

Didier Treutenaere

La notion de « vacuité » dans le Canon *pāli* : traduction commentée du *Suññataloka-sutta*

Résumé

La tradition *pāli* fait un usage spécifique de la notion de « vacuité » (*suññata*).

La présente traduction du *Suññataloka-sutta*, « Sermon sur la vacuité du monde », est l'occasion d'une brève étude de la définition de la « vacuité » et de son usage dans les textes du Theravāda ; elle permet d'éclairer la notion de « monde » (*loka*) et de s'interroger sur celle d'*(an)attā*. Cette triple analyse illustre une caractéristique-clé des enseignements du Bouddha : leur concentration sur ce qui est utile à la libération de la souffrance.

L'auteur

Didier Treutenaere est diplômé en philosophie de l'Université Paris-Sorbonne. Spécialiste des textes bouddhistes en langue *pāli*, il vit en Thaïlande où il poursuit ses travaux d'écriture et de traduction consacrés à la tradition Theravāda.

Introduction

Le titre du *Suññataloka-sutta*¹, « Sermon sur la vacuité du monde », semble annoncer l'existence d'une vacuité générale. Mais son contenu enseigne... tout l'inverse.

Comme nous y a habitué le Bouddha, une expression commune mais incertaine, en particulier lorsqu'elle véhicule les croyances du brahmanisme, doit être redéfinie à la lumière du Dhamma. Le *Suññataloka-sutta*, au cœur de la trame des 250 *suttā* du *Saḷāyatana-saṃyutta*², tous consacrés au rôle joué par nos sens dans notre enchaînement au cycle des renaissances (*samsāra*), procède à la redéfinition radicale des deux termes de l'expression : il réduit la notion de « monde » à ce qui nous lie à lui ; il limite la notion de « vacuité » à l'absence, dans le monde ainsi réduit, d'un principe permanent, d'un *attā*.

- Traduction
- Commentaire

¹ *Suññatalokasutta* (S/SAM IV/1/9/2/n° 85). Toutes nos références canoniques sont celles du *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka 4.0* (*Vipassana Research Institute*).

² Premier chapitre du livre IV du *Saṃyutta-nikāya*.

Sur la vacuité du monde

Alors, le Vénérable Ānanda [³s'avance vers le Bhagavā ; s'en étant approché et lui ayant présenté ses respects, il s'assoit à ses côtés. Ayant pris place, le Vénérable Ānanda] s'adresse ainsi au Bhagavā :

– Bhante, on⁴ dit « le monde est vide⁵, le monde est vide ! ». Dans quel sens dit-on, Bhante, que « le monde est vide » ?

– En ce sens, Ānanda, qu'il est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā*⁶ ; c'est dans ce sens que l'on dit du monde qu'il est vide.

Et, Ānanda, qu'est-ce qu'« être vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā* » ?

En vérité, Ānanda, l'œil est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā* ; les formes visuelles sont vides d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā* ; la conscience visuelle est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā* ; le contact visuel est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā* ; [quelle que soit la sensation qui apparaît en ayant le contact visuel comme origine – qu'elle soit plaisante, déplaisante ou ni déplaisante ni plaisante –, elle aussi est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā*.]

[...⁷] quelle que soit la sensation qui apparaît en ayant l'intellect comme origine – qu'elle soit plaisante, déplaisante ou ni déplaisante ni plaisante –, elle aussi est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā*.

C'est ainsi Ānanda, que l'on dit que « le monde est vide » : il est vide d'un *attā* ou de quoi que ce soit appartenant à un *attā*.

³ Le passage entre crochets donne le contenu du premier ... *pe*... du texte ; *pe*, abréviation de *peyyāla* (« la répétition »), indique la reprise d'un fragment de phrase déjà énoncé en amont, dans un ou plusieurs *suttā*, ou d'une formule stéréotypée ; elle vise à éviter la trop grande répétition écrite de passages rigoureusement identiques, afin de ne pas augmenter inutilement la taille des textes, et en particulier, jusqu'à l'utilisation de l'imprimerie, l'épaisseur des manuscrits.

⁴ Ne sachant qui précisément utilise cette expression, et celle-ci étant si incertaine que le Bouddha est contraint de lui donner un contenu conforme au Dhamma, nous préférons l'indéfinition de « on dit que ». La répétition de l'expression, semblant indiquer son importance aux yeux de ceux qui l'utilisent, nous incite à y adjoindre un point d'exclamation.

