

BODHISATTVA ET PRAJÑĀPĀRAMITĀ,
L'ESSENCE DU MADHYAMAKA

Le grand tournant dans l'histoire du bouddhisme est représenté par l'événement du Mahāyāna ou « grand véhicule », qui se produit à peu près au début de l'ère chrétienne, autour du sixième siècle de la naissance du Buddha.

Le Mahāyāna se donnait de soi-même sa propre dénomination pour indiquer qu'il était la « route maîtresse » et le plus fidèle interprète de la parole du Buddha.

En effet, depuis le début, au sein du bouddhisme il y avait eu des adeptes qui montraient un fort attrait pour la mystique. Ils furent eux, probablement, qui firent développer le courant du bouddhisme mahāyānique¹.

L'idéal de sainteté évolue, alors, dans le sens qu'on ne se soucie plus de devenir « parfait » (*arhant*) en parcourant un chemin strictement fixé et en pratiquant une discipline marquée par une observance scrupuleuse et pédante pour rejoindre le nirvāṇa². Maintenant on s'intéresse plutôt à parvenir à la « bouddhité », c'est-à-dire à conquérir l'état de buddha, tout en restant dans le cycle des existences (*saṃsāra*) pour pouvoir aider tout être à se sauver. Cesse ainsi l'exaltation de la vie monastique comme le seul chemin sûr pour vaincre au plus vite la soif (*trṣṇā*) ou désir et ses conséquences, conception qui s'appuyait, en effet, sur un calcul très froid d'avantage personnel, et on se tourne vers l'idéal plus généreux du « bodhisattva », ce nouveau saint, qui peut si bien être un laïque et qui accomplit des bonnes actions (*kuśalākarma*), animé de grande compassion (*mahākaruṇā*). Les adeptes du Mahāyāna ne sont plus attirés par des vertus établies sur le renoncement, mais on choisit plutôt d'imiter les exploits du Buddha dans ses vies anté-

* Université de Bologna, Italie.

1. Cf. E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin (Akademie Verlag), 1956, p. 143 (Texte der Indischen Philosophie 2).

2. Cf. O. BOTTO, *Buddha e il buddhismo*, Fossano (Esperienze), 1974, pp. 136-38.

rieures, remplies d'amour pour les êtres, préférant réaliser des perfections (*pāramitā*) mieux adaptées à des gens qui restaient dans leur milieu habituel.

Dans le Mahāyāna la bouddhologie se formule avec une majeure complexité parce que le Buddha historique perd de l'importance. Les masses qui se convertissaient au bouddhisme, éprouaient la nécessité d'avoir affaire à un Buddha vivant et un saint disparu à jamais dans le nirvāna n'était guère utile. Pour répondre à cette attente on insiste à identifier le Buddha avec sa doctrine et on développe la théorie des trois corps (*trikāya*) du Buddha, le corps de la Loi (*dharmakāya*), le corps joyeux (*sambhogakāya*) et le corps apparitionnel (*nirmāṇakāya*).

Du point de vue spéculatif le bouddhisme, qui depuis le début avait nié l'existence d'un sujet (*pudgalanairātmya*) comme entité permanente (*ātman* ou *pudgala*), obéissant à sa dynamique intérieure, ira plus loin et niera aussi l'existence de l'objet (*dharmanairātmya*) comme entité en soi (*svabhāva*).

L'individu n'avait été conçu que comme un ensemble de cinq agrégats (*skandha*), qui se dissout au moment de la mort. Or ce sont les éléments de l'existence (*dharma*) qui maintenant sont mis en jeu. Ils n'existent pas, mais il y a seulement leur manière d'être (*dharmatā*).

Les deux écoles du Mahāyāna, l'école mādhyaṃika et l'école vijñānavāda ou yogācāra, donnèrent chacune leur réponse au problème qu'une telle conception soulève, ainsi que les différentes sectes du « petit véhicule » (*hīnayāna*) avaient élaboré chacune une interprétation particulière de la parole du Buddha.

Les idées nouvelles furent exprimées dans des oeuvres appelées, dans leur ensemble, les *Mahāyānasūtra*. Ces *sūtra* auraient été prêchés par le Buddha lui-même à une assemblée choisie de bodhisattva, et conservés ensuite dans des endroits sûrs et bien surveillés pour être diffusés en temps convenable.

