existe nulle part quelqu'un ayant un *ego*.

« un quelque chose de quelqu'un »

Il doit, maintenant, reprendre les mots « pour moi » et comprendre : quelque chose susceptible de remplir un rôle se rapportant à lui.

Ainsi, il voit qu'il n'existe d'*ego* nulle part et a compris le quadruple vide.

De l'infinie pitié que le Bodhisatva ressent en contemplant la misère des êtres naît, en lui, un ardent désir d'éclairer les ténèbres mentales qui les retiennent dans la souffrance et de montrer à ceux-ci, après l'avoir

découverte lui-même, la Voie qui conduit à la Suppression de la souffrance, à la paix, au *nirvâna*.

Il est, sans doute, permis d'ajouter ici une réflexion aux commentaires des Maîtres tibétains.

Si celui qui a réalisé le Vide et contemplé la détresse des innombrables êtres qui se débattent dans cet incommensurable, inconcevable « *Cela* » n'entrevoit point d'issue à leur sort misérable, alors, à plus forte raison, sa compassion profonde et agissante s'étendra-t-elle sur cette foule sortant du mystère, subsistant pour quelques brefs instants, dans un angoissant mystère et disparaissant dans le mystère. Toutefois, une attitude de ce genre ne paraît pas être envisagée dans la Prâjñapâramitâ. Nous n'y trouvons pas l'équivalent de la constatation de fait contenue dans la Bhagavad Gîta.

« L'un considère la vie comme une merveille ; un autre en entend parler comme d'une merveille, et ni l'un ni l'autre ne sait ce que c'est ».

La Prâjñapâramitâ affirme : Ce que vous tenez pour être votre vie est un rêve. Toutes les images mentales et matérielles tissées autour de votre « moi » de rêve ; perceptions, conceptions, sont des produits de

l'imagination. Au cauchemar il n'est qu'un remède : le réveil. Réveillez-vous. Et ne cherchez pas à imaginer ce que sera le réveil, car les traits sous lesquels vous vous le dépeindriez seraient empruntés à des idées, à des souvenirs appartenant au domaine du rêve.

« Sariputra, le Bodhisatva doit étudier la Prâjñapâramitâ afin de garder en mémoire le Bouddha, la Doctrine, la Compagnie des disciples, la moralité, le don, les dieux, le mouvement d'aspiration et d'expiration du souffle, la souffrance, la mort, le corps, l'idée de l'impermanence, celle du non-moi, celle de la laideur, l'idée de s'abstenir des jouissances du monde, l'idée qu'il est vain de placer de la confiance dans les choses du monde, la perception de la souffrance, de sa cause, de sa cessation, de la voie qui conduit à cette cessation, la perception de l'usure, du dépérissement, celle de la non-naissance (du non-devenir), celle de l'investigation, celle de la connaissance de ce qui dépend des causes. »

Comme toujours, un commentaire intervient, ici. Tous les articles de cette énumération, nous est-il dit, doivent demeurer continuellement présents à notre mémoire. Ils

sont des instruments de travail, les thèmes sur lesquels s'exerceront la réflexion et la recherche. Il convient d'examiner le bien fondé de chacun de ces articles, d'en évaluer la valeur, l'efficacité, la portée. Et, comme le veut la discipline de la Prâjñapâramitâ, tout en effectuant ce travail mental nécessaire, indispensable et profitable, il faut comprendre qu'il appartient au domaine du « relatif »⁷⁴ et bien se garder de croire que les connaissances acquises par ce moyen représentent une Vérité absolue.

« Sariputra, il ne faut pas imaginer les degrés successifs de la méditation. »

Voici d'abord ces degrés comme nous les trouvons détaillés dans les Écritures hinayânistes où ils consistent en neuf degrés successifs.

« Éloigné de toutes les impressions capables d'affecter les sens, mais raisonnant et réfléchissant, le disciple entre dans la première concentration⁷⁵. De celle-ci sont exclus la

⁷⁴ *Kun rzob* : la vérité relative. En sanscrit : *samvritti satya*.

⁷⁵ Les Tibétains traduisent par *ting gné dzin* les termes *dhyana* en sanscrit et *jhana* en pâli. Les Orientalistes les ont souvent rendus par « extase » ou par « ravissement » deux termes empruntés au vocabulaire du mysticisme chrétien et

sensualité, la haine, le relâchement⁷⁶, l'agitation et le doute. Elle comprend la réflexion, le raisonnement, la béatitude⁷⁷ et la concentration d'esprit.

« Après la suppression du raisonnement et de la béatitude, le disciple demeure dans la sérénité, parfaitement alerte et clairement conscient, éprouvant ce sentiment particulier qui fait dire aux sages : « Heureux est le penseur qui vit dans la sérénité ».

« Quand le disciple a rejeté plaisir et peine, qu'il s'est délivré des joies et des douleurs passées⁷⁸, il entre dans un état d'impartialité et d'indifférence parfaites, dans l'état neutre et clairvoyant de la quatrième concentration. »

Ces quatre degrés sont dénommés : « concentrations dans le domaine de la forme » parce que le sujet pris pour base de la méditation peut être un objet matériel. Quatre

impropres en Bouddhisme. Il s'agit d'un état de profonde concentration mentale dénué d'élément émotionnel.

⁷⁶ Relâchement est, ici, l'inattention, la distraction, une semi-torpeur.

⁷⁷ Par béatitude il faut entendre, en Bouddhisme, un état d'agréable quiétude, de confort mental.

⁷⁸ Délivré du souvenir qui s'attache à celles-ci et affecte la sérénité présente.

autres degrés comprennent des sujets d'ordre abstrait. Ce sont les concentrations « sans forme »⁷⁹.

La première est celle de la sphère de l'infinité de l'espace.

La seconde est celle de l'infinité de la conscience.

La troisième est celle de la sphère du Vide.

La quatrième est celle dans laquelle il n'existe ni perception, ni absence de perception⁸⁰.

À ces huit degrés – ceux appartenant à la « forme » et ceux de la « non-forme » – s'ajoute un neuvième. Ce dernier peut être compris comme étant l'arrêt de cette partie de l'activité mentale qui crée le monde des idées et des phénomènes, le monde de l'illusion. C'est le seuil du *nirvâna* qui, selon la définition bouddhiste, est « l'entrée dans le repos de toutes les constructions mentales⁸¹ » les *samskâras*.

⁷⁹ Les méditations « avec forme » *rupa jhana* et « sans forme » *arûpa jhana* des Écritures Bouddhistes du canon des Théravadin.

⁸⁰ Une façon d'exprimer que cet état est indescriptible.

⁸¹ Ce qui est constamment mentionné dans la Prâjñâpâramitâ comme *imaginations* et dont le disciple est invité à se garder.

Dans la Prâjñapâramitâ les degrés de concentration sont plus brièvement énumérés comme suit, par le Bouddha.

« Sariputra, le Bodhisatva doit s'exercer aux méditations suivantes et les amener à la perfection :

« La méditation comprenant le raisonnement et l'investigation.

« La méditation où le raisonnement cesse, ne laissant que l'investigation.

« La méditation où raisonnement et investigation ayant cessé, l'esprit demeure dans un calme inébranlable. »

Il est à noter que quel que soit l'objet matériel ou l'idée abstraite, choisi comme thème de la méditation ils peuvent servir de base à des investigations, à des raisonnements, et sont propres à amener l'esprit à cheminer, par voie d'« effacements » successifs, jusqu'au calme parfait.

Le terme « effacement » correspond bien à l'effet qui se produit. Il ne s'agit nullement de rejeter le raisonnement et l'investigation par un effort voulu et prémédité, comme les textes du hinayâna pourraient nous porter à le croire. L'activité de tous deux diminue

graduellement, ils pâlisent, s'*effacent* à mesure que la « vue pénétrante » (lhag thong) révèle une réalité si évidente qu'elle ne laisse place pour aucune recherche, aucune discussion.

L'état de calme suprême fruit de ces méditations est souvent comparé à celui d'un lac dont aucune brise ne ride la surface, laissant celle-ci, unie comme un miroir, refléter le ciel sans causer aucune déformation à son image.

C'est un état intelligent, tout à fait différent de la torpeur ou des « ravissements » mystiques. Les adeptes de la secte chinoise Ts'an⁸² déclarent que dans cet état de calme complet l'on est capable de percevoir, soudainement, des aspects physiques ou mentaux des choses que l'on n'avait jamais discernés jusque-là. L'on peut parler, à ce sujet, d'intuition en se tenant au sens véritable du mot qui signifie simplement « voir » mais auquel beaucoup donnent une sorte de signification d'ordre mystique, l'apparentant à une révélation, une illumination supra normale souvent d'essence religieuse⁸³.

⁸² La secte de la *dhyana* (méditation) introduite en Chine par Bodhidharma au VI^e siècle. Elle fut portée ensuite au Japon où elle est dénommée Zen.

⁸³ Comme amusante curiosité du sort des mots, je signalerai qu'il y a une soixantaine d'années, dans les écoles de la Belgique, *intuition* signifiait une composition littéraire. Une maîtresse disait aux fillettes ses élèves : « Vous allez faire une intuition ». – « Prenez votre cahier d'intuitions ».

Les Tibétains font usage de l'expression *lhag thong*⁸⁴ « voir davantage » ou « voir le restant ». Ce qui demeure à discerner en plus de la vue des apparences, de la vue de la surface. « Vue profonde » ou « Vue pénétrante » correspondent bien à la signification que les Tibétains donnent à *lhag thong*, la vue qui touche le fond même des choses.

C'est cette illumination soudaine que les membres des sectes de méditation chinoises et japonaises (Ts'an et Zen) cherchent à provoquer au moyen de *koans* (problèmes) questions, déclarations ou gestes en apparence extravagants et absurdes, sans rapport avec la situation du moment ou avec le discours auquel ils répondent⁸⁵. Le but des *koans* est d'agir à la façon d'un choc propre à déclencher, dans l'esprit, l'éclair illuminant⁸⁶.

En Bouddhisme, la *vue* en apparence spontanée, d'un fait matériel ou mental est considérée comme le résultat d'un travail qui s'est opéré à l'insu de celui en qui il s'effectuait. Il est possible de l'attribuer à l'activité

⁸⁴ Lhag mthong.

⁸⁵ Un *koan* célèbre est : « Quel visage avais-tu avant que ton père et ta mère fussent nés ? ».

⁸⁶ L'illumination atteinte ainsi est appelée *satori* chez les zénistes japonais.

d'éléments préalablement emmagasinés dans les profondeurs du subconscient. D'autres causes encore peuvent avoir agi et l'état de calme complet a été un terrain favorable à leur manifestation.

Certains envisagent, à ce sujet, l'effet possible d'une conscience-connaissance collective. Notre mental n'est pas encagé entre des cloisons étanches. Son activité rayonne autour de lui tandis qu'il incorpore, sous des formes diverses, le rayonnement d'activités extérieures. Idées, conceptions, pareilles à des vagues, voyagent de par le monde allant frapper de ci de là et se laissant capter là où des portes leur sont ouvertes. Ainsi, l'intuition, en apparence soudaine et sans cause, peut résulter non seulement d'une préparation consciente ou inconsciente s'étant effectuée chez l'individu en qui elle se produit, mais aussi, d'éléments d'un genre analogue répandus dans le milieu où il se trouve⁸⁷.

Les cas d'illumination subite étaient bien connus des premiers Bouddhistes. Les plus anciens ouvrages hinayânistes rapportent qu'à la fin de certaines prédications du Bouddha, un ou plusieurs de ses auditeurs accédaient à une compréhension soudaine du

⁸⁷ Ne disons-nous pas « Ces idées sont dans l'air » pour exprimer que beaucoup s'en préoccupent plus ou moins vaguement.

sens de la Doctrine, devenant ainsi des *Arhats* (des « éclairés »)⁸⁸.

Pour éviter les malentendus et bien montrer le point de vue bouddhiste dans les questions de l'illumination et de l'intuition, il faut insister sur le fait qu'elles ne comportent aucun élément de caractère religieux, aucune révélation ou effet de la grâce de Dieu. Toutes deux, et spécialement dans la Prâjñapâramitâ, revêtent un caractère purement intellectuel. – En se rappelant, toutefois, que la Prâjñapâramitâ enseigne la portée limitée de l'intelligence et ne reconnaît à ses découvertes qu'une valeur relative.

Ce que l'éveil subit ou graduel de la vue pénétrante permet de percevoir, ce sont – mais dans toute leur amplitude et leurs sources cachées, les vérités, bases de l'enseignement du Bouddha : la Souffrance – la Suppression de la Souffrance – la Cause de la Souffrance – la Voie qui conduit à la Suppression de la Souffrance ; les trois caractéristiques : Impermanence – Souffrance – Absence d'*ego*.

À ces données, la Prâjñapâramitâ ajoute la constatation de la nature illusoire des phénomènes (des groupements d'éléments) sous l'aspect où nous les

⁸⁸ Voir ce qui est dit dans « Les enseignements secrets dans les Sectes bouddhistes tibétaines », A. David-Néel, éd. Adyar, Paris ; Édition anglaise Mâha Bôdhi Society, Calcutta.

percevons. Celui-ci, nous est-il dit et redit, est une construction de notre imagination⁸⁹. Or, l'éveillé, l'éclairé cesse d'imaginer.

Les Maîtres spirituels tibétains recommandent de faire précéder la méditation par l'exercice dénommé *nyam par shakpa*⁹⁰, un terme signifiant « complètement laisser là », « mettre entièrement de côté ».

Il est même conseillé de se livrer, quotidiennement, à cet exercice pendant un temps plus ou moins long. Cette discipline est considérée comme un moyen d'établir l'état de calme appelé *ji nés*⁹¹ « demeurer dans le calme », une condition nécessaire au surgissement de la Vue pénétrante : *lhag tong*⁹².

L'on choisit généralement pour s'exercer à *nyam par shakpa*, un endroit tranquille, éloigné du bruit et des spectacles propres à attirer et à retenir l'attention.

Les sentiments à veiller sont décrits comme suit ; cependant il faut comprendre que leur description n'est

⁸⁹ Voir « Les Enseignements secrets dans les Sectes bouddhistes tibétaines ».

⁹⁰ mgnam par gshag pa.

⁹¹ Ji gnas.

⁹² Lhag mthong. Lhag signifie « surpassant tout autre », le plus excellent, « au-delà de tout autre ». Nous avons aussi, lhag pai shésrab « la plus profonde, la plus étendue connaissance ».

donnée qu'à titre de guide. Ces attitudes mentales ne se prêtent à aucune parole, elles demeurent complètement silencieuses.

« Je laisse là, j'écarte, je dépose tous les souvenirs agréables ou pénibles se rapportant à ce que j'ai fait ou aurais voulu faire dans le passé, à tous les épisodes de mon activité passée. Je laisse là, je dépose ce que j'ai été ou aurais souhaité être dans le passé. Je laisse là, je dépose les impressions que j'ai ressenties, je m'en décharge, m'en débarrasse. »

« Je laisse là, je dépose, tout ce qui me préoccupe présentement, tout ce qui se rapporte à mon activité présente et à cela qui pourrait me toucher dans l'activité d'autrui : mes ambitions, mes craintes : tout ce vers quoi se porte mon intérêt. »

« Je laisse là, je dépose, tous soucis concernant l'avenir, les projets d'ordre spirituel ou matériel : désir de succès, craintes d'échecs quels qu'en soient les sujets, toutes certitudes, toutes inquiétudes quant à ce que je serai ou à ce qui m'advient demain ou dans un avenir lointain. »

Si cette sorte d'allègement, de « laisser tomber » est réalisé, il place l'esprit dans une condition de calme et de limpidité qui lui permet de méditer sans se heurter aux obstructions créées par les multiples inquiétudes, désirs, passions, idées qui l'encombrent généralement.

Certains affirment que le *nyam par shakpa* porté à la perfection, conduit automatiquement, à lui seul, à l'une ou à l'autre des quatre concentrations de la « sphère sans forme » ou, successivement, à toutes les quatre. *Ji nés* demeurer dans le calme⁹³ est un état de quiétude totale et intelligente, très différent de l'engourdissement mental, de la torpeur.

Il est évident que celui qui va méditer ne doit pas se proposer d'avance d'atteindre les différents états d'esprit énumérés ci-dessus. Il serait absurde qu'il se dise : maintenant je réfléchis, maintenant j'éprouve de la béatitude, de la sérénité ; maintenant je contemple et réalise mentalement l'infini de l'espace, etc. Il ne réussirait, par là, qu'à se duper en s'imaginant, à sa manière, des sensations qu'il n'a pas réellement senties, des perceptions qu'il n'a pas atteintes et des états transcendants qui sont, par nature, indescriptibles.

Il faut bien comprendre que les étapes de cette progression spirituelle s'atteignent automatiquement et

⁹³ Ou demeure du calme.

spontanément et non pas nécessairement dans l'ordre où elles sont généralement énumérées parce qu'elles se succèdent généralement, aussi, dans cet ordre.

*

* *

Sariputra s'adresse au Bouddha :

« Bhagavan, le Bodhisatva a-t-il besoin d'avoir une famille ? »⁹⁴.

Il est intéressant de comparer, ici, les attitudes différentes des Écoles du Hinayâna et de celles du Mahâyâna concernant cette question.

Voici le discours attribué au Bouddha dans l'Anguttara Nikâya⁹⁵ :

« Véritablement, Frères, tout ce qu'un Maître incité par la sympathie, l'amour et la compassion doit à ses disciples, vous l'avez reçu de moi.

⁹⁴ C'est-à-dire de vivre dans sa famille, selon la coutume indienne, les membres d'une même famille vivant ensemble, de se marier, d'avoir des enfants.

⁹⁵ Appartenant au canon des Têravadins (Hinayâna).

« Ici, l'ombrage des forêts vous appelle, plus loin, les vastes solitudes. Adonnez-vous, ô Frères, à la méditation, que la torpeur ne vous enveloppe pas afin que, plus tard, vous n'ayez pas à vous repentir.

