



Le terme « dharma » (tib. *chos*) et son applicabilité dans le contexte du *Dharmadharmatāvibhāga*, texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle

Diane Denis

Volume 73, Number 1, February 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1041631ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1041631ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Denis, D. (2017). Le terme « dharma » (tib. *chos*) et son applicabilité dans le contexte du *Dharmadharmatāvibhāga*, texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle. *Laval théologique et philosophique*, 73(1), 3–29.
<https://doi.org/10.7202/1041631ar>

Article abstract

This article looks at the term *dharma* as used in a 1vth century Indian Buddhist text, the *Dharmadharmatāvibhāga*. The difficulties of translations mentioned by several translators are a symptom of a problem of the interpretation and touch upon the function of such terms. We are therefore faced with a philosophical problem where philosophy itself is praxis.

LE TERME « DHARMA » (TIB. CHOS) ET SON APPLICABILITÉ DANS LE CONTEXTE DU *DHARMADHARMATĀVIBHĀGA*, TEXTE BOUDDHIQUE DE L'INDE DU IV^e SIÈCLE

Diane Denis

Rangjung Yeshe Institute
Kathmandu University

RÉSUMÉ : Cet article a pour objectif d'examiner le terme dharma (tib. chos) tel qu'utilisé dans un texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle, le Dharmadharmatāvibhāga. Les difficultés de traduction qu'ont eues les spécialistes jusqu'ici sont le symptôme d'un problème plus profond touchant à l'interprétation de cette notion ainsi qu'à sa fonction. On est ici devant un problème dans lequel la réflexion philosophique est en elle-même une pratique.

ABSTRACT : This article looks at the term dharma as used in a IVth century Indian Buddhist text, the Dharmadharmatāvibhāga. The difficulties of translations mentioned by several translators are a symptom of a problem of the interpretation and touch upon the function of such terms. We are therefore faced with a philosophical problem where philosophy itself is praxis.

En prenant comme point de départ les travaux de Cox¹, de Hildebeitel² et de Bronkhorst³, le présent texte propose une réflexion sur l'utilisation du terme *dharma* en contexte bouddhique. Cette réflexion s'est aussi alimentée de mon travail de traduction, en particulier de celui d'un texte de l'Inde du IV^e siècle, le *Dharma-*

1. Collett COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », *Journal of Indian Philosophy*, 32 (2004), p. 543-597.

2. Alf HILTEBEITEL, *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, online, Oxford Press, 2011.

3. Johannes BRONKHORST, « A Presupposition in Indian Philosophy », https://www.researchgate.net/publication/263889518_A_presupposition_in_Indian_philosophy, consulté le 3 juillet 2016.

*dharmatāvibhāga*⁴ (*La distinction entre les dharma et la dharmatā* : DhDhV)⁵, une traduction réalisée à partir de quelques fragments sanskrits du DhDhV retrouvés dans les années 1930 et à partir de la version versifiée du texte tibétain des Éditions Derge.

Ma réflexion au sujet du terme *dharma* répond ici au manque de clarté et de précision que je rencontre trop souvent dans les travaux qui abordent la polysémie⁶ de ce terme. On sait qu'en 2004, Cox tente déjà de situer ce problème :

From Eugene Burnouf's simple rendering « law » (*loi*) to the 16 primary meanings and dozens of secondary meanings and collocations listed by Magdalene and Wilhelm Geiger, perhaps no term in Indian Buddhism has generated more extensive study or greater disagreement than *dharma*. Certainly, the term is not easily understood or translated ; explicit interpretations when offered inevitably reflect both the variety of source materials and the diversity of methodological approaches employed. The difficulty in finding a suitable translation or presenting a unified interpretation arises from the undeniable fact that the term *dharma* is indeed used by the Indian Buddhist sources themselves with different connotations. Like all religious concepts, *dharma* is an historical construct, whose sense and function have been continuously refashioned and adjusted to fit changing needs⁷.

Le remodelage dont parle Cox ici comprend l'influence qu'a pu avoir le sens védique de *dharmān* (fondement), puis celui de *dharma* (loi), puis l'utilisation de *dharma* en sanskrit classique. Il comprend aussi les différents sens que ce terme prend à l'intérieur même du bouddhisme tout au long de ses développements. Cela dit, même si ce terme est polysémique et adaptable à divers contextes, son utilisation répond la plupart du temps à un impératif d'application pratique très précis que l'on tend trop souvent à perdre de vue.

C'est en fonction de cet impératif d'application pratique que l'idée de « concept religieux » pourrait ici poser un problème d'interprétation. En effet, l'utilisation de ce terme n'est pas nécessairement associée aux domaines du culte, de l'observance de règles, de la vie monastique ou à celui de la liturgie. Elle ne s'explique pas nécessairement en termes de conformité répondant à des normes (l'ortho-) de conduites, de

4. Ce texte, dont le titre se traduit par *La distinction entre les phénomènes et leur nature*, est attribué à Maitreya-Asaṅga. Le titre en tibétain du commentaire de Mipham est *chos dang chos nyid rnam par 'byed pa 'i bstan bcos kyi 'grel ba ye shes snangba rnam 'byed pa*. Il y a plusieurs éditions asiatiques de ce texte. Concernant les travaux d'Asaṅga, voir entre autres Walpola RAHULA, *Le compendium de la super-doctrine (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1971.

5. L'auteure est profondément reconnaissante envers son directeur de thèse, M. André Couture, professeur à l'Université Laval, pour sa rigueur et pour sa perspicacité. La thèse de doctorat de l'auteure s'intitule « *Le Dharmadharmatāvibhāga*, texte bouddhique de l'Inde du IV^e siècle, traduction des stances et du commentaire de Mipham, suivie d'un examen minutieux » (déposée en 2013 à l'Université Laval).

6. Le terme *dharma* a été abordé par beaucoup de chercheurs et chercheuses. On notera ici certaines des premières discussions : celle de de RHYS DAVIDS, intitulée *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C.*, Londres, Royal Asiatic Society, 1900, p. XXXIII ; de WALLESEER, intitulée *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, Heidelberg, Winter, 1904, p. 97-104 ; de WARREN, intitulée *Buddhism in Translation*, Cambridge, Harvard University Press, 1922, p. 116, 209 ; d'AUNG, intitulée *Compendium*, Londres, Pali Text Society, 1910, p. 179, n. 254 et 259 ; de LÉVI, dans sa traduction du *Sūtrālamkāra*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1911, p. 18 et 21 ; et de LA VALLÉE POUSSIN, intitulée « Notes sur les corps du Bouddha », *Muséon* (1913), p. 263 et 287.

7. Collett COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », p. 543.

rites ou de prescriptions (-praxie)⁸. Dans plusieurs contextes, l'utilisation de ce terme se situe plus précisément dans une réflexion sur les processus cognitifs et leur influence sur l'expérience (la causalité). Dans ces cas, il permet la coordination et l'adaptation de mouvements de pensée volontaires dans un but précis (par exemple, celui de la libération de la coproduction conditionnée).

C'est du moins ce que je tenterai de mettre en lumière en prenant l'exemple du DhDhV, texte de l'Inde du IV^e siècle. Le DhDhV⁹ est un texte à caractère philosophique, attribué à l'auteur Maitreya. Historiquement, on situe ce texte dans le mouvement que l'on peut appeler « l'émergence du Mahāyāna ou des Mahāyānas¹⁰ ». Je le choisis, d'une part, parce qu'il reste peu connu et encore mal présenté dans les dictionnaires (tels que ceux de Cornu et de Buswell et Lopez¹¹) et autres livres de référence¹² ; et, d'autre part, parce qu'il illustre l'aspect fonctionnel du terme *dharma*. Mais pour arriver à mieux situer cette utilisation pratique, je vous propose d'abord un survol des définitions trouvées dans les ouvrages de référence pour la bonne raison que ces définitions ouvrent déjà l'horizon de sens, même s'il est vrai qu'elles présentent aussi certains défis.

-
8. Depuis trente ou quarante ans, les spécialistes insistent ainsi sur le fait que les religions de l'Inde (les différents courants de l'hindouisme, autant que ceux du bouddhisme ou du jaïnisme) sont d'abord des orthopraxies (la justesse liée à l'acte), plutôt que des orthodoxies (la justesse liée à la doctrine). Si cette insistance tend à mieux situer les religions de l'Inde en rapport avec les religions occidentales, elle n'explique toutefois pas la dynamique interne de l'utilisation de termes comme *dharma*, l'utilisation de listes, de répétitions, etc., dans le contexte des textes et pratiques bouddhiques.
 9. À ce jour, il y a deux autres recherches universitaires sur le DhDhV : par ordre chronologique, celle de MATHES publiée en 1996 (voir *infra*, n. 53), qui s'interroge sur les diverses interprétations du DhDhV durant son passage de l'Inde au Tibet. Mathes fait l'inventaire et la comparaison des éditions de ce texte, ainsi que des commentaires tibétains ; il propose enfin une reconstitution des lignées de transmission orale. Puis, il y a celle de John Younghan CHA, aussi déposée en décembre 1996 (« A Study of the *Dharmadharma-tāvibhāga* : An Analysis of the Religious Philosophy of the Yogācāra, Together with an Annotated Translation of Vasubandhu's Commentary », Evanston, Northwestern University), qui examine l'ontologie, l'épistémologie et la sotériologie sous-jacentes aux propos tenus par le DhDhV en utilisant la *vṛtti* de Vasubandhu. À cela s'ajoutent les travaux de Raymond A. ROBERTSON, *A Study of the Dharmadharma-tāvibhāga*, vol. 1 et 2 (vol. 3 et 4, à paraître), Beijing, China Tibetology Publishing House, 2006-2008 ; et, plus récemment, celui de Karl BRUNNHÖLZL, *Mining for Wisdom within Delusion*, New York, Snow Lion, 2012 ; et une traduction produite par THE DHARMACHAKRA TRANSLATION COMMITTEE, *Distinguishing Phenomena from their Intrinsic Nature*, Boston, Snow Lion, 2013. Aucun de ces travaux ne s'attarde aux implications du terme « dharma » dans ce contexte.
 10. De plus, sur l'insistance de SILK, il faudrait être prêt historiquement à parler de Mahayanas (au pluriel), étant donné la diversité des sources. Voir l'article « What, if anything, is Mahāyāna Buddhism ? Problems of Definitions and Classifications », *Numen*, 49, 4 (2002), p. 355-405.
 11. Voir *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, édité par Philippe CORNU, publié en 2001 et en 2006 par les Éditions du Seuil à Paris ; *The Princeton Dictionary of Buddhism*, édité par Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., publié en 2014 par les Princeton University Press à Princeton au New Jersey. Dans la plupart des ouvrages de référence, le DhDhV est présenté en fonction de la notion des trois caractéristiques (natures ou dimensions) alors que les termes techniques : imaginaire, dépendant et parfaitement présent ne s'y trouvent pas, un problème qui devrait être examiné de près.
 12. Un de mes articles à ce sujet sera publié sous peu dans le *Journal of Buddhist Philosophy*.

I. SURVOL DES DÉFINITIONS DU TERME *DHARMA* PERTINENTES AU DhDhV

Le terme *dharma* est un dérivé de la racine sanskrite *dhṛ* au sens de « porter, tenir, soutenir ». Le dictionnaire de Buswell et Lopez indique que ce terme est : « [...] a polysemous term of wide import in Buddhism and therefore notoriously difficult to translate, a problem acknowledged in traditional sources ; as many as ten meanings are found in the literature [...] »¹³. Ce renvoi pour un même terme à dix significations différentes provient peut-être de dictionnaires assez récents comme le *Grand dictionnaire tibétain et chinois*¹⁴ (*Bod rgya tshig mdzod chen mo*), un des ouvrages de référence pour les bouddhologues, et plus particulièrement pour les tibétologues. Cornu, qui mentionne aussi ces dix significations¹⁵, utilise peut-être ce même dictionnaire¹⁶.

Ce *Grand dictionnaire tibétain et chinois* présente ainsi le terme *chos* (sk. *dharma*) en illustrant chacune des dix utilisations par un exemple tiré d'un ou plusieurs textes (sans donner de référence précise). Cela dit, la consultation de tels ouvrages exige une bonne connaissance de la langue tibétaine, de l'épistémologie et de la philosophie bouddhiques. Pour qui tenterait ainsi de situer l'utilisation de ce terme dans le contexte du DhDhV, on pourrait déjà retenir la première¹⁷ des dix utilisations mentionnées, c'est-à-dire au sens d'« objets de connaissance [...] » (tib. *shes bya*), comme dans « [...] un *dharma* composé et non composé »¹⁸. Plus précisément,

13. Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 242.