Nāgārjuna, le fondateur ou en tout cas un des premiers philosophes de l'école mādhyaṃika, selon la légende, aurait récupéré les *Mahāyānasūtra* dans les palais des *nāga* dans la profondeur de la mer et les aurait fait connaître au monde. En effet, on peut plutôt dire qu'il donna une base philosophique aux idées nouvelles éparpillées dans les *Mahāyānasūtra* du début, à savoir les différents *Prajñāpāramitāsūtra*, qui constituent la première littérature du « grand véhicule ».

Nāgārjuna donna, donc, à ces idées le fondement spéculatif qui leur était nécessaire et, ensuite, il développa toute une interprétation en utilisant sa fameuse dialectique et son sens critique si perspicace de façon à aboutir à la conclusion que tout est vide (*śūnya*) comme entité en soi (*svabhāva*).

La manière d'être des choses (*dharmatā*) est la vacuité (*śūnyatā*). Elle est la vertu de sagesse (*prajñāpāramitā*) que le bodhisattva doit acquérir, lumière et synthèse de toutes autres perfections (*pāramitā*). Elle n'a pas de dualité (*advayadharmā*) et est juste là la cause par

laquelle la vacuité (*śūnyatā*) peut-être à bon droit considérée comme la vraie nature des éléments conditionnés (*saṃskṛtadharmā*).

Le sage de l'école mādhyamika n'adhère à aucune vue particulière, voire opinion (*dṛṣṭi*), parce que toute vue particulière est un extrême (*anta*) et pour cela elle éloigne du chemin du milieu (*madhyamā pratipad*). Par contre la perfection de la sagesse (*prajñāpāramitā*) n'a aucun aspect déterminé (*nimitta*). Tout ce qui est limité ne peut être accepté que du point de vue empirique, en tant que projection phénoménale. Mais déterminé et indéterminé sont eux aussi des opposés et comme tels ils sont vides (*śūnya*) en soi. Ils s'identifient toutefois sur le plan de la vacuité (*śūnyatā*). Le bon chemin sera alors à être percé entre deux possibilités de saisir ou repousser. C'est bien l'attitude de Nāgārjuna qui s'abstient également d'affirmer et de nier. Il précise qu'il faut viser à la connaissance indiscriminée (*prajñāpratyakṣa*) qui est la perfection du savoir (*prajñāpāramitā*). Il ne s'agit donc pas d'une connaissance discursive (*prapāñicajñāna*), mais d'une connaissance intuitive. On sera alors bien loin des déterminations, divisions et particularités.

Pour Nāgārjuna chaque chose (*dharma*) est vide (*śūnya*) de nature propre (*svabhāva*) et elle n'existe que par rapport à son contraire.

La connaissance (*jñāna*) est illusoire. Si, en effet, il n'y a ni sujet ni objet par cette raison même la connaissance est sans fondement.

Dans la vacuité (*śūnyatā*) il n'y a qu'égalité (*samatā*) de tout, il n'y a ni commencement ni fin. Elle est indépendante de toute chose (*aparapratyaya*), elle n'a pas de dualité (*advaya*) ni d'unité (*ekārtha*), parce que dualité et unité sont des conceptions (*saṃkalpa*). La vacuité (*śūnyatā*) est calme (*śānta*), indéterminée (*animitta*), indifférenciée (*nirguṇa*) et ineffable (*anabhilāpya*). Elle est le chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), percé entre l'être et le néant.

L'ignorance à supprimer, pour Nāgārjuna, est la « non découverte » de la vacuité (*śūnyatā*), une ignorance qui cache la vacuité dans le « fourreau » du connaissable (*jñeya*). Les phénomènes contingents se réduisent à l'identité ou égalité (*samatā*) dans une inexistence foncière.

La vacuité (*śūnyatā*) n'est pas du tout ce que notre esprit peut bâtir sous le nom de réel, c'est-à-dire une construction mentale, simple imagination (*saṃkalpa*) du réel. Elle ne transcende pas les éléments (*dharma*) parce qu'elle est leur nature propre (*dharmatā*). Transcendance et immanence, pour Nāgārjuna, sont des extrêmes (*anta*), donc, des constructions imaginaires. Ainsi il n'a pas de sens non plus de faire une distinction entre l'ordre gnoséologique et l'ordre ontologique, toute division appartenant purement au plan phénoménal.

Le madhyamaka soutient que la libération (*mokṣa*) de la douleur (*duḥkha*) à poursuivre comporte le dépouillement de toute construction mentale (*saṃkalpa*); il faut surmonter toute opposition et toute dichotomie, en d'autres termes on doit quitter le règne de l'agitation et des concepts et franchir tout ce qui a affaire avec la vérité de surface

(*saṃvṛtisatya*), c'est-à-dire avec le monde relatif, et par conséquent avec la transmigration (*saṃsāra*).