« Tenez ceci pour mon commandement. Tout est impermanent. Par votre assiduité atteignez votre but ».

Et cet autre passage :

« C'est un étroit assujettissement, une servitude que la vie dans la maison. La liberté est dans l'abandon de la maison ».

Voyons maintenant la réponse que la Prâjñapâramitâ attribue au Bouddha. Elle est d'inspiration mahâyâniste.

« Sariputra, certains Bodhisatvas ont besoin d'avoir une famille ».

Ils ont besoin de « goûter » la vie familiale, expliquent les commentateurs tibétains, le terme « goûter » étant pris par eux, dans le sens de vouloir « expérimenter » pour se rendre compte de la chose d'après la sensation

qu'elle a produit. Ce Bodhisatva fera donc l'expérience de ce qu'est la vie familiale, de l'effet qu'il en ressent.

« D'autres (Bodhisatvas) n'ont pas besoin de famille.

« Il en est qui pensent : Plus tard, quand j'aurai déjà atteint un degré supérieur de connaissance j'adopterai le genre de vie d'un Brahmachari (célibat) en attendant de parvenir à l'état de Bouddha.

« D'autres, après s'être exercés par la méthode savante, dans les qualités du désir sortent de l'appartement des femmes et deviennent Bouddha.

« Sariputra, certains Bodhisatvas libres d'obscurité (ignorance) et de passions, désireux de s'exercer selon la discipline de la Prâjñapâramitâ, le font en montrant l'apparence de s'adonner aux désirs et cela afin de mûrir les êtres. »

Ces deux derniers paragraphes sont teintés d'idées apparentées aux théories tantriques⁹⁶.

⁹⁶ Une infiltration des doctrines du tantrisme indien qui a teinté les Écoles tardives du Bouddhisme et qui fleurit au Tibet.

La méthode *savante* de s'adonner au désir consiste à garder son esprit dans l'état d'observateur clairvoyant et détaché tandis que le corps éprouve les sensations causées par la satisfaction des différentes passions : haine, cupidité, luxure, gourmandise, etc. L'esprit, dans cette condition de calme, tire profit pour l'accroissement de ses connaissances, des impressions sensorielles qu'il éprouve, il en suit les effets et juge la valeur de leurs conséquences⁹⁷.

L'expression « mûrir les êtres » signifie, en Bouddhisme, les amener à une Connaissance vraie, à la maturité spirituelle.

L'on peut penser, comme le font les Tibétains, qu'un Bodhisatva donnant, aux chefs de famille, l'exemple de la conduite qu'ils doivent tenir, contribuera à amener ceux-ci à la pratique de vertus propres à faire régner la paix et le contentement et à diminuer les obstacles qui s'opposent à leur entrée dans les voies spirituelles. Ce qui est une façon de « mûrir les êtres ». Cependant, le Bodhisatva, lui-même, doit demeurer détaché, en esprit, du rôle qu'il assume dans un but charitable.

« Sariputra, celui qui est un savant en illusion (qui la connaît pour ce qu'elle est et n'en est pas

⁹⁷ Pour plus de détails à ce sujet, voir l'appendice.

dupe) qui est savant quant à l'illusion des paroles secrètes⁹⁸, qui est parfaitement initié à la méthode de transmuier comme par magie, l'essence des désirs (passions) et pratique ceux-ci, se récréant joyeusement, crois-tu, Sariputra, que ce Bodhisatva s'abandonne véritablement aux qualités⁹⁹ du désir ?

« Il n'en est rien, Bhagavan.

« Sariputra, le Bodhisatva instruit dans la doctrine du Mahâyâna, très compétent en illusion, incité par sa compassion pour les êtres, feint, pour leur servir d'exemple, de leur montrer la pratique des qualités du désir. Mais tout en agissant ainsi il ne devient pas lui-même un de ceux qui tournent dans le samsâra¹⁰⁰. »

*

* *

⁹⁸ Soit qu'il tienne pour illusoire les effets qu'elles sont dites produire, soit que ces paroles aient le pouvoir de créer des illusions.

⁹⁹ Cette expression « qualité » doit être comprise dans le même sens que lorsqu'on dit : « les vertus d'une plante », c'est-à-dire, cela qui, en elle, est efficient et lui est inhérent. Les qualités du désir ou des passions sont la nature de leur efficience, la manière dont cette efficience agit, se manifeste.

¹⁰⁰ Dans la ronde des re-naissances ; des agrégations et des dissolutions réitérées.

« Sariputra : Si le monde était rempli de disciples excellents comme les champs et les bois sont remplis de bambous, de cannes à sucre, de plantes oléagineuses, de plantes et d'arbres de différentes espèces, la valeur de la connaissance réunie de tous ces excellents disciples n'égalerait pas celle d'un seul Bodhisatva versé dans la Connaissance. Comment cela ? – C'est que la Connaissance que possèdent les Çravakas et les Pratyeka Bouddhas¹⁰¹ comporte le but de conduire les êtres au-delà de la souffrance. Mais, de même que les êtres porteurs de lumière (vers ou mouches lumineux) ne pensent pas : nous allons répandre la lumière autour de nous, le Bodhisatva versé dans la Prâjñapâramitâ, semblable à l'orbe du soleil qui se levant au-dessus de l'horizon illumine toutes choses, ce Bodhisatva s'appuyant sur la Prâjñapâramitâ ne *conduit* pas, ne *transporte* pas les êtres au-delà de la souffrance, il *apporte*, il *met* dans le monde tout ce qu'il y a de plus excellent : les quatre Sentiments infinis¹⁰², les

¹⁰¹ Les Çravakas, auditeurs, sont les disciples laïques. Ce qui est dit ici, des Pratyeka Bouddhas ne concorde pas avec la définition la plus généralement adoptée. Le Pratekya Bouddha ou « Bouddha par lui-même » ou « pour lui-même » atteint la connaissance par son effort intellectuel personnel : il ne songe pas à en faire profiter autrui. Il ne prêche pas la Doctrine.

¹⁰² Amour – Compassion – Joie – Sérénité.

diverses étapes de la méditation¹⁰³, les six Vertus supérieures¹⁰⁴, les Pouvoirs mentaux des Bouddhas¹⁰⁵, la suprême connaissance du Vide. Tout cela, le Bodhisatva, appuyé sur la Prâjñapâramitâ, l'apporte, le met dans le monde. C'est ainsi qu'il pratique le don sans rien donner (au sens ordinaire de ce terme) tout comme le soleil met de la lumière dans le monde sans accomplir l'acte de donner. »

Cette comparaison du soleil illuminant le monde sans agir, simplement par sa nature propre qui est lumineuse, est constamment répétée par les Tibétains. Ils jugent que la qualité des éléments qui composent un individu influe sur le milieu dans lequel cet individu se trouve. Ils expliquent leur idée à ce sujet par une analogie : Un morceau de sucre, introduit dans un bol d'eau, n'y déploie

¹⁰³ La sphère de l'infinité de l'espace – la sphère de l'infinité de la conscience – la sphère du vide – la sphère où il n'y a ni vide, ni absence de vide. C'est-à-dire qui est inconcevable.

¹⁰⁴ Don – moralité – patience – effort persévérant – concentration d'esprit – connaissance transcendante.

¹⁰⁵ Les pouvoirs de la réflexion – la faculté de considérer le fond même des choses – la faculté d'assembler les données obtenues – le pouvoir provenant de la sagesse – le pouvoir de rendre ses souhaits efficaces – le pouvoir des disciplines ou doctrines (véhicules) – la force de l'action – le pouvoir d'opérer des transformations illusives – le pouvoir de la connaissance – le pouvoir de prêcher parfaitement la Doctrine.

aucune activité, les substances douces qui le composent se répandent dans l'eau, la pénètrent et, tout naturellement, le liquide devient sucré. Ainsi, les éléments, physiques et mentaux qui constituent un individu se répandent autour de lui, pénètrent ce milieu et lui communiquent quelque chose de leurs vertus : bonté, intelligence ou autres qualités.

Les Tibétains qui s'occupent de ces questions croient, aussi, que chacun de nous dégage des effluves d'ordre physique et mental qui – de la même manière que les rides se forment dans l'étang où l'on a jeté une pierre, se propagent dans l'eau environnante – se propagent autour de nous. Ils insistent sur le rôle des pensées et attribuent – sans se douter de l'analogie que leur ignorance de notre science ne leur permet pas d'apercevoir – au cerveau un rôle d'émetteur d'ondes. Les pensées s'impriment dans l'air, disent-ils, elles l'imprègnent, elles sont portées par lui, elles agissent sur autrui même à des distances incommensurables. Tous nous baignons ainsi dans un océan fait d'énergies générées par les pensées de tous les êtres des six classes¹⁰⁶ et d'où émanent les incitations que nous ressentons.

¹⁰⁶ Les six classes d'êtres qui, d'après les Tibétains existent dans notre monde, le « monde fondé sur le désir » *deu pai khams* : les dieux, les non-dieux ; les hommes, les non-hommes ; les animaux ; les êtres habitant les régions de douleur. Au-delà de notre monde existent des mondes inconcevables pour nous dans les sphères de la pure forme, et du monde sans forme.

Nous trouvons là, sous une forme un peu différente, la théorie de l'Âlâya vijñana, le réservoir des consciences que les Tibétains dénomment, dans leur langue : *kun ji la* « base de tout ». Il s'agit, dans les deux cas, d'un fond universel commun auquel tous les êtres participent. Ou, plutôt, comme le disent les Dzogs tchén pas : qui *est* tous les êtres.

Sariputra interroge le Bouddha : « Bhagavan, qu'est-ce que la Voie de la Bôdhi ? »¹⁰⁷.

« Sariputra, répond le Bouddha, le Bodhisatva est dans la Voie de la Bôdhi quand il ne s'abandonne pas à l'imagination, quand il n' imagine ni le corps, ni la parole, ni l'esprit¹⁰⁸, ni aucune des six vertus excellentes¹⁰⁹, ni le véhicule¹¹⁰ des Çravakas, ni celui des Pratekya Bouddhas, ni celui des Bouddhas parfaits et, alors, que n'imaginant rien, il ne prend rien et ne rejette rien.

¹⁰⁷ Connaissance.

¹⁰⁸ La trilogie courante dans les doctrines mahâyânistes : Forme – verbe – esprit.

¹⁰⁹ Voir note 104.

¹¹⁰ Véhicule, c'est-à-dire : doctrine, voie. Ici, modes de la Doctrine bouddhiste.

« Ce Bodhisatva est exempt de la convoitise de la forme et de celle des autres groupes¹¹¹.

« Il n'a point la convoitise de l'œil et de son objet, la forme de la convoitise de l'oreille et du son, de celles du nez et de l'odeur, de la langue et de la saveur, du corps et du toucher, de l'esprit et des idées¹¹². Il est exempt de la convoitise du domaine de la terre, de ceux de l'eau, du feu, du vent, de l'espace, de la conscience.

« Il n'a d'attachement ni pour les six vertus excellentes, ni pour les dix-huit sortes de vide ; ni pour les divers degrés de sérénité. Il n'a d'attachement (de convoitise) ni pour les sentiers hors du monde, ni pour l'au-delà de la souffrance (nirvâna). Nul n'égale ce Bodhisatva. »

Il est complètement libéré de tout attachement, libéré aussi, doit-on entendre, de la Doctrine la plus excellente, celle du Bouddha, parce que toute doctrine, produit de conceptions nées dans la sphère du relatif, est le fruit de l'imagination.

¹¹¹ Les groupes d'éléments constituant l'individu : forme, sensation, perception, constructions mentales, conscience-connaissance.

¹¹² Il est libéré de toutes les cogitations, de toutes conceptions. Convoitise signifie, ici, attachement, désirs qui naissent des sensations résultant du contact des sens avec leurs objets.

« Sariputra, le Bodhisatva en possession d'une telle Sagesse voit tous les Bouddhas, avec les assemblées de leurs disciples, dans les dix directions¹¹³. Mais, en les voyant il ne conçoit pas l'idée d'un Bouddha et de doctrine, ni celle d'assemblée de disciples, ni celle d'aucune autre sorte d'*ego*.

« Le Bodhisatva qui possède une telle sagesse lorsqu'il pratique le don ne s'imagine pas le don, ni l'au-delà du don, ni les autres vertus éminentes ni une par-delà celles-ci.

« Après avoir accompli toutes les œuvres d'un Bouddha, le Bodhisatva qui possède une telle sagesse ne voit¹¹⁴ point ces œuvres.

« Il est doué des cinq yeux parfaitement purifiés : l'œil de chair, l'œil divin, l'œil de la connaissance, l'œil de la doctrine, l'œil d'un Bouddha.

¹¹³ Voir note 36.

¹¹⁴ Il n'y attache pas l'idée d'une réalité absolue.

« Avec l'œil de chair, il voit ce monde et tous les innombrables autres mondes¹¹⁵ plus nombreux que les grains de sable du Gange.

« Avec l'œil divin il voit tous les dieux et il connaît leurs différentes demeures. Il voit, dans toutes les directions, les innombrables êtres naissant, mourant, émigrant et renaissant d'un monde à un autre. Avec l'œil de la Connaissance il distingue les choses composées et celles qui ne le sont pas, celles qui sont misérables et celles qui ne le sont pas, celles qui appartiennent au *samsâra* (notre monde) et celles qui sont au-delà. Il n'y a pas de chose que ne voie celui qui possède l'œil de la Connaissance.

« Par l'œil de la Doctrine, ce Bodhisatva s'étant entièrement libéré par le Vide (la réalisation du Vide) atteindra la concentration sans obstacles, la vue instantanée de la sagesse parfaitement affranchie. »

*

* *

Soubhouti s'adresse au Bouddha :

¹¹⁵ On peut remarquer, ici, que les Bouddhistes, comme tous les autres Indiens, ne se sont jamais imaginé que la terre était l'unique monde existant dans l'univers et que tous les astres avaient été créés pour l'agrément de ses habitants.

« Bhagavan, quand on dit : un Bodhisatva, quand on dit la Prâjña, de quelles choses sont-ce là les noms ? Je ne vois point ces choses. Qui est, et où est ce Bodhisatva ? Dans quelle Prâjña nous est-il conseillé de nous instruire ? »

Le Bouddha répond :

« Soubhouti, les noms de Bodhisatva, de Prâjña, sont de simples dénominations. Le nom n'existe, ni dans l'objet nommé, ni en dehors de lui ; il ne peut pas être imaginé¹¹⁶. Par exemple, le nom « êtres » est une simple dénomination.

« C'est dans la vérité apparente, relative, que les choses sont dénommées (classifiées). Ceci s'applique à toutes les dénominations telles que *ego*, personnalité, individualité, celui qui agit et cela sur quoi il agit¹¹⁷. Les noms donnés, en toutes choses, au sujet et à l'objet, ne sont que des dénominations valables seulement dans la vérité relative et qui n'ont aucune réalité absolue. Une stricte investigation ne pourrait découvrir une chose, réellement existante, à laquelle ces

¹¹⁶ Représenté par un objet *réel*. Réel au sens absolu. Soubhouti, en tibétain « Rabjör » n'est pas un nom propre mais un titre signifiant « chef ». Le Bouddha le donne, ici et plus loin, à Sariputra.

¹¹⁷ En tibétain, le terme *tchépapo* indique, comme en anglais *doer*, celui qui agit.

dénominations peuvent être appliquées, une telle chose ne peut même pas être imaginée¹¹⁸.

« Bodhisatva, Prâjña et tous les noms, ne sont que des désignations de choses n'ayant qu'une existence relative comme l'est, aussi, l'existence de celui qui parle d'elles en se servant de ces dénominations.

« Pareils au mirage, à l'écho, à la réflexion d'un corps dans l'eau, à l'image de la lune dans un lac, l'illusion des dénominations et des choses dénommées subsiste jusqu'à ce qu'elle disparaisse (qu'elle s'use). »

Le discours continue, reprenant le même thème en l'appliquant encore aux éléments qui, d'après le Bouddhisme, constituant l'individu, n'existent qu'associés à des qualités. Ce que l'on dénomme la forme n'est vue que se présentant d'une certaine manière ; il en est de même de la sensation de la perception, etc. Il y a sensation de quelque chose, perception de quelque chose, mais où est la sensation, la perception en soi ? Il n'y a là que des dénominations de modes passagers¹¹⁹.

¹¹⁸ Nous ne pouvons pas nous la représenter avec des traits d'une réalité absolue.

¹¹⁹ Un commentateur tibétain me dit : « A-t-on jamais vu la *blancheur* ? On n'a jamais vu que des *choses blanches* ; elles sont dénommées blanches par rapport à

Encore une fois, il n'y a là qu'illusion. Le Bodhisatva expert dans la Prâjñapâramitâ le sait et, par conséquent, il est affranchi de tout attachement. À quoi pourrait-il être attaché ?

« Et toi, Soubhouti, quand tu dis Bodhisatva, Bodhisatva, où crois-tu qu'est le Bodhisatva ? Est-il dans aucun des éléments constitutifs ; est-il dans aucun des « points énumérés dans la Doctrine ? »

Le texte reprend, ici, l'énumération des douze articles de la chaîne des Origines interdépendantes et conclut : Le Bodhisatva¹²⁰ n'existe dans aucun de ces articles et ceux-ci n'existent pas en lui. Cependant, s'ils n'existaient pas, le Bodhisatva n'existerait pas.

d'autres qui sont de couleurs différentes. Il en est de même de toutes les autres qualités : pesanteur, saveur, ou n'importe quoi. Où donc existent-elles à part de la *chose* pesante ou légère, douce ou amère. etc... ? D'autre part, quand on dit : une *chose*, a-t-on jamais vu une *chose* qui ne soit ni blanche, ni noire, ni ronde, ni carrée, ni lourde, ni légère, etc., qui n'ait aucune forme, aucune caractéristique qui nous soit perceptible ? C'est à cause de leurs caractéristiques que nous prenons connaissance des choses. En somme, ce sont ces caractéristiques que nous percevons, mais non une *chose en soi*. Celle-ci est inconcevable. Cependant, comme il a été dit pour *la blancheur*, les autres caractéristiques, pesanteur, saveur, etc..., n'existent nulle part sauf en relation avec des *choses*.

