

Postface à Apparence et Réalité

Par Philippe Cornu

L'ouvrage de Guy Newland sur les deux réalités, conventionnelle et ultime, telles qu'elles sont exposées dans les quatre écoles philosophiques reconnues par le bouddhisme tibétain est d'une remarquable clarté et d'un intérêt pédagogique indéniable pour quiconque souhaite s'engager dans l'étude de la philosophie bouddhique. Mais comme lui-même l'indique, il expose plus particulièrement dans cet ouvrage la vue de l'école guélougpa à laquelle il s'est familiarisé de par ses longues études auprès d'éminents guéshés. À plusieurs reprises, il signale qu'il existe différentes interprétations concernant ces mêmes écoles philosophiques dans les autres courants du bouddhisme tibétain. Il faudrait rajouter qu'à l'extérieur du bouddhisme tibétain, les différences d'interprétation sont encore plus grandes. Cette postface a été composée dans l'idée de donner quelques informations complémentaires au lecteur familier de l'une ou l'autre des autres écoles tibétaines ou même d'une autre forme de bouddhisme non-tibétain. Il faudrait un livre entier si l'on voulait développer les raisons des choix philosophiques de chaque école, et comme le dit à juste titre Stéphane Arguillèreⁱ, il faudrait avoir étudié en détail la pensée de tous les grands auteurs tibétains de traités philosophiques pour s'en faire une idée précise, travail gigantesque qui n'a été jusqu'ici qu'ébauché par quelques chercheursⁱⁱ. Je me bornerai essentiellement, dans ces quelques pages, à survoler d'abord quelques-unes des différentes orientations philosophiques du bouddhisme en dehors du contexte purement tibétain (bouddhisme ancien, Theravāda, Chine), puis à analyser un peu plus en détail quelques-uns des points de vue au sein des quatre écoles tibétaines : Nyingmapa, Sakyapa, Kagyüpa et Guélougpa.

L'approche philosophique du bouddhisme tibétain et le monde bouddhiste

Quelques remarques d'ordre général pour commencer : quelle que soit leur école, les érudits du bouddhisme tibétain se sont dotés d'une solide tradition exégétique et se sont toujours efforcés de systématiser leur compréhension de l'ensemble des systèmes philosophiques du bouddhisme. C'est de cet effort que sont nés les *Siddhānta* (tib. *Grub-mtha'*), véritables manuels de philosophie dont la littérature religieuse tibétaine abonde. Cependant, il serait peu prudent d'attribuer à ces manuels didactiques destinés aux études monastiques une valeur universelle applicable à toutes les formes du bouddhisme. Ces ouvrages ont en effet été composés au Tibet, dans un contexte historico-géographique précis et leur contenu n'est donc pas nécessairement extrapolable au bouddhisme indien du Sud par exemple, ou au bouddhisme sino-japonais. On peut en donner un exemple : les manuels philosophiques tibétains se

représentent les écoles philosophiques du Hīnayāna ou Petit véhicule en l'espèce de deux écoles indiennes, l'école vaibhāṣika, dite de la Grande Exposition, et l'école sautrāntika, dite des Sūtras. Il serait tentant, comme le suggèrent parfois les auteurs tibétains, de s'en tenir à leur description de ces deux écoles et de conclure que l'on a ainsi acquis une vision complète et définitive de la philosophie hinayaniste des écoles anciennes du bouddhisme indien. C'est ainsi que nombre d'auteurs tibétains considèrent le système vaibhāṣika comme représentatif des dix-huit écoles anciennes du bouddhisme indien. Toutefois, en examinant de plus près ce que l'on sait actuellement des dix-huit écoles primitives, il apparaît que le système vaibhāṣika des auteurs tibétains correspond plus particulièrement à la description de l'une de ces dix-huit écoles, celle des Sarvāstivādin ou "Pan-réalistes", issue du tronc des Sthaviravādin ("Anciens") et implantée principalement dans la région du Cachemire qui eut des relations suivies avec le Tibet. La même constatation vaut pour le système des Sautrāntika ("Ceux qui suivent les Sūtra"), encore appelés Saṅkrāntivādin ("Ceux qui soutiennent la transmigration des agrégats d'une existence à l'autre"), qui sont une branche dissidente issue des Sarvāstivādin. Peut-on dès lors étendre leurs convictions philosophiques à l'ensemble des autres écoles du Hīnayāna ? La prudence est de rigueur, surtout lorsque l'on sait qu'un certain nombre de ces autres écoles professaient des opinions contraires et étaient peu enclines, par exemple, à partager l'engouement des Sarvāstivādin pour une vision réificatrice de la réalité. Tel est le cas de l'école Theravāda, issue elle-aussi du tronc initial des Sthaviravādin. Cette école issue des écoles anciennes du bouddhisme indien est actuellement la seule survivante. On pourrait penser qu'elle professe des vues semblables à celles des Sarvastivādin/Vaibhāṣika ou encore à celles des Sautrāntika. Il n'en est rien. Si l'on compare les idées développées dans les textes d'*Abhidhamma* du canon pāli avec celles que l'on trouve dans l'*Abhidharmakośa* sarvāstivādin, on constate de nombreuses divergences. Si l'on écoute les enseignements des maîtres actuels du Theravāda, les divergences sont encore plus évidentes. Parmi les plus importantes, on relève une philosophie bien plus modérément réaliste que celle des Sarvāstivādin, avec un refus de souscrire à l'existence inhérente des phénomènes passés et futurs. Ce n'est pas le lieu ici de développer les différences de conviction entre les écoles anciennes, mais il est clair que les idées du Theravāda, seul système vivant issu du Hīnayāna ancien, diffèrent beaucoup de celles des Vaibhāṣika et se doivent d'être étudiées en elles-mêmes, dans leurs sources directes et leur actualité et non d'après les ouvrages philosophiques tibétains, ce d'autant plus que les auteurs tibétains ne furent jamais en contact direct avec les Theravādin installés au Sri Lanka et dans le Sud-est asiatique. Ce qui vaut pour le Theravāda est aussi dans une certaine mesure vrai pour les autres écoles anciennes, qui mériteraient toutes une étude à part. Pour notre malheur, nous ne possédons que peu de textes de ces différentes écoles, leurs canons ne nous étant pas