Par son criticisme Nāgārjuna se charge de déblayer la voie de toutes ces vues fausses (*dr̥ṣṭi*) et élimine ainsi tout obstacle; on peut finalement entrer dans le nirvāṇa qui est le vrai calme (*śānti*).

La dialectique de l'école mādhyamika conduit à la vacuité (*śūnyatā*), qui est perfection du savoir (*prajñāpāramitā*), elle ne fait pas le vide (*śūnya*) pour le remplir de Dieu, mais on peut quand même admettre que la tendance mystique déjà présente dans le bouddhisme s'accroît ici et apparaît évidente dans le *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva³.

Pour l'école mādhyamika le bodhisattva, le héros du « grand véhicule », dans son chemin ascétique, ou « dans sa descente dans la carrière de l'éveil ou de l'illumination » (*bodhicaryāvatāra*) se trouve à faire face à deux perspectives⁴, il doit viser à la perfection de la sagesse (*prajñāpāramitā*) et, pourvu de grande compassion (*mahākaruṇā*), il doit aider les êtres à devenir mûrs (*sattvapariṣkāna*) pour obtenir l'excellente connaissance omnisciente (*anuttara sarvajñānāna*).

Le bodhisattva est bien lié à tous les êtres et il ne peut pas, même pour un seul moment, penser à son propre bonheur d'une façon égoïste (*svahita*). Dans son progrès spirituel il doit toujours tenir compte des autres (*parahita*) et de leur salut. Mais il faut savoir clairement que le chemin du bodhisattva, comme de tout bouddhiste, est une voie de connaissance (*jñānamārga*) et que l'aspiration du saint mahāyāniste se réalise dans une telle perspective. Le bodhisattva pour parcourir ladite voie ne doit pas accumuler nombre d'informations ou étudier plusieurs sciences, mais il doit plutôt acquérir la perfection du savoir (*prajñāpāramitā*), qui est le nec plus ultra de la sagesse (*prajñā*). Et ce savoir est bien le chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), un chemin droit qui ne se perd pas dans des domaines particuliers, mais il va au de là des extrêmes (*anta*), des différentes opinions (*dr̥ṣṭi*), parce qu'il se développe dans une dimension diverse: de la vérité de surface (*saṃvṛtisatya*) on passe à la vérité absolue (*paramārthasatya*) qui n'est pas sûrement l'opposé de la précédente parce qu'elle n'est pas sur le même plan⁵.

Le bodhisattva, quand il commence son chemin spirituel, comme première chose, doit produire la pensée de l'illumination ou de l'éveil (*bodhicittam utpādayati*) et doit formuler l'intention de viser à l'illumination, ou éveil, suprême et parfaite (*anuttarā samyaksaṃbodhi*) et assurer le bonheur à tous les êtres. Naturellement cela est possible seulement avec l'exercice (*śikṣā*) de la perfection du savoir (*prajñāpāramitā*) qui une fois de plus se présente comme le soutien et le but du

3. Cf. A. PEZZALI, *Śāntideva, mystique bouddhiste des VII et VIII siècles*, Firenze (Vallecchi), 1968, pp. 119, 130-34.

4. Cf. E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse, de Nāgārjuna (Prajñāpāramitāsāstra)*, IV, Louvain (Inst. Orient. de l'Univ.), 1976, p. V.

chemin. Sans la *prajñāpāramitā* le bodhisattva ne pourra jamais réaliser son vœu. Son chemin est bien sûr très long. Il doit s'approcher de la *bodhi* graduellement et acquérir toutes les vertus en détruisant totalement les passions (*kleśa*). Il doit arriver à connaître la réalité (*tathatā*) des éléments, leur façon d'être (*dharmatā*), c'est-à-dire connaître tous leur aspects (*sarvākārajñatā*) ou en définitive qu'ils sont sans caractère (*alākṣaṇa*).

Après la période préparatoire le bodhisattva entre dans la première terre, qui est « joyeuse » (*pramuditābhūmi*) et puis l'une après l'autre il parcourt toutes les dix terres (*daśabhūmi*). Son but est de parvenir à la dixième terre, qui est appelée la « terre du nuage de la Loi » (*dharmameghābhūmi*) parce que c'est là que le bodhisattva aura l'illumination, ou éveil, suprême et parfaite (*anuttarā samyaksambodhi*).