⁵ *suñño loko*

⁶ *attena vā attaniyena vā*. Le choix est fait de ne pas traduire *attā*, pour une raison développée dans notre commentaire.

⁷ Une seconde marque ... *pe*... remplace la reprise de cette énumération pour chacune des cinq autres « sphères du contact » (*phassāyatana*) : l'ouïe (*sota*), l'odorat (*ghāna*), le goût (*jivhā*), le contact corporel (*kāya*), l'intellect (*manā*). L'énumération de référence, complète, à laquelle renvoie ce ... *pe*... se trouve dans le *Paṭhamasamiddhimārapañhāsutta* (S/SAM IV/1/7/6/n° 65).

Le « Sermon sur la vacuité du monde... » figure dans le troisième recueil du *Sutta-piṭaka*, le *Samyutta-nikāya*. Il se situe dans la quatrième partie de ce *nikāya*, le *Salāyatana-vagga*, le « Livre des six organes des sens », dont les *suttā* ont en commun d'illustrer sous de multiples angles les « trois caractéristiques » (*tilakkhaṇa*) dans leurs rapports avec les « cinq agrégats » (*pañcakkhandhā*) et les « six sphères du contact » (*cha phassakāyā*).

Ce texte n'est pas isolé : son contenu doctrinal est développé dans d'innombrables *suttā* ; il est de surcroît repris à la lettre dans plusieurs autres recueils canoniques⁸.

Examinons chacune des notions-clés de ce *sutta* : *loka*, *attā*, *suññata*.

1. *Loka* : une définition étroite

Loka est un terme très polysémique⁹, tout comme « le monde » dans notre langue : au sens large, il va jusqu'à englober tout l'univers ; au sens étroit il ne va plus concerner que les choses visibles qui nous entourent. Dans notre *sutta*, comme dans d'innombrables textes canoniques, *loka* est défini de manière particulièrement réductrice ; la raison en est simple.

Le Bouddha fixe ainsi l'objet de son enseignement :

— Hier comme aujourd'hui, je ne fais connaître que ces deux choses :
la souffrance et la cessation de la souffrance.¹⁰

Cette souffrance (*dukkha*) naît de la relation aux choses qui nous entourent, aux phénomènes qui nous concernent : ce sont nos six sens (l'Inde et le bouddhisme ajoutent l'intellect aux cinq sens corporels), et plus profondément les cinq agrégats (*khandhā*) constituant notre individualité (matière – *rūpa* –, sensation – *vedanā* –, perception – *saññā* –, formations mentales – *saṅkhārā* –, conscience – *viññāṇa* –), qui nous lient au douloureux cycle des renaissances (*samsāra*) :

— En bref, les cinq agrégats d'attachement¹¹ sont souffrance.¹²

Pour les besoins du processus de libération, « le monde » doit donc être réduit à ce qui nous attache à lui. Telle est bien la définition du monde donnée, en amont de notre *sutta*, par le *Samiddhilocapañhā-sutta* (« Les questions de Samiddhi sur le monde »)¹³ :

— Bhante, on dit « le monde, le monde ! ». Dans quel sens, Bhante, parle-t-on de « monde », de « manifestation du monde¹⁴ » ?

Là où est l'œil, là où sont les formes visuelles, là où est la conscience visuelle, là où sont les choses connues par la conscience visuelle, là est « le monde », « la manifestation du monde ». [...¹⁵] Là où est l'intellect, là où sont les phénomènes mentaux, là où est la conscience mentale, là où sont les choses connues par la conscience mentale, là est « le monde », « la manifestation du monde ».

⁸ Dans trois livres du *Khuddaka-nikāya* : le *Mahāniddeśa* (n°186), le *Cūḷaniddeśa* (n° 88), le *Paṭisambhidāmagga* (*Suññakathā*/6/10/n° 46) ; et dans l'*Abhidhamma* (*ABH/Kathāvatthu*/21/n° 234).

⁹ *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 588.

¹⁰ *Anurādhasutta* (S/SAM/III/1/4/n° 86).

¹¹ *pañcupādānakkhandhā*

¹² *Dhammacakkappavattanasutta* (S/SAM/V/12/2/1/n° 1081).