parvenus. Seuls quelques textes traduits en chinois ou en tibétain nous permettent de nous en faire une idéeⁱⁱⁱ.

Il existe une autre particularité propre à l'ensemble du bouddhisme tibétain : bien que tous les grands textes indiens cittamātra d'Asaṅga, de Vasubandhu et de leurs successeurs aient été traduits en tibétain, l'école cittamātra de l'Esprit seul, encore appelée Vijñānavādin ou Yogācāra, n'a jamais fait souche en tant que telle au Tibet. Elle y est étudiée, mais aucune des quatre écoles tibétaines n'y souscrit, toutes se réclamant de la vue de la Voie médiane. Toutefois, à la différence de l'école guélougpa qui renie toute description de type idéaliste du monde et réfute l'ensemble des thèses cittamātrin, les autres écoles, on le verra, ont fréquemment eu recours à certaines de ces thèses (les huit consciences, etc.) pour décrire la dynamique du saṃsāra, mais en les subordonnant à la vue mādhyamika de la vacuité. Cette différence de point de vue avec les Guélougpa les rapproche d'un certain nombre de philosophes mādhyamika de l'Inde adeptes du Yogācāra-mādhyamika (Śāntaraksita, Kamalaśīla, Haribhadra) qui ne reniaient pas la description cittamātrin au niveau de la réalité conventionnelle, en prenant soin cependant d'affirmer une pure vue mādhyamika à propos de la réalité ultime. En Chine, par contre, le Cittamātra/vijñānavāda a fait souche sous l'impulsion de Paramārtha et surtout de Xuangzang (600-664), le fondateur de l'école Faxiang (école des caractéristiques des phénomènes) et l'auteur de la *Vijñāptimātratāsiddhi*^{iv}, véritable somme des théories cittamātrin. La pensée cittamātrin a eu un grand impact dans le bouddhisme chinois où elle a influencé l'école Huayan dite de l'Ornementation Fleurie et le Chan. Dans un premier temps, l'école idéaliste Faxiang (Cittamātra) s'opposa à l'école mādhyamika chinoise dite des Trois Traités (Sanlun), fondée par les successeurs de Kumārajīva. Mais par la suite, à la différence de ce qui s'est passé au Tibet, les bouddhistes chinois des écoles Tiantai, Huayan et Chan, plus soucieux de synthèse que de singularités d'écoles philosophiques, ont finalement préféré opérer une refonte du Mādhyamika et du Cittamātra à la lueur de l'exégèse des grands sūtra tels que l'*Avataṃsakasūtra*, le *Laṅkāvatārasūtra* et le *Sūtra du Lotus*. De fait, si l'on se demande par exemple à quel courant philosophique se rattache l'école Chan/Zen, on ne tarde pas à découvrir qu'elle a en fait intégré les grandes notions du Mādhyamika et du Cittamātra dans sa pratique, sans s'attacher doctrinalement à l'une plus qu'à l'autre. Soit dit en passant, l'attention portée à l'étude des sūtra du Mahāyāna fut toujours bien plus importante dans le bouddhisme chinois que dans le bouddhisme tibétain, où l'étude a toujours davantage porté sur les traités (śāstra) des maîtres indiens et leurs commentaires philosophiques que sur les sūtra eux-mêmes.

Ces quelques remarques d'ordre général n'ont d'autre but que de sensibiliser les habitués du bouddhisme tibétain à l'existence d'autres formes du bouddhisme et à d'autres manières de réfléchir sur l'enseignement du Bouddha, ce qui permettra peut-être d'éviter une tendance à la généralisation à partir du seul contexte tibétain.

Les différents points de vue philosophiques au sein des écoles tibétaines

Les quatre écoles du bouddhisme tibétain divergent en plusieurs points dans leur interprétation, mais nous nous limiterons aux plus importants, qui concernent essentiellement le Mādhyamika. Le plus souvent, ces différences doctrinales font écho à des choix de doctrine et de pratique propres à l'école concernée.