14. Notons que les ouvrages tibétains qui ont permis la rédaction de ce dictionnaire sont entre autres le *Précis des termes* (tib. *bsod grwa*), le *Compendium de logique* (tib. *rigs bsod*), le *Compendium des raisonnements* (tib. *rtags rigs*) et le *Compendium [des diverses manières] de connaître* (tib. *blo rigs*), toutefois les recherches qui ont permis de repérer ces dix significations doivent sans doute aussi être mises en corrélation avec les traductions de textes bouddhiques de l'Inde en langue tibétaine. Il s'agit là du plus vaste projet de traduction concerté de l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire plus de cinq mille textes répertoriés, étudiés et plusieurs fois traduits et commentés. Ce travail fut accompli par une large communauté d'érudits (indiens, népalais, tibétains, chinois et autres) au cours de plusieurs siècles dont la première dissémination commence au VII^e siècle et la seconde autour du X^e siècle. Ce travail de sauvegarde du patrimoine bouddhique a permis de préserver un nombre important de textes dont une majorité d'originaux (principalement sanskrits) ont depuis disparu. C'est sans doute ces traductions, puis l'établissement d'un canon (maîtrisé par des érudits dès le XII^e siècle), qui ont fourni le contexte où la réalisation d'un tel dictionnaire est devenue possible.

15. Selon le *Grand dictionnaire tibétain et chinois* (tib. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, édition chinoise, [1978] 1993), le terme *dharma* est utilisé : 1) au sens d'« objets de connaissance » (tib. *shes bya*) ; 2) au sens de « chemin » (tib. *lam*) ; 3) au sens de « nirvāṇa » (tib. *myang 'das*) ; 4) au sens d'« objet de l'esprit » (tib. *yid kyi yul*) ; 5) au sens de « vertu » [ou conduite] (tib. *bsod nams*) ; 6) au sens de « vie » (tib. *tshe*) ; 7) au sens de l'« ensemble des écritures » (tib. *gsung rab*) ; 8) au sens de « devenir » (tib. *'byung gyur*) ; 9) au sens de « principe » ou « vœux » (tib. *nges pa*) ; 10) au sens de « tradition » (tib. *lugs*). Pour notre recherche, c'est la première interprétation et la quatrième qui attirent l'attention.

16. Philippe CORNU, éd., *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 160.

17. Dans le contexte du DhDhV, on retient aussi la quatrième utilisation, c'est-à-dire l'utilisation au sens d'« objet [apparaissant] à l'esprit [...] » (tib. *yid kyi yul*) comme dans « [...] un *dharma*-source ». On entend entre autres ici que ce qui est perçu, dans un premier temps, par les facultés sensorielles, doit ensuite être interprété par la faculté mentale. Voir aussi la dernière section du présent document.

18. Tib. *'dus byas dang 'dus ma byas chos zhes pa lta bu shes bya*. Ce dictionnaire de Sarat CHANDRA DAS (*A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, Kyoto, Rinsen Book Co.) fut publié en 1993. La première édition de ce dictionnaire date de 1902.

on entend ici : tout objet qui peut être perçu par les facultés des sens ou par la faculté mentale. Un exemple d'un *dharma* composé serait un vase, alors qu'un exemple d'un *dharma* non composé serait l'espace. Cette « définition » et les exemples proposés sous-entendent que le domaine des sens et celui du mental regroupent l'ensemble de toutes les expériences. Il y a déjà là de sérieuses pistes de réflexion, mais sans explications, ces données restent tout de même très techniques.

Le repérage de diverses utilisations de mots (et de traductions possibles) qu'offrent de tels dictionnaires est semblable à celui que propose la communauté universitaire depuis deux siècles¹⁹. Parmi ces ouvrages, le dictionnaire de Chandra Das s'approche aussi du contexte du DhDhV : « [...] Generally speaking, *chos*, i.e. *dharma*, consists of all phenomena, all matter, and all knowledge of things worldly as well as spiritual. It includes *shes bya* all that can be known, *gzhal bya* all that is cognizable by the senses, *yod pa* all that exists, *gzhi grub* basis and material²⁰ ».

C'est sans doute en raison de ce large champ sémantique que plusieurs auteurs ont tendance à choisir des termes généraux de traduction. En effet, dans un contexte semblable à celui du DhDhV, Hodgson, en 1827, traduit une utilisation du terme *dharma* (tib. *chos*) par « chose » ou par « phénomène²¹ » ; Burnouf, en 1876, le traduit par « condition » ou par « phénomène²² » ; Stcherbatsky en 1923 le traduit en an-

19. Le dictionnaire hongrois de CSOMA est probablement le premier dictionnaire tibétain anglais. Csoma fit publier un premier volume en 1834-1835, puis un autre volume en 1887 (en russe) et en 1916 (en anglais). Son travail n'est malheureusement pas utile à l'étude du DhDhV. À partir du terme sanskrit *dharma*, le MONIER-WILLIAMS (New Delhi, Motilal Banarsidass, [1899] 2002) offre une multitude d'utilisations. L'utilisation que l'on fait de ce terme dans le DhDhV est liée à l'utilisation que l'on en fait dans d'autres textes comme les *Prajñāpāramitāsūtra*, le *Laṅkāvatārasūtra*, etc. (p. 510). Mais sans contexte d'utilisation plus spécifique, cette liste est déroutante entre autres parce qu'un terme comme *dharma* est souvent utilisé de plusieurs manières dans un même texte. Rappelons ici que le Monier-Williams est un résumé du BÖHTLINGK-ROTH, qui donne davantage d'exemples et surtout de références. Pour comprendre ce que fait le M.-W., il faut nécessairement avoir recours au Böhtlingk-Roth, le *Sanskrit-Wörterbuch*. Enfin, le dictionnaire du sanskrit-hybride bouddhique d'EDGERTON (*Buddhist Hybrid-Sanskrit Grammar and Dictionary*, New Delhi, Motilal Banarsidass [1953] 1998) dégage six sens. On y propose des citations de textes sanskrits et des références spécifiques à des travaux universitaires, mais Edgerton avoue toutefois que les définitions de ce terme : « [...] are confusingly variant and obscure » (p. 277).

20. CHANDRA DAS, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, p. 428. On y définit *shes bya* comme « what is to be known or ought to be known » (p. 1244).

21. Dans sa vingtaine, Brian Hodgson étudie le bouddhisme selon la tradition newar au Népal. À partir de 1824, il accumule des manuscrits sanskrits et tibétains, et les distribue par la suite à travers le monde. Entre 1827 et 1845, il offre un total de 423 manuscrits à diverses institutions, dont 64 au Collège de Fort William à Calcutta ; 94 à la bibliothèque de la Société Asiatique du Bengale ; 79 à la Société Royale Asiatique de Grande-Bretagne ; 36 à la bibliothèque du Bureau de l'Inde ; 7 à Bodleian ; 88 à la Société Asiatique ; puis 59 autres à Paris. C'est à partir des manuscrits envoyés à Paris qu'Eugène BURNOUF écrit et publie en 1844 un travail monumental intitulé *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (pour les détails voir *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 351-352). Burnouf écrit aussi qu'il a passé trois années à lire ces manuscrits (voir *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, Imprimerie royale, 1876 [1844], p. 2-6). C'est cette lecture qui lui a permis de sélectionner le *Sūtra du Lotus* (le *Saddharmapuṇḍarikasūtra*) comme l'ouvrage le plus représentatif et le plus digne d'être traduit.

22. Eugène BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, J. Maisonneuve et Cie, 1876.

glais par *element*²³. La Vallée Poussin, en 1928, par « principe²⁴ » ; Lévi, en 1932, par « essence²⁵ » ; Lamotte, en 1935, par « chose²⁶ » ; Silburn, en 1955, par « élément²⁷ » ; May, en 1958, par « élément principal de la réalité²⁸ » ; Bugault, en 1968, préfère « élément discret instantané », ou « élément fondamental²⁹ » et que Filliozat, en 1999, le traduit par « disposition particulière d'une chose³⁰ ». En ce sens, s'il est vrai qu'un dictionnaire implique nécessairement un travail d'abstraction, peut-être faut-il ajouter qu'il est également insuffisant de tenter ici de découvrir une traduction passe-partout qui vaille pour tous les contextes. Cela dit, dans des textes comme le DhDhV, le terme *dharma* se présente toujours sous forme de liste, ce qui n'est pas anodin. Dans ces récents travaux, Hildebeitel offre des pistes intéressantes au sujet du rôle de ces listes.

II. LE RÔLE DE LA CLASSIFICATION DES *DHARMA* DANS LE DhDhV

En 2011, Hildebeitel examine le terme *dharma* à la fois d'un point de vue extérieur au bouddhisme (plus spécifiquement du point de vue védique)³¹ et d'un point de

-
23. À la p. 3 de son travail sur le sens du terme *dharma*, STCHERBATSKY mentionne que dans les textes pālis, on dit que le Bouddha a découvert les éléments (*dhammā*) de l'existence, leurs liens causals ainsi qu'une méthode pour supprimer à jamais leur efficacité (*nirodho - Mahāvagga i*, 23). Voir *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term « Dharma »*.
 24. Louis de LA VALLÉE POUSSIN, *Vijñaptimātratāsiddhi I et II*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Guenther, 1928-1929.
 25. Sylvain LÉVI, *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1932.
 26. Étienne LAMOTTE, *L'explication des mystères (Saṃdhinirmocanasūtra)*, traduit du tibétain (recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain, n° 34), Paris, Adrien Maisonneuve, 1935.
 27. Lilian SILBURN, *Instant et cause*, Paris, Vrin, 1955, p. 147-401 ; voir aussi *Le bouddhisme*, Paris, Fayard, 1977.
 28. Jacques MAY, « La philosophie bouddhique de la vacuité », *Studia Philosophica*, 18 (1958), p. 123-137. Voir aussi *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959 ; « Kant et le Mādhyamaka », *Indo-Iranian Journal*, III, 2 (1959), p. 102-111 ; « La philosophie bouddhique idéaliste », *Asiatische Studien/Études asiatiques*, 25 (1971), p. 265-323 ; « Chūgan », dans *Hōbōgirin*, fasc. 5, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1979, p. 470-493 ; « Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence (II) », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. 69 [à la mémoire de Paul Demiéville (1894-1979)], Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1981, p. 75-96.
 29. Guy BUGAULT, *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »*, Paris, De Boccard (coll. « Publications de l'Institut de Civilisation Indienne », 32), 1968.
 30. Entrée « Dharma », dans *Dictionnaire du bouddhisme*, Paris, Encyclopædia Universalis, Albin Michel, p. 205-207. Voir aussi Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Grammaire sanskrite pāninienne*, Paris, Picard, 1988 ; et sur le site de l'*Encyclopædia Universalis*, l'entrée « Samadhi », <http://www.universalis.fr/encyclopedie/samadhi/>, page consultée le 8 septembre 2013.
 31. Alf HILTEBEITEL, *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2011. Cet auteur étudie la polysémie du terme *dharma* en examinant une série de textes indiens composés entre le IV^e siècle avant notre ère jusqu'au II^e siècle de notre ère — y compris quelques textes bouddhiques : « This book will be concerned primarily with twelve major dharma texts [...] produced during our classical heydays between Mauryas and Kuṣāṇas, including the Aśokan edicts [...] » (p. 8). Il avoue lui-même que cette approche est nécessairement réductrice étant donné l'échantillonnage restreint, et qu'en contexte bouddhique, le sujet est vaste et l'utilisation de ce terme varie énormément. Pour plus de détails sur l'hindouisme ancien.

vue intérieur au bouddhisme ancien³² pour tenter, entre autres, de comprendre la dynamique interne de cette tradition en rapport aux événements et influences extérieurs. Le travail de Hildebeitel aide ainsi à faire le pont entre les utilisations védiques et bouddhiques du terme, et relève au passage les innovations bouddhiques.

Parmi ces innovations, Hildebeitel souligne une utilisation du terme au pluriel. Il le traduit alors par « mental events », « forces » et « regularities », mais aussi par « qualities, elements, phenomena » et par « things » pour signaler des subtilités d'ordre philologique et philosophique³³. Plus spécifiquement, dans le contexte de l'enseignement de coproduction conditionnée, il note que le terme *dharma* correspond aux douze liens (sk. *nidāna*). Dans le contexte du *Mahāsatiṭṭhānasūtra*, il souligne aussi les cinq exercices de la quatrième fondation de l'attention, c'est-à-dire l'exercice qui consiste à observer les *dhamma* en tant que *dhamma*. Dans ce cas, le terme pāli correspondant *dhamma* fait référence aux cinq obstacles, aux cinq agrégats, aux six champs sensoriels, aux sept branches de l'Éveil et aux quatre Nobles Vérités³⁴. L'expression « observer les *dhamma* en tant que *dhamma* » reste énigmatique, en cela, notons que dans chacun de ces cas, ce terme est utilisé au pluriel et correspond à des groupes d'éléments³⁵.