¹²⁰ Ni aucun de nous.

Il convient de noter que le terme *exister* ne comporte pas l'idée d'existence au sens absolu comme nous le rencontrons dans la philosophie Védanta. Le terme sanscrit *sat* a son équivalent en tibétain, c'est *yeu pa* (yod pa), mais ce n'est point lui qui est employé dans la Prâjñapâramitâ, ni qui est, en fait, jamais employé dans les ouvrages bouddhistes pour signifier existence. Le terme usité est *tchioung wa* (byung wa), traduisant le sanscrit *bhâva* qui signifie devenir, surgir. Pour les Bouddhistes, l'existence est un continuel devenir, un flux d'évènements impermanents se succédant, appuyés les uns sur les autres, en dépendance les uns des autres dans le mélange des causes et des effets.

Il ne s'agit pas d'un enchaînement de causes et d'effets formant une ligne simple qui cheminerait isolée, mais d'une combinaison de causes dissemblables, possédant, chacune, son degré propre, plus ou moins grand d'efficience, qui concourent à produire un effet.

De très nombreuses pages de la Prâjñapâramitâ sont ensuite consacrées à insister sur le caractère relatif des choses dénommées. Le Bodhisatva qui est imbu de cette idée n'éprouvera donc pas d'attachement pour ces choses éphémères et sans consistance. Affranchi d'attachements passionnés, le Bodhisatva jouira du calme de l'esprit et laissera le calme s'épandre autour de lui en s'abstenant de vaines discussions, de vaines controverses. Il croit que,

selon l'expression pittoresque des adhérents de la secte Zen, ce qu'il voit comme étant blanc peut aussi bien être vu comme noir. Ou, comme il est déclaré dans le *Majjhima Nikâya* :

« Le Tathâgata (Bouddha) a atteint la délivrance complète par le rejet complet de toutes les opinions, de toutes les conjectures. »

Ou encore cet autre passage, relatant qu'un des principaux disciples du Bouddha, à qui l'on demandait quelle opinion professait son Maître, répondit :

« Mon Maître ne professe aucune opinion, il est délivré de toutes les opinions. »

L'idée que les Tibétains et les Indiens, de même que la plupart des Asiatiques, se font de la proximité de notre monde et de divers autres mondes¹²¹ peuplés de dieux, de génies, de démons, etc... est reflétée dans nombre de sùtras ; la Prâjñapâramitâ ne fait pas exception et nous y

¹²¹ On peut faire observer que la croyance en une telle proximité de notre monde avec d'autres mondes n'est pas étrangère aux Occidentaux. Les apparitions de saints, de démons et les communications avec les esprits des défunts relatées en Occident, témoignent du crédit dont y jouit cette croyance.

voyons les dieux faire irruption dans les entretiens de Sariputra avec le Bouddha.

Sariputra vient de déclarer une fois de plus, que la Prâjñapâramitâ doit être prêchée dans les trois catégories de « véhicules », c'est-à-dire aux auditeurs laïques, aux Pratekya Bouddhas¹²² et aux Bodhisatvas suivant la manière qui écarte les créations de l'imagination.

Il convient que l'on ne se forme pas d'idées concernant le « moi », les êtres, la personnalité, que l'on ne bâtit plus d'images mentales concernant un « *quelqu'un* » qui accomplit les actes, qui perçoit les sensations visuelles, auditives ou de n'importe quelle sorte ; un « *quelqu'un* » existant à *part* de l'acte et des sensations résultant des contacts. Et la leçon majeure de la Prâjñapâramitâ est encore répétée : Tout ce qui est prêché, tout ce qui peut être exprimé et compris se rapporte au domaine du relatif, à notre plan d'existence. Il n'y a là, aucune Vérité absolue, mais, seulement, des conceptions de notre esprit, fruits du travail de notre imagination. Ne nous y trompons point. Passons « par-delà » *Shésrab pharol tou tchinpa*. Démasquons la nature toute relative des connaissances que nous avons acquises, apprécions-les à leur juste valeur.

¹²² Les Bouddhas qui, après avoir atteint la Connaissance, ne diffusent pas les vérités qui leur sont apparues.

Indra et d'autres dieux admirent la Sagesse des discours de Sariputra et, saisis d'enthousiasme, ils produisent, par magie, une pluie de fleurs qui se répand sur les trois mondes.

Toutefois, Sariputra n'est pas troublé par ce prodige. Il pense : Des fleurs de ce genre n'existent pas dans le séjour des dieux. Ce ne sont pas les fleurs de plantes croissant dans l'eau, ni de plantes croissant dans la plaine, elles ont été créées par magie, elles ont surgi dans l'esprit.

Et s'adressant à Indra, il lui dit :

« Kaushika¹²³, ces fleurs ne sont pas nées dans l'eau, elles ne sont pas nées dans la plaine. N'étant pas venues à l'existence, elles n'existent pas : une chose qui n'est pas née (qui n'a pas commencé) ne peut pas exister. »

Indra lui répond : « Révérend Rabjör, ces fleurs éphémères n'étant pas nées (n'ayant pas commencé à exister) ne dépériront pas (ne s'useront pas). Mais il en est de même des cinq *skandas*¹²⁴. La forme et les autres *skandas* non plus ne naissent pas. »

« Kaushika, réplique Sariputra (Rabjör). De même que ces fleurs éphémères qui ne sont pas nées ne s'useront

¹²³ Un titre donné à Indra, le souverain du monde des dieux.

¹²⁴ Les cinq éléments constitutifs de l'individu : forme, sensation, perception, associations (constructions mentales), conscience-connaissance.

pas, les *skandas*, les domaines des sens : l'œil, l'oreille et les autres sens y compris le corps¹²⁵, la chaîne des Origines interdépendantes, les états de conscience des méditations et même les Voies hors du monde, toutes ces choses n'étant pas venues à l'existence ne périront point¹²⁶ ».

Et Indra pense en lui-même : « Ce vénérable Sariputra démontre de façon merveilleuse la véritable essence des choses, cela dénote vraiment une profonde sagesse. »

Le Bouddha dit alors à Indra : « Il en est ainsi Kaushika, le vénérable Rabjör possède une profonde sagesse. Sans erreur il enseigne l'essence même des choses. »

Alors, Indra s'adressant au Bouddha lui dit : « Vénérable, comment le Révérend a-t-il enseigné, sans erreur, l'essence des choses ? »

Le Bouddha lui répond : « Kaushika, forme et toutes autres désignations ne sont que des noms. Ces noms sont leur essence (elles n'en ont point d'autres). En le montrant ainsi, Rabjör n'a point commis d'erreur. »

¹²⁵ Le corps comme organe du toucher.

¹²⁶ Ce qui revient à affirmer, une fois de plus, que toutes les doctrines, théories, etc..., tout ce que nous pouvons exprimer ne sont que des produits éphémères de notre imagination qui n'ont aucune base dans une Réalité absolue. Rien de tout cela n'existe véritablement et puisqu'il n'existe pas, il ne peut pas périr.

« Il en est bien ainsi, dit Sariputra, c'est là ce que le Vénérable (le Bouddha) a enseigné. Tout n'est que noms (dénominations). Le Bodhisatva qui a appris cela, ne voit ni les éléments constitutifs de la personne, il ne voit ni les sens, ni leurs objets, ni les contacts de ceux-ci, ni la conscience qui résulte des contacts¹²⁷ ».

Et pourquoi ne voit-il pas cela ?

Parce qu'il a appris que la forme (et ainsi de suite tout ce qui est « nommé ») est vide¹²⁸. Ainsi par la forme vide, la forme est faite vide (sa non-existence est discernée) et ainsi celui qui a étudié la Prâjñapâramitâ ne la voit pas¹²⁹.

Cependant il faut se garder de voir, là, une dualité.

¹²⁷ La conscience, c'est-à-dire la connaissance, la notion. En Bouddhisme, la « conscience » est une connaissance sur laquelle on s'arrête. Le contact avec les objets extérieurs peut amener une connaissance passagère de ceux-ci qui ne s'imprime pas dans l'esprit. La conscience de la chose avec laquelle le contact s'est effectué est une connaissance plus forte qui fait impression et se grave dans l'esprit. On a déjà indiqué précédemment que « conscience » en Bouddhisme, de même que dans toutes les philosophies de l'Inde, ne signifie jamais un sentiment intime supposé être une sorte de code dictant à l'individu ce qui est Bien et ce qui est Mal.

¹²⁸ Elle est vide de *soi* propre, vide d'une entité stable, elle est un agrégat instable, composé de natures différentes.

¹²⁹ Il a compris que le terme « forme » ne s'applique à aucune entité réelle, permanente, qu'il ne désigne qu'un phénomène passager. Ce que l'on dénomme « forme » se résout, ainsi par lui-même, en *vide*. Il en est ainsi de tout ce à quoi l'on applique des dénominations.

Kaushika, le Vide et la forme ne doivent pas être divisés en deux (parties). Ils ne sont pas deux, il ne faut pas en faire deux.

Ainsi en est-il de tout ce qui est énuméré dans la doctrine ; ainsi en est-il de toutes choses : il n'y a pas, là, de dualité, il ne faut pas en faire une dualité¹³⁰.

Ceci est répété tout au long des enseignements de la Prâjñapâramitâ. On le verra, notamment, dans le résumé de ceux-ci donné dans le sûtra annexé au présent livre.

Nous devons comprendre que l'existence du monde du « relatif » n'est pas niée au profit du Vide. Tous deux existent par rapport l'un à l'autre. En fait, ils sont une même chose. D'où cette déclaration des adeptes de la doctrine de la Prâjñapâramitâ. Ce monde (*samsâra*) et le *nirvâna* ne sont pas deux choses opposées, mais une même chose. Tous deux, toutes nos idées, nos conceptions quelles qu'elles soient, sont des images de rêve conclura cette doctrine du « par-delà » qui a examiné toutes nos conceptions et les a vues se dissocier dans le Vide.

Mais le rêve existe et la souffrance est ressentie. Il faut la supprimer ; c'est pourquoi les Bouddhistes tibétains accouplent continuellement les termes Vide et Compassion qui prennent chez eux le caractère d'une

¹³⁰ Les termes tibétains sont expressifs : « ils ne sont pas deux, il ne faut pas en faire deux ».

injonction. Dans le Vide, c'est-à-dire dans l'instable, dans le *samsâra*, se meut le tourbillon douloureux des êtres et des choses. Ayez compassion les uns des autres.

INTRODUCTION AU DISCOURS SUR L'ESSENCE DE LA PRÂJÑAPÂRAMITÂ

Il existe une sorte de résumé de la Prâjñapâramitâ intitulé : « Discours sur l'essence de la Prâjñapâramitâ ». Ce petit ouvrage consistant en quelques pages seulement, vise à exprimer en peu de mots, tout l'enseignement exposé très longuement dans les cent mille vers de l'édition complète, ou plutôt, il dépeint la conclusion qu'un Bodhisatva tire de l'étude qu'il en a faite.

Cette conclusion nous apparaît comme une profession de foi agnostique et reflète, au dire des commentateurs

tibétains le véritable esprit originel de la doctrine du Bouddha. Nous y trouvons, expliquent-ils, encore, la confirmation de l'enseignement du « par-delà » annoncé par le titre même de *Shésrab kyi pharol tou tchinpa*¹³¹ « aller au-delà de la connaissance » et la confirmation de l'existence, non pas de deux enseignements, l'un exotérique et l'autre ésotérique, mais de deux façons d'envisager l'enseignement unique. La doctrine bouddhiste, basée sur l'investigation et le raisonnement, est vraie, elle est salutaire, elle est à notre usage, elle conduit véritablement à élever un obstacle entre nous et la souffrance, à barrer le chemin à celle-ci, mais toute doctrine, qui s'exprime par des mots, ou qui se conçoit en pensée, appartient au domaine du relatif. Au-delà, par-delà la Connaissance (celle que nous sommes capables d'imaginer) il existe d'autres sphères, des sphères inconcevables pour nos présentes facultés mentales et auxquelles il ne serait possible d'accéder qu'en cessant d'être ce que nous sommes.

Il a déjà fait un pas dans l'au-delà de la Connaissance, celui qui comprend le caractère relatif de celle-ci, et qui tout en ayant constaté, réalisé cette relativité fait un judicieux usage des connaissances qu'il possède, en étend continuellement le champ et l'efficiace en vue de

¹³¹ *Shésrab pharol tou tchinpai mde*, en sanscrit : Prâjñapâramitâ heidaya sutra.

dissiper toujours davantage d'ignorance, d'élever des obstacles de plus en plus solides en face des œuvres néfastes résultant de l'ignorance et, par là même, de barrer la route à la souffrance des êtres.

« Plongés dans les ténèbres de l'ignorance ne cherchez-vous pas une lampe » ? (Dhammapada.) La Prâjñapâramitâ se présente comme cette lampe.

DISCOURS SUR L'ESSENCE DE LA PRÂJÑAPÂRAMITÂ

En langue de l'Inde : Bhagavatâ prâjñapâramitâ hridaya. En tibétain : Tchom den desma shésrab kyi pharol tou tchinpai gning po¹³².

Ainsi ai-je entendu en un certain temps :

¹³² Btchom Iden hdasma shésrab kyi pharol tu tchin pai sningpo. « Le cœur de la victorieuse Prâjñapâramitâ ».

Le victorieux (tchom den das)¹³³ se trouvait sur le Mont de l'Assemblée des vautours ; un grand nombre de religieux et de Bodhisatvas¹³⁴ l'entouraient.

Et le Bouddha, étant sorti de la méditation profonde dans laquelle il avait été plongé, le noble Bodhisatva Tchénrezigs, après l'avoir salué, lui posa cette question :

« Comment un fils ou une fille de noble¹³⁵ famille doit-il se comporter suivant la Prâjñapâramitâ ? »

Tchénrezigs lui répondit :

« Le Bodhisatva¹³⁶ doit voir¹³⁷ comme suit :

¹³³ « Victorieux » titre donné au Bouddha qui a triomphé de l'ignorance, a dissipé l'illusion qu'elle engendre, et reconnu la Voie qui conduit à la suppression de la souffrance.

¹³⁴ Les Bodhisatvas n'appartiennent pas nécessairement au clergé ou à une catégorie quelconque d'ascètes ou de yogins. Ils peuvent, aussi bien, être des laïques.

¹³⁵ La désignation fils ou fille de noble famille revient continuellement dans les discours rapportée par les Écritures bouddhistes les plus anciennes. Ce serait une erreur de croire que la prédication originelle du Bouddhisme a été adressée aux masses populaires. Les théories fondamentales du Bouddhisme : impermanence de tous les agrégats constituant les phénomènes, négation de l'*ego*, ne peuvent intéresser que des auditeurs cultivés, préparés, par leur éducation, à l'examen de problèmes d'ordre scientifique ou philosophique. De tels auditeurs n'existaient que parmi les hautes classes sociales de l'Inde du temps du Bouddha : les Brahmines et les Kshatriyas. Le Bouddhisme est essentiellement une doctrine à l'usage d'une élite intellectuelle. Le Bouddha Siddhartha Gautama était un kshatriya, fils d'un prince.

« Les Cinq groupes constitutifs¹³⁸ sont, par eux-mêmes, vides.

« La forme est le vide : le vide est la forme.

« La forme n'est pas autre chose que le vide. Le vide n'est pas autre chose que la forme.

« La sensation est le vide ; le vide est la sensation. La sensation n'est pas autre chose que le vide. Le vide n'est pas autre chose que la sensation.

« De même en est-il des perceptions, des confections mentales, de la conscience-connaissance. Chacune d'elles est le vide et le vide est elles. Elles ne sont pas autre chose que le vide et le vide n'est pas autre chose qu'elles. »

¹³⁶ Il a déjà été indiqué, précédemment que les enseignements énoncés dans la Prâjñapâramitâ ne s'adressent qu'à ceux des Bouddhistes qui ont déjà atteint un haut degré de connaissance intellectuelle et spirituelle : les Bodhisatvas.

¹³⁷ *Tawa* (Ita wa) signifie *voir* au sens ordinaire de ce terme, mais est couramment appliqué à une vue mentale, une opinion, une croyance. Toute doctrine philosophique est appelée *tawa*. Il en est de même chez les Indiens. Ils désignent comme des *darshana* (de *Darshan* = voir) leurs corps de doctrines philosophiques. Des Tibétains m'ont fait observer, à ce sujet, que l'usage de ce terme implique l'idée que doctrines et théories représentent des « *façons de voir* » et non pas une description exacte de vérités absolues.

¹³⁸ D'après le Bouddhisme : la forme, la sensation, la perception, les confections mentales (idées, conceptions), la conscience-connaissance.

Commentant ce texte, les Tibétains expliquent : En dehors des éléments qui constituent le *samsâra* (le monde) il n'existe pas un quelque chose qui est le vide. Ces éléments sont le vide et le vide est ces éléments. En dehors du monde il n'existe pas un quelque chose qui est le vide.

Samsâra et *nirvâna* sont une même chose vue sous deux aspects différents¹³⁹. L'aspect vu à travers l'ignorance est le *samsâra*. L'aspect vu à travers la Connaissance est *nirvâna*.

Toutes les discussions sur ce sujet sont le fruit d'élucubrations dénuées de bases réelles, des édifices bâtis dans l'air avec des nuages. La Réalité est inconcevable.

Tchénezigs poursuit :

« Sariputra, toutes choses étant vides, il n'y a pas de caractéristiques¹⁴⁰, pas de naissance¹⁴¹, pas d'obstruction¹⁴² (à la naissance). Il n'y a pas de

¹³⁹ Une doctrine essentiellement mahâyâniste et fortement opposée par les Théravadins (hinayânistes).

¹⁴⁰ *Tsén gnid* (mtsam gnid) signifie le caractère essentiel, la plus profonde essence d'une chose. *Tsén gnid* est aussi le nom du corps de doctrines métaphysiques et philosophiques bouddhistes.