Il faut peut-être rappeler qu'historiquement, le Mādhyamika a été introduit au Tibet au VIII^e siècle par Śāntarakṣita. Or, celui-ci était le principal représentant du courant des Adeptes de la pratique yogique de la Voie médiane (Yogācāra-mādhyamika-svāntarika), et c'est donc ce courant du Mādhyamika qui fut d'abord adopté par les bouddhistes tibétains de l'école ancienne des Nyingmapa. Lors de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet, au XI^e siècle, Atiśa fonda l'école Kadampa. Bien qu'il ne soit pas prouvé qu'il eut été adepte du système mādhyamika-prāsaṅgika ("Conséquentialiste"), il semble adopter les vues de Candrakīrti dans *L'Introduction aux deux réalités (Satyadvayāvatāra)*^v. Il faudra toutefois attendre le XII^e siècle pour que Patsap Lotsawa Nyima Drak, un autre maître kadampa, traduise les œuvres de Candrakīrti en tibétain et que le système conséquentialiste pénètre ainsi au Tibet. Jusqu'alors, la plupart des bouddhistes tibétains suivaient le système de Śāntarakṣita, mais l'arrivée du Prāsaṅgika va entraîner progressivement son adoption par toutes les écoles, y compris celle des Nyingmapa, comme en témoignent les œuvres de Longchenpa (XIV^e siècle). La question qui se pose est donc celle-ci : si toutes les écoles se réclament désormais du courant conséquentialiste de la Voie médiane (mādhyamika-prāsaṅgika), pourquoi alors observe-t-on des divergences d'interprétation entre elles ?

La réponse réside en partie dans les choix doctrinaux de chaque école, en partie dans leurs interprétations divergentes des sous-systèmes philosophiques de la Voie médiane, les deux étant intimement liés. Il ne semble pas que l'on ait eu recours en Inde aux diverses classifications du Mādhyamika que l'on trouve ensuite au Tibet. Ce sont donc les auteurs tibétains qui les ont créées pour se faire une idée claire des différentes tendances du Mādhyamika indien. Or, l'examen des tout premiers manuels philosophiques tibétains (*grub-mtha*) révèle des classifications très variables des branches du mādhyamika^{vi}. Ces variations reflètent bien-sûr la pensée de chaque érudit au sein de sa propre école. À cette époque (du XII^e au XV^e siècle), la philosophie tibétaine n'est pas encore fixée et reste sujette à diverses spéculations fructueuses. Ce ne sera qu'à partir de Tsong Khapa, le fondateur de l'école des Guélougpa, que l'on trouvera la classification standard adoptée actuellement par tous.

La vue mādhyamika des Guélougpa

À partir de Tsong Khapa, on considère que l'école de la Voie médiane ou Mādhyamika se divise en deux branches principales : (1) le Mādhyamika-prāsaṅgika ou Voie médiane conséquentialiste d'une part, représenté par Buddhapālita, Candrakīrti et Śāntideva, et (2) le Mādhyamika-svātantrika ou Voie médiane des Autonomes d'autre part. Cette dernière branche se subdivise à son tour en : (2a) le Sautrāntika-mādhyamika-svātantrika ou Autonomes de la Voie médiane qui suivent les Sūtras, représenté par Bhāvaviveka et (2b) le Yogācāra-mādhyamika-svātantrika ou Autonomes de la Voie médiane adeptes de la pratique yogique, représenté par Śāntarakṣita et Kamalaśīla.

Tsong Khapa et ses partisans optent pour les Conséquentialistes (prāsaṅgika) et considèrent que le système des Autonomes (svātantrika) est imparfait et inférieur à celui des Conséquentialistes pour les raisons suivantes :

I - Pour Tsong Khapa, les Prāsaṅgika ou "Conséquentialistes" se caractérisent certes par l'emploi du raisonnement qui pousse les arguments de l'adversaire jusqu'à ses conséquences absurdes, mais aussi et surtout par la thèse selon laquelle tous les phénomènes relatifs ne sont que des désignations conventionnelles (*prajñapti, kun btags*) dénuées d'existence inhérente, c'est-à-dire qu'ils n'existent pas de par leurs caractéristiques propres.

II - Ceci établi, il n'y a donc pas lieu de poser deux niveaux de réalités conventionnelles comme le font les Svātantrika ou Autonomes : une réalité conventionnelle vraie, où les phénomènes existeraient en vertu de leurs caractéristiques propres et de leur efficience (ex. l'eau), et une réalité conventionnelle fausse, où les phénomènes seraient de simples illusions dépourvues d'efficience (ex. un mirage). Il n'y a pas non plus lieu d'employer les syllogismes autonomes (qui nécessitent l'acceptation d'une conventionnalité vraie) pour démontrer la vacuité des phénomènes. Tsong Khapa voit dans le fait de distinguer une réalité conventionnelle "vraie" le signe d'un attachement subtil au substantialisme. C'est en cela qu'il considère que les Autonomes ont un point de vue inférieur à celui des Conséquentialistes.