Concernant l'abondante utilisation de listes, de groupes d'éléments, de classifications, de catégories de *dharma*, Buswell et Lopez écrivent que certaines de ces listes (*mātrkā*³⁶) joueraient d'abord un rôle mnémotechnique³⁷, ce qui est sans doute

-
32. En contexte bouddhique, Hildebeitel note que, malgré une connotation d'autorité royale qui proviendrait du brahmanisme de la période védique, le roi Aśoka utilise le terme *dharma* en lien avec toute forme d'organisation religieuse, et plus particulièrement en référence aux enseignements du Bouddha. Pour Aśoka, cette utilisation implique une forme de royauté (ex. *dharmarājan*) dotée d'une éthique et d'une fonction sociale (par exemple, le respect de l'autre, ce qui est harmonieux et juste) ou ce qui est légal (par exemple, les règles, la loi).
33. *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 126. HILTEBEITEL mentionne plusieurs traductions du terme *dharma* : « truths », « laws », « states », « merits », « practices », « phenomena », « things », « elements », « conditions », « factors », « data », « qualities », « forces », « regularities », « identifiables », « notea », « irreducibles », « mind objects » et « ideas ». Il souligne aussi que dans l'Abhidharma, on divise les *dharma* physiques des *dharma* psychiques. Voir aussi l'article de Rupert GETHIN, « He Who Sees Dhamma Sees Dhammas », *Journal of Indian Philosophy*, 32, 5-6 (2004), p. 513-542, en particulier p. 515-516.
34. *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 139. Comme l'écrit Gethin (dans HILTEBEITEL, p. 127), il est indéniable que l'utilisation du terme *dharma* pluriel se trouve déjà dans le *Nikāya* (corbeille des *sūtra*). À ce sujet mentionnons ici qu'il se trouve entre autres dans le *Satiṭṭhāna Sutta*, par exemple : « Il demeure dans la contemplation des *dharma* sur les *dharma* [c'est-à-dire sur les objets de la faculté et de la conscience mentale au moyen des consciences], ardent, avec claire compréhension, observant attentivement et ayant écarté la convoitise et les soucis envers le monde » (pour le texte original et la référence, voir *infra*, n. 62). Une recherche comprenant un plus vaste échantillon de textes serait tout de même souhaitable.
35. Concernant les listes, voir les travaux de Jonathan Z. SMITH, historien des religions, qui réfléchit sur cette question des listes et catalogues (les canons étant en fait de telles listes). Celui-ci pose la question sur un plan plus général, sans mentionner l'existence de telles listes (extrêmement variées) dans les religions de l'Inde. Voir *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 44.
36. On note deux types de *mātrkā*, l'une qui consiste à classer et une autre qui sert davantage de table des matières en littérature.
37. Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 535.

une utilisation que l'on retrouve dans les cultures orales. On pense aussi que ces listes ont pu être utilisées, entre autres, pour préserver et organiser les enseignements. Cox propose enfin que ces énumérations ou ces classifications aient pu correspondre à la nécessité pour cette communauté de démêler, de distinguer et d'identifier les *dharmas* (constituant de l'expérience vivante) pour informer leur démarche spirituelle³⁸. On notera à cet effet que ce besoin de classer se trouve déjà dans les premiers enseignements du Bouddha — par exemple, dans le « sermon » de Bénarès avec la présentation de cinq agrégats³⁹ :

Voici, ô bhikkus, la Noble Vérité de souffrance. La naissance est souffrance, la vieillesse est souffrance, la maladie, la mort, l'union avec ce qui n'est pas plaisant, la séparation avec ce qui est plaisant, est souffrance ; en bref, les agrégats d'attachement sont souffrance⁴⁰.

Les agrégats d'attachement au nombre de cinq sont une manière de classer les *dharmas*. C'est à partir de ces premiers enseignements du Bouddha que les listes de *dharmas* se sont complexifiées pour donner naissance à l'Abhidharma qui se caractérise par une analyse des *dharmas* en lien avec la causalité et l'épistémologie. L'Abhidharma offre ainsi un corpus de textes qui a permis l'élaboration de plusieurs systèmes de pensée. Dans le contexte de ces systèmes de pensée bouddhique, chaque liste de *dharmas* est une énumération d'ensembles de composantes. Chaque ensemble de composantes forme un tout et correspond à une manière d'examiner le domaine des sens, du mental et des consciences. En pratique, ces listes permettent à un individu d'orienter son attention en temps réel. En d'autres mots, ces listes servent de mode d'emploi ou de manuel de pratique (récitation, méditation, etc.). C'est en cela que ces listes prennent tout leur sens pratique. On y reviendra, mais pour l'instant disons que dans plusieurs versions des *Prajñāpāramitāsūtra* (autour du 1^{er} siècle avant notre ère) qui sont des textes qui ont probablement inspiré la composition du DhDhV, on trouve ainsi une liste de 108 *dharmas*⁴¹, liste qui s'inspire principalement de celles des écoles précédentes comme celle des Sarvāstivādins⁴² (autour du 1^{er} siècle avant notre ère) qui, eux, avaient compilé une liste de soixante-quinze *dharmas*.

À l'époque du DhDhV, alors que les *Prajñāpāramitāsūtra* ne se sont pas encore fermement établis comme références pour les communautés bouddhiques, l'influence de l'école Sarvāstivāda (l'école du « tout existe ») est incontournable. Plusieurs de

38. Collett COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », p. 549-550.

39. The *Princeton Dictionary of Buddhism* indiquent que les plus anciennes listes de *dharmas* seraient celle des cinq agrégats (sk. *skandha*), celle des douze domaines sensoriels (sk. *āyatana*) et celle des dix-huit éléments (sk. *dhātu*).

40. Traduction du pāli d'Antony FERNANDO, *Bouddhisme et christianisme, parcours et enseignement croisés* Paris, In Press Éditions, 2002, p. 39.

41. Selon une manière occidentale de compter, on y trouve plutôt cent dix éléments qui débute par les cinq agrégats. Déjà en 1923, STCHERBATSKY offrait un exposé à ce sujet dans un texte fait à partir de textes pālis intitulé *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term « Dharma »*.

42. Notons toutefois que dans le DhDhV qui utilise une forme plus littéraire de *mātrkā*, les éléments qui sont présentés sous cette forme ne sont pas des *dharmas*, au sens d'agrégats, d'*āyatana*, de *dhātu*, etc. Les *mātrkā* y présentent plutôt des points à considérer dans un chapitre, comme le font une table des matières ou une introduction. Dans ce cas, chaque élément présenté est ensuite repris et expliqué.

leurs affirmations auraient été perdues, si elles n’avaient pas été répertoriées dans les travaux de Vasubandhu et de ses commentateurs subséquents. Cox y fait d’ailleurs amplement référence. L’*Abhidharmakośa* est ainsi réputé être la meilleure synthèse de cet effort abhidharmique⁴³. Dans ce contexte spécifique, un *dharma* est défini comme ce « qui porte⁴⁴ un caractère propre⁴⁵ ». On entend ici qu’un *dharma* présente un attribut, une propriété, un trait distinctif ; qu’il est le « support » d’un trait ou d’un signe. C’est un « objet de connaissance » qui peut être identifié par tel ou tel attribut⁴⁶.

Plusieurs des propos de l’école Sarvāstivāda ont ainsi été récupérés par les écoles tardives, toutefois l’affirmation qui veut que les *dharma* conditionnés continuent d’exister à travers les trois temps a provoqué des débats tumultueux chez les penseurs bouddhistes. Et c’est dans le contexte de ce type de débats sur l’existence et l’absence d’existence que les propos du DhDhV doivent être placés.

Le commentaire (sk. *vṛtti*) du DhDhV de Vasubandhu (qui date probablement du début du V^e siècle), indique plus précisément que le terme *dharma* (tib. *chos*) correspond à une liste de phénomènes qui commence par : les agrégats (sk. *skandha*) qui sont au nombre de cinq, les sources sensorielles (sk. *āyatana*) qui sont au nombre de douze, les éléments (sk. *dhātu*) qui sont au nombre de dix-huit, et ainsi de suite. Fait à noter, ce début de liste correspond aux premiers *dharma* de la liste que proposent les *Prajñāpāramitāsūtra* (II^e siècle).

C’est en réfléchissant à ces multiples listes que Warder en vient à s’opposer à une conception statique du terme *dharma* et suggère plutôt que le terme fait référence à

43. Suivant les propos de Paul WILLIAMS (et Anthony TRIBE, *Buddhist Thought*, London, Routledge, 2000), l’Abhidharma des Sarvāstivādins suppose un lien entre le développement de la sagesse et la discrimination des *dharma*, ce qui suppose chez le méditant une nouvelle « forme de maîtrise à voir les choses telles qu’elles sont » (sk. *prajñendriya*). Voir aussi à ce sujet l’article de COX (« From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma »).

44. Sk. *svalakṣaṇadhāraṇād dharmah* (pour le texte sanskrit, voir entre autres <http://www.mldc.cn/sanskrit-web/resour/etext/abhkl.html> [01101-01112]). Voir aussi le dictionnaire sanskrit-anglais de MONIER-WILLIAMS et l’*Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VII, VIII, IX, édité par Karl H. POTTER (Delhi, Motilal Banarsidass, 1998-2003). Cela dit, dans un échange sur le sujet en 2016, l’indianiste André COUTURE écrit en lien avec le terme *dhāraṇa* : « [...] ce qui me vient tout de suite à l’esprit, c’est MBh 12, 91,15 (sk. *dhanāt sravati dharmo hi dhāraṇād veti niścayaḥ*) que James Fitzgerald traduit ainsi “‘Law,’ ‘dharma,’ ‘flows from wealth,’ or from ‘holding firmly,’ that is a settled conclusion” » (*The Mahābhārata*, Book 12, Chicago, Chicago University Press, p. 298). Donc traditionnellement on le raccroche à *dhana*, richesse, ou à *dhāraṇa*, le fait de tenir quelque chose. *Dhāraṇa*, selon cette utilisation, me semble vouloir dire simplement « le fait de tenir », bien que le sens de *dhṛ* soit bien « porter, supporter ».

45. Sk. *svalakṣaṇa* — cette traduction par LA VALLÉE POUSSIN fut publiée en 1923 dans *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu I et II*, p. 4. Traduit du sanskrit, chinois et tibétain, publié à Bruxelles par l’Institut belge des hautes études chinoises, et republié en 1971.

46. Comme dans les textes pālis, les *Prajñāpāramitāsūtra* offrent une liste de *dharma* (objets de connaissance). La liste de ces derniers en compte cent dix : cinquante-trois phénomènes « samsariques » et cinquante-sept phénomènes « nirvaniques ». Voir entre autres Diane DENIS, « Le *Dharmadharmatāvibhāga*, texte bouddhique de l’Inde du IV^e siècle, traduction des stances et du commentaire de Mipham, suivie d’un examen minutieux », thèse de doctorat déposée à l’Université Laval, 2013, p. 249.

des typologies, à des classifications de propriétés ou d'événements⁴⁷. Cette position de Warder ne devrait pas faire perdre de vue le fait que ces classifications ont aussi une portée pratique. En effet, pour cette communauté, la tendance à énumérer et à classer les *dharma* n'est pas uniquement mue par le désir d'établir un ordre et une logique au sens spéculatif et intellectuel du terme. Si cette communauté structure la pensée, c'est en fonction du développement de la méditation et de la connaissance par excellence (*samādhi*⁴⁸ et *prajñā*⁴⁹) invitant et supposant un rapport à l'expérience⁵⁰. C'est aussi ce que propose Hildebeitel dans le contexte de l'enseignement de l'octuple chemin⁵¹ ; et Cox dans le contexte de son étude sur l'école des Sarvāstivādins⁵².

Est-ce pour ces raisons que, dans sa traduction du DhDhV, Robertson rend *dharma* par « thematic reality » en l'opposant à la réalité en elle-même (*dharmatā*) ? On peut le supposer. Mathes, dans son travail sur le DhDhV, propose la traduction allemande « Gegebenheit » (au pluriel *Gegebenheiten*), ce sont les « données » ou *datas* en anglais⁵³. Certains traducteurs comme Teundroup⁵⁴ suggèrent ainsi de traduire les *dharma* par « les réels » en opposition à la réalité en elle-même (*dharmatā*). Mais Scott et Brunnhölzl⁵⁵, dans leur traduction respective du DhDhV, suivent la tendance actuelle des traducteurs et traductrices, et rendent ce mot par « phénomène⁵⁶ », comme l'ont fait les premiers sanskritistes. Les raisons qui poussent à choisir une traduction plus qu'une autre sont multiples, mais chose certaine, toute traduc-

47. Voir dans l'article de COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », p. 547. Ce qui surprend dans les propos de Warder, c'est la notion de régularité qu'il récupère du contexte védique pour l'appliquer au bouddhisme.