¹³ *Samiddhilokapañhāsutta* (S/SAM/IV/1/7/6/n° 68).

¹⁴ *lokapaññatti*

¹⁵ Ici encore la marque ... *pe...* indique la reprise de cette énumération pour chacune des quatre autres « sphères du contact » non citées : l'ouïe (*sota*), l'odorat (*ghāna*), le goût (*jivhā*) et le contact corporel (*kāya*). L'énumération reprend explicitement avec l'intellect (*mana*).

Là où il n’y a pas d’œil, pas de formes visuelles, pas de conscience visuelle, pas de choses connues par la conscience visuelle, il n’y a pas de « monde », de « manifestation du monde ». [...¹⁶] Là où il n’y a pas d’intellect, pas de phénomènes mentaux, pas de conscience mentale, pas de choses connues par la conscience mentale, il n’y a pas de « monde », de « manifestation du monde ».

Cette réduction « pédagogique » est résumée en une formule dans le livre II de l’*Abhidhamma*, le *Vibhaṅga* :

Les cinq agrégats d’attachement sont le monde. C’est ce qui est appelé « le monde ».¹⁷

Le monde ainsi redéfini est, comme toute chose, soumis au « trois caractéristiques » (*tilakkhaṇa*) : l’absence d’*attā* (*anattatā*), l’impermanence (*aniccatā*) et la souffrance (*dukkhatā*), celle-ci étant la conséquence des deux premières.

Le lien avec les caractéristiques de l’impermanence et de la souffrance est donné par le *Lokapañhā-sutta*, (« Sermon des questions sur le monde »)¹⁸ :

– Bhante, on dit « le monde, le monde ! ». Dans quel sens, Bhante, parle-t-on du « monde » ?
– On parle du « monde », ô moine, parce qu’« il se désintègre » / parce qu’« il est source de souffrance »¹⁹. En quoi se désintègre-t-il / est-il source de souffrance ? L’œil, ô moine, se désintègre / est source de souffrance, les formes visuelles se désintègrent / sont sources de souffrance, la conscience visuelle se désintègre / est source de souffrance, le contact visuel se désintègre / est source de souffrance, et quelle que soit la sensation qui apparaît en ayant le contact visuel comme origine – qu’elle soit plaisante, déplaisante ou ni déplaisante ni plaisante – elle se désintègre / est source de souffrance [...²⁰] C’est en ce sens, ô moine, que l’on parle du « monde » : il « se désintègre / est source de souffrance ».

Le lien avec la caractéristique de l’absence d’*attā*, quant à lui, est donné par notre « Sermon sur la vacuité du monde ».²¹

2. *Attā* : une définition précise

La place centrale de la notion d’*attā* dans le bouddhisme exige qu’elle soit parfaitement comprise ; se pose ensuite la question de sa traduction.

2.1. Du pronom au terme philosophique

Dans son usage courant, le mot *attā* désigne la personne elle-même, sous la forme d’un pronom réfléchi ou indéfini : on le trouve le plus fréquemment employé de cette façon, sans aucune intention philosophique.

Substantivé, devenu un nom, *attā* se transforme en un terme philosophique²² : il désigne alors ce qui fait qu’un être est, l’âme individuelle, ou quelque chose d’équivalent, dont l’existence est affirmée par toutes les religions... à l’exception du bouddhisme.

¹⁶ Cf. note 15.

¹⁷ *Kāyānupassanāniddeso* (ABH/*Vibhaṅga*/7/1/n° 362) et *Mātikā* (ABH/*Vibhaṅga*/12/1/n° 538 §2). Le Bouddha va également appliquer cette réduction au *summum bonum* du brahmanisme, le *sabba* (skt. *sarvaṃ*), « le Tout », l’une des appellations du *brāhman* : « Qu’est-ce que le *sabba* ? Simplement l’œil et les formes, l’oreille et les sons, le nez et les odeurs, la langue et les saveurs, le corps et les sensations tactiles, l’intellect et les idées. C’est cela, ô moines, qu’on appelle le *sabba* – *Sabbasutta* (S/SAM IV/1/3/1/n° 23).

¹⁸ *Lokapañhā-sutta* (S/SAM IV/1/8/9/n° 82).

¹⁹ Le verbe employé est *lujjati*, forme passive de *rujati* : il signifie à la fois « se briser » et « être source d’affliction ».