III - Tsong Khapa, tout comme Candrakīrti, retient un autre critère qui selon lui caractérise le prāsaṅgika : la réalité conventionnelle ou dissimulatrice n'étant constituée que de phénomènes désignés conventionnellement, il n'y a pas lieu d'adopter à propos de la réalité conventionnelle une vue qui soit autre que celle de monsieur tout le monde. Autrement dit, est acceptable comme vrai au niveau conventionnel ce qui est perçu par tous ceux qui ont des sens intacts. Tout ce qui est de l'ordre des perceptions faussées par une quelconque altération des sens est considéré comme faux ou illusoire. Selon les Guélougpa, le point de vue prāsaṅgika sur la réalité relative s'apparente donc à celui des "partisans des vues du monde" (*jig-rten grags-*

sde spyod-pa'i dbu-ma-pa). Ce choix lui permet de rejeter toute interprétation idéaliste du type "Esprit seul" pour décrire le monde.

IV - Enfin, il définit la vacuité comme la négation absolue (*med-dgag*) de l'existence réelle du "soi" personnel et des phénomènes — le réfutable grossier — et de leur existence inhérente — le réfutable subtil. C'est la force du raisonnement qui, à l'aide de cette négation, débouche sur la compréhension directe de la vacuité.

Que reproche Tsong Khapa aux Svātantrika ou Autonomes ? I - l'adoption de deux niveaux de réalités conventionnelles et surtout celle de la réalité conventionnelle vraie qui, selon lui, est la preuve d'un attachement subtil au substantialisme. II - l'emploi subséquent de syllogismes autonomes (*svatantra*) pour prouver la vacuité à leurs adversaires, méthode qui, en elle-même, nécessite au départ un accord entre les deux protagonistes sur la nature substantielle des phénomènes relatifs. III - Aux Autonomes adeptes de la pratique yogique, il reproche en outre le fait d'adopter le modèle idéaliste du Cittamātra dans le registre de la réalité conventionnelle, c'est-à-dire d'accepter le système des huit consciences et surtout l'esprit-base-de-tout (*ālayavijñāna*).

La vue mādhyamika chez les Nyingmapa et les Sakyapa

Dans l'école Nyingmapa et surtout dans celle des Sakyapa, il existe différents points de vue selon les auteurs et les époques. Toutefois, deux maîtres sont très représentatifs de la vue mādhyamika habituellement acceptée dans ces écoles : le maître sakyapa Gorampa Sönam Sengé^{vii} (1429-1490) et l'érudit nyingmapa Jou Mip'am Namgyal (1846-1912). Stéphane Arguillère a montré ce que ces deux auteurs avaient de commun dans leur pensée. Voici quelques-uns des points de vue qu'ils soutiennent :

I - Pour eux, la caractéristique essentielle du système conséquentialiste ou mādhyamika-prāsaṅgika consiste bel et bien dans le choix de la méthode dialectique du raisonnement par l'absurde (*thal-'gyur*, *prasaṅga*) comme d'ailleurs l'indique son nom (*prāsaṅgika*). C'est en cela que le système conséquentialiste peut être dit supérieur au système autonome. Pourquoi cela ? parce que sans présenter lui-même une proposition qui serait sienne, le philosophe prāsaṅgika admet provisoirement l'argument de son adversaire et le pousse tranquillement jusqu'à ses conséquences les plus absurdes en employant la logique, de telle manière que l'opposant est finalement amené à accepter la réfutation de sa propre thèse. La méthode est supérieure à celle des Autonomes qui emploient les syllogismes autonomes. En effet, pour employer ceux-ci, il faut provisoirement admettre la validité des moyens de connaissance valide (*tshad ma*, *prāmaṇa*) au même titre que l'adversaire, afin de présenter à l'opposant une base de discussion commune. C'est cela qui oblige les Autonomes à poser deux niveaux de réalité conventionnelle et plus particulièrement celui de la réalité

conventionnelle vraie où l'on reconnaît aux phénomènes efficients le statut d'exister de par leurs propres caractéristiques.

II - Toutefois, pour Gorampa comme pour Mip'am, il n'y a pas de différence de profondeur de vue entre les Autonomes et les Conséquentialistes à propos de la vacuité ultime des phénomènes, et le fait de poser une réalité conventionnelle vraie où l'on reconnaît aux phénomènes une certaine efficacité et une existence de par leurs caractéristiques propres n'implique pas nécessairement un attachement au substantialisme, puisqu'elle ne concerne que le niveau conventionnel et qu'au niveau de la réalité ultime, leur vacuité d'existence inhérente est établie.

III - Pour ce qui est de la manière de considérer la réalité conventionnelle, selon Gorampa et Mip'am, le partisan du Mādhyamika (qu'il soit Autonome ou Conséquentialiste) a tout à fait le choix entre la vision semi-réaliste des Sautrāntika (comme l'a choisi Bhāvaviveka), la vision idéaliste du Yogācāra/Cittamātra (comme l'a choisi Śāntarakṣita), ou la vision de monsieur tout le monde (comme l'a choisi Candrakīrti). Ce choix est de tout façon subordonné à la vue mādhyamika de la vacuité. Gorampa, Longchenpa et Mip'am Rinpoché penchent tous trois pour l'explication idéaliste Yogācāra/Cittamātra, parce que ce modèle est le plus précis et le plus commode pour expliquer les pièges du saṃsāra dans lequel sont plongés les êtres ignorants et notamment les mécanismes de la causalité karmique. Ils admettent donc au niveau conventionnel l'existence de huit consciences, c'est-à-dire les six consciences habituelles (cinq consciences des sens et la conscience mentale), le mental souillé où se déploient les passions obscurcissantes (kliṣṭa-manas) et l'ālayavijñāna, conscience-réceptacle qui recueille les empreintes karmiques, étant ainsi le support du karma latent et la conscience qui transmigre. Ce choix, outre qu'il a l'avantage d'expliquer précisément la genèse de la confusion et de la souffrance des êtres, n'empêche pas Gorampa, Longchenpa et Mip'am de se proclamer conséquentialistes (prasaṅgika), puisqu'ils reconnaissent par ailleurs la supériorité de l'emploi du raisonnement par l'absurde sur celui des syllogismes et souscrivent à la vision prasaṅgika concernant la vacuité.