A la différence de l'*arhant*, le bodhisattva, quand il arrive à la fin de son chemin, renonce à entrer dans le nirvāṇa sans conditions restantes (*parinirvāṇa*) pour accomplir son vœu de sauver les êtres. Ainsi à cause de son propre idéal, le bodhisattva doit renoncer à la sagesse des Buddha, il s'arrête à un savoir à peine inférieur et il réalise un pseudo-nirvāṇa (*apratiṣṭhitānirvāṇa*) qui ne le détache pas, en effet, du *saṃsāra*. Son savoir lui donne la libération (*vimukti*), parce qu'il détruit définitivement les passions (*kleśa*), même s'il n'élimine pas leur relents (*vāsanā*) ou imprégnations. Le bodhisattva peut tout de même abandonner son corps de chair (*māṃsakāya*) et prendre un nouveau corps, né de l'élément fondamental (*dharmadhātujakāya*), qui lui permettra d'exercer la grande compassion (*mahākaruṇā*) et sauver les êtres.

En effet, le bodhisattva connaît les différents chemins des êtres, mais il sait aussi qu'il y a un seul chemin: la vacuité (*śūnyatā*), qui est la manière d'être des choses (*dharmatā*), c'est-à-dire il a la conviction que les *dharmas* sont sans caractères (*alākṣaṇa*).

En autres mots, à la fin de son chemin, le bodhisattva possède la connaissance des chemins (*mārgajñatā*) et la connaissance des aspects de chemins (*mārgākārajñatā*).

Dans son parcours, le saint du Mahāyāna, après avoir obtenu l'équipement en mérites (*puṇyasambhara*) acquiert le lignage (*gotra*) des Buddha. C'est alors que paraissent en lui les graines (*bīja*) des perfections (*pāramitā*) et il devient ainsi un débutant (*ādikarmika*). Tout de suite naît en lui la pensée de la *bodhi*, qui le transforme en bodhisattva. Alors en présence d'un buddha ou d'un bodhisattva plus avancé il prend le vœu (*prañidhi*) de se consacrer au salut des tous les êtres et il commence la pratique des vertus.

Les six perfections (*pāramitā*): du don (*dāna*), de la moralité (*śīla*), de la patience (*kṣānti*), de l'énergie (*vīrya*), de la méditation (*dhyāna*)

5. Cf. K. VENKATA RAMANAN, *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Sāstra*, London (Books from India Ltd.), 1976², pp. 138-41.

et de la sagesse (*prajñā*) sont suivies par la perfection de l'habileté des moyens salvifiques (*upāyakaśālyā*), le voeu (*prañidhāna*), la force (*bala*) et la connaissance (*jñāna*), par rapport aux dix terres (*bhūmi*), ou étapes du chemin ⁶.

En réalité, les vertus propres au bodhisattva, qui peut bien être un laïque, sont le don (*dāna*) de soi même, de tout ce que lui appartient et des ses mérites, et la sagesse (*prajñā*), qui est la pénétration (*vipāśyanā*) du vrai caractère des *dharma*, c'est-à-dire qu'ils sont sans caractère (*alakṣaṇa*).

Quand le bodhisattva arrive à la huitième terre qui est « immobile » (*ācalabhūmi*) sa conviction que les *dharma* ne naissent pas (*anutpattika-dharmakṣānti*)⁷ est définitive. Il a alors la certitude d'arriver à la bouddhité en entrant dans la « position de bodhisattva » (*bodhisattva-niyāma*) ou « de la Loi » (*dharmaniyāma*). Il pourra ainsi parcourir les trois dernières terres d'une façon aisée, en faisant le bien des êtres sans aucun effort.

Le nirvāṇa est là où cessent concepts et discours, où il n'y a plus de connaissance discursive (*prapāñcajñāna*); parce qu'on sait que les *dharma* ne naissent pas, on est dans la béatitude (*śīva*).

Mais le bodhisattva ne s'arrête pas là, il pense plutôt à appliquer ses mérites (*puṇyaparīṇāmanā*) aux êtres, à les rendre contents en satisfaisant leur désirs.

On l'a déjà dit, le but du bodhisattva a deux perspectives: acquérir la vraie sagesse (*prajñāpāramitā*) et faire mûrir les êtres pour la suprême omniscience omnisciente (*anuttara sarvajñājñāna*).

6. Cf. H. DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi (Banarsidass), 1970², pp. 165-269.

7. Cf. LAMOTTE, *Traité*, IV, p. VI.