¹⁴¹ Naissance, dans le sens de quelque chose qui vient à se produire.

souillure¹⁴³. Il n'y a pas de rejet de la souillure ; il n'y a pas de complètement.

« Sariputra, s'il en est ainsi, dans le vide il n'y a ni forme, ni sensation, ni perception, ni formations mentales, ni conscience-connaissance. Il n'y a ni l'œil, ni l'oreille, ni le nez, ni la langue, ni le corps, ni l'esprit. Il n'y a ni le son, ni l'odeur, ni la saveur, ni le toucher, ni les choses. Il n'y a ni le domaine de l'œil, ni le domaine des autres sens, ni celui de l'esprit.

« Il n'y a pas l'ignorance, pas de destruction de l'ignorance, pas de vieillesse ni de mort¹⁴⁴, ni d'obstruction à la vieillesse et à la mort¹⁴⁵.

¹⁴² Le terme *gag pa* (dgag pa) traduit ici par « obstruction » signifie arrêter par un obstacle, barrer le chemin, forcer à s'arrêter, empêcher d'avancer. Les traductions habituelles : « destruction », « suppression » ne rendent pas le sens de *gag pa*.

¹⁴³ Parmi les « souillures » énumérées dans les ouvrages bouddhistes on note le manque d'égards envers son instructeur spirituel – laisser ses pensées errer au hasard, effleurant les objets extérieurs – se complaire dans la contemplation physique ou mentale des actes accomplis par les cinq sens – le manque d'intérêt pour la doctrine du Bouddha, se lasser d'elle.

¹⁴⁴ Vieillesse et mort, dans le sens d'usure, de déclin des choses et de leur fin.

¹⁴⁵ Ce passage est une énumération abrégée du tableau des Douze Origines interdépendantes, une des théories fondamentales du Bouddhisme. De même que dans les passages précédents sont niés les enseignements bouddhistes concernant les « groupes » constituant l'individu, l'idée de l'auteur est d'affirmer le caractère relatif de la doctrine bouddhiste, comme de tout ce qui peut nous être perceptible ou que nous puissions concevoir. L'Absolu n'est pas un objet concevable.

« Il n’y a ni la douleur, ni son origine, ni sa suppression. Il n’y a ni Voie, ni obtention (de quelque chose) ni non-obtention.

« Sariputra, les Bodhisatvas s’appuyant sur la Prâjñapâramitâ se comportant d’après elle en vue de la non-obtention¹⁴⁶ sont exempts d’obscurcissement et de crainte étant passés au-delà des vues fausses.

« De même est-ce en s’appuyant sur la Prâjñapâramitâ que les Bouddhas, dans les trois temps¹⁴⁷ ont atteint l’accomplissement parfait qui n’a pas de supérieur et sont devenus des Bouddhas¹⁴⁸.

« Et voici la formule¹⁴⁹ secrète, sans égale, la formule qui apaise toute souffrance, la formule véridique, la formule de la Prâjñapâramitâ¹⁵⁰.

« Gaté, gaté, paramgaté,
« parasamgaté Bodhi, swahâ ! »

¹⁴⁶ Ils ne nourrissent pas l’espoir d’obtenir un gain, le séjour dans un Paradis, ou n’importe quelle autre chose. Ils visent à la non-obtention des éléments producteurs de l’ignorance qui engendre la souffrance.

¹⁴⁷ Le Passé, le présent et l’avenir.

¹⁴⁸ La Prâjñapâramitâ est appelée la « Mère des Bouddhas ».

¹⁴⁹ Le *ngag* (snags) mantram, formule mystique.

¹⁵⁰ Celle qui résume tout l’enseignement de la Prâjñapâramitâ.

Hommage à toi, Connaissance qui est allée, allée au-delà et par-delà l'au-delà¹⁵¹.

¹⁵¹ Les Tibétains récitent ce mantram, en sanscrit, de même que beaucoup d'autres, notamment *Aum mani padme hum*. Nous avons indiqué dès l'introduction au présent livre que la traduction tibétaine de Prâjñapâramitâ, par « Aller au-delà de la Connaissance » pourrait donner un autre sens au mantram, car d'après lui, c'est la Connaissance qui va « au-delà ». Les commentateurs tibétains affirment qu'il n'y a pas de contradiction. On va au-delà de la Connaissance relative, au-delà de toutes les connaissances que nos facultés physiques et mentales nous permettent d'acquérir lorsque l'on *sait* que par-delà celle-ci il y a une autre Réalité inconnaissable pour nous.

APPENDICE

I

-

RENONCIATION DU BODHISATVA AU NIRVÂNA

La question posée dans la Prâjñâpâramitâ : « le Bodhisatva a-t-il besoin de relations familiales ? », c'est-à-dire, est-il bon, pour lui, de vivre, dans le monde, la vie ordinaire des laïques, nous amène à considérer une doctrine largement répandue parmi les Bouddhistes mahâyânistes et y jouissant d'une immense faveur. C'est celle concernant le Bodhisatva qui, ayant atteint l'illumination totale, le *nirvâna*, renonce à celui-ci par compassion pour les êtres et choisit de demeurer parmi eux pour leur enseigner le moyen de mettre un terme à leurs souffrances.

Considérée à la lumière des enseignements fondamentaux du Bouddhisme, la croyance en la

possibilité d'une renonciation au *nirvâna* est une absurdité. Selon ces enseignements, l'état nirvânique est celui que l'on atteint par la Connaissance, comme le fit le Bouddha. Ou, encore, d'après la définition énoncée dans le Mahâvagga : « le *nirvâna* est la mise en repos, la cessation des *samskâras* », des confections mentales, dépendant de l'imagination, qui créent le monde illusoire, calqué sur des données fournies par l'ignorance.

Or, celui qui est parvenu à connaître, à savoir, ne peut cesser de connaître, de savoir. Celui qui a atteint le *nirvâna* = connaissance ne peut pas rejeter son état de connaissance. Il lui est tout aussi impossible de transférer sa condition à autrui. Il ne peut que promulguer ce qu'il a vu et compris et indiquer à autrui les moyens propres à produire la découverte et la compréhension des faits qu'il a, lui-même, perçus.

C'est là ce que les plus anciens textes bouddhistes déclarent nettement.

« C'est à vous de faire l'effort ; les Bouddhas ne peuvent que prêcher. »

Cependant, « faire l'effort » paraissait trop pénible au grand nombre des fidèles qui souhaitaient retrouver, dans le Bouddhisme, l'élément émotionnel et

l'encouragement à la paresse mentale qu'offraient certaines religions à leur portée. Bien que cette déclaration puisse choquer à notre époque où les termes démocratie et démocratique sont de mode – tout au moins en paroles, quoique très peu en fait – il est évident que la doctrine bouddhiste n'est pas à l'usage des masses ; seule une élite intellectuelle est capable de la discuter, de l'apprécier et, éventuellement, de l'adopter. En dehors de celle-ci il y a les innombrables « lotus qui fleurissent sous l'eau, au fond de l'étang », il y a les hommes « dont l'œil mental est couvert d'une si épaisse couche de poussière » qu'il leur est impossible de voir ce qui leur est présenté¹⁵².

Le Bouddha qui « ne peut que prêcher », laissant à ses auditeurs « l'effort à faire » manquait d'attrait pour les foules. Le Bodhisatva animé d'une compassion infinie qui refuse d'entrer dans le *nirvâna* tant qu'il n'y aura pas « transporté » tous les êtres jusqu'au dernier, a été inventé à leur usage.

Élargissant ce thème, certaines sectes chinoises et japonaises en sont même arrivées à une conception du salut par la foi qui s'apparente à la doctrine chrétienne.

¹⁵² Voir la parabole de l'étang dans le Mahavagga, (au niveau de la note 8 du présent livre).

Il suffit, dès lors, de s'abandonner à la charité du Bodhisatva Tchénrezigs (Onito en chinois et Amida en japonais) et de répéter son nom pour être sauvé.

Pendant mon séjour au Japon on m'a rapporté ce propos d'un homme d'affaires japonais :

« Je dirige des affaires importantes, je n'ai pas le temps de m'occuper de religion. Il m'est donc très commode de savoir que si je dis le matin à mon réveil : « Namo Amida Boutsou » cela suffit pour la journée et je suis sûr qu'Amida me sauvera. »

Les Tibétains ne sont jamais arrivés jusque-là. Tous croient qu'à l'aide accordée par Tchénrezigs, le dévot doit joindre des bonnes œuvres, particulièrement la charité envers le prochain¹⁵³.

*

* *

Il convient, maintenant, d'écarter un malentendu et de préciser la nature du salut procuré par la grâce du

¹⁵³ La lecture cérémonielle de certains livres des Écritures sacrées passe, aussi, pour contribuer au salut des vivants et des défunts mais la distribution d'aumônes ou d'autres actes charitables y sont toujours joints.

Bodhisatva. *Ce n'est nullement le nirvâna.* Les bonnes gens qui invoquent Tchénrezigs – Onito – Amida, ne se méprennent pas à ce sujet. En général, ils n'aspirent pas au *nirvâna*. La majorité d'entre eux ne se fait aucune idée de ce que peut être le *nirvâna* et la nature de celui-ci ne les préoccupe point.

Ce que le Bodhisatva est censé procurer à ses fidèles, c'est, après leur mort, une renaissance dans un lieu agréable.

*Noub déwa tchén kyé war thob par shog*¹⁵⁴ « Puissè-je renaître dans le Paradis occidental de la grande béatitude » répètent les Tibétains.

Il est à remarquer que le terme *nirvâna* n'a point d'équivalent exact en tibétain. *Nya gnén les des pa*¹⁵⁵ que l'on en donne comme une traduction signifie seulement « être passé au-delà de la souffrance ». C'est le terme très honorifique que l'on emploie pour dire qu'un lama est mort. L'expression ordinairement usitée est *shing la peb song* « être allé dans le champ, le domaine », sous-entendu le domaine du Bouddha.

¹⁵⁴ Le Paradis occidental de la « Grande Béatitude » (*bdé wa tchén*). Sanscrit : Sukavati.

¹⁵⁵ Mya gnan las hdas pa.

Quand un Tibétain veut nettement signifier le *nirvâna* il emploie le mot *tharpa*, « libération, affranchissement ». *Thar song* = a été libéré¹⁵⁶.

Pour les masses, le salut est représenté par *To ris*. Il est étonnant que ce mot, si courant au Tibet, paraisse être inconnu – ou presque inconnu – des auteurs étrangers qui ont écrit sur le Tibet. On ne le rencontre guère dans leurs ouvrages.

To ris est le but visé par tous les dévots tibétains. Il est l'équivalent des Paradis offerts à leurs adeptes par la plupart des religions. *To ris* est le royaume des dieux, la terre excellente, la terre des jeux, des divertissements, la demeure céleste, le pays exempt de tristesse, le site du bonheur, etc... Les qualificatifs appliqués au *To ris* sont nombreux. Ses bienheureux habitants y jouissent de sept prérogatives ; appartenir à une race noble, avoir un beau corps, de grandes jouissances, une intelligence supérieure, un grand pouvoir, être exempt de maladies, et vivre pendant très longtemps.

Vivre pendant très longtemps ; peut-être, pendant des siècles, mais pas pour toujours. Les hôtes du *To ris*, assimilés aux dieux, ne sont pas plus que ceux-ci immortels et, là, gât une cause de souffrance, la seule qu'ils éprouvent. Cette souffrance a été décrite de façon

¹⁵⁶ Ce qui se dit aussi d'un prisonnier libéré de la prison.

symbolique. Celui qui a mérité de passer de ce monde au Paradis de la Grande Béatitude n'y parvient pas par une naissance vulgaire et l'œuvre de parents, il apparaît spontanément dans son nouveau domicile émergeant du cœur d'un lotus qui ouvre ses pétales. Le nouveau bienheureux n'a point d'enfance, il est, d'emblée, pourvu de toutes les facultés qu'il possédera pendant le cours de sa longue existence. Près de lui est un arbre et un petit lac : *son* lac, *son* arbre auxquels sa vie est liée¹⁵⁷.

Or, après un temps qui, mesuré à notre échelle humaine, peut être incommensurable, l'habitant du *To ris* voit son arbre se flétrir peu à peu, *son* lac se dessécher graduellement. Il comprend, alors, que sa fin s'approche, que l'effet des causes qui l'ont amené au Royaume du Bonheur est épuisé et qu'en vertu d'autres causes venant à maturité, il va être rejeté dans le *samsâra*, la « roue » des existences changeantes.

La loi de l'impermanence règne au *To ris* comme dans notre monde. D'ailleurs, les Paradis, comme les Purgatoires, les mondes de douleur, celui des animaux,

¹⁵⁷ Les Tibétains croient à l'existence de pareilles associations sur la terre. Tel arbre, telle montagne, etc... sont dits être *la vie* d'un individu particulier ou parfois d'une collectivité : un village, un monastère. Tout ce qui affecte l'associé a sa répercussion sur l'individu ou sur la collectivité auquel il est attaché. Le dépérissement de l'arbre, sa mort, amèneront la maladie ou la mort de l'individu ; des éboulements considérables de la montagne entraîneront des catastrophes pour le village ou le monastère.

ceux des diverses classes d'êtres¹⁵⁸ ne sont pas en dehors du Monde du Désir, ils ne sont pas en dehors de la « roue de l'existence », le *samsâra*. En dehors de ce Monde du Désir, les Bouddhistes en mentionnent deux autres : le monde de la pure forme et le monde sans formes déjà indiqués dans les pages précédentes¹⁵⁹, et, au-delà de ces trois mondes, s'étend encore le domaine infini de l'inconcevable.

Seule, la libération amenée par la Connaissance, « l'éveil » pareil à celui des Bouddhas ; le *nirvâna* ouvre à « l'éveillé » la porte de la prison des trois mondes. La grâce du Bodhisatva, si nous admettons l'existence et l'efficacité de celle-ci, ne peut que procurer, momentanément, à son client, une condition agréable.

Il n'est point question de *nirvâna*.

Ne pouvons-nous donc découvrir aucun sens à cette idée, mal présentée et, en général mal comprise, de Bodhisatva renonçant au *nirvâna* par compassion pour les êtres. Le passage de la Prâjñapâramitâ concernant le Bodhisatva vivant « dans la famille » peut nous être un guide à ce sujet. Voici une explication que j'ai entendue.

¹⁵⁸ Les six classes d'êtres, décrite dans la note 106 et 173.

¹⁵⁹ Voir vers la note 106.

Cette explication est basée sur la théorie des deux vérités.

Le Bodhisatva, parfaitement éclairé, comprend que le monde des phénomènes est dénué de réalité absolue. Il est un « jeu » ou une « fabrication » (*samskâra*) de l'imagination. Néanmoins, pas plus que les « images vues en rêve » il n'est un pur néant. Il existe d'une réalité relative et les êtres qui s'y meuvent souffrent par le fait de l'illusion dans laquelle leur ignorance les maintient. Alors, le Bodhisatva, bien qu'ayant cessé d'être dupe de cette illusion, bien qu'ayant cessé de souffrir à cause d'elle et demeurant en paix dans la condition nirvânique qu'il a atteinte, se mêle au « jeu » de la foule, se met à la portée des êtres aveuglés par l'ignorance, s'efforce de les éclairer et de les diriger vers la Voie qui conduit à la Connaissance libératrice.

Telle est la « renonciation » du Bodhisatva. Il renonce à se désintéresser de la sphère du relatif et à s'isoler dans une solitude apparemment égoïste.

C'est ce Bodhisatva, activement engagé dans une œuvre de charité, que les Mahâyânistes opposent au religieux solitaire absorbé dans ses méditations qui paraît être, chez les Théravadins-hinayânistes, le type de l'Arhat¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Notons, à ce propos, que certains hinayânistes mêlant à tort, l'idée de *nirvâna* à celle de la destruction du corps physique déclarent que l'individu qui est

L'on peut ajouter que la façon dont celui qui a atteint la Connaissance suprême conçoit et éprouve son état nirvânique, ne ressemble certainement pas aux idées que peuvent s'en faire ceux qui demeurent empêtrés dans le filet de leurs constructions mentales (samskâras), produits de leurs vues erronées.

Ceci doit nous engager à nous abstenir des discussions oiseuses concernant ce qu'est ou ce que n'est pas le *nirvâna* et sur la manière dont on peut entendre l'acte d'y renoncer.

devenu *arhat* – qui a atteint le nirvâna – meurt aussitôt ou très peu de temps après son illumination spirituelle. L'exemple du Bouddha qui vécut jusqu'à 81 ans et mena une vie active de voyages et de prédications pendant plus de quarante ans après son illumination dément ces théories hinayânistes.

II

-

LA DOCTRINE DE L'ENCHAINEMENT DES CAUSES ET DES EFFETS DANS LE MAHÂYÂNA

La chaîne des Origines interdépendantes que l'on trouve fréquemment rappelée à notre attention dans la Prâjñapâramitâ, est une doctrine fondamentale du Bouddhisme. Toutes les branches de celui-ci, tant hinayânistes que mahâyânistes, lui donnent une place éminente dans leur enseignement, mais il s'en faut qu'elles le comprennent de façon identique. Dans un prochain ouvrage¹⁶¹ – si les circonstances me laissent le temps de l'écrire – je m'appliquerai à montrer ces différentes interprétations. Je ne signalerai, ici, que celle

¹⁶¹ Le titre projeté est : « Le Bouddhisme du Bouddha et ses développements philosophiques, mystiques et tantriques ».

qui touche plus particulièrement à la doctrine de la Prâjñapâramitâ.

On sait que le Pratitya samutpâdâ est un tableau de l'enchaînement des causes qui, s'appuyant les unes sur les autres et, ayant l'ignorance pour base, conduisent à la souffrance, à la décrépitude et à la mort (désagrégation).

Il est déclaré :

Rien ne se produit par l'action d'une cause unique et isolée. Pour qu'un résultat se manifeste, il faut une combinaison d'éléments¹⁶². La Chaîne des Origines interdépendantes devient donc, ainsi, la Chaîne des Origines combinées, suivant la formule :

Rien de simple n'émane de simple
Ni un multiple n'émane de simple,¹⁶³

Ou, encore :

Rien de simple ne provient de simple
Tout émane d'une pluralité.