48. Le terme *samādhi* est traduit par méditation, concentration, attention-vigilance, etc.

49. Le terme *prajñā* est traduit par connaissance par excellence, sagesse, sagesse, cognition, etc.

50. La nécessité d'énumérer et de classer les *dharma* participe aussi au développement de l'éthique (*śīla*), les trois entraînements étant inséparables.

51. HILTEBEITEL, *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 139.

52. COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », p. 549-550.

53. Klaus-Dieter MATHES, *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen*, Swisttal, Odendorf, Indica et Tibetica Verlag, 1996.

54. Lama Denys Teundroup a proposé cette traduction lors d'un entretien en 2008. Notons entre autres qu'en 2000, TEUNDRUP publie un article, intitulé « Vision, méditation et action », dans J. DORÉ, dir., *À la rencontre du bouddhisme*, Namur, Artel. En 2003, il publie aussi *Le cœur de la voie du Bouddha* aux éditions Prajñā.

55. Jim SCOTT, *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being*, New York, Snow Lion, 2004. Karl BRUNNHÖLZL, *Mining for Wisdom within Delusion*, New York, Snow Lion, 2012.

56. À noter que Trungpa Rinpoché qui a travaillé à la traduction de termes tibétains en anglais utilise aussi le terme *phenomena* ou l'expression *phenomenal world*. Ceci dit, le mot « phénomène » semble être issu d'un verbe grec signifiant « briller, éclairer » et véhicule une idée de lumière. En Europe, il est utilisé pour la première fois en 1554 en astronomie au sens de « corps céleste », en d'autres mots « ce qui brille dans le ciel ». Cette information apparemment anodine est beaucoup plus importante qu'elle ne paraît. En effet, à cette époque, les découvertes en astronomie (Copernic, Newton, etc.) ont un impact bouleversant sur les philosophes de l'époque. Entre 1500 et 1700, la conception du monde s'ouvre ainsi vers l'infini. Voir entre autres Luc FERRY, *Kant, une lecture des trois « critiques »*, Paris, Grasset, 2006. À partir de 1737, le mot « phénomène » s'implante dans le langage courant, et prend son sens actuel. Dans la plupart des dictionnaires en usage, celui-ci est défini comme « ce qui se manifeste à la conscience, que ce soit ou non par l'intermédiaire des sens ». Il est question de cognition et du fonctionnement de l'esprit. Peu importe que la source de perception provienne de l'extérieur ou de l'intérieur, la conscience y reste centrale.

tion devrait ici tenir compte du constat de vacuité. D'ailleurs Buswell et Lopez le laissent entendre lorsqu'ils écrivent : « [...] the individual building blocks of our compounded (*saṃkrta*) existence are dharmas [...] as in "all dharmas are without a self"⁵⁷ ». Examinons cela plus en détail.

III. L'UTILISATION DU TERME *DHARMA* (TIB. *CHOS*) DANS LE DhDhV ET SON LIEN AVEC LE CONSTAT DE VACUITÉ

Si la notion d'impermanence (tib. *mi rtags pa* ; sk. *anitya*) n'apparaît nulle part dans le DhDhV, pas plus d'ailleurs que le terme « vacuité » (tib. *stong pa nyid* ; sk. *śūnyatā*), ces notions y sont implicites. Elles sont sous-entendues dans l'utilisation même du terme *dharma* (phénomène), elles le sont aussi dans celle du terme *dharma-tā* (ainsité).

À cet effet, les débats qui ont précédé et influencé la composition du DhDhV présentent au moins trois critères pour établir un constat de vacuité⁵⁸ : le fait d'être non composé (en opposition au fait d'être composé de plusieurs facteurs) ; la permanence (en opposition à l'impermanence) ; et l'indépendance (en opposition à l'interdépendance). En d'autres termes, pour considérer qu'un *dharma* (une chose) existe, cette chose doit être indivisible, c'est-à-dire sans élément constitutif (non composée) ; elle doit durer dans le temps sans subir de changements pour au moins un instant (permanente) ; et ne pas être le résultat de causes et de conditions (indépendante).

1. Le fait d'être composé

Dans le premier enseignement du Bouddha, alors que la notion d'individu se conçoit en termes de cinq agrégats, le débat sur la manière dont les choses existent ou n'existent pas est déjà entamé. En 2004, Bronkhorst écrit ainsi :

Here it is important to emphasize that reflections on the relationship between composite wholes and their parts are not marginal to Buddhist thought. Quite on the contrary, they are central to it, from an early date onward. The oldest parts of the Milindapañha may go back as far as the second century before our era⁵⁹.

Bronkhorst souligne ainsi que dès les premiers siècles de réflexions bouddhiques, l'idée selon laquelle tout ce qui est composé d'éléments est sans existence réelle, est déjà clairement formulée. De même, dans le Saṃyutta Nikāya, on lit : « [...] just as

57. Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 242.

58. On pense entre autres aux arguments élaborés sur le sujet par Nāgārjuna (voir les travaux de BUGAULT, *infra*, n. 65) ; par Dignāga et Dharmakīrti (voir les travaux de Georges DREYFUS, *Recognizing Reality : Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, Albany, State University of New York Press, 1997) ; ou encore par Candrakīrti (voir entre autres *dbu ma 'jug pa*, Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1987).

59. Johannes BRONKHORST, « A Presupposition in Indian Philosophy », https://www.researchgate.net/publication/263889518_A_presupposition_in_Indian_philosophy, consulté le 3 juillet 2016, p. 19. Voir aussi Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne, Turnhout, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences Religieuses », 105), 1999.

the word “chariot” is used when the parts are put together, so there is the use of the conventional expression “being” when the constituents of a person are present⁶⁰ ». Dans ce cas, on parle entre autres d’une existence nominale impliquant une distinction entre le mot qui sert à désigner un individu (existence nominale) et la réalité de cet individu. On pose une distinction entre les universaux du langage et l’expérience particulière, spécifique, directe et immédiate. Cette distinction sert de mise en garde contre une tendance à la réification. L’expérience vivante (ou la réalité) ne se réduit pas à une chose, une idée ou à des termes. Dans le *Sermon de Bénarès* comme dans le DhDhV (IV^e siècle), on retrouve ce même type de mise en garde. Le simple fait que le terme *dharma* fasse référence à une liste de divers constituants (par exemple, les cinq *skandha*) implique que l’existence d’un « tout » (par exemple, l’individu) n’est que relative aux parties qui le composent.

2. L’impermanence

Dans le contexte du *Mahāsatipaṭṭhānasutta*⁶¹, qui précède de plusieurs siècles le DhDhV, on entrevoit déjà le débat sur la question d’existence en fonction de la notion d’impermanence : « Il demeure dans la contemplation des *dharma* sur les *dharma* [au sens de la conscience mentale qui s’oriente en fonction d’objets de connaissance], ardent, avec claire compréhension, observant attentivement et ayant écarté la convoitise et les soucis envers le monde⁶² ». Dans ce contexte, Hildebeitel précise que l’utilisation du terme *dharma* prend probablement deux sens à la fois (*overlapping meaning*), celui d’impermanence⁶³ parce que les *dharma* émergent et cessent ; et celui de ce qui apparaît à l’esprit⁶⁴. En orientant ainsi son attention sur le fait qu’un *dharma* (par exemple, une sensation) qui apparaît à l’esprit émerge et cesse, un individu constate en temps réel que l’expérience des choses n’est pas fixe, pas solide, qu’elle bouge et change. Il ou elle arrive ainsi au constat d’impermanence, d’où la notion

60. Johannes BRONKHORST, « A Presupposition in Indian Philosophy », p. 18, n. 34 : *yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti evaṃ khandeṣu santeṣu hoti satto ti sammuti* — SN I.135-555.

61. Le *Mahāsatipaṭṭhānasutta* figure deux fois dans la corbeille des *sutta* du canon pāli, c’est-à-dire qu’il se trouve dans la collection des discours moyens (*Majjhima Nikāya*) et celle des discours longs (*Digha Nikāya*).

62. Pa : *dhammesu dhammānupassī viharati ātāpi sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā domanassaṃ*, traduction du pāli de Dhammapālita Bhikkhu, inspirée de celle du vénérable Nyānaponika et de celle de Walpola Rahula (*Mahāsatipaṭṭhānasutta - Grand discours sur l’établissement de l’attention, collection des longs discours, n° 22*, Taiwan, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1995). HILTEBEITEL traduit ce passage ainsi « watching *dhammas* as *dhammas* » (*Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 138).

63. Cet énoncé rejoint ce que l’on nomme « les quatre sceaux », qui correspondent à quatre positions philosophiques définissant l’ensemble des textes bouddhiques (celles du Hīnayāna et celles du Mahāyāna). On les trouve mentionnés dans l’Abhidharma des Sarvāstivādins, également dans des textes du Mahāyāna, notamment dans le *Mahāyānasūtrālaṅkāra* : « Tout ce qui est composé est impermanent. Tout ce qui est souillé est souffrance. Aucun phénomène n’a d’existence propre. Et au-delà de la misère, il y a la paix » (tib. *’dus byas thams chad ni mi rtags pa’o / zeg pa dang bcas pa ni sdug bsnal ba’o / chos tams chad ni bdag mad pa’o / mya ngan las ’das pa ni zhi ba’o*). Les deux premiers sceaux décrivent les phénomènes. Les deux derniers sceaux décrivent la nature des phénomènes. Selon Kongtrül, ces quatre sceaux proviennent d’un texte intitulé le *gsang byas sams gyis mi gyab pa* (Le secret inconcevable).

64. Alf HILTEBEITEL, *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 138.

d'absence d'existence permanente et durable. Mais cette insistance sur l'absence d'existence ne s'inscrit pas simplement ici dans un débat philosophique au sens spéculatif du terme.

Même si selon plusieurs spécialistes, l'origine des débats sur l'absence d'existence s'explique par une réaction à certains énoncés que l'on trouve dans les Upaniṣads (ou le Vedānta), c'est-à-dire une réaction à l'idée d'une existence ultime de l'ātman/Brahman, il me semble trompeur d'arrêter cette réflexion à l'idée d'un point de départ comme si celui-ci expliquait tout. À mon avis, l'insistance sur l'absence d'existence s'inscrit dans la dynamique de pensée bouddhique en elle-même. Et comme le souligne Bugault, la notion de fonction *y* est essentielle⁶⁵. Dans ce contexte, il ne faut donc pas seulement se demander d'où provient un énoncé et à quelle lutte il participe, mais aussi en quoi cet énoncé est utile dans son propre contexte.

À l'étude de textes issus du canon pāli comme le *Mahāsatipatṭhānasutta* ou le *Mahāvagga* et de ceux du Mahāyāna comme l'Aṣṭa ou le DhDhV, on se rend vite compte que l'utilisation du terme *dharma* est fonctionnelle (ou opérationnelle) au sens où il vise à mettre en lumière les limites de tous les concepts. Dès lors, c'est la portée pratique de ce discours qui attire l'attention. On en arrive à considérer que l'insistance sur l'absence d'existence est parfois davantage une mise en garde contre une tendance très commune à réifier (chosifier, objectiver ou conceptualiser) l'expérience. Cette tendance qu'on appelle aussi « illusion » dans le DhDhV est mise en lumière parce qu'elle mène à la souffrance. On la considère comme une cause de souffrance.

De tels discours ne répondent pas nécessairement ou uniquement aux positions d'autres traditions où même à celles d'autres écoles de pensées bouddhiques. Ces mises en garde servent parfois à mettre au défi l'impression d'« existence » stable et continue chez un adepte d'une seule et même école. Elles servent à ouvrir le champ à la contemplation. Ce faisant, les propos de la pensée bouddhique posent aujourd'hui un défi à la notion « d'existence » de la philosophie occidentale, d'où peut-être l'intérêt qu'on lui porte.

Pour comprendre cette utilisation du terme *dharma*, il faut aussi considérer l'étude des processus cognitifs. Dans le DhDhV, cette considération s'exprime par : « appréhension seulement ». Nous y reviendrons dans la dernière partie de cet article (p. 26), mais disons pour l'instant qu'à ces deux critères (le fait d'être composé et impermanent), s'ajoute celui d'interdépendance.

3. L'interdépendance

La notion d'interdépendance des *dharma* en lien avec l'absence d'existence apparaît aussi très tôt dans la pensée bouddhique. Dans les *Mahānidānasutta* et *Mahāpadānasuttanta* du Dīgha Nikāya, elle s'exprime en termes de coproduction condi-

65. Guy BUGAULT, *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »*, Paris, De Boccard (coll. « Publications de l'Institut de Civilisation Indienne », 32), 1968.

tionnée ou liens d'interdépendance⁶⁶. Dans le *Upanisāsutta* du Saṃyutta Nikāya, d'autres textes ainsi que sur certaines pierres gravées de l'époque, elle s'exprime à travers cette phrase-clé : « Ceci étant, cela est ; de la production de ceci, cela est produit. Ceci n'étant pas, cela n'est pas ; par la destruction de ceci, cela est détruit » (II-28⁶⁷). En d'autres mots, on insiste sur la causalité, c'est-à-dire sur le fait que les choses « existent » en dépendance les unes des autres.