IV - En outre, il y a un élément avancé par le système des Autonomes que Guy Newland n'a pas mentionné : les Svātantrika ou Autonomes distinguent dans le registre de la réalité absolue un absolu catégoriel ou de comparaison et un absolu ultime. Alors que les Guélougpa réfutent cette distinction au niveau de l'absolu, Gorampa et Mip'am la trouvent très pertinentes. L'absolu catégoriel (*rnam grangs don dam, paryāya paramārtha*) ou de comparaison (*mthun pa'i don dam*) concerne la vacuité révélée par le raisonnement et la négation absolue (*med-dgag*). Cette "vacuité" n'est pour les Autonomes qu'une construction conventionnelle puisqu'elle s'appuie sur les moyens conventionnels de l'intellect tels que la négation. Elle n'est pas la vraie vacuité mais une voie d'accès vers celle-ci. L'absolu ultime (*mthar thug pa'i don dam*) est la

véritable vacuité libre des quatre extrêmes, la sagesse non-duelle et dénuée de toute fabrication intellectuelle (*spros-bral*, *aprapañca*) éprouvée par le yogi lorsqu'il accède à sa vraie nature, l'esprit de sagesse vide et lumineux que l'on appelle rigpa dans le Dzogchen. Cette sagesse qui est elle-même vacuité et clarté est, selon eux, ce dont le bouddha parlait en ces termes : “Pas d'esprit dans l'esprit, la nature de l'esprit est luminosité”. Cette nature ultime n'apparaît que lorsque s'effondre l'esprit dualiste habituel (*sems*, *citta*). Pour nous résumer, si l'esprit habituel est utile pour raisonner sur la vacuité, il ne peut nous mener qu'à une vacuité de négation et non à la véritable vacuité qui ne se révèle qu'au moment de la dissolution de l'esprit conceptuel, lorsque se lève la sagesse non-duelle vide et lumineuse. C'est la sagesse qui expérimente la sagesse, la vacuité qui découvre la vacuité. Ce point de doctrine du Yogācāra-mādhyamika-svātantrika de Śāntarakṣita, réfuté par les auteurs guélougpa à la suite de Tsong Khapa (qui s'en tient à une vacuité de pure négation), est au contraire pleinement admis par Gorampa et surtout par Mip'am Rinpoché parce qu'il sous-tend l'expérience directe du yogi du Dzogchen (ou du *Lam-'bras* pour les Sakyapa). Il est également admis par la plupart des Kagyüpa (qui pratiquent un Mahāmudrā fortement teinté de Dzogchen). Derrière ces points de désaccord philosophique entre les Guélougpa et les autres écoles se profilent des enjeux importants pour les doctrines mahayanistes comme le statut ontologique de la nature de bouddha (Tathāgatagarbha), la conception de la Voie (la bouddhité est-elle primordialement pure, depuis toujours présente bien que voilée, ou bien doit-elle être achevée en développant sagesse et mérites ...). Ces questions voilées éclatent au grand jour dans les polémiques qui ont tourné autour d'une doctrine spéciale du Mādhyamika, le Mādhyamika Shentong (*dBu ma gzhan stong*), doctrine forgée au Tibet même par Dolpopa Sherab Gyaltsen (1292-1361), un maître d'origine sakyapa qui fut l'un des principaux érudits de l'école Jonangpa. Guy Newland n'ayant pas abordé cette doctrine contraire aux vues guélougpa, il convient d'en dire quelques mots.

Le Mādhyamika Shentong des Jonangpa et des Kagyüpa modernes

Le Mādhyamika Shentong, ou "Voie médiane du vide d'altérité", est par excellence l'exception tibétaine : il s'agit d'une synthèse de la vue mādhyamika classique et de la théorie du Tathāgatagarbha ou nature de bouddha, où l'on emploie une terminologie similaire à celle de l'Esprit seul ou Cittāmātra pour décrire les deux réalités. Ce qui, au premier abord, pourrait sembler s'apparenter à un bricolage philosophique, s'appuie en réalité sur une interprétation littérale de l'*Uttaratantrasāstra* (tib. *rGyud bla ma*) d'Asaṅga, à la lueur des théories et des pratiques du Tantra de Kālacakra, l'une des spécialités de l'école Jonangpa.