¹⁶² Ce qui est dénommé *samkâra* (combinaison) ; en tibétain du *tchéd* (hdu byéd) c'est-à-dire « mettre ensemble », « assembler ».

¹⁶³ Simple : autogène et homogène. Ce que les Tibétains appellent *pur* c'est-à-dire sans mélange.

Cette pluralité est composée de causes et de conditions¹⁶⁴ aussi nécessaires les unes que les autres pour produire un effet. Humidité, chaleur et sol sont nécessaires pour produire un germe, mais, sans une semence, le germe ne se produirait pas.

L'effet n'est rien d'autre qu'une combinaison de causes multiples ; il n'a aucune existence propre, distincte des causes qui l'ont engendré.

Étant donné les quantités et les qualités requises d'air, d'humidité, de chaleur, de terrain, plus une semence et, si d'autres causes n'interviennent pas pour leur faire obstacle, le germe est déjà là.

Il n'y a ni destruction d'une chose, ni création d'une autre chose¹⁶⁵, et aucun dieu ou autre agent ne dirige le processus de cause à effet. Le changement se fait de façon

¹⁶⁴ Le *gyu* (rgyu), cause principale, et les *kyen* (rkyen), causes secondaires ou conditions.

¹⁶⁵ Selon d'autres théories, la cause est détruite par la production de l'effet, car l'effet n'est pas autre chose qu'une transformation de la cause qui change d'aspect. Il n'y a plus de lait lorsque celui-ci s'est transformé en caillé, passant de l'état liquide à un état solide et, encore moins, lorsqu'il est devenu du beurre. Nâgasêna, dans son dialogue avec Ménandre, se sert de ces comparaisons comme, aussi, de celle du petit enfant qui a disparu lorsqu'il s'est transformé en adulte. La formule de cette théorie est : « ni le même, ni différent ». Toutefois, ceux qui mettent l'accent sur la nature composée des causes, soutiennent que chacun des éléments composant chacune de celles-ci peut exercer, séparément, une action particulière dans la production de l'effet et que la cause n'est jamais détruite dans son ensemble.

imperceptiblement graduée. Le résultat est amené par une sorte de coopération impersonnelle. Il est l'œuvre de courants, de moments continus et efficaces.

Toutefois, d'autres Écoles philosophiques voient ce courant sous l'aspect de *groupes* de moments efficaces disjoints, procédant, par bonds, à la suite les uns des autres. Malgré ces opinions différentes, l'idée maîtresse de la théorie : la production d'un effet par la combinaison de multiples causes entremêlées demeure inchangée.

Si un effet – un événement, par exemple – consiste en la rencontre d'une cause principale avec certaines conditions particulières, est-il possible de le prédire si les causes et les conditions propres à sa production sont parfaitement connues ?

La réponse est négative. Dès que nous tentons de démêler les nombreuses causes proches ou lointaines qui, directement ou indirectement, concourent à amener le moindre événement, celles-ci se montrent si inextricablement enchevêtrées qu'il est impossible de les démêler.

À ce sujet, Vasubandhu¹⁶⁶ dit dans l'Abhidharmakosha :

¹⁶⁶ Vasubandhu ; en tibétain *Yid gnen* (dbyig ggen). Date incertaine vers le V^e siècle.

« Le nombre des causes qui ont collaboré à la production d'un seul des yeux scintillants imprimés sur la queue d'un paon sont hors de l'étendue de notre connaissance ».

On peut conclure de là que, si des probabilités plus ou moins fortes peuvent être envisagées quant à la production d'un événement ou d'un effet quelconque, aucune certitude absolue ne nous est permise.

Les discussions mettant aux prises les partisans d'un inflexible déterminisme et ceux du libre arbitre étaient nombreuses à l'époque du Bouddha. Elles continuèrent, après lui, parmi ses disciples, et entre ceux-ci et les Brahmanistes.

La Prâjñapâramitâ déclare ces discussions futiles. Libre arbitre et déterminisme absolus sont des conceptions nées des phantasmes de l'imagination. Un inexistant *ego* ne peut être ni lié, ni libre.

Il y a lieu de noter que la question de la liberté de l'individu ne se pose pas chez les Bouddhistes de la même façon qu'elle l'a été – jusqu'à ce jour – en Occident.

Pour les Bouddhistes, ce que nous appelons une personne, un individu, n'est pas une unité, mais un groupe.

Les Théravadins du Hinayâna voyaient ce groupe comme composé par la forme, la sensation, la perception, les confections mentales (idées, etc...) ¹⁶⁷ et la conscience (l'acte de prendre conscience) ¹⁶⁸.

Dans les développements ultérieurs du Mahâyâna, chacun de ces cinq éléments est tenu pour être, lui-même, un composé, un groupe.

Ainsi, les rencontres de causes sont, véritablement, les chocs de foules. De part et d'autre, les éléments composant ces foules se heurtent, s'amalgament ou se combattent. Le « *moi* » multiple est un champ de bataille ; certains éléments sympathisent avec d'autres éléments tandis que d'autres se montrent réfractaires ou hostiles aux influences qui les pressent.

Où donc s'arrête le morcellement intime de chacun des membres de ces foules ? – En est-il un seul qui puisse revendiquer raisonnablement le caractère d'*ego*, affirmer qu'il est *lui*, sans alliage, *lui*, autogène et absolument homogène ? – Lequel, parmi cette foule hybride, composée de membres formés d'éléments hybrides, portant, en eux, des ascendances hybrides, pourrait dire *Moi* et affirmer sa liberté ?

¹⁶⁷ Les samskâras, souvent mentionnés précédemment.

¹⁶⁸ Ce que l'éminent sanscritiste Sylvain Lévi appelait « la notation », qui n'est pas un contact passager, mais un contact dont le fruit s'imprime dans la mémoire.

III

-

PARABOLE DE L'AVEUGLE PRÉSOMPTUEUX

L'expression *Shésrab kyi pharol tou tchinpa* « passer par-delà la connaissance », traduction tibétaine du titre *Prâjñapâramitâ*, implique un mouvement, une marche, et ne montre aucun but pouvant suggérer l'idée d'un arrêt, d'un repos, après l'arrivée à ce but.

Le Bouddhisme nous incite à nous efforcer d'acquérir la Connaissance, mais, en même temps, de maintes façons, il nous donne à entendre que la Connaissance que nous atteindrons sera toujours relative et susceptible d'être franchie, d'être laissée en arrière, dans une marche vers une Connaissance s'appliquant à un champ plus étendu.

Une Connaissance, même si nous la dénommons transcendante, n'a jamais rien de définitif ; ce qualificatif n'est que l'expression de notre appréciation. Transcendante pour nous et à un certain moment, elle peut ne pas l'être pour d'autres ou à un autre moment. Cela, il importe de le comprendre, non pas pour cesser d'aller en avant, car chaque pas sur la Voie vers la Connaissance amène l'élimination de quelques-unes des souffrances que l'erreur nous cause, mais pour éviter la suffisance de ceux qui croient tout savoir et l'intolérance néfaste qu'elle met dans les rapports sociaux.

Une parabole illustrant de façon familière l'absurdité de l'homme se vantant d'avoir atteint la Connaissance définitive¹⁶⁹ absolue, figure dans la Saddharma pundarika¹⁷⁰ (chapitre V, 44 et suivants).

¹⁶⁹ À propos de connaissances définitives, je citerai une réflexion de Pierre Devaux dans son excellent et si documenté petit livre : « Histoire de l'électricité ». Décrivant les expériences bizarres effectuées en 1654 par Otto de Guericke, bourgmestre de Magdebourg, et les théories émises par celui-ci concernant l'attraction et la répulsion électrique des planètes, Pierre Devaux conclut que nous ne devons pas nous hâter d'en rire. « L'on peut se demander », écrit-il, « s'il restera davantage, dans trois siècles, de nos protons, de nos électrons et de notre Relativité que des naïves compositions du bourgmestre de Magdebourg. »

¹⁷⁰ Le Saddharma pundarika (Lotus de la Vraie Loi) appartient à une collection de neuf ouvrages objets de la vénération des Bouddhistes mahâyânistes. Ce sont, la Prâjñapâramitâ venant en tête, le Ganda-vyûha, le Dashabhûmîshvara, le Samâdhi râga, le Lankâvatâra, le Saddharma pundarika, le Tathâgata guyaka, le Lalita vistara, le Suvarna prabhâsa.

Les Tibétains ont adopté cette parabole en l'amplifiant légèrement.

Un homme né aveugle habitait une chambre ; son infirmité l'empêchait de voir les objets qui s'y trouvaient et, lorsqu'on lui parlait de ceux-ci, il niait obstinément leur existence. Un médecin eut pitié de lui. Il se rendit dans les Himâlayas et y cueillit différentes plantes. Il en broya certaines, en mâcha (sic) d'autres, en fit bouillir d'autres encore, et composa un onguent dont il enduisit les yeux de l'aveugle. L'effet souhaité se produisit, l'homme vit. Avec grand étonnement il distingua, autour de lui, des objets dont il n'avait jamais soupçonné l'existence.

Il en conçut une grande fierté. « Maintenant je vois, je connais toutes choses, déclara-t-il, plein de suffisance ».

Cependant, quelqu'un lui remontra : « Mon ami, tu ne vois que les quelques objets qui se trouvent dans ta chambre : c'est peu de chose. Du dehors de celle-ci, l'on peut voir le soleil, la lune, les constellations. Du dehors, l'on peut voir de nombreuses formes, les unes belles, les autres laides¹⁷¹ ».

Nous avons vu ce qu'est la Prâjñapâramitâ, un traité philosophique exposant les doctrines supérieures du Bouddhisme. Le Tathâgata guyaka développe des doctrines considérées comme étant ésotériques. Les autres ouvrages exposent des points courants de l'enseignement bouddhiste à l'aide de paraboles et d'anecdotes.

¹⁷¹ L'épisode de la chambre ne se trouve pas dans le texte sanscrit du Saddharma pundarika. Les Tibétains ont pu, soit l'inventer, soit l'emprunter aux

L'ex-aveugle refusa de le croire. « Il n'existe aucune de ces choses », répliqua-t-il. « Je ne vois rien de semblable. Tout ce qu'il y a à voir, je le vois ».

Alors, un savant médecin se rendit dans les Himâlayas et réussit à être admis près du Roi des Montagnes. Suivant ses conseils, il récolta d'autres plantes, composa un nouvel onguent et l'appliqua sur les yeux de l'incrédule, puis il le conduisit hors de sa chambre.

Là, le bonhomme vit la clarté du soleil, la lune, les constellations et de nombreux phénomènes.

Son orgueil s'accrut encore davantage.

« Je ne croyais pas ce que l'on m'affirmait quant à l'existence de toutes ces choses, dit-il, maintenant je les vois. Il n'y a plus rien que je ne sache. Nul n'est supérieur à moi ».

Cependant, un Sage qui possédait des facultés transcendantes lui remontra : « Mon ami, tu viens à peine de cesser d'être aveugle ; tu ne connais encore rien. D'où vient ta vanité ? – Quand tu étais enfermé dans ta chambre, tu ne pouvais pas voir les objets qui se trouvaient au dehors ; maintenant, pour manque de facultés supérieures à celles que tu possèdes, tu ne peux pas discerner les êtres qui sont animés de sentiments bienveillants et ceux qui nourrissent des sentiments

Chinois. Je l'ai entendu raconter par des Chinois à la frontière sino-tibétaine, mais ce pouvait être que ces Chinois l'avaient appris de leurs voisins tibétains.

hostiles, tu ne peux pas entendre la voix humaine, le son d'un tambour, celui d'une conque ou d'une trompe ou n'importe quel son au-delà d'une courte distance. As-tu souvenir de ton séjour dans la matrice de ta mère et des causes qui t'ont amené à naître d'elle ? – Bonhomme, en plus de ce que tu vois, il y a d'innombrables autres mondes plus nombreux que les grains de sable du Gange¹⁷². Comment peux-tu te vanter et dire : je vois tout, je sais tout ? – Tu es encore aveugle, tu prends l'obscurité pour lumière et la lumière pour obscurité ».

Cette parabole tend à démontrer la nature relative de nos connaissances, ainsi que l'affirme la Prâjñapâramitâ et l'auteur du Saddharma pundarika en donne l'explication suivante qu'il prête au Bouddha s'adressant à son disciple Kashyapa.

« Kashyapa, j'ai inventé cette parabole pour te faire comprendre le sens de ma doctrine.

« L'aveugle de naissance représente les différentes espèces d'êtres, dans les six différentes conditions, que leur ignorance rend aveugles¹⁷³.

¹⁷² Comme il a déjà été signalé dans une note précédente, les Indiens n'ont jamais cru que la terre ou même notre système solaire tout entier fut l'unique monde existant dans l'univers.

¹⁷³ Ces conditions constituent le « monde » particulier dans lequel existe chacune de ces catégories d'êtres. Celles-ci ont déjà été énumérées précédemment,

« Cette ignorance les induit à s'adonner à la confection de conceptions (samskâras), celles-ci engendrent les domaines illusoire du mental et de la forme matérielle, ainsi en découle tout le reste des maux, c'est-à-dire l'enchaînement des Origines interdépendantes amenant la décrépitude et la dissolution (mort).

« Le Tathâgata (Bouddha qui est en dehors des trois mondes)¹⁷⁴, incité par une compassion

ce sont : les dieux, les non-dieux (sortes de Titans), les hommes, les non-hommes (génies, etc.), les animaux, les habitants des mondes de douleur (qui ne sont pas des enfers où des damnés sont détenus éternellement). Il est aussi à remarquer que les enfers pittoresques de feu ou de glace avec leurs tortures d'un matérialisme naïf et cru sont des inventions populaires. Dante, dans son célèbre poème sur l'Enfer, s'est laissé aller à la même vulgarité. Les fantaisies engendrées par l'imagination humaine sont peu variées.

Ni la doctrine fondamentale du Bouddhisme, ni ses développements philosophiques ne font de place à des enfers grossièrement matériels. L'enfer y est un état de conscience, une réaction particulière aux différents contacts qu'un individu subit. À ce sujet, notons en passant, l'anecdote suivante :

Au cours d'un entretien que Bôdhidharma avait avec un prince chinois la question de l'enfer ayant été abordée, le prince nia l'existence de l'enfer. Bôdhidharma soutint que l'enfer existait. Le prince continua à le nier. Bôdhidharma continua à affirmer son existence. Le prince qui n'avait pas l'habitude de s'entendre contredire s'emporta et en arriva à une colère furieuse. « Là, là, lui dit Bôdhidharma, vous voyez bien qu'il y a un enfer et vous y êtes ».

Bôdhidharma, un brahmine bouddhiste du sud de l'Inde, se rendit en Chine par mer et débarqua à Canton en 520. Il appartenait à la secte dhyâna (la secte de méditation) qu'il introduisit en Chine où elle devint le *Ts'an* et passa ensuite au Japon sous le nom de *Zen*.

¹⁷⁴ Le monde du désir : deu pai kham (hdod pai khams) sanscrit Kâma lôka ; le monde de la forme : zou kyî kham (gzugs kyî Khams) rûpa lôka ; le monde sans

analogue à celle qu'un père éprouve pour son fils unique et discernant les diverses tendances d'esprit des différents êtres leur indique habilement les trois véhicules¹⁷⁵. Les herbes curatives entrant dans la composition de l'onguent sont le Vide, l'Impermanence (la connaissance-réalisation du vide ou manque d'*ego*, de substance propre en toutes choses, la nature impermanente de tous les agrégats d'éléments) et la réalisation du *nirvâna* (par la suppression des *samskâras*).

« À la suppression de l'ignorance succède la suppression des conceptions imaginaires et, par là, celle du grand amas de maux. Ainsi l'esprit ne s'attardera plus aux pensées de bien et de mal. »

forme : zou méd kyi kham (gzugs méd kyi khams) arûpa lôka.

¹⁷⁵ Le véhicule, ou la voie des auditeurs (de la doctrine) ; le véhicule, ou voie des Pratekya Bouddhas, le véhicule ou voie des Bodhisatvas.

IV

-

LES ZOUNGS FORMULES MYSTIQUES ET MAGIQUES

Le caractère purement intellectuel de la doctrine exposée dans la Prâjñapâramitâ paraît devoir exclure de cet ouvrage toutes références aux formules, en si grand usage parmi les Lamaïstes, appartenant aux vocabulaires de la magie ou de l'ésotérisme. Cependant, nous y trouvons quelques pages consacrées aux *Zoungs*¹⁷⁶.

À ce sujet, il est sans doute bon de remarquer que la Prâjñapâramitâ ne nous apparaît pas comme un ouvrage

¹⁷⁶ Zungs (gzungs, prononcé dzoung) ou ngag zungs (snags gzungs) en sanscrit dhârani. Dhârani à le même sens de tenir, de supporter et est également le nom de certaines formules magiques. Les mantram étaient originaires des vers des Védas ou des invocations aux dieux. Ils ont été, ensuite, assimilés à des charmes magiques. Il existe, pourtant, certaines différences de signification entre dhârani et mantram et ces termes ne s'appliquent pas indifféremment aux mêmes formules.

composé d'un seul jet mais, plutôt, comme un assemblage de discours sur un même thème. Les pages traitant des *zoungs* peuvent être une adjonction due à des adeptes du Mantrayâna¹⁷⁷.

Le Mantrayâna (véhicule des Mantrams) c'est-à-dire la voie ou la méthode qui fait usage des mantrams, est une branche du Mahâyâna. Elle-même se subdivise en deux sections : celle des œuvres : *Ji gui thégpa* (bshi rguhi thég pa) et celle des fruits : des *poui thég pa* (hbras bui thégpa). Chacune de ces sections comprend encore quatre divisions. Le véhicule « supérieur à tout » : *la na méd pai thégpa* (blana méd pai thég pa), sanscrit : anuttara ati yoga, est considéré comme l'aboutissement de tout le système doctrinal du Mantrayâna.