Cette même notion d'interdépendance apparaît aussi dans le *Kimatthiyasutta* de l'Āṅguttara Nikāya et dans les écoles d'Abhidharma. Plus tard, Nāgārjuna s'en sert abondamment entre autres dans le *Pratītyasamutpāda-hṛdayakārikā*⁶⁸. Fait à noter, ce dernier l'utilise aussi en fonction d'une relation entre opposés (par exemple, la notion de bien dépend de celle du mal, le propre du sale, etc.) comme le font les stoïciens. Enfin dans le DhDhV, elle s'exprime plus précisément par une relation entre le sujet qui saisit et l'objet saisi (stance 18) :

S'il est établi que ce qui apparaît en tant qu'objet saisi n'existe pas,
il est établi que ce qui apparaît en tant que sujet qui saisit n'existe pas [non plus]⁶⁹.

Dans cette logique, un objet ne peut être perçu sans sujet. Un sujet est « sujet » lorsqu'il y a perception, c'est sa fonction. Sans objet, pas de perception. Bugault indique ainsi que de façon générale, si la pensée bouddhique se définit sur le plan du fonctionnement, elle se justifie par l'interdépendance⁷⁰.

Finalement, c'est probablement en fonction de ces trois critères de base que dans l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, on dit des *dharma* : « As they do not exist, so they exist [...] »⁷¹. En d'autres mots, c'est parce qu'ils sont composés, impermanents et interdépendants (*they do not exist*) qu'ils apparaissent (*they exist*). Ces critères amènent ainsi les érudits des traditions anciennes et tardives à faire une distinction entre ce qui apparaît (par exemple, la durée d'une vie, la dualité, etc.) et ce qui est (par exemple, les changements incessants qui permettent la vie, l'absence de dualité, etc.).

Cette lecture suppose deux niveaux de lecture, le relatif, c'est-à-dire ce qui apparaît et l'ultime, ce qui est⁷². L'absence d'existence inhérente aussi connue sous le nom de « vacuité » permet d'articuler la dynamique de cette double réalité. Et même si toutes les écoles de pensée bouddhique s'accordent à dire que les *dharma* n'existent pas tels qu'ils apparaissent, ces écoles ne s'entendent pas sur ce qui, au bout du compte, existe (par exemple, un moment de conscience, une particule infinitésimale,

66. Sk. *pratītyasamutpāda* ; tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba*.

67. Traduction d'Étienne LAMOTTE, dans *Le traité de la grande sagesse*, t. V, p. 2164. Cette phrase-clé apparaît aussi dans le Catuspariṣat, Sālistamba, Avadānaśataka, Mahāvastu et dans les sources pāli dans le Majjhima III.

68. Voir l'article de SCHRERRER-SCHAUB, « D'un manuscrit tibétain *Pratītyasamutpāda-hṛdayakārikā* de Nāgārjuna », *Cahiers d'Extrême-Asie*, 3 (1987), p. 103-112.

69. Tib. *gzung bar snang ba med grub na / 'dzin par snang ba med grub bo /*.

70. Guy BUGAULT, *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »*, p. 307.

71. Traduction d'Edward CONZE, voir sa traduction de l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, publié en 1958 et 1970 par The Asiatic Society, à Calcutta, p. 5, n. 15.

72. Relatif : sk. *saṃvṛti* ; tib. *kun rdzob*. Ultime : sk. *paramārtha* ; tib. *don dam*.

etc.). La distinction entre le relatif et l'ultime est donc sujette à beaucoup de débats. Quoi qu'il en soit, dans ce contexte, la réflexion philosophique s'oriente inévitablement vers un milieu entre deux vues extrêmes que sont le nihilisme (par exemple, la non-reconnaissance de ce qui apparaît) et l'éternalisme⁷³ (par exemple, l'affirmation de l'existence en elle-même)⁷⁴.

Dans le contexte où un adepte poursuit une démarche spirituelle, l'absence d'existence (le constat de vacuité) ne peut pas être posée d'emblée (comme un postulat indiscutable). L'étonnement que provoque ce constat ouvre une possibilité. C'est une proposition à vérifier. La vérification se fait en demeurant dans la contemplation des *dharmas* sur les *dharmas* et ne trouve sa raison d'être que lorsque la tendance à la réification est déjouée. C'est dans cette perspective, à mon avis, que le DhDhV oriente le lecteur ou la lectrice.

4. Le constat de vacuité dans le DhDhV

En examinant le DhDhV, on voit que le constat de vacuité s'exprime entre autres aux stances 4 et 5⁷⁵ :

Dans ce [contexte], ce qui caractérise les *dharmas* (tib. *chos*)
c'est la fabrication erronée qui prend l'apparence
de dualité de même que de désignations [...] (4).

L'expression « ce qui caractérise » est ici synonyme de définition. Dans cette définition, il y a au moins trois références au constat de vacuité. Dans un premier temps, il y a la notion de fabrication qui implique des constituants physiques ou mentaux (le fait d'être composé ou construit). Deuxièmement, il y a la notion de dualité : sujet qui saisit et objet saisi (l'interdépendance). Et troisièmement, il y a le terme « désignation » qui met en relief une existence nominale. C'est pourquoi la suite de cette stance en arrive aussi au constat de vacuité :

[...] Puisqu'il y a apparence malgré l'absence d'existence,
cette [apparence de dualité] est trompeuse⁷⁶ (4).

Malgré qu'il y ait une apparence perçue par un processus d'appréhension, cela ne signifie pas que cette apparence possède une existence indépendante de celui-ci. En d'autres mots, l'appréhension d'un objet (et un possible commun accord entre indivi-

73. Deux vues extrêmes (sk. *antagrāhadṛṣṭi* ; tib. *mtha' nyis*), l'éternalisme (sk. *śāśvatadṛṣṭi* ; *rtag mtha'*) et l'annihilation-isme ou le nihilisme (sk. *ucchedadṛṣṭi* ; *chad mtha'*).

74. Voir à ce sujet les travaux de Guy BUGAULT (*Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002) ; et de Ludovic VIÉVARD, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, Paris, De Boccard (coll. « Publications de l'Institut de Civilisation Indienne », 70), 2002.

75. À noter que le texte que j'utilise ici n'est pas le texte original sanskrit, mais une version versifiée plus tardive. La version plus ancienne de ce texte ne diffère pas énormément de celle-ci.

76. Tib. *de la chos kyi mtshan nyid ni / gnyis dang ji ltar mngon bjod par / snang ba yang dag ma yin pa'i / kun rtog pa ste med snang phyir / des na yang dag ma yin no*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *dharmasya lakṣaṇaṃ tatra hy abhūtaparikalpanam / yathābhilāpyaprakhyānaṃ dvayaṃ cāsadbhāsanāt // asadbhūtaṃ ca [...]*. Ce qui se traduit par : « En cela, les phénomènes ont en effet la caractéristique d'être une fabrication dépourvue d'existence, [c'est-à-dire] d'être connus selon le langage et d'être duels ; ils ont aussi une existence trompeuse parce que leur apparence est trompeuse ».

dus à propos d'un objet donné) est relative aux processus d'appréhension. La manière d'apparaître d'un objet résulte d'un processus d'appréhension particulier, spécifique et individuel. C'est la parenté entre ces processus individuels qui permet le commun accord. Cette stance se justifie ainsi en fonction des processus cognitifs qui tendent à réifier ce qui est perçu. C'est pourquoi on les dit « trompeurs ». Dans la stance 5 du DhDhV, on lit ensuite :

Du fait qu'[un *dharma*] est en tous [points] sans objet de référence et qu'il n'est que conceptualisation, il est une fabrication⁷⁷ (5).

Dans cette perspective, un objet ne peut pas être réduit au résultat d'un processus d'appréhension, en d'autres mots, on ne trouve pas d'équivalence entre une chose en elle-même et l'appréhension de celle-ci. L'auteur du DhDhV en conclut que ce qui apparaît à l'esprit est « appréhension seulement », conceptualisation, fabrication. Rien ne peut être dit à propos de l'objet en lui-même. La section qui suit montre que cette réflexion ne se perd pourtant pas dans le solipsisme (alors que seule l'existence du moi et celle de ses manifestations sont plausibles). Elle répond davantage à une préoccupation d'application pratique et concrète, extrêmement précise, où la polyvalence du terme *dharma* s'avère être, à mon avis, un des secrets de l'applicabilité du constat de vacuité.

IV. L'APPLICATION PRATIQUE DU TERME *DHARMA* (TIB. *CHOS*) DANS LE DhDhV

Il est courant depuis 30 ou 40 ans d'insister sur le fait que les religions de l'Inde (les différents courants de l'hindouisme, autant que ceux du bouddhisme ou du jaïnisme) sont d'abord des orthopraxies, plutôt que des orthodoxies. Ces religions, dit-on, sont d'abord et avant tout des rites impliquant des choses à faire, ce qui suppose évidemment des croyances. On peut évoquer ici Greg Schopen et son article sur les présuppositions protestantes d'une analyse occidentale de ces religions les réduisant à l'analyse de textes philosophiques et de leurs débats. Il est évident qu'on déduit trop souvent la réalité d'une religion à l'idéal trouvé dans les textes canoniques. Schopen soutient ainsi qu'il nous faut observer la pratique, même indirectement grâce à l'épigraphie et à l'archéologie plutôt que de reconstituer le bouddhisme du passé à partir de textes souvent peu connus. L'étude des documents épigraphiques, par exemple, suggère que, dans bien des cas, les normes ou les façons de faire proposées dans ces textes n'avaient pas grand-chose à voir avec la réalité de tous les jours d'un certain nombre d'adeptes bouddhistes.

77. Tib. *de yang thams chad don med cing / rtog tsam yin pas kun rtog pa'o*. La reconstitution sanskrite se lit comme suit : *sarvatra tasmāt tad dhi nirarthakam / kalpamātrāt parikalpo*. Ce que l'on traduit par : « C'est pourquoi cette [caractéristique] implique [pour tout phénomène] d'être en effet totalement dépourvu d'objet de référence ; du fait que [tout phénomène] n'est que construction (concept), [cette caractéristique] est illusion ».

En ce sens, même si le témoignage du constat de vacuité est clairement exprimé dans l'une des versions les plus anciennes des *Prajñāpāramitāsūtra*⁷⁸, l'*Aṣṭasāhasrikāprajñā-pāramitāsūtra* (1^{er} siècle avant notre ère)⁷⁹ : « As they [the *dharmas*] do not exist, so they exist [...]»⁸⁰, comme l'indique Schopen, ce genre de discours était encore marginal à l'époque :

[...] there is virtually no evidence that this literature, and particularly the *Aṣṭasāhasrikā*, ever penetrated “into the life and thought of the cultured upper classes” in India, let alone that it did so in the third and fourth centuries. The cultured upper classes in India, in fact, seem to have seen Buddhist monks and nuns largely as buffoons, their stock character in classical Indian literature and drama. Moreover, the rare Buddhist authors who could write classical *kāvya* or poetry — Aśvaghōṣa, Āryaśūra — show little awareness and no particular influence of texts like the 1st *Aṣṭasāhasrikā*⁸¹.

Pourtant, au II^e siècle, dans le sud de l'Inde, la réflexion se poursuit. Elle donne lieu, entre autres, aux travaux exceptionnels de Nāgārjuna⁸². De même, au IV^e siècle dans une situation tout aussi marginale, non unifiée et fort diversifiée⁸³, le *Dharmadharmatāvibhāga* est mis par écrit. À sa lecture, on ne peut s'empêcher de souligner que l'utilisation du terme « pratique » fait ici référence à la conception que l'on entretient du monde et de soi-même. La pratique n'y est pas quelque chose à faire au sens extérieur du terme, mais quelque chose qui se fait par la présence d'esprit. Dans ce contexte, le processus d'appréhension est considéré comme un acte, une action, une activité, et qu'en tant que tel, cet acte a une conséquence. Même si un tel acte peut

78. Les premiers textes connus du Mahāyāna ont été composés autour du 1^{er} siècle avant notre ère. Ce sont l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra*, *Perfection de la sagesse en 8000 lignes* et le *Ratnaguṇasamcayagāthā*, *Stances sur l'accumulation des qualités précieuses*. Il semble qu'entre le début du II^e siècle et celui du IV^e siècle appaurent des versions en 10000, 18000, 25000 et 100000 lignes.