Selon le Shentong, les deux réalités s'articulent autour de la notion cittamātrin des trois natures (*mtshan nyid gsum*, *trilakṣaṇa*). La réalité conventionnelle relève de la

nature entièrement imaginaire ou imputée (*kun btags, parikalpita*), simple fiction ignorante qui habille la nature dépendante des phénomènes (*paratantra, gzhan dbang*) d'une soi-disant existence en soi. En réalité, ces deux natures sont vides d'existence en soi (rang stong), comme l'affirme également le Mādhyamika-prāsaṅgika. Mais la réalité ultime, appelée ici nature parfaitement établie (*yongs-grub, pariniṣpanna*), n'est pas envisagée, comme dans le Mādhyamika classique, comme la seule vacuité d'existence inhérente des deux premières natures. Elle est cela mais elle est aussi davantage que cela, car elle comprend l'ensemble des qualités lumineuses de la nature de bouddha. Cette "affirmation positive" de l'absolu ne se révèle au yogi que lors de la disparition des souillures adventices qui voilaient la nature de bouddha. Donc, la réalité absolue ou nature de bouddha est "vide d'altérité" (*gzhan stong*), c'est-à-dire vide des obscurcissements et des souillures adventices qui la recouvraient et qui lui sont étrangers (comme la gangue qui recouvre un joyau). Mais cette vacuité n'est qu'une étape dans la révélation d'un absolu qui est "plein" de la richesse infinie des qualités du Tathāgatagarbha. Cette doctrine yogique n'a pas manqué de soulever des polémiques et la réprobation de quantité d'auteurs tibétains sakyapa et guélougpa, qui y ont vu un grave danger de chute dans l'éternalisme. Présentée ainsi, la nature de bouddha semble préexister depuis toujours sous les voiles de l'ignorance, ce qui la réifie en la dotant d'une essence éternelle. Cette réification est évidemment contraire à la vue mādhyamika prāsaṅgika de la vacuité. Le maître sakyapa Rendawa (l'un des maîtres de Tsong Khapa) a réfuté avec force le Shentong qu'il accuse d'hétérodoxie. Tsong Khapa et les auteurs guélougpa ont fait de même. Gorampa a cependant, sur le Shentong, un avis plus clément : il le considère plutôt comme maladroit, tout en signalant également la possibilité d'une dérive éternaliste. Le courant philosophique Shentong, affaibli par les polémiques au XVII^e siècle, se maintiendra en filigrane dans les écoles Shangpa Kagyü et Karma Kagyü. Au XIX^e siècle, le grand maître kagyüpa Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, fondateur du mouvement rimé (non-sectaire), le réhabilita en prenant soin d'en corriger les interprétations éternalistes, précisant que les qualités mêmes de la nature de bouddha sont vacuité. Il faut d'ailleurs rendre justice à Dolpopa lui-même qui a toujours fait la distinction entre l'évocation intellectuelle d'une nature de bouddha immuable, inaltérable et immaculée, et l'expérience directe de cette nature dans la méditation, où plus personne n'est là pour proclamer son "existence permanente". En considérant la nature de bouddha comme étant à la fois vide et lumineuse, il n'est pas question de la réifier. On rejoint ainsi les doctrines du Dzogchen et du Mahāmudrā des Kagyüpa pour lesquelles la nature ultime est primordialement pure, c'est-à-dire vide, et spontanément présente, c'est-à-dire lumineuse. Cette vacuité et cette luminosité ne sont pas deux choses distinctes mais sont indissociables comme le sont l'eau et son humidité. Une fois réglé ce problème de la nature de bouddha, le Mādhyamika Shentong a connu un regain de popularité chez

les Kagyüpa et même chez les Nyingmapa. Sous la dénomination de "Grand Mādhyamika" (dBu ma chen po), de nombreux maîtres contemporains de ces deux écoles unissent le Mādhyamika rangtong et le Mādhyamika shentong. Par le Mādhyamika rangtong (rang stong, vide d'existence en soi), c'est-à-dire la vue du Mādhyamika prāsaṅika (à la manière de Gorampa et de Mip'am), ils mettent à nu la nature vide des phénomènes et de l'esprit, et par le Mādhyamika shentong, ils rendent compte philosophiquement des pratiques ayant trait à la claire lumière telles qu'on les rencontre dans le Vajrayāna, le Mahāmudrā et le Dzogchen.

Telles sont, très grossièrement, les plus flagrantes des différentes interprétation philosophique des réalités conventionnelle et ultime au sein des quatre écoles tibétaines.

Trouver le juste équilibre

Mettre à jour ces différences, ce n'est pas prendre parti pour l'une ou l'autre de ces présentations. Toutes ont leur utilité et leur génie propre. Les Guélougpa s'honorent d'un souci d'exactitude et craignent l'obscurantisme d'une mystique yogique mal comprise qui entraînerait le pratiquant vers une plus grande confusion. Ils prennent donc de nombreuses précautions intellectuelles, comme le souligne Guy Newland. Les Sakyapa, les Kagyüpa et les Nyingmapa sont plus soucieux de coller à l'expérience directe de la pratique yogique. Ils n'en prennent pas moins le temps de réfléchir aux implications théoriques de cette expérience et à sa vérification. Loin d'être contradictoires, ces deux approches sont complémentaires, et les Occidentaux, portés tantôt sur l'expérience et les techniques de pratique, tantôt vers l'intellectualisation du bouddhisme, auront tout intérêt à équilibrer leur approche en réfléchissant à ces différentes manières d'aborder la réalité.