²⁰ Cf. note 7.

²¹ Le très bref *Commentaire* de ce *sutta* souligne que sa signification réside dans l’*anattalakkhaṇa* – *Suññatalokasutta-vaṇṇanā* (ATT/S/SAM IV/1/9/2/n° 85).

²² La notion d’*ātman*, dans son acception philosophique, apparaît dans les *Upaniṣad*, entre 400 et 800 avant notre ère.

2.2. L'*attā* est l'*ātman* du brahmanisme

L'*ātman* est le thème central des *Upaniṣad*²³ contemporaines du Bouddha ; l'*ātman* est même leur révélation suprême, celle qui permet de libérer enfin les êtres du cycle des renaissances.

À l'opposé, pour le Bouddha, c'est la fausse croyance en un *ātman* qui enchaîne les êtres au cycle des renaissances. Cette affirmation est si importante que l'enseignement du Bouddha fut fréquemment appelé *anattavāda*, « la voie sans *attā* » ; et d'après la tradition, le deuxième sermon tenu par le Bouddha à ses cinq premiers disciples fut précisément le « *Sutta* sur la caractéristique de l'absence d'*attā* »²⁴.

Ce que le Bouddha s'efforçait de disqualifier n'était pas tant la cohérence théorique des croyances brahmaniques que leurs conséquences négatives sur le plan existentiel : il existe une prétention naturelle de la conscience à être une réalité immuable et permanente ; et une tension tout aussi naturelle entre cette prétention et le constat par la même conscience de ses propres limites, de son caractère conditionné, de son impermanence ; cette tension entretient la « soif » (*taṇhā*), le désir qui produit l'attachement (*upādāna*), lui-même source du devenir (*bhava*) engendré par la volonté de renaissance. En flattant cette prétention, en la hissant jusqu'au niveau de l'auto-déification, le brahmanisme ne fait qu'accentuer cette tension et les souffrances qu'elle engendre. Le bouddhisme, à l'inverse, en luttant contre cette prétention, apaise la tension et ouvre la voie à l'extinction de la souffrance. Quelques vers résumant cette suppression de l'un des pôles à l'origine de la tension ; là où le brahmanisme affirme que « tout ce qui n'est pas l'*ātman* est souffrance »²⁵, le bouddhisme réplique :

Seule la souffrance se produit.
Seule la souffrance dure et disparaît.
Rien d'autre que la souffrance ne se produit.
Rien d'autre que la souffrance ne s'arrête.²⁶

Le Bouddha, lorsqu'il choisit d'exposer la réalité de l'inexistence en chaque être d'un principe permanent, s'oppose donc nécessairement et frontalement à la croyance contraire telle qu'elle est formulée par les brahmanes.²⁷ En témoigne l'expression même par laquelle le Bouddha conclut chacune de ses démonstrations consacrées à la négation d'un tel principe : *netam mama, nesohamasmi, na meso attā*²⁸.

Tout ce qui est parvenu à l'existence, composé, voulu, co-produit par des conditions, est impermanent. Tout ce qui est impermanent est souffrance. Tout ce qui est souffrance ne peut être « à Moi », « ce que Je suis », « mon *attā* ». Voilà ma doctrine.²⁹

• *netam mama*

« ce n'est pas à Moi »

• *nesohamasmi*

« Je ne suis pas Ceci » prend l'exact contre-pied de la formule « *so haṃ* », « Je suis Ceci »³⁰, par la-

²³ Ce thème est par exemple posé par le sage Yājñavalkya dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (vers le VI^e siècle avant notre ère).

²⁴ *Anattalakkhaṇasutta* (S/SAM III/1/6/7).

²⁵ *Ato 'nyad ārtam* est un leitmotiv des *Upaniṣad*.

²⁶ *Vajirāsutta* (S/SAM I/5/10). Cf. Également le *Kaccāyanagottasutta* (S/SAM II/1/2/5).

²⁷ Cf. l'incontournable ouvrage sur cette opposition : Michel Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? – La querelle brahmanes-bouddhistes*, Éditions du Panama, Paris, 2008.

²⁸ Cette expression apparaît près de 200 fois dans le *Sutta-piṭaka*.

²⁹ *Kimditthikasutta* (S/AṄG X/10/3).