Dans son acception générale, le terme *zoungs* signifie une formule qui retient, qui saisit ; *Zoungs* est le substantif du verbe *zung wa* = saisir, s'emparer, retenir. La *zoung* est un charme magique tenu pour posséder une efficacité propre, capable de produire un résultat particulier.

L'art des *ngags pas* (hommes des paroles secrètes) consiste à connaître les diverses *zoungs*, les effets attachés à chacune d'elles et, surtout, à savoir les

¹⁷⁷ Je m'abstiendrai d'examiner, ici, cette question.

prononcer correctement. De cette prononciation, du ton ou de la modulation avec lesquels la *zoung* est émise dépend son efficacité¹⁷⁸. La *zoung* relève de la magie et n'implique aucune intervention surnaturelle.

Nous pouvons noter, en passant, qu'en dépit d'apparences faussement interprétées par les observateurs étrangers, le surnaturel, de la façon dont il est compris en Occident, ne tient aucune place dans l'esprit des Tibétains. La raison peut en être à ce qu'ils n'imaginent pas qu'un abîme sépare notre monde – celui des hommes – des mondes habités par d'autres êtres : dieux, démons, etc. Tous ceux-ci leur paraissent aussi proches d'eux qu'ils le sont, eux-mêmes, des animaux qu'ils voient autour d'eux.

Les Tibétains croient que des contacts, conscients ou non, et les réactions qui s'ensuivent, entre les habitants de tous les mondes, sont continuels.

Séjours des dieux, des humains, des animaux, des génies, des démons, purgatoires, tous sont inclus dans le « monde du désir »¹⁷⁹ dans le *samsâra*, la ronde des

¹⁷⁸ Des théories analogues sont, aussi, courantes dans l'Inde. Le mantra brahmanique bien connu, *Aum*, en plus de la signification de chacune de ses lettres est tenu pour posséder une efficence basée sur les sons qu'il produit lorsqu'il est correctement émis, ce que l'on ne peut faire qu'après avoir reçu les instructions d'un gourou et s'être longuement exercé.

¹⁷⁹ Le Deu pai khams (hdod pai khams) ; sanscrit : Kâma lôka. Les deux autres mondes sont : celui de la pure forme : zou kyî khams (gzugs kyî khams) et le monde

transmigrations. Ils ne sont, peut-on dire, que les provinces d'un même pays. Les rapports entre individus de ces diverses provinces ne s'imprègnent donc jamais d'un caractère véritablement surnaturel. Nous avons déjà eu l'occasion de le signaler.

Il existe des *zoungs* de caractère impératif employées pour subjuguier les êtres malfaisants et les réduire à l'impuissance ou pour les asservir et en faire des instruments exécutant les volontés du magicien. Il en existe, aussi, que l'on dit agir sur les objets matériels.

Les professionnels de l'art de faire tomber la pluie ou la grêle, ou de prévenir leur chute, comptent sur le pouvoir des *zoungs* pour obtenir ces résultats.

Si vous pressez de questions un *ngags pa* dûment initié aux théories qui président à l'art des *zoungs* et des *ngags*, il vous dira à peu près ceci :

Le « son » de la *zoung* agit sur la substance de celui ou de cela qu'elle vise et y opère des changements. Cette substance consiste en *doulténs* et en *rab doulténs*¹⁸⁰ qui sont en mouvements et sont susceptibles d'être ébranlés

sans forme : *zou méd kyi khams* (*gzugs méd kyi khams*) ; en sanscrit : *rupa lôka* et *arûpa lôka*. Les ésotéristes expliquent que ces mondes ne sont pas des lieux matériels mais qu'ils correspondent à des modes mentaux. Voir ce qui est dit dans les pages précédentes concernant les degrés de méditation correspondants.

¹⁸⁰ *Doultén* (*rdul phram*) et *rab doultén* (*rab rdul phram*). Ce sont, de leurs noms sanscrits, les *anu* et les *paramanu* des théories atomistes de l'Inde soutenues par Kanada.

par le « son » et de changer l'ordre de leur groupement comme il en est des grains de poussière ébranlés par la détonation d'un fusil. Par l'effet des modifications survenues ainsi, les modes mentaux ou les aspects physiques peuvent être transformés.

Si le *ngags pa* se pique de connaissances philosophique, il ajoutera : « Il en est ainsi parce que toute substance est agrégat impermanent, qu'elle est dénuée de nature propre, dénuée de « soi », d'*ego* stable, immuable, qu'elle est *vide*. Ainsi, tout peut-il être transformé, transmué. »

Tels sont, esquissés dans leurs grandes lignes, les principes sur lesquels repose l'usage des *zoungs* chez les Tibétains.

La plupart des *zoungs* que nous rencontrons dans les ouvrages plus ou moins liturgiques tibétains ne consistent pas en mots isolés, mais sont des phrases, parfois longues, empruntées à des ouvrages sanscrits. Au lieu de traduire ces phrases en en conservant le sens, les traducteurs tibétains en ont reproduit phonétiquement les syllabes ce qui, étant données les particularités de l'alphabet tibétain¹⁸¹ rend ces formules, déjà souvent

¹⁸¹ On a pu, au cours des pages précédentes, se rendre compte de la grande différence qui existe entre la prononciation des termes tibétains et leur orthographe. C'est ce qui rend impossible une reproduction valable d'un texte tibétain en caractères romains. J'ai cité, ailleurs, le fait de ce Tibétain de la frontière sino-tibétaine se déclarant *Titopa*, c'est-à-dire appartenant à la religion de *Tito*. Qui était

obscur, totalement inintelligible. Ceux qui les récitent ou qui les psalmodient se soucient, d'ailleurs, très peu de ce détail.

*

* *

Les adeptes des doctrines tenues pour ésotériques, dans les sectes appartenant au Mahâyâna, ont attaché un sens à certaines lettres de l'alphabet composant, ainsi, un langage particulier. En voici quelques exemples.

A tient la première place en importance. Il est déclaré à son sujet :

A est la porte de toutes choses. C'est-à-dire que la compréhension de ce qu'il représente introduit, sur le terrain de la Connaissance, celui qui possède cette compréhension.

A représente les choses sans origine¹⁸².

A représente l'absence de crainte, l'absence de déperdition¹⁸³.

ce Tito ? L'homme ayant exhibé un catéchisme je pus lire que le mot écrit *kris to* tendait à signifier le Christ. Mais l'a combinaison de *kr*, en tibétain, se prononce comme un *t*, d'où le *Tito* et ses fidèles des *Tito pas*. L'homme était chrétien.

¹⁸² Qui n'ont pas commencé à exister dans le temps.

¹⁸³ d'écoulement, de perte, comme l'eau s'écoulant hors d'un vase fêlé.

A tient lieu de Maître (par les significations qu'il présente).

La lettre A tient une large place en tant que symbole que l'on visualise au cours de certaines méditations. Elle est parfois *vue* sous forme d'un courant de lettres A circulant à travers le corps, émergeant et rentrant dans un A de plus grande taille, situé à la place du cœur. Ce courant illustre la circulation de l'énergie (la shakti des Indiens).

*Ba*¹⁸⁴ représente ce qui est primordial – représente l'absolu.

Ma représente l'absence d'attachement.

Tsha signifie une condition définitive d'où est exclue l'idée d'en sortir (l'idée de changement, de rejet ou l'idée que cette condition puisse être modifiée).

Ka est le signe de l'origine, du pouvoir, et aussi, du désir.

Kha est l'entité cachée, l'essence des choses.

Nga évoque l'idée de dissociation.

Nya représente la sagesse.

¹⁸⁴ L'alphabet tibétain, comme l'alphabet dévânagari (sanskrit) comporte le son *a* accompagnant chaque consonne. Ce son *a* n'a pas besoin d'être écrit. Il faut le supprimer par un signe particulier si l'on veut qu'il ne soit pas entendu. Si une autre voyelle, *i*, *é*, ou *o*, entre dans la composition du mot, le signe représentant celle-ci supprime le son *a* et prend sa place.

Ta représente une admission, l'introduction que la Connaissance nous procure quant à la nature réelle des choses.

Tha est la stupidité, l'étourderie.

Da symbolise le don, etc...

Il existe de nombreuses autres interprétations qui, loin de concorder, s'écartent, parfois, considérablement les unes des autres.

C'est par un symbolisme de ce genre que la *zoung* figurant dans la Prâjñapâramitâ y est expliquée :

Voici d'abord cette *zoung* :

Arapatsa nalâda bhatasabataya stakasana gatha
dzashradâ zhraghaka sta dzniartah bhatsamah
hrcidsagâ shranapha skayas tsadzatâ.

D'après l'explication de ce texte, évidemment fautif, tel qu'il figure dans la Prâjñapâramitâ, et m'appuyant sur les éclaircissements qui m'ont été fournis à son sujet, par des lamas tenus pour être érudits, voici le sens que l'on peut tirer des syllabes de la *zoung*.

A n'ayant pas de naissance est la porte de toutes choses (l'entrée de toutes choses)¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Il est expliqué que la « porte de toutes choses » signifie l'accession à une connaissance de la nature des choses. Il est important de noter que le terme tibétain

Ra Parce que séparé des particules intangibles¹⁸⁶ dont les corps sont composés, est la porte de toutes choses.

Pa Parce qu'il est la Vérité absolue du Vide est la porte de toutes choses.

Tsa Parce que ni transmigration, ni venue à l'existence ne sont imaginées, est la porte de toutes choses.

Na Par la séparation d'avec le nom¹⁸⁷ (avec les dénominations) le nom, par lui-même, n'acquérant rien, ne rejetant rien, est la porte de toutes choses.

Lâ Etant passé au-delà du monde¹⁸⁸, ayant vaincu (ou dominé) les causes principales et les causes accessoires, est la porte de toutes choses.

Da Parce que convertissant à la vérité totale, est la porte de toutes choses.

Bâ Parce qu'étant affranchi de liens, est la porte de toutes choses.

Ta Parce qu'exempt de troubles (de confusion), est la porte de toutes choses.

tcheu (tchos) traduit par « chose » tout au long de cette explication a de multiples significations. En plus de « choses » en général, il signifie « doctrine », il désigne les « phénomènes », les « éléments constitutifs physiques ou mentaux ». *Tcheu* représente le terme sanskrit *dharma*. La « porte de toutes choses » peut être interprétée comme la prise de conscience de tout ce qui est à connaître.

¹⁸⁶ Les *doultén* (rdul phrom). Notre ancien atôme.

¹⁸⁷ Le « nom » est souvent compris comme représentant le domaine du mental.

¹⁸⁸ Le monde, *djigtén* (hdjig rtén) ce qui a le dépérissement, la destruction pour base. Le *samsâra*.

Sa Parce que l'imagination ne créant pas les passions, le lien des passions ne naît point (ne se produit pas), est la porte de toutes choses.

Ba Parce que coupant (supprimant) la voie de la parole et du son, est la porte de toutes choses.

Ta Parce qu'il ne vacille pas (ne s'écarte pas) de l'essence primordiale¹⁸⁹ de l'essence ou de l'être en soi, est la porte de toutes choses.

Ya Parce qu'il n'y a pas imagination de natures ou de conditions, est la porte de toutes choses.

Sta Parce qu'il n'y a pas imagination de la distance (de l'idée de près ou de loin, dans l'espace), est la porte de toutes choses.

Ka Parce qu'il n'y a pas imagination d'un auteur de l'acte (on n'imagine pas un agent existant par lui-même, indépendamment de l'acte)¹⁹⁰, est la porte de toutes choses.

Sa Parce que n'ayant pas imaginé l'identité ; à cause de la différence de l'identité (ou différence dans l'identité), est la porte de toutes choses.

¹⁸⁹ *Téjin gnid* (tédbshin gnid) littéralement « cela même », l'équivalent du *Tat* « Cela » de la philosophie indienne Védanta.

¹⁹⁰ D'après la doctrine prévalant au Tibet, l'acte, l'auteur de l'acte, le fait d'agir constituent une inséparable unité. Nous avons en anglais the deed, the doer, et the doing qui correspondent bien au tibétain.

Ma Parce que n'imaginant pas les œuvres d'un « moi » (ou n'imaginant pas qu'un *ego* est l'auteur des œuvres), est la porte de toutes choses.

Ga Parce que n'imaginant pas les êtres, est la porte de toutes choses.

Tha Parce que n'imaginant pas de lieu stable (une condition stable, une condition d'immobilité perpétuelle), est la porte de toutes choses.

Dza Parce que n'imaginant pas la naissance (le commencement, une venue à l'existence), est la porte de toutes choses.

Shra Parce que n'imaginant pas le souffle vital (comme un agent indépendant), est la porte de toutes choses.

Kha Parce que n'imaginant pas l'identité (l'homogénéité) de l'espace, est la porte de toutes choses.

Ka Parce que n'imaginant pas l'usure (le dépérissement), est la porte de toutes choses.

Sta Parce que n'imaginant pas la louange, est la porte de toutes choses.

Dzgnia Parce que n'imaginant que la sagesse, est la porte de toutes choses.

Rta Parce que n'imaginant pas la passion, la convoitise, est la porte de toutes choses.

Ha Parce que n'imaginant pas la matière (ou la cause), est la porte de toutes choses.

Bâ Parce qu'exempt de destruction, est la porte de toutes choses.

Tsha Parce que n'imaginant pas être attaché¹⁹¹, est la porte de toutes choses.

Sma Parce que n'imaginant pas la mémoire¹⁹² (le souvenir) est la porte de toutes choses.

Hru Parce que n'imaginant pas l'appel, est la porte de toutes choses.

Tsa Parce que n'imaginant pas la vénération, est la porte de toutes choses.

Ha Parce qu'une immuable abstention de l'imagination atteint le but suprême, est la porte de toutes choses.

Les lettres ci-dessus ne sont pas métaphoriques. Comment ? – Il en est ainsi :

Dans le domaine du relatif¹⁹³ n'importe quoi, par n'importe qui, est fait, dit, expliqué, écrit ;

¹⁹¹ Comme par une obligation, un vœu, etc...

¹⁹² Certains disent qu'il s'agit de se débarrasser de l'influence des vâsana, les propensions dues aux effets d'actes antérieurs personnels ou collectifs.

¹⁹³ *Tha niét* (tha sgniad) la vérité relative.

n'importe quoi est agréable ou afflige, le nom de tout cela est le Vide (n'existe pas).

Il faut se souvenir de tout cela comme étant pareil au ciel (à l'espace, qui est vide). C'est là entrer dans la *zoung*, comme toutes les autres lettres entrent dans A.

Soubhouti, le savant qui connaît cette entrée des lettres dans l'A, chez celui-là, ni arrogance, ni passions ne surviendront ; il obtiendra la connaissance du son et ayant obtenu ces connaissances, il les enseignera à ceux qui sont intelligents.

La teneur de ce commentaire semble refléter l'influence de certaines doctrines dites ésotériques. Toutefois quels qu'aient pu être, originellement, le sens et le rôle de la *zoung* étudiée ci-dessus, elle a été amenée dans le cadre de l'enseignement de la Prâjñapâramitâ.

On aura pu remarquer la différence importante qui existe entre cet enseignement et celui du Védanta advaïta – la plus haute des doctrines philosophiques de l'Inde – tout entier basé sur l'affirmation de l'identité de l'ego avec le Brahman (l'Être en Soi) « Tu es Cela » *Tat tvam asti* déclarent les Maîtres spirituels védantins à leurs disciples et le disciple qui, dans ses méditations, est parvenu à la réalisation de ce sentiment sublime,

proclame sa foi en des pages d'un mysticisme émouvant¹⁹⁴.

Le Bouddhisme combat ces explosions d'émotion contraires à une sobre, intellectuelle prise de conscience des faits réels. La Prâjñapâramitâ, en mettant l'accent sur la nécessité de ne pas s'abandonner à l'imagination, reste donc fidèle à l'esprit de l'enseignement du Bouddha.

« Je n'enseigne qu'une chose, ô disciples, la souffrance et la délivrance de la souffrance ».

¹⁹⁴ On pourra voir à ce sujet deux petits poèmes : l'Astavakra Gîtâ et l'Avadhuta Gîtâ (éditions Adyar, Paris).

V

-

VIMSHIKA (LA VINGTAINE)

Parmi les très nombreux ouvrages d'importance différente qui se réclament de l'École philosophique de Nâgârjuna¹⁹⁵ comme la Prâjñapâramitâ, on note le Vimshika (la Vingtaine)¹⁹⁶.

Le texte original sanscrit du Mahâyâna Vimshika est perdu, mais il en existe plusieurs traductions en tibétain. L'une d'elles, dont une traduction est donnée ci-après a, elle-même, plusieurs versions dont l'une imprimée à Pékin et deux autres publiées au Tibet. Leur texte diffère quelque peu, mais leur sens est identique¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Le Madhyamika (Voie du *milieu*). En tibétain : *ouma* (dbusma).

¹⁹⁶ Un autre traité est intitulé la Trentaine (Trimshika). Ces titres se rapportent au nombre des paragraphes de ces traités. Les plus longs ne sont que des développements souvent prolixes et confus d'un très court texte original : le Mahâyâna Vimshika.

L'ouvrage est attribué à Nâgârjuna, mais ceci ne nous fournit aucune indication précise quant à sa date, car plusieurs Nâgârjuna sont mentionnés dans la littérature bouddhiste.

Le premier Nâgârjuna – celui dont j'ai relaté l'histoire, en partie légendaire, dans l'introduction – qui propagea la philosophie Madhyamika vivait vers l'an 200 de notre ère. Un second Nâgârjuna, peut-être l'auteur de la plupart des ouvrages figurant à son nom dans la collection *Gyu* du Tendjour¹⁹⁸, paraît avoir appartenu au VII^e siècle, mais l'on suppose que d'autres auteurs, encore, ont signé leurs œuvres du nom de Nâgârjuna.