Philippe Cornu

Sources

- Atiśa, *La Lampe qui illumine la Voie* (Bodhipathapradīpa), P5344, Vol. 103. Et son auto-commentaire, P5343, vol. 103.
- Buescher, John, *The Buddhist Doctrine of Two truth in the Vaibhāṣika and Theravāda Systems*. Ann Arbor University Microfilms, 1982.
- Candrakīrti, *Les Paroles Claires* (*Tshig gsal*, Prasannapāda). Dharamsala, Tibetan Publishing House, 1968. Et aussi, P5260, vol. 98. version sanskrite par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, Osnabrück, Biblio Verlag, 1970.
- . *Commentaire sur le "Supplément au Traité (de Na[ah]ga[ah]rjuna) sur la Voie Médiane"* (*dBu ma la 'jug pa rang 'grel*, Madhyamakāvatārabhāṣya). Dharamsala, Council of Cultural and Religious Affairs, 1968. Voir aussi P5263.
- . *"Supplément au Traité (de Na[ah]ga[ah]rjuna) sur la Voie Médiane"* (*dBu ma la 'jug pa*, Madhyamakāvatāra). Dharamsala, Council of Cultural and Religious Affairs, 1968. Voir aussi P5261 et P5262.
- Chauduri, Sukomal, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*. Calcutta, Sanskrit College, 1976.
- Collection of Related Teachings* (Samyuttanikāya). vol. 1 de l'édition par Léon M. Feer. London, Pāli Text Society, 1884. Réédition en 1973.
- Sūtra de la Descente à Lanka (Saddharmalankāvatarasūtra). Ed. par P. L. Vaidya dans *Buddhist Sanskrit texts*, N°3, Dharbhanga, Mithila Institute, 1983.
- Dharmakī[īh]rti, *Commentaire sur le "Compendium de connaissance valide"* (de Dignāga) (Pramāṇavārttikakārikā). P5709, vol. 30.
- Dreyfus, Georges, *Recognizing Reality : Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretation*, Albany State University of New York Press, 1997.
- Sūtra du Cœur (*Shes rab snying po*, Prajñāpāramitāhṛdayasūtra), P160, vol. 6. Voir Donald Lopez, *The Heart Sūtra Explained*, Albany State University of New York Press, 1988.
- Hopkins, Jeffrey, *Emptiness Yoga*, Ithaca, Snow Lion, 1987
- . *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom, 1983
- . "The Tibetan genre of Doxography : Structuring a Worldview", dans *Tibetan Literature : Studies in Genre*. Mis en forme par José Ignacio Cabezón et Roger R. Jackson, Ithaca, Snow Lion, 1996.
- 'Jam dbyangs bzhad pa, *Grand exposé des Systèmes philosophiques* (*Grub mtha' rnam bshad*), Musoorie, Dalama, 1962.
- 'Jam dbyangs phyogs lha 'od zer, *Collected Topics of Rva stod* (*Rva stod bsduṣ grva*), Dharamsala, India, Library of Tibetan Works and Archives, 1980.

- Jñānagarbha, *Discrimination of The Two Truths*, Mis en forme et traduit par M. D. Eckel, Jñānagarbha's *Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, Albany State University of New York Press, 1987
- Klein, Anne, *Knowledge and Liberation*, Ithaca, Snow Lion, 1986.
- . *Path to the Middle*, Albany State University of New York Press, 1994.
- La Vallée Poussin, Louis de, "Document d'Abhidharma : les deux, les quarts, les trois vérités", dans *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. V (1937), p 159-187
- lCang skya, *Presentation of Tenets (Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan)*, Varanasi, Pleasure of Elegants Sayings, 1970.
- Lopez, Donald S., *The Svātantrika-Mādhyamika System of Mahāyāna Buddhism*, Ann Arbor University Microfilms, 1982, révisé dans *A Study of Svātantrika*, Ithaca, Snow Lion, 1987.
- mKhas grub, *Une dose de vacuité (Stong thun chen mo)*, Dharamsala, Shes rig par khang, n.d. tr. par José Ignacio Cabezón dans *A Dose of Emptiness*, Albany State University of New York Press, 1992.
- Napper, Elizabeth, *Dependant Arising and Emptiness*, Boston, Wisdom 1984.
- . *Mind in Tibetan Buddhism*, Valois, NY : Gabriel/Snow Lion, 1981.
- Newland, Guy, *Compassion : A Tibetan Analysis*, London, Wisdom, 1984.
- Ngag dbang dpal ldan, *Présentation de l'ultime et du conventionnel dans les quatre systèmes philosophiques (Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzobs dang don dam pa'i rnam bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs)*, New Delhi, Lama Guru Deva, 1972.
- Nāgārjuna, *Essai sur l'Esprit d'Éveil (Byang chub sems kyi 'grel ba, Bodhicittavivaraṇa)*, P2665 et P2666. Voir la traduction de C. Lindtner dans *Nagarjuniana* (Copenhagen, Akademisk Forlag, 1982)
- . *Traité de la Voie médiane (dBu ma'i bstan bcos, Madhyamakaśāstra)*. P5224, vol. 95.
- Phur bu lcog, *La clé magique de la voie des raisonnements (Tshad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig)*. Buxa, 1965.
- rGyal tshab, *Explication détaillée de l'Entrée dans l'activité des bodhisattvas (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rgyal sras)*. Sarnath, Gelugpa Students Welfare Committee, 1973.
- Śāntideva, *Le Compendium des Instructions (bslab btus, Śikṣāsamuccayakārikā)*, P5335, vol. 102.
- . *L'Entrée dans l'activité des bodhisattvas (Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa, Bodhisattvacaryāvatāra)*, P5272, vol. 99, traduit dans *La Marche vers l'Éveil*, Padmakara, Peyzac-le-Moustier, 1992.