³⁰ Cette reconnaissance de la présence d'un *ātman* est également énoncée dans la *Chāndogya-Upaniṣad* sous la forme « *tat tvam asi* », « tu es Cela ».

quelle les brahmanes expriment le fait que chacun peut ressentir l'être de son être, le « Je » véritable, indéfinissable, éternel, caché au plus profond de la conscience, derrière les voiles de l'illusion ; cette formule devait progressivement devenir l'un des mantras les plus usités de l'hindouisme, une formule infiniment répétée par laquelle le pratiquant peut saisir l'essence de son être et comprendre qu'elle est en fait la réalité ultime, la base de l'univers, le *brāhman*.

• *na meso attā*

« ce n'est pas mon *ātman* »

Dans les sermons du Bouddha et de ses disciples, le terme *anattā* désigne donc, sans contestation possible, avant tout, et presque exclusivement, l'inexistence de l'*ātman* des brahmanes.³¹

3. *Suññata* : absence d'*attā* et libération

Si la croyance fautive en l'existence d'un *attā* contribue à enchaîner les êtres au *samsāra*, la démonstration de son inexistence est libératrice. Cette démonstration suit une double voie.

▪ La voie du raisonnement, de la logique, de l'argumentation, consiste à rechercher dans l'être, agrégat par agrégat, organe par organe, où pourrait bien se nicher une quelconque preuve de la présence d'un *attā*. Ainsi, l'analyse de ce qu'est concrètement un être donne naissance à un raisonnement (en apparence) simple : l'être est composé de cinq *khandhā* ; dans la mesure où ces agrégats, tout comme leur assemblage, sont conditionnés, impermanents et sources de souffrance, aucun de ceux-ci, ni la relation qui les réunit en une personne, ne peuvent être considérés comme renvoyant ultimement à un « être véritable », à un « être de l'être », ni à quoi que ce soit que l'on souhaiterait pouvoir considérer ainsi.

La forme matérielle, *bhikkhū*, est sans *attā*.

Les sensations sont sans *attā*.

Les perceptions sont sans *attā*.

Les créations mentales sont sans *attā*.

La conscience est sans *attā*.³²

Le Bouddha illustre la nature « inessentielle » de chaque groupe de *khandhā* en comparant le corps à un bloc d'écume, la sensation à une bulle, la perception à un mirage, les créations mentales à du plantain et la conscience à un tour de passe-passe !³³

▪ La voie de la pratique méditative (*bhāvanā*) aboutit de manière intuitive aux mêmes constats :

Le *bhikkhu* voit, observe et examine de façon appropriée toute forme physique, qu'elle soit passée, future ou présente, interne ou externe, grossière ou subtile, commune ou sublime, lointaine ou proche. À lui qui la regarde, l'observe et l'examine de façon appropriée, la forme physique va apparaître vide, vaine, sans « essence »³⁴ ; quelle « essence » pourrait se trouver dans la matière ?

Le *bhikkhu* voit, observe et examine de façon appropriée toute sensation [...].

Le *bhikkhu* voit, observe et examine de façon appropriée toute perception [...].

³¹ Deux substituts de l'*ātman* subissent un rejet parallèle : (1) Le *jīva* du brahmanisme, désignant ce qui, de l'individualité, évolue et voyage de corps en corps jusqu'à la libération définitive (l'*ātman*, par essence immuable et éternellement libéré, ne pouvant ni évoluer, ni transmigrer) ; ce *jīva* est ce qui se rapproche le plus de l'âme individuelle telle que l'entendent les traditions occidentales. (2) Le *puggala*, que le courant schismatique *puggalavāda* concevait comme une individualité « ni identique aux agrégats, ni différente d'eux », transmigrant d'une existence à une autre et subsistant même au sein de la béatitude définitive du nirvana.

³² *Anattasutta* (S/SAM III/1/2/3) ; développé dans l'*Anattalakkhaṇa-sutta* (S/SAM III/1/6/7).

³³ *Phenapiṇḍūpamasutta* (S/SAM III/1/10/3).

³⁴ Le terme employé ici est (*a*)*sāra* : au sens propre, la partie la plus profonde, la plus importante de quelque chose, comme le cœur d'un arbre ; au sens philosophique, l'« essence » – ce qui, d'un être, est pensé comme immuable – ou la « substance » – ce qui existe par soi-même, sans provenir d'autre chose.