MAHÂYÂNA VIMSHIKA

Devant le plus éloquent des Maîtres qui nous a enseigné la doctrine du Pratitya samutpâdâ, d'après laquelle les choses ne sont ni détruites, ni produites, ni impermanentes, ni éternelles, ni différentes, ni identiques, ne surgissent pas, ne disparaissent pas, cette

¹⁹⁷ En plus des éditions dont je me suis servie, il en existe encore une autre intitulée : *Téko na gnid thégpa tchénpa Vimshika*. *Téko na gnid* signifie « Cela même », c'est un synonyme de « Vide » ou, dans un sens large, de l'inconcevable « Existence en Soi ».

¹⁹⁸ *Gyu* (rgyu) : « cause première ». Les ouvrages d'origine tantrique sont inclus dans cette partie du Tendjour (bsten hgyur). Le Tendjour en 225 volumes contient des ouvrages philosophiques bouddhistes, des commentaires, etc.

connaissance inexpressible en paroles, qui apporte la béatitude en mettant un terme à l'illusion ; devant ce pleinement accompli Bouddha, je m'incline en hommage.

En Vérité transcendante, il n'y a ni origine¹⁹⁹, ni destruction. Un Bouddha et les autres êtres ont une même nature ; pareils à l'espace, ils n'ont ni origine, ni cessation.

Certains attribuent un *ego* à ce qui n'en a pas et, de même, ils imaginent le bonheur, le malheur, la sérénité, les passions et la libération.

Comme un peintre qui serait effrayé par la figure terrible d'un *yaksha*²⁰⁰ qu'il aurait peint lui-même, ainsi le fou s'effraie dans le monde²⁰¹.

Comme un individu stupide allant de lui-même dans un marécage, s'y noie, ainsi les êtres ne parviennent pas à sortir du marécage de leurs fausses opinions et s'y noient.

¹⁹⁹ Parce qu'aucune chose ne surgit spontanément hors de rien, mais que c'est la rencontre de causes et de conditions préexistantes qui produisent les combinaisons d'éléments que sont toutes choses. Tout ce qui nous apparaît sont des effets dus à des causes. L'activité de ces effets produira à son tour les causes de nouveaux effets de sorte que s'il y a dissociation du groupe d'éléments que sont les choses, il n'y aura, réellement, pas de destruction.

²⁰⁰ Yaksha : Un demi dieu, serviteur de Koubera, le dieu des richesses, commis à la garde de son séjour et de ses trésors. Les Yakshas sont dépeints avec des traits menaçants.

²⁰¹ Le monde fait d'images créées par ses vues fausses.

Ayant réuni les conditions favorables, s'étant libéré des cogitations vaines, et ayant atteint la suprême sagesse, l'on doit devenir, dans le monde, l'ami de tous les êtres.

Celui qui a atteint à la Vérité transcendante connaissant le Pratitya samutpâdâ²⁰², sait que le monde est le Vide exempt de commencement, de milieu et de fin.

Les objets que l'on voit en rêve disparaissent quand on s'éveille. De même, le monde disparaît pour celui qui s'éveille, sortant de la nuit de l'ignorance.

Les créations provenant de l'illusion ne sont pas autre chose que des illusions. Toutes choses étant des composés, rien ne peut être considéré comme véritablement réel (comme ayant une existence personnelle indépendante). Telle est la nature de toutes choses.

Quand l'activité de l'imagination est supprimée, toutes choses sont supprimées.

C'est parce qu'ils considèrent comme éternelles les choses qui n'ont point d'existence indépendante que le monde, cet océan du « devenir », apparaît²⁰³ à ceux qui

²⁰² Le Pratitya samutpâdâ, la Chaîne des Origines interdépendantes qui montre les entités comme dépendant de causes et de conditions. Voir chapitre II de l'Appendice.

sont enveloppés par les ténèbres de l'ignorance et de l'attachement.

Tout ceci (le monde des phénomènes, le *samsâra*) n'est qu'esprit. Si la roue de l'esprit (l'activité imaginative) est arrêtée, le jeu du *samsâra* l'est aussi.

Qui peut atteindre l'autre rive du grand océan du *samsâra* qu'emplit l'eau des fausses notions, si ce n'est en entrant dans le Grand Véhicule ?²⁰⁴

Comment des notions fausses naîtraient-elles dans celui qui a parfaitement compris la nature et l'origine de ce monde qui surgit de l'ignorance ?²⁰⁵

²⁰³ Le monde est dit « océan de *devenir* » (bhâva) et non pas « océan d'existence » parce qu'il n'est qu'une succession perpétuellement mouvante et enchevêtrée de causes et d'effets. Il apparaît aux ignorants comme une Réalité stable, existant par elle-même, alors qu'elle est le fruit du jeu de son imagination. Les Sages, spirituellement éclairés, ne le *voient* point ; ils sont éveillés du « rêve ».

²⁰⁴ L'enseignement du Mahâyâna.

²⁰⁵ Non pas qui a *surgi* à un moment donné dans le passé, mais qui *surgit continuellement* dans l'esprit par le travail de l'imagination qui le construit. Comme les images du rêve surgissent et se succèdent dans l'esprit de celui qui rêve.

VI

-

LE DORDJÉ TCHEUPA

Le Dordjé Tcheupa (rdo rdjé gtchod pa), en sanscrit : Vadjratchédika, c'est-à-dire le « diamant qui coupe », appartient à la classe des ouvrages centrés sur la doctrine de la Prâjñapâramitâ. Le texte original sanscrit a été perdu. Max Muller en a donné une restitution d'après des traductions chinoises et japonaises. La traduction tibétaine, faite d'après le texte original, peut être considérée comme très fidèle ; c'est d'après elle que j'ai fait la présente traduction.

Le Dordjé Tcheupa est considéré, non seulement au Tibet, mais par tous les Bouddhistes mahâyânistes, comme exprimant la véritable et la plus profonde doctrine de la Prâjñapâramitâ. Il est couramment lu et récité au Tibet, en Chine, au Japon, en Mongolie, etc., par des millions de Bouddhistes, bien qu'il s'en faille – et de

beaucoup – que la majorité de ceux-ci en comprennent l'enseignement.

Le discours – évidemment fictif, de la façon dont il est présenté – tenu par le Bouddha, insiste sur un point majeur de la doctrine de la Prâjñapâramitâ, celui-ci :

Nous ne devons pas *nier* l'existence du monde extérieur ; il existe d'une réalité relative ; il existe par rapport à nous et au même degré que nous et s'il est dénué d'efficience, au sens absolu, son efficience ne laisse pourtant pas que de s'exercer sur nous.

Un commentateur coréen m'a dit : « Nous créons le monde par notre pensée et le monde nous crée, nous avec nos pensées. Il y a interdépendance. Le monde (le *samsâra*) n'existe pas sans nous ; nous n'existons pas sans le *samsâra* ». ²⁰⁶

C'est à nous persuader de ce fait que le Dordjé tcheupa s'emploie.

Son titre : « diamant coupeur » doit s'entendre comme signifiant un agent qui « tranche » les notions erronées, qui y met un terme en déclarant qu'il ne faut point prendre dans leur acception apparente les enseignements

²⁰⁶ On peut comparer cette théorie avec celle qui est énoncée dans le sûtra sur l'essence de la Prâjñapâramitâ, dont une traduction est donnée ci-dessus. Nous y lisons : « Le Vide est la forme et la forme est le Vide. Il n'y a pas de Vide à part de la forme ; il n'y a pas de forme à part du Vide. Et ainsi en est-il de tous les éléments qui constituent la personne. Ainsi en est-il de toutes choses ».

courants de la doctrine prêchée par le Bouddha. Non point qu'il faille y chercher un sens ésotérique que le Maître aurait tenu en réserve pour des initiés, mais parce que, vrais et utiles du point de vue relatif et pratique, aucune valeur ne doit leur être accordée dans le domaine de l'absolu ou même, de façon plus restreinte, dans celui que dominant les vérités fondamentales découvertes par le Bouddha : le caractère impermanent et composé de toutes choses et l'absence d'*ego* en tout.

Le qualificatif « diamant », attribué à ce sūtra, doit être entendu dans le sens qui lui est donné dans la littérature indienne et que les Tibétains ont adopté : le sens de « très excellent », « suprême ».

Le diamant, en tibétain « *dordjé phalam* », est « la plus excellente, la reine des pierres ». Le diamant est l'emblème de l'indestructibilité, de l'immutabilité. Le *dordjé* (*vadjra* en sanscrit) est, dans la mythologie indienne, le sceptre du dieu Indra, comme la foudre est celui de Zeus-Jupiter chez les Grecs, donc, l'emblème du pouvoir. Dans l'iconographie tibétaine, nombre de déités tiennent un *dordjé* en main.

Au cours des réceptions rituelles lamaïstes, les moines esquissent des gestes symboliques avec le *dordjé* et les magiciens s'en servent dans les rites visant à subjuguier les démons.

Symboliquement, le *dordjé* représente la méthode, comme la clochette – autre instrument rituel représente la sagesse, soit les deux éléments personnifiés par le couple mystique du père et de la mère (Yab-Yum) figurés enlacés.

Les initiés naldjorpas (rnalbyorpa) du Tibet portent des bagues ornées de ces emblèmes. À la main gauche, bague en or avec un *dordjé* (le père = méthode), à la main droite, bague en argent avec une clochette (la mère = sagesse).

Dans les rites où ils sont employés, le *dordjé* est toujours tenu de la main gauche, et la clochette de la main droite.

HOMMAGE AU BOUDDHA ET À TOUS LES BODHISATVAS

Ainsi ai-je entendu en un certain temps :

Le Victorieux (le Bouddha) séjournait à Çravasti²⁰⁷, dans le jardin d'Anathapindika²⁰⁸. Avec lui se trouvaient

²⁰⁷ Le nom tibétain de cette ville est Gnen yeud (mngnam yod). Çravasti était située dans l'État de Kosala.

²⁰⁸ Anathapindika était un très opulent marchand. Il avait offert ce parc avec une habitation au Bouddha et à ses disciples comme résidence. Anathapindika l'avait acheté, à un grand prix, au prince Djeta, fils du roi Prasenadjit, d'où le nom de ce jardin : Djeta vana.

un grand nombre de disciples : mille deux cent cinquante religieux²⁰⁹ et de nombreux Bodhisatvas²¹⁰ à l'esprit éminent.

Alors le Bhagavan²¹¹, ayant mis sa robe de dessous²¹² et sa toge²¹³, prit son bol en main et se rendit à Çravasti, la grande ville, pour y quêter son repas et mangea.

Étant revenu de sa ronde, il mit de côté son bol et sa toge, se lava les pieds et s'assit sur le siège préparé pour lui, les jambes croisées, le buste droit, et s'absorba dans ses pensées. Beaucoup de disciples s'approchèrent alors de lui, le saluèrent, et s'assirent respectueusement en silence.

Le vénérable²¹⁴ Soubhouti étant venu à cette réunion s'assit, puis, se relevant et plaçant sa toge de façon à ne

²⁰⁹ Des *guélongs* (dgé slong). Littéralement : « vertueux mendiants ». C'est une traduction du terme *bhikhou* en langue pâlie, *bixou* en sanscrit. La dénomination de *bhikhou* a été conservée dans les pays du sud asiatique pour désigner les religieux bouddhistes. Toutefois, ceux-ci ne mendient pas réellement. Leur subsistance est assurée par des bienfaiteurs. Nul ne peut être ordonné sans justifier qu'un *dayâka*, un « bienfaiteur » s'est engagé à pourvoir à sa subsistance. Aucune règle de ce genre n'existe chez les Mahâyânistes. Au Tibet, le titre de *guélong* est donné aux moines qui ont reçu l'ordination majeure.

²¹⁰ Se rappeler que les Bodhisatvas peuvent être des laïques.

²¹¹ Bhagavan : « Vénérable ».

²¹² Celle-ci consiste en une sorte de jupe ; les tibétains y ajoutent toujours un gilet sans manches.

²¹³ En tibétain : *tcheu keus* (tchos gos) « vêtement religieux ». C'est un très large morceau d'étoffe dans lequel les religieux se drapent.

couvrir qu'une épaule, de façon cérémonielle, il mit un genou en terre, étendit ses mains jointes vers le Bouddha et s'adressa à lui :

« Il est merveilleux, ô Bhagavan », dit-il, « de voir combien ces Bodhisatvas à l'esprit éminent ont été favorisés par le Tathâgata (le Bouddha) en recevant, de lui, les plus hautes instructions. Comment donc, ô Bhagavan, un fils ou une fille de noble famille²¹⁵ doit-il progresser ? Doit-il diriger ses pensées après être entré dans le sentier des Bodhisatvas ?²¹⁶ »

Après que Soubhouti eut parlé ainsi, le Bouddha lui répondit :

²¹⁴ *Tsétang dénpa* (tsé tang ldan pa), sanscrit : ayushman. Titre marquant une extrême vénération comme : « très vénérable », « votre Sainteté », donné aux religieux. Littéralement, il signifie : « vivant », « qui a vie », mais peut être pris dans un sens spirituel. En tibétain, *tsé* vie (sanscrit : *ayu*) mais, pour signifier la vie physique, animale, le terme est *sog* (srog). On se rappellera que celui à qui l'on donne le titre de Soubhouti (en tibétain Rabjör) est Saripoutra.

²¹⁵ On a déjà fait remarquer, en des notes précédentes, que les disciples et les auditeurs du Bouddha appartenaient originellement aux classes cultivées de la société indienne, donc, à la caste sacerdotale : les Brahmines, et celles des Kshatriyas, la caste noble à laquelle appartenait le Bouddha.

²¹⁶ On remarquera que c'est par cette même question que débute la Prâjñâpâramitâ.

« Tu as bien parlé, Soubhouti ; il en est comme tu l'as dit. Les Bodhisatvas à l'esprit éminent ont reçu, du Tathâgata, les plus hautes instructions. »

« Écoute bien, Soubhouti, et prends bien à cœur ce que je vais te dire. Voici comment celui qui est entré dans le sentier des Bodhisatvas doit se conduire, comment il doit progresser et comment il doit diriger ses pensées. »

Et le vénérable Soubhouti répondit :

« Qu'il en soit ainsi, ô Bhagavan. »

Alors, le Bhagavan lui dit :

« Quiconque, ô Soubhouti, est entré dans le sentier des Bodhisatvas, doit concevoir cette pensée :

« Autant d'êtres qu'il en existe dans l'univers, qu'ils soient nés d'un œuf, d'une matrice, de l'humidité ou miraculeusement, qu'ils aient une forme ou soient sans forme²¹⁷, qu'ils aient un nom

²¹⁷ Ici sont énumérées les diverses formes de naissance que les anciens Indiens imaginaient. La naissance miraculeuse est celle qui a lieu dans le monde des dieux

ou pas de nom, aussi loin que des êtres peuvent être connus, je les conduirai tous dans la sphère de l'au-delà de la souffrance. »²¹⁸.

« Cependant, après que j'aurai délivré ce nombre incalculable d'êtres, pas un seul être n'aura été délivré. Et pourquoi ? – Soubhouti, si un Bodhisatva entretient la moindre idée concernant l'existence d'un être, il ne peut pas être appelé un Bodhisatva. Nul ne peut être appelé Bodhisatva qui conserve les notions d'être, d'être vivant ou de personnalité²¹⁹. »

où ceux-ci apparaissent soudainement tout formés sans avoir eu besoin de parents. Les êtres « sans forme » sont les conceptions purement idéologiques, personnifiées dans le *zou méd kyi kham* (gzugs méd kyi kham) ; sanscrit : *arûpa lôka*, « le monde sans forme ».

²¹⁸ *Gna gnén lés dao* (mya gnan les bzlahô). Les auteurs étrangers donnent souvent l'expression *gna gnén lés dés pa* pour synonyme de *nirvâna*, mais les Tibétains ne l'entendent pas ainsi. L'équivalent de *nirvâna* s'exprime, chez eux, par *tharpa*, « libération ».

²¹⁹ Il doit comprendre qu'il n'y a là que des agrégats transitoires d'éléments, et aucun *ego* autogène et stable.

Il est important de remarquer qu'ici et dans tout ce qui suit, le verbe *croire*, employé par certains traducteurs étrangers, ne rend nullement le sens du texte. Ainsi, il nous est dit, par eux, que le Bodhisatva ne doit « croire » ni aux êtres, ni aux objets, qu'il ne doit « croire à rien », ce qui semble impliquer la négation de quelque chose que l'on a en vue, la négation de quelque idée avec laquelle on est familier. Une meilleure traduction est que l'existence d'êtres ou d'objets est une notion qui ne se présente pas à l'esprit du Bodhisatva. Il ne *nie* pas, il *ignore* ; une telle conception ne se forme pas en lui. Quant au texte tibétain, il emploie un terme dont l'explication a déjà été donnée en des notes précédentes : *nés pa* (*gnas pa*) qui signifie « demeurer », « s'attarder », « rester », « s'établir ». Ce que le Bodhisatva

« De même, aussi, Soubhouti, un don ne doit pas être fait par un Bodhisatva alors qu’il conçoit la notion d’objet ; un don ne doit pas être fait par lui tandis qu’il s’arrête à n’importe quelle conception (qu’il y « demeure ») concernant les qualités de forme, de son, d’odeur, de saveur ou de toucher. »²²⁰.

« Ainsi, ô Soubhouti, un don ne doit pas être fait par un Bodhisatva alors qu’il arrête son esprit même sur la seule idée de cause. »

« Et pourquoi ? – Parce que, ô Soubhouti, la quantité de mérite du don fait par un Bodhisatva, quand il ne « demeure » sur rien, est difficile à saisir. »

ne doit pas faire, c’est « demeurer », « s’établir » dans des notions qu’il considérerait comme représentant des états de choses permanents, des vérités absolues. L’idée que des individus ou des objets puissent avoir une existence propre, non-composée d’éléments divers, qu’ils puissent être autant d’*ego* indépendants, ne se présente pas à son esprit ; son esprit ne « demeure » pas arrêté à de telles conceptions.