79. D'autres versions plus courtes de ces textes, appelées *Grande perfection de sagesse (Mahāprajñāpāramitā)*, appaurent durant les deux siècles suivants, donnant entre autres le *Sūtra du cœur (Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)*, courte proclamation de l'importance essentielle de la *Prajñāpāramitā* et le *Sūtra du diamant (Prajñāpāramitāvajracchedikāsūtra)*. Appaurent même des versions *dhāraṇī* ou *mantra*, dont la plus courte est le *Sūtra de la perfection de la sagesse en une lettre*, c'est-à-dire réduite à la lettre *A*, préfixe sanskrit négatif, signifiant que la réalité que permet de percevoir la *Prajñāpāramitā* n'est rien de ce que l'on conçoit habituellement.

80. Traduction d'Edward CONZE, « *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* », dans *Bibliotheca Indica. A Collection of Oriental Works*, 1592, 284, Calcutta, The Asiatic Society, [1958] 1970, p. 5. Dans une version plus tardive, le *prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, la formule qui deviendra encore plus connue se lit ainsi : la forme est vide, le vide est forme (tib. *shes rab kyi pha rol tu phin pa 'i snying po* : *gzugs stong 'o / stong pa nyid gzugs so / gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin / stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin 'o / [...]*).

81. Gregory SCHOPEN, *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*, accessible en ligne : <http://www.uhpress.hawaii.edu/books/schopen-figments-chap1.pdf>, p. 5.

82. Même si le lieu de naissance et de résidence de Nāgārjuna ne fait pas l'unanimité parmi les spécialistes, on le situe ici au sud. Cela dit, dans *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India* (Honolulu, University of Hawaii Press, 2005), SCHOPEN souligne que le Mahāyāna tel qu'on le connaît aujourd'hui ne prend son réel essor que durant la période Pāla, soit entre le XI^e et le XII^e siècle. À la lumière de ces travaux de Schopen, il n'est pas surprenant non plus que le DhDhV n'ait opéré une influence qu'à partir du XI^e ou XII^e siècle.

83. Voir les travaux des historiens qui ont analysé la question de la diversité des sources (entre autres, Paul WILLIAMS, *Mahayana Buddhism : The Doctrinal Foundations*, New York, Routledge, 2008 ; et Jonathan SILK, « What, if anything, is Mahāyāna Buddhism ? Problems of Definitions and Classifications », accessible en ligne : http://buddhismandsocialjustice.com/SILK/Silk_what%20if%20anything%20is%20Mahayana.pdf.

avoir lieu sans qu'un individu en soit conscient, celui-ci a une conséquence sur l'expérience.

Dans ce cas, l'exercice implicite à l'énumération des *dharma* (constituants) sert à orienter l'attention (considérée comme une forme de pratique). Le regard dans ce contexte s'informe d'un constat (par exemple, l'impermanence) aux fins d'observation et de vérification. Et même si tous les points de vue ne sont que des interprétations, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent en aucun cas décrire la réalité exactement comme elle est, l'utilisation de points de vue reste un moyen de procéder sur la voie. Dans ces cas, l'observation se fait en fonction de l'effet que provoque un point de vue. Cox écrit ainsi qu'il y a un rapport intime entre l'énumération de *dharma* et la pratique :

In the case of Buddhism, this soteriologically motivated analysis is most succinctly represented by the term *dharmapracaya*, the « discrimination » or « discernment of *dharma*s, » which holds a significant place throughout the history of Indian Buddhist praxis [...]. The formulaic description of the discrimination of *dharma*s in the Pāli suttas suggests that it functions specifically through insight (*Paññā*), by which one discriminates, investigates, and reflects thoroughly upon *dhammas*. And indeed, the discrimination of *dharma*s and insight (*paññā*) occur frequently in tandem within the Pāli canonical Abhidharma materials, and are explicitly equated in the commentarial literature⁸⁴.

Le terme *insight* ici fait référence au résultat de cette pratique (ainsi qu'à la pratique elle-même) qui consiste à observer la manifestation de *dharma* (par exemple, une sensation en temps réel et/ou par inférence) et à les considérer d'un point de vue particulier (par exemple, impermanence ou interdépendance). Dans le contexte de l'enseignement de l'octuple chemin, Hildebeitel mentionne aussi ce rapport intime entre les listes de *dharma* et cette pratique⁸⁵. En tant que « religious concept », la notion de *dharma* suppose ici une position philosophique claire et précise (par exemple, l'impermanence de tout *dharma*) et une conception de la libération de l'être humain (sotériologie).

Dans ce type de pratique, un point de vue n'est pas une affirmation absolue. Un point de vue reste toujours relatif (opérationnel). Et dans cette perspective, l'idée de « concept religieux » utilisée par Cox se comprend mieux sous l'angle d'un « exercice spirituel », notion formulée par Hadot⁸⁶ dans le contexte de la philosophie de la Grèce antique. Un point de vue est ici un exercice formateur dans le développement de la connaissance. On pourrait dès lors faire une distinction entre une philosophie de type spéculatif (théorique, abstrait ou conceptuel) et une autre de type opératif (pratique, de nature à provoquer des effets sur l'expérience). Le qualificatif de « religieux » se trouverait ainsi défini comme un sentiment de vénération profonde pour le développement de l'éthique, de la concentration et de la connaissance par excellence. Dans ce contexte, il semble que la polysémie et la fonction du terme *dharma* auraient avantage à être explicitées.

84. COX, « From Category to Ontology : The Changing Role of *Dharma* in Sarvāstivāda Abhidharma », p. 549-550.

85. HILTEBEITEL, *Dharma : Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, p. 139.

86. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

Pour mieux examiner cela dans le contexte du DhDhV, choisissons un groupe de *dharma* spécifique. Déjà en 1923, Stcherbatsky propose que, parmi tous ces ensembles de *dharma*, auxquels fait aussi allusion l'auteur du DhDhV, la classification la plus simple est celle des cinq agrégats⁸⁷, c'est-à-dire celle des cinq constituants physiques et psychiques du monde et des individus⁸⁸. Cette division en cinq agrégats que le Bouddha mentionne dès son premier enseignement forme un tout, il englobe la totalité des *dharma*⁸⁹, c'est-à-dire la totalité de ce qui se présente aux domaines sensoriel et mental : les formes, les sensations, les perceptions, les formations mentales et les consciences. Parmi la multitude de présentations possibles de ces cinq agrégats, je vous propose dans les pages qui suivent une description toute classique trouvée dans un corpus encyclopédique de textes — le *Compendium des connaissances* (tib. *Shes bya kun khyab*) de Kongtrül (1811-1899) qui regroupe plus de quatre-vingt-dix volumes organisés en cinq traités. Je choisis cette référence parce que cet auteur et son travail sont souvent mal représentés dans les travaux universitaires et qu'ils méritent plus d'attention⁹⁰. D'ailleurs Buswell et Lopez décrivent ces travaux comme

-
87. STCHERBATSKY, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term « Dharma »*. Notons que le terme sanskrit *skandha* en lui-même est assez courant, voire banal. Il signifie « groupe », « multitude », etc. En prenant l'habitude de rendre ce terme par « agrégats », on donne peut-être l'impression fautive d'un terme rare ou abstrait. Le terme tibétain correspondant, *phung po*, est aussi un mot de la langue courante.
88. Selon Jamgön KONGTRÜL (tib. *'Jam mgon Kong sprul bLo gros mTha' yas*), *Shes bya kun khyab*, Pékin, *mi rig dpe skun khang*, [XIX^e], 2002, le terme *skandha* s'utilise ici « au sens de collection (tib. *tshogs pa*), de groupe (tib. *spung pa*). Il [désigne] des groupes de plusieurs phénomènes de même type. Le terme "agrégat" fait référence à des groupements de [phénomènes ayant] des facteurs distincts en commun [...] : les formes [physiques], les sensations, les perceptions, les formations mentales et les consciences ». Tib. *phung po 'dus pas te / zhes phung po'i sgra don legs sbyar la skandha ste phung po'i sgra ni / da' shi ste tshogs pa'm spung pa'i don la 'jug pas / rigs mthun gyi chos du ma sphungs pa las sam / de nyid kyi gyed par thams cad 'dus pas na phung po zhes bya'o [...]* *gzugs tshor 'du shes 'du byed rnam shes lnga zhes so /*. Comme beaucoup d'auteurs de son époque et du monde bouddhique en général, Kongtrül ne cite pas ses sources. Présume-t-il que les lecteurs et lectrices les connaissent ou qu'ils n'en auraient pas besoin ?
89. En traduisant le terme *dharma* par « phénomène » comme l'ont fait plusieurs traducteurs, on participe peut-être à des débats sans s'en rendre compte. On sait par exemple que c'est à partir de 1781, date de parution de la *Critique de la raison pure* de KANT, que le terme « phénomène » devient de plus en plus courant en Occident et qu'il touche à des questions semblables à celles qui sont abordées en Inde. Par exemple, Kant définit un phénomène comme « tout ce qui est objet d'expérience » ; dans *La phénoménologie de l'esprit*, HEGEL l'utilise en fonction de la conscience. À cette même époque, des sanskritistes comme Hodgson et Burnouf traduisent le terme *dharma* par « phénomène », « phénomène extérieur » ou encore par « monde phénoménal ». On peut se demander s'il est possible de trouver entre la philosophie occidentale et la philosophie bouddhique un terrain de rencontre autour du terme de phénomène. Voir *Le lotus de la bonne loi*, traduit du sanskrit par Burnouf, publié à Paris par J. Maisonneuve et Cie en 1873 ; voir aussi *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris, J. Maisonneuve et Cie, 1876. Dans cette perspective, BUGAULT souligne aussi que les traités du Mahāyāna (ce qui inclut ici le DhDhV) mettent l'accent sur la compréhension de la nature propre des choses comme c'est le cas en philosophie occidentale, mais sans qu'il y soit question de métaphysique. Il écrit que les recherches contemplatives (comme celles qui ont mené à la composition du DhDhV) ne portent pas principalement sur la nature essentielle de l'être, ni sur les causes de l'univers, ni sur les principes premiers de la connaissance (voir *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »* ; voir aussi *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994 ; et *Stances du milieu par excellence*).
90. KONGTRÜL *Shes bya kun khyab*. Le *Princeton Dictionary of Buddhism* indique qu'en compagnie d'autres maîtres, Kongtrül « strove to collect, compile, and transmit a multitude of teachings and instruction lineages that were in danger of being lost. The impartial (*ris med*) approach with which he undertook this project has led him to be credited with spearheading a 'non-sectarian' or 'eclectic' movement in eastern Tibet » (p. 379). De plus en plus, les chercheurs s'accordent pour dire que l'idée d'un mouvement *ris med*

« outstanding literary achievements⁹¹ ». Il ne s'agit pas ici de mettre en avant cet auteur, puisqu'il est évident qu'il puise cette information à même les nombreuses sources anciennes sans aucune originalité. Sa description des cinq agrégats est toutefois la plus complète que j'aie pu trouver. Elle semble « méthodique » voir « pédagogique » tellement les données sont organisées de manière progressive invitant par exemple l'observation de ce qui est plus évident, le corps, en allant vers ce qui est moins évident, les consciences.

1. La catégorie de *dharma* regroupant les formes (par exemple, physiques)

L'agrégat des formes fait généralement référence aux objets d'expérience associés au domaine physique ou matériel (corps et monde). Il y a trois manières de considérer les formes :

- la forme causale comprend les éléments constitutifs du corps et du monde [par exemple, l'environnement], c'est-à-dire la terre, l'eau, le feu, l'air et l'espace⁹² ;
- la forme résultante est composée des cinq facultés sensorielles et de leur objet respectif⁹³ (par exemple, la faculté visuelle et son objet : la forme ; la faculté auditive et son objet : le son) ;
- la forme en tant que phénomène, objet de la conscience mentale ou image de l'esprit. Cette forme est l'objet de la conscience mentale⁹⁴ (on distingue cette

en tant que large réforme institutionnelle non sectaire est historiquement erronée, on parle plutôt maintenant d'un idéal qui a poussé certains maîtres à encourager l'échange et le dialogue entre traditions bouddhiques tibétaines. Cela dit, depuis la mort de ce maître en 1899, une lignée d'incarnations a été reconnue et continue d'être active en jouant un rôle important particulièrement dans la lignée Kagyu. L'ouvrage encyclopédique cité ici fait partie d'un groupe de cinq traités incluant un ouvrage sur les *mantra*, sur les enseignements, sur les instructions, et sur des sujets qui sont particuliers ou non communs (voir p. 442 et p. 379). Cet ouvrage a été traduit en anglais sous le titre de *The Treasury of Knowledge* (plusieurs volumes sont parus aux éditions Snow Lion). Il est en cours de traduction française. Concernant l'idéal *ris med*, voir entre autres les propos de Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 715-716 ; ou de Philippe CORNU, éd., *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 462 et 263.

91. Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 442. Ces définitions se trouvent dans la section du chapitre 6 : « La classification des thèmes généraux de connaissance des Petit et Grand Véhicules » (tib. *theg pa che chung shes bya spyi'i gnas rnam par gzhag pa*).
92. Tib. *rgyu gzugs 'byung ba bzhi / sra gsher drod gyol*. [...] On dit que la terre est dense et solide, sa fonction est de maintenir l'ensemble (tib. [...] *sra zhing 'thas la 'dzin par byed pa'i las can ni sa*) ; l'eau est humide et mouillée, sa fonction est la cohésion (tib. *brlan zhing gshar la sdud par bye dpa ni chu*) ; le feu est chaud et brûlant, sa fonction est la maturation (tib. *tsha zhing sreg la smin par bye dpa ni me*) ; l'air est léger et mobile, sa fonction est le mouvement (tib. *yang zhing gyol la skyod par bye dpa ni rlung ngo*). Cette description est applicable aux écoles anciennes comme aux écoles tardives. Kongtrül ne mentionne donc pas ici que, dans le Mahāyāna, l'espace s'ajoute à ces quatre éléments. Dépourvu de forme, l'espace a la caractéristique d'être ouvert et sans obstruction.
93. Tib. *'bres bu'i gzugs ni gnyis / dbang po lnga dang don lnga'o*. Soulignons que, dans ce contexte, une « faculté » est fait de matière en constant changement. On fait ici référence aux procédés physiques qui permettent de percevoir.
94. Tib. *chos kyi skye mched pa'i gzugs so [...] gzugs kyi rnam par snang* [...]. Il y a plusieurs classifications de phénomènes en tant qu'objets de la conscience mentale. Kongtrül en énumère trois. Une classification en cinq groupes qui commence par la forme que se fabrique la pensée déductive, la forme qui est complète-

dernière des deux premières manières de considérer les formes puisqu'elle remet en question ce qu'on entend par physique).

La première manière de considérer les formes met l'accent sur le fait que le corps et le monde sont composés d'éléments. La deuxième met l'accent sur le mécanisme de la perception duelle (par exemple, la faculté qui saisit et l'objet saisi) ; la dernière sur le rôle de la conscience mentale dans le processus de perception. Ces trois présentations correspondent toutes au premier agrégat (le corps physique incluant le monde matériel, c'est-à-dire l'habitat ou l'environnement qui joue le rôle de soutien pour les êtres vivants).

En pratique, ces trois présentations aident chacune à leur façon à examiner (et peut-être même remettre en question) le conditionnement qui régit la conception du monde physique ou matériel⁹⁵. Certains textes font ainsi référence à la première présentation sans nécessairement le spécifier, d'autres à la deuxième ou à la troisième, selon leur besoin. Toute traduction doit ainsi tenir compte du contexte.

Pour comprendre l'utilisation du terme *dharma*, on pourrait ainsi remplacer le terme « dharma » par « forme » aux stances 4 et 5 du DhDhV :

[...] ce qui caractérise les formes [dites physiques],
c'est la fabrication erronée qui prend l'apparence
de dualité de même que de désignations [...].

Dans une dualité (sujet qui saisit et objet saisi), ce que l'on appelle la « forme » physique joue le rôle d'objet (extérieur ou mental). Dans ce contexte philosophique, une différence entre le corps et l'objet extérieur n'a que peu d'importance parce que l'accent est mis sur la division entre la perception et ce qui est perçu. Toutefois, avec la définition qu'en donne le DhDhV, c'est la troisième présentation mentionnée par Kongtrül qui est mise de l'avant. En d'autres mots, on dit que toute perception conditionnée du corps et du monde implique nécessairement une participation de la conscience mentale (processus de conceptualisation). Dans ce contexte, on dit que cette conscience perçoit en créant une division entre le sujet qui saisit et l'objet saisi. On remet ainsi en question l'idée d'une séparation stricte entre intérieur-extérieur, moi-autre, ici et là-bas. Cette remise en question du monde physique et matériel ouvre une porte à la contemplation. Il en est de même pour les activités du psychisme.

ment surimposée, etc. Une classification en deux groupes : la forme produite consciemment ou inconsciemment. Et une autre classification en deux groupes : la forme en tant que facteur compatible [concordant aux enseignements] avec cheminement ou non compatible [aux enseignements] avec cheminement.

95. Dans sa description de l'agrégat de la forme, TRUNGPA écrit : « It is because we have become so absorbed in our confused view of the world, that we consider it real, the only possible world » (*Cutting Through Spiritual Materialism*, Boston, Shambhala, [1973] 1987, p. 5). On établit ici un lien entre les cinq agrégats et la présentation des trois « Seigneurs du matérialisme » : « Lord of Form », « Lord of Speech » et « Lord of Mind » (*ibid.*).

2. La catégorie de *dharma* regroupant les sensations

Considérons maintenant les sensations :

Ce que l'on nomme le *skandha* [des sensations] est un groupe de facteurs concordants : l'esprit y étant doté d'une expérience plaisante, déplaisante ou neutre. Les sensations correspondent au mûrissement d'expériences au contact d'un objet⁹⁶.

Les sensations opèrent au niveau de « l'esprit », mais elles se nourrissent de ce qui est perçu par les facultés (aussi nommées formes résultantes) et par les consciences sensorielles⁹⁷. En ce sens, les sensations sont au carrefour des constituants dits « physiques » et des constituants dits « psychiques ». Dans ce contexte, les sensations sont un type d'événements mentaux, c'est-à-dire qu'ils répondent aux mouvements du mental. Traditionnellement, on les classe parmi les « facteurs mentaux⁹⁸ ».

À l'époque de la composition du DhDhV, la liste de facteurs mentaux (sk. *caitasika* ou *caitta*) est peut-être la même que celle que propose la tradition plus tardive à laquelle Kongtrül appartient. Buswell et Lopez indiquent que les Sarvāstivādins utilisent une liste qui possède quarante-six facteurs, alors que la liste de l'Abhidharma pāli (comme la tradition Theravāda contemporaine) en compte cinquante-deux et que la liste du système Yogācāra en compte cinquante-et-un (celle-ci a été retenue par les écoles contemporaines liées au Mahāyāna et aux Vajrayāna)⁹⁹. Elle comprend l'agrégat des sensations ; l'agrégat des perceptions ; et celui des formations mentales qui, lui, en regroupe quarante-neuf autres.

De manière générale, ces facteurs mentaux participent à la relation entre le sujet qui saisit et l'objet saisi¹⁰⁰, et par ce fait même, ils participent à l'acte de nommer. Il n'est pas seulement question de langage tel qu'on l'entend généralement, mais plutôt d'un processus parfois extrêmement subtil de locution interne et externe que l'on réunit sous le terme « parole » (ou « désignation »). En pratique, l'observation des sensations (en tant que *dharma*) permet d'examiner, en temps réel, ce que l'on ressent comme plaisant, déplaisant ou neutre et, suivant le DhDhV, cette observation permet

96. Plus précisément, en tibétain : *reg pas yul spyod sim gdung bar ma can / regs pas yul yongs su spyod pa'i rnam par smin pa sim pa dang gdung ba dang bar ma gang rung nyams su myong ba'i bdag nyid can gyi sems pa ste de'i rigs mthun du ma spungs pa la phung po zhes bya'o/*. Il y a plusieurs classifications de sensations, mais disons ici qu'il y a six types de sensations qui vont de la sensation conditionnée au contact de l'œil jusqu'à la sensation conditionnée au contact de l'esprit (l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, l'esprit — tib. *'dus te reg pa'i rkyen gyis tshor ba drug / mig gi 'dus te reg pa'i rkyen gyis tshor ba nas / yid kyi 'dus te reg pa'i rkyen gyis tshor ba'i bar te drug go*).

97. Dans la présentation des consciences du DhDhV, il y a une collection de huit consciences : cinq consciences des sens et la conscience mentale, la septième conscience aussi nommée « esprit affligé » correspond à la tendance à penser en termes de « je », de « moi » et de « mien » et la huitième conscience est la conscience-réceptacle, c'est-à-dire la capacité d'emmagasiner, de conserver et de récupérer les impressions laissées par les fabrications.

98. Tib. *sems byung*.

99. Robert E. BUSWELL JR., Donald S. LOPEZ JR., éd., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, p. 161.

100. Dans le contexte de l'enseignement des douze liens d'interdépendance, les sensations, perceptions et formations mentales se trouvent incluses entre autres dans le quatrième lien « nom et forme » et peuvent être classées dans la catégorie de ce que l'on nomme « la parole », c'est-à-dire le processus de locution interne et externe.

de « voir » que ce sont là des fabrications qui prennent l'apparence de dualité et qu'en s'appuyant sur cette apparence, on appose des étiquettes. Voilà une manière de mettre en lumière les dynamiques de réification. C'est aussi le rôle des exercices méditatifs lié aux perceptions et aux formations mentales.

3. La catégorie de *dharma* regroupant les perceptions

Troisièmement, il y a les perceptions :

L'agrégat des perceptions se définit comme une connaissance par assemblage, c'est-à-dire une connaissance qui est produite par la rencontre de conditions et de pensées. C'est la capacité mentale de discerner les caractéristiques particulières (en fins détails) d'un objet sans les mélanger¹⁰¹.

Des exemples courants de perception sont : le propre, le sale, le bleu, le vert, le paisible, le courroucé. Les perceptions, que le DhDhV considère être des fabrications erronées, opèrent au niveau de la conscience mentale et se nourrissent de ce que les consciences sensorielles perçoivent¹⁰².

4. La catégorie de *dharma* regroupant les formations mentales

Quatrièmement, il y a les formations mentales :

Les formations mentales se manifestent grâce à la capacité de focaliser sur un objet ; [du point de vue de l'esprit], elles apparaissent simplement à la rencontre de l'esprit avec son objet (ou référent) lorsque l'ensemble des conditions sont rassemblées, alors que [du point de vue des facteurs mentaux], on les décrirait comme l'activité mentale dont la dynamique est d'aller vers la diversité des objets et d'être inspirée par ceux-ci. Suivant une [formation mentale] précédente, les formations mentales conditionnent les actions [présentes et futures]¹⁰³.

101. Tib. *'dus te shes pas / [...] rkyen gsum mam bzhi rnams 'dus te shes par byed pas yul gyi khyad par ram spu ris sam mtshan ma ma 'dres par so sor 'dzin pa'i bdag nyid can gyi sems pa'o*. Kongtrül ajoute que ce discernement est rendu possible grâce à la réunion de trois ou quatre conditions, ce qui permet à l'esprit de saisir les aspects particuliers ou les attributs détaillés d'un objet. Le terme « appréhension » est utilisé ici au sens philosophique du terme : la saisie de l'objet de connaissance.

102. Suivant les travaux de Kongtrül, il y a six types de perception selon les niveaux [c'est-à-dire selon les états d'esprit]. *La perception sans caractéristique* est le type de perception qui se manifeste lors de l'équilibre méditatif en la nature et de l'état d'être sans expertise conventionnelle, elle inclut aussi le type de perception au niveau de l'état d'équilibre méditatif au sommet des existences. *La perception avec caractéristique* regroupe toutes les autres perceptions des trois royaumes ; *la perception aux marques mineures* est le type de perceptions que l'on trouve en l'état d'esprit du royaume du désir ; *la perception aux marques majeures* est le type de perceptions que l'on trouve en l'état d'esprit du royaume de la forme ; *la perception sans limites* est le type de perceptions des *āyatana* incluant la perception aux limites de l'espace et le type de perceptions aux limites de la conscience. *La perception sans rien* est le type de perception que l'on trouve en l'état d'esprit que l'on nomme « rien du tout ».

103. Tib. *dmigs par 'du byed / [...] rkyen rnams tshogs shing 'dus pas sems yul lam dmigs pa la mngon par 'du bye dpa dang yul sna tchogs la gyo zhing skul bar byed pa'i bdag nyid can gyi sems pa'o*. Il y a une classification en six types de formations mentales aussi nommées formations karmiques : l'événement visuel à l'esprit produit par le contact direct avec son objet de référence jusqu'à l'événement mental de l'esprit produit par le contact direct avec son objet de référence. Voilà ce qui est identifié conventionnellement par les experts en cette matière comme étant l'« activité mentale des facteurs de l'esprit ». Il y a aussi une classification en deux types : les formations mentales ou karmiques en présence de facteurs concordants

On y compte cinq *facteurs* toujours présents (par exemple, les sensations, les perceptions, l'attention) ; cinq facteurs ayant un objet fixe (par exemple, l'enthousiasme) ; onze facteurs vertueux (par exemple, la persévérance) ; six afflictions racines (par exemple, l'ignorance) ; vingt afflictions accessoires (par exemple, l'irritabilité) ; et quatre facteurs variables (par exemple, l'analyse). Dans ce contexte, les formations mentales dépendent nécessairement de la conscience mentale¹⁰⁴.