- Sommer, Deborah, "Faith in Mind", ed. *Chinese Religion*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Sopa, Geshe Lhundup and Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York, Grove Press, 1976.
- Sūtra qui dévoile la Pensée (Le) (*dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo*, Saṃdhinirmocanasūtra), P774, vol. 29, traduit par John Powers dans *Wisdom of Buddha* (Dharma Publishing, 1995)
- Tsong Khapa, *Le Grand exposé des étapes de la Voie des bodhisattvas* (*Byang chub lam rim chen mo*), Amdo, mTsho ngon mi rigs, 1985, et Dharamsala, Shes rig par khang, n.d. P6001, vol. 152.
- . *Le Grand Exposé de la Voie médiane* (*dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod*) dans *Collected Works*, vol. 9 (Ta). New delhi, Ngawang Gelek demo, 1972.
- . *L'Illumination de la Pensée* (*dGongs pa rab gsal*), Dharamsala, shes rig par khang, n.d. P6143, vol. 154. Traduit en partie en français dans Driessens Georges, *L'Entrée au Milieu*, Dharma, Anduze, 1985.
- . *L'Exposé médian des étapes de la Voie des bodhisattvas* (*byang chub lam rim 'bring*), Dharamsala, Shes rig par khang, n.d. P6002, vol. 152-153.
- Tsong Khapa, Kensur Lekden, and Jeffrey Hopkins, *Compassion in Tibetan Buddhism*, Valois, NY, Gabriel/Snow Lion, 1980.
- Vasubandhu, Abhidharmakośa et Bhāṣya, Varanasi, Bauddha Bharati, 1972. Également la traduction tibétaine : *Chos mngon pa mdzod kyi bshad pa*, Dharamsala, Council of Cultural and Religious Affairs, 1969. texte-racine P5590 et commentaires P5591, traduit en français par Louis de la Vallée Poussin : *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 1923-1931, 6 volumes, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, réédité en 1971-72 (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XVI)
- Wallace, B. Alan, *Choosing Reality*, Ithaca, Snow Lion, 1996.
- Williams, Paul, *Mahāyāna Buddhism : The Doctrinal Foundations*, New York, Routledge, 1989.
- Wilson, Joe Bransford Jr. *The Meaning of Mind in the Mahāyāna Buddhist Philosophy of Mind-Only* (Cittamātra), Ann Arbor : University Microfilms, 1986.

ⁱ La fréquentation de ses cours de traduction sur *La Distinction des Vues* (*lTa ba shan 'byed*) de Gorampa et la lecture attentive de sa traduction commentée du *Shes 'grel Nor bu Ketaka* de Mip'am Rinpoché (*Le commentaire de Mi-pham au chapitre IX du Bodhicaryāvatāra de Śāntideva : échos modernes d'une controverse du XV^e siècle*, mémoire de philosophie, Université Paris IV-Sorbonne, 1994) m'ont beaucoup éclairé sur les différentes interprétations du Mādhyamika dans les écoles guélougpa, sakyapa et nyingmapa.

ⁱⁱ K. Mimaki, dans son étude du manuel de philosophie de Ūpa Losel (maître kadampa du début XIV^e siècle), a soulevé le problème des classifications divergentes du Mādhyamika par les auteurs tibétains anciens (XI^e au XVI^e siècle), mais une étude approfondie des raisons de ces différences reste à faire.

ⁱⁱⁱ Lire à ce propos *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* d'André Bareau, EFEO, Paris, 1955, *L'Inde Classique*, de Louis Renou et Jean Filliozat (tome II), EFEO, Paris, 1985, et *La littérature des Personnalistes dans le bouddhisme ancien* de Bhikṣu Thich Thien Chao (éditions de Ho Chi Minh Ville, 1998).

^{iv} Que l'on peut lire en français, traduite du chinois par Louis de la Vallée Poussin (*La Siddhi de Hiuang-Tsang*), Librairie orientaliste Paul Guethner, Paris, 1928.

^v Lire à ce propos Maurice seln, *Quel bouddhisme pour le Tibet ?* Jean Maisonneuve, Paris 1986.

^{vi} cf. Mimaki, op. cit.

^{vii} Pour une étude sur Gorampa, lire Peter Della Santina, *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidass, 1995, et Stéphane Arguillère, *Papiers du collège international de philosophie*, N°33 (1996) & 40 (1997), CiPh, 1, rue Descartes, 75005 Paris.