²²⁰ Les impressions reçues par les cinq sens. Le Bodhisatva ne doit pas se laisser abuser par ces impressions ; il ne doit pas croire qu’elles proviennent de contacts avec des objets ayant une réalité absolue. Il ne doit pas croire que les « qualités » dont il a l’impression sont véritablement inhérentes aux objets d’où elles semblent émaner. On trouve ici la répétition de l’enseignement : tout est « composé », tout est « combinaisons ». Où est le *son en soi* ? Il n’est pas dans le morceau de métal que l’on frappe ; il n’est pas dans l’instrument avec lequel on le frappe ; pourtant il n’existe nulle part en dehors d’eux.

« Que penses-tu, ô Soubhouti ; est-il facile de mesurer la dimension de l'espace qui s'étend du côté de l'est ? »

« Certainement non, ô Bhagavan. »

« Et, de même, est-il facile de mesurer l'étendue de l'espace qui s'étend au sud, à l'ouest, au Nord, au zénith et au nadir ? »

« Certainement non, ô Bhagavan. »

« De même, ô Soubhouti, la mesure de la somme des mérites du don fait par le Bodhisatva lorsqu'il ne « demeure » pas même sur l'idée de cause est difficile à saisir. »

Cette dernière déclaration attribuée au Bouddha par le Dordjé tcheupa, m'oblige à ouvrir, ici, une large parenthèse. Il me faut signaler la grande différence existant entre la traduction qui en est habituellement donnée par les Orientalistes de l'Occident, et la façon dont l'interprètent les divers érudits tibétains à qui je me suis adressée.

Les traducteurs ont généralement compris que, lorsqu'il fait un don tout en ne croyant à rien, le Bodhisatva acquiert (lui) une immense quantité de mérites. Mes guides tibétains voyaient le fait tout autrement.

« Remarquez ceci », me disaient-ils. « Dans les quelques lignes qui précèdent immédiatement le passage en question, il est dit que le Bodhisatva ne doit pas entretenir les notions d'individu, d'être vivant, etc. Celui qui s'arrête à de telles conceptions ne doit pas être appelé Bodhisatva. »

Donc, voici la doctrine majeure du Bouddhisme – la non-existence d'un *ego* – dûment rappelée à notre attention. Il n'existe pas d'unité qui soit une personne, un « moi » ; nous ne rencontrons que des agrégats d'éléments : des groupes éphémères qui cheminent à travers le Devenir²²¹. Il n'y a donc pas – au sens absolu – de Bodhisatva²²². Comment des mérites – compris comme quelque chose propre à attirer une récompense – pourraient-ils être acquis par un inexistant Bodhisatva ? – Auquel des éléments constituant le *groupe qu'il est* s'attacheraient ces mérites ? – Lequel de ces éléments en serait le producteur ?²²³

Cependant, le texte tibétain, non seulement « suggère » que l'attribution des mérites au Bodhisatva pourrait constituer une erreur, mais, de l'avis de mes

²²¹ Sipa. (sripa) ; sanscrit : bhava.

²²² Cela nous a, d'ailleurs, été dit dans la Prâjñapâramitâ.

²²³ Mes interlocuteurs paraissaient ignorer que d'autres qu'eux ont examiné ces questions et y ont répondu. Mais ce détail ne change rien quant à l'à-propos des explications qu'ils donnaient concernant notre texte.

érudits amis tibétains, le texte *indique* que le Bodhisatva n'est certainement pas le récipient des mérites.

Il s'agit du mot *déi*²²⁴. Nous pouvons lire : Quand un Bodhisatva (ou *le* Bodhisatva) fait un don sans « demeurer » sur quoi que ce soit, la somme des mérites de *cela* n'est pas aisée à saisir (à évaluer). Ou bien nous pouvons *essayer* de lire : « Quand un Bodhisatva fait un don sans « demeurer » sur quoi que ce soit, *ses* mérites – *les mérites de lui* – ne sont pas aisés à évaluer.

Les Tibétains rejetaient cette seconde lecture qui est celle des traducteurs occidentaux. Je n'entreprendrai pas d'entrer, ici, dans une discussion grammaticale à ce sujet. Elle serait oiseuse. Les savants Orientalistes occidentaux ont fait leurs traductions sur des textes différents de celui que je lisais au Tibet²²⁵ et j'ignore ce qui se lisait sur ceux-ci.

D'ailleurs, si je me range au point de vue des Tibétains, c'est parce que, non seulement il est conforme à la doctrine fondamentale du Bouddhisme – la négation de l'existence d'un *ego* – qui ne peut être contredite par le texte, après qu'elle vient d'y être catégoriquement affirmée, mais c'est, aussi, parce que ce point de vue s'accorde avec les théories concernant l'Ālāya vijñāna

²²⁴ *Dé* (té) est un démonstratif qui peut signifier soit *celui-là*, soit *cela*. Le *i* (hi) est le signe du génitif.

²²⁵ Textes chinois et japonais.

(l'entrepôt des consciences)²²⁶, qui tient une place de premier rang dans la philosophie mahâyâniste.

Les Tibétains croient à l'existence d'un fond commun d'énergie. Ils l'appellent *Kun ji* (kun gji), la « base de tout »²²⁷. C'est l'âlâya vijñâna des auteurs sanscrits. Tous les genres divers d'énergie produits par l'activité des groupes d'éléments (êtres et choses), s'emmagentinent continuellement dans ce « réservoir ». Ils s'en écoulent, aussi, continuellement, en tant que *vâsana* : « mémoires » physiques et mentales, propensions tendant à la répétition des activités physiques et mentales – actions ou pensées – qui se sont manifestées précédemment. Néanmoins, il ne peut s'agir d'une répétition absolument identique, car les énergies variées – les causes de nature et de puissance différentes – qui concourent à la production d'un effet, se combinent, se neutralisent, se combattent, s'éliminent, donnent naissance à des hybrides qui peuvent tenir plus d'un de leur générateur que d'un autre et, bien rarement,

²²⁶ Des « notations », suivant l'expression employée par Sylvain Lévi pour signifier la prise de conscience attentive qui imprime dans l'esprit le souvenir des choses avec lesquelles on s'est trouvé en contact.

²²⁷ L'esprit, réceptacle des idées de « formations mentales ». Cause originelle de toutes choses.

représentent un type exactement semblable à l'un d'eux²²⁸, ou formé de chacun de ses parents.

L'acte de faire un don, alors que l'on ne s'attarde à aucune idée concernant celui-ci – les avantages proches ou lointains, personnels ou non, les résultats quelconques qu'il peut amener – et même en gardant l'esprit libre de toutes spéculations à propos de quoi que ce soit, cet acte possède une vertu, un mérite intrinsèque représenté par une somme d'énergie d'un genre particulier qui se déversera dans le fond commun (kun ji), le « réservoir » des énergies.

Pour les Tibétains, l'énergie engendrée par un acte d'un altruisme total, comme celui de ce don, est une cause efficiente, tendant à influencer les pensées des hommes, en leur inspirant des sentiments de bienveillance et de désintéressement, à provoquer la répétition d'actes altruistes, bref, à favoriser des conditions propres à diminuer la souffrance, à augmenter la somme du bonheur dans le monde. C'est la vertu – les mérites que possède cet acte, que le Dordjé tcheupa déclare être en nombre incalculable, « difficile à saisir » (à évaluer). Telle est l'interprétation que j'ai entendue.

²²⁸ C'est là, comme il a déjà été dit, une des raisons pour lesquelles, s'il y a déterminisme, l'enchevêtrement des agents déterminants est tel qu'il n'y a point fatalité. Il peut y avoir probabilité, mais jamais certitude complète.

« Maintenant, ô Soubhouti, crois-tu qu'un Tathâgata (Bouddha) puisse être connu à cause des signes qu'il possède (des signes particuliers qu'on lui voit) ? »

« Certainement non, ô Bhagavan ; un Tathâgata ne se reconnaît pas par la possession de signes²²⁹. Et pourquoi ? – Parce que ce qui a été prêché comme signes, cela c'est, véritablement, la non possession (l'absence) de signes. »

Après quoi, le Bhagavan dit à Soubhouti :

« Où que ce soit, ô Soubhouti, existe la possession de signes, il y a mensonge. Là où il n'y a pas possession de signes, il n'y a pas mensonge. »

« C'est pourquoi le Tathâgata doit être vu (connu) comme n'ayant pas de signe pour signe. »

C'est-à-dire : l'absence de signes caractéristiques est le signe qui le distingue.

²²⁹ De signes, de particularités physiques ou mentales qui le signalent à l'attention.

Les « signes », ce sont les caractéristiques que nous attribuons aux choses. Elles ne les possèdent point par elles-mêmes. Les qualités, les aspects que nous leur attribuons sont le reflet de la manière dont ces choses nous apparaissent, à nous. Ils traduisent les messages que nos sens nous apportent d'après les sensations qu'ils ont éprouvées dans leur contact avec ces choses.

C'est pourquoi tout cela, n'existant que *par nous*, n'ayant de réalité que *pour nous*, est dénué de Vérité absolue et, par conséquent, du point de vue absolu, peut être dénommé « mensonge ».

Le Bouddha, le Dordjé tcheupa va le dire, ce n'est pas tel homme présentant telle ou telle apparence particulière. Le Bouddha, c'est la Doctrine.

Après ceci, le vénérable Soubhouti dit au Bhagavan :

« Dans l'avenir, dans les derniers temps, les derniers moments, les derniers cinq cents ans²³⁰,

²³⁰ Cinq cents ans ne doit pas être pris au pied de la lettre. C'est une expression usitée à l'époque de la rédaction des sùtras bouddhistes ; elle signifie « un grand nombre indéterminé ». Nous lisons dans les sùtras : « cinq cents disciples, cinq cents chariots, etc. ». Plus tard, dans le Mahâyâna, vint l'expression « quatre-vingt mille ». « Quatre-vingt mille livres sur la Doctrine, quatre-vingt mille auditeurs », etc. Les Chinois disent : cent mille, « les cent mille familles ». L'expression trente-six est courante chez nous : « faire trente-six choses », etc. Quant à l'idée qu'il viendra un temps où la Doctrine déclinera, elle est courante dans le Bouddhisme. Elle est, d'ailleurs, conforme à la théorie de l'impermanence générale.

alors que la Doctrine déclinera, existera-t-il encore des individus capables de concevoir une idée correcte de ce sūtra (de l'enseignement qui y est donné) lorsqu'il leur sera prêché ? »

Le Bhagavan dit :

« Oui, ô Soubhouti, en ce temps, certains de ceux à qui ce sūtra sera prêché formeront une idée correcte concernant son enseignement.

« Ces Bodhisatvas doués de discipline morale, de qualités et de connaissance, n'auront pas seulement rendu hommage à un seul Bouddha, mais à des centaines de milliers de Bouddhas. C'est sous des centaines de milliers de Bouddhas qu'ils auront semé des semences de vertus, et que se sera faite l'accumulation d'une somme de mérites. Ceux-là, quand ce sūtra leur sera prêché, concevront tous la même idée (tous en comprendront le sens de la même manière). »

Mes guides tibétains dans l'étude de ce sūtra reprenaient, ici, l'interprétation mentionnée précédemment. Nous pouvons résumer brièvement celle-ci en disant : Une infiniment longue préparation avait été

nécessaire pour produire les dispositions d'esprit propres à permettre la compréhension de l'enseignement du Dordjé tcheupa.

Nous retrouvons souvent, chez les Tibétains, l'idée qu'un degré particulier de développement mental doit être atteint collectivement par l'humanité, pour que certaines conceptions puissent être comprises, si elles ont déjà surgi isolément, précédemment.

« Ces Bodhisatvas à l'esprit éminent ne conçoivent point, ô Soubhouti, l'idée²³¹ d'*ego*, l'idée d'un être, d'un être individuel²³², l'idée de personnalité, l'idée de « chose » tcheu (tchos). En ces Bodhisatvas, il n'existe, ni conception, ni non-conception. »

« S'ils concevaient l'idée de choses (tcheu), dès lors, ils croiraient en un *ego*, en individus, en personnes. »

Nous rencontrons, de nouveau, ici, le terme *tcheu* (tchos) d'une interprétation difficile car elle doit différer

²³¹ Littéralement : « L'idée n'entre pas en eux ».

²³² Le terme tibétain *sog* (srog) représente le principe vital individuel incarné ; le *jîva* des Indiens, le principe qui transmigre. Pour les Hindous, le *jîva* est une unité, alors que les « consciences », en bouddhisme, sont multiples et forment un agrégat.

selon le contexte parmi lequel elle figure. *Tcheu* est la traduction, en tibétain, du sanscrit *dharma*, et a pris, chez les Tibétains, une multiplicité de sens encore plus grande que *dharma* chez les Indiens.

Tcheu signifie *choses*, en général (à l'exception des objets matériels qui sont des *tcha log*). *Tcheu* est la Doctrine religieuse, spécialement celle du Bouddha, *tcheu* désigne les éléments constitutifs du corps, la matière, la base de toutes choses²³³. Le terme *tcheu* s'applique à l'ensemble des connaissances, à la base de tout ce qui est susceptible d'être connu, etc...

Dans le discours, tenu à Soubhouti, que le Dordjé tcheupa prête au Bouddha, celui-ci déclare catégoriquement qu'aucune conception tendant, soit à l'affirmation, soit à la négation de ce *tcheu*, sous n'importe laquelle de ses acceptions, ne doit se former dans l'esprit du Bodhisatva. Pourquoi ? – Parce que d'une conception à ce sujet découleraient les conceptions d'*ego*, d'être, de personnalité, etc...

La leçon est claire ; elle n'est que la répétition de toutes celles que la Prâjñapâramitâ nous a si souvent présentées. Elle nous reporte à la doctrine originelle du Bouddhisme : Toutes nos conceptions, idées, croyances, quel que soit le

²³³ Devenant, ainsi, mais avec une nuance de différence, un synonyme de *kun ji*, que nous avons signalé précédemment.

nom que nous employions pour les désigner, sont des produits de nos vaines imaginations, sans réalité du point de vue d'une Réalité absolue, d'ailleurs, inconcevable. Ce sont ces *samskâras*, ces confections mentales dont le Bouddha déclare, dans le Mahâvaga, qu'il est difficile à l'homme d'arrêter la production pour laisser son esprit demeurer en repos (nirvâna).

Le Bouddha ajoute :

« Voici la déclaration secrète qui a été prêchée par le Tathâgata :

« Par ceux qui savent que l'enseignement de la Doctrine est semblable à un radeau, toutes choses doivent être abandonnées, et bien plus encore les non-choses. »

Cette comparaison du radeau est classique en Bouddhisme. Le radeau qui permet de traverser une rivière est abandonné quand on a abordé la rive. Il a servi à l'usage qu'on en attendait. Il ne peut s'agir de le charger sur ses épaules et de le transporter avec soi, disent les Écritures.

La Doctrine et la discipline qui lui est attachée ont une valeur de premier ordre pour amener à traverser la

rivière des notions fausses qui barrent l'accès à la Connaissance. Celle-ci étant atteinte, son premier effet est de faire reconnaître le caractère relatif et provisoire de toutes doctrines, même de la plus excellente d'entre elles, et d'en affranchir l'esprit.

Le Dordjé tcheupa, comme la plupart des ouvrages orientaux, se complait en continuelles répétitions. Les pages se succèdent, remplies par les mêmes déclarations énoncées en mots identiques concernant le thème de la négation de l'*ego* sous toutes ses formes et la mise en garde contre la duperie dont nous sommes victimes si nous nous fions aux rapports de nos sens, concernant un monde extérieur à nous, et si nous ne réagissons pas contre les fabrications de notre esprit.

Vers la fin du sūtra, nous rencontrons cette déclaration du Bouddha :

« Ceux qui me voient par la forme ou qui m'entendent par le son,

« Ceux-là font de vains efforts et ne me verront pas.

« Un Bouddha ne peut être connu que par la Loi, car les Bouddhas ont la Loi pour corps.

« Et la nature de la Loi²³⁴ est incompréhensible et on ne peut la faire comprendre.

« Que penses-tu, ô Soubhouti ; la connaissance parfaite a-t-elle été connue par le Tathâgata par le moyen de signes ? – (A-t-il connu les objets par les renseignements que lui fournissaient leur aspect, leurs qualités, et leur apparence en général). Tu ne dois pas penser ainsi, Soubhouti. La parfaite connaissance ne peut pas être connue par le moyen des signes.

« Nul ne doit, non plus, ô Soubhouti, dire que la destruction ou l'annihilation de n'importe quoi a été proclamée par ceux qui sont entrés dans le Sentier des Bodhisatvas. »

En lisant le Dordjé tcheupa, on ne peut manquer de remarquer, outre de continuelles et, en apparence, très inutiles répétitions, des déclarations qui paraissent singulièrement incohérentes, comme :

« Cela qui a été déclaré comme la sphère d'un million de mondes, cela a été déclaré comme non-sphère de mondes. »

²³⁴ Nous pouvons choisir, ici, parmi les différentes acceptions du terme *tcheu* (voir précédemment), mais comprenons que le Bouddha est impersonnel.

Ou encore :

« En disant l'idée d'une chose, cela a été prêché par le Tathâgata comme non-idée de chose, etc... »

L'explication de ces intrigantes obscurités est trouvée à la fin du sùtra, quand il y est dit que tout cet enseignement a été exprimé en *tha gnét* (tha sgnat)²³⁵, c'est-à-dire en « à peu près », en « vérité relative ».

La Doctrine a dû, forcément, être exprimée en mots afin que nous puissions l'entendre, mais les mots « mentent », ils ne peuvent que décrire les impressions que les choses produisent sur nous – sur nos sens –, ils ne peuvent que refléter les idées que notre esprit a conçues. Rien de tout cela n'a de fondement dans une réalité absolue.

Aussi le sùtra termine-t-il en disant comment il doit être expliqué par le Bodhisatva :

« Comme le scintillement des étoiles, une lampe, un mirage, une goutte de rosée, une bulle d'eau, un rêve, un éclair, un nuage, ainsi faut-il

²³⁵ Synonyme de *Kun zob*.

regarder (comprendre) tout ce qui est composé (le monde fait d'agrégats). »

FIN