5. La catégorie de *dharma* regroupant les consciences

Disons déjà qu'en général, il y a trois termes tibétains interchangeable dans les discours sur l'esprit : conscience (tib. *shes*), esprit (tib. *sems*) et appréhension (tib. *rig*). Le *Compendium des manières de connaître* (tib. *blo rig*) de Gyamtso (1984) qui s'appuie sur les travaux de Dignāga (480-540) et Dharmakīrti (600-660), propose les définitions suivantes : *sems*, que l'on traduit par « esprit », est défini comme ce qui est clair et conscient (tib. *gsal zhing rig pa*) ; *shes pa*, que l'on traduit par « conscience », est défini comme ce qui appréhende son objet (tib. *yul rig pa*) ; et *rig pa*, que l'on traduit par « appréhension », est défini comme ce qui fait l'expérience d'un objet de compréhension (tib. *gzhal bya myong ba*). Kongtrül (1811-1899) écrit ainsi :

Les trois termes « conscience », « esprit » et « appréhension » sont de manière générale associés à la collection de six consciences. Ces mêmes termes pour les écoles [tardives] du Madhyamaka et du Yogācāra peuvent aussi être présentés au sens large comme une collection de huit consciences. Dans tous les cas, on définit [l'agrégat des consciences] comme une appréhension d'un objet spécifique [par exemple, appréhension visuelle d'une forme, appréhension auditive d'un son, appréhension olfactive d'une odeur, etc.], c'est-à-dire la connaissance d'un objet ; cette activité mentale correspond à la cognition d'objets spécifiques¹⁰⁵.

Kongtrül poursuit en écrivant que :

La présentation propre aux [écoles Kagyu (tib. *bka' brgyud*) et Nyingma (tib. *rnying ma*)] donne [une définition] spécifique pour chacun de ces termes :

- la [huitième conscience], la conscience-de-base [ou réceptacle¹⁰⁶] est « l'esprit », celle-ci s'active en fonction d'un référent ; elle dirige l'attention sur la variété des objets qui lui sont présentés et accumule les semences (c'est-à-dire les tendances habituelles, les impressions) ;

avec l'esprit et la présence de facteurs non concordants. Pour plus d'information, voir les travaux de Kongtrül.

104. TRUNGPA écrit ainsi : « The Lord of Speech refers to the use of intellect in relating to our world [...]. The concepts are taken too seriously ; they are used to solidify our world and ourselves. If a world of nameable things exists, then "I" as one of the nameable things exists as well » (*Cutting Through Spiritual Materialism*, p. 6-7). Le terme « matérialisme », associé ici au « Seigneur de la parole », correspond à une tendance à fixer ou à figer une situation par l'entremise du processus conceptuel.

105. Tib. [...] *sems yid rnam shes pa gsum po bye mdo gnyis kyis rtshog drug gi spyi sgrar 'dod dbu sems gnyis kyis kyang phul par bstan pa'am sgra yangs pa'i dbang du na tshogs brgyad kyi spyi sgrar sbyor te / mtshan nyid can gyi ngo bo rnam par rig cing shes par byed pas rang rang gyi dmigs pa'i ngo bo so sor rtog pa'i bdag nyid can gyi sems so/.*

106. Dans le DhDhV, le terme « conscience-réceptacle » n'est pas utilisé, c'est plutôt l'expression « ensemble des semences » (sk. *sarvabijakam* ; tib. *sa bon thams cad*) qui est choisie. À noter que Kongtrül précise que cette conscience est dite obscure et neutre.

- la [septième conscience], c'est-à-dire l'esprit affligé, est « un processus mental » qui correspond au fait de penser en termes de « moi » et de penser par erreur en fonction de l'arrogance que créent les processus mentaux. Dans ce contexte, l'esprit affligé est conscient en tout temps, il prend l'aspect dynamique du « je » ;
- les six consciences actives et engagées sont définies comme des consciences appréhendant leur objet respectif, c'est-à-dire qu'elles dirigent l'attention vers la variété de leurs objets. Elles s'activent en fonction de leur objet respectif¹⁰⁷. [On y compte cinq consciences des sens et une conscience mentale.]

Le processus de déconstruction qui amène à observer les consciences (en tant que *dharma*) est certainement le plus subtil et le plus difficile à appliquer. Disons déjà que dans la division entre sujet et objet, les consciences jouent le rôle de sujet qui saisit¹⁰⁸. On répond ainsi à la question du « qui observe quoi ? ». Autrement dit, dans ce contexte, ce sont des *dharma* qui observent des *dharma*. L'idée de moi et de mien est superflue. En cela, le problème d'une division entre sujet et objet n'est pas nécessairement une innovation de l'école Yogācāra, elle trouve ses racines dans les premiers enseignements du Bouddha.

Cela dit, la réflexion au sujet des *dharma* que propose le DhDhV amène à adopter une position philosophique nommée *viññaptimātra* (terme que l'on peut traduire par « appréhension seulement »). Cette proposition philosophique n'est pas une position formelle, elle est fonctionnelle ou pragmatique comme le supposent les étapes de méditation proposées à la stance 50 :

En orientant ainsi l'attention, il y a « appréhension seulement ».
 Avec ce référent, il n'y a pas d'objet sur lequel poser l'attention.
 N'ayant pas d'objet comme repère,
 il n'y a pas de référent « appréhension seulement ».
 N'ayant pas ces repères, on accède à une attention sans dichotomie¹⁰⁹ (50).

107. Tib. *gtso bor btsan pa'am sgra dog pa'i dbang du ni gsum po so sor sbyar te / phung khams skye mtshed thams cad kyi bag chags sam sa bon bsags pa dang sna tshogs la dmigs pa dang don la sems pas na sems su bzhas pa gang yin pa de ni kun gzhi'i rnam shes kho na dang / shes pa gang zhig dus rtag tu gsal ba'i rnam par nga'o snyam yid la byed pa'i rgyal gyis khengs pa dang ldan pas rlom sems shing ngar sems pa'i bdag nyid can yin pas na yid du zhag pa yin pa de ni nyon mongs can gyi yid kho na dang / bye brag sna tshogs la gsal bar dmigs te yul bye brag so sor 'jug pas na rnam shes su bzhas pa gang yin pa de ni 'jug shes tshogs drug go na la bya ste [...]. Dans cette subdivision, on fait une distinction entre les consciences des sens (capacité psychique) et les facultés des sens (capacité physique — forme résultante).*

108. S'adressant à des pratiquants, TRUNGPA écrit ainsi que le « Seigneur de l'esprit » se définit comme suit : « The Lord of Mind refers to the effort of consciousness to maintain awareness of itself » (*Cutting Through Spiritual Materialism*, p. 7). Il fait spécifiquement référence ici au travail de l'esprit affligé, la septième conscience, c'est-à-dire la tendance à penser en termes de « je », de « moi » et de « mien ».

109. Tib. *de ltar dmigs las rnam rig tsam / dmigs las don rnam mi dmigs dang / don rnam mi dmigs pa las ni / rnam par rig tsam mi dmigs dang / de mi dmigs las gnyis po ni / khyad par med pa'i dmigs la jug [...].* La reconstitution sanskrite : *tathā lambāc ca viññaptilambo viññaptimātrake / lambīte lambitā nārthā arthānā-lambanāt tathā / jñāptimātram nirālambaṃ tannirālambanād ubhau / lambe 'viśeṣake vṛttau [...].* Ce que l'on traduit par : en prenant un tel référent, il y a l'appréhension comme référent, lorsque l'appréhension seulement est atteinte, les objets ne sont pas atteints. Lorsqu'il n'y a pas atteinte d'objet, la préhension seulement est atteinte. Du fait que la [préhension] est sans atteinte, les deux (sujet-objet) se dissolvent (*vṛttau*) dans une atteinte sans spécificité. On traduit ici toutes les formes du terme *lamb* par « référent » ou par « atteinte » pour le distinguer du terme *artha* que l'on traduit par « objet ». L'utilisation de deux termes semblables : « appréhension » et « préhension », qui ne se distinguent que par le préfixe ad/ap, sert ici à souligner la présence et l'absence du préfixe sanskrit *vi* dans la reconstitution sanskrite. Enfin, le terme

Cette stance qui s'organise en fonction du principe de causalité indique qu'avec la définition des *dharma* que propose le DhDhV (stance 4 et 5), on en vient à considérer que tout *dharma* est « appréhension seulement » ; en les considérant ainsi, l'objet saisi (quel qu'il soit) ne peut plus être considéré comme existant de manière autonome à l'extérieur ou indépendant du sujet qui saisit. Pour l'individu, qui s'engage sur cette voie, l'apparence grossière d'un objet est le résultat d'un processus cognitif. L'impression d'être un sujet qui saisit est aussi le résultat d'un processus cognitif, il est « appréhension seulement ». Et si l'expérience ne peut être réduite à cette dualité ou à cette dichotomie, que peut-on en dire ? Elle est par nature sans dichotomie. À cet effet, peut-être que seul le silence du Bouddha peut parler.

Quoi qu'il en soit les étapes de pratique proposée par le DhDhV ont souvent été associées à une pratique progressive de la vision profonde, *vipaśyanā*, ce que Cox nomme à tort ou à raison *insight*. Mais elles ont aussi été associées à des pratiques dites yogiques plus tardives (par exemple, Mahāmudrā et Dzogchen)¹¹⁰.

EN GUISE DE CONCLUSION

Si le terme *dharma* a fait couler beaucoup d'encre depuis des siècles chez les universitaires, au terme de cette réflexion, on peut mieux apprécier le fait que son utilisation au pluriel n'est pas qu'une abstraction (*historical construct*) ; qu'il n'est pas simplement utile pour expliquer et classifier, mais comme le montre l'étude du DhDhV, l'utilisation de ce terme suppose aussi une démarche reposant sur les notions d'impermanence, d'interdépendance, etc. En faisant référence à des événements concrets et spécifiques (par exemple, une sensation du corps), son utilisation vise à organiser la pensée face à tout ce qui se présente à l'esprit, où que ce soit, et en toutes circonstances. On y voit donc une application concrète dans la vie de tous les jours des pratiquants et pratiquantes bouddhistes.

En d'autres mots, l'utilisation du terme *dharma* au pluriel s'avère être un instrument qui, avec ses listes (par exemple, les cinq *skandha*), encapsule un point de vue permettant de poser l'attention. Un point de vue n'y est pas idéal ou parfait, mais fonctionnel. Ces manières d'orienter l'esprit font partie d'un des trois entraînements sur la voie bouddhique, celui du développement de la connaissance. Il en ressort que

préhension, qui se définit comme la faculté de saisir quelque chose, est compris ici comme le fait de percevoir ou de reconnaître.

110. Le terme sanskrit *yoga* est un dérivé de la racine sanskrite *yuj* qui signifie harnacher, atteler, joindre, lier. Il est couramment laissé en sanskrit par les traducteurs parce que sa traduction est difficile. Dans plusieurs utilisations, il vient à signifier « conduite » ou « pratique », on le comprend aussi au sens de méditation. Selon May, il fait référence à une technique d'ajustement intérieur. En cela, la pratique du *yoga* implique un travail sur soi-même destiné à un but précis (la libération ou l'Éveil). Cette pratique nécessite des moyens pour atteindre ce but, le DhDhV en propose un en quatre étapes. Suivant les *Prajñāpāramitāsūtra*, ces quatre étapes d'exercices méditatifs sont ainsi destinées à parfaire la connaissance par excellence, qualifiée de non conceptuelle (sans dichotomie). Dans cette démarche, on utilise souvent le raisonnement pour arriver à ce qui est inexprimable, et cela malgré le fait que ce qui est inexprimable est en tout temps accessible à un individu. Voir Jacques MAY, « La philosophie bouddhique idéaliste », *Asiatische Studien/Études asiatiques*, 25 (1971), p. 281.

l'utilisation du terme *dharma* dans le DhDhV n'a rien d'original, il réitère simplement les propos de textes les plus anciens.

Pourtant le DhDhV lui donne peut-être tout son sens lorsqu'il situe plus spécifiquement ce terme dans une réflexion sur les processus cognitifs et leur influence sur l'expérience (le *saṃsāra* et/ou le *nirvāṇa*). Il est alors surprenant de considérer que les trois types de *dharma* impliqués par exemple dans la perception d'une main, c'est-à-dire 1) la main (l'objet) ; 2) l'attribution du mot « main » (l'expression) ; 3) les consciences (le sujet) suivies de ses facteurs mentaux sont tous considérés à égalité : comme des objets de connaissance (commun ou non commun). Ce qui n'est pas anodin.

Cet exercice de déconstruction dans le développement de la connaissance répond clairement à une nécessité pour cette communauté de prendre en considération autant ce qui est apparent et concevable (par exemple, les choses, l'attribution de mots, les processus de perception, etc.) que ce qui échappe à l'intellect : l'indescriptible, l'inconcevable. Et suivant l'étude du DhDhV, ces deux aspects de l'expérience ne seraient ni une même chose ni des choses séparées.