Le *bhikkhu* voit, observe et examine de façon appropriée toute création mentale [...].

Le *bhikkhu* voit, observe et examine de façon appropriée toute conscience, qu'elle soit passée, future ou présente, interne ou externe, grossière ou subtile, commune ou sublime, lointaine ou proche. À lui qui la regarde, l'observe et l'examine de façon appropriée, la conscience va apparaître vide, vaine, sans « essence » ; quelle « essence » pourrait se trouver dans la conscience ? ³⁵

La « vacuité » correspond ainsi au constat, rationnel et/ou méditatif, de l'absence dans notre être d'un *attā* ou de quoi que ce soit d'« essentiel » ou de « substantiel » *au sens philosophique*.

Dans les textes *pāli*, le terme *suññata* a par conséquent un triple usage ; il s'applique à : (a) l'absence d'*attā* dans les différents composants de l'être, (b) la réalisation de cette absence à chaque stade de la progression méditative³⁶, (c) l'état ultime auquel accède l'ascète lorsque la réalisation de cette absence est parfaite.

« Nous pénétrerons et demeurerons dans la pure, sublime et suprême vacuité »³⁷.

4. Traduction et déviation

Certains traducteurs choisissent de traduire l'*attā* métaphysique par « le Soi », avec un grand S permettant de le distinguer du « soi » quotidien ; le danger de cette traduction est illustré par l'intérêt qu'y trouvent certains auteurs tentés de subrepticement glisser du « Soi » au « soi », de transformer la pédagogie de la négation d'un principe essentiel de l'être en une négation de l'être, voire en une négation de la réalité ultime de toute chose.

Pour le Theravāda, il n'y a pas d'*attā* « essentiel » et « substantiel » mais il y a bien de la substance, de la matière, dans la nature ; ce qui est illusoire et vide, c'est la croyance que le rassemblement (impermanent) des composants bien réels (mais eux-mêmes permanents) de l'être en une somme (temporaire) puisse posséder une unité permanente, éternelle ; il n'y pas de négation du rassemblement sans cesse mouvant d'agrégats en une personne, mais refus de l'illusion qui confère une indépendance de cette personne par rapport à la somme de ses agrégats et *a fortiori* attribue cette indépendance à une « âme ».

Les douteuses traductions d'*attā* donnant lieu à des spéculations à mille lieues de la voie pragmatique enseignée par le Bouddha, il nous semble préférable de ne pas traduire le terme *attā*, de conserver ainsi le sens précis qui lui est donné par le corpus *pāli*.

Conclusion

Le *Suññataloka-sutta* présente une double réduction des notions de « monde » et de « vacuité ». Inséré dans la trame des définitions croisées données par les autres textes de son *vagga*, il offre une parfaite illustration de la stratégie de l'*anattatā* mise en œuvre par le Bouddha avec pour objectif d'éteindre la prétention égocentrique alimentant les feux du *saṃsāra*.

Suññato lokaṃ avekkhassu, Mogharāja sadā sato ;

Attānudiṭṭhiṃ ūhacca, evaṃ maccutaro siyā ;

Evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ, maccurājā na passatī'ti.

Considère le monde comme vide, Mogharāja, avec une attention constante ;

Détruis la croyance en un *attā*, c'est ainsi tu triompheras de la mort ;

Celui qui considère le monde de cette façon, échappe au regard du Roi de la Mort ! ³⁸

³⁵ *Phenapiṇḍūpamasutta* (S/SAM III/1/10/3).

³⁶ *Cūlasuññatasutta* (S/MAJ III/3/1).

³⁷ *Idem* (n° 184) : *parisuddhaṃ paramānuttaraṃ suññataṃ upasampajja viharissāmā'ti.*

³⁸ *Mogharājamānavapucchā* (S/KHU/Suttanipāta/5/15/n° 1125).

Table des matières

Introduction	p. 1
Traduction	p. 2
Commentaire	p. 3
1. <i>Loka</i> : une définition étroite	p. 3
2. <i>Attā</i> : une définition précise	p. 4
2.1. Du pronom au terme philosophique	p. 4
2.2. L'<i>attā</i> est l'<i>ātman</i> du brahmanisme	p. 5
3. <i>Suññata</i> : absence d'<i>attā</i> et libération	p. 6
4. Traduction et déviation	p. 7
Conclusion	p. 7
